

# **Identidad y cultura**

# Desterradas de la *polis*

---

Patricia Gaytán\*

*Hannah Arendt ha provisto a la teoría política de una concepción de lo político como algo esencialmente humano, igualitario, democrático y plural. Este artículo se pregunta por el papel que esta autora asignó en su obra a la condición femenina, y pretende hacer una evaluación crítica de los aspectos de su pensamiento que nos permitan identificar los aportes y cuestionar los obstáculos que de éste se derivan para la participación democrática de las mujeres.*

*Se ha recurrido a tres clases de fuentes: referencias explícitas en sus trabajos a movimientos feministas y la condición de las mujeres; referencias implícitas en su obra de las que se obtienen consecuencias importantes sobre el tema, y datos biográficos de la autora que reflejan su postura personal.*

## Introducción

Ubicar el papel asignado por Hannah Arendt a las mujeres dentro de su filosofía política no es una tarea sencilla. Esto se debe en gran parte a que la autora casi no tocó el tema de una manera clara y explícita más que en un par de trabajos tempranos y, posteriormente, en un par de juicios aislados que, además de no ser condescendientes en absoluto con las posturas feministas de su época, arrojan poca luz sobre una teoría arendtiana de la condición femenina. La necesidad de un enfoque crítico sobre este tema radica en su importancia para las tendencias en las concepciones políticas actuales.

\* Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco  
pattygaytan85@hotmail.com

Este artículo pretende analizar el papel que Arendt asignó en su obra a la condición femenina, no sólo de manera explícita sino también a partir de lo que podemos concluir de su teoría política más acabada. Al mismo tiempo, intenta recuperar los aspectos de su teoría que desde una perspectiva política arrojen luz sobre los problemas que enfrentaron algunas movilizaciones feministas en el siglo XX. Finalmente, se tratará de hacer una evaluación crítica de los aspectos de su trabajo que nos permitan identificar los aportes y cuestionar los obstáculos que de ellos se derivan para la participación democrática de las mujeres.

De esta manera, las primeras fuentes que revisaremos serán aquellas donde Arendt hizo referencia explícita a la condición femenina.

Un segundo tipo de fuente será *La condición humana*,<sup>1</sup> ya que es el libro donde Arendt construye las categorías esenciales de su pensamiento político. Con este esquema conceptual a partir de la maduración de su teoría, esta asidua colaboradora periodística y gran filósofa (a quien le desagradaba ser identificada con este último adjetivo) comenzó a evaluar la realidad histórico-política que la rodeaba, elaborando diagnósticos radicales y guiándose por éstos tanto en la academia como en su actividad política. Por lo tanto es preciso hacer una revisión de dichas categorías y de sus implicaciones prácticas para poder establecer el problema que nos ocupa aquí y que es el de su percepción del *status* de las mujeres en el entorno político.<sup>2</sup>

Por último, recurriré a una tercera fuente, que es la biográfica; concretamente, aquellas experiencias donde se haya confrontado su activismo con el tema que tratamos ahora serán las que sigamos como pistas para completar el esquema, considerando de antemano la posibilidad de que se presente alguna de las siguientes situaciones: *a)* que lo que haya escrito como intelectual no concuerde con lo que realizó como ciudadana; *b)* que su percepción y sus ideas respecto de la condición femenina varíen en diferentes momentos de su vida, y *c)* que lo que se deduzca de sus teorías no sea

<sup>1</sup> H. Arendt. *La condición humana*: Barcelona, Paidós, 1993. Introducción de Manuel Cruz y Fina-Birulés.

<sup>2</sup> De igual importancia serán para este apartado las obras: H. Arendt. *Sobre la revolución*: Madrid, Alianza, 1988 (edición original, 1963); y de la misma autora: *Hombres en tiempos de oscuridad*: Barcelona, Gedisa, 1992 (edición original en inglés, 1955); *De la historia a la acción*: Barcelona, Paidós, 1995. Introducción de Manuel Cruz y Fina-Birulés, 1995; *Entre el pasado y el futuro*: Barcelona, Península, Ana Poljak (trad.), 1996 (edición original en inglés, 1954); *¿Qué es la política?*: Barcelona, Paidós, introducción de Manuel Cruz y Fina-Birulés, 1997; *La vida del espíritu*: Madrid, Centro de Estudios Internacionales, Ricardo Montero Romero y Fernando Vallespín Oña (trads.), 1984.

precisamente lo que hubiera pensado o sentido como mujer (o *femini generis*, en sus propios términos).

### 1. Las referencias directas a la condición femenina en los trabajos de Hannah Arendt

Si nos regimos por el orden cronológico, tenemos en los trabajos tempranos de Arendt dos fuentes importantes sobre la condición femenina. El primero de ellos es sin duda la biografía de Rahel Varnhagen, escrita entre 1930 y 1933, pero publicada por primera vez en 1958 en lengua inglesa.<sup>3</sup> No es difícil detectar la influencia que por aquellos años ejercieron su participación en el movimiento sionista y la amistad con el líder Kurt Blumenfeld, en la decisión de abandonar sus estudios sobre el romanticismo alemán y la elección de este nuevo tema de trabajo, pues en palabras de su biógrafa, Elisabeth Young-Bruehl: “Rahel Varnhagen es una biografía, pero ciertamente no es una biografía de fácil encasillamiento. No es tanto lo que proclama su título ‘La vida de una judía alemana de la época romántica’, es más la descripción del mundo de ideas de una judía. El pensamiento de Rahel era, lisa y llanamente: soy una schlemihl y una judía”.<sup>4</sup> Escrita en un estilo particular que pretende reflejar los estados de ánimo de Rahel y básicamente construida a partir de la correspondencia de la protagonista, la biografía refleja en su contenido la creciente identificación de Arendt con Rahel Varnhagen conforme avanzaba en su trabajo.

Por ser judía y por su condición de mujer, Rahel Varnhagen había tenido pocas posibilidades de sobresalir. Sin embargo, utilizó todos los recursos que tenía a su disposición (como casarse con alemanes no judíos, por ejemplo) para penetrar en la sociedad alemana de su época.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*: Londres, East and West, 1958.

<sup>4</sup> Elisabeth Young-Bruehl. *Hannah Arendt. Biografía*: Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1993, p. 127.

<sup>5</sup> Durante el siglo XVIII se vivió una época en Prusia previa al predominio del racismo, durante la cual muchos judíos trataron de abandonar su condición convirtiéndose al cristianismo o practicando el matrimonio mixto con no judíos. Esta época es conocida como periodo de asimilación y terminó cuando el racismo se convirtió en la política estatal alemana cerrando todas las alternativas.

