

EL DEVENIR DE LA ESFERA PÚBLICA Y LA ESFERA PRIVADA
Una lectura del pensamiento político de Hannah Arendt

Presentado por:
SALOMÓN RODRÍGUEZ GUARÍN

Director:
DOCTOR RODRIGO ROMERO

Trabajo presentado como requisito para optar al título de:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
2013

EL DEVENIR DE LA ESFERA PÚBLICA Y LA ESFERA PRIVADA
Una lectura del pensamiento político de Hannah Arendt

SALOMÓN RODRÍGUEZ GUARÍN

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
2013**

CONTENIDO

	pág.
INTRODUCCIÓN	5
1. LA CONDICIÓN HUMANA: Una fenomenología de lo público y lo privado	13
1.1 LAS CONDICIONES DE LA VIDA Y SU ESPACIO DE APARICIÓN	19
1.1.1 La esfera privada	21
1.1.2 La esfera pública	24
1.2 LABOR Y ESFERA PRIVADA	27
1.3 TRABAJO: UN MUNDO ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO	33
1.4 ACCIÓN Y ESPACIO PÚBLICO	36
2 EL DEVENIR HISTÓRICO DE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO	43
2.1 LA PÓLIS GRIEGA: El modelo del mundo político en occidente	44
2.2 EL MUNDO SOCIAL ROMANO Y MEDIEVAL	51
2.3 LA EDAD MODERNA Y LA ESFERA SOCIAL	57
2.4 EL MUNDO MODERNO DEL ANIMAL LABORANS	66
3. ESFERA PÚBLICA / ESFERA PRIVADA: La vida política y social moderna	79
3.1 KLAUS HELD Y LA FENOMENOLOGÍA DEL MUNDO POLÍTICO	82
3.2 HANNAH F. PITKIN Y SEYLA BENHABIB: La búsqueda de un nuevo mundo político	104
CONCLUSIONES	124
BIBLIOGRAFIA	131

DEDICATORIA

A mis familiares

A mis padres: Ruby Amparo Guarín Villa y Salomón Rodríguez Preciado; a mis hermanos: Alejandra María y Manuel Andrés, por la presencia de sus vidas en este trabajo; a mi Ángela Marcela Luna, por ser el fundamento de lo que soy diariamente.

A mis maestros

A mis maestros: Rodrigo Romero, Delfín Grueso y Julio Cesar Vargas por ser el pilar de la reflexión filosófica y abrir espacios de comprensión permanente en la Universidad; así mismo a mis compañeros de Seminario: Agere y Praxis, con quienes aprendía a leer y escuchar.

INTRODUCCIÓN

Las categorías “público” y “privado” hacen referencia a fenómenos y situaciones convencionalmente opuestas. Lo privado comprende la esfera subjetiva e íntima de los individuos (deseos, sentimientos y creencias), las relaciones de la vida familiar en el hogar así como también, los valores religiosos, étnicos y culturales que identifican a una comunidad de personas; por su parte, lo público adquiere una connotación política tanto en la figura del Estado como en las diversas formas de organización ciudadana y puede situarse en los emplazamientos comunes e incluso anónimos en los cuales los ciudadanos pueden manifestarse: la calle, la plaza pública, los sitios de congregación masiva y los medios de comunicación. Como fenómeno público, la política es característicamente lo que se desoculta a la luz, a la vista de todos, mediante el compartir palabras y actos, por lo que la política es esencialmente un espacio en el que lo mundano tiene su plena aparición como apertura hacia una existencia auténtica.

El análisis fenomenológico del espacio público¹, señala que en el contexto tradicional occidental europeo es posible distinguir una vida que se desenvuelve en el horizonte vital que constituye la dimensión privada del hogar (las relaciones que caracterizan la autoconservación como seres vivos) y que permanece necesariamente oculta frente a un espacio público que se sitúa en el mundo político, el cual se presenta como un espacio que puede llegar a denominarse común a todos. En este último, la vida humana se presentaría como una pluralidad de opiniones que encuentran en lo público un auténtico lugar para el ejercicio deliberativo de los asuntos compartidos².

¹ Cf. HELD, Klaus. “*Existencia auténtica y mundo político*”. En: estudios de filosofía, N° 25. Febrero de 2002. Universidad de Antioquia. Traductor: Santiago Echeverri. Medellín, Colombia, 2002. p. 75.

² Cf. HELD, Klaus. “El descubrimiento del mundo por los griegos como origen de Europa”. En: *Ética y política en perspectiva fenomenológica*. Bogotá: siglo del hombre editores, 2012. p. 152.

No obstante, la manera como se presenta lo público y privado en la sociedad moderna, muestra que el espacio para ser tratados los asuntos tanto públicos como privados no posee una dimensión única ni un significado estático. Los asuntos sociales, como por ejemplo, los reclamos de los trabajadores ante sus empleadores y el Estado, las manifestaciones civiles en pro de los derechos de la mujer, el reconocimiento de la intimidad corporal como tema social, los reclamos medioambientales y religiosos, pueden ser considerados parte de la agenda política de un Estado o adquirir notoriedad pública, gracias a la cobertura que poseen en los medios masivos de comunicación. En sentido inverso, las leyes constitucionales de un país, las políticas de regulación económica o las normas que se instituyen en una empresa, pueden ser consideradas modos de intervención o atención de los asuntos privados, encontrándose estos supeditados al control de la burocracia estatal o la administración de la empresa moderna.

En términos generales, lo público y lo privado en la sociedad moderna no parecen poseer una dimensión exclusiva que anule la posibilidad que un objeto social o político sea un asunto privado y público a la vez. Esto supone que lo público y lo privado se encuentra en un constante devenir que fluctúa entre extremos opuestos, lo que nos conduce a la revisión del sentido de la política como experiencia considerada tradicionalmente pública.

Tal análisis propone, por una parte, identificar el sentido originario de lo público y lo privado como condiciones vitales y mundanas separadas, pero relacionadas entre sí; por otra parte, entender cómo en la historia de la vida política del mundo occidental, ambas dimensiones pasaron de un momento normativo y auténtico, que se sitúa en la *polis* griega, hacia un momento histórico ubicado en la sociedad de mediados del siglo XX, en donde el totalitarismo terminó por disolver dichas dimensiones, acercándonos a lo que Hannah Arendt llegó a considerar en su obra *La condición*

*Humana*³, como el auge de la esfera social y la consecuente experiencia de la política como resultado del totalitarismo.

De forma concordante con el parecer de Hannah Arendt, filósofos como Jürgen Habermas⁴, Norberto Bobbio⁵, Klaus Held⁶, así como filósofas y a la vez promotoras en favor de la aparición de la mujer en el espacio político, como Seyla Benhabib⁷, Hanna Fenichel Pitkin⁸ y Simona Forti⁹, sostienen que la relación entre lo público y lo privado ha sufrido diversas transformaciones a lo largo de la historia del pensamiento político occidental, por lo que su estado actual se traduce en ambigüedades, entremezclas o en la pérdida de sus características divisorias, por ende, plantean la necesaria recuperación de los asuntos originarios que se despliegan en dimensiones fenomenológicamente privadas o públicas, dicho de otra manera, el desocultamiento de la intimidad personal o corporal en los asuntos

³ Con respecto a su vida, se sabe que nació en Hannover (1906), fue discípula de Heidegger, Husserl y Jaspers. Vivió en Alemania hasta 1933. En 1941, tras la ocupación alemana de Francia, se estableció en Nueva York. Ya en los EE.UU. fue profesora de las universidades de Berkeley, Princeton, Columbia y Chicago, también se desempeñó como directora de investigaciones de la Conference on Jewish Relations (1944-1946) y como colaboradora en diversas publicaciones periódicas: *Review of politics*, *Jewish Social Studies* y *Partisan Review* y *Nation*. En 1951 publicó *Los orígenes del totalitarismo*, uno de sus libros más famosos, al que siguieron textos fundamentales para el pensamiento político actual como *La condición humana* (1958), *Entre el pasado y el futuro, seis ensayos sobre el pensamiento político* (1961), obra a la que se añadirían posteriormente dos ensayos más (1968), *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (1961), *Sobre la revolución* (1963), *Hombres en tiempos de oscuridad* (1968), *Crisis de la República* (1969), *Sobre la violencia* (1970) y *La vida del espíritu* (1971). A lo largo de su productiva carrera también ofreció y fueron publicadas diversas conferencias tanto para grandes auditorios como para medios televisivos. Pasó sus últimos años ejerciendo la enseñanza en la New School for Social Research. Murió en 1975.

⁴ HABERMAS, Jürgen. "Hannah Arendt". En: *Perfiles filosófico políticos*. Madrid: Editorial Taurus, 1984 y HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. México: Editorial GG MassMedia, 1986.

⁵ BOBBIO, Norberto. "La gran dicotomía de lo público y lo privado". En: *Estado, Gobierno y Sociedad*. México: F.C.E. 1998.

⁶ HELD, Klaus. *Ética y política en perspectiva fenomenológica*. Bogotá: Siglo del Hombre ed., 2012.

⁷ BENHABIB, Seyla. *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: editorial Gedisa, 2006 y BENHABIB, Seyla. "La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt". En: *El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2000.

⁸ PITKIN, Hanna Fenichel. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. EE.UU: University of Chicago Press. 1998 y PITKIN, Hanna Fenichel. "Justicia Acerca de la relación público y privado". En: revista *Araucaria* II semestre. Año/vol. 7, N°. 014. Sevilla: Universidad de Sevilla. 2005. En línea: <http://redalyc.uaemex.mx>

⁹ FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. España: ediciones Cátedra, Universitat de València. 2001.

de género, por ejemplo, como las demandas ciudadanas por nuevos espacios políticos de participación, son el resultado de un devenir pos-totalitario de ambas dimensiones que permite revitalizar el sentido filosófico del fenómeno de lo público a partir del pensamiento político de Hannah Arendt.

En este punto, es pertinente considerar que son las mismas características fenomenológicas que define Hannah Arendt para el espacio público (natalidad y apertura al mundo común, reconocimiento plural mediante la palabra y la acción), las que fundamentan la afirmación de Klaus Held sobre la comprensión de dicho espacio como un mundo esencialmente político, puesto que constituye un “uno y omniabarcante plexo de remisiones, en el cual se encuentran relacionados entre sí, de manera infinita múltiples horizontes”¹⁰; esto significa que el mundo político es una dimensión espacial de la vida en comunidad en la que convergen múltiples horizontes individuales, siendo al mismo tiempo, un lugar que brinda apertura a la pluralidad humana, al reconocer a los nuevos miembros como dignos participantes del mundo político. En síntesis, el espacio público constituye el desocultamiento de los asuntos comunes que los hombres comparten en el mundo político y sobre los cuales deliberan libremente.

En este contexto, preguntarnos ¿Qué es la política? y ¿Cuál es la relación originaria que sostiene lo político con lo público y lo privado? permite indagar cuál ha sido el recorrido histórico que precipita a la sociedad moderna hacia la inserción de los asuntos privados (íntimos, familiares y económicos) en el espacio público, también permite analizar cuál es el contenido esencial de la política y si ésta aún conserva algún sentido auténtico en la democracia moderna o, por el contrario, es el resultado de la imposición de la lógica totalitaria de la sociedad de masas y el estado burocrático.

¹⁰ HELD, Klaus. “Esbozo de una fenomenología del mundo político”. En: *Ética y política en perspectiva fenomenológica*. Op Cit. p. 184.

El descubrimiento arendtiano de la mundanidad del espacio público revive el interés actual por la filosofía de un mundo político en el que surgen nuevos rostros y voces a la luz de sus deliberaciones, exigiendo mayor participación y atención. Un nuevo mundo de fenómenos públicos que mantiene abierta la posibilidad de la pluralidad de opiniones para que los seres humanos puedan trascender, abriéndose paso hacia un espacio en el que se manifiestan remitidos al mundo político. En consecuencia, hablar de una fenomenología del espacio público constituye una aproximación a la propuesta arendtiana de un mundo político constituido por seres plurales y que hoy emergen del oscuro trasfondo que refiere tradicionalmente a la esfera privada.

Siguiendo la huella filosófica legada por Arendt, la experiencia originaria de la vida política en la sociedad moderna del siglo XX llegó a perder todo su valor como forma plural de vida, cuando el totalitarismo definió la actividad política como una forma de control o dominio burocrático de las necesidades privadas y las realidades sociales, es decir, la política moderna se adoptó como mecanismo de dominación sobre la sociedad mediante el ejercicio instrumental de la violencia; violencia que proviene de una forma condicionada del actuar humano que se manifiesta como impotencia para ligar a los hombres a través de las palabras y las acciones concertadas, pero que los reúne a través del dominio instrumental de sus capacidades, lo que constituye la experiencia inauténtica de la libertad y la pérdida del fenómeno originario que define el mundo político.

En consecuencia, la política moderna se conduce hacia “la experiencia de los totalitarismos, en los que presuntamente la vida entera de los hombres está politizada –con la consecuencia de que no hay libertad alguna-”¹¹. Esto significa que el auge de los asuntos sociales, dentro de la dimensión pública, ha instrumentalizado la esfera de la intimidad corporal y afectiva, las relaciones familiares y culturales como también las actividades relacionadas con el espectro de los asuntos productivos.

¹¹ ARENDT, Hannah. *¿Qué es la política?* Barcelona: ediciones Paidós. 2001. p. 62.

No obstante, pese al pesimismo latente en la tesis expuesta, es necesario tomar distancia y ofrecer un panorama que no desconozca los nuevos aportes filosóficos y políticos que hablan de la emergencia de las fuerzas sociales que componen la democracia del tiempo presente. Este nuevo escenario se apoya en las interpretaciones filosóficas que surgieron tras la socialización del pensamiento político de Arendt, en cabeza de autores como: Jürgen Habermas, Klaus Held, Seyla Benhabib; Hanna F. Pitkin y Simona Forti, entre otros.

Para estos lectores críticos, el pensamiento de Arendt se convirtió en fuente de inspiración en la búsqueda del sentido originario de la política en un mundo caracterizado por la violencia y el ejercicio instrumental del poder. Sus lecturas ofrecen un panorama vigente sobre los alcances que la teoría normativa de la política posee con relación a temas y problemas sociales que han alcanzado el estatuto de asuntos públicos en un mundo político compuesto por ciudadanos diversos.

Según lo expresado con anterioridad, el contenido del presente trabajo que nos aproxima a la comprensión del pensamiento político de Hannah Arendt, se compone de dos ejes analíticos (sincrónico y diacrónico) que confluyen en un momento interpretativo, en el cual se comentan los alcances teóricos de la comprensión arendtiana acerca de lo público y lo privado en la sociedad presente, recurriendo a los planteamientos críticos de los filósofos mencionados, de esta manera surgen nuevos aportes sobre la vigencia del mundo político como fenómeno auténtico del espacio público que coadyuvan a interpretar el papel de sus potenciales agentes participantes, procedentes de la esfera privada.

En el primer capítulo se ubica el eje sincrónico de análisis. Aquí el texto se orienta al estudio de las categorías básicas del pensamiento político de Arendt: la condición humana entendida como vida activa y desplegada en condiciones vitales (labor, trabajo y acción), las cuales representan actividades humanas que ocupan,

respectivamente, espacios públicos y/o privados de aparición fenomenológica. El propósito de reconstruir la vida condicionada del hombre como actividad vital, consiste en analizar la comprensión arendtiana que sustenta el carácter normativo de la política en el espacio público, frente a los diferentes tipos de relaciones que los seres humanos construyen respectivamente con la naturaleza, los objetos mundanos y otros individuos dentro de la esfera privada. Cada una de estas actividades corresponde, igualmente, a una situación humana que se puede distinguir en espacios auténticos para su desarrollo, permitiendo entender la relación intrínseca que existe entre el espacio público y la acción, así como entre la esfera privada, la labor y el trabajo.

En el segundo eje, el diacrónico, se analiza el devenir o el constante cambio que posee la relación entre ambas dimensiones en los cuatro grandes momentos históricos que *La Condición Humana* estudia: la antigua ciudad-estado griega, el mundo social romano y feudal, la edad moderna y la sociedad moderna del siglo XX. Mediante este relato, Arendt nos presenta el modelo normativo de lo público y lo privado, representado en la antigua *polis* griega. Dicho acontecimiento histórico del mundo político, como fenómeno originario del espacio público en occidente, permite comprender la experiencia mundana de la política enfrentada a la experiencia histórica de la sociedad totalitarista. El análisis diacrónico de la sociedad moderna del siglo XX concluye con el reconocimiento del auge de los asuntos sociales y privados en la esfera social moderna, delimitada por el control burocrático de la sociedad de masas.

En el tercer y último capítulo, se abordan dos diferentes visiones que permiten interpretar los potenciales alcances que posee la comprensión arendtiana sobre la política como un fenómeno público y sus agentes participantes en el devenir de lo público y lo privado, ubicados en el contexto de la sociedad pos-totalitarista.

En primera instancia, la postura fenomenológica de Klaus Held permite analizar la posibilidad de una fenomenología del mundo político en el contexto de las sociedades democráticas modernas, basado en las categorías básicas del pensamiento político que propone Hannah Arendt en *La Condición Humana* (natalidad, apertura al espacio público, libertad y pluralidad); de esta manera, se brinda tanto una comprensión en la conexión que existe entre el mundo de la vida y la esfera privada (la familia, el hogar, la cultura), así como entre el mundo político y el espacio público (la ciudadanía, los derechos humanos y la democracia).

En segunda y última instancia, se ofrecen dos visiones complementarias de análisis que conllevan a identificar los rasgos del nuevo mundo político que surge en las sociedades democráticas modernas. En primer lugar, se recupera la lectura crítica que ofrece Hanna F. Pitkin acerca de la vigencia la esfera social, en especial, en el contexto de la sociedad liberal, en donde los movimientos sociales y los intereses individuales son la base de los asuntos políticos, por lo que no pueden ser excluidos del espacio público, y tampoco reducidos a pertenecer a la esfera privada; en segunda instancia, se asume la lectura que Seyla Benhabib ofrece sobre el modelo público asociativo de la vida política actual, el cual es la base para la recuperación y la consolidación de experiencias sociales fundamentales en la época contemporánea, como lo son los feminismos.

De esta manera, al ponerse en evidencia el auge de los asuntos privados como temas que adquieren connotación política en el espacio público de las sociedades modernas pos-totalitarias, se llega a comprender la manera como el espacio público de la democracia permite reconciliar los diferentes horizontes de la vida privada con el mundo político, a través de la deliberación de las opiniones en el espacio público.

1. LA CONDICIÓN HUMANA:

Una fenomenología de lo público y lo privado

A la comprensión de lo público y lo privado en el pensamiento político de Hannah Arendt le precede la tradición fenomenológica que inauguran sus maestros Martín Heidegger y Edmund Husserl. El aproximarnos a esta tradición y específicamente, tratar de reconstruir el legado conceptual de la fenomenología en el pensamiento de Arendt, es un asunto que escapa al interés de este trabajo; sin embargo, es pertinente esbozar los aspectos claves de la fenomenología del mundo político que permiten interpretar el significado de lo público y lo privado en el contexto de la obra *La Condición Humana*.

Al respecto, las orientaciones ofrecidas por Klaus Held sobre la comprensión fenomenológica del mundo político como un mundo esencialmente público dejan entrever que el pensamiento de Arendt es novedoso, cuando afirma que lo público es el espacio auténticamente mundano y originario de la vida política y, pese a que, como afirma Held, Arendt no estaba interesada en extraer las consecuencias de su planteamiento según el referente fenomenológico del mundo político como horizonte¹², su lectura permite dilucidar la necesidad de Arendt por retornar a un fenómeno auténtico en la relación entre lo público y lo privado, como es el explicar el mundo político como un campo de estudio propio de la filosofía, que tiene en esencia, a diferencia del mundo de la vida privada, plena apariencia (fenomenalidad)¹³.

Ahora bien, que el mundo político sea plena apariencia fenomenológica significa que existe para el hombre una dimensión de apertura que trasciende la experiencia de lo

¹² Cf. HELD, Klaus. "Esbozo de una fenomenología del mundo político". En: *Ética y política en perspectiva fenomenológica*. Op cit. p. 174.

¹³ Cf. Ibid. p.184.

privado y le permite encontrarse con otros en lugares donde se reúne para compartir una vida en común; esto significa, que la vida política constituye la experiencia de la aparición del hombre como un acto que es radicalmente diferente a su presencia vital dentro de los espacios cotidianos que traza el horizonte de lo privado.

Según lo anterior, la interpretación fenomenológica sobre lo público y lo privado se apoya en: “una descripción de las relaciones de correlación entre las cosas y sus modos de aparecer, descripción que renuncia radicalmente a tomar posición con respecto al ser, que adscribe la actitud natural a las cosas que aparecen”¹⁴. En otros términos, la fenomenología del mundo político renuncia a la actitud con la que se definen los acontecimientos en el horizonte de la esfera privada y se acerca por oposición, hacia una descripción de las cosas “en sí mismas” mediante una actitud filosófica que se caracteriza por la apertura que da el asombro que el mundo político sea o exista¹⁵.

Esto supone que en la vida cotidiana, los hombres no reconocen el mundo político de forma maravillosa ni novedosa, sino que se centran de forma pre-reflexiva e instrumental en las cosas o los acontecimientos que viven, y sólo cuando se percatan que las cosas les salen al encuentro y perturban el alcanzar los fines de su existencia, es cuando reconocen que dichas cosas y los acontecimientos vividos pertenecen a un contexto que los define dentro de un horizonte limítrofe que les pertenece y les es propio, pero que pueden trascender.

La existencia cotidiana constituye así, el mundo de “todos los días”, regido por relaciones necesarias e inevitables, las cuales tienen que ocurrir para la conservación de la vida¹⁶; son precisamente estos fines naturales los que condicionan el comportamiento y las actitudes humanas, pero también debido a que los hombres no responden de forma preestablecida a los estímulos de la vida, su

¹⁴ HELD, Klaus. “El conflicto por la verdad. Acerca de la prehistoria de la fenomenología”. Op cit. p. 38.

¹⁵ HELD, Klaus. “El mundo familiar, el mundo extraño, el único mundo”. Op cit. p. 78

¹⁶ *Ibíd.* p. 80.

respuesta a los fines de la supervivencia se basan en la elección de los medios más adecuados para lograrla. Según Held, los medios se convierten en alternativas del comportamiento humano, por lo que permiten advertir que “somos ante todo consciencia de nuestras propias posibilidades de acción como medios de la conservación de la vida”¹⁷, y dado que los medios constituyen en el mundo cotidiano herramientas para conseguir el inevitable fin de la supervivencia, estos se vuelven acciones instrumentales¹⁸.

En este contexto, la posibilidad de la elección en el comportamiento humano significa que el hombre posee un espacio originario para jugar su libertad y ésta se manifiesta en la vida cotidiana como la elección de los medios hacia el fin, siendo además la libertad la forma como el hombre rompe el horizonte cerrado de la vida cotidiana, permitiéndole instalarse en la vida pública; sin embargo, la posibilidad del juego permanece latente hasta que el hombre es capaz de hacer el tránsito hacia el encuentro con el mundo, es decir, cuando puede maravillarse y hacer perceptible lo que se le desoculta de manera originaria, esto es, cuando el hombre se da cuenta de que el aparecer del mundo se le da y no es el resultado de su voluntad buscarlo, como sucede en la acción instrumental cuando se eligen los medios para conseguir el fin.

El asombro que conlleva a interrogar por la existencia de las cosas en el mundo político, lo es también por la existencia misma del mundo, y pese a que el mundo no se manifiesta de forma plena ni absoluta en ningún horizonte particular, sino de forma finita y por tanto limitada, su presencia demuestra que el modo como una cosa, una idea, una institución o un ser humano se manifiesta a la luz se debe a que se encuentra inmerso en un límite fenomenológico o un horizonte, es decir, las cosas existen de forma delimitada por los contextos finitos que definen la vida de los hombres¹⁹: pero es precisamente esta limitante, que restringe las acciones y las cosas, lo que permite reconocer que el límite mismo en la aparición de una cosa,

¹⁷ Ibid. p. 81.

¹⁸ Cf. Ibid. p.75.

¹⁹ HELD, Klaus. “Acuerdo y entendimiento intercultural: posibilidades y límites”. Op cit. p. 101.

depende de que nunca ésta se muestra por completo, sino que revela y a la vez oculta algo según el horizonte en el que se sitúa; este horizonte es pues una posibilidad entre otras, es una porción de oscuridad y de luz que permite ir más allá a través de la apertura que ofrece el espacio público.

Ahora bien, previo a considerar lo que significa la experiencia fenomenológica del mundo político como apertura hacia lo público, es adecuado delimitar lo que significa el mundo de la vida cotidiana y que podría considerarse como una experiencia inauténtica comparada con el mundo político.

Según Held, en el discurso fenomenológico que transcurre entre Husserl y Heidegger, los horizontes que fijan la acción instrumental y la someten a los fines de la conservación de la vida se pueden definir bajo la categoría de “mundo de la vida”²⁰. Este mundo se caracteriza por la construcción de nexos finitos con el mundo de lo útil, dejando de lado lo que es innecesario según los fines. En el mundo de la vida, la conexión auténtica con el mundo político permanece oculta y únicamente salta a la vista cuando una cosa o situación perturba el cumplimiento del fin; por ello, el mundo de la vida es un mundo natural y familiar que solo cuando se trastornan sus nexos posibilita el advertir o el maravillarse de las condiciones en las que se delimita el horizonte de lo propio y descubrir su finitud. Así pues, mientras el mundo de la vida permanece inalterable, la apertura al mundo político y la libertad se encuentran latentes²¹.

La comprensión de un mundo de la vida que se desenvuelve en el nexo de relaciones que definen el horizonte de la acción instrumental es a su vez, el fundamento en la comprensión de lo privado en su sentido originario²². El mundo de la vida se manifiesta en la tradición occidental en el espacio del hogar, la familia y la cotidianidad, incluso en la propia cultura; constituye por tanto una “esfera

²⁰ HELD, Klaus. “El mundo familiar, el mundo extraño, el único mundo”. Op cit. p. 79.

²¹ Ibid. p. 80.

²² HELD, Klaus. “Familia y derechos humanos”. Op cit. p. 218.

primordial”²³ de la conservación de la vida que, por principio, se contraopone a la capacidad humana de iniciar algo nuevo en el espacio de la libertad; pero fenomenológicamente es una esfera que para ser reconocida como familiar y propia debe ser confrontada con lo extraño y ajeno²⁴. La esfera privada es un horizonte que se encuentra encerrado en el espacio vital privado, sin advertir otras posibilidades de existencia y a su vez, es una vida que transcurre sin la plena conciencia de que existe en un horizonte finito.

En el mundo de la vida, el horizonte representa una “circunferencia limitada”²⁵ que se define como el finito mundo familiar, aun cuando dicha finitud es parcial, pues existen remisiones hacia una mundanidad circundante más allá de sus fronteras. Es aquí, en el reconocimiento del límite, donde empieza el hombre a percatarse de la existencia de un horizonte externo, como por ejemplo: “en el caso del niño, cuya vida, quizás, al principio ocurre en el entorno de su calle, de su pueblo o de su barrio, pero luego su mundo circundante vital se amplía”²⁶; y es precisamente esta ampliación la que hace del fenómeno de la política un fenómeno auténticamente público.

El hecho que como seres humanos constatemus que “ante todo somos conscientes de nuestras propias posibilidades de acción como medios para la conservación de la vida”²⁷, nos pone ante la situación que la acción puede ser libre e incluso espontánea, no siempre como resultado de una planificación o selección de medios previos sometidos a la necesidad, y esta chispa de asombro ante lo infinitamente posible es lo que hace que los hombres deliberen sobre las posibilidades de acción para una situación determinada en un contexto común. Sobrepasando el hecho que una perturbación de tal tipo pueda considerarse superflua o que pertenezca al nivel técnico de los expertos, la deliberación tendrá la suficiente fuerza para romper la esfera latente

²³ Cf. HELD, Klaus. “*El mundo familiar, el mundo extraño, el único mundo*”. Op cit. p. 70, 77.

²⁴ Ibid. p. 71.

²⁵ Ibid. p. 73.

²⁶ Ibidem. p. 73.

²⁷ HELD, Klaus. “*Existencia auténtica y mundo político*”. Op cit. p. 81.

del mundo de la vida, con lo cual el mundo se presenta como un plexo de remisiones en el que pueden emitirse juicios y encontrar voces contrarias, generándose el conflicto de opiniones²⁸, siendo evidente en la pluralidad de perspectivas como formas de existir en el espacio público donde se desenvuelve la vida política. La apertura del mundo de la vida es constitutivo del mundo político como fenómeno público, pues cuando los hombres son capaces de deliberar en la pluralidad de voces y acciones, superando la acción instrumental, esas mismas acciones y discursos dan luz a múltiples formas de existir en el espacio público.

El conflicto público de las opiniones otorga así, al mundo humano, un nuevo carácter: *un mundo político*²⁹. Dicho mundo se define igualmente en la forma como el ser humano se abre al mundo de la existencia auténtica³⁰, en oposición a como el hombre vive en el mundo cotidiano como una existencia inauténtica (pre-reflexiva e instrumental).

Con base en estos presupuestos, el siguiente apartado se dirige a interpretar aquella idea pionera de “explicar el mundo político como asunto propio de la filosofía política”³¹, propuesta por Hannah Arendt en *La Condición Humana*.

En este capítulo se desarrolla el eje sincrónico del análisis fenomenológico de lo público y lo privado, permitiendo distinguir lo propio del mundo de la vida en la esfera privada frente al espacio público como el resultado de la apertura hacia un mundo político, que se constituye a su vez en el auténtico fenómeno público. En cada nivel de análisis, se interpreta el lugar que ocupan las actividades condicionadas de la vida humana (labor, trabajo y acción) según corresponda a una situación distinguible en espacios auténticos de aparición pública o privada, permitiendo entender la relación

²⁸ Ibid. p. 82.

²⁹ Ibid. p. 83.

³⁰ . HELD, Klaus. “El mundo familiar, el mundo extraño, el único mundo”. Op cit. p 75.

³¹ Ibid. p. 174.

intrínseca que existe entre el espacio público y la acción política, así como la necesaria relación entre la esfera privada, la labor y el trabajo.

1.1 LAS CONDICIONES DE LA VIDA Y SU ESPACIO DE APARICIÓN

El punto de partida es la lectura que Arendt nos brinda en *La Condición humana*³² sobre la vida humana como vida activa (*vita activa*). En esta obra, la autora sostiene que frente a la idea de “naturaleza humana”³³, se encuentra la comprensión mundana de la vida, desplegada en actividades que corresponden al conjunto general de las condiciones humanas. En tal sentido, por *vita activa* la autora comprende lo siguiente:

La *vita activa*, vida humana hasta donde se halla activamente comprometida en hacer algo, está siempre enraizada en un mundo de hombres y de cosas realizadas por éstos, que nunca deja ni trasciende por completo. Cosas y hombres forman el medio ambiente de cada una de las actividades humanas, que serían inútiles sin esa situación; sin embargo, este medio ambiente, el mundo en que hemos nacido, no existiría sin la actividad humana que lo produjo, como en el caso de los objetos fabricados, que se ocupan de él, como en el caso de la tierra cultivada, que lo estableció mediante la organización, como el caso del cuerpo político³⁴.

