

## Política y democracia en Arendt y Heller: encuentros y desencuentros

### Politics and democracy in Arendt and Heller: encounters and disagreements

Laura Hernández Arteaga<sup>1</sup>

**Resumen:** Hannah Arendt y Agnes Heller son dos pensadoras cuyas concepciones sobre la política y la democracia resultan singulares. La lectura que ambas autoras hacen de Kant tiene una influencia en los énfasis para la fundamentación de la mejor forma de organización política en la que los hombres y mujeres pueden desarrollarse. La concepción arendtiana de la política es vista como un espacio público en el que se comparte un mundo común. Mientras que Heller es más próxima con una democracia liberal y hace una fundamentación de la moral en la política.

**Abstract:** Hannah Arendt and Agnes Heller are two thinkers whose conceptions of politics and democracy are special. The reading that both authors make of Kant has an influence on the emphasis for the foundation of the best form of political organization in which men and women can develop. The Arendtian conception of politics is seen as a public space in which a common world is shared. While Heller is closer to a liberal democracy and makes a foundation of morality in politics.

Palabras clave: Hannah Arendt; Ágnes Heller; política; moral.

#### 1. Hannah Arendt las esferas de la vita activa y la contemplativa

La prolijidad y agudeza de las reflexiones de Hannah Arendt sobre el hombre y su problemática relación en las diversas esferas de la vida social y política ha sido ampliamente estudiada; y sus escritos políticos ciertamente han estado en el centro del debate. Esta pensadora política que se formó en las principales corrientes filosóficas de Occidente, se negó a autodefinirse como ‘filósofa’ o ‘filosofa política’. En una entrevista realizada en octubre 1964 por el periodista Günter Gaus, a pregunta expresa señaló: “yo no pertenezco al círculo de la filosofía, mi profesión, si se puede hablar de algo así, es la teoría política”, no creo “haber sido admitida en el

---

<sup>1</sup> Doctora en Ciencias Políticas y Sociales; politólogo; Adscripción Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM; líneas e investigación La teoría de los sistemas sociales como un Programa de investigación, transformaciones del Estado mexicano contemporáneo, teoría política moderna y contemporánea; correo electrónico: lauraha@unam.mx.

círculo de los filósofos”. Para ella la expresión “filosofía política”, "está extremadamente sobrecargada por la tradición.<sup>1</sup> (Arendt, 2005: 18)

Arendt nació el 14 de octubre de 1906 en Linden, cerca de Hannover y procedía de familias asentadas en Königsberg<sup>2</sup>, la tierra del filósofo Kant; a los 18 años durante sus estudios universitarios, en Marburgo, conoce al filósofo de la existencia Martin Heidegger, quien contaba entonces con 35 años de edad. (Kristeva, 2000: 30; Birules, 2000: 27) Tras ampliar sus estudios en tres universidades, obtuvo su doctorado en humanidades en la Universidad de Heidelberg, con el trabajo *El concepto del amor en Agustín*, apadrinada por su mentor y amigo Karl Jaspers. Con el ascenso del nacionalsocialismo inicia su exilio primero en Francia y posteriormente a los Estados Unidos, en 1951 adoptó la nacionalidad norteamericana.

Tras un trabajo asiduo y sistemático de diez años publicó *Orígenes del totalitarismo* (1951); combinó su labor de escritura y docente en las universidades de California (en Berkeley), Princeton, Chicago y Nueva York. Falleció el 4 de diciembre de 1975, justo en momentos en los que estaba en preparación de la obra *La vida del espíritu*. Libro póstumo publicado por su amiga Mary Mcarthy, en 1978 (The life of the mind, bajo el sello de Harcourt). Entre sus libros más destacados figuran: *La condición humana* (1958), *Entre el pasado y el futuro* (1961), *Sobre la revolución* (1963) y la polémica *Eichmann en Jerusalén* (1963), basada en su informe sobre los juicios de los criminales de guerra nazis, por encargo de la revista New Yorker en 1961; *Sobre la revolución* (1963), *Crisis de la república* (1973).

Este rápido recorrido en su biografía permite vislumbrar cómo la experiencia personal y de vida de esta mujer marcada por el nacionalsocialismo da luz a las principales intuiciones intelectuales y conceptos que caracterizan su pensamiento, entre ellos una concepción de la política que se renueva permanentemente. La política es la que imprime al hombre la posibilidad de experimentarse *qua* hombre, de vivir *inter homines esse*<sup>3</sup>; la acción y la pluralidad también son conceptos centrales en su pensamiento. Para ella la "pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá". (Arendt, 1974: 20-21) La pluralidad afirma, es "la ley de la tierra".

A través de estas categorías Hannah Arendt teje lo que a la postre se integra en la propuesta de una filosofía política que atienda al *sensus communis* y no sucumba en las arenas

movedizas de lo suprasensible, resguardándose en la torre de babel de los filósofos profesionales; una filosofía política que imbrique la teoría y la praxis, el pensamiento y la acción, la vida activa y la vida contemplativa. Un pensamiento que entiende "por político un ámbito del mundo en que los hombres son primordialmente activos y dan a los asuntos humanos una durabilidad que de otro modo no tendrían, entonces la esperanza no es en absoluto utópica" (Arendt, 2005a: 135) La política nace en el espacio que existe *entre los* hombres, por lo tanto, en algo fundamentalmente *exterior al* hombre. La política se constituye como relación, como una relación entre hombres. (Arendt, 2005a: 131-132). Es el terreno propio de la libertad humana, el espacio por antonomasia de la acción, "la acción política, como cualquier otro tipo de acción, es siempre esencialmente el comienzo de algo nuevo". (Arendt, 1995: 43)