De acuerdo con Seyla Benhabib,<sup>6</sup> si nos preguntamos acerca de la posición de Arendt respecto de la condición de las mujeres en la época moderna, la biografía sobre Rahel Varnhagen es la fuente indicada para comprenderla. No obstante, la razón no es la identificación empática, sino la valoración que realiza Arendt respecto del papel que desempeñaron en esa época histórica mujeres como Rahel Varnhagen en la creación de *esferas públicas* a través de la organización de los famosos “salones literarios”, los cuales “deben considerarse como precursores transitorios pero fascinantes de determinadas transgresiones de los límites entre lo ‘público’ y lo ‘privado’”.<sup>7</sup>

¿A qué se refiere esto específicamente? A que Arendt logró ver en el salón literario de Rahel Varnhagen una forma de espacio público promovido como una estrategia de las mujeres para su participación con otros y otras mediante el discurso y la acción. Un espacio de expresión de opiniones y de intercambios que generaba interacciones que no se daban en ninguna otra forma de convivencia social:

Que las instituciones sociales como los salones pudieran haber aparecido en la Europa preindustrial, incluso de modo intermitente, llegó a ser muy raro [...]. Era raro que los hombres y mujeres hubieran tenido intercambios intelectuales de importancia durante siglos cuando los dos sexos generalmente tenían poco que decirse y pocos lugares públicos dónde decirlo.<sup>8</sup>

Pocos momentos han existido en la historia en que la emergencia del espacio público sea tangible en sus dos elementos constitutivos: el discurso y la acción, y en estos “salones literarios” las mujeres encontraron la manera de interactuar con los hombres en una forma distinta de la que las confinaba el ámbito privado. Jürgen Habermas, en su libro sobre el espacio público<sup>9</sup> al hablarnos de la gestación de la esfera pública moderna, reconoce la trascendencia de la aparición de los salones literarios y sus equivalentes en Francia, Alemania e Inglaterra durante los siglos XVIII y XIX:

<sup>6</sup> Seyla Benhabib. “La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 2: Madrid, noviembre, 1993, pp. 21-35.

<sup>7</sup> *Idem*.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>9</sup> J. Habermas. *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*: Barcelona, Gustavo Gili, 1981.

Aun cuando las *Tischgesellschaften*,<sup>10</sup> los salones y las casas de café pudieran diferenciarse entre sí respecto a la magnitud y a la composición de su público, al estilo del trato en ellos imperante, respecto al clima circundante del raciocinio y respecto a la organización temática, todos organizaban, sin embargo, una tendencia hacia la discusión permanente entre personas privadas [...] Se impone, tendencialmente frente al ceremonial de los rangos, el tacto de la igualdad humana de los nacidos iguales.<sup>11</sup>

Sin embargo, este reconocimiento del filósofo alemán sólo se limitó a los espacios promovidos por la burguesía masculina. Es decir, Habermas no alcanzó a vislumbrar la participación de las mujeres y de otras clases sociales consideradas como inferiores a la burguesía en la creación y promoción de esferas públicas.<sup>12</sup> Por otro lado, a pesar de que en su biografía de Rahel Varnhagen, Arendt nos ofrece la posibilidad de vislumbrar este papel central de las mujeres, en sus trabajos posteriores (que revisaremos cuando hablemos de los conceptos de lo ‘público’ y lo ‘privado’) abandona por completo esta perspectiva:

Este espacio de sociabilidad, del cual los salones eran sólo una instancia, puntualizan una dimensión en el recuento genealógico de Arendt del surgimiento de lo social que es completamente perdido en *La condición humana*. Habiendo tenido ojos para observar este problema en la biografía de Rahel Varnhagen, ¿por qué Arendt pierde el enfoque de este espacio social en sus trabajos posteriores?<sup>13</sup>

El segundo trabajo en el que Arendt expresa su opinión en materia de la condición femenina, es una reseña crítica del libro de Alice Rühle-Gerstel, psicóloga de la escuela de Adler, titulado *El problema de la mujer de hoy*,<sup>14</sup> escrito en 1933, para la

<sup>10</sup> Antiguas reuniones dialogantes en Alemania durante el siglo XVII (las cursivas son mías).

<sup>11</sup> J. Habermas, *op. cit.*, p. 74.

<sup>12</sup> Aunque en 1990 Habermas escribe una nueva introducción al libro de 1960, titulada “El espacio público 30 años después”, donde reconoce estas carencias. Se consultó la versión en francés.

<sup>13</sup> S. Benhabib. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*: Thousand Oaks, Sage Publications, 1996, p. 29 (traducción libre del inglés).

<sup>14</sup> En alemán el título original: *Das Frauenproblem der Gegenwart*.

revista *Die Gesellschaft*. El diagnóstico del que parte la psicóloga es compartido por Arendt:

A pesar de la igualdad legal, las mujeres no sólo tienen que aceptar un salario menor que el de los hombres en el desempeño de la misma función, sino que además se ven obligadas a pechar con tareas que ya no son compatibles con su nueva posición. Estas tareas están basadas, parte en factores sociológicos, parte en factores biológicos: además de su profesión, una mujer tiene que administrar la casa y estar al cuidado de sus hijos. De este modo su libertad para ganarse por sí misma la vida parece implicar o bien la esclavitud a la familia o bien la disolución de ésta.<sup>15</sup>

Es sumamente interesante observar que estos dilemas de las mujeres en los años treinta no han perdido su vigencia y su complejidad 70 años después. Sin embargo, aunque Arendt identificaba el problema, no estaba de acuerdo con la estrategia de Rühle-Gerstel, que proponía la identificación de las amas de casa con el proletariado. Arendt consideraba que se hacía demasiado hincapié en el individuo y en la relación empresario-empleada de tal forma que parecía que la familia, ya fuera ésta burguesa o proletaria, era el problema inmediato.

Así, la crítica de su reseña, dirigida al movimiento feminista, sitúa a este último en una posición muy similar a la del sionismo en Alemania, exigiendo a ambos una ampliación de las metas y de sus ámbitos de trascendencia:

Las mujeres no se han situado en primera línea del frente político, que es el frente de los hombres; y, a mayor abundamiento, todos los frentes del movimiento feminista son en realidad un frente único, un frente de mujeres. Es típico que las mujeres no se hayan unido nunca para conseguir logros concretos (si se exceptúa el campo del trabajo caritativo). El vano intento de fundar un partido político feminista muestra lo discutible del movimiento, característica que comparte con el movimiento de la juventud, que es sólo para jóvenes, así como el de la mujer es sólo para la mujer. Uno es tan abstracto como el otro.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Arendt citada en E. Young-Bruehl, *op. cit.*, p. 138.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 139.