La *vita activa* es *bíos* anclado en la natalidad, la mortalidad y la existencia mundana que los hombres construyen como su horizonte vital en el mundo de la vida, igualmente, la actividad del hombre es condicionada, por lo que no es el resultado directo de imposiciones metafísicas, las cuales por tradición se apoyan en las concepciones filosóficas y cristianas de la vida. Interpretaciones que constituyen

³² ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós.1993.

³³ De acuerdo con Forti, el concepto arendtdiano de naturaleza no descansa en una concepción romántica o humanista del hombre; por el contrario, se remite a la noción griega de naturaleza (*physis*), que representa el ciclo interminable del nacer y del morir enfrentada a vida (*bíos*), expresión humana libre e inaugural de alguien que irrumpe en el tiempo cíclico y repetitivo de la *physis*, por lo que ese “alguien” comenzaría algo nuevo en el mundo, gracias a sus palabras y acciones. En: FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. España: ediciones Cátedra, Universitat de València. 2001. p. 321.

³⁴ ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. p. 37.

sistemas de pensamiento que someten a la vida activa como el soporte de una vida metafísica³⁵, en términos de Arendt, en el soporte de la *vida contemplativa*.

La contemplación es considerada en la tradición del pensamiento filosófico (Platón³⁶) y cristiano³⁷ como “el único modo de vida verdaderamente libre”³⁸. Esto significa una vida centrada en la quietud del alma y en la convicción que las fatigas del cuerpo y la productividad de las manos no pueden igualarse a la contemplación de lo celestial eterno e inmutable, sea esto dios, las ideas o el cosmos. Desde el punto de vista de Klaus Held, la comprensión fenomenológica de una vida auténtica en el contexto metafísico occidental estuvo siempre en oposición a la experiencia mundana de la acción, por lo que se puede considerar que Hannah Arendt fue una de las primeras pensadoras modernas que hicieron de la actividad mundana un problema filosófico esencial.

Arendt, al renunciar al fundamento metafísico de la vida contemplativa, introduce la vida activa como la condición máxima del hombre, es decir que el conjunto de las actividades condicionadas del hombre representa fenómenos y acontecimientos que no pueden reducirse a categorías subordinadas de la vida contemplativa; cada

³⁵ En el pensamiento político de Arendt es visible la huella personal e intelectual que legó su maestro y amigo M. Heidegger durante sus años de formación universitaria, especialmente su concepción crítica de la filosofía occidental, reflejada en la deconstrucción del pensamiento platónico y la inversión del sistema metafísico que soporta la vida contemplativa o teórica. Esta convicción crítica condujo a Arendt hacia la necesidad de diferenciar entre la filosofía y la política, pero de forma contundente, a oponer la vida activa frente a la vida contemplativa. En: FORTI, Simona. Op cit. p. 139.

³⁶ En el relato de la caverna de Platón, Arendt señala un interés contemplativo en la mente del filósofo que le lleva a considerar que el mundo real de los hombres y “entre los hombres” se configura mediante ilusiones y palabras que ignoran la esencia de lo real. En tal sentido, la filosofía y el verdadero saber estarían más allá o en oposición a los asuntos de los hombres, lejos de sus opiniones y deliberaciones cotidianas. ARENDT, Hannah. “La tradición y la época moderna”. En: *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Ediciones Península. 1996. p. 42.

³⁷ Para el cristianismo, como indica Arendt, “...ni el mundo ni el ciclo recurrente de la vida es inmortal, sólo el ser vivo aislado; el mundo es el que pasa, los hombres vivirán eternamente”. Esta convicción que confiere a la vida un carácter sagrado, inmutable y eterno, contrasta con la concepción de la vida humana en el mundo en los antiguos griegos y, más aún, pone especial énfasis en la importancia de la vida personal, en la salvación del alma; pero esencialmente un alma que transita la tierra. La consecuencia directa que Arendt destaca de esta forma de pensamiento es que el cristianismo representa el desprecio por los asuntos públicos y la vida política real (el mundo como acontecimiento vital entre los hombres). ARENDT, Hannah. *Ibíd.* p. 61.

³⁸ ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. p. 27.

actividad (labor, trabajo y acción) se sitúa así en su lugar originario de aparición³⁹, dentro del horizonte que distingue lo público de lo privado.

1.1.1 La esfera privada. En su sentido original, “lo privado era semejante al aspecto oscuro y oculto de la esfera pública”⁴⁰. Lo privado corresponde a lo privativo de la vida humana cuando carece del vínculo con lo esencial o auténtico. De acuerdo con Arendt, estar privado de la realidad que todos ven y escuchan es una forma de estar privados del objeto público⁴¹; sin embargo, estar privados del objeto público no elimina la experiencia del mundo privado como escenario primero de nuestra apertura al mundo, pues como mencionamos, la libertad acompaña al hombre desde el mismo momento que elige los medios para satisfacer el fin natural de su existencia elemental.

Basado en Heidegger, Held sostiene que este mundo primordial que definimos aquí como la esfera privada es una “proto-fundación” en las posibilidades de percepción y apertura hacia el mundo, pero al ser una esfera de lo propio y subjetivo, éste aun no se ha abierto. El horizonte de la esfera privada es un primer mundo constituido que históricamente amplía sus limitaciones en un segundo horizonte que se ha definido en el mundo cultural occidental como la familia, desenvuelto en la casa o el hogar⁴². El mundo del hogar es un horizonte del mundo de la vida en donde las personas, las cosas y las situaciones se encuentran en relaciones específicas de dominación, ocupando algún lugar, según su utilidad cotidiana o tradicional.

En la esfera privada, entendida como un horizonte natural y cotidiano de los individuos, predominan “*las pasiones del corazón, los pensamientos de la mente, las*

³⁹ Ibíd. p. 37.

⁴⁰ ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. p. 71.

⁴¹ Nota: Aquí Arendt refiere al significado de la palabra “*privacy*”, que apunta explícitamente a “privación”, pero entendida como “sinónimo de lugar protegido, donde todo sirve y debe servir a la seguridad de la supervivencia”. Este aspecto de lo privado debe igualmente ser visto como el espacio en el que se puede hablar de la propiedad privada y de la labor. Cf: FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Op cit. p. 347.

⁴² Cf. HELD, Klaus. “El mundo familiar, el mundo extraño, el único mundo”. Op cit. p. 69 y 70.

delicias de los sentidos”⁴³. Aspectos que en su conjunto corresponden al ámbito de la intimidad personal (las emociones, las relaciones afectivas y el dolor) y refieren al fenómeno del yo mismo como una plena presencia que se desarrolla en el horizonte de las experiencias del propio cuerpo. La experiencia cotidiana de nuestra vida, alternada entre “la luz del nacimiento y la oscuridad de la muerte tanto a nivel individual como a nivel de la sucesión generacional”⁴⁴, se manifiesta en los diversos modos como “nos sentimos” con nuestro cuerpo y en la manera como “nos encontramos” en el espacio cotidiano del hogar o, extensamente, dentro de nuestra propia cultura. En síntesis, el fenómeno absoluto de cómo definimos y experimentemos nuestro cuerpo y sus afectos es el fenómeno indisoluble de nuestro cuerpo atado a la natalidad y la muerte, tal y como se comprende en el horizonte cerrado de la esfera privada.

En *La Condición Humana*, la esfera privada adquiere su auténtico significado en el modelo normativo de la antigua *polis* griega y se erige como el esquema de todo lo privado en la historia de occidente. En la antigua ciudad-estado griega, el dominio de lo privado encierra ciertas cosas que deben permanecer ocultas, pero significativamente adecuadas al sostenimiento del cuerpo y la vida de los hombres libres. La esfera privada constituye el espacio de la labor o el ámbito de los procesos orientados al cuidado del cuerpo, de la propia persona y los asuntos relacionados con la administración del hogar y la propiedad privada (*oíkos*)⁴⁵. En este sentido, el espacio privado de la vida era considerado el lugar en el cual la vida hogareña brindaba protección a la familia y se encontraba en oposición a la cosa pública, era pues el rasgo privativo de lo privado en su sentido más primitivo⁴⁶.

⁴³ ARENDT, Hannah. Op cit. p. 59.

⁴⁴ HELD, Klaus. “acuerdo y entendimiento intercultural: posibilidades y límites”. Op cit. p. 109

⁴⁵ Cf. En el contexto griego antiguo, la esfera privada constituía “el ámbito de las actividades económicas”. En: FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Op cit. p. 347.

⁴⁶ *Ibíd.* p. 68.

Según la lectura que ofrece Arendt sobre *La política*⁴⁷ de Aristóteles, existe una diferencia entre la labor doméstica y el ejercicio público de los ciudadanos. Lo privado poseía los rasgos de la dominación, la jerarquía y el control de la necesidad, que sólo era impuesto en el seno de las asociaciones familiares con el propósito de “liberarse de las constricciones de la vida para acceder a la libertad del mundo”⁴⁸; por el contrario, la acción ciudadana era comprendida como una actividad libre y opuesta a la carga de la labor, por lo que se entendía como una actividad voluntaria y no supeditada a la necesidad, en otras palabras, la porción del mundo que era privada constituía la base para que el cabeza de familia pudiera surgir en la esfera pública como ciudadano. En este sentido, la esencia de la vida política en la *polis* se sostenía a partir de existencia pre-dada de “comunidades elementales” como el hogar (*oîkos*)⁴⁹, por lo que casa es la condición originaria de toda forma de comunidad privada, aunque la comunidad política no deriva directamente de esta primera.

Esencial a este tipo de comunidad es, más allá de su diferencia con la *polis*, la conservación de la vida y también la conservación de la efímera vida cotidiana. El carácter elemental de la casa se sostiene en la experiencia originaria del mundo de la vida, pues es allí donde se instala el deseo natural del hombre por la supervivencia, al satisfacer las necesidades cotidianas como la alimentación y el dormir, así como el fin natural de la procreación, el cuidado y la educación de las nuevas generaciones.

Hasta este punto, la esfera privada significa privación de lo público y refugio en lo privado u ocultación de los procesos laborales ante lo público, igualmente, es la porción del mundo destinada a la intimidad dentro del hogar y a la persona en su propia apariencia corporal. Su significado fenomenológico está referido al momento histórico que define la tradición familiar que los antiguos griegos, especialmente

⁴⁷ ARISTÓTELES. *La política*. Bogotá: Editorial panamericana, CEP Banco de la República. 2008. p. 44. Libro I, 1254b.

⁴⁸ ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. p. 69.

⁴⁹ HELD, Klaus. “Familia y derechos humanos”. Op cit. p. 218.

Aristóteles, delimitaron con la forma elemental del mundo de la vida (*oîkos*). Por lo tanto, es ésta consideración la que dará soporte al análisis de la labor y el trabajo como las condiciones originarias de la esfera privada.

1.1.2 La esfera pública. Al considerar la esfera privada como un horizonte que se delimita en la oscuridad del mundo de la vida, no podemos desconocer que allí también se configura una forma proto-espacial de la vida en comunidad, la cual es a su vez, una “proto-fundación” de las posibilidades de apertura y aparición del hombre en el mundo, es decir, la esfera privada no es una esfera hermética, sino un horizonte que da sustento al mundo auténtico de las apariencias fenoménicas, reconocido como el mundo político. Recordemos que en el mundo de la vida, el auténtico mundo político se encuentra en estado de hibernación, esperando una actitud de apertura que le conduzca al hombre el vislumbrar el mundo como un complejo nexo de horizontes plurales.

Según lo anterior, la definición de una esfera autolimitada como la esfera privada, genera dificultades en la interpretación del mundo político como otra esfera cerrada y aislada del horizonte de lo privado y cotidiano; por lo que de aquí en adelante, el mundo político se nos ofrece como la plena presencia aparential de los hombres desenvolviéndose en acciones y palabras, y será conveniente describir este mundo como un horizonte espacial, más que una esfera autolimitada, que se presenta ilimitado y abierto.

El espacio público representa, en oposición al mundo privado de la esfera privada, la luz que ilumina los asuntos comunes y deliberativos en los que los hombres se ocupan cuando interactúan en un medio en el que confluyen sus diversos horizontes; por lo tanto, la experiencia genuina del mundo político no es el espacio cerrado de lo propio, sino el resultado de una ruptura con el vínculo de lo cotidiano y privado, trascendiendo hacia la luz pública mediante el asombro filosófico, el cual revela la presencia de un mundo que amplía nuestros limitados horizontes, es

decir, el mundo político se presenta a la conciencia fenoménica como un acontecimiento maravilloso del que damos cuenta cuando el mundo resplandece de manera no-objetiva y se convierte en el principal foco de atención⁵⁰. Al respecto, como lo señala Klaus Held, Hannah Arendt es una pensadora pionera, pues al descubrir la mundanidad de lo político en las condiciones de la vida humana, permitió a la fenomenología tematizar la existencia de lo político como el auténtico vínculo del hombre con el mundo de la vida⁵¹.

En el espacio público se ubica un lugar específico para que: “lo que aparece en público pueda verlo y oírlo todo el mundo y tiene las más amplia publicidad posible”⁵². Para la fenomenología, el aparecer del hombre en el mundo político tiene sentido porque los hombres existen y constantemente se abren hacia este espacio focalizándolo como objeto de su reflexión, en otras palabras, el mundo de los asuntos públicos posee la más amplia publicidad posible porque el hombre está en constante referencia al mundo; de allí que la experiencia de lo político sea el auténtico fenómeno de los hombres apareciendo ante otros, aprehendidos como fenómenos que trascurren entre acciones y palabras.

Ahora bien, que el mundo político sea plena apariencia fenomenológica significa que la vida política constituye la experiencia plena de la libertad sin mediación de los fines que soportan la necesidad de la sobrevivencia y la urgencia de satisfacerla. El abrirse hacia la dimensión fenoménica en el mundo político constituye un emerger del ocultamiento de lo privado como un “pro-venir”⁵³, como un ente que se revela a la luz pública pero que no se da totalmente, sino que se manifiesta de forma parcial, liberándose del ocultamiento mediante el juego de la deliberación que se da entre las opiniones propias frente a las de otros.

⁵⁰ Cf. HELD, Klaus. “*El mundo familiar, el mundo extraño, el único mundo*”. Op cit. p. 80.

⁵¹ Cf. Ibíd. p. 74, 75.

⁵² ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. p. 59.

⁵³ HELD, Klaus. “*El mundo familiar, el mundo extraño, el único mundo*”. Op cit. p. 77.

En este espacio común de encuentro entre los hombres, la libertad se define bajo todas las formas posibles de aparición que se derivan de la deliberación en el espacio público. No obstante, el deliberar puede tornarse innecesario cuando el objeto de la conversación se encuentra determinado por la utilidad de los medios hacia el fin preestablecido, por ello el auténtico deliberar es el que no posee un carácter transitorio, sino que pone en consideración la pluralidad de acciones posibles⁵⁴. Las alternativas se convierten en posibilidades y con ello, las acciones se vuelven posibles, dejando atrás el momento de latencia que tiene la acción política dentro de la esfera privada.

En este contexto, las posibilidades no pueden eliminar el sentido de lo por-venir (de lo que podrá suceder) y por ello mismo, ninguno de los participantes puede considerar que su percepción es absoluta y verdadera, como lo es el juicio del experto en la elección de los medios, sino que por el contrario, su juicio debe ser considerado en la misma proporción que la de todos los participantes, en consecuencia, al ser el espacio político un horizonte de deliberaciones, se abandona la verdad absoluta y se pasa a la argumentación con el fin de persuadir y convencer a otros de la validez del punto de vista propio, haciendo del juicio particular algo aceptable frente a otros que tienen su propia opinión. En este juego de palabras, la pluralidad de acciones se sostiene mediante múltiples posibilidades mientras los hombres participen de manera constante y no de forma esporádica⁵⁵.

Desde el punto de vista analítico, el espacio de apariencia que el mundo político establece mediante la relación “individuo-espacio público”⁵⁶, constituye un modo general de situar la relación “yo-mundo y yo-el otro”⁵⁷; en tal sentido, la vida política es el escenario más adecuado para deconstruir tanto las relaciones de yo-subjetividad en el espacio privado del mundo de la vida como para introducir asuntos

⁵⁴ Ibíd. p. 82.

⁵⁵ Cf. Ibíd. p. 83.

⁵⁶ FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Op cit. p. 338.

⁵⁷ Ibíd. p. 338.

comunes entre los hombres. Por tal razón, la reunión de los actores de Arendt en la esfera pública no se encuentra sometida a la identidad exclusiva del yo y del horizonte de lo propio (el hogar, la familia, etc.), dado que la realidad pública se nutre de las innumerables y simultáneas perspectivas que cada actor aporta y con las cuales se construye una existencia en común⁵⁸.

Sobre este crucial aspecto del pensamiento político de Arendt, podemos concluir que la dimensión pública es la realidad de los seres plurales que la habitan y en la cual comparten un único y común objeto: el mundo político. El actuar juntos evita que el mundo colapse y que la escena pública cosifique la acción, evitando convertirse en un procedimiento o en el resultado de la administración privada de los asuntos humanos. Como fenómeno público, el espacio que refiere a una auténtica vida política se desenvuelve en todas las posibilidades de acción surgidas en la conflictiva deliberación de los agentes plurales en el espacio público, es decir que los hombres solo pueden ser libres y plurales cuando el mundo político conserva como foco central la posibilidad de manifestación de la libertad de todos o, cuando se hace explícito el ser posibles en las posibilidades de acción y palabra.

La diferenciación entre lo público y lo privado, expuesta hasta este punto, introduce un estudio acerca de lo que Arendt denomina las condiciones de la *vida activa*: labor, trabajo y acción. Cada una de estas actividades se encuentra situada en una u otra dimensión, de acuerdo con el carácter temporal y espacial del fenómeno que representan. A continuación se perfila la relación originaria que existe entre la labor, el trabajo y la esfera privada, así como la relación originaria entre la acción y el espacio público.

⁵⁸ *Ibíd.* p. 349.

1.2 LABOR Y ESFERA PRIVADA

Constitutivo de la esfera privada es el lugar para el despliegue de los aspectos vitales de la existencia orgánica, subjetiva y familiar, considerados como el mundo de la vida. Arendt inscribe en la condición de la labor, las necesidades del cuerpo y los procesos repetitivos de la vida biológica que definen al hombre como *animal laborans*. Estas son los aspectos fenoménicos que garantizan la supervivencia singular y de la especie⁵⁹. La labor se caracteriza por el completo sometimiento del sujeto corporal a los ciclos vitales (crecimiento, metabolismo, decadencia), los cuales instauran demandas encaminadas a mantener y consumir aquellos bienes indispensables para satisfacer necesidades (fines prescritos que inician con el nacer y acaban con la muerte)⁶⁰.

La labor, como actividad de los procesos naturales que permanecen en la oscuridad del hogar y la realidad de nuestro cuerpo, se constituye en el fenómeno natural y cotidiano del mundo de la vida, advertido por los procesos que “*no dejan huella tras de sí*”⁶¹. Estos procesos son el resultado de un esfuerzo corporal, siendo el cuerpo su dimensión espacial exclusiva, pero al mismo tiempo, debido al proceso laboral del cuerpo, los bienes de consumo se convierten en la energía que se gasta en el esfuerzo por preservar la vida orgánica. Como fenómeno temporal, los esfuerzos corporales que impone la labor son efímeros y dado que se consumen en el proceso de conservar la vida, son igualmente “fútiles”⁶². La labor sólo produce algo inestable en el tiempo (es lo inmediatamente consumido), de allí que la labor se encuentre presente en la sujeción humana a la necesidad y a la urgencia de ésta.

En el discurso fenomenológico, las realidades del *animal laborans*, como la del nacer o el morir, constituyen la experiencia auténtica de nuestra finitud dentro de la esfera

⁵⁹ ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. p. 22.

⁶⁰ *Ibid.* p. 111.

⁶¹ *Ibid.* p. 111.

⁶² *Ibid.* p. 102-104.

privada. La raíz etimológica de la naturaleza biológica subraya el nacer (*nasci*)⁶³, como el verdadero acontecimiento de aparecer en el mundo. De acuerdo con Held, este acontecimiento puede ser descrito de la manera como es experimentado por el narrador fenomenológico, en este caso el mismo Held. Por su parte, el referir a la muerte es también hablar sobre la presencia del propio yo en relación a otros; pero singular y concretamente, Arendt señala que es la natalidad el auténtico vínculo del hombre con el mundo.

Según argumentos de Held, el nacer es el primer acto de aparecer que hace el individuo humano, es decir, “un ente que sale de su ocultamiento y llega a la luz”⁶⁴. La presencia de este ente es un acto de renovación de la vida biológica y un abandono del oscuro y cerrado vientre materno. El abandono del vientre deriva en la posibilidad humana de abandonar la oscuridad del espacio privado y salir al encuentro con el mundo. El aparecer por primera vez en el mundo, mediante el acontecimiento del nacer, adquiere aquella dimensión inaugural que Hannah Arendt establece como radicalmente novedosa frente al ciclo natural de todos los actos cotidianos; pues con el nacer centellea la chispa de la libertad y se ilumina un horizonte de la vida humana que escapa al interminable circuito de los procesos laborantes.

Gracias a esta apertura, cada individuo que aparece en el mundo se convierte en un “yo mismo”, inconfundible frente a otros y al mismo tiempo, iniciador de nuevos acontecimientos que definen el curso de su existencia, por lo tanto: “solo gracias al nacimiento puedo llegar a ser “este y ningún otro”, un inconfundible “alguien”⁶⁵. No obstante, solo una parte de nuestra existencia esta potencialmente abierta al azar y presta potencialmente a la aparición, otra gran parte de nuestra vida activa transcurre en la esfera privada del mundo de la vida en la que nos encontramos como *animal laborans*; siendo este doble fenómeno de la vida una relación complementaria y esencial.

⁶³ HELD, Klaus. “Familia y derechos humanos”. Op cit. p. 218.

⁶⁴ Ibid. p. 263.

⁶⁵ Ibid. p. 264.

La esfera privada es aquí, un horizonte que define la condición humana de la labor y ésta a su vez, define la dimensión existencial de la vida corporal: las fatigas del cuerpo unidas a la satisfacción de estar vivos⁶⁶. Esta connotación de la labor, arraigada en el placer sensorial, el dolor y las molestias del cuerpo, permite entrever que el término empleado para labor deriva su significado de las actividades del cuerpo, incluso en los términos clásicos (*oîkos*), laborar significaba estar esclavizado o sometido a la necesidad, tarea que cumplían la servidumbre doméstica dentro de la esfera privada del hogar, igualmente las mujeres como parte de su condición procreadora.

Sobre este asunto es posible ofrecer una fértil conclusión en la comprensión de la tradición occidental dominante y que en el pensamiento de Aristóteles era considerada propia de los pueblos *bárbaros*; de la inevitable necesidad de planificar el trabajo, surgió el despotismo del ordenar y el obedecer para la conservación efímera de la propia vida y con ello surgió la servidumbre, en otras palabras, una relación de amo y siervo que se fusionó con la comunidad elemental de la familia⁶⁷. En consecuencia, la gradación impositiva de las tareas y funciones para garantizar las necesidades efímeras de la existencia, fueron rompiendo el vínculo de equidad entre el hombre y la mujer; dejándose en manos de la mujer el cuidado generativo de la descendencia, mediante el trabajo cotidiano y servil⁶⁸.

La instrumentalización de la vida y de las tareas dentro del hogar fundaron a su vez una tradición de desigualdad que se perpetuó en las sociedades occidentales, conduciendo a la impositiva forma de dominación que encontraremos en el Estado totalitario, en donde la relación originaria con lo privado pierde su horizonte dentro del mundo de la vida y pasa a convertirse en la relación inauténtica con el fenómeno de la masa social, dando paso al dominio despótico del *animal laborans* en todos los horizontes del espacio público. Posterior a los acontecimientos pos-

⁶⁶ HELD, Klaus. "Acuerdo y entendimiento intercultural: posibilidades y límites". Op cit. p. 129.

⁶⁷ HELD, Klaus. "Familia y derechos humanos". Ibíd. p. 220.

⁶⁸ ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. p. 224.

totalitarios, encontramos que los movimientos feministas reclaman el desanclaje del tradicional rol de la mujer dentro del espacio privado del hogar, entendiendo que su función se ha reducido desde antaño a un tipo de actividad instrumental para garantizar los fines netos de la supervivencia, relegándose su posibilidad de acción en el espacio público.

Acercándonos al contexto de la modernidad y con el propósito de precisar el sentido fenomenológico de la labor en el contexto social moderno, en *La Condición Humana* Hannah Arendt reconoce que Locke instauró en los albores de la modernidad, una clara y tajante distinción entre la labor de nuestros cuerpos y la productividad de nuestras manos⁶⁹, aunque etimológicamente parecieran ya existir dichas diferencias, dado que en el mismo contexto antiguo, las actividades propias de la supervivencia estaban ligadas a lo que define el *Animal laborans*, a diferencia del planificar y el elegir los medios, que constituye siempre una actividad instrumental; sin embargo esta capacidad humana de planificar y elegir los medios siempre estuvo enfocada hacia la satisfacción de las necesidades, por lo que puede llegar a confundirse con el hecho de satisfacerlas.

Siguiendo a Locke, Arendt sostiene que aquellos bienes de consumo que son propios para el sostenimiento del cuerpo son las cosas menos duraderas, aunque son las más útiles para el subsistir⁷⁰; esto significa que en el mundo de la vida, como ya hemos reconocido, las prioridades que surgen en atención a la supervivencia, definen a la labor por su carácter efímero y cotidiano en la esfera privada.

No obstante, en la edad moderna, la labor deja de estar sometida a la esfera de los asuntos privados y participa de una nueva realidad pública que nunca había poseído en la antigüedad griega. Locke situó a la labor como la base de la propiedad privada, Adam Smith situó a la labor como la fuente de toda riqueza y Marx asumió la labor

⁶⁹ Ibid. p. 98.

⁷⁰ Ibid. p. 109.

como la fuente de toda productividad de la humanidad⁷¹. De las tres connotaciones, Arendt sostiene que fue Marx quien intentó igualar la potencia laboral del cuerpo con la productividad del trabajo. Argumento que conduce a una patente contradicción en la definición de ambas actividades⁷².

En términos de Arendt, Marx equiparó el proceso de repetición biológica del cuerpo al proceso productivo del trabajo, lo que constituye una confusión entre las actividades relacionadas con el laborar del cuerpo con fines al sostenimiento biológico, frente a la producción de bienes con fines al sostenimiento material del mundo. Esta confusión sucede en el momento que los fines naturales que prescriben la administración de la vida familiar se vuelven la meta de toda forma de comunidad social, es decir, la organización privada de la casa en el mundo privado (*oîkos*) se torna en la sociedad moderna como la experiencia fundante de la comunidad política, por lo que las relaciones esenciales de la vida familiar son tanto productivas como esquema de las libertades humanas.

Pese a dichas diferencias, Arendt subraya que Marx fue quien logró reconocer en la labor del cuerpo la fuerza fértil de la vida (la fertilidad de la labor⁷³), pues el excedente de energía que surge de la fuerza laborante del hombre y que sobrepasa la satisfacción de sus propias necesidades, genera una abundancia de bienes que pueden ser acumulados y llegar a formar parte de la propiedad de un hombre, incluso, en la edad moderna, dicho excedente de fuerza laborante tiende a establecer nuevas jerarquías de mando y obediencia, como las que encontramos en la sociedad industrial, pues unos son los que emplean su cuerpo para producir y otros administran la riqueza que constituye todos los bienes producidos.

No obstante, pese a la abundancia que procede de la fertilidad de la labor y que sirve de base al uso moderno de la fuerza laborante, la labor no constituye en

⁷¹ Ibid. p. 113.

⁷² Ibid. p. 115.

⁷³ Ibid. p. 119.

Arendt una prueba de que la propia actividad de la supervivencia, concentrada exclusivamente en la vida y su conservación, pueda dar por sentado un mundo común compartido, por el contrario y en el mejor de los casos, se lograría una masa común de hombres y mujeres que viven y mueren sólo para satisfacer sus necesidades. En tal sentido, una sociedad de laborantes o como Arendt señala en Marx, una “humanidad socializada”⁷⁴, sólo puede estar compuesta de especímenes que comparten únicamente sus necesidades corporales; pero dado que una sociedad colectiva no reemplazaría a la experiencia individual de los procesos corporales (dolor, fatiga, satisfacción), esta masa de cuerpos no sustituiría tampoco la experiencia que representa la pluralidad y la distinción de los individuos en el horizonte público de la política. En esencia, la organización de la vida comunitaria en la esfera privada no es un reemplazo de la comunidad política referida a la auténtica experiencia dada en lo público.

Finalmente, puede afirmarse que si la labor del cuerpo es sinónimo de abundancia y fertilidad, ésta también puede entenderse como el “gratuito don” de la existencia misma⁷⁵, pues es gracias a este proceso interminable del cuerpo que la vida se multiplica (procrea) y hace posible la existencia de nuevos seres humanos individuales y plurales a la vez, en este sentido, la natalidad es el inicio de toda condición que inaugura la actividad humana, constituyéndose como el fenómeno que instituye el rasgo no privativo de la vida política dentro de la esfera privada.

1.3 TRABAJO: UN MUNDO ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

El punto intermedio entre la extrema forma de lo público y lo privado es la condición del trabajo⁷⁶. El trabajo corresponde a la actividad no laboral de la existencia humana y se desenvuelve en la condición de la mundanidad, esto significa que el trabajo

⁷⁴ Ibid. p. 129.

⁷⁵ Ibid. p. 15.

⁷⁶ Ibid. p. 164.

determina los medios con los cuales útilmente nos abrimos al mundo y siendo sus medios las acciones instrumentales para la conservación de la vida, el trabajo se convierte a su vez en un nuevo horizonte que promueve la elección de los medios que conducen el comportamiento humano hacia la concreción o materialización del mundo como espacio exterior, a la vez, permite que el mundo exista como espacio para ser percibidos y escuchados como actores políticos. En esencia, el trabajo como actividad mundana produce o fabrica las cosas que le dan al *homo faber* una realidad objetiva y material, por lo tanto, sus dimensiones espaciales son el mundo material mismo y las cosas producidas en éste (bienes de uso e instrumentos).

Arendt destaca en la actividad del trabajo, el hecho que los hombres crean objetos e instrumentos que configuran su propio mundo material. Gracias al trabajo, el mundo no es la realidad de la vida natural, sino el producto de la actividad creadora humana (*homo faber*). Los aspectos mundanos que provienen del trabajo le otorgan al hombre un lugar permanente, estable y útil que llaman su hogar en la esfera privada y la ciudad en el horizonte de lo público. Dichos espacios permite distinguir lo que debe exhibirse en público (las acciones y las palabras prestigiosas) frente a lo que requiere ocultarse y mantenerse en privado (“lo fútil, lo necesario, lo vergonzoso”⁷⁷).

La actividad del trabajo cumple así dos importantes tareas frente a la labor y la acción, con respecto a la labor, el trabajo sustituye, mediante el uso de instrumentos y útiles, el dolor y el esfuerzo que implican sus actividades, haciendo menos penoso el proceso laborante del cuerpo⁷⁸, con respecto a la acción, la actividad creadora del *homo faber* (artistas, poetas, comerciantes, historiográficos, constructores, etc.) fortalece las instituciones que preservan las frágiles acciones humanas⁷⁹.

En *La Condición Humana*, Arendt da pistas para considerar que la condición del trabajo se encuentra en el justo medio entre lo público y lo privado; no obstante,

⁷⁷ Ibid. p. 59.

⁷⁸ Ibid. p. 134.