Como se puede observar, Hannah Arendt identifica que la participación en los asuntos públicos es un sendero para la recuperación de la *eudamonia* aristotélica en el mundo contemporáneo presa de la sociedad de masas y del consumismo, que han arrojado al "hombre contra sí mismo"; el teatro del mundo es el foro en el que la libertad se despliega permanentemente, es la posibilidad de dar inicio a algo, es la "libertad de dar existencia a algo que no existía antes." (Arendt, 1996: 163)

En la construcción de su concepción política, la filósofa nacida en Hannover también centra sus reflexiones en lo que denomina "la tradición perdida", identificada con la tradición republicana, en varios trabajos expone con claridad el vínculo estrecho de la política con el discurso y la acción, en los primeros capítulos de *La condición humana* hace gala de la poética homérica para esclarecer la importancia del discurso y la acción en el mundo griego; recupera a grandes filósofos como Maquiavelo, Tocqueville, Montesquieu, Jefferson quienes consideran la importancia de la acción y mundanidad para los hombres. (hombres de acción, dice ella). Siguiendo a Montesquieu afirma que "Mientras perviven intactas, los hombres como individuos privados continúan comportándose de acuerdo con ciertos patrones de moralidad. Pero esta moralidad ha perdido su fundamento. Sólo durante un tiempo limitado cabe confiar en la tradición para evitar lo peor. Cualquier incidente puede destruir unas costumbres y una moralidad que ya no encuentran su fundamento en la legalidad; cualquier contingencia amenazará a una sociedad de la que los ciudadanos ya no son garantes." (Arendt, 2005: 382)

Qué mejor blindaje para la vocación totalitaria que pretende eliminar la capacidad de

actuar, el timón de las tradiciones permite esclarecer los peligros de las ideologías totalitarias.

"En términos ideológicos, el nazismo empieza sin ninguna base en la tradición en absoluto, y sería mejor percatarse del peligro que entraña esta radical negación de toda tradición, que fue el rasgo principal del nazismo desde su comienzo [...] La mayoría de los filósofos que hoy son calumniados por estos más que celosos expertos en "el problema alemán", ya los habían reclamado los nazis como suyos; no porque los nazis se preocupasen de la responsabilidad sino simplemente porque advirtieron que no hay mejor escondite que la gran palestra de la Historia, ni mejores guardaespaldas que los niños que juegan en esta palestra, esos "expertos" tan fáciles de utilizar, tan fáciles de engañar.(Arendt, 2005: 137-138)

Como se puede inferir de su trayectoria intelectual, la concepción de la política y del hombre es una intelección que se fue configurando desde sus escritos tempranos. La tesis doctoral *El concepto de amor en San Agustín* (1928), no constituye sólo un libro de juventud es el embrión de sus reflexiones posteriores. Ella misma lo relata así en carta dirigida a Jaspers hacia la década de los sesenta con motivo de la traducción al inglés de este trabajo y señala que se siente reconocida en reflexiones ahí asentadas, las cuales son desarrolladas en su obra de madurez. Ahí se lee que el "mundo se constituye en mundo terrenal no sólo en virtud de las obras de Dios, sino en virtud de los 'que aman el mundo', de los hombres y de los que ellos aman. El amor al mundo es lo que torna a cielo y tierra en el mundo como cosa sujeta a cambio." (Arendt, 2001: 33) Para ella, la "civitas terrena siempre es a la vez una sociedad, o sea, un organismo social integrado por personas que viven unas con otras y unas para las otras, y no solamente unas junto a otras." (Arendt, 2001: 135)

"[...] Todos los hombres comparten el mismo destino; el individuo no está solo en el mundo, tiene compañeros de destino (consortes), y no ya en esta o aquella circunstancia sino a lo largo de toda su vida. Pues su vida entera se considera un estado particular sujeto a un destino, a saber: el estado de mortalidad. En el reside el parentesco de todos los hombres y al mismo tiempo su condición de compañeros, de congéneres (societas)".

(Arendt, 2001: 135-136)

No es vana esta afirmación, están en potencia intuitiva los conceptos arendtianos que atraviesan su concepción de la política: *Inter est* (estar entre) y la acción. “Quien aspire a decir ‘yo soy’ y a hacerse cargo de su propia unidad e identidad y a oponerla a la variedad y multiplicidad del mundo, debe replegarse sobre sí, sobre alguna región de su intimidad, dando la espalda a lo que el ‘exterior’ pueda ofrecerle, sea ello lo que fuere.”<sup>4</sup> (Arendt, 2001: 43)

Precisamente, en esta asunción de que hay una línea de continuidad en los diversos libros y conferencias de la autora de Eichman en Jerusalén, en un escrito de juventud, *Rahel Varnhagen. La vida de una judía alemana en la época del romanticismo*, terminada en 1933 y publicada hasta 1958, Hannah Arendt, escribió que "gracias a la humanidad del lenguaje [la ajenidad], se deja integrar en la historia de una amistad". (*Rahel Varnhagen* citada por Sánchez, 2001:191-2)