¿A qué se refería Arendt con el adjetivo “abstracto”? A que tanto el movimiento sionista como el feminista debían traducir su ideología a la arena política mediante objetivos más específicos. Además, ambos debían ser identificados dentro del abanico más amplio de problemas políticos nacionales, por ejemplo mediante la lucha por una legislación que legitimara la igualdad de las oportunidades de empleo *en coordinación con los objetivos de otros grupos políticos*.

Con respecto a lo anterior, dos clases de movimientos por la justicia se han mantenido separados en la actualidad, tanto desde las perspectivas académicas que los analizan como en las estrategias políticas que los orientan para diferenciarse uno del otro. Me refiero a los grupos que por un lado luchan por el reconocimiento y a los que, por otro, reclaman una redistribución económica más justa, y que tienen entre ellos adversarios que argumentan la necesidad de mantenerse separados unos de otros. Los defensores de la idea de que la redistribución se distingue del reconocimiento sostienen que la política de identidad es un distractor que aleja la atención del problema económico central: las políticas de la identidad reivindicán diferencias mientras que la redistribución se basa en un principio universal de igualdad. Por su parte, quienes defienden que la lucha por el reconocimiento no debe ser una lucha por la redistribución argumentan que la igualdad universalizada por esta última no reconoce el carácter distintivo de los grupos subordinados y por tanto puede reforzar la injusticia.

No obstante, para Fraser dicha oposición no es sino una antítesis falsa. Esta autora argumenta que el género es una categoría básica en la actualidad para la economía política, por medio de la cual es posible identificar modos de explotación y de privación específicos: por un lado estructura la división entre labor remunerada (“productiva”) y labor doméstica (“reproductiva”) no remunerada. Por el otro, marca la distinción entre los mejor y los peor pagados, perteneciendo estos últimos a las áreas de predominio femenino. El género también establece una diferenciación en términos de *status*,<sup>17</sup> que lo lleva a la problemática del reconocimiento:

El género estructura modelos culturales dominantes de interpretación y valoración, los cuales son centrales para el orden en función del *status*. Como resultado

<sup>17</sup> Nancy Fraser utiliza la noción de *clase* de Marx, considerando que ésta se define respecto a los medios de producción, mientras que el concepto de *estatus* lo recupera de Weber y, por lo tanto, de la idea de que los actores se definen como agentes de acuerdo con su participación en el mercado.



ocurre que no sólo las mujeres sino todos los grupos de bajo *status* social, están en peligro de ser feminizados, y por lo tanto despreciados en este contexto.<sup>18</sup>

Los ataques sexuales, la violencia doméstica, la cosificación y el desprecio en los medios de comunicación, marginación y exclusión de las esferas públicas, desprecio en la vida cotidiana, constituyen injusticias en el nivel del reconocimiento. Sin embargo, el género no es la única categoría que comparte problemas de redistribución y reconocimiento. Nancy Fraser logra mostrar que tanto la *clase* como la *raza* nos remiten a colectivos que junto con el género son símbolo de marginación, desprecio y pobreza.<sup>19</sup> Y desde esta perspectiva es que tiene sentido la propuesta de Arendt que alienta al movimiento feminista a unirse a estos grupos con los que comparte problemáticas para alcanzar objetivos más amplios: contra la discriminación, la violencia y la explotación económica.

Estudios empíricos recientes nos muestran las consecuencias para el feminismo de que este enfoque, llamado bivalente por Fraser, no haya sido aún lo suficientemente reconocido. Las organizaciones feministas no sólo no han logrado tender lazos de manera exitosa con otros movimientos, sino que en algunos casos han sufrido fracturas en su interior por la agudización de las mismas diferencias de clase o raza:

Existen problemas en la cooptación de mujeres en los comités que representan a grupos como el de las mujeres discapacitadas, y el de lesbianas, los cuales en sí mismos pueden estar divididos o fragmentados; han surgido tensiones también alrededor de la clase y diferencia étnica, siendo acusados los miembros del comité de fallar en la comprensión del significado de la identidad étnica, y de favorecer a las mujeres blancas de clase media sobre las de raza negra y de clase trabajadora.<sup>20</sup>

Estas experiencias nos muestran la pertinencia de la crítica de Arendt al movimiento feminista y su razón al afirmar que el movimiento feminista no tiene gran

<sup>18</sup> Nancy Fraser. "Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 8: Barcelona, UAM-UNED, diciembre, 1996, p. 28.

<sup>19</sup> Cabe mencionar que Fraser considera, junto con estas categorías, también la de sexualidad, de tal forma que la problemática homosexual forma parte de estos grupos subordinados.

<sup>20</sup> Valerie Bryson. *Feminist debates. Issues of theory and political practice*: Nueva York, New York University Press, 1999, p. 104.

alcance si no es capaz de ubicar los problemas políticos que hay que enfrentar junto con otros grupos subordinados en el mismo frente.

## 2. La condición femenina en *La condición humana*

De acuerdo con Arendt las actividades que caracterizan a la *condición humana*<sup>21</sup> son tres: labor, trabajo<sup>22</sup> y acción. Cada una tiene un propósito y una cualidad distinta y además a partir de ellas se generan diferentes ámbitos de la existencia de los seres humanos.<sup>23</sup> La labor tiene por objeto la conservación y la reproducción de la vida en su sentido biológico más elemental: mediante la satisfacción de las necesidades humanas básicas. Esto se lleva a cabo en un espacio íntimo, delimitado por la privacidad de la casa e incluye todas aquellas cosas relacionadas con la alimentación, la reproducción y las tareas domésticas que deben repetirse día con día, pues obedecen a necesidades que requieren ser satisfechas cotidianamente. En la antigua Grecia, la labor estaba a cargo de los esclavos y de las mujeres. En segundo lugar, tenemos el trabajo, entendido como producción. Arendt se refiere a esta actividad como la encargada de crear el mundo de cosas artificiales que rodean a los hombres. A diferencia de la labor, cuyos resultados se consumen inmediatamente, el trabajo genera productos perdurables. El trabajo es también una actividad instrumental, pues quien lo realiza tiene en mente que su objetivo es la obtención del producto final; por lo tanto, el proceso no es más que un medio que desaparece en el producto.