⁷⁹ Ibid. p. 191.

considera que sólo la acción es la auténtica actividad que se desenvuelve en la dimensión pública; en esencia, el trabajo no es una actividad política, sino el resultado de un tipo de esfuerzo que permite la apertura hacia un ámbito público, dándole valor público a la política misma. En tal sentido, el trabajo constituye un horizonte del mundo de la vida que se encuentra delimitado por la elección de los medios más útiles para el cumplimiento de fines esenciales que pueden ser laborales como político.

Desde el punto de vista fenomenológico, el *homo faber* o el hombre como hacedor y fabricante se presenta como una fuerza transformadora de la naturaleza, es decir, la creación del mundo requiere del ejercicio de la violencia frente al medio natural para transformarlo hacia el fin deseado; asunto que instaura una lógica circular de medios y fin que no se limita al interminable ciclo de la vida biológica laborante, sino que le permite al hombre “tener un comienzo definido y un fin definido “predictible”⁸⁰. El proceso de la fabricación hace que todas las cosas u objetos producidos por el hombre se sometan al fin para el cual han sido fabricados y destruidos cuando pierden su propósito, hace que los objetos fabricados y utilizados en el proceso creador adquieran utilidad gracias a la lógica instrumental subyacente⁸¹.

El fin del trabajo tiene un doble sentido, por una parte el objeto realizado con el que se concluye el proceso de la fabricación, por otra parte, el producto es el fin hacia el cual se han encaminado una serie de medios útiles que han ejercido violencia sobre el medio natural hasta transformarlo en un objeto. Ejemplo de ello, son las palabras de Arendt cuando afirma: “el fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material, como la madera justifica la muerte del árbol y la mesa la destrucción de la madera”⁸². La violencia acompaña a todo el proceso de la fabricación, pues el creador del mundo (el *homo faber*), no sólo se ha impuesto ser

⁸⁰ Ibid. p. 163.

⁸¹ Ibid. p. 173.

⁸² Ibid. p. 171.

dueño y señor de toda la naturaleza, sino también, al liberarse de ella, la convierte en algo siempre útil a su propia imagen⁸³.

Estas premisas adquieren un nuevo nivel de análisis cuando pasamos a describir la experiencia histórica que representa el colapso de las dimensiones pública y privada en el auge de la esfera social dentro del contexto histórico de la edad moderna, en donde el *homo faber* juega un papel imprescindible en la comprensión del devenir de lo público y lo privado. En este escenario histórico, la esencia productiva y transformadora del trabajo se torna problemática, pues como condición de la vida activa, representa siempre el grado de producción que se deriva de la transformación violenta del medio natural o laborante para la creación y concreción de un mundo tanto privado como público.

1.4 ACCIÓN Y ESPACIO PÚBLICO

La compleja etimología referida a la acción, da cuenta del momento en el que se rompe el horizonte finito del mundo propio que representa el mundo de la vida, al anunciar la aparición pública de los hombres cuando se sitúan en el mundo-uno hacia el que se remiten todos los horizontes particulares (mundo político), a través del inicio que crean sus opiniones. Al respecto, Arendt refiere a las diversas formas de manifestación de la acción en el espacio público, de la siguiente manera:

Tomar la iniciativa, comenzar” (como indica la palabra griega *archein*, “comenzar”, “conducir” y finalmente “gobernar”), poner algo en movimiento (que es el significado original de *agere* latino). Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción⁸⁴.

⁸³ Ibíd. p. 164.

⁸⁴ ARISTÓTELES. *La política*. Op cit. Libro I. p. 201.

La acción se refiere tanto a la actuación libre de cada *quien* en el espacio ciudadano, como a la relación recíproca entre pares en condiciones legales de igualdad para expresarse.

En el primer sentido, la revelación del *quien* en el espacio público es la irrupción de los iniciados como agentes de sus propios discursos y acciones; aquí la dimensión pública es el ámbito de la comunicación entre los individuos, por lo que se constituye en el horizonte universal que permite el comienzo y el conducir la pluralidad de perspectivas, configurándose como una trama de horizontes en el que pueden compartirse los diversos pareceres según la perspectiva que cada horizonte privado ofrece.

En el segundo sentido, la acción concuerda con el sentido temporal de la natalidad (la aparición del ser corpóreo en el mundo de los hombres) y hace de cada individuo un potencial agente que se revela en el discurso y las acciones. En este sentido, la esfera pública es el espacio “entre hombres que se reconocen entre sí, compartiendo un mismo mundo”⁸⁵. Un mundo público que hace visible a los agentes como seres plurales e individuales a la vez.

Como fenómeno existencial, la acción revela la presencia de quienes actúan en el mundo, por lo tanto,

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la única forma del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia. El descubrimiento de “quien” en contradistinción al “qué” es alguien – sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta – está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace⁸⁶.

⁸⁵ FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Op cit. p. 332.

⁸⁶ ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. 203.

Las palabras y las acciones son, como fenómenos de lo que merece ser visto y oído en el espacio público, la trama espacial y temporal del inicio o comienzo de las acciones de quienes construyen tanto acontecimiento públicos auténticos como las diferentes formas de organización del espacio político.

Esta forma de exhibir a los ciudadanos, constituía en el contexto griego antiguo, un modo de hacer que en el mundo político convivieran la unidad de la *polis* en la multiplicidad del mundo de la vida, manifiesta en los horizontes propios que daban soporte a las opiniones individuales. Gracias a este fenómeno de unos pocos que actuaban según su propia opinión, el mundo político se convirtió, dentro de la trama de la historia del mundo occidental, en el modelo normativo que sirvió para que, en épocas posteriores, muchos se encontraran deseosos de abrirse al mundo, es decir, de salir del mundo de la vida, haciéndose visibles en la vida común de la ciudad. Los hombres encontraron así un vínculo entre la libertad y la lucha democrática de opiniones⁸⁷.

Esto significa, en primera instancia, que la acción siempre introduce nuevas perspectivas y resultados que no pueden ser atribuidos a individuos aislados en sus propios horizontes cotidianos, por lo que se requiere de la deliberación de sus opiniones en el espacio público para que exista la democracia. En este sentido, es claro que la acción no sigue un patrón o un modelo, como en la planificación de los medios y el fin en la fabricación, así como tampoco, es el resultado de una certeza subjetiva e íntima.

En segunda instancia, es esencial al carácter de la acción, imprimirle a los discursos y las decisiones políticas, el carácter de ser impredecibles desde su inicio, es decir, la libertad acompaña a la vida en común desde el momento en el que aparecen individuos en la trama del mundo político; lo cual significa que la acción es inicio y a

⁸⁷ Cf. HELD, Klaus. "El descubrimiento del mundo por los griegos como origen de Europa". Op cit. p. 153.

la vez, el efecto de la pluralidad humana en el contexto en el que la libertad se vuelve un fenómeno público, pues,

Así como nadie escoge las circunstancias de su nacimiento, del mismo modo el agente es ciego ante el inicio de su acción, pues no puede planearla, sino tan sólo tener la esperanza de que ella surja a partir de su intervención activa en el espacio público, esto es, mediante el ejercicio de su libertad política. El agente tampoco puede representarse con certeza cómo va a terminar una acción, su participación activa en la acción se limita a orientar su actuar mediante motivaciones y principios⁸⁸.

El hecho de que los actos humanos sean impredecibles, permite entrever el tipo de participación que los agentes o individuos actuantes realizan con relación a otros; pues siendo sus palabras y sus acciones la marca distintiva del inicio de algo nuevo en el mundo, los participantes no se encuentran mediados por un fin pre-dado y a su vez, su compromiso con otros marca el principio de todo acontecimiento político en el cual quedan fijados sus compromisos, siendo estos acontecimientos la trama que une y separa a los individuos dentro del mundo⁸⁹. En otros términos: La revelación del quien, mediante el discurso y la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias, los individuos políticos inician juntos un nuevo proceso que al final emerge como la única historia de la vida del recién llegado y que sólo afecta a las historias vitales de quienes entran en contacto con él.

⁸⁸ VARGAS, Julio Cesar. "Reconciliación como perdón: una aproximación a partir de Hannah Arendt". En: revista *PRAXIS filosófica*. No. 26, enero-junio. p. 111-129. Cali: Universidad del Valle. 2008. p. 88.

⁸⁹ Nota: En su etimología griega y latina, la palabra acción posee dos componentes que ponen en evidencia esta doble condición: el inicio de la acción por un agente singular (*archein* –agere) y el despliegue o el poner en movimiento la acción como parte de una acción colectiva o común, por la cual se unen varias personas para concluirla (*prattein* (atravesar, realizar, acabar) – *gegere* (llevar)). De acuerdo con Arendt, cada individuo participante es un agente inicial de la acción, pero al tiempo es un "paciente", es decir, alguien sobre quien recae una acción y por lo tanto reacciona. En consecuencia, la acción tiene un poder ilimitado que afecta las relaciones en las que se hallen comprometidas multitud de personas, y ésta ilimitada capacidad para extralimitar cualquier relación es tan potente como la misma capacidad para consolidar y conservar relaciones en el tiempo. ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. 213.

Hasta este punto, los diversos aspectos mencionados fundamentan la acción como la auténtica actividad que se desarrolla en el espacio público de la democracia.

Hannah Arendt le reserva a la pluralidad (igualdad y distinción) en el mundo político, frente a la capacidad de elegir opciones dentro de la esfera privada, ser principio de toda forma de vida política (como la democracia), puesto que toda forma de comunidad pública se refleja en la capacidad de los hombres para encontrarse en condiciones políticas de igualdad y, al mismo nivel, libres para iniciar algo nuevo en el mundo⁹⁰. La pluralidad, comprendida entre la igualdad y la distinción, constituye la condición específica de la vida política normativa y en ella, la alteridad (la pura diferencia entre objetos) se convierte en el rasgo característico de la singularidad que cada ser humano posee con relación al conjunto plural de los hombres dentro del espacio público⁹¹.

Cuando Arendt establece que la dimensión pública es el espacio de aparición de los hombres como entes políticos, está mostrando que siempre que los hombres se encuentren agrupados, sea bajo la forma de un gobierno u otro, se constituyen como un cuerpo político; pero potencialmente este cuerpo puede permanecer o desaparecer dependiendo del poder para conservarlo, es decir, los hombres reunidos se encuentran potencialmente prestos para la acción, pero no de forma necesaria ni para siempre⁹².

El que se conserve una comunidad o se destruya es, en esencia, una característica que refleja la fragilidad de los asuntos comunes y el porqué del temor respetuoso (*ethos*) para preservar la comunidad política. Este temor respetuoso, como lo señala Held, proviene de la dignificación de la vida humana cuando se abre hacia el auténtico espacio de aparición que es el mundo político. En el mundo de la vida, el aparecer mediante el nacimiento constituye ya una experiencia sagrada y

⁹⁰ ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Ibíd. p. 200.

⁹¹ Ibíd. p. 22.

⁹² Ibíd. p. 223.

fundamental para la existencia del yo y la propia familia, y ésta conserva el rasgo maravilloso de la apertura hacia la comunidad política, pero es en ésta última donde el nacimiento del individuo se torna en derecho propio para participar, deliberar y comprometerse democráticamente⁹³.

Así pues, la estabilidad y permanencia del cuerpo político se fortalece mediante el compromiso de sus miembros, siendo este vínculo el que constituye la manifestación del poder que tienen los hombres cuando irrumpen a la luz pública y conservan dignificado su derecho a permanecer dentro de la comunidad. Al respecto, Arendt sostiene que uno de los aspectos fundamentales de la acción plural y concertada en la dimensión pública es el poder, pues como sostiene:

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para ver las intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades⁹⁴.

El poder se identifica con la plena expresión de una comunidad en la dimensión pública y no significa una “capacidad” individual para interactuar con otros o para aislarse de los demás, sino una capacidad para actuar concertadamente y comprometerse éticamente, es decir, el poder le pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras ese grupo permanezca unido y comprometido con los principios legales que sostienen su compromiso común de respetar la libertad.

Según su etimología, el poder tiene su equivalente en la palabra griega *dynamis* y en la palabra latina *potentia*, ambas palabras refieren a un poder potencial que no dependen de la fuerza material o corporal de los individuos, sino de su capacidad

⁹³ Cf. HELD, Klaus. “El descubrimiento del mundo por los griegos como origen de Europa”. Op cit. p. 159.

ARENDR, Hannah. *La Condición Humana*. Ibíd. p. 223.

para actuar concertadamente. El poder al igual que la acción es ilimitado, pues no se encuentra sometido a ninguna fuerza de la naturaleza (*physis*), ni está determinado por la existencia corporal del hombre, como sí lo está la fuerza física. El límite del poder es la presencia de otras personas, es decir, es la misma pluralidad que acompaña el inicio de las acciones políticas; por esta razón, el poder es esencial a toda forma de organización y cuando los hombres pierden su capacidad de agruparse y separarse en la dimensión pública, la violencia o la fuerza tiránica de un sólo individuo no logra sustituirlo. El poder no constituye entonces, el ejercicio de dominio o mando que se da en la esfera privada para el cumplimiento de los fines naturales para la supervivencia⁹⁵.

En síntesis, la acción es la condición humana que abre al hombre al mundo político y lo presenta como tanto como individuo de opiniones y compromisos éticos, como a su vez, lo remite a un entramado plural que constituye la multiplicidad de participantes que deliberan, opinan y actúan de forma concertada en el espacio público. En tal sentido, el poder es la forma como se preserva organizado el cuerpo político dentro del horizonte público, siendo la capacidad de actuar concertadamente a través del auténtico ejercicio de la democracia en el espacio de aparición. El poder transforma las palabras y las acciones en la trama de los asuntos comunes de la ciudad⁹⁶.

⁹⁵ Ibíd. p. 225.

⁹⁶ Ibíd. p. 227.

2. EL DEVENIR HISTÓRICO DE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

En *La condición Humana*, la historia adquiere diversos niveles de análisis producto de la comprensión de las actividades esenciales que definen la vida activa; en un primer nivel, la historia narra los acontecimientos que definen las transformaciones de lo público y lo privado en su constante devenir histórico, en otro nivel la historia se expresa como narración del inicio y el fin de las acciones humanas en el mundo político. Uno y otro nivel describen la existencia fenomenológica del espacio público.

Al respecto, retomando a Held, fueron los griegos, quienes con la ciencia, la filosofía y la democracia, prendieron la chispa en la comprensión del mundo político (*polis*) como un auténtico fenómeno que ruptura el horizonte privado que caracteriza el mundo de la vida, delimitado por los pensamiento pre-reflexivos y las acciones instrumentales enfocadas en la satisfacción de los procesos laborantes y productivos (*oîkos*). La contradistinción histórica de lo público y lo privado adquiere así un estatuto fenomenológico que propone un nuevo análisis sobre los acontecimientos que dieron origen a ésta aparición del mundo político que, como sostiene Forti, irrumpe “el movimiento circular y repetitivo de la vida cotidiana”⁹⁷. Estos nuevos acontecimientos son los que permiten describir la existencia de quienes conquistaron el espacio público con sus palabras y acciones, y adquiere un nivel histórico en el desenvolvimiento del mundo occidental, como fuerzas formativas de todas las formas posibles de organización de lo público y lo privado.

La relación entre lo público y lo privado posee un tipo de concreción histórica que demuestra la distancia entre un momento normativo ejemplar, la *polis* o ciudad-estado griega antigua, que se distingue de otros momentos históricos como el periodo romano

⁹⁷ Ibíd. p. 267.

y feudal, la edad moderna y el mundo social moderno; cada uno de dichos momentos expone acontecimientos que ponen en movimiento la relación entre lo público y lo privado, así como también revela el tipo de relaciones que sostienen las actividades laborales, productivas y políticas, descritas en el análisis sincrónico.

Con base en lo expuesto, presento a continuación el análisis diacrónico sobre los momentos constitutivos que prestan sentido al devenir histórico de lo público y lo privado en *La Condición Humana*.

2.1 LA PÓLIS GRIEGA: El modelo del mundo político en occidente

Situados en el discurso fenomenológico del mundo político como un espacio auténticamente público, la *polis* aristotélica representa el punto de anclaje para toda la tradición del pensamiento político subsiguiente. En *La condición Humana*, Hannah Arendt, igualmente retorna a este baluarte histórico y conceptual como foco de estudio sobre la entremezcla de lo público lo privado en la sociedad moderna del siglo XX.

El mundo político que se abre en el horizonte del espacio público de los griegos está ligado al origen de la ciudad y la democracia. Su plena caracterización se encuentra en el mismo contexto originario que describe Aristóteles⁹⁸ sobre la *polis* como una comunidad en la que los individuos desarrollaban su libertad.

Arendt incorpora en su concepción de lo público, el ámbito de aparición de los ciudadanos que describe Aristóteles como agentes que viven juntos, mediante acciones y palabras, lo cual es el signo de su libertad y especialmente de su dominio sobre los aspectos “oscuros” de la vida. En tal contexto, los hombres de acción de la comunidad política se encuentran reconocidos por su propia aparición ante otros y viceversa.

⁹⁸ ARISTÓTELES. *La política*. Op cit. p. 44. Libro I.

Desde el punto de vista fenomenológico, lo esencial de este espacio público que describe Arendt es la plena posibilidad de que los hombres tematicen, discutan y deliberen sobre los asuntos que aparecen a la luz pública como objetos auténticos del mundo político; un *mundo-uno* que abarca los modos de vida particulares que cada individuo construye en su horizonte privado, y al mismo tiempo, un mundo que se presenta maravilloso porque ilumina con plenitud lo que cada quien es en el espacio público, reconociendo su presencia como una oportunidad de existir de forma novedosa y sin referentes previos.

El temple de ánimo de los griegos, como lo define Klaus Held, consiste pues, en romper “la parcialidad normal de los hombres en sus mundos de vida particulares y abrirse de una forma históricamente novedosa al mundo-uno común para todos los hombres”⁹⁹. Así pues, de este sentido de admiración por el mundo, surgió la posibilidad de institucionalizar la forma de vida en comunidad en la democracia, basada en que el encuentro y el actuar entre los hombres no fuera meramente el resultado de esfuerzos laborales para garantizar el fin de la supervivencia, así como tampoco, que el lenguaje y las acciones derivadas de la libertad se redujeran a un medio instrumental con respecto al fin del trabajo. En otras palabras: en la institucionalidad de la democracia se logró reconocer que los hombres, cuando desarrollan su libertad son iguales jurídicamente unos con otros y, en este sentido, son “ciudadanos”¹⁰⁰.

El sentido de la igualdad ante la ley en el contexto ciudadano consistía en que los participantes contaran con la misma libertad para expresarse públicamente en el espacio público (*ágora*), transformando la libertad de palabra en la posibilidad de opinar como la legítima forma de participar en el horizonte común; en este sentido, la opinión tenía valor para otros, porque el individuo que la expresaba hablaba siempre desde sus horizontes particulares, pero al mismo tiempo, dicha opinión no se

⁹⁹ HELD, Klaus. “El descubrimiento del mundo por los griegos como origen de Europa”. Op cit. p. 145.

¹⁰⁰ Cf. Ibíd. p. 150.

encontraba supeditada a los límites de estos, por lo que al lanzar su opinión podía referirse a aquel espacio vital en donde su actuación tenían algo en común con los demás participantes¹⁰¹. Este era el universo público que le daba sentido a las acciones individuales dentro del auténtico modo de vida que define al mundo político.

Al considerar que la condición humana de la acción en el contexto griego clásico se encontraba determinada por los aspectos fenomenológicos que definen el espacio público como espacio ciudadano, la *polis* resultaba ser un lugar normativo del espacio público, en donde como reitera Arendt, “lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene las más amplia publicidad posible”¹⁰². En la *polis*, los habitantes libres de la ciudad-estado gozaban enteramente de una esfera pública de actuación que los distinguía entre sí, haciendo posible el mostrar la alteridad, la unicidad y la distinción que permitían a cada ciudadano convertirse en un agente libre en el espacio que conforma la comunidad política. En su sentido auténtico, la actividad pública estaba reservada para el ejercicio persuasivo de las palabras y constituía el compromiso ético con un principio libremente escogido¹⁰³.

La vida en común en la *polis* se convirtió rápidamente en una forma de autopreservación de todos los participantes, por lo que al tiempo que la ciudad promovía la libertad, también representaba el temor de los hombres ante el contenido sagrado que representaba la ley. En este último aspecto, el temor respetuoso, al igual que el asombro por el mundo, se manifestaba en la apertura del individuo hacia el horizonte público; en el mundo griego, el temor ante lo natural era visto como parte de la sujeción a la leyes de la naturaleza (*nomos*), y en su traspaso al mundo político dicho temor se convirtió en el cumplimiento de la ley de la ciudad, pues el cumplimiento de los compromisos adquiridos entre los miembros participantes, sostiene el derecho a participar del privilegio de la palabra.

¹⁰¹ Cf. *Ibíd.* p. 151.

¹⁰² ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. p. 59.

¹⁰³ *Ibíd.* p. 31.

En este sentido, el libre derecho de opinar se complementaba con el temor que infundía el respeto a las leyes de la ciudad. Al respecto, sostiene Held, “era claro para los griegos que es fundamentalmente por el *ethos* del temor respetuoso que se hace posible la vida en común en un mundo político y se puede evitar la perfidia”¹⁰⁴. Tal temor respetuoso se representaba como una forma ética de comprometerse ante otros, es decir, soportar la opinión propia con acciones y conductas coherentes con lo dicho; inversamente, traicionar la ley de la ciudad era considerado el mayor de los crímenes, siendo esta la causa para perder la ciudadanía.

El carácter político que posee el temor respetuoso (*ethos*) ante la ley de la ciudad, remite al origen fenomenológico de la apertura hacia el espacio público, pues señala que el inicio de las acciones que no tienen un antecedente que fijen su curso hacia un fin predeterminado se sostiene mediante los compromisos de palabra que surgen en el mundo político; así pues, el mismo acto de opinar y deliberar con otros en el espacio público la acción se torna impredecible y azarosa desde su inicio, pero es el temor respetuoso de sus participantes ante la ley de la ciudad, lo único que preserva que un acto libre en el mundo se conserve libre. La acción no puede por la misma libertad que inaugura, deshacer lo emprendido; esto le otorga a las acciones humanas un origen en el nacimiento de los hombres en el espacio público como un fin impredecible que inaugura nuevos acontecimientos y se convierte en el vínculo ético entre sus miembros.

Frente a la esfera pública, instalada en la plaza o *ágora*, se encontraba la esfera privada. En ésta a cada ciudadano, considerado cabeza de hogar, le correspondía un espacio particular para atender los asuntos propios del sostenimiento vital, asociados a la esfera de los asuntos pre-políticos que configuraban la vida del hogar. En esta esfera estaban justificadas tanto la violencia como la desigualdad (la esclavitud y la

¹⁰⁴ HELD, Klaus. “El descubrimiento del mundo por los griegos como origen de Europa”. Op cit. p. 156.

servidumbre), porque era necesaria la utilización de medios para dominar la necesidad¹⁰⁵.

En términos fenomenológicos, la labor en el mundo privado antiguo constituía el horizonte del hogar (*oîkos*), es decir, “lo propio, el hogar-mundano vital”¹⁰⁶. El horizonte privado que representaba la familia convertía el mundo heredado en un horizonte que abarcaba todas las formas de existencia que permanecían en la hermética oscuridad de la casa. Este horizonte constituía el mundo “predado” de la existencia mundana, pues habla de un mundo que traza su horizonte en las tradiciones y los valores que se consideran antiguos, sagrados y venerables, encerrados en una esfera que se opone al espacio exterior y que explicita todo como algo dado de forma natural y conocida de antemano; por ello para Arendt, en su interpretación del horizonte sobre lo privado en sentido aristotélico, las realidades sagradas de la vida y de la muerte quedaban blindadas en la esfera privada frente a las amenazas que representaban el mundo exterior, pues esta esfera delimitaba el vínculo del individuo con el sentido de lo propio, siendo un refugio primordial para la conservación de la existencia.

La situación histórica de un mundo material creado para que surjan los ciudadanos, conduce al análisis del asunto intermedio entre la forma pura de lo público y lo privado que constituye la condición del trabajo.

En el mundo griego de la *polis*, el trabajo y su condición de fabricación de objetos e instrumentos no se equipara a las labores ejecutadas por los esclavos, lo cual significa, que “los esclavos no son instrumentos de fabricación de cosas o de producción, sino de vida, que consume constantemente sus servicios”¹⁰⁷. Esto viene a significar que, en la antigua ciudad-estado, la servidumbre era en sí misma una

¹⁰⁵ Cf. ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. 44.

¹⁰⁶ HELD, Klaus. “El mundo familiar, el mundo extraño, el único mundo”. Op cit. p. 73.

¹⁰⁷ ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. p.131.

actividad laborante que se opone por su temporalidad y espacialidad al tipo de actividades que realizaban los artesanos y las organizaciones de trabajadores.

El proceso de la labor implica en el contexto clásico, la división de las tareas entre domésticas y productivas. La división de las labores¹⁰⁸, significa que el cuerpo humano puede laborar con otros y “comportarse mutuamente como si fueran uno”¹⁰⁹, lo que convierte a cada cuerpo individual en un miembro laborante intercambiable, pero sin individualidad. Consecuencia de ello, “el carácter inagotable del proceso de la vida que no se interrumpe por el ciclo interminable de nacimientos y muertes individuales”¹¹⁰, representado en los procesos creadores de la vida y el satisfacer necesidades en la esfera privada¹¹¹; pero también la creación de bienes que los hombres reclaman como productos de sus invenciones.

En el contexto antiguo, el trabajo artesanal estaba en manos de extranjeros residentes (*metecos*) y agentes productores (artesanos y agricultores), para quienes no era permitido gozar de libertad (tiempo de ocio) para dedicarse a los asuntos públicos e incluso intelectuales¹¹², pero a quienes se les permitía interactuar como sujetos en una actividad productiva. En cualquier caso, las actividades productivas no permitían a todos los hombres aspirar a una vida esencialmente libre o política, salvo para quienes, al estar descargados de la labor, lograba ser ciudadanos.

Retornando a la experiencia originaria de la vida política, Arendt señala el ejemplo clásico de una dimensión pública nacida del “compartir palabras y actos”¹¹³, la cual tiene como finalidad el preservar, dentro del relato histórico, los logros y las proezas

¹⁰⁸ *Ibíd.* p. 131.

¹⁰⁹ *Ibíd.* p. 132.

¹¹⁰ *Ibíd.* p. 133.

¹¹¹ Nota: De manera aclaratoria, la diferencia de los trabajos o la especialización de las tareas no puede confundirse con el proceso de la labor, debido a que el resultado de la organización de las tareas productivas tiende a crear organizaciones, gremios, corporaciones y sindicatos en el sentido moderno, como señala Arendt, los trabajadores representan “miembros que están unidos por la destreza y especialización que los diferencia de los demás”. *Ibíd.* p. 132.

¹¹² *Ibíd.* p. 105.

¹¹³ *Ibíd.* p. 221.

de aquellos individuos o ciudadanos virtuosos. En este punto, es ejemplar de la historia política griega, la famosa *Oración Fúnebre* atribuida a Pericles, líder de la democracia ateniense en el siglo V a.C.¹¹⁴. Tal oración mostraba que las palabras y las acciones, siendo las más frágiles creaciones humanas, las menos tangibles y las más efímeras, lograban ser los actos imperecederos que la organización de la *polis* podía preservar más allá de sus muros y más allá del cuerpo mortal del ciudadano que las pronunciaba. Éste era pues, el grado máximo de la inmortalidad a la que podía aspirar un individuo, pero nunca un modo de escapar de la muerte e internarse en lo eterno.

En el otro extremo de la vida comunitaria de la *polis*, encontramos a los filósofos. Ellos gozaban de la ciudadanía política, pero al estar alejados de su opinión (*doxa*) y reconocimiento, hallaban en la contemplación de lo eterno el camino seguro hacia una vida transmunda (una vida *theorética*)¹¹⁵, lo que es opuesto al ideal de una vida activa o pública, descrita hasta este punto.

La comprensión de la vida activa, en oposición a la vida contemplativa y que orienta el pensamiento político de Arendt, se encuentra en el pensamiento político de Aristóteles, por lo que sus interpretaciones sobre la vida política griega y en especial sentido, su interpretación de la condición del ser humano, se asemeja a aquella noción aristotélica del *zoon politikon logon echon*, es decir, “en su capacidad de vivir en el modo del lenguaje”¹¹⁶. Esta noción universal de “condición humana”, que acopla el *zoon* mortal con el *politikon logon*, se encontraría de forma consciente en *La Condición Humana* como la auténtica vida activa en la que tanto el mero sobrevivir en el espacio privado se complementa y a la vez se contrapone con el aspecto positivo de la libertad y la acción en el espacio público.

¹¹⁴ Cf. TUCÍDIDES (circa 404 a.C.). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Libro III. Párrafo 37. Madrid: biblioteca básica Gredos. Tomo 15. p. 2000.

¹¹⁵ ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. p. 39.

¹¹⁶ FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. p. 166.

En tal sentido, la vida política es un modo de vida pre-filosófico, pero en donde el tiempo y el espacio de los fenómenos propiamente humanos no se encuentran sometidos al dominio de la metafísica. La política constituye un acontecimiento teórico liberado de la carga filosófica de las *ideas*; incluso, como sostiene Forti, al respecto del vínculo entre el pensamiento político de Arendt con el de Aristóteles, Arendt adoptó el carácter esquemático de la ética y la política, porque le permitía retornar al pasado “auténticamente griego”¹¹⁷, es decir, al momento en donde no existía una definición universal de hombre, sino agentes individuales y plurales a la vez, responsables de sus acciones y sus discursos, entramados en una vida común auténticamente pública.

Desde el punto de vista fenomenológico, el carácter auténticamente griego se manifiesta en la capacidad de este pueblo para romper las estructuras tradiciones de orden privado que definen la vida humana en horizontes pre-dados de linaje, teología, superstición y orden social, abriéndose hacia nuevas dimensiones de vida en donde es posible preguntarse por la existencia misma de todas las formas heredades que ofrece el mundo de la vida; es decir, los griego se asombraron por el mundo de la vida al problematizarlo en la ciencia, la filosofía y la política; de esta forma su asombro por lo esencialmente humano constituía una permanente apertura hacia nuevos horizontes, en los que los fenómenos aparenciales de la existencia se convierten en formas de reconocimiento, distinción y actos de libertad, como la democracia.

Esta es pues, la base normativa del mundo clásico que Arendt retoma en su comprensión del devenir de lo público y lo privado en la historia del mundo político occidental y a partir de allí, se van evidenciado los nuevos giros que hacen de este devenir acontecimientos de auténtica recuperación del mundo político o, por el contrario, se revelan aquellas condiciones de existencia que conducen al

¹¹⁷ FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Op cit. p. 165.

obscuramiento del horizonte espacial del mundo político y con ello, a la pérdida del fenómeno de la libertad y la pluralidad.

2.2 EL MUNDO SOCIAL ROMANO Y MEDIEVAL

Un momento histórico que pareciera ser intermedio entre el mundo griego antiguo y la edad moderna, son los periodos romano y feudal, ambos se encuentran entramados con la aparición y consolidación del cristianismo, y al mismo tiempo constituyen la entrada al devenir moderno de lo público y lo privado.