Su libro de mediados de los años cincuenta *La condición humana* y su obra póstuma *La vida del espíritu* dan cuenta de cómo es que una mujer que *experimentó* el ascenso de los totalitarismos, había volcado sus reflexiones como un ejercicio de búsqueda de respuesta a preguntas que interpelan la naturaleza de la condición del hombre moderno; es un arqueo teórico que integra la vida práctica y la reflexiva del hombre: la *vita activa* y la *vita contemplativa*. En la última página de *La condición humana* Arendt cerraba su libro con la siguiente afirmación: "Quien tiene cualquier experiencia en esta materia sabe la razón que asistía a Catón cuando dijo: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset* («Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo»)." (Arendt, 1974: 424)

Tal línea de continuidad de estas reflexiones en su pensamiento, la explicita ella misma cuando en *La vida del espíritu* recuerda esta frase con la que cerró el libro de los años cincuenta y formula las preguntas que la introducen a las categorías del espíritu. "Suponiendo que Catón estuviera en lo cierto, las preguntas son obvias: ¿Qué 'hacemos' cuando no hacemos sino pensar? ¿Dónde estamos cuando, normalmente rodeados por nuestros semejantes, estamos sólo en compañía de nosotros mismos?" (Arendt, 1984: 18) Lo que me propongo, dice, es "la reflexión sobre lo que realmente estamos haciendo cuando estamos actuando." (Jonas, 2000: 27)

Como se colige de lo expuesto, además de presuponer esa continuidad intelectual y reflexiva en el pensamiento político de Arendt, se parte del supuesto de que el concepto de Juicio que ella retoma de su lectura de la tercera crítica kantiana, la Crítica del Juicio, anuda los eslabones de su concepción política que desplegaba desde sus obras tempranas y hasta su inacabado capítulo sobre El juicio -por el advenimiento de su muerte a fines de 1975. Lo interesante es destacar que su concepción sobre la vida activa y la contemplativa, son reformuladas y enriquecidas a la luz de su experiencia como espectadora del juicio de Adolf Eichmann. Ante ese hecho le surge la duda intelectual y moral de si la política es el espacio del mundo común y compartido -el amor agustiniano- permeado por la solidaridad y la fraternidad, porque un personaje como Eichmann es capaz de simbolizar la incapacidad de autolegislarse del hombre, de impedirse hacer el mal.

Si atendemos a las palabras de Jerome Kohn, desde 1963 Hannah Arendt había estado pensando sobre la naturaleza del mal. Desde que el parlamento alemán fue quemado y desde que Hitler, "con eficacia política", estableció el odio a los judíos como una cuestión política. (Kohn, s/f) Sin embargo, como lo expresa abiertamente en las primeras páginas de *La Vida del espíritu* no fue sino con la detención de Adolf Eichmann, el principal coordinador del transporte de judíos a los campos de la muerte, lo que la "movió" a interesarse por este tema. (Arendt, 1984: 16) Sin embargo sus reflexiones se fueron decantando de una inicial acepción del "mal radical", con el que se refirió a las secuelas de los totalitarismos en su libro *Los orígenes del totalitarismo*. Considera que la emergencia de estos regímenes son expresión de que "los elementos tradicionales de nuestro mundo político y espiritual se disolvieron en un conglomerado donde todo parece haber perdido su valor específico" (Arendt, 1998: 4) y cuyo despliegue del terror se concreta en los campos de concentración nazis, las acciones que se llevaron a cabo en esos campos en contra de los judíos constituyen un "mal radical" porque pulverizan cualquier categoría moral<sup>5</sup>; ella vivió este pasaje obscuro de la humanidad, como judía y como europea que tuvo que emigrar a hacia los Estados Unidos. A una concepción del mal como algo extremo, "banalidad del mal" como lo adjectiva a propósito de su reportaje sobre el juicio de Eichmann, publicado en 1963, primero en el *New Yorker* y años después en forma de libro; narra el papel de las SS, cuyos integrantes "sabían que el sistema que logra destruir a su víctima antes de que suba al patíbulo es el mejor, desde todos los puntos de vista, para mantener a un pueblo en la

esclavitud, en total sumisión." (Arendt, 1999: 12)

El sentido de estas declaraciones coloca al centro la reflexión sobre la banalidad del mal, un llamado a pensar sobre la capacidad de irreflexión del hombre que estaba emitiendo una declaración. Como lo ha advertido Richard Bernstein, lo que Arendt devela es la superficialidad irreflexiva de Eichmann; comparado con su concepción del mal radical expuesto en Los orígenes del totalitarismo donde su preocupación era la destrucción de la individualidad y espontaneidad del hombre, la banalidad del mal la interpela porque es un intento por "erradicar el concepto de ser humano". (Bernstein, 2000: 253)

Como afirma en el epílogo de Eichmann en Jerusalén, el genocidio de los judíos en la época de la Europa nazi fue un crimen contra *el estado de la humanidad*, un crimen contra el pueblo judío y como tal violó el orden de la humanidad. "No cabía la menor duda de que los judíos habían sido asesinados qua judíos, abstracción hecha de la nacionalidad que tuvieran en el momento de decretarse su muerte". (Arendt, 1999: 155) De tal manera que enfrentar ese mal totalitario requiere poner al centro la reflexión sobre una manera de pensar fútil que no considera el mundo común de todos. Arendt vio en Eichmann a un hombre que con sus respuestas daba cuenta de una inhabilidad de pensar<sup>6</sup>.