Finalmente, a diferencia del trabajo y la labor, que son actividades prescindibles para los seres humanos —es decir, pueden dejar de laborar, si depositan en otros esa

<sup>21</sup> Mediante el concepto de *condición humana* Arendt “[...] realiza un análisis fenomenológico del mundo humano con la intención de criticar la antropología subyacente a las teorías políticas tradicionales. Su objetivo es demostrar que no existe un modelo de hombre al que deban subordinarse todos los miembros de la especie, sino sólo una serie de condiciones comunes a las que ella denomina ‘condición humana’” (Serrano, 1996: 93).

<sup>22</sup> Hay quienes sugieren que se traduzca como *producción*, ya que en inglés y en alemán se dice *work* y *werk*, respectivamente, y existen *labour* y *arbeit*, para distinguirlos de la labor; sin embargo, en español el único equivalente para ambas es trabajo.

<sup>23</sup> Con base en su crítica al concepto de trabajo en Marx (véase Heller, 1994: 119) y haciendo una recuperación de la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis*, Arendt construye esta tipología en *La condición humana* para argumentar la importancia de la distinción, entre lo público y lo privado y, posteriormente, entre lo político y lo social.

tarea, y de trabajar, pues la creación de objetos útiles no es algo vital y el dejar de realizarla no implica dejar de ser humano—, Arendt nos dice que “[...] una vida sin acción ni discurso [...] está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres”.<sup>24</sup>

A través de la acción y el discurso los hombres nacen, en otras palabras, se insertan en la comunidad con otros hombres, y esto es motivado por una iniciativa propia de quien comienza algo con su acción. El trabajo es motivado por la utilidad y la labor por la necesidad. Sin embargo, la acción está motivada por una iniciativa que “[...] ningún ser humano puede contener y seguir siendo humano”.<sup>25</sup> El nacimiento como comienzo, la acción como iniciativa, proveen a los hombres de la posibilidad de hacer lo inesperado, lo nuevo, lo imprevisible. La acción es innovación que no está determinada de antemano, que posee la singularidad de lo irrepetible, de lo único. Su lugar de realización es el espacio público que, dicho sea de paso, no es un lugar físico, surge ahí donde lo generan las interacciones humanas mediante el discurso y la acción que liberan al hombre de sus ataduras y lo llevan a la participación política. La acción además es impredecible e irreversible. Por otro lado, los hombres no realizan la acción y el discurso en solitario. Se requiere necesariamente la presencia de otros para cumplir con el elemento esencial de la acción: la socialidad. De tal manera que si la labor y el trabajo pueden llevarse a cabo en la intimidad y el aislamiento, de acuerdo con Arendt la acción es eminentemente pública y social.

Por último, el propósito de la acción es la realización de la libertad humana: frente a la labor que ata a los hombres a la necesidad y frente al trabajo que vincula al hombre al material que transforma, la acción es la actividad donde el hombre es libre, y donde la esfera que se genera es posible gracias a la voluntad de quienes participan en ella. Libertad en su sentido negativo de no ser gobernado ni gobernar a nadie, por un lado y, por otro, de no depender de la necesidad habiendo resuelto las exigencias materiales. Pero aún más importante: la libertad de participar en el espacio donde los ciudadanos son iguales entre sí por poseer los mismos derechos a expresar mediante el discurso y la acción su pensamiento y su voluntad.

La estructura de esta concepción arendtiana tiene sus orígenes en la *polis* griega. Retomando los ejemplos históricos de la democracia en el mundo clásico, Arendt

<sup>24</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 201.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 200.

elabora su concepto de acción tratando de superar los defectos más graves de la isegoría: el problema de los excluidos o de los no ciudadanos.

Sabemos que en la antigua Grecia los *idiotes*, los bárbaros, los esclavos y las mujeres, entre otros, eran excluidos de la ciudadanía y por lo tanto del espacio público. Arendt lo sabía también y decidió que un modelo moderno de participación política debía superar ese problema sin acudir a instancias trascendentales para justificarlo. De tal manera que introduce un concepto fundamental para romper con el lado excluyente de la *polis*, basado en una de las determinaciones más evidentes de la condición humana, la *pluralidad*, que tiene el doble carácter de igualdad y distinción:

Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso para entenderse. Signos y acción bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas.<sup>26</sup>

Sin embargo, ¿podemos decir que Arendt logra conformar un modelo de participación y cambio político verdaderamente plural donde las mujeres, discriminadas en la *polis* griega, encontrarán un espacio para el ejercicio de su voluntad? Esta es la cuestión que discutiremos a continuación, mediante tres temas centrales: *a)* las omisiones en la distinción entre labor, trabajo y acción (2.1); *b)* las implicaciones de la distinción entre lo privado y lo público (2.2), y *c)* las prescripciones de Arendt sobre lo político y lo social (2.3).

### *2.1. Las omisiones en la distinción entre labor, trabajo y acción*

De acuerdo con Arendt, el trabajo, la labor y la acción son las actividades que caracterizan la existencia del hombre sobre la Tierra y por lo tanto son constitutivas de la *condición humana*. Todo lo que realizan los seres humanos en tanto tales está relacionado con una de estas actividades y, como hemos explicado anteriormente, la acción posee cualidades sobresalientes para Arendt respecto a las otras dos actividades.

<sup>26</sup> *Idem.*

No obstante, existen algunas críticas feministas a esta clasificación de actividades, dada la subordinación del papel de la mujer en la determinación de cuáles actividades son importantes y cuáles son secundarias. Por ejemplo, Seyla Benhabib<sup>27</sup> se pregunta: ¿cuáles son las actividades hoy en día que constituyen la labor? Y la respuesta que encuentra a la categoría de Arendt es que las actividades que se encargan de la preservación y la reproducción de la vida son los trabajos domésticos. Estos trabajos están ubicados por Arendt, tal y como corresponde a la labor, en la esfera de lo privado. No obstante, para Marx, la labor sería un elemento *constitutivo del mundo social* en cuanto generadora de vida de la especie:

En primer lugar, el trabajo, la actividad vital, la actividad productiva misma, se presenta ante el hombre como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de conservación de la existencia física. Pero la vida productiva es la vida de la especie. Es la vida engendradora de vida. El tipo de actividad vital lleva en sí todo el carácter de una *species*, su carácter genérico, y la actividad libre y consciente es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como un medio de vida.<sup>28</sup>