Apoyados en Klaus Held, el acontecimiento originario de los griegos, a saber, “la creación mundana del nacimiento, en el cual surge de nuevo la luz para el mundo”¹¹⁸, se tornó en el tesoro de todos los pueblos occidentales: Los romanos y los medievales con sus conquistas, helenizaron las formas de vida en todo el continente, reutilizando las demarcaciones entre las ciudades-estado como modelos de las diferencias geográfico-políticas de los ciudades y entre los reinos feudales; posteriormente, esta mismo “temple fundamental de ánimo de natividad del poder comenzar de nuevo”¹¹⁹, se encuentra en la democracia norteamericana y todas las formas de gobierno legítimo en otras regiones distantes de Europa a lo largo del siglo XVIII y XIX; en la sociedad moderna, la influencia de este nacimiento evolucionó en la democracia moderna, la cual no solo trajo la conquista de los derechos humanos, sino también representó el centralismo de las estructuras de poder burocráticas y económicas¹²⁰. Para el periodo romano cristiano y el Medioevo, el pensamiento cristiano de ascendencia helénica interiorizó la conciencia cultural de un mundo civilizado y monoteísta centrado en la vida contemplativa.

Ahora bien, cuando Arendt retorna a estos periodos, lo hace sobre el horizonte cultural de los griegos, pues allí encuentra una relación específica en el devenir de lo

¹¹⁸ HELD, Klaus. “El descubrimiento del mundo por los griegos como origen de Europa”. Op cit. p. 164.

¹¹⁹ Ibíd. p. 165.

¹²⁰ Cf. Ibíd. p. 167.

público y lo privado que le permite seguir avanzado en su tesis sobre el mundo político como un fenómeno auténticamente público.

Una de las características más sobresalientes del periodo romano es la interpretación teórica que los romanos y el cristianismo hicieron de la experiencia política que caracterizó al mundo de la *polis* griega, trastocando el sentido originario de lo público con el sentido moderno de lo que Arendt describe como lo social. De esta manera, Arendt introduce un antecedente que fija el uso etimológico del término “social” dentro de su lectura al pensamiento político de dicho periodo. Lo social refiere a la distorsión latina y cristiana de la condición vital del animal político (*zoon politikon*) y que Aristóteles refiere a la condición por excelencia de la vida entre hombres libres o ciudadanos que habitan la ciudad-estado. La distorsión ocurre cuando al carecer de una experiencia correlativa y auténtica de la política, en el mundo romano Seneca y posteriormente en la Edad Media, Tomás de Aquino, definieron el animal político como animal social.

En tal sentido, la tradición de pensamiento político subsiguiente asumió como esencial en la definición del hombre, la traducción tomista del concepto animal social, esto es “*el hombre es político por naturaleza, esto es, social*”¹²¹. De lo expresado en el término “animal social”, pervivió que el hombre sea poseedor de una “naturaleza política”, es decir, una naturaleza sociable o gregaria; no obstante, esto significó, de acuerdo con Arendt, una perversión histórica que acompañó a la interpretación del lugar del hombre en la trama de los fenómenos políticos que definen la experiencia de lo político en occidente.

Desde el punto de vista fenomenológico, la concepción del hombre como ser gregario se deriva de su existencia laboral ubicada en el horizonte finito del mundo de la vida y que representa el hogar (*oïkos*), por lo que asumir desde el punto de vista latino y medieval que el hombre es social, es decir, gregario y político a la vez,

¹²¹ ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. p. 38.

deslegitima el carácter auténticamente público de su presencia como individuo de acciones y palabras, es decir, la naturaleza gregaria siempre define el conjunto de seres biológicos que se sostienen juntos por la procreación y la administración instrumental de sus necesidades, a diferencia de la pluralidad del mundo público que le otorga a los múltiples participantes pleno reconocimiento como individuos.

Aunque pervive la helenización griega en el mundo romano, lo público y lo privado adquiere aquí, otro tipo de equilibrio vital. Arendt lo describe de la siguiente manera:

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 coexistencia¹²².

La coexistencia de lo público y lo privado obedece entonces, a aquella condición entre los romanos en la que vivir entre hombres (*inter homines esse*) es verdaderamente existir y en donde dejar de estar entre los hombres (*inter homines esse desinere*), era morir¹²³. En este sentido, el espacio público y privado que representaba la sociedad, aunque poseía el sentido restringido de la política, conservaba el vínculo entre el pueblo para organizarse según fines concretos¹²⁴.

En este mismo contexto histórico, la esfera privada era igualmente una esfera doméstica en la cual “los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias”¹²⁵. La comunidad natural de la familia representaba la lógica del dominio de las necesidades vitales, pero no era considerada el espacio para el ejercicio de la violencia, que pasó a ser parte del monopolio del gobierno.

¹²² Ibíd. p. 368.

¹²³ Ibíd. p. 22.

¹²⁴ Ibíd. p. 38.

¹²⁵ Ibíd. p. 43.

Arendt encuentra en la edad media, guardando las diferencias con el periodo romano, fenómenos que permiten comprender los antecedentes históricos del auge de lo social y privado en la edad moderna. Aquí surge una esfera secular feudal que conserva los intereses mundanos de la vida privada frente a una esfera transmunda de lo sagrado que configura una comunidad de creyentes, pero que anula la dimensión pública de la *polis*, en sus propias palabras:

La tensión medieval entre la oscuridad de la vida cotidiana y el grandioso esplendor que esperaba a todo lo sagrado, con el concomitante ascenso de lo secular a lo religioso, corresponde en muchos aspectos al ascenso de lo privado a lo público en la antigüedad. Claro está que la diferencia es muy acusada, ya que por muy “mundana” que llegara a ser la Iglesia, en esencia siempre era otro interés mundano el que mantenía unida a la comunidad de creyentes. Mientras que cabe identificar con cierta dificultad lo público y lo religioso, la esfera secular bajo el feudalismo fue por entero lo que había sido en la antigüedad la esfera privada. Su característica fue la absorción, por la esfera doméstica, de todas las actividades y, por tanto, la ausencia de una esfera pública¹²⁶.

De acuerdo con lo citado, observamos que durante el periodo medieval surge una forma de organización “social” que convierte a la familia (lo privado y sus rasgos domésticos) en el modelo de la estructura política, lo que significa, por primera vez en la historia de occidente, la desaparición de la esfera pública y la aparición del bien común como bien colectivo en una esfera privada o social extensa. En la medida que se pierden los horizontes público y privado en su sentido griego, surge una nueva esfera de lo sagrado que tiene por fin la vida contemplativa, supeditando los fines de la esfera privada.

En tal sentido, la caracterización del “bien común”¹²⁷ o el compartir intereses en común (materiales y espirituales), significó la preocupación y la atención tanto de los asuntos íntimos como de los colectivos, en este contexto surgen expresiones que definen el colectivo en común de los hombres como: “*hombres que comen un mismo*

¹²⁶ Ibíd. p. 46.

¹²⁷ Ibíd. p. 46.

pan”, “*hombres que tiene un mismo pan y un mismo vino*”¹²⁸, lo que vendría a convertirse en el origen de las compañías o cofradías mercantiles, que son propias de la edad moderna.

Lo característico de este periodo es la existencia de un mundo de la privacidad en donde el Estado no intervenía en los asuntos competentes de las comunidades y la familia, lo cual determinó la privación medieval en oposición al Estado moderno. Lo privado absorbió los rasgos romanos y germánicos tempranos en un régimen feudal, en el cual sobresalieron: “las prerrogativas que se establecieron entre el mundo comunitario, el mundo familiar y el régimen eclesiástico”¹²⁹, del mismo modo, se hablaba de familias totales en las que no existía privacidad individual, porque el gobierno de la misma recaía en el patriarca familiar.

A un nivel más amplio, encontramos la existencia de un tipo de derecho natural que todos cumplían, así todos los hombres delegaban al monarca, por la presión religiosa que ejercía la iglesia cristiana, como el resultado del ejercicio de la autoridad que se asemejaba a la paterna; por otra parte, los elementos comunitarios y familiares llegaron a ser considerados públicos, pero no estatales, por ejemplo: el manantial y la plaza de mercado se convirtieron en emplazamientos públicos de reunión (*loci communes, loci publici*).

En complemento a lo señalado, encontramos otros rasgos característicos del periodo feudal que revelan un cuadro histórico más completo de la situación que define el devenir entre lo público y lo privado.

En la edad media, señala Habermas, las oposiciones jurídicas: *publicus* y *privatus*, aun cuando se empleaban corrientemente, no eran distinciones obligatorias¹³⁰. En esta etapa, como parte del modelo privado extendido, la organización económica del trabajo social convierte la casa del señor o *domus* en el centro de las relaciones

¹²⁸ Ibíd. p. 46.

¹²⁹ VARELA Barrios, Edgar. *Desafíos del interés públicos*. Op cit. p. 161.

¹³⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. Op cit. p. 45.

de dominio; no obstante, el lugar que ocupa el señor no es semejante al del *paterfamilias* frente a lo privado, debido a que el señorío deriva de los derechos jurídicos (*juridictio*), pero no puede equipararse a la contraposición privada (*dominium*) y a la autonomía pública (*imperium*). En la edad media no hay entonces, un estatus desde el punto de vista del derecho privado mediante el cual las personas privadas accedan a la esfera de los asuntos públicos y revelen su individualidad ante otros¹³¹.

En conclusión, la edad media representa relaciones solidarias colectivas, feudales y comunitarias, en donde existe un sistema funcional en función del mundo de la vida: las comunidades señoriales, las solidaridades del linaje y los vínculos con el vasallaje encierran al individuo en la familia o la esfera de los asuntos seculares, pero en un mundo que no es privado ni público, y que a su vez lo enfrenta a una esfera de lo sagrado que anula su realidad pública.

2.3 LA EDAD MODERNA Y LA ESFERA SOCIAL

Al pasar al momento histórico que define la edad moderna, encontramos una nueva comprensión de los fenómenos que definen las dimensiones pública y privada entramados en el surgimiento de la esfera social. El surgimiento de esta nueva esfera, resume en parte, el contenido de la crítica arendtiana a la sociedad moderna, pues le permite señalar la incapacidad moderna de iniciar acontecimientos políticos que posean las cualidades auténticas del mundo político, en otras palabras, con la llegada de la esfera social se afianza el dominio de la vida productiva por encima de la dimensión política de la vida (libertad y pluralidad), pero sin los rasgos fenomenológicos que encierran las dimensiones pública y privada en sentido normativo.

¹³¹ *Ibíd.* p. 45.

El aspecto clave en el análisis que ofrece *La Condición Humana* sobre la emergencia de dicho fenómeno antipolítico, consiste en el reconocimiento del colapso de ambas dimensiones frente al auge del *homo faber* y su lógica de la productividad. El auge del *homo faber* en la esfera social representa la consolidación de nuevos fenómenos que adquieren un grado de publicidad y ocultamiento que redefinen las actividades laborales, productivas y deliberativas. En palabras de Arendt:

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 público, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significado para la vida del individuo y del ciudadano¹³².

En el sentido moderno, tanto la familia pierde su espacio de privacidad para el resguardo de las cosas esenciales del individuo, así como el fenómeno político anclado en lo público deja de ser el lugar de las relaciones “agonales” o “deliberativas” entre ciudadanos para convertirse en el gran espacio de la administración pública. Esto significa que el Estado moderno se establece como una gran empresa que atiende los intereses de la organización social, el otrora núcleo de la esfera privada (*oîkos*), integrando tanto su lógica de productividad como sus procesos centrados en mantener la vida; inversamente, lo social gesta la mutua dependencia entre el trabajo y las actividades laborales dentro de la nueva esfera social¹³³ que representan las fábricas y las ciudades como centro de comercio.

Este fenómeno en auge en la sociedad moderna, significó la ruptura con la tradición europea, en donde existía la ya descrita antigua distinción entre *oîkos* (el espacio de vida de la gran familia antigua) y *polis* (el espacio de la comunidad pública de la “ciudad”); aquí, la actividad de la política adquiere los rasgos de una inmensa

¹³² ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. p. 48-49.

¹³³ *Ibíd.* p. 56-57.

administración familiar de orden privado que se impone de forma pública sobre el colectivo organizado de la sociedad (Estado-Nación), a través de relaciones prepolíticas (relaciones de mando/obediencia) que se derivan de la administración del trabajo en la sociedad; en consecuencia el gran conjunto de las familias que componen la sociedad de trabajadores se reduce a la única forma colectiva que los seres humanos pueden esperar sea reconocidos: la humanidad socializada como unidad familiar en una nación, pero sin los rasgos privados de la misma¹³⁴.

En este contexto, la esfera social se torna incapaz de relacionar, agrupar y distinguir a los individuos, pues los reduce a sus capacidades laborantes y productivas, es decir, los convierte en cuerpos sociales (trabajadores y empleados) que cumplen una misma tarea, la cual se confunde con los procesos de la fabricación y la labor: la producción de herramientas y cosas fabricadas, que a su vez, terminan por someter las actividades laborales. En esencia, la esfera social constituye una nueva dimensión del mundo de la vida, que no es privada ni pública, pero que destruye la espacialidad y la temporalidad que encierran tanto la labor como el trabajo. En palabras de Arendt,

Tal vez la indicación más clara de que la sociedad constituye la organización pública del proceso de la vida, pueda hallarse en el hecho de que en un tiempo relativamente corto la nueva esfera social transformó todas las comunidades modernas en sociedades de trabajadores y empleados; en otras palabras, quedaron enseguida centradas en una actividad necesaria para mantener la vida¹³⁵.

En la esfera social moderna, las relaciones de mando/obediencia y el control político se tornan fenómenos correlativos y dependientes debido al fin último de la administración privada: el control de la vida y la satisfacción de las necesidades;

¹³⁴ Nota: En la edad moderna se emparentan los procesos productivos y tecnológicos, que emergieron con la sociedad industrial, con el control de la sociedad. En tal sentido, la humanidad se transformó a sí misma en un proceso que narra su aparición, continuidad y proyección con relación a los logros, descubrimientos y adelantos que lo señalan como un *homo faber*, es decir, como una gran especie productora de artefactos, con los cuales aumenta sus fuerzas naturales, pudiendo cambiar su destino histórico con relación al curso de la naturaleza. *Ibíd.* p. 67-68.

¹³⁵ *Ibíd.* p. 56.

igualmente dichas relaciones conservan de forma negativa su contraste con el modelo normativo de la antigüedad griega, propuesto por Aristóteles, en la cuales, como sostiene Klaus Held, se fundamentan las contribuciones del temple griego en la fundación de la natalidad como apertura a un espacio público auténtico.

No obstante, este aspecto auténtico es el origen en la sociedad moderna de los derechos humanos, es decir, la dignificación de la vida humana y el reconocimiento de la pluralidad humana en el espacio público democrático. En tal sentido, subyace en la relación recíproca que construyen las relaciones familiares en la esfera privada como en el mundo político, el reconocimiento legítimo entre los individuos participantes, que pese a que en la modernidad se pierde con el auge de lo privado en la esfera social, también se recupera como una autentica forma de existencia y apariencialidad de la vida humana en la escena política mediante los derechos universales.

De acuerdo con Held, el fenómeno político de la libertad que brilla en los derechos humanos, no es algo exclusivo de las experiencias revolucionarias europeas y norteamericana, puesto que adquiere su plena dignificación en el amor que surge del cuidado de las generaciones mayores hacia su propia descendencia, siendo este sentimiento “la preparación de las condiciones de vida que favorecen este poder comenzar”¹³⁶. El resultado, es que la libertad no se deriva de estar simplemente en el espacio público, sino que nace con el individuo, por lo que es una donación del mundo de la vida que se otorga de forma generativa de los padres a los hijos.

Ahora bien, la pérdida del sentido originario de esta maravillosa experiencia, sin la cual el mundo democrático moderno estaría condenado a repetir las experiencias degradantes que representa el totalitarismo, constituye el resultado histórico de un devenir de lo público y lo privado que se refiere al surgimiento de la esfera social moderna. En *La Condición Humana*, el auge de lo social y la esfera que lo representa, conduce de esta manera, hacia un nuevo foco de análisis: la pérdida del

¹³⁶ HELD, Klaus. “Familia y derechos humanos”. Op cit. p. 230.

horizonte fenomenológico de la familia en la esfera privada, y el surgimiento de la intimidad como resultado del principio de subjetividad moderno.

En la edad moderna, la familia ya no es el lugar exclusivo para garantizar la procreación y la educación de las futuras generaciones, y tiende a convertirse en lo que nunca había sido antes, un lugar de refugio en la intimidad donde el sujeto escapa de las miradas del exterior¹³⁷; en este sentido, la familia cambia radicalmente su condición privada en la edad moderna, pues ya no representa tan sólo una unidad económica de sostenimiento en el espacio del hogar (*oîkos*), sino que se convierte en una organización social que adquiere rasgos públicos como privados, perdiendo a su vez, el sentido originario de la donación de la libertad para abrirse al mundo.

Desde una lectura fenomenológica, la relación entre el hombre y la mujer, dirigida a la procreación de la descendencia, y que comienza “como una alianza conformada en principio para toda la vida, es decir, como matrimonio”¹³⁸, conserva hasta hoy, en su sentido originario “la experiencia elemental de la igualdad ciudadana conyugal”¹³⁹, pero a su vez, como sostiene Klaus Held, la familia originaria ha tendido a desaparecer en el contexto histórico de la modernidad.

La experiencia de la subjetividad alejó cada vez más a la familia del sentido originario de la antigüedad europea, hasta el punto que hoy se habla de la familia, ya no en fundamento de la esfera privada dentro de lazos tradicionales de hombre o mujer, sino que empieza a plantearse en el sentido de una nueva “libertad subjetiva del amor”, disolviendo su “vínculo con la comunidad generativa matrimonial”¹⁴⁰ y que hace de la experiencia subjetiva del amor, un vínculo semejante al del matrimonio. Este tipo de transformaciones que surgieron en el contexto de la edad moderna

¹³⁷ Cf. ARIÈS, Philippe y Duby, George. *Historia de la vida privada*. Tomo XIX. Madrid: Editorial Taurus. 1992. p. 16.

¹³⁸ HELD, Klaus. “Familia y derechos humanos”. Op cit. p. 230.

¹³⁹ Ibíd. P. 228.

¹⁴⁰ Ibíd. p. 229.

alcanza en la actualidad, nuevas formas de inserción en el mundo social, en donde las preferencias y tendencias subjetivas marcan nuevas formas legales de constituir la familia, como por ejemplo, el madresolterismo, las uniones libres, etc.

Por otra parte, observamos en acompañamiento de Arendt, que el sentido despótico de la familia, basada en relaciones desiguales de mando y obediencia en diversos contextos culturales e históricos del mundo occidental, se transformó en el molde de la administración despótica del Estado moderno. A la base de ambos cambios, encontramos que la familia se transformó en la sociedad moderna mediante el principio de la subjetividad, lo que en consecuencia, establece un nuevo rumbo entre lo público y lo privado.

En la edad moderna, el modelo de la esfera social conduce al individuo hacia la experiencia introspectiva de la intimidad y crea una brecha más grande con el espacio público, pero también a expensas de las relaciones familiares tradicionales. La expansión de la intimidad se produce en oposición a la sociabilidad anónima en la calle y la plaza pública. Esto significa el logro, durante los siglos XVIII, XIX y XX, de fenómenos determinantes que tienden a diferenciar clases sociales y fijarlas a regiones o ciudades, pero sin que se erradique la sociabilidad anónima en las calles¹⁴¹. En tal sentido, la intimidad es el origen de la subjetividad moderna y surge como una respuesta ante los cambios en el comportamiento social derivados de la vida en las ciudades modernas.

En la edad moderna, la nueva esfera de la “intimidad” subjetiva se opone a la vida pública de la ciudad, y encuentra en la esfera social su más radical opositor. La intimidad se ofrece como un refugio en el espacio interior de la propia alma, en donde el descontento y el arrebatado desencadena pasiones en franca rebeldía contra ese “conformismo” o aburguesamiento que era inherente a la sociedad de ricos

¹⁴¹ Cf. ARIÈS, Philippe y Duby, George. *Historia de la vida privada*. Op cit. p. 16.

propietarios y comerciantes en auge, pero a la que los románticos del siglo XVIII denunciaron como su mayor enemigo. En palabras de Arendt:

La intimidad del corazón, a desemejanza del hogar privado, no tiene lugar tangible en el mundo, ni la sociedad contra la que protesta y hace valer sus derechos puede localizarse con la misma seguridad que el espacio público. Para Rousseau, lo íntimo y lo social eran más bien modos subjetivos de la existencia humana y, en su caso, era como si Jean-Jacques se rebelara contra un hombre llamado Rousseau. El individuo moderno y sus interminables conflictos, su habilidad para encontrarse en la sociedad como en su propia casa o para vivir por completo al margen de los demás, su carácter siempre cambiante y el radical subjetivismo de su vida emotiva, nacieron de esta rebelión del corazón¹⁴².

Con la aparición de la esfera de la intimidad, aparece una lucha subjetiva y rebelde que caracteriza la experiencia romántica, representada en el pensamiento de Rousseau¹⁴³. Una franca rebeldía contra las fuerzas que igualaban socialmente a los individuos y que por ende, destruían la parte tanto privada como pública de su individualidad.

Por otra parte, sobre el surgimiento del sujeto moderno, Arendt desprende otra conclusión igualmente fértil. La sociedad logró convertir el vínculo político distintivo de la comunidad política antigua, la igualdad entre pares, en la experiencia de una igualdad entre actores sociales que adquieren su membrecía mediante el reconocimiento legal y social que les otorga el Estado para la administración y posesión de sus propiedades y riquezas¹⁴⁴. Esto significó que la igualdad renunciara

¹⁴² ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. p. 50.

¹⁴³ Nota: En la lectura que nos presenta Simona Forti sobre la figura de Rousseau en *La Condición Humana*, es destacable que para Arendt, Rousseau significara el descubrimiento de la intimidad, es decir, "la evasión del mundo externo y el consiguiente refugio en la interioridad". Un movimiento del cual surge la subjetividad moderna. En este sentido, Rousseau significaba para Arendt, "la oposición entre naturaleza y sociedad", la oposición entre un tipo de amor o sufrida compasión hacia sí mismo que le lleva a la empatía con los miserables, y un tipo de indiferente egoísmo que conlleva a experimentar placer en la opresión de los demás. Este conflicto es para Rousseau, desde la perspectiva de Arendt, el resultado de una vida humana inauténtica en la que el individuo se encuentra enajenado de sí mismo. FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Op cit. p. 199-200.

¹⁴⁴ ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. p. 52.

ser el rasgo distintivo de los que sobresalen en el espacio público y pasara a ser el rasgo distintivo de los nuevos sujetos sociales (propietarios y consumidores).

En consecuencia con lo anterior, es notorio que el auge de la riqueza económica, asociada a las actividades de control social que observamos en la edad moderna, desintegró la experiencia de la autosatisfacción de bienes para el soporte de la vida laboral dentro de la esfera privada, trasladándose hacia el escenario público del comercio (fenómeno que se experimentaba en las calles y en todos los centros urbanos); de esta forma, llegaron a surgir en los espacio públicos de las ciudades, sujetos sociales que deambulaban e interactuaban en espacios anónimos (las calles, los teatros, los medios masivos de comunicación y la fábrica) y en donde realizaban a plena luz los asuntos propios de su existencia mundana privada.

Retornando a la mirada fenomenológica, esta radical mirada que impone el *homo faber* como experto en la consecución de lo útil, hace de la deliberación plural un asunto superfluo e inoperante, según el fin mismo, lo que finalmente demuestra que en la edad moderna permanece de forma latente el mundo auténtico de la política dentro del horizonte privado que representa el mundo de la vida; pero también aquí, es donde sobresale la mirada del *homo faber*, es decir, la racionalidad del experto que instrumentaliza el horizonte de lo público para la administración de las demandas y requerimientos sociales.

Ahora bien, al ser la instrumentalidad la condición del trabajo la forma privada de la administración de los asuntos privados, se impuso como forma de interacción social en la vida cotidiana de las ciudades industrializadas europeas y al mismo tiempo, instaló la dimensión subjetiva que le permite a los hombres aparecer en público y ser reconocidos por su posición productiva en la sociedad, lesionando el antiguo principio de la apertura al espacio público como un acto maravilloso de encontrarse en el mundo.

De acuerdo con Arendt, la utilidad del trabajo definió el criterio último de las relaciones sociales, económicas y políticas en la edad moderna: las actividades humanas se determinaron según los medios y los fines que deseó lograr el *homo faber*. La instrumentalidad permitió así, percibir el auge de la sociedad moderna (entre el siglo XVI al XIX), como una sociedad producto de “la generalización de la experiencia de la fabricación en la que se establece la utilidad como modelo para la vida y el mundo de los hombres”¹⁴⁵. En este sentido, la sociedad moderna instrumentalizó el espacio público, convirtiéndolo en el resultado de procesos tendientes a sostener una esfera privada ampliada, que se constituye como social, pero en donde se pierde la auténtica conexión con las formas plurales de participación en el mundo político. La esfera social terminó convirtiéndose, en éste devenir histórico, en el escenario tanto público como privado en el que se desarrollaban fines instrumentales que hemos descripto son propios del mundo de la vida.

Trabajo y labor llegaron a cumplir una misma función pública cuando la sociedad de productores y consumidores no tuvieron que ocultar el cuerpo como el instrumento de la productividad, ni las imperiosas necesidades de la vida¹⁴⁶; aquí el trabajo ya no solamente cumplía su función como productor del mundo humano, también se convirtió en artífice histórico de la liberación de la labor, incorporando la lógica instrumental y procesual de medios/fin a la esfera estatal como mecanismo social y político a la vez para superar las penurias de la labor humana; así pues, el *homo faber* impuso, por vez primera en la historia del mundo occidental, la planificación del trabajo como forma de controlar y administrar las fuerzas orgánicas de la labor y la naturaleza, con el fin de soportar el crecimiento y la uniformidad de la esfera social.

Esta premisa identifica no sólo los rasgos particulares de la condición del trabajo en la edad moderna, también refleja en parte el tipo de colapso de las dimensiones pública y privada que representa el ascenso del *animal laborans* en la sociedad

¹⁴⁵ Ibíd. p. 175.

¹⁴⁶ Ibíd. p. 134.

moderna del siglo XX, cuando las condiciones materiales de los trabajadores demostraban ir en detrimento de la riqueza que generaban gracias a su esfuerzo, es decir, cuando grandes masas humanas perdieron el horizonte privado de lo propio y se aglomeran en el espacio territorial que les otorga el Estado-Nación como representación de una unidad social de tipo funcional. En esta nueva etapa del devenir entre lo público y lo privado, el *animal laborans* y la urgencia de las necesidades privadas, adquieren pleno reconocimiento público y destronan al *homo faber* de su centro privilegiado en la historia, con lo que se introduce una transformación radical de las condiciones normativas de la vida activa dentro de las dimensiones pública y privada.

Por otra parte, el carácter auténtico del mundo político en el espacio público se presenta como una lectura que invierte los efectos devastadores del totalitarismo en la era del *animal laborans*, introduciendo un nuevo devenir entre lo público y lo privado que adquiere pleno valor en la comprensión de los fenómenos político-sociales que se anuncian en las sociedades pos-totalitarias, y en las que los mismos actores que representan la esfera privada no quedan atrapados bajo relaciones de orden instrumental y pre-reflexivo, sino que al salir al encuentro con el mundo político, sus horizontes particulares quedar plenamente restablecidos a través de principios democráticos y universales, como los derechos humanos, los cuales les permiten conectar la auténtica experiencia de la libertad política con el mundo de la vida.

2.4 EL MUNDO MODERNO DEL *ANIMAL LABORANS*

La lectura que Arendt ofrece sobre la sociedad moderna del siglo XX muestra el colapso definitivo de toda forma de vida política auténtica y normativa, al mismo tiempo perfila los aspectos esencialmente críticos en la comprensión del auge de lo social y lo privado en el espacio público, con lo que se advierte la pérdida del mundo político y el surgimiento del fenómeno antipolítico que representa el totalitarismo.

Al respecto, es pertinente reconocer que al escribir *La Condición Humana*, Hannah Arendt parecía buscar una reconciliación con el mundo que le había donado el totalitarismo en su patria natal (Alemania), pero a través de un estudio histórico y conceptual de la política que no entrase en inercia teórica con respecto al presente y las posibilidades futuras de la acción, la libertad y la pluralidad. Su deseo, si podemos llamarlo así, fue la permanente búsqueda de reconciliarse con el mundo vivido y de proyectar su pensamiento hacia nuevos horizontes conceptuales, siempre y cuando los acontecimientos históricos vislumbraran un potencial para la apertura hacia algo espontáneamente nuevo¹⁴⁷.

En este contexto, el reconocimiento conceptual del totalitarismo le condujo a la comprensión que los sistemas totalitarios, como el nazismo en Alemania o el estalinismo en Rusia, eran acontecimientos tan profundamente radicales que rompían no sólo la trama de la historia decimonónica centrada en la figura del *homo faber*, también desvanecían las conceptualizaciones sobre la vida, basadas en un espíritu utilitarista, vitalista o científico que era propio del siglo XIX¹⁴⁸.

Con respecto a esto último, Arendt sostenía que nada había preparado lo que estaría por venir en el siglo XX y que nada parecía preparar al pensamiento filosófico y político frente a la inminente ruptura de la historia, debido al surgimiento de los fenómenos totalitarios. En sus palabras:

¹⁴⁷ Nota: Para Arendt, en el periodo de formación de la república norteamericana (las asambleas populares norteamericanas y las asociaciones voluntarias que promovían la desobediencia civil en los años 50) y algunas otras formas de asociación política en diferentes contextos europeos, como por ejemplo: la comuna de París de 1871, los comités de obreros (soviets) en la Rusia de 1905-1907, el sistema de cuotas del periodo revolucionario alemán de 1918 y 1919 y los consejos Húngaros, durante la revolución de 1956, llegaron a constituir órganos políticos en los que centelleaban las características más propias de una auténtica vida política, irrumpiendo bajo la forma de acontecimientos revolucionarios en los cuales era posible identificar una esfera política diferenciada de los asuntos sociales, y en la cual se ligaba acción y libertad en un mismo escenario de deliberación y participación plural. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt*. Barcelona, Editorial Paidós. 2006. p. 32-33.

¹⁴⁸ ARENDT, Hannah. "El concepto de historia". En: *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Ediciones Península. 1996. p. 98.

Tal ruptura nació de un caos de incertidumbres masivas en la escena política y de opiniones masivas en la escena espiritual, que los movimientos totalitarios, merced al terror y a la ideología, hicieron cristalizar en una nueva forma de gobierno y dominación. La dominación totalitaria como un hecho establecido, que en su carácter sin precedentes no se puede aprehender mediante las categorías habituales de pensamiento político y cuyos “crímenes” no se pueden juzgar según las normas de la moral tradicional ni castigar dentro de la estructura legal de nuestra civilización, rompió con la continuidad de la historia de Occidente¹⁴⁹.

En *La Condición Humana*, Arendt logró cimentar las bases de la acción humana bajo el inicio de algo nuevo en el mundo, en donde lo impredecible, lo incalculable y lo irreversible de las acciones cuando los hombres hablan y deciden es el inicio de acontecimientos perdurables en la escena política normativa; no obstante el totalitarismo, como fenómeno histórico característico del siglo XX, parecía guardar ciertos rasgos comunes con la irreversibilidad de las acciones políticas, aunque sin los rasgos propios de la pluralidad y la libertad.