Un hombre que ante el interrogatorio por la policía israelí "declaró 'que había vivido toda su vida con arreglo a los principios de la moral kantiana', que simplemente había obedecido las leyes de la Alemania de Hitler.'" (Khon, 2007: 21) Le detona a Arendt cuestionarse sobre la capacidad del *pensamiento* y su relación con la acción, lo señala así en el prólogo in *The Life of the mind*, las respuestas de Eichmann le motivaron una reflexión sobre el pensamiento y el juicio; una intelección que se ya había expresado en La brecha entre el pasado y el futuro, "mi suposición es que el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de experiencia vivida y que debe mantenerse vinculado a ellos como los únicos indicadores para poder orientarse". (Arendt, 1995: 87) Lo interesante es que sus reflexiones detonadas por la cuestión de la "banalidad del mal" y la irreflexividad le conducen a la búsqueda de una categoría que permita salvar la brecha y, porqué no, hasta el abismo que se produce entre el pensamiento, una actividad invisible -en *solitud*<sup>7</sup> y la acción que se da en medio del teatro común del mundo.

Precisamente, y como lo expresa ella misma en el prólogo in *The Life of the mind*, las respuestas de Eichmann le motivaron una reflexión sobre el pensamiento y el juicio. Ello también lo explicita en sus reflexiones sobre Eichmann.

A decir de Ronald Beiner la "facultad de juzgar está al servicio de la inteligibilidad humana -la misma función que Arendt asigna a la narración de las grandes acciones en un relato - y el hecho de conferir inteligibilidades el sentido de la política". (Beiner, 2003: 177)

Ahí esta, desde mi lectura, la intuición sobre la facultad del juicio y el porqué recurre a la lectura de la Crítica del juicio de Kant; el juzgar permite entrelazar las categorías de la vida activa y la contemplativa, es una facultad que le permite al hombre discernir en el teatro del mundo entre lo particular y lo general. Como ella misma lo mencionó en la entrevista de Gaus" este juicio es un proceso altamente misterioso, en que se manifiesta "el sentido común". (Arendt, 2005: 38) Se trata, ciertamente, de una categoría inacabada; la estaba redactando justo cuando falleció.

En este sentido la polémica que se ha suscitado entre los especialistas sobre la categoría de juicio político en Arendt, sobre la pertinencia de recurrir a la crítica del juicio de Kant para dar cuenta de la configuración de un concepto de juicio estrictamente político<sup>8</sup>, me parece que pierde de vista, precisamente, el sentido de la política para esta filósofa que lo concibe como el ámbito en el que los hombres se unen para deliberar sobre sus problemas comunes, "como el espacio en que las cosas se vuelven públicas, el espacio en que se habita y que debe tener un aspecto presentable. El espacio en que aparece también el arte, por supuesto." (Arendt, 2005: 38) En este sentido no coincido con la lectura de George Kateb quien afirma que Arendt se propuso transformar "los fenómenos políticos en fenómenos estéticos" (Kateb, 2008: 20), para la autora de *Live of the Mind* pretende subordinar lo práctico y moral a las potencialidades estéticas de la política, liberar a la política de las garras de la verdad abstracta y universal (Kateb, 2008: 21)

La lectura que Arendt realiza de La crítica del juicio de Kant tiene en el centro de su interés la preocupación por salvar el abismo entre las diversas facultades del espíritu, propias de la vida contemplativa, y de la vida activa (labor, trabajo, y ciertamente la acción), encuentra en el juicio esa bisagra conceptual; en las primeras páginas de la Tercera crítica y en capítulo sobre el *sensus communis* encuentra la posibilidad de engazarlas con la razón práctica. Pareciera en todo caso una decisión de una guía de ruta intelectual más que de una estetización de la política. En

dado caso el debate sobre la pertinencia de este concepto debe deslizarse a la discusión sobre la validez conceptual y la interpretación que Arendt hace de la categoría de razón kantiana.

A su vez, como ella misma lo afirma en *La vida del espíritu* se trata de formular una filosofía política que trascienda las “falacias metafísicas” de la filosofía occidental”, iniciada por Platón que en su reflexión sobre el Yo pensante separó el mundo sensible del suprasensible. Como ha afirmado Simona Forti, el análisis de las tres facultades de la mente devela “el intento original que mueve la filosofía política de Hannah Arendt: el volver a pensar la política y, con ello, la libertad, fuera ‘de la tradición’, haciéndose así el encargo de la herencia filosófica dejada por el pensamiento nietzscheano.” (Forti, 2001: 40)

La lectura que la autora de *Sobre la República* hace de Kant no sólo le permite seguir la distinción kantiana entre la *vernunft* y *verstand*, la razón y el intelecto<sup>9</sup>, también está tras de una categoría que salve el abismo de la acción de frente al pensamiento. Para ella en la tercera crítica de Kant reside, en lo fundamental, la filosofía política de Kant. Ante lo cual considero que su mirada en la *Crítica del juicio* se detiene en la afirmación que figura en el prólogo sobre que “los conceptos pertenecen al entendimiento y el “Juicio se ocupa tan solo de su aplicación” (Kant, 2014: 13), es decir, Kant ubica el concepto de libertad en la perspectiva de un conocimiento práctico y para él una filosofía práctica es una filosofía moral, es decir una “legislación práctica de la razón, según el concepto de libertad”. (Kant, 2014: 15) Arendt sigue a Kant en la distinción entre razón pura y razón práctica<sup>10</sup>, el ámbito por antonomasia de esta última es la libertad. Entre ambas ubica al Juicio, “entre la facultad de conocer y la de desear está el sentimiento del placer, “así como entre el entendimiento y la razón está el juicio”. (Kant, 2014: 22)