Es decir, el primer problema que se nos presenta cuando queremos aplicar las categorías de labor, trabajo y acción es que no es tan fácil llevar a cabo la distinción, pues existen actividades que poseen elementos tanto de una categoría como de otra. Por otro lado, es todavía más complicado jerarquizar dichas actividades, pues si queremos sostener, como Arendt, que la acción es la actividad más importante, hay que considerar que ésta es posible cuando la labor ha satisfecho las necesidades más inmediatas. No obstante, esto no es sólo una discusión acerca del orden de aparición del huevo y la gallina, sino que las implicaciones de la base de la conceptualización de Arendt sobre la *condición humana* y la actividad política, por consecuencia, omiten otros aspectos igualmente relevantes:

Si insertamos el género como una categoría de análisis dentro de la discusión de Arendt, se derivan varias consecuencias: observamos que las labores domésticas,

<sup>27</sup> S. Benhabib, *op. cit.*

<sup>28</sup> Karl Marx. "Manuscritos económico-filosóficos de 1844", en Karl Marx y F. Engels. *Escritos económicos varios*: México, Grijalbo, 1966, p. 67.

como han sido identificadas con el ámbito de competencia de las mujeres, incluyen no sólo el trabajo de la casa, sino también la crianza de los hijos. Esta última actividad más bien cumple funciones de “protección del mundo”, “preservación del mundo” y de “reparación del mundo” que Arendt normalmente asoció con el trabajo más que con las necesidades cíclicas características de la labor.<sup>29</sup>

Por lo tanto, Arendt no consideró que en el seno familiar no sólo se llevan a cabo tareas relacionadas con la labor, sino también con el trabajo, pero principalmente con la acción: con la educación en casa se les da a los niños un lugar en el mundo; pero, por otro lado, esta actividad, realizada en el ámbito familiar, también tendrá una trascendencia política. George H. Mead, respecto a la idea de *socialidad primaria*, concluye que

[...]el desarrollo de habilidades comunicativas es la precondition para el aprendizaje cognitivo y moral. Más consistentemente que otros padres fundadores clásicos de la investigación sobre la socialización, Mead destruye las bases para asumir que la individualidad es una cualidad dada en un significado puramente biológico del término. Para el actor, la individualidad prueba ser el resultado de un desarrollo, un resultado que depende de muchas condiciones, y Mead provee la línea básica de una teoría propuesta sobre el desarrollo humano desde el punto de vista de la *emergencia* de la autonomía individual.<sup>30</sup>

¿Dónde, si no es en el seno familiar, se lleva a cabo el aprendizaje de las habilidades comunicativas que de acuerdo con Mead permitirán la emergencia del individuo y que, de acuerdo con Arendt, le permitirán la participación política? Por otro lado, Mead nos habla de que la psicología de la persona está compuesta de dos partes fundamentales: una es el “yo” o el ser individual que acabamos de mencionar, y la otra es el “mi” o el ser social.<sup>31</sup> Este ser social se desarrolla en el ámbito de las interacciones sociales tan subestimado por Arendt —desde las más elementales hasta las más complejas— y tiene que ver con el conjunto de características culturales que

<sup>29</sup> S. Benhabib, (1996) *op. cit.*, p. 135.

<sup>30</sup> Hans Joas. *The creativity of action*: Chicago, Chicago Press, 1996, p. 188.

<sup>31</sup> *Cfr.* G.H. Mead. *Espíritu, persona y sociedad*: México, Paidós, 1993.

le son transmitidas por el grupo social al que pertenece. ¿Dónde se reciben estas características por primera vez si no es en el seno de la familia?

Una gran parte de nuestros intereses y orientaciones políticas recibe alguna clase de influencia de nuestras interacciones familiares. No pretendo con esto decir que es la única causa o que este elemento sea el determinante, sino simplemente que esto debió tenerlo en cuenta Arendt, pues los asuntos de la casa parecen ser subestimados en su teoría.

Finalmente, la forma en que se distribuyen las tres actividades de Arendt entre los dos sexos nos hace insistir en el cuestionamiento sobre la pertinencia de su jerarquización:

La división del trabajo entre mujeres y hombres constituye para las mujeres una doble carga de trabajo. [...] Las presiones de tiempo mantendrán a las mujeres fuera de los procesos de toma de decisiones [...] el modo en que están organizadas nuestras vidas privadas promueve el involucramiento del hombre y no la participación femenina. Quién recoge a los niños y quién hace la merienda es un interés político vital.<sup>32</sup>

Esto último nos remite al siguiente apartado, que trata justamente acerca de las implicaciones de la división entre esfera pública y privada: la advertencia que nos hace Arendt respecto de éstas es que se debe mantener cada una dentro de sus límites respectivos, pues es la única forma de garantizar la existencia de lo político ante la amenaza del totalitarismo. No obstante, aferrarse a esta idea sirve a las concepciones liberales de lo público y lo privado como justificación de un orden que impide a las mujeres manifestar otras problemáticas en el espacio común, el del discurso y la acción.

## *2.2. Las implicaciones de la distinción entre lo privado y lo público*

Suponer que la esfera de los asuntos privados existe y se delimita con claridad de la esfera pública, y pensar que ambas pueden mantenerse en el respeto de sus límites,

<sup>32</sup> Anne Phillips. "¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?", en C. Castells (comp.). *Perspectivas feministas en teoría política*: Barcelona, Paidós, 1994, p. 99.

implica tener poca conciencia de la realidad histórica de las sociedades contemporáneas. Dicho supuesto ha sido enarbolado por las principales vertientes del pensamiento democrático liberal, con base en la creencia en que la esfera pública es el lugar donde las particularidades y las diferencias personales pueden trascenderse, dado que la categoría de ciudadanía permite que todos los adultos sean tratados con igualdad bajo la ley, independientemente de sexo, color de piel, condición física o económica, etc. No obstante, algunas escritoras feministas sostienen que

[...] los valores supuestamente universales, objetivos, racionales y desapasionados de la esfera pública, están en los hechos, basados en cualidades tradicionalmente asociadas con los hombres. El pensamiento liberal contrasta esos valores y cualidades con aquellos que existen en lo privado, mundo femenino de relaciones personales, emociones y subjetividad [...] <sup>33</sup>

Por lo tanto, sostener que el espacio público liberal es una arena de neutralidad e igualdad es una aseveración contrafactual. Esto se debe a que, en las sociedades estratificadas en las que las diferencias de poder de los distintos grupos sociales promueven distintos estilos de valoraciones culturales, tienden a desarrollarse grupos de presión que marginalizan las contribuciones de los miembros de grupos subordinados tanto en la vida cotidiana como en la esfera pública “oficial”. <sup>34</sup>

Como resultado un hombre puede ser él mismo en la esfera pública [...] pero las mujeres sólo pueden ser admitidas si abandonan su identidad femenina. En otras palabras, si las mujeres quieren obtener una voz pública, se espera que hablen “como hombres”; más que por ser mujeres, por sus “asuntos femeninos” o sus formas de expresión han sido consideradas inferiores e inadmisibles en la esfera pública. <sup>35</sup>

Por este motivo, más que mantener la diferencia entre las esferas pública y privada es “una condición necesaria para una paridad participativa que las desigualdades

<sup>33</sup> V. Bryson, *op. cit.*, p. 91.