En tal sentido, el totalitarismo conduce a los hombres hacia situaciones insospechadas e irreversibles, aunque catastróficas. En el totalitarismo la acción política se tornó en *acción violenta* cuando los cuerpos políticos requirieron para su inicio y consolidación de la glorificación de la violencia como único medio para hacerlo, con lo cual perdieron el fundamento originario que existe entre el mundo de la vida (esfera privada) con el mundo político (espacio público), demostrando su carencia de fundamento último, ya sea metafísico o empírico. En el fenómeno del totalitarismo, la acción se apoyaba así en una verdad ideológica, por lo tanto, tornaba los medios políticos en acciones instrumentales que coaccionaban de forma radical y sin precedentes la vida social y privada de los hombres, transformándolos en medios útiles para el cumplimiento de fines políticos de orden irreflexivo¹⁵⁰.

¹⁴⁹ ARENDT, Hannah. “La tradición y la época moderna”. En: *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Ediciones Península. 1996. p. 32-33.

¹⁵⁰ ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. p. 249.

La ideologización de la verdad es, en este orden de ideas, por oposición al libre juego de las opiniones en el espacio público, una de las más significativas formas de eliminación de la individualidad como fenómeno de la vida activa, siendo la representación de los símbolos nazis y estalinistas, como los gestos de sus líderes y la parafernalia de sus ceremonias populares, estrategias de dominación que tornaban el lenguaje en medio instrumental de su tiranía, convirtiendo a sus participantes en adeptos al partido, es decir, en sujetos leales a los ideales, caracterizados por el enajenamiento de su propio horizonte en el mundo.

Con relación a lo anterior, Arendt afirma lo siguiente:

Los sistemas totalitarios procuran demostrar que la acción puede basarse en cualquier hipótesis y que, en el curso de una acción de dirección coherente, la hipótesis particular se convertirá en verdadera, se convertirá en realidad presente, concreta. La hipótesis que subyace a la acción coherente puede ser tan demencial como se quiera; siempre que termine por producir hechos que son *objetivamente* verdaderos¹⁵¹.

En este caso, la acción política ideologizada se tornó en una violencia justificada que ocasiona como fin, la introducción del ejercicio privado de la dominación en la dimensión pública de la vida, trastornando los rasgos fenomenológicos de la acción política (pluralidad y libertad entre iguales); pero al mismo tiempo, debido a que el libre juego de las opiniones que se debate en los espacios democráticos normativos descansa sobre el temor respetuoso (*ethos*), Held sostiene que “no es casual que los regímenes totalitarios en el siglo XX hayan abandonado todo temor y hayan aniquilado como sabandijas a los grupos humanos que declararon como indeseables”¹⁵². Así pues, la pérdida de todo respeto a la pluralidad, se justificó bajo

¹⁵¹ ARENDT, Hannah. “El concepto de historia”. En: *Entre el pasado y el futuro*. Op cit. p. 97.

¹⁵² HELD, Klaus. “las múltiples culturas y el ethos de la democracia desde una perspectiva fenomenológica”. Op cit. p. 203.

la premisa ideológica de erradicar a las posiciones que el partido consideraba perjudiciales para el pueblo¹⁵³.

En tal sentido, el temor respetuoso (*ethos*) que le otorgaba a cada individuo el compromiso con sus pares en la comunidad política, orientado por el principio aristotélico que concibe el *ethos* “como buena costumbre en común, se basa en que los hombres se dejan guiar en su actuar por actitudes elogiosas adquiridas”¹⁵⁴, se disuelve cuando ya no es necesario reprimir el modo como me presento ante otros, puesto que todos los participantes conforman una misma unidad indiferenciada, expuesta ante la luz pública con una misma verdad que se adquiere en el acto de pertenecer al partido.

Del mismo modo, cuando el principio direccionador de la vida moderna es el sujeto de sus propias maquinaciones e intereses, instalado en el asombro del progreso técnico que crea el *homo faber*, es consecuente la pérdida del carácter obligatorio del temor respetuoso como finalidad de la existencia en comunidad; siendo este último, reemplazado por la instrumentalidad de los fines que rigen en los movimientos totalitarios; en otras palabras, este singular acontecimiento del siglo XX, “descansan sobre la suposición de que uno puede mantener o restituir un *ethos* solamente a través de la supresión de la libertad de opinión”¹⁵⁵. Aquí, la pérdida del pudor se sustituye con la celebración de la muerte de los indeseables.

¹⁵³ Nota: En un apartado de *Los Orígenes del totalitarismo* (II. Imperialismo), titulado “Raza y burocracia”, Hannah Arendt destaca que una de las funciones del gobierno burocrático es apropiarse las categorías de raza y xenofobia para el propósito de consolidación de la comunidad política. El racismo presente en la ideología Nazi y en el imperialismo europeo en África, así como el antisemitismo en Europa durante la primera mitad del siglo XX, son una muestra del potente dominio que tiene la burocracia como fuente de exclusión y de inclusión racial, y por ende, la administración del pueblo o de la masa hace necesario la explotación y la sistemática eliminación de las razas que se consideran inferiores, y por las que no existe ninguna responsabilidad desde el punto de vista de la administración del pueblo. ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Op cit. p. 252-291.

¹⁵⁴ *Ibíd.* p. 201.

¹⁵⁵ *Ibíd.* p. 204.

El totalitarismo tiene un claro antecedente histórico que hemos venido analizando desde el auge de la esfera social: el auge de los asuntos de la esfera privada (trabajo, familia, economía, etc.) en la vida pública. Un acontecimiento que, bajo la imposición violenta de las ideologías nazi y estalinista, como formas de gobierno omnipresentes en todos los aspectos de la sociedad (intimidación, familia, partido, trabajo, nación)¹⁵⁶, condujo hacia a la plena identificación de los fuerzas subyacentes y los rasgos más complejos que cristalizan dicho fenómeno en contextos social e históricamente modernos, como lo son: la sociedad de masas y el estado burocrático. En referencia al primer aspecto,

Se entenderá ahora mejor uno de los reproches mayores que Hannah Arendt le dirige al totalitarismo, a saber, el de ser un individualismo gregario (comprimidos los unos contra los otros, cada uno está absolutamente aislado de todos los demás). La soledad, que hace referencia a la vida humana en conjunto, encuentra en la vida política totalitaria su complemento obligado en el aislamiento. La crítica del libro, va dirigida especialmente contra la pretensión, propia de los movimientos totalitarios, de organizar a las *masas*¹⁵⁷.

El totalitarismo, bajo la imagen de sociedad de masas, representaba para Arendt la pérdida de la individualidad y el colapso del mundo-entre-hombres, puesto que eliminaba a los individuos y sus acontecimientos esenciales a través de la representación de una aglomeración social que se asemeja a un cuerpo “comprimido” que anulaba las relaciones privadas familiares e íntimas.

El totalitarismo era pues, un tipo de organización antipolítica de la vida que no poseía los rasgos de cualquier gobierno conocido anteriormente, pues no constituía una monarquía ni tampoco una aristocracia, era la forma pura de la administración privada instalada en el centro de la vida pública, integrando a los hombres bajo un modo de vida política inauténtica o burocrática, es decir, en la más absoluta carencia

¹⁵⁶ Cf. ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Editorial Taurus. 1982.

¹⁵⁷ CRUZ, Manuel. Presentación. En: ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. p. V.

de contacto plural. En tal sentido, el totalitarismo representaba el tipo de experiencia híbrida entre lo público y lo privado que convertía a los hombres, ya no a los individuos o a los cuerpos colectivos organizados, en una “masa” de mera agregación de personas incapaces de organizarse, relacionarse y diferenciarse entre sí en un mismo espacio de aparición pública.

De acuerdo con Arendt, la burocracia de Estado, otra de las características del fenómeno totalitario, terminó por imponerse en las sociedades modernas occidentales a través del “gobierno de nadie”, es decir, como la plena forma de funcionarismo basado en empleados que cumplen tareas administrativas dentro de la estructura pública del Estado, pero que carecen de vinculación política con los fines normativos de la acción.

La burocracia era en esencia, una de las versiones más crueles y tiránicas de todas las formas conocidas de organización de los asuntos públicos, pues anulaba la individualidad de los agentes políticos y los reducía a su función social¹⁵⁸, haciendo de sus miembros activos tanto empleados con funciones de gobierno como adeptos que carecían de criterio ético para justificar sus acciones, por lo tanto, no entraban en deliberación sino en común esfuerzo con respecto al fin instrumental que era al mismo nivel, la verdad ideológica del partido.

Según lo dicho hasta este punto, con el surgimiento del Estado totalitario y la sociedad de masas, en el siglo XX se precipitó la transformación de la humanidad en “el *sujeto colectivo* universal del proceso de la vida”¹⁵⁹, es decir, en la medida que se consolidó la burocracia, también lo hizo el *animal laborans*, con el resultado del auge de masas gregarias de sujetos o poblaciones humanas que se comportaban sin ninguna relación familiar o política auténtica, pero que compartían un territorio nacional que aglutinaba sus espacios privados y públicos a través de una misma ideología

¹⁵⁸ ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. p. 51.

¹⁵⁹ *Ibíd.* p. 284.

totalitaria, entiéndase la aparición del horizonte vital del pueblo como unidad autoreferida a sus propias dimensiones culturales privadas, aislada del contacto plural con otras culturas, pero específicamente, sin el carácter que define el auténtico vínculo entre sus individuos, quienes han renunciado a su aparición pública mediante el libre juego de las opiniones, así como a la reserva de su existencia privada en la oscuridad del hogar.

La pérdida de lo propio en el totalitarismo es pues, la negación de lo maravilloso de existir individualmente y la anulación del principio que deriva del temor respetuoso que hace de la comunidad política algo distinto a una masa de hombres y mujeres ideologizados en el horizonte común que ofrece el gobierno de Estado.

Dicha situación histórica posee unos claros antecedentes que se ubican a fines del siglo XIX¹⁶⁰. En sus primeras etapas, Arendt sostiene que el proceso de acumulación de riqueza y que por demás estimuló el proceso del auge de lo social, sacrificó “el mundo y la misma mundanidad del hombre”¹⁶¹, por lo que la miseria material y el infortunio de masas de trabajadores pobres aceleró la expropiación de su lugar privado del mundo, donde se encontraba situada la familia y la propiedad: el refugio y la parte privada en la que la vida individual se encuentra sometida a los procesos laborales. Esto trajo en consecuencia, la identificación de las masas sociales con un

¹⁶⁰ Nota: Lo expuesto podemos hacerlo más patente en la descripción histórica que Arendt desarrolla en *Los orígenes del totalitarismo (II. El imperialismo)*, cuando indica la doble aparición de *la Humanidad*. Primero, durante la Revolución Francesa en siglo XVIII, bajo la figura de una nación de hombres. En tal sentido, la *Humanidad* quedó entendida bajo la categoría de pueblo, haciendo evidente la “imagen del hombre” por encima del agente singular de las acciones (Arendt, 1982:369). Dicha elaboración jurídica y universal de los pueblos libres de Europa Occidental tuvo una segunda transformación en el hombre del siglo XX, cuando ya no enfrentaba su emancipación con la historia del *Ancien Regimen* feudal. En el siglo XX, gracias a la consolidación histórica del pueblo como evidencia de la sociabilidad del hombre, se declara la emancipación de la naturaleza y se asume “la Humanidad” en el concierto de un “gobierno Mundial”. En este sentido, la *Humanidad* responde a una abstracción idealista, pero contiene ya en el ejercicio de sus principios rectores, la predicación de que la ley se identifica con lo útil y lo justo “-para el individuo, para la familia, para el pueblo o para una mayoría”. Así pues, cuando la *Humanidad* se revela como el único agente productor de la historia y del progreso, los sistemas de leyes y principios políticos se transforman en instrumentos y mecanismos automáticos que regulaban las interacciones sociales. En tal caso, la burocracia, como la situación paradigmática del Estado moderno, resulta ser la única actividad pública de la *Humanidad*. ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Op cit. p. 377-378.

¹⁶¹ ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. p. 284.

territorio común nacional, pero en donde la familia y demás rasgos propios de la esfera privada quedaban supeditados al control estatal.

El segundo momento se alcanzó, cuando se elevó el sujeto universal del hombre al mismo nivel de la sociedad, es decir, la sociedad reemplazó la familia, el hogar y el espacio privado en el mundo y con ello, el último espacio territorial del Estado-Nación se convirtió en el lugar no-mundano de lo público y lo privado. El límite ya no era el espacio entre-hombres, sino la bastedad de un territorio físico que conquistar y poblar. El ejemplo concreto de esta segunda etapa, son los estados totalitarios de la Europa de mediados del siglo XX, en donde los lazos de sangre y el territorio nacional pasaron a convertirse en el sustituto de la vida tanto pública como privada¹⁶², del mismo modo, la pérdida de las fronteras mundanas que distancian lo público y lo privado, conlleva a que la tierra (geo-política) y no el mundo, sea el único espacio común de la masa social humana, por lo que el espacio público para el ejercicio de su acción política se elimina en función de un tipo de racionalidad burocrática que puede convertir a los hombres en masas politizadas¹⁶³.

La pérdida del mundo es constitutivo de la cosificación de la realidad en un medio instrumental al servicio de fines sociales; así pues, en el totalitarismo la tierra se torna en el vínculo del hombre con su posesión más inmediata, proveniente de la existencia que provee el *animal laborans*: los procesos de sostenimiento de la vida y la satisfacción de sus necesidades, pero dado que estos permanecen de forma auténtica en la obscuridad de la esfera privada, el traslado de las necesidades que trae la realidad material de la tierra no reemplazan las posibilidades de existencia en el espacio público, es decir, el proceso laborante de la existencia y la demanda de medios para sostenerla dentro del totalitarismo, terminan por hacer de la vida humana en general, un instrumento al servicio de un fin que se considera verdadero, pero sobre el cual no se elige ni se discute, lo que impide realmente que

¹⁶² Ibíd. p. 285.

¹⁶³ Ibíd. p. 286.

la luz pública ilumine el fenómeno de aparecer individualmente en la escena política, pues sus participantes se encuentran enajenados de la palabra y el poder ejercerla concertadamente.

En este sentido, la “glorificación de la labor”¹⁶⁴ en la sociedad moderna, acarreó la degradación del trabajo y de la naturaleza como medios para el sustento del mundo, cuyo resultado es una “humanidad” socializada que pierde el soporte vital con el mundo político y sus conexión con el mundo de la vida, tornando al que por antonomasia es: “el hogar levantado por el hombre en la Tierra y hecho con el material que la naturaleza terrena entrega a las manos humanas”¹⁶⁵, en un conjunto de cosas que se consumen y se degradan con el fútil proceso de una vida social, y que se realiza en las circunstancias permanentes de la labor.

En consecuencia, el fenómeno burocrático y el despotismo de un gobierno anónimo no sólo cancelaron, en los inicios y mediados del siglo XX, la relación normativa entre el mundo político y el espacio público, también introdujeron un tipo de conducta social dominante que cancelaba el espacio afectivo de la familia y la actividad ciudadana a nivel público¹⁶⁶. Debido a este fenómeno, Arendt interpreta el papel de la sociedad de masas como un tipo de fenómeno híbrido o entremezclado que responde adecuadamente, tanto a la administración anónima de los movimientos totalitarios como al abandono de la individualidad, incluso, la pérdida de toda forma de intimidad.

La pérdida de la intimidad en la masa social significó, por lo demás, la adquisición de una nueva conducta uniforme y conformista que dio pie a la consolidación del fenómeno del totalitarismo como “fuerza política capaz de identificar el control con la seguridad y la falta de novedad”¹⁶⁷, en otras palabras, la burocracia logró normalizar

¹⁶⁴ ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. p. 137.

¹⁶⁵ *Ibíd.* p. 141.

¹⁶⁶ *Ibíd.* p. 346.

¹⁶⁷ CRUZ, Manuel. Presentación. ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. p. V.

a los miembros de la sociedad, mediante la imposición de innumerables y variadas normas¹⁶⁸ (conformismo, indiferencia, xenofobia, discriminación ante lo anormal, etc.), las cuales hipotecaron tanto la acción espontánea individual como la capacidad de actuar concertadamente en un espacio público común, es decir, el totalitarismo consolidó la experiencia de la masificación de las opiniones a través de la propaganda, obligando al pueblo a la adopción de prejuicios sociales que los identificaban entre sí como seres de una misma comunidad.

Esta configuración fenomenológica de la deliberación en el mundo moderno, transforma los problemas y los reclamos privados en asuntos carentes de autenticidad política, por lo que señalan el colapso definitivo del espacio público normativo, pues gracias a la ficción burocrática de una sociedad que está gobernada por nadie¹⁶⁹, pero que plantea una visión masificada de la vida social, se llega a un tipo de vínculo o de “masa” gregaria en donde la vida, y solamente los aspectos laborales y productivos que la acompañan, requiere constante control en su crecimiento.

La consecuencia de dicho planteamiento es evidente en el antagonismo entre la experiencia de la violencia, que proviene del control burocrático sobre la sociedad de masas, frente a la experiencia normativa del poder. La violencia proviene de la instrumentalización del espacio público mediante los medios coactivos que dominan la reproducción de la labor en el espacio privado; aquí, los funcionarios burocráticos se vuelven los actores de la política, transfigurados como expertos administradores de las cuestiones sociales, tornándola en el único objeto público; por el contrario el poder es la experiencia fundamental que sostiene el actuar concertadamente en condiciones de pluralidad y libertad dentro del auténtico mundo político, tal y como se encuentra en la experiencia normativa de la vida democrática.

¹⁶⁸ Ibíd. p. 51.

¹⁶⁹ ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. 55.

Una y otra son experiencias incompatibles; sin embargo, ambas experiencias provienen de la condición humana que abre al hombre hacia el mundo político desde el mundo de la vida, es decir, gozan del don de la natalidad y la irreversibilidad de las acciones cuando se muestran a la luz pública; ambas son experiencias históricas que remiten a una apertura extraordinaria hacia el mundo; no obstante, sus consecuencias son distintas, pues el totalitarismo se concluye con el uso de la racionalidad instrumental para ejercer control mediante acciones violentas que erradican sin pudor las diferencias de opinión que participan en el espacio político, es decir, hace de la violencia el medio para erradicar la pluralidad y de paso elimina el autor que la origina; por su parte, la democracia abre sus horizontes mundanos en la discusión de opiniones, haciendo del espacio público una dimensión existencial para que puedan emerger todos los plurales, a partir del principio ético que convierte a la natalidad de cada quien en el bien máspreciado para participar del mundo político; al respecto, Arendt sostiene que:

...con la combinación específica de violencia y poder, combinación que sólo podía tener lugar en la esfera público-estatal porque sólo en ella los hombres actúan conjuntamente y generan poder; no importa cuán estrictamente se señalen las competencias de este ámbito, cuán exactamente se le tracen límites a través de constituciones y otros controles: por el simple hecho de continuar siendo un ámbito público-político engendra poder. Y este poder tiene que resultar ciertamente una desgracia cuando, como ocurre en la Edad Moderna, se concentra casi exclusivamente en la violencia, ya que esta violencia se ha trasladado simplemente de la esfera privada de lo individual a la esfera pública de los muchos¹⁷⁰.

Desde el punto de vista de Habermas, la relación entre violencia y totalitarismo en Europa, permite demostrar, según la interpretación de Arendt, que la pérdida del espacio ontológico en el despliegue del poder comunicativo o plural es evidente en el carácter privativo y despolitizado que alcanzan las masas sociales bajo un Estado

¹⁷⁰ ARENDT, Hannah. *¿Qué es la política?* Op cit. p. 95.

burocrático o en condiciones de manipulación del poder, las cuales se pueden dar bajo las democracias sociales modernas¹⁷¹.

No obstante, al abandonarse la dimensión comunicativa del poder y presentar en su reemplazo, la extrema experiencia totalitaria de la violencia en el mundo moderno, el modelo normativo arendtiano ya no permite interpretar adecuadamente otros fenómenos sociales y políticos, presentes igualmente en la sociedad moderna. Así, por ejemplo, Habermas sostiene que Arendt infiere de su posición teórica, que el fracaso de la política en la sociedad moderna se debió en parte a: “las derrotas políticas del movimiento obrero revolucionario y en el éxito economicista de los sindicatos y de los partidos obreros”¹⁷², en otras palabras, para Arendt, los movimientos obreros perdieron su significado político y se transformaron en masas laborantes que cumplían fines privados bajo una administración estatal coactiva, situación ejemplar que conduce a interpretar los reclamos y las necesidades de las masas de trabajadores como el resultado del auge de los asuntos privados y sociales en la esfera social.

Ahora bien, los argumentos que soportan la tesis expuesta tanto en *La condición Humana*, como en los otros textos de la autoría de Hannah Arendt, incorporados en el análisis sincrónico y diacrónico, conducen a preguntarnos por el estado vigente de lo público y lo privado, así como también por la presencia del mundo político como aquel fenómeno público que restablece el horizonte de la deliberación y la discusión de opiniones que surge de los nuevos horizontes que constituyen las realidades privadas que se han establecido tras el fin de la sociedad totalitaria.

El pensamiento político de Hannah Arendt y la pertinencia de sus presupuestos fenomenológicos sobre la autenticidad del mundo político anclado en el nacimiento y la libertad, abren un debate sobre el propósito y el sentido de sus aportes en la

¹⁷¹ HABERMAS, Jürgen. “El concepto de poder en Hannah Arendt”. Op cit. p. 211.

¹⁷² Ibíd. p. 214.

comprensión del mundo político como fenómeno auténtico en conexión con el mundo de la vida, brindando luz a la pluralidad de los nuevos horizontes privados que reclaman su espacio en la escena pública; en tal sentido, la interpretación que hace Arendt sobre el mundo moderno que recién abandonamos, multiplica los diagnósticos y promueve nuevas interpretaciones alrededor de sus aportes.

3. ESFERA PÚBLICA - ESFERA PRIVADA:

La vida política y social moderna

En las sociedades pos-totalitarias que dieron paso a las sociedades democráticas que dominan el mundo occidental, encontramos que la relación entre lo público y lo privado se encuentra en un permanente debate entre la apertura y el reconocimiento de nuevos individuos que reclaman un espacio público auténtico (mundo político), enfrentados a la posibilidad siempre latente de que su acceso al mundo pueda ser suprimido por medio de la violencia y la burocracia. La amenaza del totalitarismo en nuestra sociedad pareciera estar siempre presente en todo acontecimiento auténtico de luz pública, puesto que la pérdida de la libertad en el mundo político tiene su origen en la deliberación instrumental del mundo de la vida y ésta puede adoptar nuevamente la forma del control que elimine la autenticidad del *ser-en-el mundo*, erradicando el temor respetuoso por la natalidad¹⁷³ y con ello, la pérdida del poder vinculante entre sus miembros.

De acuerdo con Arendt, existe una forma de comprender el colapso que significó el mundo social moderno mediante una representación simbólica de la política como actividad espacialmente plural y mundana, pero que siempre se encuentra amenazada por la presencia antipolítica del totalitarismo¹⁷⁴. El signo de desesperanza frente a tal amenaza, se percibe en la propia vivencia de que podemos perder "la facultad de juzgar, "de sufrir y de condenar", y es allí cuando empezamos a considerar que hay algo inadecuado o equivocado en nosotros mismos.

¹⁷³ Cf. HELD, Klaus. "Existencia auténtica y mundo político". Op cit. pág. 89.

¹⁷⁴ ARENDT, Hannah. *Del desierto y los oasis*. Conclusiones del curso "Historia de la teoría política". En estas páginas se reproduce la conclusión recientemente aparecida en español de aquellas clases. Traducción: Juan A. Guerrero. Universidad de Berkeley. 1955. Publicado en edición impresa del diario "La Nación". Consultado en: Versión online: http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=859761), Domingo 19 de noviembre de 2006.

Arendt señala que el mundo social moderno se presenta bajo la forma de una *a-mundinidad* que imposibilita la “comunidad” entre el cosmos y entre sí mismos, borrando el esencial vínculo que surge “entre-los hombres” cuando habitan el espacio público. Tal es la experiencia de encontrarse en un *desierto* al que podemos acostumbrarnos, aunque también, en la plena comprensión de que no somos el desierto sino sus habitantes, le podemos contrarrestar transformándolo en un mundo humano.

Sin embargo, es debido a que habitamos en un desolado paraje que nos legó el mundo moderno, que estamos vulnerables a las “tempestades de arena” que representan el totalitarismo y con ellas surge la pasiva aceptación de que podemos adaptarnos para vivir bajo estas condiciones, es decir, carentes de juicio y de reconocimiento plural. De hecho, el acostumbrarnos a estas condiciones de existencia como el ajustarnos a sobrevivir a ellas constituye en su conjunto una “seudo-acción”, que impide que nos transformemos a nosotros mismos como seres actuantes y pasionales; pero solo aquellos que resisten la influencia demoledora de las tormentas, son quienes realmente se convierten en seres actuantes y al mismo tiempo, conscientes de su acceso para ocupar un lugar en el mundo político.

En contraste, las tormentas de arena pueden hacer que los hombres busquen refugio en los *oasis*, pero esto también es una ilusión producto de la desesperanza, pues estos manantiales no son auténticos espacios políticos para el reconocimiento con otros, sino que constituyen refugios que están más allá del horizonte de la vida política, siendo más bien condiciones para reflexionar en soledad, para encontrar sentido y retornar al mundo a luchar. Pero el huir de las tormentas y refugiarnos en estos manantiales, hace que se sequen, por lo que la verdadera fortaleza del hombre moderno, más que internarse en los oasis sería respetarlos, evitando la tentación de destruirlos, y con ello, se impediría la resignación de vivir en un desierto.

Con base en esta metafórica interpretación, Arendt nos da entender que el mundo humano no sólo es producto de nuestras reflexiones aisladas, como las de los artistas o los filósofos en su mundo creador, pues esto también constituye una ilusión de la metáfora del oasis; antes bien, debemos comprender que somos seres donados al mundo mediante la natalidad y que lo habitamos porque es el resultado de nuestro artificio, siendo el reflejo de nuestra finitud mundana, pero también de nuestra capacidad de trascender la efímera existencia laborante; el mundo político se nos da entonces como espacio vacío y desértico que reclama nuevos comienzos y por ello existen los hombres en el mundo político, para acercarse con asombro a lo que le da un espacio para aparecer y comenzar a convivir en comunidad con otros.

Aquí hay que ser conscientes, que la amenaza de las tormentas totalitarias y el acostumbrarnos a vivir en plena desertificación, puede significar que así como el desierto se encuentra vacío, esto llegue a significarnos que no está habitado por nadie, siendo este nihilismo la mayor amenaza que enfrente el mundo democrático actual, pues se puede vivir en la permanente realidad del mundo de la vida social, sin llegar a conquistar el mundo auténticamente público.

No obstante, nuestro mundo social globalizado es cada vez más consciente que el desocultamiento de la intimidad personal o corporal, el interés público por los asuntos familiares, así como los reclamos por más derechos ciudadanos a través de diversos medios de expresión, son el resultado histórico de una apertura humana al mundo político, y no sólo mediante el reconocimiento universal de sus derechos inalienables¹⁷⁵, como la libertad, sino también gracias al don de la natalidad y del amor que nos legan las generaciones anteriores, para poder abrirnos al mundo y compartirlo¹⁷⁶.

La presencia plural de nuevas voces, demuestra que hay muchos nacimientos prestos a la acción que han roto la inercia de habitar los desiertos y que han

¹⁷⁵ Cf. Ibíd. p. 89.

¹⁷⁶ Cf. HELD, Klaus. "Familia y derechos humanos". Op cit. p. 220

soportado las tormentas del totalitarismo, aprestándose a salir hacia el espacio público, en donde es posible desarrollar plenamente la libertad. En su conjunto, estos nuevos “alguien”, que emergen de la esfera privada que nos legó la sociedad y la política del siglo XX, irrumpen con sus deliberaciones y acciones en el espacio de la democracia.

En este sentido, es importante traer a colación algunas posturas filosóficas contemporáneas que asumen, crítica y propositivamente, las tesis fundamentales que plantea el pensamiento político de Hannah Arendt, es decir, es pertinente retomar lo expuesto hasta este punto, a partir de los argumentos críticos que ofrecen Klaus Held, Seyla Benhabib y Hanna F. Pitkin, considerados ponentes de una relectura del pensamiento político de Arendt y que sugieren algún tipo de interpretación de lo público y lo privado en la sociedad moderna.

3.1 KLAUS HELD Y LA FENOMENOLOGÍA DEL MUNDO POLÍTICO

En primer lugar, es adecuado preguntarse ¿Por qué una fenomenología del mundo político? ¿Qué conexión existe entre la fenomenología y la filosofía política? si partimos de la lectura que ofrece Klaus Held, encontramos que la fundamentación fenomenológica de la filosofía política ha terminado en terribles equívocos, especialmente por “el extravío” de Martín Heidegger con el partido Nazi¹⁷⁷, pero también, surge como una manera de recuperar el auténtico objeto de estudio de la fenomenología, que no es ni la conciencia (Husserl) ni el ser (Heidegger), sino como afirma el discípulo de este último, Eugen Fink: el mundo¹⁷⁸.

El fracaso de la fenomenología con el objeto originario de la filosofía política se debe también a una “ceguera” en la tradición filosófica que atraviesa varios siglos, y

¹⁷⁷ HELD, Klaus. “Existencia auténtica y mundo político”. Op cit. p. 73.

¹⁷⁸ HELD, Klaus. “Esbozo de una fenomenología del mundo político”. Op cit. p. 171.

consiste en denunciar, desde Platón hasta el siglo XX, al mundo político como una experiencia inauténtica, ya sea frente al ser o la conciencia, incluso de forma más amplia, la vida política ha sido considerada como una forma de organizar los asuntos humanos que se debe subordinar a la vida contemplativa, siendo deslegitimada la política desde una postura que se considera “contrafáctica”¹⁷⁹. Así pues, el mundo político se presenta como un objeto inauténtico frente al mundo de la vida.

Inversamente, la recuperación fenomenológica del mundo político como objeto esencial de la filosofía política, hace que sea Hannah Arendt quien haya descubierto la importancia de la mundanidad de la política, tanto como una manera de comprender el legado histórico del totalitarismo, como también un modo de deslegitimar el vínculo heideggeriano de lo auténtico con el brillo enegrecedor del partido Nazi, es decir, no es admisible que un fenomenólogo de la autenticidad como Heidegger, haya sucumbido al movimiento totalitario como forma de asegurar la existencia plena del ser¹⁸⁰. De esta manera, la lectura fenomenológica que Held nos ofrece, constituye una interpretación del mundo político como el auténtico objeto de la filosofía política, el cual se opone a la inautenticidad que supone toda forma de pérdida del mismo, tal y como sucede en el totalitarismo.

En este sentido, una fenomenología del mundo político hace de este objeto de estudio un anclaje original y no un mero atributo, es decir, la palabra política se adhiere a muchas cosas (instituciones, juegos, estrategias, etc.) y lo mismo sucede con el uso de la palabra mundo, a la cual se le pueden adherir muchas otras formas de reconocerlo (mundo occidental, mundo deportivo, etc.). Esta polisemia puede hacer que la expresión mundo político sea una relación arbitraria y por ende, no esencial. Incluso, desde el punto de vista de la filosofía política tradicional palabras como: estado, sociedad, política, entre otras, tienden a tener mayor valor conceptual y se vinculan rápidamente al uso de atributos políticos. En este sentido, sugiere Held,

¹⁷⁹ HELD, Klaus. “Existencia auténtica y mundo político”. Op cit. p. 74.

¹⁸⁰ Cf. Ibíd. p. 74.

es más adecuado concebir que el objeto auténtico de la filosofía política sea designado bajo la expresión completa “mundo político,” como una manera de desvincular dicha acepción de las cargas semánticas que se derivan tanto de la tradición filosófica como fenomenológica¹⁸¹.