Como se mencionó, Arendt está inspirándose en la concepción kantiana de juicio para construir los puentes que conecten las categorías del pensamiento (pensamiento, voluntad, juicio) y la del juicio se convierte en que enlaza la vida activa y la vida contemplativa, la facultad que posibilita que los hombres, en su convivencia con los demás en el espacio público político, se autolegisen que se autocontengan, inscribiéndose en el mundo contingente de la historia; le imprime una capacidad práctica. El Juicio, dice Kant, es “la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el Juicio, que subsume en él lo particular [...], es *determinante*. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces el Juicio es solamente *reflexionante*.” (Kant, 2014: 23)

Al respecto Peter Schwartz afirma que Arendt traduce universal por general, una validez general subjetiva (Schwartz, 2016: 156). En las Conferencias sobre la filosofía política de Kant tiene la preocupación por encontrar un principio que dé certidumbre a este tipo de relación y lo encuentra en la concepción del *sensus communis*, expuesto en el §40 de la Crítica del Juicio.

Para ella, el Juicio en Kant, “aparece como ‘un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado’. El juicio se ocupa de los particulares, y cuando el yo pensante, que se mueve en el ámbito de lo general, abandona su retiro y regresa al mundo de las apariencias, resulta que el espíritu precisa un nuevo ‘don’ para poder hacerles frente. Una cabeza obtusa o limitada -creía Kant- [...] puede muy bien llegar, a base de estudio, hasta la misma erudición mediante la instrucción”. (Arendt, 2003: 17)

La propia Arendt parece coincidir con la afirmación de Kant en La fundamentación a la metafísica de las costumbres cuando admite que "por amor a los hombres", la mayor parte de nuestras acciones son conformes al deber, “a pesar de que se observen la preeminencia del yo sobre el que se fundan propósitos, y no sobre el estrecho mandamiento del deber que muchas veces exigiría la renuncia y el sacrificio”. (Kant, 1963: 41)

Como ella lo señaló en la Segunda conferencia “los temas abordados en la Crítica del Juicio -lo particular, ya se trate de un hecho natural o de un acontecimiento histórico; la facultad de juzgar, entendida como facultad de la mente humana para tratar de lo particular, la sociabilidad como condición para ejercer dicha facultad, es decir, la percepción de que los hombres dependen de sus semejantes no sólo porque poseen un cuerpo y unas necesidades físicas, sino precisamente causa de sus facultades mentales- son temas todos ellos, de importante significado político - esto es, importantes para la política- que preocuparon a Kant antes de que, tras concluir su empresa crítica (*das kritische Geschäft*), los retomase al fin en su vejez”. (Arendt, 2003: 35)

La afirmación arendtiana en el sentido de que no es suficiente la ley moral y que el Juicio se refiere a lo particular y a lo contingente, una conexión entre el pensamiento que se da en un mundo invisible de dialogo consigo mismo, es robustecida mediante su incorporación de la noción de *sensus communis*.

Kant define el *sensus communis* como “un sentido que es común a todos, es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (a priori) el modo de

representación de lo demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana, y, así, evitar la ilusión que, nacida de situaciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio.” Continúa, “Ahora bien: esto se realiza comparando su juicio y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio. [...]” (Kant, 2014: 130)

Esto es, Kant y Arendt parecen coincidir en un sentido común que enlaza con un cierto sentido de comunidad, de humanidad; esta premisa teórica Arendt la vincula con su concepción de política, imprimiéndole una validez intersubjetiva; como se mencionó líneas arriba el *inter est* arendtiano interpela la noción de buena vida aristotélica a través del amor. Como lo expone en *La vida del espíritu* la interacción del dos en uno no se produce en un aislamiento, sino que tiene lugar en el mundo de las apariencias. Nos dice que esta “*dualidad* de Yo conmigo mismo lo que hace del pensar una actividad verdadera, en la que soy al mismo tiempo el que pregunta y el que contesta.” (Arendt, 1984: 217)

La validez intersubjetiva que Arendt le imprime al Juicio, la construye retomando la concepción del juicio estético kantiano. Ciertamente, desde mi perspectiva, esta intelección tiene su anclaje en las intuiciones teóricas de la joven Arendt, cuando escribió el concepto de amor en *San Agustín*, esto es, el estar en y el mundo de hombres y cosas, ella embebida de una sensibilidad humana relacionada con "principios" de amor, solidaridad, fraternidad. Mediada por el influjo de la fenomenología de Merleau-Ponty, recupera la idea de Kant de “un juicio individual de experiencia, verbigracia, es del que percibe en un cristal de roca una gota de agua en movimiento, pretende con razón que cualquier otro deba encontrarlo a sí mismo, pues se ha pronunciado el tal juicio según las condiciones universales del Juicio determinante bajo leyes de una experiencia posible en general”. (Kant, 2014: 34) Continúa Kant, "por eso ocurre que el juicio estético debe ser referido no sólo a lo bello como juicio de gusto, sino también, como nacido de un sentimiento del espíritu, a lo *sublime*; [...]" (Kant 35)

En este último sentido Seyla Benhabib<sup>11</sup> ha señalado que el juicio descansa en un potencial acuerdo con otros por lo cual a diferencia de la facultad del pensamiento, este opera en presencia de otros y el espacio por antonomasia de esa relación de comunión es la política (Benhabib, 1988: 39-40); así para Arendt el juicio es la facultad humana más relacionada con la política, pues la voluntad y el pensamiento son facultades invisibles que se llevan a cabo, sobre

todo la primera, en un ámbito de *solitud*.