<sup>34</sup> N. Fraser, *op. cit.*, p. 120.

<sup>35</sup> V. Bryson, *op. cit.*, p. 91.



sociales sistémicas sean eliminadas”.<sup>36</sup> En este sentido, podemos comprender la relevancia de algunos movimientos feministas:

Las feministas han hecho hincapié en cómo las circunstancias personales están estructuradas por factores públicos, por leyes sobre la violación y el aborto, por el *status* de “esposa”, por políticas relativas al cuidado de las criaturas y por la asignación de subsidios propios del Estado de bienestar y por la división sexual del trabajo en el hogar y fuera de él. Por lo tanto, los problemas “personales” sólo se pueden resolver a través de medios y de acciones políticas.<sup>37</sup>

Indiscutiblemente, durante el siglo XX, estos problemas han sido traídos a la discusión pública y, como resultado, las voces de las mujeres han tenido que ser escuchadas mediante la ruptura del esquema riguroso de las dos esferas. De tal suerte, que no podemos explicar mediante el esquema de Arendt cómo ha irrumpido la actualidad de los problemas de las mujeres en la forma de movimiento social, en el sacralizado espacio público.

¿Por qué Arendt, en su modelo para el estudio del cambio político preparado para entender lo contingente y lo nuevo, y que además promueve la democracia participativa y directa, no cuenta con categorías para contemplar los movimientos sociales? Analizaremos la respuesta en el siguiente apartado.

### *2.3. Las prescripciones de Arendt sobre lo político y lo social*

En lo que respecta a *La condición humana*, Arendt define “lo social” como un híbrido amorfo que surge entre la esfera privada y la pública, y que abarca principalmente problemas relacionados con las necesidades humanas más elementales de supervivencia y trabajo que, de alguna manera, se han desplazado del espacio privado pretendiendo hacerse prioritarias en el espacio público. La emergencia de “lo social” y su irrupción en el espacio público ha provocado una difuminación de la línea distintiva entre lo público y lo privado que ha tenido graves consecuencias para la vida política en las épocas moderna y contemporánea. Siguiendo su argumentación, la distinción

<sup>36</sup> N. Fraser, *op. cit.*, p. 121.

<sup>37</sup> C. Pateman, “Críticas feministas a la dicotomía público/privado”, en C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*: Barcelona, Paidós, 1994, p. 47.

entre dichas esferas es importante, debido a dos razones: 1) para que exista un adecuado reconocimiento de la libertad debe tenerse un referente y ese referente es la necesidad, y 2) la esfera privada es el refugio de la intimidad, es el lugar donde deben resguardarse los aspectos de la vida que se ocultan de la vida de los otros y, por lo tanto, que no se tienen en común con los demás.

Lo social emergió y usurpó el lugar de lo político en una revolución que se dio por primera vez durante la Revolución Francesa. De acuerdo con Arendt, las revoluciones nunca han resuelto el problema social de la miseria; por el contrario, cuando se han valido de este tipo de reivindicaciones, el resultado más frecuente ha sido la aparición del terror y el consecuente fracaso de dichos movimientos. Por otro lado, el totalitarismo es resultado, en parte, del desdibujamiento de los límites entre las esferas pública y privada. La actividad industrial comenzó por despojar de su privacidad al trabajo, restringiendo al máximo lo que se sigue considerando privado. En la actualidad, lo social se ha convertido en un espacio doméstico gigantesco que comprende naciones completas y que deja a cargo de los estados su administración como si se tratara de una gran familia. Lo cual ha derivado en una reducción enorme del espacio público y, por lo tanto, de la libertad. Siguiendo este criterio, Arendt nos habla de los movimientos sociales de la siguiente manera: “El hecho de que la edad moderna emancipara a las mujeres y a las clases trabajadoras casi en el mismo momento histórico, ha de contarse entre las características de una época que ya no cree que las funciones corporales y los intereses materiales tengan que ocultarse”.<sup>38</sup>

¿Es necesariamente la pérdida de la libertad una consecuencia inequívoca de la publicidad de estos asuntos antes considerados íntimos? Además de lo que llama Arendt “modernidad” ¿qué ha provocado que los problemas de los trabajadores y de las mujeres sean llevados al espacio público mediante movilizaciones y activismo? ¿No eran las causas de esto lo suficientemente relevantes para que Arendt las tomara en consideración antes de desterrarlas del espacio público? ¿Qué otros problemas constituyen el orden de “lo social”?

Haciendo una breve recapitulación, podemos agrupar los significados de lo político y lo social en tres líneas principales: 1) Respecto a dos dominios distintos, lo social sería, por ejemplo, lo que se refiere a cuestiones de redistribución económica, mientras que lo político quedaría comprendido en este nivel por un debate cons-

<sup>38</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 78.

titucional acerca de la primera enmienda. 2) Por otro lado, lo social y lo político encierran actitudes distintas: lo social implica una preocupación por la supervivencia, por la obtención y acumulación de objetos materiales de consumo, y se rige por la lógica instrumental de ver a los demás como medios para alcanzar los fines propios. En cambio, lo político, lejos del ámbito de la necesidad y de cualquier lógica instrumental, se orienta a la búsqueda de la libertad humana. 3) Finalmente, lo social y lo político tienen una distinción institucional: lo social comprende la economía y la sociedad civil, mientras que lo político comprende la esfera pública, el Estado y sus instituciones.<sup>39</sup>

A pesar del profundo contenido teórico de sus obras, Arendt sostiene que su método es la comparación y el análisis histórico. Durante su estancia en los Estados Unidos colaboró constantemente en periódicos y revistas en los que los temas que se discutían eran de actualidad, por lo que la opinión de la autora sobre algunos acontecimientos históricos de carácter internacional se encuentran recogidos en tales trabajos. Sin embargo, dicha opinión se apegó siempre a la consideración de que lo público y lo privado mantuvieran a las claras sus límites uno frente al otro y que los problemas de la esfera social debían resolverse en ese mismo ámbito.<sup>40</sup> ¿Qué alternativas concretas de solución ofrecía Arendt para los asuntos “sociales”? ¿A qué se refiere Arendt con esto específicamente? En realidad no existen tales alternativas.