Guiado por Husserl, Held sostiene que al liberar un concepto filosófico de sus prejuicios, se puede hacer mayor precisión en el uso, incluso ser empleado de forma más radical. Así pues, el mundo político adquiere un nivel fenomenológico propio como un horizonte o, como ya mencionamos anteriormente, dicho horizonte es el “plexo de remisiones” que constituye el foco central y estructurante del mundo político, que regula y abarca varias posibilidades que le permite a los hombres abrirse hacia futuras posibilidades, de las cuales usualmente no son conscientes de su existencia en su vida cotidiana, pero que les permiten encontrarse en una situación radicalmente novedosa que trasciende la situación y comportamiento práctico actual¹⁸². De esta manera, el mundo político se vuelve un horizonte en el que somos capaces de asumir múltiples posibilidades de comportamiento y acción, que no se encuentran determinados por el horizonte que encierra el mundo de la vida, es decir, el horizonte vital de nuestra existencia propia, familiar y cultural.

Ahora bien, debido a que el plexo de remisiones que constituye el mundo político no siempre se encuentra a la vista en la vida cotidiana y privada, esto sugiere que permanece de manera “a temática” en el trasfondo de todos los demás horizontes del mundo de la vida, y solo cuando cada quien dirige su atención hacia éste, es cuando se corre el velo de obscuridad o se rompe el estado de latencia, haciendo posible tematizar el mundo; de esta manera, sale a la luz el mundo político como el auténtico asunto público, el cual genera nuevos acontecimientos que no son cotidianos, pero que siempre han estado allí esperando a ser reconocidos y tematizados.

¹⁸¹ Cf. HELD, Klaus. “Esbozo de una fenomenología del mundo político”. Op cit. p. 174.

¹⁸² Cf. Ibíd.

El mundo en general no se presenta nunca como un todo ante nuestros ojos, por lo que al permanecer en el trasfondo de los demás horizontes determinados, existe como el mundo-uno y único, al que como afirma Held, “apenas con la filosofía fenomenológica llega a ser tematizado el mundo expresamente como horizonte universal”¹⁸³.

Este punto de vista es congruente con la comprensión arendtiana de la vida política como fenómeno originario de la pluralidad y la natalidad humana, siendo además una de las condiciones mundanas del hombre, que se despliega en la acción política. Debemos aceptar que en Arendt, la dimensión política se nos presenta como siempre existente cuando los hombres hablan y deliberan libremente, de forma que sus asuntos cotidianos se encierran en sus horizontes privados. Aquí, la acción se expone como un verdadero inicio de acontecimientos que se tematizan a la luz de las opiniones de otros, y aunque no seamos conscientes de que nos estamos expresándonos libremente, el hecho de hacerlo frente a otros, demuestra una pluralidad de perspectivas que solo es posible de reconocer en un espacio que no es el mismo de la vida privada, sino un mundo al que nos remitimos siempre en procura de ampliar nuestras perspectivas.

De esta manera, la explicación de un mundo político en Hannah Arendt adquiere un campo filosófico de estudio que se aleja de otras formas de entender la política y el mundo, acercándonos a la fenomenología del mundo político como la forma de comprender conscientemente la existencia de un mundo-uno auténtico, hacia el cual todos los hombres focalizan su atención cuando nacen e irrumpen la seguridad privada de sus horizontes personales, lo que constituye la apertura hacia el horizonte universal de los asuntos compartidos.

Ahora bien, puesto que ese mundo-uno permanece oculto a nuestra mirada, es fácil entender que nuestro campo de actuación humana se mueva entre horizontes

¹⁸³ Ibíd. p. 175.

tradicionales propios, a los que estamos habituados y es allí donde nuestros juicios tienden, a diferencia de cuando se tematizan libremente en el mundo político, a convertirse en perspectivas unilaterales cargadas de prejuicios. Por ello, debido a esto “podemos restringir la validez de los juicios que emitimos en conversación con los otros mediante fórmulas de discreción tales como “me da la impresión”, “según mi perspectiva”, etc.”¹⁸⁴, y mientras los hombres se encuentren de forma irreflexiva y natural dentro de sus horizontes particulares, el mundo político se encuentra atemático y sin luz pública.

Cuando el mundo-uno no tiene entonces forma de ser enfocado, la actitud natural del mundo de la vida impone la experiencia del mundo como objetiva y por ende, el lenguaje se instrumentaliza en función de sostener los fines impuestos por la necesidad natural de sobrevivir. Como habíamos previamente señalado, este es el horizonte que guarda la esfera privada y en ella, la labor y el trabajo hacen aparición como condiciones mundanas de la vida activa.

La presencia del mundo-uno, como el trasfondo posible para que los hombres enfoquen su atención y rompan la latencia de sus horizontes privados, significó también la aparición de la discusión libre de opiniones como modelo de la democracia en el mundo griego, y es allí en donde el libre espacio para la expresión se torna en el lugar para que suceda “el libre intercambio de las opiniones abiertas al mundo común”¹⁸⁵. Esto significa que la *polis* se convirtió en el referente del mundo político en occidente, con todos sus rasgos auténtico, para que en el espacio normativo que crea el mundo-uno, las opiniones fueran el vínculo vital entre el espacio en el que suceden y la libertad de expresión.

Esta mutua relación no tiene valor esencial en las conversaciones de expertos y tampoco en las conversaciones cotidianas en el mundo de la vida, por lo que no

¹⁸⁴ Ibíd. p. 176.

¹⁸⁵ Ibíd. p. 184.

existe un referente pre-político en el que circulen libremente las opiniones expresadas entre los ciudadanos¹⁸⁶. En tal sentido, el mundo político constituye una polifonía de voces (pluralidad) que hablan sobre lo común, pero sin requerir del juicio que ofrece el conocimiento o la experticia de lo propio; de allí que, el mundo político constituye el fenómeno que posee plena apariencialidad como horizonte, y es aquí donde se conserva abierta la posibilidad para que los hombres trasciendan la actitud natural de sus mundo particulares y accedan, mediante una actitud filosófica de asombro o de ruptura¹⁸⁷, hacia múltiples posibilidades de existencia en el espacio público.

Dicha pluralidad, compuesta por opiniones políticas, no es pues una multitud de lenguas sin conexión, sino que se encuentran referidas al plexo universal del interés común, y éste conserva conectados las múltiples posiciones con las que los individuos juegan, pero también permite reconocer los horizontes particulares a los que se encuentran ligados.

En esencia, lo que conecta los juicios de los participantes en el mundo político, no es “la comprensión obligante”¹⁸⁸ de los argumentos verdaderos de orden científico, cotidiano o instrumental, por el contrario, es el uso de la facultad reflexionante la que permite al ciudadano exponer a sus pares su punto de vista sobre los asuntos acerca de los cuales deben deliberar. El poder de hacer consideraciones ante otros, demuestra que la persuasión y la argumentación son la clave de poner al otro en atención hacia mi punto de vista, por lo que se apela al juicio reflexionante del otro para poder que surja la comunicación libre y espontánea.

En complemento a lo dicho en este punto, Habermas nos recuerda que el poder de la comunicación entre iguales es la base de la deliberación en el espacio político,

¹⁸⁶ Cf. Ibíd. p. 184.

¹⁸⁷ Cf. HELD, Klaus. “El conflicto por la verdad. Acerca de la prehistoria de la fenomenología”. Op cit. p. 38.

¹⁸⁸ Cf. HELD, Klaus. “Esbozo de una fenomenología del mundo político”. Op cit. p. 186.

es decir, el poder que surge gracias a la comunicación entre ciudadanos concreta las convicciones individuales en una voluntad común y asegura que las deliberaciones tengan el poder político suficiente para que sean capaces de llevar a cabo las propuestas de los ciudadanos¹⁸⁹. En su sentido práctico, el espacio normativo de la acción concertada en el mundo político, conserva en dicho espacio la libertad de opiniones mediante un vínculo que consideramos es democrático, y en donde es posible que: “el pluralismo de convicciones e intereses no se vea reprimido, sino desatado y reconocido tanto en sus decisiones mayoritarias susceptibles de revisarse como en compromisos”¹⁹⁰. En síntesis, si bien Habermas no se ubica en una fenomenología del mundo político, si retoma los argumentos de Arendt para concebir que existe un tipo de juicio no obligatorio, ejercido por la facultad reflexionante, que es el que permite que los hombres expongan sus puntos de vista y reconozcan racionalmente el de otros, basados en una necesidad humana de comunicarnos libremente en el espacio público.

Al aceptar que la fenomenología considera como propio la apertura al mundo político, debemos ahora reflexionar sobre el sentido de la fundación originaria del mundo político, y acercarnos a la comprensión de aquellos fenómenos particulares que se sostienen en el mundo de la vida y con los que se define el horizonte de lo privado: la familia y la cultura.

Desde el punto de vista de la fenomenología del mundo político, ¿Cómo se presenta la familia y la cultura? ¿Cuál es el futuro de la familia en el mundo globalizado, en donde se habla de una humanidad en sentido universal? ¿Qué conexión originaria existen entre lo privado y la apertura hacia la democracia y los derechos humanos? Continuando con Held, estos interrogantes son también pautas de análisis sobre fenómenos que tradicionalmente se han considerado privados y que tienen pleno desarrollo en la esfera privada: la familia y el horizonte cultural propio. Estos objetos

¹⁸⁹ HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez*. Madrid: editorial Trotta. 1998. p. 217.

¹⁹⁰ *Ibíd.* p. 254.

de estudio son también parte del trasfondo del mundo de la vida y la base para que los hombres puedan enfocarse en el mundo político.

Varias páginas atrás en este trabajo, habíamos aceptado con Held, quien seguía a Heidegger, que el mundo primordial definido aquí como la esfera privada, es una “proto-fundación” en las posibilidades de percepción y apertura hacia el mundo, pero al ser una esfera de lo propio y subjetivo, ésta aun no se ha abierto al mundo. El horizonte de la esfera privada es un primer mundo constituido, que amplía sus limitaciones en un segundo horizonte, que se ha definido en el mundo cultural occidental como la familia, desenvuelto en la casa o el hogar¹⁹¹. El mundo del hogar es pues, un horizonte del mundo de la vida en donde las personas, las cosas y las situaciones se encuentran en relaciones específicas de orden, ocupando algún lugar, según su utilidad cotidiana o tradicional.

Desde siempre, señala Held, los hombres han existido en su propio mundo cultural familiar, por lo que no es meramente el resultado intelectual del reconocimiento filosófico que los hombres tengan un mundo privado; lo que antes bien sucede, es que al ser este mundo una proto-fundación de las posibilidades de la vida en general, no se ha tematizado, sino que permanece en el oscuro trasfondo del mundo de la vida. Así pues, solo cuando la esfera familiar y de lo propio se sienten amenazados por lo extraño y externo, es que los hombres reconocen estar ante sus propios límites, en tal caso, la familia es también una proto-fundación de lo propio en el horizonte del mundo de otros, siendo la frontera limítrofe a través de la cual el individuo puede enfrentar lo ajeno, ampliando sus horizontes personales; incluso, es en este límite donde los hombres pueden advertir también lo común con otros.

De acuerdo con Held, la proto-fundación de la familia en el mundo occidental tiene su momento estructural e histórico con el mundo familiar griego; no obstante la abstracción que se deriva de este modelo refiere a todas las demás formas culturales

¹⁹¹ Cf. HELD, Klaus. “El mundo familiar, el mundo extraño, el único mundo”. Op cit. p. 69 y 70.

de familia en su sentido universal en el mundo occidental, por lo que el inicio fenomenológico de lo privado se fundamenta en el presupuesto primordial de que “yo soy” mi propia esfera, y que en ampliación de este horizonte particular es el que ensancha lo propio en la familia, incluido mi yo y mi propio mundo.

Ahora bien, en esta proto-esfera, así como aún no nos son conocidos los otros, tampoco lo son para los miembros del mundo familiar completamente encerrados en su propia cultural, la existencia de otras culturas; en otras palabras: “en tanto los hombres vivan dentro de un mundo cultural aislado, deben tener la conciencia de que ellos son “todos los hombres”, la humanidad en general”¹⁹²; pero esta autodeterminación del nosotros en un mundo universal, pero cerrado, no es todavía aún el mundo de lo propio; para que éste último exista se requiere de la confrontación con lo extraño, de forma que el conocimiento de un “mundo extraño” que confronta el que hasta ese entonces, constituye el único mundo, hace que aparezca tanto lo “nuestro propio” como el “mundo familiar”; de esta manera, mediante el encuentro con lo extraño es que el mundo vital privado se puede tematizar, entramar con lo natal y adquirir el lugar primero del hogar¹⁹³.

La presencia de lo extraño también tiene valor fenomenológico, pues es lo que permite la trascendencia de lo originalmente primordial y a su vez, representa el primer encuentro con una cultura extraña; lo que convierte a dicha experiencia en un “nexo remisional abarcador de contenidos aperceptivos, esto es, un “mundo” como horizonte”¹⁹⁴; esto significa que lo extraño permite tanto abrirnos a la percepción de lo propio, pero también al ser algo ajeno, nos aleja de forma aperceptiva frente a lo de otros (sus acciones, sus costumbres e instituciones); en tal sentido, lo único común entre ellos y nosotros, es que a ellos también lo nuestro les resulta extraño y aperceptivo, es decir, los sucesos con los que aparecen en su mundo no coinciden con nuestro mundo. En términos generales, el mundo familiar

¹⁹² Ibíd. p. 70.

¹⁹³ Ibídem.

¹⁹⁴ Ibíd. p. 71.

se encuentra tanto abierto como cerrado, puesto que puede ser consciente de sí en presencia de otros, pero permanecer en su finitud relativo a sí mismo, es decir, permanece cerrado dentro de lo natural y tradicional que se le da en su mundo apercibido y no tematizado.

Retornando a los griegos, este mundo familiar es, al igual que lo concibe la esfera privada en las condiciones permanentes de la labor, el mundo propio-vital del *oîkos*, siendo su alcance estructuralmente limitado para sus propios miembros¹⁹⁵. El mundo familiar es lo que de forma pre-dada se nos brinda, al igual que es lo que garantiza nuestra sensación de existir de forma segura. Esta sensación refiere al sentido de normalidad de la vida, y constituye el sistema de referencias en el cual podemos confiar, por tener ya el “carácter de la costumbre ya adquirida”¹⁹⁶, remitiéndonos hacia lo que por tradición nos han legado las generaciones que nos antecedieron. De esta manera, el hombre no solo tiene algo propio en el mundo pre-dado de la existencia, sino también algo familiar basado en la tradición y el legado de sus antepasados. En este punto, lo legado por los abuelos y los padres se vuelve en el vínculo del individuo con su libertad para aparecer ante otros en un mundo político.

La libertad posee plena dignificación en el amor que surge del cuidado de las generaciones mayores hacia su propia descendencia, siendo este sentimiento “la preparación de las condiciones de vida que favorecen este poder comenzar”¹⁹⁷. El resultado, es que la libertad no se deriva de estar simplemente en el espacio público, sino que nace con el individuo, por lo que es una donación del mundo de la vida que se otorga en los cuidados de la vida de forma generativa de los padres a los hijos. Ahora bien, sobre este punto, en donde la familia constituye el vínculo con la democracia y los derechos humanos en el espacio público, incluida la libertad, volveremos páginas más adelante.

¹⁹⁵ Ibíd. p. 74.

¹⁹⁶ Ibídem.

¹⁹⁷ HELD, Klaus. “Familia y derechos humanos”. Op cit. p. 230.

Sorprendentemente este mundo que parece omni-abarcante es también finito; en argumentos de Held, quien sigue las pautas de Husserl, la finitud del mundo familiar es la finitud del mundo de la vida; pero esta finitud no surge de los límites de lo propio, porque estos siempre pueden ensancharse y hacerse más amplios, sino más bien, debido al encuentro con lo extraño, la finitud de lo propiamente familiar se encuentra confrontada con lo nuevo del mundo extraño, siendo siempre algo incomprensible que causa asombro. De esta manera, el mundo familiar se convierte en un nexo interno abarcador que puede considerarse como la esfera privada, onmi-abarcante por dentro, pero finita por fuera. En el límite con lo exterior, lo otro se revela entonces como “lo no-esperable”, lo que puede causar asombro, pero también como lo irrelevante, pues no constituye lo preconocido de lo pre-dado en el mundo de la vida¹⁹⁸.

Ahora bien, dado que esta permanente posibilidad de apertura y finitud existe en la esfera privada de la familia, Held sostiene que en nuestra época, la sociedad globalizada, enfrenta a la familia a muchos dilemas derivados de la consideración moderna de que existe una historia universal de la humanidad, y una vinculación universal entre todos los hombres “con el globo terráqueo como territorio y un marco de normalidad para “cada uno” en la tierra que se propaga a todas las normalidades del mundo familiar”¹⁹⁹. La posibilidad de un mundo familiar planetario de la humanidad toda, amerita que la fenomenología se interrogue por el carácter de este acontecimiento, el cual amplía el horizonte de la familia en su sentido originario hasta incluir a toda la humanidad, concretándola también en la historia “única de la humanidad”²⁰⁰.

Según lo expresado, la globalización nos arroja hacia una nueva proto-fundación de la familia, así como hacia una estructura normalizada de lo propio en el horizonte de la vida, como experiencia histórica de una misma humanidad.

¹⁹⁸ Cf. Ibid. 78.

¹⁹⁹ Ibid. p. 86.

²⁰⁰ Ibídem.

Este fenómeno surge a nivel planetario con la ampliación histórica y fáctica del mundo europeo en otros continentes como África, Asia y América Latina. Así pues, la condición proto-fundante de la familia se idealiza en las formas comunes de organización de la esfera privada en donde tiene influencia el mundo europeo, y esto a su vez, se deriva de la proto-fundación de la filosofía, la ciencia y la democracia que iniciaron los griegos. De esta manera, en la comprensión proto-generadora de los griegos se había concebido un mundo universal que logra, que todo lo que se encuentra a su paso, pueda ser asimilado y redirigido hacia lo pre-dado de la existencia y normalizado dentro de lo propio; así las formas de aparición de las demás culturas, como las que existieron en la América precolombina o la cultura china, por ejemplo, no aparecieron para los europeos como horizontes otros y aperceptivos, sino como ampliación del horizonte propio y familiar. En tal caso, el mundo se hizo idéntico a sí mismo y por tanto verdadero en todas partes. Fenomenológicamente, este es pues, el resultado de la filosofía y de la ciencia que los griegos inventaron.

Lo expresado sugiere que en el modelo de la proto-fundación donada por los griegos, se instala la idea de que en esos nuevos mundos todos ellos son ya, mundos familiares que se encuentran remitidos al mundo mundo-uno conocido de antemano, por lo que son formas parciales de percibirse el mismo y único mundo privado. En tal sentido, las formas diversas de todas las culturas son una porción de una misma humanidad, en otras palabras, “humanidades especiales” antiguamente separadas, pero que comparten un vínculo esencial en el modelo de la proto-fundación griega²⁰¹.

En la explicación del carácter omni-abarcante de una humanidad universal que comparte la explicación originaria histórica, Held intuye una falla argumentativa que el propio Husserl parece advertir, pero no tematizar. Pues si todos los mundos son perspectivas que remiten a ese único modelo de mundo humano, esto sólo puede ser observable bajo la facilidad con la que los seres humanos pueden poblar y

²⁰¹ Cf. *Ibíd.* p. 89.

extenderse por la tierra, tal y como hoy lo advertimos en la globalización, pero esto no significa que se haya pensado en ampliar a comunidades que puedan escapar de la tierra, así que una “humanidad terrestre total”, sigue siendo una manera inconclusa de definir a la humanidad en su sentido más universal. Este límite argumentativo señala que la humanidad se proyecta como una finalidad que se desplaza hacia lo infinito, en donde el hombre se encuentra habitando lugares y obviamente todos ellos son una extensión de su mundo propio y familiar.

Ahora bien, de acuerdo con Held, este modelo de la proto-fundación no se puede entender exclusivamente como el resultado de la chispa originaria de los griegos; porque precisamente el mundo moderno, es en donde la ciencia “olvida” el origen proto-fundacional del mundo de la vida, al objetivar la existencia. En tal sentido, la ciencia moderna neutraliza la base fenomenológica que permite reconocer el mundo como un lugar propio y familiar, e impone la tecnificación de la vida²⁰², con lo cual se puede eliminar de forma peligrosa para nuestro mundo, la reflexión filosófica y política que los griegos inauguraron ante el asombro que causa la existencia del mundo.

En este punto, nos es familiar la reflexión que Arendt introduce en *La Condición Humana*, al advertir que los hombres, gracias a la moderna ciencia natural han podido objetivarlo como una criatura que ocupa de forma predominante todos los rincones del globo terráqueo; esto se debe, más que una consecuencia de la mirada griega científica, a aquella visión de tipo universal que les permitió al hombre moderno observar la Tierra siempre desde afuera, como un objeto en suspensión en el espacio; es decir, la objetivación de la vida en la tierra se convierte en la forma como se termina narrado la existencia del hombre, como un ser que transita y puebla diversos lugares, y con ello se explicaría el porqué del sentir universal de las comunidades humanas como una humanidad en la que convergen todos sus horizontes finitos de vida, sin diferencias y particularidades esenciales entre sus aspectos público y/o privados. En palabras de Arendt:

²⁰² Ibíd. p. 94.

Precisamente cuando se descubrió la inmensidad del espacio que poseía la tierra, comenzó la famosa reducción del globo, hasta que finalmente en nuestro mundo (que aunque resultado de la época moderna, no es en modo algunos al de la época moderna) cada hombre es tanto un habitante de la tierra como un habitante de su país. Los hombres viven ahora en una total y continua amplia Tierra donde incluso la noción de distancia, ha sucumbido al asalto de la velocidad²⁰³.

Es evidente entonces, que nos encontramos con un mundo moderno, en donde el territorio de la tierra es el de una humanidad que crece en conjunto y aceleradamente (sobrepoblación, interconexión tecnológica comunicacional y globalización, etc.), pero que no tiene espacios auténticos de preservación en lo originariamente propio, ya sea la familia o la propia cultura.

El hecho de que en nuestra época, los rasgos originarios del mundo familiar de la proto-fundación del *oíkos*, estén desapareciendo bajo el peso de una humanidad globalizada e históricamente unitaria, demuestra que también se están perdiendo los rasgos de un mundo familiar cerrado, pues las diferencias con otras culturas tienden a asimilarse en otros territorios y con ellos, ya no habría diferencias culturales, ni mundos extraños que nos sorprendan.

La sociedad global moderna parece entonces, estar renunciado a los mundos familiares originariamente cerrados como finitos, y por este mismo proceso, “el carácter introvertido del horizonte interno del mundo familiar es definitivamente superado”²⁰⁴. Las consecuencias de esta situación son evidentes en situaciones históricas en las que ocupar un territorio extraño, mediante la violencia o medios pacíficos, depende del sistema propio de la normalidad aperceptiva, es decir, cuando las cosas encontradas constituyen o remiten a algo propio y heredado, en este sentido, “se puede aniquilar la población que allí vive o expulsar con violencia física las costumbres que provienen de su generatividad, y así someterlas a la propia

²⁰³ ARENDT, Hannah. La condición humana. Op cit. 279 y 17.

²⁰⁴ HELD, Klaus. “El mundo familiar, el mundo extraño, el único mundo”. Op cit. p. 94.

cultura”²⁰⁵; así mismo, una persona puede olvidar sus propias costumbres y adoptar la de una cultura dominante, como sucede en muchos lugares gracias a la globalización y a la influencia cultural que tienen los medios de comunicación.

Ahora bien, teniendo en cuenta el carácter originario de lo propio, que representa el mundo de la vida en las condiciones permanentes de la esfera privada, el *oîkos* sigue siendo la alegoría del hogar mundano-vital²⁰⁶. Por lo que es allí en donde se encuentra la proto-fundación de la natalidad y la apertura al mundo político, expresada en nuestro mundo en la democracia y los derechos humanos.

Aquí es importante situar aquellas características que hacen del mundo privado el modelo proto-fundador de una vida auténtica que sale a luz y que nos permite reconocer otros fenómenos que caracterizan el espacio público moderno, como son: la democracia y los derechos humanos.

Cuando Held afirma que los derechos humanos son un tema palpable en el contexto de la globalización, está recuperando la idea previa de una humanidad que se descubre ante el mundo político, pero que también ha universalizado el vínculo con una familia y una cultura universal²⁰⁷. De esta manera, el siguiente análisis se deriva de la relación que existe entre la familia y los derechos humanos, teniendo en cuenta que, aunque la familia no se ha concebido de la misma forma en todas las culturas no occidentales, si ofrece un punto de vista fenomenológico esencial que permite reflexionar lo común a la vida social de toda la humanidad.

Previamente habíamos considerado que la familia constituía una forma proto-espacial de una vida privada; la familia toma pues la forma en su sentido originario aristotélico, de un modo específico de conservación y convivencia que no solo hace referencia al lugar físico para habitar, sino también al mantenimiento del hogar, es decir, el modo

²⁰⁵ Ibíd. p. 95.

²⁰⁶ Ibíd. p. 96.

²⁰⁷ HELD, Klaus. “Familia y derechos humanos”. Op cit. p. 217.

como la familia convive dentro de la esfera privada. En la casa, la necesidad misma de la conservación y generación de la vida cumplía reglas determinadas que aseguraban el fin existencial de la vida, por lo que la coerción y la jerarquía se convertían en modos de asegurar el cumplimiento de lo sagrado, lo útil y tradicional. Usualmente, señala Held, “la más alta posición la ocupa el señor de la casa -en las culturas patriarcales- o la madre o la abuela -en las culturas matriarcales-”²⁰⁸.

En términos de Held, Aristóteles designaba al *oîkos* como presupuesto de la *pólis* ciudadana, suponiendo de esta manera que toda forma de vida en el hogar constituía la experiencia primera de toda forma de reconocimiento entre los individuos, pero sin que esto significara el origen fenomenológico del espacio público como auténticamente político²⁰⁹. En este contexto, la familia comprende la experiencia primera del reconocimiento equitativo del hombre y la mujer como núcleo familiar, incluidas las condiciones propias para la conservación y prolongación de la existencia en la procreación; ampliando su círculo, los hijos se convierten en entes iguales entre sí como hermanos.

Como se puede apreciar, la vida dentro del espacio cerrado de la casa presenta un carácter ambivalente. Por una parte, es restrictiva para garantizar la supervivencia de los miembros en el hogar y, por otra, es la fuente de la prolongación de la existencia, siendo un lugar de cuidado, protección y amor entre las generaciones²¹⁰.

De esta manera es comprensible que, pese al carácter de equidad que adquieren los miembros en el hogar de la antigua Grecia, a lo largo de la historia, en el modelo de la esfera privada del mundo occidental fue predominante el control que ejercían las acciones instrumentales para garantizar la supervivencia, y este tipo de relaciones de dominación tendieron hacia una desigualdad que seguía las reglas de la planificación de los medios para garantizar los fines de la vida laboral (ej. Las

²⁰⁸ HELD, Klaus. “Acuerdo y entendimiento intercultural: posibilidades y límites”. Op cit. p. 125.

²⁰⁹ Ibídem.

²¹⁰ HELD, Klaus. “Familia y derechos humanos”. Op cit. p. 220

sociedades esclavistas y las sociedades feudales con claras diferencias entre señores y siervos, etc.).

Dicho mundo privado, al transcurrir en el ocultamiento del espacio vital de la casa, se encontraba delimitado por el deseo de satisfacer las necesidades cotidianas y la conservación de la existencia, de allí la necesidad de determinar las capacidades de cada quien para realizar actividades que condujeran al fin “pre-dado” de la supervivencia.

En la actualidad, la posición expuesta tiene efectos variados según la lectura y la crítica que se emprenda sobre el análisis del mundo antiguo. La posición que Arendt parece asumir en *La Condición Humana*, con respecto al dominio y control sobre la vida laboral en la esfera privada, constituye un pasivo reconocimiento al rol que jugaba la mujer en los asuntos domésticos y por otra parte, un reconocimiento igualmente ausente de crítica frente a la “emancipación” de su labor como prerequisite para el acceso a la vida auténtica o política, en consecuencia, Arendt asume de forma implícita que las mujeres fueron y siguen siendo el soporte privado de una esfera exclusivamente pública; aunque también es clave reconocer que en su pensamiento político, quienes participan del horizonte común de la política no se encuentran supeditados por su origen o posición dentro de la esfera privada, así que al participar de lo público se convierten en agentes libres de palabra y acción.

De la comprensión del lugar de la mujer dentro de la tradicional esfera doméstica, se desprende una interpretación crítica sobre la posibilidad de su participación en la esfera pública de la *polis*. Seyla Benhabib afirma que el espacio público de la ciudad-estado constituía una esfera enteramente masculina que se caracterizaba ya sea por su tipo de relaciones “agonistas” o “asociativas” en el espacio público, en el primer sentido, predominaba la política como un modo de acceder a lo público basado en la competencia por el reconocimiento, el cual transcurre en la prioridad y la aclamación, en el segundo sentido, el predominio de un espacio produce ciudadanos “deliberativos” y

menos heroicos, pero que rechazan la violencia “como forma de actividad política”²¹¹; en tal sentido, los griegos también inventaron una esfera privada femenina que no varía frente a estos dos modelos de vida pública y que se caracteriza por el sometimiento al espacio “doméstico” (Un lugar privado en el que las faenas de la labor no cuentan, esencialmente, como fenómenos de índole político).

En consecuencia, la lectura actual de la auténtica vida política de la mujer no significa un reclamo ante la ausencia de espacios políticos para el reconocimiento de su existencia privada, sino a la misma falta de oportunidad para la deliberación de asuntos privados que les pertenecen en los espacios públicos, y con ello, a la ausencia de compromisos compartidos para cumplir fines políticos. En parte, este reclamo se debe a la necesidad de los seres privados para reconstruir un espacio para deliberar los asuntos que asombran hoy su vida cotidiana, como también una forma de analizar la manera como se encuentran abiertos a experiencias auténticas de reconocimiento, tal y como la experiencia histórica de la política es posible y auténtica en contextos sociales globalizados, en donde los medios de comunicación y los reclamos feministas por incorporar sus asuntos de género en la dimensión política dan un nuevo giro a la relación entre lo público y lo privado.

Compatible con este reclamo, Held se interroga por la manera como hoy la familia, siendo ambivalente entre la igualdad y la desigualdad en su sentido originario y transmitido históricamente, puede considerarse el fundamento de los derechos humanos en una sociedad globalizada.

Su fundamento, radica en la misma lectura que se desprende de la comprensión Aristotélica acerca de la casa como la génesis esencial de la *polis*, es decir, el *oîkos* contiene la condición previa para la posibilidad de la comunidad, y por lo tanto deben existir aspectos primordiales comunes aunque también diferencias con la *polis*. Las

²¹¹ BENHABIB, Seyla. “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”. En: *El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa. 2000. p. 110.

diferencias son bien conocidas en la aclaración que se realizó en este trabajo al tratar la situación entre lo público y lo privado en el mundo griego antiguo; pero sus semejanzas surgen del mismo pensamiento de Aristóteles, para quien, pese a que el hombre es quien asiste a la esfera pública, en el espacio del *oîkos* el hombre y la mujer conformaban una “igualdad democrática en el interior de la familia con la equiparación entre los miembros de la pareja”²¹².