Por otro lado, como se mencionó las tres facultades que expone en *La vida del espíritu* tienen como propósito crear una nueva tradición de filosofía política que considere el sentido común.

“De ahí que, tras la desaparición de la metafísica y de la filosofía, nuestra situación pueda presentar una doble ventaja. Nos permitiría mirar al pasado con nuevos ojos, descargados del peso y la guía de la tradición y, por ello, disponiendo de una tremenda riqueza de experiencias en bruto, sin estar vinculados por ninguna prescripción sobre cómo operar con estos tesoros. [...] La ventaja hubiera sido todavía mayor si no hubiera estado, casi inevitablemente, acompañada de una creciente incapacidad para moverse, al nivel que sea, en el dominio de lo invisible; o, por ponerlo de otra forma, si no hubiera estado acompañada del descrédito en el que ha caído todo lo que no es visible, tangible, palpable, de forma que estamos en peligro de perder todo nuestro pasado junto con nuestras tradiciones”. (Arendt, 1984: 23)

Los filósofos “profesionales” imbricados de las “falacias metafísicas” han creído que la verdadera vocación del pensamiento es puro y no práctico, nos dice Arendt; presupuesto que ella desmontó al igual que el de la soledad y la quietud son las condiciones necesarias para ejercitar el pensamiento. Antes bien, como se ha expuesto en este trabajo, ella propugna por una filosofía política que no se retraiga del mundo, ni se abstenga de las ocupaciones de la vida cotidiana. Como se ha mencionará en el siguiente apartado, en esta concepción coinciden Ágnes Heller y Arendt.

La política trata de prevenir la instalación de regímenes políticos capaces de pervertir radicalmente los valores y los principios adoptados por las sociedades en el curso de la historia. Sólo el pensamiento y no el hábito y la costumbre tienen el poder de regulación ética de la conducta. Como lo ha señalado Simona Forti, la “comprobación de la imposibilidad de conjugar los conceptos filosóficos tradicionales con una auténtica comprensión de lo político demuestra, una vez por todas, el intento original que mueve la filosofía política de Hannah Arendt: el volver a pensar la política y, con ello, la libertad, fuera ‘de la tradición’, haciéndose así el encargo de la

herencia filosófica dejada por el pensamiento nietzscheano.” (Forti, 2001: 40)

## **2. Ágnes Heller, la política como espacio de despliegue de la buena persona y del buen ciudadano**

Ágnes Heller es una filósofa húngara nacida en 1929, vivencialmente tiene una conexión con Hannah Arendt, por ser pensadoras que sobrevivieron al ascenso de los totalitarismos y al Holocausto; ambas también tienen una actitud crítica a estos regímenes; judías las dos desarrollaron su carrera académica e intelectual fuera de su país. El desarrollo académico de Heller se desarrolla entre su natal Hungría, bajo el influjo de su profesor George Luckás y la Escuela de Budapest, su estadía desde fines de los setenta y hasta inicios de los años ochenta en el departamento de Sociología de la Universidad de La Trobe, en Meilburne, Australia, su actual residencia en Nueva York desempeñándose como profesora Emerita de filosofía en la New School for Social Research, con la cátedra de filosofía Hannah Arendt.

Heller ha desarrollado una vasta obra que ella misma ha denominado como un "postmodernismo reflexivo" (Grumley, 2005: 2-3) y cuya inquietud no es otra que proporcionar una visión casi total del mundo contemporáneo, que es un mundo signado por la contingencia<sup>12</sup>. "El proceso simultáneo de universalización, particularización e individualización es equivalente a la aparición de la contingencia como la condición del mundo moderno<sup>13</sup>".

Al igual que Arendt, es una pensadora lúcida interesada en la historia y en el papel que la vida cotidiana imprime en los hombres, como los agentes constructores de las estructuras sociales; reflexiona sobre temas que tocan las arenas movedizas de la relación de los hombres *qua personas* en y con las estructuras sociales, de los individuos inmersos en la contingencia del mundo moderno. Intelectivamente mantiene el presupuesto de una condición humana en la que el hombre despliega su libertad en y a través un ethos colectivo.

La concepción helleriana sobre la condición humana tiene una línea de continuidad con la concepción arendtiana, pero la interpela desde su influjo aristotélico preguntándose por la fundamentación ontológica de la buena persona; considera que esta noción al igual que la de naturaleza humana ha sido "oscurecida" por la investigación filosófica; en este tema reconoce su deuda intelectual con Hannah Arendt "aunque formule la pregunta básica de manera diferente" y, ciertamente, las respuestas también lo son "(Heller, 1987: 8-9).