Frente a esta respuesta de Arendt, Arato y Cohen<sup>41</sup> consideran que la falta de mediación entre lo público y lo privado en el trabajo de Arendt tiene consecuencias serias respecto a que el ejercicio de los derechos de asamblea y de asociación pueda tornarse político, sobre todo en el caso de los movimientos sociales. Basándonos en la interpretación de Arendt, los movimientos sociales caerían simplemente en su interpretación del advenimiento de las sociedades de masas y movilizaciones con demandas parciales, que no tienen un espíritu revolucionario en sí. Esta visión, de acuerdo con los autores, coincide con la perspectiva de algunos paradigmas posteriores a la Segunda Guerra Mundial que estudiaron los movimientos sociales a partir de las categorías del comportamiento colectivo y las sociedades de masas: “Si Arendt está

<sup>39</sup> S. Benhabib, *op. cit.*, pp. 134-135.

<sup>40</sup> Véase por ejemplo el artículo de Arendt, “Reflections on Little Rock”, en *Dissent*, núm. 6/2, 1959, pp. 45-56, y la polémica que se despertó por sus opiniones sobre la integración racial en los Estados Unidos.

<sup>41</sup> J. Cohen y A. Arato. “The normative critique: Hannah Arendt”, en *Civil society and political theory*: Cambridge, MIT Press, 1992, pp. 198-199.

en lo correcto con respecto a los movimientos sociales como tales, entonces su sueño del renacimiento del republicanismo debería ser declarado finalmente muerto”.<sup>42</sup>

Otra crítica es la que desarrolla Claude Lefort<sup>43</sup> cuando le advierte a Arendt que, gracias a los innumerables conflictos de orden social y militar, muchas sociedades altamente diferenciadas y jerarquizadas terminaron por admitir a los campesinos, tenderos y artesanos en las asambleas donde se decidían los asuntos públicos, e inconforme con la definición de igualdad política y desigualdad social, derivada de la distinción, Lefort nos hace notar que sería conveniente preguntar también cómo, bajo la etiqueta de la igualdad política, se tomaban efectivamente las decisiones, y por qué medio ciertos hombres lograban ejercer una autoridad duradera sobre tal o cual pueblo.<sup>44</sup>

Finalmente, cuando describió aquello que sería objeto de discusión de lo político en *La condición humana* y en *¿Qué es la política?*,<sup>45</sup> Arendt especificó que no hay nada preescrito. A diferencia de la época antigua, cuando en Grecia el tema obligado a tratar en los espacios públicos era la guerra, en la época moderna lo que es materia de discusión política lo determinan los mismos seres humanos que constituyen el espacio público. Sin embargo, ¿cómo puede establecerse la prescripción de lo *que no debe* ser traído a la esfera pública? ¿Por qué no se consideran los problemas sociales si se proponen como necesidades impostergables? Es Richard Bernstein quien mejor expresa esta situación:

Una de las cosas que más vigorosamente defienden muchas feministas es que cuestiones y problemas que se han considerado como asuntos privados, o incluso como preocupaciones sociales (aun en el sentido que da Arendt a estas expresiones), y que en consecuencia se ha juzgado que no son cuestiones políticas públicas, son (o debieran ser) considerados asuntos públicos vitales, dignos de debate. Así, pues, en la medida que Arendt habla como si existiera una distinción relativamente clara para separar lo social de lo político, sus afirmaciones

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>43</sup> Claude Lefort. “Hannah Arendt y lo político”, en *Ensayos sobre lo político*: Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1991, p. 66.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>45</sup> H. Arendt. *¿Qué es la política?*: Barcelona, Paidós, 1997. Introducción de Manuel Cruz y Fina-Birulés.

son no sólo engañosas, sino que *reflejan ya un juicio político oculto que, al igual que todos los juicios políticos, debiera sacarse abiertamente a la luz y debatirse*.<sup>46</sup>

¿Por qué no es posible considerar entonces lo político como un eje horizontal que atraviesa las distintas esferas y sus consiguientes niveles? Es decir, podríamos pensar que lo que define el ámbito de lo político no son dos esferas que delimitan lo público y lo privado, sino, tal vez, las relaciones de poder, en cualquier ámbito que se manifiesten. Esta perspectiva nos permitiría considerar toda una gama de fenómenos políticos que tienen expresión fuera de los espacios públicos “oficiales”, pero no por ello se justifica su subordinación frente a los conflictos de las instituciones del Estado ni mucho menos la negación de su existencia.

### 3. La condición femenina de Hannah Arendt

Hasta ahora hemos dicho que las ideas de Arendt en *La condición humana* no sirven para sostener las propuestas enarboladas por los diferentes movimientos feministas. Incluso, podríamos decir que limita la sola proposición de algunos objetivos. Sin embargo, ¿esto quiere decir que Arendt no creía en las demandas de igualdad social entre los sexos? ¿Cómo se vincula su activismo político con los derechos de las mujeres?

Como mujer, Arendt buscó siempre el trato igual, tanto de otras mujeres como de los hombres —especialmente de los hombres con los que se casó—. Elisabeth Young, en su famosa biografía de Arendt nos describe su relación más duradera, la que tuvo con Heinrich Blücher, de la siguiente manera: “Los Blücher estaban de acuerdo en que su propio matrimonio se había mantenido fuerte gracias a la igualdad e independencia de ambos cónyuges. [...] Cuestionaban, discutían, pensaban en voz alta los pensamientos de ambos [...]”.<sup>47</sup> Sin embargo, éste sólo era uno más de los aspectos de la casa. Arendt siempre guardó celosamente los detalles de su vida privada. En más de una entrevista demostró la importancia que tenía para ella mantener su vida personal lejos de la luz pública: “Los seminarios apasionados eran asunto privado, cuidadosamente protegido de la luz pública. Incluso en sus cartas, Arendt

<sup>46</sup> Richard J. Bernstein. “Repensamiento de lo social y lo político”, en *Perfiles filosóficos: ensayos a la manera pragmática*: México, Siglo XXI, 1991, p. 289. (Las cursivas son mías.)