Esta igualdad democrática es una igualdad originaria, que el mundo occidental ha olvidado, incluso se ha acentuado históricamente el carácter misógino de Aristóteles. Retornando a Aristóteles, Held destaca que el Estagirita rechazaba toda forma de violencia como medio para organizar los asuntos de la comunidad, por lo que la desigualdad era signo de incivilización como la encontrada más allá de la ciudad-estado, en donde los hombres no están dispuestos a reconocer a las mujeres como iguales.

Dado que la igualdad entre ciudadanos es la esencia política de la libertad, basados en Aristóteles, es posible considerar para la filosofía política, que dicha igualdad es el presupuesto que Held señala como característica de la tradición en el mundo occidental que conlleva a la declaración de los derechos humanos, en donde hombres y mujeres son considerados iguales; incluso, reparamos en la existencia de toda igualdad cuando enfrentamos u observamos situaciones de tiranía o maltrato, en las que claramente encontramos la desigualdad vista como forma de coacción a la libertad, humillación al cuerpo o trato despótico²¹³.

Así pues, el tipo de relaciones que se desarrollan en el mundo privado de la casa, pero que incluso en nuestro mundo moderno ponen en evidencia la igualdad como principio, se muestran en la participación equitativa entre hombre y mujer en las actividades de conservación del hogar, en el cuidado de los hijos y la conservación

²¹² HELD, Klaus. “Familia y derechos humanos”. Op cit. p. 220.

²¹³ Cf. Ibíd. p. 221.

del vínculo del matrimonio apelando al amor entre la pareja. La igualdad se repite a los hijos como potenciales padres, pero en el mundo occidental se retoma como la igualdad entre hermanos, siendo la hermandad uno de los principios que se consagra en la revolución francesa como fórmula de la paridad entre sí. En complemento, Held concluye que “la validez de los derechos humanos reside, si seguimos a Aristóteles, en que los seres humanos están determinados, a partir de su ser esencial, a vivir en una comunidad de iguales respecto de su libertad”²¹⁴.

Ahora bien, más allá de esta experiencia significativa de la igualdad entre esposos e incluso entre hermanos, se puede traer a colación el hecho laborante que define la vida de la mujer dentro del espacio privado, (el rol de madre, embarazo, educación de los hijos, cuidado de la casa, etc.), que se constituye en un conjunto de tareas tanto especializadas de carácter laboral y productivas para el sostenimiento del *oïkos*; y son precisamente este conjunto de actividades las que consagran tradicionalmente su presencia en la esfera privada como sujetos serviles que están enfocados a la satisfacción de las necesidades.

En tal sentido, a la luz de lo expuesto, ¿En qué medida la igualdad puede existir entre el hombre y mujer si la carga de la labor de la mujer es exclusivamente instrumental o, al menos se encuentra sometida a las reglas del mundo de la vida? De acuerdo con Held, es necesario reconocer que en la trama de las generaciones, cada quien entra y sale con su nacimiento y muerte, y en este lapso de vida, es importante que el individuo logre al menos asumir el lugar que ocupa su existencia orientada a la satisfacción de las necesidades cotidianas; sin embargo, el trabajo y cuidado de la mujer dentro del hogar tiende a interpretarse como un acto obligante y sometido, es decir, carente de elección, por lo tanto servil.

En contra oposición, siendo la libertad humana la capacidad de romper el interminable ciclo de la vida, como Arendt afirmaban, cada ser humano tiene desde

²¹⁴ Ibíd. p. 222.

el oscuro trasfondo de su mundo privado, la siempre latente posibilidad de nacer como un “alguien” dotado de acción, es decir, con la capacidad de empezar algo nuevo (el poder comenzar)²¹⁵. Quizás, el verdadero dilema se encuentra en que como seres humanos al conducirnos a la experiencia auténtica de la libertad en el mundo político, estemos desbordados para superar las reglas de una vida organizada en función del despotismo y la servidumbre, y con ello, interpretemos la desgracia de la pérdida de nuestra apertura con una “resignación naturalista” ante el inminente ciclo de repetición de procesos laborales. En ese sentido, el auténtico cuestionamiento que la vida política le pone al ser humano es cuando empezar a darse un sitio para actuar y trascender en la trama que va desde su nacimiento hasta la tumba.

Ya con Arendt, habíamos visto que la experiencia de la sociedad de masas gobernada por el despotismo del estado burocrático constituía la plena abolición de la libertad, incluso que esta histórica relación definió a la sociedad moderna como la época del *animal laborans*, debido a la eliminación del espacio público como lugar de encuentro para la pluralidad; en tal caso, no solo es posible resignarse pasivamente ante el incesante ciclo laboral de nuestra existencia individual, sino también verse arrastrados por la violencia y el totalitarismo hacia una reducción de nuestras libertades, lo que en la actualidad constituye la pérdida de nuestros derechos fundamentales.

En el contexto histórico occidental moderno, la aparición de los derechos humanos tiene unos claros antecedentes en la revolución francesa y la revolución norteamericana, siendo estos acontecimientos lo que condujeron a la democracia social como la conocemos; no obstante, recopilando lo expuesto, estos derechos ya se encontraban implícitos en la capacidad humana para emanciparse de la labor y en el contexto igualitario que brindan los padres hacia sus hijos, siendo éste último aspecto, el carácter fenomenológico más inmediato de la libertad, donada como el

²¹⁵ Cf. Ibíd. p. 225.

gesto de las generaciones hacia sus hijos, a través del cuidado amoroso que les prepara el camino de la vida y les permite poder comenzar de nuevo²¹⁶.

La proclamación de los derechos humanos en el mundo occidental es pues, el resultado de una serie de acontecimientos que definen el carácter estructural del mundo político como acontecimiento humano siempre posible en las condiciones de la libertad y la igualdad, tal y como se gestan normativamente en la democracia. El acceso a la *polis* desde el mundo privado del hogar es tan significativo, que solo el pudor o el temor respetuoso a ese don maravilloso de la natalidad y su libertad se nos convierte en un derecho inalienable e irrenunciable, pues hace parte del mundo político a la inserción de cada quien.

En el mundo globalizado, esto tiene amplios efectos positivos y a la vez, genera grandes contradicciones. Por una parte, los derechos humanos, siendo la libertad su primordial ejercicio, define el mundo democrático de la humanidad como un todo, por lo que se convierte en aquella percepción omni-abarcante que es propia del sentido privado y público en todo el mundo occidental e incluso, en donde Europa ha extendido su alcance de influencia.

Por otra parte, la globalización de la humanidad y de su historia, demuestran que, aquello que en principio es natural y normal en las sociedades occidentales, entra en desacuerdo con el resto de culturas humanas (islamismo, culturas asiáticas, comunidades étnicas amerindias, etc.), en donde su mundo es lo extraño al *nuestro*. Finalmente, como lo recuerda Held, sobre este punto, “quizás está la mirada europeo-norteamericana a otras culturas igualmente distorsionada por la interpretación aristotélica y subjetivista de la familia”²¹⁷. Del mismo modo, queda la inquietud abierta sobre la posibilidad de que éstas culturas, extrañas al mundo occidental globalizado (basado en la proto-fundación de lo público y lo privado que

²¹⁶ Cf. 232.

²¹⁷ *Ibíd.* p. 233.

Aristóteles le dono al mundo europeo), puedan interiorizar la práctica de la democracia, y por ende, el ejercicio de los derechos humanos, como una práctica que surge de su fundación originaria en la familia y en su propia cultura.

3.2 HANNAH F. PITKIN Y SEYLA BENHABIB: La búsqueda de un nuevo mundo político

En este apartado, se ofrecen dos miradas que cuestionan y a la vez revalidan, las categorías básicas que ofrece Hannah Arendt sobre el fundamento normativo de la política enfrentada a la experiencia inauténtica que representa la hibridación de lo público y lo privado en la esfera social moderna. Tanto la perspectiva de Hanna F. Pitkin como la de Seyla Behabih, nos advierten sobre los giros que lo público y lo privado realizan en las sociedades democráticas pos-totalitarias, procurando demostrar que las dimensiones social, pública y privada siguen un curso de colisión que hacen que surja un nuevo mundo político y social, en el que los asuntos de género, por ejemplo, al igual que las diversas manifestaciones que componen nuestra sociedad globalizada no se encuentran determinados por los antecedentes legados por el totalitarismo.

No obstante, la esfera social sigue siendo un terreno híbrido en el que las manifestaciones sociales no siempre concluyen en el reconocimiento de los derechos y las libertades de quienes aspiran al mundo político, pues la violencia como discriminación, exclusión y prejuicio social sigue arremetiendo contra la posibilidad auténtica de la política (natalidad y pluralidad); por lo tanto, en la emergencia de las sociedades humanizadas en sentido global, la fenomenología de un mundo político se convierte en el principal foco de atención para que los potenciales “alguien”, que emergen del mundo social moderno, puedan aspirar al pleno reconocimiento de sus derechos y libertades, en tal sentido, la recuperación fenomenológica del mundo político tiene plena justificación.

Desde el punto de vista de H. F. Pitkin, la moderna sociedad liberal no constituye una hibridación fatal entre lo público y lo privado, en este sentido, los asuntos privados, incluidos los temas familiares, laborales, de género e inequidad social, no son una muestra del ascenso de las cuestiones privadas en el espacio de la administración del Estado, y tampoco se encuentran allí erosionando las forma virtuosas y agónicas del espacio público; por el contrario, los asuntos sociales y sus agentes son la esencia de un movimiento contemporáneo de recuperación de la justicia dentro del marco de la sociedad. Al respecto, Pitkin subraya que es en Aristóteles, en donde la justicia es el bien primario que hace posible la libertad, considerándole el fin más grande al que los hombres pueden aspirar en la vida política; por lo que si la justicia está presente, entonces surge y se consolida el orden dentro de la comunidad, en tal sentido el interés de los ciudadanos no es el aventurarse a sobresalir por alcanzar la inmortalidad o la gloria, sino garantizar en común y moral acuerdo el estatus económico y los privilegios que provienen del poder social; así mismo, este acuerdo sirve para controlar los conflictos que surgen de las luchas estratégicas por el poder, evitando el desorden civil.

Con base en esta consideración, la justicia es el principio que establece lo correcto y lo legítimo, pero no solo para las deliberaciones morales, sino también frente a las situaciones en las que está presente la riqueza, el estatus y las relaciones de clase²¹⁸. Pitkin señala que Arendt no estaba dispuesta a aceptar que la justicia fuera el centro de la vida política debido a que tendría que abrir la entrada a todos aquellos que por su condición de excluidos y pobres tendría que garantizarles un lugar en el reparto del poder político, pero en donde sus necesidades laborales tendría mucho más peso que su capacidad para actuar y decidir con fines de lograr la libertad. Así pues, para Arendt, en este sentido, la acción debía despojarse de vínculos inapropiados, como las cuestiones económicas y las desigualdades que dan estatus en la sociedad, relegando estos aspectos al mundo privado de las relaciones instrumentales de dominación y perpetua laboriosidad; en tal caso, subraya Pitkin, la

²¹⁸ Cf. PITKIN, Hanna F. "Justicia Acerca de la relación público y privado". *Ibíd.* p.15.

acción no parece lograr consecuencias prácticas y productivas, siendo el caso terrible de su desviación, cuando la acción se vuelve violenta al conducirse hacia el totalitarismo.

Finalmente, este punto de vista muestra que la acción antes que constituir la plena iluminación de los sujetos sociales que participan de la vida ciudadana, es más un tipo de obscurecimiento de las demandas sociales reales de justicia que se derivan de todas las formas de injusticia, producto de la inequitativa distribución de la riqueza y del abuso del poder tanto en el mundo griego como en la sociedad presente.

En este sentido, Hanna F. Pitkin desestima la lectura que parte de la afirmación de que el auge de los asuntos privados, dentro de la esfera pública, constituya la pérdida de un auténtico ejercicio político por el reconocimiento netamente individual, en otras palabras, para ésta analista los asuntos sociales son públicos en la medida que el tema de fondo de la política no es la “felicidad pública” o la genuina experiencia de una vida pública, tal y como lo sostendría Hannah Arendt en *La Condición Humana*, sino que el tema político por excelencia lo constituye, “... aprender a hacer y hacer repetidamente la transición de lo privado a lo público, del yo limitado a la membresía compartida en la comunidad”²¹⁹, en otras palabras, esto significa, un tránsito desde la esfera del yo individual y privado hacia la esfera pública del nosotros, en donde es posible recuperar el sentido de la justicia como principio moral, racional y estratégico para minimizar o erradicar las desigualdades. La justicia sería así, el centro de la tarea política, pues reconoce las relaciones evidentes entre beneficios y derechos, aspiración privada y actividad pública.

Por otra parte, para Pitkin, subyace a la relación entre lo público y lo privado, una extraordinaria dificultad para comprender lo que ambas instancias significan²²⁰, lo que conlleva a considerar que las diferencias obligatorias de la lectura arendtiana de

²¹⁹ Ibíd. p.18.

²²⁰ Ibíd. p. 2.

lo público y lo privado, son un refuerzo de su interés por una óptica normativa de la política como le fue presentada por los griegos antiguos. Así pues, afirma que la dicotomía entre lo público y lo privado no posee un carácter ontológico en la escena social o política, pues ambas categorías corresponden a un tipo de correlación para clasificar las cosas relativas a los seres humanos, es decir, los problemas personales son privados porque se encuentran relacionados al entorno de los sujetos y se sostienen allí debido al carácter de los individuos y sus relaciones con otros, por otra parte, existen asuntos públicos porque se sostienen en un contexto estructural en donde los individuos tienen que ver con organizaciones e instituciones que se superponen, entramando conjuntos sociales y realidades históricas más amplias.

En este sentido, establecer la definición de lo público y lo privado como formas de definir lo político frente a lo social, constituye en sí mismo en parte del problema. Para Pitkin, la persuasión arendtiana hacia una polaridad de lo público y lo privado como fórmula ontológica que consagra lo político a lo público, no necesariamente resulta cierta a la luz de otros focos de análisis. En definitiva, la presencia de estas categorías no constituye necesariamente una separación de origen, sino de perspectiva²²¹.

Siguiendo esta tesis, es posible considerar que la dicotomía entre lo público y lo privado constituye la génesis de las oposiciones justificadas en diversos contextos: la sociedad como ámbito privado y el Estado como ámbito público; lo público como actuación de algunos que no se oculta ante los demás, pero que les impide a otros su libre acceso al objeto público; lo público como las decisiones políticas que afectan a todos a nivel estatal, pero que oculta a los ciudadanos las decisiones de quienes gobiernan, volviéndose estas decisiones en asuntos privados dentro del Estado.

En tales casos, las adjetivaciones asociadas a lo público (lo general y lo común, lo visible y lo manifiesto, lo abierto y lo accesible) no poseen una remisión directa a la dimensión política de la *polis*, así como tampoco han adquirido una reflexión teórica

²²¹ Ibíd. p. 4.

política explícita, por lo que han sido empleados tradicionalmente como criterios evaluativos en muchos campos de actividad humana²²².

En consecuencia, este conflictivo nexo histórico y teórico que se debate entre lo público y lo privado, nos muestra que dicha relación sigue siendo una dicotomía de difícil precisión y acceso; sin embargo, demuestra que el tipo de análisis que procuramos establecer con el pensamiento político de Arendt, se deriva de una comprensión de la vida activa como el gran centro de posibles dicotomías entre lo público y lo privado o entre la política y la sociedad, y por lo tanto, estas se presentan de forma fluctuante en relación siempre presente como horizontes que se entrecruzan en el mundo político, dando paso a fenómenos políticos cuando las posibilidad históricas y estructurales lo hacen posible.

Finalmente, Pitkin encuentra rastros de machismo y refuerzo del ideal mitológico del hombre (como arquetipo de su destino en el espacio público) en el pensamiento político de Arendt, lo que se relaciona con el carácter agonal de la esfera pública de la antigua *polis* griega. Dicha postura trae en consecuencia, un profundo desprecio por las actividades cotidianas, por las necesidades y contingencias de la vida en la plenitud de su laboriosidad y trabajo; lo que significa, en términos amplios, condenar a la esfera social a la existencia histórica de los movimientos de masas y la administración burocrática; en otras palabras, el elevado posicionamiento del espacio público como lugar para el auto-reconocimiento y distinción competitiva se torna en una mitificación de la política, acompañada del desprecio fenomenológico por los asuntos de la vida, asociados a fenómenos fútiles, propios de la vida corporal y procesual. En palabras de Pitkin:

“Los ciudadanos de Arendt empiezan a parecer niños clamando atención (“¡Miradme soy el mejor! “¡No miradme a mí!”) y deseando que se les confirme su coraje, su valor y aun su realidad. (No asombra que se sientan irreales: han dejado sus cuerpos tras sí, en el

²²² Cf. RABOTNIKOF, Nora. “La dicotomía difícil” en: *El espacio público y la democracia moderna*. Serie ensayos nº 1. México: Instituto Federal electoral. 1997. p. 16.

ámbito privado). Aun siendo mujer, hay mucho de *machismo* en la visión de Arendt. Incapaces de afrontar su mortalidad y vulnerabilidad física, los hombres que describe se esfuerzan sin cesar por llegar a ser sobrehumanos y al entender que esa meta es irrealizable requieren confirmación incesante de los otros ante su ansiosa desilusión. Sin embargo, ¿es realmente esto lo que Arendt pretende? ¿Por qué debería ella minar su propio esfuerzo para salvar la vida pública y política?”²²³.

Recuperando el conjunto de críticas que Pitkin lleva a cabo sobre el pensamiento político de Arendt, es posible elaborar una nueva tesis que consiste en afirmar que el verdadero asunto público en la sociedad contemporánea no puede estar desligado de los asuntos sociales y privados, y antes que asumir una vida pública como escenario para la confirmación de la existencia individual o egoísta, lo importante es que el espacio público logre ser el adecuado lugar para la justicia, es decir, la esfera pública constituye la recuperación de aquellas realidades privadas que han estado ocultas y por ende, desacreditadas de la escena política, como los asuntos laborales y productivos.

Apelando nuevamente a Aristóteles, Pitkin hace valiosa en la actividad política actual, incluso situados en la antigua *polis*, la capacidad de la justicia, entendida como la única capacidad que posee el animal político y de este modo, sin necesidad de excluirla de la esfera privada, sostiene que al igual que hay justicia en la vida política también se encuentra presente en la familia y otro tipo de organizaciones de carácter económico o social, siendo este un principio que crea comunidades no excluyentes, pero colaborativas.

Esto último, pone de relieve que el pensamiento político de Arendt produce controversia y a la vez, ilumina fenómenos políticos y sociales, públicos y privados novedosos en la escena política; lo que constituye la esencia de los estudios emprendidos por Pitkin, tanto sobre el lugar que ocupan las mujeres en la escena pública, como por lo que la sociedad actual asume como privado y/o público y la relación que ambas dimensiones construyen.

²²³ Ibíd. p. 10.

Desde el punto de vista de Seyla Benhabib, lectora de Hannah Arendt, Jürgen Habermas y Hanna F. Pitkin, feminista y proliberal, es posible condicionar la esencia fenomenológica del pensamiento político de Arendt hacia un tipo de normatividad que favorece el discurso plural del mundo político, que incluya algunas posturas feministas, mediante un modelo de acción que reivindica las luchas modernas de las mujeres, frente a esa realidad racional e instrumental que tiende a opacar su libertad y derecho a la libertad política en un mundo público que parece fundamentalmente masculino. Así mismo, esta lectura permite rescatar otras posiciones que no necesariamente encuentran en Hannah Arendt una defensora de la mujer, y quienes consideran que Arendt minimiza la capacidad de la mujer para salir al encuentro de su libertad en el mundo moderno.

Algunos de los trabajos en los cuales la posición arendtiana se deja sentir en el pensamiento de Seyla Benhabib, son: *“La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”*²²⁴, discurso a través del cual, la autora propone un distanciamiento entre el modelo agonista masculino de la esfera pública que afirma la lucha y el reconocimiento individual, frente a un modelo asociativo o feminizado que supone un reconocimiento de la pluralidad y la acción concertada”, incorporado en su trabajo *El ser y el otro en la ética contemporánea* (2006)²²⁵, en este trabajo, Benhabib refuerza el concepto de una esfera pública política con base en las reivindicaciones de los nuevos actores sociales. De esta manera, extiende el alcance de su crítica inicial al latente y sospechoso machismo de Arendt y ofrece argumentos concretos para considerar que el pensamiento político de Arendt es la base de la reivindicación de la mujer en la escena política actual.

La lectura que nos presenta Seyla Benhabib, acerca del anti-feminismo de Arendt, es decir, su adopción de la mujer como soporte laborante de la reproducción de la vida

²²⁴ BENHABIB, Seyla. “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”. 2000. p. 97-115.

²²⁵ BENHABIB, Seyla. *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. 2006. p. 105-138.

dentro del “oscuro” espacio de la esfera privada antigua (*polis*) y como rasgo sintomático del auge del *animal laborans* en la sociedad moderna²²⁶, se complementa con el aporte pro-feminista del mismo pensamiento político de Arendt. Este último retoma la capacidad humana de irrumpir constantemente el ciclo natural de la vida, gracias al milagro de la natalidad y al reconocimiento plural. Una y otra mirada, constituyen un valioso aporte para entender la “invisibilidad de la mujer”²²⁷ en los argumentos de *La Condición Humana*, pero a su vez, gracias a la indiscutible condición de la mujer como parte de los procesos laborantes humanos (procreación y natalidad), los planteamientos teóricos de Hannah Arendt permiten trascender el fenómeno inmediato de la burocracia política en la sociedad moderna, es decir, que el control del cuerpo de la mujer y de sus procesos procreativos no pueden quedar supeditados al dominio instrumental del hogar, ni tampoco pertenecer al arbitrio despótico del Estado.

En este escenario, es vital partir de la distinción que Hannah Arendt hace sobre el espacio público de lo privado y lo social. Lo social 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”²²⁸. Es el lugar que se encuentra entre la puerta de la casa y el espacio político, comprendido como la esfera social, y tendemos allí porque trabajamos, o porque “nos tienta la diversión que nos ofrece la sociabilidad”²²⁹. Por su parte, lo privado constituye el espacio del hogar, y este refiere al ámbito que “como seres humanos no se rige por la igualdad ni por la discriminación, sino por la exclusividad”²³⁰. En lo privado elegimos con quien pasar nuestra vida, nuestros amigos y a quienes amamos. Lo privado siempre entra en conflictividad con lo social, ya sea

²²⁶ En *La Condición Humana*, Arendt sostiene que sólo en la época moderna, la intimidad que enmascaraba la esfera privada se deja ver como función pública, es decir, la parte corporal de la existencia humana deja de permanecer en el ámbito oculto en el que se ejecutan las actividades necesarias para la continuidad del proceso de la vida. En tal sentido, los trabajadores se tornan en cuerpos productores y las mujeres en cuerpos garantes de la supervivencia física de la especie Cf. ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. Op cit. p. 77-78.

²²⁷ BENHABIB, Seyla. “La paria y su sombra. Op cit. p. 97.

²²⁸ ARENDT, Hannah. “Little Rock”. En: *Tiempos presentes*. Barcelona: Gedisa. 2002. p. 100.

²²⁹ *Ibíd.* p. 100.

²³⁰ *Ibíd.* p. 102.

por la discriminación que existe afuera en la calle o, por los límites de la felicidad personal que pueden entrar en conflicto con las normas sociales. Por su parte, lo político es el espacio para ser reconocidos como seres plurales y diferentes, es el mundo de la libertad.

Al respecto es evidente que la lucha por los derechos humanos, y que Klaus Held mostraba como parte de la proto-fundación de la familia en el mundo europeo, desde tiempos de Aristóteles, constituye igualmente la base para que la mujer se interrogué a sí misma, sobre las posibilidades de apertura al mundo político desde el mundo privado, es decir, siendo este mundo el de la exclusividad y las elecciones personales; en tal sentido, el derecho a su libertad en la sociedad globalizada no es el resultado de las revoluciones sociales a secas, puesto que sólo la han liberado del hogar para ponerlas, por ejemplo, en oficinas de trabajo y en relaciones donde rige el interés social dominante; por el contrario, lo que pareciera ser claro, es que su posibilidad de ser políticamente activas se origina de tener legítima libertad en un gobierno democrático en donde su igualdad no se ve socavada, ni tampoco se encuentra en situación de discriminación por su condición dentro de la esfera del hogar, como si lo puede estar a nivel social.

En este sentido, existe la posibilidad de que la discriminación y la exclusión en la esfera social no solo sea para las mujeres, sino también para los estudiantes, los niños, las comunidades étnicas, etc., quienes pueden verse en situación de denigración y vulneración en su integridad física y moral, y con ello, han sido doblemente afectados: han perdido su lugar privado en el mundo y su acceso público a la legítima posibilidad de ser individuos. En tal sentido, el que exista un reconocimiento social de la mujer y su participación en dicha esfera no representa que haya sido reconocida políticamente, sino que puede ser víctima de los prejuicios sociales, ya sean que estos prejuicios favorezcan a todas las mujeres o no, no significa que hayan alcanzado poder político, sino que bien pueden encontrarse en las circunstancias en las que una sociedad puede volverse tiránica.

De esta manera, que Arendt se haya propuesto excluir a la mujer de la esfera social, es decir, que su función social carezca de posibilidades para acceder a una vida que se inicia en las palabras dentro del espacio de la esfera pública, constituye, más allá del reclamo a su “ceguera”, una manera de distinguir las condiciones del mundo de la vida frente al mundo esencialmente político, y en especial sentido, ésta distinción le otorga a las mujeres, como a muchos agentes potenciales, el poder de recuperar la capacidad política de la libertad y la natalidad en un mundo público, que no es necesariamente social.

En los términos de Benhabib, el mundo público para las mujeres se presenta lleno de interrogantes, que se debaten precisamente entre esta tríadica relación: privado-social-público; en sus propias palabras:

Si las mujeres ya no están en el “reino privado”, ¿qué sucede con el público?, o ¿cómo la presencia de las mujeres modifica los límites entre lo público y lo privado? Aquí sólo puedo sugerir que estos interrogantes abren un diálogo entre la teoría feminista contemporánea y el pensamiento de Hannah Arendt: las feministas escudriñan la obra de Arendt para encontrar la “especificidad del género” de sus argumentos, a la vez que la critican por su “ceguera de género” en sus categorías²³¹.

Dicha situación, hoy por hoy, alienta las cuestiones sociales, como los feminismos²³², hacia un tipo de lucha revolucionaria de liberación²³³, que gana terreno en un nuevo espacio público que parece haberse perdido bajo el totalitarismo y bajo el abrumador fenómeno de la sociedad de masas. Pero no podemos olvidar que, debido a la

²³¹ *Ibíd.* p. 108.

²³² Nota: El feminismo no posee un significado univalente en la sociedad contemporánea; pero sí comparte un consenso sobre la mujer como punto de referencia para la construcción de la dicotomía público-privado. En palabras de una feminista: “Existe pues consenso en todas las orientaciones políticas y teóricas del feminismo: bajo cualquier denominación que este adopte, de acuerdo con la afinidad y pertinencia de sus postulados (feminismo socialista, feminismo liberal, radical, culturalista, etc.), resalta la importancia de la articulación ideológica de la “gran dicotomía”, público-privado/femenino-masculino, como una forma de cuestionar la manera en la que se configuran los rasgos patriarcales de la cultura occidental”. GÓMEZ, Ruby de María. “Lo público y lo privado en el discurso político de Arendt”. En: revista *DEVENIRES*, revista de filosofía y filosofía de la cultura, año II, No. 3, enero 2001. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. p. 7.

²³³ BENHABIB, Seyla. “La paria y su sombra”. *Op cit.* p. 112.

hibridación de los asuntos económicos y productivos (asuntos sociales) en la esfera estatal moderna, la “sociedad” puede ser vista negativamente, tal y como lo sostiene Arendt, bajo un: “pseudoespacio de interacción en el que los individuos dejan de actuar y meramente se comportan como productores económicos, consumidores y habitantes urbanos”²³⁴, lo que conduce a reconocer que la exclusión de la mujer en la escena pública, dentro del pensamiento de Arendt, no obedece tanto a su exclusión como agente político, sino a la necesidad de proteger el fenómeno privado que le pertenece, al igual que todas las cosas que ocupan un lugar en la trama del mundo de la vida, para poder lograr de forma auténtica acceder al espacio público; pero no por ello, necesariamente la mujer se encuentra sometida a situaciones de servidumbre, humillación o coacción en su esfera privada.

Desde otro punto de vista, apoyados igualmente en la misma obra de Arendt, el mundo privado sigue siendo el proto-modelo de una vida auténticamente pública, puesto que es la entrada hacia la natalidad en el mundo político, es pues el lugar primero en el que se llevan a cabo las relaciones cordiales de fraternidad e igualdad en pareja, como también es el lugar primero del cuidado de las futuras generaciones. Recordemos que en la apertura hacia la *polis*, desde el mundo familiar propio, se consagra el temor respetuoso de la democracia y las leyes, y en el caso moderno se proyecta hacia los derechos humanos, por lo que en lo privado se origina la posibilidad de que el mundo político sea un espacio abierto de carácter asociativo para el reconocimiento de los derechos inalienables de toda la humanidad.

En este sentido, Benhabib es coherente con la postura que adopta Arendt al concebir un nuevo mundo político, que puede ser considerado como un modelo normativo de asociación, deliberación y concertación, pero que no necesariamente debe delimitarse geográficamente a los sitios convencionalmente de orden social, y que incluso en estos lugares, no necesariamente se encuentran blindados los espacios

²³⁴ Ibíd. p. 97.

privados para la mujer, por lo que lo social puede ser considerado fuente de discriminación y exclusión.

En tal sentido, lo público pueden ser “diversos lugares topográficos” en los que al actuar los ciudadanos pueden hacer de estos lugares “sitios de poder”²³⁵, de este modo, un territorio espacial, entendido como una plaza pública o la oficina gubernamental de un municipio o una oficina de trabajo, pueden no ser espacios auténticos para que la gente actúe libre y concertadamente; por el contrario,

...un comedor privado en el que la gente se reúne a escuchar un *Samizdat*²³⁶ o en el que se encuentran unos disidentes con unos extranjeros puede convertirse en espacio público; igual que un campo o un bosque también pueden convertirse en espacios públicos si 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 aérea militar²³⁷.

Estos ejemplos muestran lo que Benhabib denomina “el punto de vista público común a la tradición de la “virtud republicana” o “virtud cívica”²³⁸, representado en el pensamiento político normativo de Hannah Arendt.

Ahora bien, del modelo de virtud republicana, caracterizado por constituir un espacio auténticamente público, como escenario fenomenológico para el ser vistos y escuchados en condiciones de igualdad y reciprocidad, Benhabib destaca que *La Condición Humana* apunta hacia la comprensión del espacio de la política como el lugar más idóneo para que las mujeres logren ser vistas y reconocidas por todos. Estos presupuestos mantienen un interés abierto sobre el porqué en la relación

²³⁵ Ibid. p. 111.

²³⁶ Nota: Etimológicamente proviene de la base “*Sam*” en ruso: uno mismo e “*izdat*” (apócope de “*izdatel'stvo*”, en ruso). No tiene equivalente en español, significa auto-publicación (escrito por uno mismo). Ahora bien, se denomina literatura “samizdat” al conjunto de publicaciones clandestinas de textos y documentos rechazados por el régimen soviético en la URSS. Poesías, obras literarias, protestas, estudios históricos, filosóficos, religiosos, etc. que se censuraban; estaba prohibida su difusión. En: revista *ZAMIZDAT*. Disponible en línea, En: <http://www.revistahuellas.org/detail.asp?c=1&p=0&id=62>.