Desde su perspectiva la condición humana moderna está relacionada con su carácter contingente y con la buena persona, la cual está inserta en un mundo que también lo es. "Por encima de todo está lo individual, la persona, que se vuelve contingente, y que se conoce a sí misma, comprende su mundo y la situación como tal. Cuando se discute sobre individuales, según como estén «situados», una figura de lenguaje frecuente en la filosofía moral moderna, tenemos en mente a la persona individual contingente". (Heller y Ferenc, 1989: 48)

Si bien acepta la idea arendtiana del nacimiento como un inicio, para ella ese nacimiento no le imprime ontológicamente un carácter social como individual e independiente, se convertirá, a la postre, en un ser social, al ser educado en y por la sociedad. Lo aborda con la distinción de dos apriori: el genético y el social, los cuales son anteriores a la experiencia. Esto es, para Heller, somos humanos porque al nacer lo hacemos con "programas humanos" y nuestra socialidad se produce como producto de la interacción con otros seres humanos; se aprende a ser miembro de una sociedad principalmente conociendo y practicando las normas y reglas de la misma. De tal manera que el ser social es como una especie de segundo nacimiento, a través del habla, la acción y la interacción se configura el horizonte de experiencias personales. Tristemente en las sociedades de la modernidad tardía no se da una unidad de estos a priori, cuanto más compleja sea la sociedad, afirma, tal unidad será la excepción más que la regla. (Heller, 1985: 10)

Para ella, la "condición humana" conlleva una tensión del hombre en la historia, si bien su socialidad está en relación con la leyes, normas e instituciones aprende a construir puentes para hacerse una persona que despliega en la vida cotidiana no sólo necesidades materiales como afectivas y existenciales.

La tensión entre ambos niveles se puede profundizar cuanto más compleja sea una sociedad, no obstante, señala, en sociedades más democráticas esta tensión no suele necesariamente eclosionar; influye, ciertamente, la diferenciación del sistema de normas y reglas elementales; las visiones de mundo significativas que explican y canalizan la tensión existencial y hacen uso de ella; la autoconciencia puede transformarse en conciencia de sí mismo que al hacer consciente esta tensión y verbalizarla, la disminuyen. (Heller, 1985: 13). Dicha tensión se reduce mediante el discurso.

De lo que se colige que la intersubjetividad comunicativa, es uno de los pilares de una sociedad justa. Con base en la distinción entre la racionalidad de la razón y la racionalidad del

intelecto, construida de su lectura crítica de Kant, considera que el fundamento de un “consenso de orden superior” es la racionalidad de la razón. La modernidad ha producido una instrumentalización de la racionalidad y ha sido reducida a una categoría formal y es identificada con instituciones racionalizadas que contribuyen a la dominación e inhibición del desarrollo de los individuos. esa racionalidad conforme a fines de tipo weberiano debe orientarse a la revaloración de una razón que recupere los sentimientos y los afectos.

Como se ha mencionado, para ella la persona es un ser que se experiencia en la vida a través de los sentimientos. (Heller, 1989-1990: 57) Concebir una unidad de la razón y la emoción la orienta al desarrollo de una racionalidad más compleja que haga posible el despliegue del buen hombre y del buen ciudadano. En *Una filosofía de la historia en fragmentos* se lee:

“La Razón es la República; es aquello que compartimos, la cosa común. Entendemos, podemos hacernos entender, vivimos en un mundo junto con otros. Nuestros gestos tienen sentido para otros; también los gestos de otros tienen sentido para nosotros. En la república de la razón estamos en casa, del mismo modo que en nuestra lengua materna.” (Heller, 1999: 134)

Esta racionalidad del intelecto libera los impulsos y potenciales subjetivos que perduran inexpresables en las normas y leyes y es el cemento que anuda las relaciones de hombres y mujeres en un mundo común compartido. “Todo lo que es compartido por un grupo, por hombres y mujeres de una cultura particular, ya es común”, y este es el “mundo de la razón”. Así para Heller la razón tiene relación con el *sensus communis*, y es una razón protectora contra el engaño. Se trata de una razón distinta de la del filósofo que es el portador supremo de “la imaginación creadora”. La república de la razón permite, al mismo tiempo, la expectativa de entendimiento mediante la comunicación<sup>14</sup>.

"[...] Hacemos cosas que otros entienden y otros hacen cosas que nosotros entendemos; las expectativas, al menos las banales, son -hasta cierto punto y por lo general- cumplidas. Hay reglas que aplicar, hay bromas que seguir, al menos hasta cierto punto. Los miembros de un grupo en particular comparten la manera en la que se distingue el bien del mal, lo

útil de lo dañino, lo sagrado de lo profano, etc., o pueden explicarles la diferencia a otros que no comparten esta modalidad. Uno se comunica con los congéneres con la expectativa del entendimiento mutuo. Sólo en un estado catatónico los hombres no logran tener un mundo en este sentido. (Heller, 1999: 135)

En Ágnes Heller la noción de una razón subjetivante, creadora, vital, íntima tiene como trasfondo la búsqueda de la buena persona, de la buena vida aristotélica, y cuyo escenario es el teatro del mundo de la política moderna, que supone la presencia de hombres y mujeres que viven en mundos en los que se entretuje lo privado y lo público y el lenguaje es el cemento que lo fortifica.

“Si hay dos mundos, es la imaginación creadora lo que los une. La imaginación creadora da a luz todo aquello que perdura, el mundo que tenemos, compartimos y no compartimos. La imaginación creadora es a la vez pública y privada, a la vez racional y sensible, así en todos los niveles: en el nivel de los creadores, en el nivel de la objetivación y en el nivel de los receptores ". (Heller, 1999: 137)

El lenguaje permite el despliegue de la persona que está preñada de contingencia, y es, fundamentalmente, una persona buena. Su concepción de la persona buena tiene una connotación moral, la construcción cuasi ontológica sobre la posibilidad de la bondad de la persona es, sin duda, una de las características de la filosofía moral y política en Ágnes Heller. No obstante, tiene clara la imposibilidad de que la modernidad erija su fundamento en algún sistema moral o en una filosofía de la historia única y total, como lo hicieron las filosofías de la historia del siglo XIX. La constitución de una vida civil dinámica, ética y justa, radica más en "dos pilares": el hombre bueno y el buen ciudadano, la vida buena es la única vida feliz y digna.