<sup>47</sup> E. Young-Bruehl, *op. cit.*, pp. 333-334.

habló pocas veces de su matrimonio” (Young, 1993: 344). En su primera entrevista para la televisión, puso como condición que la cámara se situara a espaldas de ella, y W. H. Auden escribió al respecto una frase que se hizo famosa: “Los rostros privados en público / son más sabios y agradables / que los rostros públicos en privado”.

La admiración que sintió por otras mujeres la llevó a identificarse fuertemente con ellas, al grado de escribir trabajos biográficos sobre Rosa Luxemburgo y Rahel Varnhagen, dato que por sí mismo no nos dice mucho, pero que dentro del contexto biográfico tiene mucho que ver con la forma en que se condujo en un mundo intelectual organizado por hombres.

En una ocasión la invitaron a dar clases en Princeton, donde ofrecían por primera vez la cátedra Christian Gauss a una mujer. De hecho, los organizadores de la ceremonia de clausura se vanagloriaron de que Arendt fuese la primer mujer en ocupar esa cátedra, pero Arendt no compartió esta perspectiva, relatando después a un amigo: “En la ceremonia de clausura [después de las conferencias] y quizá un poco alegre, ilustré a esos honorables caballeros sobre lo que es una judía de excepción, y traté de dejarles muy claro que aquí me he sentido obligada a ser la mujer de excepción”.<sup>48</sup>

El inconveniente radicaba en que un judío de excepción era aquel que se instruía y sobresalía entre los demás judíos, a los que en su mayoría se caracterizaba como un grupo de personas pobres e ignorantes. Ser una mujer de excepción planteaba la misma inconveniencia: implicaba ser la excepción que confirma la regla según la cual era una rareza encontrar en las mujeres cualidades meritorias de semejante reconocimiento: lo que Arendt deseaba para las mujeres y de las mujeres era que se prestara atención a cuestiones relativas a la discriminación política legal, que relacionase los problemas legales y políticos de la mujer con los de los otros grupos a los que se negaba la igualdad.<sup>49</sup> Sin embargo, no sabemos hasta dónde se empeñó en aclarar su propia postura, pues ella misma no hacía mucho por actuar en favor de aquellos cambios que esperaba: en lugar de poner en cuestión la razón por la cual la universidad no había otorgado antes una cátedra a una mujer, Hannah Arendt puso de relieve la dimensión psicológica: “No me molesta en absoluto ser una mujer, profesor”, le dijo a un entrevistador, “porque estoy muy acostumbrada a ser una mujer”.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 350.

<sup>49</sup> *Idem.*

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 351.

Lo cual es muy significativo si tomamos en cuenta que, a lo largo de su vida, Hannah Arendt participó activamente en algunas movilizaciones. Sobre todo en aquellas que se vinculaban con la lucha política de los judíos: desde los inicios del movimiento sionista, hasta la ayuda a los niños refugiados que eran hijos de padres judíos fuera de Alemania durante el tercer Reich, explorando distintas formas de participación. No obstante, nunca se involucró directamente (más que con un par de trabajos controversiales) en la lucha por los derechos civiles que vivió muy de cerca, y mucho menos en alguna clase de movimiento por los derechos de las mujeres.

### Conclusiones

En una primera época, Arendt consideró la relevancia política de la movilización de las mujeres en medio de un entorno político y social complejo. Estaba de acuerdo con el diagnóstico de la situación de las mujeres que se enfrentaban a los dilemas del trabajo y la familia, y también con la necesidad de la lucha por la igualdad política; sin embargo, no estaba de acuerdo con los enfoques socialistas que identificaban a las mujeres con el proletariado, y señalaba que su lucha estaba destinada para el espacio público junto con la de muchos otros grupos sociales que debían garantizar sus derechos formales. Algunas pensadoras contemporáneas coinciden con Arendt en este punto, pues afirman que la clase, la raza y el género son categorías que señalan las mayores desigualdades en términos de reconocimiento y redistribución, y que la falta de conciencia acerca de estas coincidencias ha llevado a la fragmentación de varios movimientos que no logran que las semejanzas sean elementos de cohesión que les permitan superar las diferencias.

Por otro lado, aunque de forma indirecta, Arendt reconoció la importancia de las mujeres en la creación del espacio público, pero, fiel a su herencia aristotélica, nunca admitió que se mezclaran los asuntos de la casa con los de la *polis*.

Esto último nos remite a una vieja discusión en el feminismo, acerca de la pertinencia de la distinción entre lo privado y lo público, establecida por los griegos y enarbolada por el liberalismo. Dicha distinción ha permitido argumentar que los problemas domésticos no pueden discutirse en el espacio público, posponiendo así su tratamiento y subestimando su importancia. En el terreno normativo, es importante esta discusión pues representa la posibilidad de recuperar toda una serie de

problemáticas postergadas que han sido planteadas en la historia a partir de lo que Arendt llama la emergencia de la “cuestión social”.

A diferencia de los aspectos más progresistas de su teoría política (en los que admite que la acción concertada de los hombres es completamente innovadora, deseable y justa), Arendt ve con desagrado la incorporación de demandas sociales en la actividad política. Sin embargo, las razones por las que consideraba esto último de manera negativa nada tenían que ver con el conservadurismo o con el liberalismo que defendían el *statu quo*. Su propósito, orientado a mantener el espacio público alejado de la racionalidad instrumental, la hizo afirmar que la política no puede estar gobernada por la necesidad. El problema que se le objeta a Arendt radica en este punto: no podemos pretender que la necesidad no existe; es más, en las condiciones más ideales, es preciso que la necesidad sea resuelta para garantizar el libre ejercicio de la política. No obstante, la realidad está muy lejos de ser así.

De la misma forma en que Arendt da por resueltas las necesidades materiales, da por supuesto que la igualdad entre hombres y mujeres es un hecho y sólo espera que se formalice mediante la participación de los hombres, que son iguales entre sí (utilizando la palabra hombres para referirse a todos los miembros de la especie humana).

No hay, por lo tanto, un trasfondo liberal en el pensamiento de Arendt, sino una coincidencia con éste que es producto de su propia radicalidad. Al pretender un espacio público virtuoso, Arendt elabora una propuesta sumamente idealista, que se aleja con mucho de la realidad histórica en la que no existe la equidad necesaria para el ejercicio “libre” de la política en los términos en que ella misma lo ha propuesto. Sin embargo, esto no evita que su propuesta política se convierta en un obstáculo normativo para el reconocimiento de los problemas a los que se enfrentan las mujeres en nuestras sociedades, y para su posible discusión en el espacio público.