²³⁷ BENHABIB, Seyla. *La paria y su sombra*. Op cit. p. 111.

²³⁸ Ibid. p. 105.

público-privado, desde épocas de la antigua *polis* griega, las mujeres han estado confinadas a los asuntos privado-domésticos, incluso su posición no parece variar significativamente bajo los parámetros que sostienen la actual sociedad capitalista.

Contrariamente a los planteamientos normativos de Arendt, los temas de género se han convertido en el objeto público no sólo para el Estado burocrático sino para la sociedad, considerada por muchos grupos que buscan acceder a lo público, como el espacio en el que determinadas cuestiones adquieren un lugar auténtico para su reconocimiento social; no obstante, es importante recordar que, de acuerdo con Arendt, es imposible pedirle a la sociedad que se comporte como un cuerpo político para que sean garantizados los derechos y las libertades ciudadanas, esto significaría quedar atrapados en los prejuicios dominantes, lo que nos conllevaría a la discriminación, la exclusión y en muchos casos, a la humillación. Inversamente, no se puede esperar que el Estado regule los prejuicios sociales, dado que estaríamos ante una tiranía social, lo que se debe exigir, antes bien, es que “garantice que esas prácticas no se impongan por ley”²³⁹.

Con base en los presupuesto expuestos, las diferencias entre lo social y lo político, y que Arendt opone en su pensamiento político, son oposiciones relevantes a la luz de determinadas cuestiones asociadas a la justicia y la libertad; de este modo se puede sostener, a manera de ejemplo, que así como la emancipación de los trabajadores convirtió las relaciones de propiedad en una cuestión pública-política, la emancipación de la mujer ha significado que la familia y la esfera privada se conviertan en cuestiones auténticamente políticas²⁴⁰; del mismo modo,

La obtención de derechos alcanzada por pueblos no blancos y no cristianos ha colocado en el debate público cuestiones culturales de la autorrepresentación y otras representaciones colectivas. Ya no se trata de que finalmente todos puedan participar del “tesoro perdido” de las revoluciones, sino de que, del mismo modo, cuando la

²³⁹ ARENDT, Hannah. “Little Rock”. Op cit. p. 103.

²⁴⁰ BENHABIB, Seyla. *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Op cit. p. 110.

libertad emerge de la acción en concierto, no puede haber temario que predefina el tema de la conversación pública²⁴¹.

Según lo expuesto, pareciera que estamos entrando al debate de las diferentes cosmovisiones con las que cada cultura encierra lo propio frente a lo extraño. En occidente, como lo presenta Held, el mundo familiar y privado se debate de forma ambivalente entre el dominio instrumental de las necesidades, a través de la jerarquía y la servidumbre que genera la esfera social, enfrentado al lugar primero de lo propio, a donde pertenece el individuo (siendo este un lugar de relaciones generativas que se consagran a conservan la vida y dignificarla).

Este doble juego de percepciones que encierran lo privado en el mundo social globalizado adquiere un nuevo nivel de confrontación, así por ejemplo, en los feminismos es claro encontrar posturas radicales que señalan a toda la tradición occidental privado/pública como falocéntrica, machista en lo público y por ende, la mujer nunca podrá emanciparse si no hay un justo cambio de las bases sociales en donde está presente (sueldos equitativos, cargos de mando, etc.); por otra parte, hay posturas feministas que insisten en los aspectos privados que consagran su forma de ver la vida, y lo consideran como un derecho que debe ser respetado y por lo tanto, exigen mayor reconocimiento de su libertad personal e individual como derecho legítimo.

Esta diversidad de percepciones sobre lo privado, lo social y lo político en relación a los feminismos, demuestra que cada vez más, la globalización nos enfrenta a prejuicios sociales de diversas culturas y por ende, a la necesidad de reconocer diversos modos de vivir diferentes a lo propio; por lo que para hallar el camino hacia el tesoro de las revoluciones (libertad y pluralidad), es importante no perder el vínculo fenomenológico entre el mundo de la vida y el mundo político; es decir, la sociedad moderna ha instrumentalizado la vida, objetivándola gracias a la ciencia y el avance

²⁴¹ Ibíd. p. 110-111.

tecnológico visible en los medios masivos de comunicación, y su influencia se deja ver en el cruce de prejuicios, creencias y percepciones que no parecieran ser importantes en sí mismos, sino fragmentos de una misma realidad social global; sin embargo, esto es una ilusión del mundo propio cultural occidental, pues erradica lo propio de la vida en la vida privada, trasladando el poder al Estado para que intervenga y resuelva los conflictos sociales, y es este a quien se le exige que imponga mediante la ley, formas de discriminación y exclusión que afectan a ciertos grupos de personas (grupos étnicos, religiosos, de género etc.).

Esto último, nos dice mucho sobre la manera como la sociedad global reclama de los estados modernos mayor control sobre temas como la pornografía, el uso de sustancias psicoactivas, los matrimonios del mismo sexo y las barras bravas en los estadios. Aquí observamos como lo social tiende a borrar las diferencias ontológicas que separan lo público y lo privado, al exigir al Estado y no a la ciudadanía, mayor legitimidad de los prejuicios sociales dominantes, considerados aperceptivamente como normales y tradicionales. Apelar a la normalidad de lo propio, puede resultar en la sociedad global una forma de hibridación de lo público y lo privado que decanta en lo social como forma de vivir bajo un constante totalitarismo, pues ya no habrían rasgos privados que ocultar, sino formas socialmente diversas de mostrarse ante otros, ante quienes nos exponemos para intercambiar brutalmente nuestros prejuicios, y también quienes pueden discriminarnos, excluirnos y humillarnos según los criterios dominantes de la sociedad.

Tradicionalmente, en el mundo occidental las mujeres han permanecido ocultas en la esfera privada, incluso sus reclamos, necesidades y perspectivas sobre los asuntos públicos han sido silenciados en la esfera estatal moderna, debido no sólo a la falta de experiencias fundamentales que les garanticen acceso al espacio público, sino también debido a la imposición de formas de publicidad de los asuntos comunes que se derivan de los tipos de interacción social y políticamente masculinos, caracterizados por la lucha tradicional del poder, en un sentido que

Benhabib considera “agonista” y que, por ende, deslegitima los argumentos femeninos, opacando su capacidad de participación y no necesariamente el valor de sus asuntos o problemas. Esto también demuestra que la esfera social afecta la manera como se percibe a la mujer actualmente en espacios considerados tradicionalmente masculinos, y en donde los prejuicios dominantes tienden a aflorar en contra de la mujer.

Al respecto, Benhabib destaca lo siguiente:

Según la óptica “agonista”, el reino público representa ese espacio de apariencia en que la grandeza moral y política, el heroísmo y la preeminencia son revelados, desplegados, compartidos con los demás. Este es un espacio competitivo, en que uno compite por reconocimiento, prioridad y aclamación. El espacio agonista se basa más en la competencia 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 participantes²⁴².

Ahora bien, frente al modelo de lucha agonal y que en la historia reciente ha degenerado en la violencia totalitarista, cuando se impone el “lenguaje mudo” de la violencia masculina²⁴³, es posible ofrecer un modelo de lo público que le permite a las mujeres adquirir los mismos rasgos comunes que poseen los ciudadanos libres y políticamente activos, lo que significa, la adopción de un modelo político de carácter asociativo que convierte a lo público en un potencial escenario de deliberación, concertación y acción plural en condiciones próximas a la formación de una república o comunidad política de ciudadanos.

Frente al modelo agonal, el modelo asociativo constituye la experiencia histórica de realidades públicas concretas que han transformado la esencia de las sociedades liberales, permitiendo la inclusión no sólo de los asuntos de género en la esfera pública, sino también de los problemas que se derivan de la publicidad en la esfera

²⁴² BENHABIB, Seyla. *La paria y su sombra*. Op cit. p. 112.

²⁴³ BENHABIB, Seyla. *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Op cit. p. 112.

pública de temas ambientales, productivos y económicos; así por ejemplo, ...como ha demostrado la experiencia recientemente, incluso las cuestiones más intrincadas de estrategia nuclear, como la cantidad de ojivas nucleares de un misil, el tiempo requerido para desactivarlas, etcétera, pueden ser “reclamadas” por un público bajo condiciones de legitimidad democrática y convertirse en parte de lo que define nuestra *res pública*²⁴⁴.

Sobre lo expuesto, es importante destacar que el reconocimiento de la pluralidad de los feminismos y su posibilidad de irrumpir en el espacio público moderno no agota su valor político en la vida pública no estatal, lo que convierte a los reclamos y las demandas de las mujeres en asuntos, por decirlo así, fenomenológicamente públicos.

Lo que está en juego en las sociedades modernas es entonces, la capacidad que tienen los individuos y las organizaciones sociales de hacerse escuchar, de abrirse espacios de participación y empoderamiento del objeto público de la política, sin recurrir a medios instrumentales o coactivos provenientes de los prejuicios que conllevan a la discriminación o la exclusión social, pero que gracias a la legitimidad que les otorgan sus acciones y discursos explícitos²⁴⁵ pueden volverse acciones ciudadanas. En complemento, Benhabib afirma que:

Todos los que están dispuestos a ejercer el valor público y tomar parte en la actividad recíproca de los iguales políticos son miembros de la esfera pública asociativa; todas las relaciones de poder asimétricas, y no sólo los asuntos estrechos de la “política” pueden ser temas de conversación²⁴⁶.

De acuerdo con lo expuesto, la lectura que presenta Benhabib sobre lo público y lo privado, a partir del pensamiento político de Arendt, se completa con una

²⁴⁴ *Ibíd.* p. 111-112.

²⁴⁵ *Ibíd.* p. 112.

²⁴⁶ BENHABIB, Seyla. “La paria y su sombra”. Op cit. p. 113.

conclusión que valora positivamente el modelo asociativo del espacio público y dentro del cual es posible deliberar sobre diversas formas de feminismo y otras realidades de índole social, pero reconociendo que en el espacio que crea la esfera social no son adecuadamente reconocidos como temas políticos, sino como parte de los prejuicios colectivos de la interacción entre culturas diversas en un contexto globalizado.

Para concluir este apartado, traigo a colación un aspecto crítico que Seyla Benhabib extrae de la posición política que plantea *La Condición Humana*, pero esta vez, enfocada hacia la actitud ideológica de algunos feminismos²⁴⁷, presentes en el contexto de las sociedades liberales.

De acuerdo con su lectura, algunos feminismos toman el análisis de las características sexuales masculina/femenina como la esencia determinante de la dicotomía entre la esfera pública y la esfera privada. Algunas posturas feministas construyen así una percepción ideológica de la discriminación y la exclusión de la mujer en el espacio público o masculino, incluyendo entre sus críticas, el tradicional confinamiento de la mujer al espacio exclusivamente privado, en el que se suceden los fenómenos de la reproducción, la crianza y la intimidad sexual.

Según argumentos de Benhabib y basada en la biografía de Young-Bruehl, Arendt “recelaba de las mujeres que “daban órdenes”, pues era escéptica acerca de si las mujeres debían ser líderes políticas y estaba radicalmente opuesta a las dimensiones sociales de la libertad femenina”²⁴⁸, lo expresado se traduce en un tipo de reserva personal que le condujo hacia el abandono de posturas dicotómicas radicales, provenientes de los feminismos modernos. Una posición que parece ser próxima a una postura anti-feminista y convencional frente al rol político de la mujer en la sociedad moderna.

²⁴⁷ Cf. GÓMEZ, Ruby de María. “Lo público y lo privado en el discurso político de Arendt”. Op cit. p. 17.

²⁴⁸ BENHABIB, Seyla. *La paria y su sombra*. Op cit. p. 97.

No obstante, para Benhabib, ésta postura se deriva de la comprensión fenomenológica que Arendt adoptó de la vida activa y su modelo normativo aristotélico, es decir, su opinión se apoyaba en la misma experiencia negativa y devastadora que describía era evidente en el totalitarismo: la soledad de las masas sociales, cuando los hombres y las mujeres pierden su capacidad de actuar y deliberar mediante el lenguaje libre y plural en un espacio concertado²⁴⁹; inversamente, para Arendt, la esfera de la privacidad y por extensión, de la intimidad subjetiva dentro de la familia, también podía quedar lesionadas cuando los asuntos privados adquirían rasgos públicos, es decir, cuando se tornaban fútiles y banales en la esfera de la administración burocrática y en el libre juego de los prejuicios de la sociedad de masas.

De esta manera, Benhabib considera, al igual que otras posturas feministas que critican el carácter ideológico de la separación de los sexos en espacios perfectos de acción²⁵⁰, que algunas posturas feministas en el contexto de las sociedades liberales democráticas, al establecer de forma tajante una postura ideológica frente a la comprensión de lo público y lo privado en Arendt, sin reconocer el carácter ontológico de la vida activa, se limitaron a “masculinizar” su pensamiento, tildando de machista sus afirmaciones bajo un extremo sexismo que polariza la fluctuante relación entre lo público y lo privado, en otras palabras, algunas posturas feministas han polarizaron la esfera privada/femenina frente a la esfera pública/masculina, como el resultado de una realidad histórica social inmediata que excluye los asuntos íntimos y domésticos de la esfera social, ideológicamente adherido a la corporeidad de la mujer²⁵¹.

²⁴⁹ *Ibíd.* p. 107.

²⁵⁰ Nota: “Aunque las feministas rechazan el supuesto en virtud del cual la separación entre lo privado y lo público se sigue inevitablemente de las características naturales de los sexos, al estructurar su argumento con la crítica a la separación y oposición de las dos esferas, en lugar de dirigirse contra la identificación excluyente de los sexos a cada espacio y a su simultánea jerarquización, pierden de vista el problema fundamental que las mujeres enfrentan en el liberalismo: su reducción teórica y práctica al espacio privado - y la paralela identificación conceptual y práctica de los hombres con el espacio público- que introduce un elemento de negación de su humanidad, debido a la mutua exclusión de una de las dos esferas que constituyen lo humano, pero también debido a la jerarquía que en todos los modelos de organización política existente subyace a la dicotomía referida”. GÓMEZ, Ruby de María. “Lo público y lo privado en el discurso político de Arendt”. *Op cit.* p. 17.

²⁵¹ BENHABIB, Seyla. *La paria y su sombra*. *Op cit.* p. 98, 108.

En tal sentido, el valor de estas esferas aisladas carece de intercomunicación originaria, puesto que se impiden encontrar en la auténtica conexión que existe entre el mundo de la vida con el mundo político. Esto demuestra que la sociedad que enfrentamos nos pone ante un complejo entramado de prejuicios en donde no existen hombres ni mujeres aisladas, sino sujetos modernos que han debido incorporarse a un horizonte social y político más amplio, en el cual su natalidad y pluralidad sigue siendo esencial, pero que parece perderse en el horizonte híbrido de lo social; así pues, sostener una polaridad hombre/mujer, como público/privado constituye algunas de las cegueras que provienen de nuestra situación social actual, en donde la democracia para una gran mayoría se queda en el papel de las constituciones, pero no representa un auténtico ejercicio de su libertad y acceso a la justicia en el espacio de sus interacciones inmediatas cotidianas.

CONCLUSIONES

A lo largo del presente trabajo hemos incorporado la comprensión fenomenológica del mundo político, siguiendo las orientaciones del filósofo Klaus Held, procurando seguir de cerca su elaboración del mundo político como un mundo esencialmente público, pero haciendo explícito que existe una conexión entre su perspectiva y el pensamiento político de Arendt; incluso, Held reconoce que si bien Arendt no estaba interesada en desarrollar sus planteamientos en términos fenomenológicos: mundo de la vida (horizonte de la esfera privada) y mundo político (horizonte del espacio público), si afirmaba que lo público es el espacio auténticamente mundano y originario de la vida política, y este aparece a lo largo de la historia del mundo occidental de muchas formas.

Así pues, observamos que sobresale una conexión directa entre ambos autores, que nos permitió avanzar más allá de la lectura del colapso de lo público y lo privado en los márgenes históricos que creó el totalitarismo, aproximándonos hacia una interpretación del mundo social y político moderno, que sitúa lo público en los términos de la democracia, entendida como la forma normativa por excelencia de convivencia en la *polis* griega; del mismo modo, la lectura que tomamos de Klaus Held, permitió aclarar la necesidad de Arendt por retornar a un fenómeno auténtico, como es el explicar el mundo político como un campo de estudio propio de la filosofía política, que tiene en esencia, a diferencia del mundo de la vida privada, plena apariencia.

En consecuencia, el estudio sincrónico y diacrónico de las condiciones mundanas de la vida, marcaron la pauta en la comprensión arendtiana del mundo político como un plexo de horizontes en el que convergen todos los horizontes particulares de los

individuos que acceden a luz pública a través de su natalidad. La natalidad es pues, el rasgo distintivo de los hombres cuando son libres para ser reconocidos en su unicidad y pluralidad mediante palabras y actos que brillan en el espacio público de la democracia. Por contraste, el mundo de la vida encierra en el horizonte de lo privado, las relaciones de orden cotidiano, sagrado e instrumental que gobiernan el trasfondo de la vida política, y se definen como realidades familiares y subjetivas que consideramos permanecen ocultas ante el auténtico mundo de los asuntos políticos.

Con base en estos presupuestos, reconocemos que la fenomenología del mundo político en el contexto de las sociedades democráticas modernas, hunde sus raíces en las categorías básicas del pensamiento político que propone Hannah Arendt en *La Condición Humana* (natalidad, apertura al espacio público, libertad y pluralidad); brindando tanto una comprensión en la conexión que existe entre el mundo de la vida y la esfera privada (la familia, el hogar, la cultura), así como entre el mundo político y el espacio público, permitiéndonos aproximarnos al estudio de fenómenos sociales y políticos contemporáneos (la ciudadanía, los derechos humanos, la democracia y la globalización de las culturas).

De acuerdo con esta concepción, las características fenoménicas que encierran el mundo de la vida (esfera privada) y el mundo político (espacio público) pueden ser comprendidas a la luz de acontecimientos históricos igualmente mundanos, como la antigua *polis* griega o los acontecimientos revolucionarios que centellean a lo largo de la modernidad (revolución norteamericana, etc.). Fenómenos que constituyen el modelo normativo de la acción política y que, a su vez, señalan acontecimientos radicalmente opuestos, como los totalitarismos (sociedad de masas, Estado burocrático); estos últimos, representan fenómenos anti-políticos en los que la pérdida espacial y temporal de lo público y lo privado se refleja en el colapso de las relaciones ontológicas que guarda cada condición humana con su espacio de aparición.

Como acontecimiento histórico, el totalitarismo refleja la pérdida de toda vida política auténtica y refiere a la fuente de todo quebranto de posibilidad para el surgimiento de la libertad en el mundo político. En la descripción arendtiana del mundo moderno, la experiencia de la violencia o el dominio instrumental de la política, bajo la figura del totalitarismo, consolida las condiciones históricas que reducen lo político a un conjunto de medios y fines que erosionan la pluralidad y la acción concertada. De este modo, Arendt demostró que presenciamos un mundo moderno en donde la acción política entre los individuos han desaparecido y en donde además, la institucionalidad del poder, derivada de la acción, ha perdido su efectividad para contrarrestar los efectos históricos de la violencia, en consecuencia, la característica política que define el mundo moderno es su acción anti-política o violenta.

Desde esta perspectiva, la respuesta a la pregunta por la vigencia de la política en el contexto social del siglo XX, sostiene que la dicotomía público–privado ha perdido su carácter normativo y ontológico en la descripción fenomenológica de la *vida activa*; pero de forma inversa, permitió asumir de forma consecuente, con los planteamientos políticos de Arendt, que los asuntos sociales (resultado de la entremezcla de lo público y lo privado), han adquirido nuevos rostros que sobresalen en la trama de la sociedad moderna, como son: los trabajadores y los movimientos obreros, las mujeres y las diversas posiciones feministas, entre otros.

Ellos son quienes a su vez, componen nuestro universo de la sociedad global. Rostros sociales convertidos en potenciales agentes políticos, debido a su capacidad de concertar y deliberar en nuevos espacios de acción y participación que no son propiamente espacios público-estatales, sino espacios mundanos que poseen los rasgos ontológicos de la esfera pública arendtiana. En estos nuevos espacios públicos, la deliberación, la comunicación compartida y la asociación estratégica de los actores, transforman a los sujetos sociales en ciudadanos que pueden hacer públicos sus reclamos y necesidades en una esfera asociativa, no regulada por los intereses racionales de la administración burocrática ni por los

prejuicios sociales, sino en base a su capacidad reflexionante, con lo que movilizan sus juicios hacia un auténtico mundo político.

Hannah Arendt permite explorar la alternativa de la vida política auténtica, enraizada en la condición ontológica que representa la natalidad, dejando abierta una interpretación de la vida como fenómeno inaugural en la pluralidad de los hombres y en la que sus acciones concertadas garantizan libertad y poder en espacios civiles democráticos.

De esta manera, como se intentó demostrar, filósofos como Klaus Held, Jürgen Habermas y Seyla Benhabib, se han apoyado en la interpretación fenomenológica que posee *La condición humana*, para contrarrestar los efectos antipolíticos o burocráticos que representa el colapso de la acción política en la sociedad moderna. Si embargo, sus posiciones teóricas, al no representar la cancelación definitiva del fundamento ontológico del mundo político, promueven la construcción de un escenario público que se nutre de la interacción entre lo social y lo político.

En el caso de Pitkin y Benhabib, el innegable rol que ha jugado y juega la mujer en el devenir de lo público y lo privado, permitió encontrar en el pensamiento político de Arendt, tanto un sesgo interpretativo anti-feminista que se deriva de su incapacidad para incluir dichos actores al mundo político mediante el principio de la libertad, por lo que será más conveniente revisar su acceso social al mundo público mediante el principio de la justicia. Por otra parte, su pensamiento ofrece un aporte fenomenológico pro-feminista. Este último sugirió la interpretación de la participación de la mujer en la escena social y política moderna a través del modelo asociativo del espacio público.

Al respecto, se demostró que Seyla Benhabib en concordancia con la postura crítica que ofrece Pitkin con respecto al pensamiento político de Arendt, es decir, la crítica a la pérdida de lo público y lo privado en la esfera social, introduce un nuevo devenir

entre ambas esferas; de esta manera, propone una nueva fuerza teórica para defender algunas posiciones profeministas, dentro de las se defiende la reivindicación de la mujer como un potencial agente político en una esfera pública asociativa, distinta de aquella esfera pública en la que únicamente brilla el carácter agónico de los agentes participantes o en términos de Pitkin, una esfera pública aristotélica que Arendt convirtió en la base de la virtud ciudadana, pero que deslegitima los conflictos en la escena pública; según esta lectura, Arendt desconoce los temores, las necesidades y los intereses personales con los cuales entran a la escena política los agentes participantes; aspectos que finalmente, obligan a que los sujetos negocien, regateen y se sometan a proyectos políticos compartidos, del mismo modo, dicho desconocimiento trae en consecuencia, una brecha normativa y utópica entre la esfera privada del yo frente a la esfera pública del nosotros.

Tanto Pitkin como Benhabib no dejan de entrever que el pensamiento político de Arendt no sólo es conservador frente a la situación que confina a la mujer a los espacios domésticos privados, también desconoce su nuevo rol en la esfera social. En esta construcción teórica, el rol tradicional de la mujer como reproductora de la vida, cuidadora, dedicada a la crianza, objeto de la intimidad sexual, etc., no parece tomarse en consideración como el tipo de experiencias que merezcan comprensión pública, pese a proponerse bajo el lente crítico que habla sobre la crisis de la sociedad moderna y tampoco adquieren en palabras de Arendt, una esencia pública auténtica. En otras palabras, Arendt pese a ser mujer de etnia judía y encontrarse en una situación histórica radical crítica (el totalitarismo), no destaca el hecho que la mujer haya logrado ascensos importantes o que merezca algún tipo de reconocimiento público por su participación por fuera del ámbito tradicional privado en la sociedad moderna, es decir, su rol sigue siendo, fenomenológicamente, carente de aparición pública.

No obstante, pese a la “ceguera” arendtiana, es evidente que los aspectos teóricos esenciales, pertenecientes a la condición de la acción política, como son: la natalidad (el fenómeno humano que la palabra y acción constituyan el segundo nacimiento de los individuos en el espacio público) y la pluralidad (la diversidad de los individuos y la unicidad de los mismos en la esfera pública), constituye una base firme para que la mujer adquiera el debido reconocimiento como agente político, pues su presencia en el mundo social y político moderno irrumpe o nace en una esfera pública asociativa en la que sus problemas y necesidades, confinados tradicionalmente a los espacios domésticos, íntimos y corporales, se tornan en argumentos públicos, es decir, asuntos sobre los cuales se puede compartir y decidir en condiciones políticas auténticas.

Desde este punto de vista, el devenir de la esfera pública y la esfera privada que sostiene la interpretación de la vida política moderna, conduce hacia un nuevo entramado de relaciones conceptuales que se basa en las categorías que articulan el pensamiento político de Arendt y su comprensión fenomenológica del mundo político en conexión con el mundo de la vida. Esta relación conceptual de la vida humana permanece en constante fluctuación, al mismo nivel, permite reconsiderar una nueva dimensión pública tanto política como social, que no conduce a la percepción de la realidad política inmediata como el resultado o la extensión de una pérdida irremediable de los espacios público y privado, facilitando al pensamiento político contemporáneo replantearse en un sentido más acorde con el principio de los derechos humanos, el cual demanda igualdad de condiciones públicas no necesariamente estatales, sino ciudadanas, culturales y familiares, para participar desde la pluralidad en escenarios de acción tanto comunicativa como asociativa.

El fenómeno de la globalización ha sido progresivo en todos los campos de la vida humana, y afecta en la actualidad a todos los hombres en cualquier rincón del planeta, en lugar de proponer el respeto por lo extraño, tiende a borrar las diferencias propias, igualando a los hombres a través de costumbres, modos de vida, lenguajes

y rituales de comportamientos que terminan por oscurecer sus diferencias, pero al mismo tiempo, conlleva el reto de que necesitamos comunicarnos y reconocernos, por lo que también, la globalización ha logrado que culturas distintas se entiendan en áreas como la política, la ciencia, los medios de comunicación, la economía, el turismo, entre otros; y por ello, es importante la recuperación de las condiciones de apertura al mundo político, para contrarrestar los catastróficos efectos que se derivan de la anulación de nuestras diferencias y más aún, del siempre terrible hecho de que los seres humanos puedan retornar al totalitarismo, anulando toda posibilidad de existencia plural y libre, puesto que ya no es importante el lugar terrenal en el que suceda, sino la pérdida de la condición fenomenológica que acompaña la apertura al mundo compartido en donde las palabras y las acciones son libres y constructivas.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

ARENDT, Hannah. *¿Qué es la política?* Barcelona: ediciones Paidós. 2001.

_____. "Little Rock". En: *Tiempos presentes*. Barcelona: Gedisa editorial. 2002.

_____. *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza. 2009.

_____. "La tradición y la época moderna", "El concepto de historia", en: *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Ediciones Península. 1996.

_____. *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós. 1993.

_____. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Editorial Taurus. 1982.

_____. *Del desierto y los oasis*. Conclusiones del curso "Historia de la teoría política". En estas páginas se reproduce la conclusión recientemente aparecida en español de aquellas clases. Traducción: Juan A. Guerrero. Universidad de Berkeley. 1955. Publicado en edición impresa del diario "La Nación". Consultado en: Versión online: http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=859761), Domingo 19 de noviembre de 2006.

ARIÈS, Philippe y DUBY, George. *Historia de la vida privada*. Tomos II, V y XIX. Madrid: Editorial Taurus. 1992.

ARISTÓTELES. *La política*. Bogotá: Editorial panamericana, CEP Banco de la República. 2008.

_____. *Ética a Nicómaco*. Madrid: biblioteca básica Gredos. 1985.

BENHABIB, Seyla. *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: editorial Gedisa. 2006.

_____. “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”. En: *El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa. 2000.

FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. España: ediciones Cátedra, universitat de valència. 2001.

GÓMEZ, Ruby de María. “Lo público y lo privado en el discurso político de Arendt”. En: revista *DEVENIRES*, revista de filosofía y filosofía de la cultura, año II, Nº 3, enero 2001. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. 2001. Págs. 5-26.

HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez*. Madrid: editorial Trotta. 1998.

_____. “Hannah Arendt”. En: *Perfiles filosófico políticos*. Madrid: Editorial Taurus. 1984.

_____. *Historia y crítica de la opinión pública*. México: Editorial GG MassMedia. 1986.

HELD, Klaus. “Existencia auténtica y mundo político”. En: *Estudios de filosofía*, Nº 25. Febrero de 2002. Universidad de Antioquia. Traductor: Santiago Echeverri. Medellín, Colombia, 2002.

_____. “El descubrimiento del mundo por los griegos como origen de Europa”. En: *Ética y política en perspectiva fenomenológica*. Bogotá: siglo del hombre editores, 2012.

PITKIN, Hanna Fenichel. “Justicia Acerca de la relación público y privado”. En: revista *Araucaria*, II semestre. Año/vol. 7, Nº. 014. Sevilla: Universidad de Sevilla. 2005. En línea: <http://redalyc.uaemex.mx>.

RABOTNIKOF, Nora. "La dicotomía difícil" en: *El espacio público y la democracia moderna*. Serie ensayos nº 1. México: Instituto Federal electoral. 1997.

VARELA Barrios, Edgar. *Desafíos del interés públicos*. Cali: editorial Universidad del Valle. 2005.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt*. Barcelona, Buenos Aires, México: Editorial Paidós. 2006.

VARGAS, Julio Cesar. "Reconciliación como perdón: una aproximación a partir de Hannah Arendt". En: revista *PRAXIS filosófica*. Nº 26, enero-junio. Págs. 111-129. Cali: Universidad del Valle. 2008.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ARENDT, Hannah. "Europa y América. Sueño y pesadilla". En: *Tiempos presentes*. Barcelona: Gedisa editorial. 2002.

_____. "Comprensión y política". En: *De la historia a la Acción*. Barcelona: Paidós. 1994.

BENHABIB, Seyla. "Más allá de la política de género". En: *teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Alfons el Magnánim. 1990.

BIRULÉS, Fina (comp.). "Hannah Arendt". *El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa. 2000.

BOBBIO, Norberto. "La gran dicotomía de lo público y lo privado". En: *Estado, Gobierno y Sociedad*. México: F.C.E. 1998.

HILB, Claudia (comp.). "El resplandor de lo público". En: *En torno a Hannah Arendt*. Venezuela: Editorial Nueva Sociedad. 1994.

PARSONS, Talcott. *Structure and process in Modern Societies*. Nueva York. 1960.

PATEMAN, Carole. "Críticas feministas a la dicotomía público/privado". En: *Perspectivas feministas en teoría política*. Carme Castells (compiladora). Barcelona: Paidós. 1996.

PITKIN, Hanna Fenichel. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. EE.UU: University of Chicago Press. 1998.

RABOTNIKOF, Nora. "El espacio público como comunidad política: Hannah Arendt" en: *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría contemporánea*. México: UNAM. 2005.

TUCÍDIDES (circa 404 a.C). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Libro III. Párrafo 37. Madrid: biblioteca básica Gredos. Tomo 15. 2000.

VARGAS, Julio Cesar. "El concepto de acción política en el pensamiento de Hannah Arendt". En: revista *EIDOS*. N° 11. Págs. 82-107. Cali: Universidad del Valle. 2009.

WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México: F.C.E. 1994.

_____. *¿Qué es la burocracia?* Buenos Aires: La Pléyade. 1985.