De tal manera que la presencia de buenas normas es una de las garantías para el mantenimiento de dos de los valores centrales de la modernidad: la vida y libertad. Desde su perspectiva tanto el buen juicio moral (*phronesis*) como constitución de una ciudad buena y justa no pueden estar separados: el buen juicio moral depende de la conexión entre la racionalidad orientada al valor y la racionalidad inclinada a los fines configurando una autoridad moral que

nos orienta para tomar decisiones específicas. En "The power of Shame" señala que la autoridad interna, como autonomía, permite que, atendiendo a nuestra propia conciencia, seamos autores de nuestras acciones y de nuestro carácter y asumamos la responsabilidad de las mismas, mientras que la razón práctica implica la voluntad de actuar y de ser buenos. (Heller, 1982: 216),

Como se puede observar hay un alto contenido moral en la concepción de la persona y el ciudadano, ambos son los engranajes centrales de la sociedad contemporánea. En la formulación de las nociones de buena persona y buen ciudadano subyacen las categorías de autonomía y dignidad que han sido centrales en la filosofía moderna. En un llamado a Kant, la primera implica al actor que se guía por la pura razón práctica tanto moral como universalmente y la segunda es un atributo de las personas. (Heller, 2011: 47-48)

Heller también incorpora en su reflexión el concepto de voluntad que, igual que Arendt, retoma de San Agustín. La voluntad conecta su problematización con la autonomía, la libertad y con la construcción de la persona buena y su carácter contingente en una clara proyección a un futuro que en sí mismo es considerado como presente. Hannah Arendt consideraba que la voluntad era el órgano del futuro, para Heller tiene que ver con la configuración moral de la persona, la adopción de una actitud auténtica<sup>15</sup> y, derivado de ello, su capacidad dialógica y de respeto en un ámbito común de deliberación. En esta concepción, nuevamente, se nota el influjo del Estagirita, de tal manera que la voluntad como una elección existencial y una actitud de autenticidad –Arendt lo denomina Apariencia- son, en sus propias palabras, personajes que le permiten asumir “una posición agonística contra algunas otras configuraciones de personajes que ponen en escena el drama de inhumar la razón práctica, la moral, la responsabilidad, la autoría moral, sin dar ni un centavo por su resurrección” (Heller, 1999: 152)

Se refiere, ciertamente, a los fundamentos morales para la formación de la persona humana y los presupuestos que posibilitan su autoconocimiento respecto a la constitución, subjetiva o intersubjetiva, del mundo. Luego entonces, con la incorporación de la voluntad enriquece su concepción moral de la persona buena -la *Utopía Absoluta*: “Sin personas buenas no vale la pena vivir la vida. En lo que a esto concierne, nada ha cambiado desde el texto del Génesis y la voz del demonio de Sócrates”. (Heller, 1999: 152)

Se está ante los fundamentos de filosofía moral de la teoría política sobre la democracia helleriana, de la libertad y de la vida buena, nucleares en su concepto ético-político de justicia, el

cual reinterpreta desde su perspectiva de la filosofía de la historia. (Heller, 1994: 117.) Para ella, la promesa de un concepto ético político de justicia se mantiene como un ofrecimiento de la ilustración, para actualizarlo y concretarlo en el día a día es menester “romper una lanza a favor de la persona honrada”. (Heller,1994: 407)

En Más allá de la justicia, aborda el problemático vínculo entre liberalismo y democracia y la relación entre ética, moralidad y derecho, ciertamente el trasfondo es la búsqueda de la realización de la persona buena; consciente de que la libertad es central y que un medio para su realización es la comunicación y la observancia general de las leyes. Para que el discurso sea el único procedimiento deseable en una sociedad justa debe generalizarse la regla de oro de una sociedad, a saber, la “reciprocidad simétrica”<sup>16</sup>, principio mediante el cual las normas y reglas deberían aplicarse a todos los integrantes del grupo social. (Heller, 1994: 35)

Los presupuestos sobre la justicia que se han mencionado son pilares para la garantía de una vida buena y la buena persona que se desarrollan en los espacios de la vida cotidiana como en el ejercicio del espacio público político; y el discurso es el fundamento procedimental de esa esfera democrática. No es fortuito, como se expone a continuación, que para Heller la persona buena esté más allá de la justicia.

“Esta es la razón por la que la bondad de toda persona incluye la virtud de la justicia y el ejercicio de esta virtud en la esfera pública, en la prosecución de la felicidad pública. Y que la persona buena puede también ir más allá de la justicia en la esfera pública en todas las formas de vida no anula la exigencia de que la persona buena sea justa.” (Heller,1994: 403-404)

Su concepción de la vida buena y de los elementos que la integran tiene una referencia en la idea socrática de que es mejor sufrir justicia que cometerla, presuponiendo la rectitud como un atributo de las buenas personas y de la vida buena. Otro atributo es el “desarrollo de las dotes en talentos y la práctica de estos talentos”, y “la profundidad emocional en los vínculos personales”. (Heller,1994: 343)

Resulta interesante la conexión que hace de estas condiciones de posibilidad para la existencia de personas rectas, portadoras del máximo grado de autonomía moral -como una

condición para una buena vida-, con las figuras de la ética hegeliana. Para Hegel las comunidades éticas son la familia, la sociedad civil, y el Estado. La *Sittlichkeit* hegeliana ella la considera como ámbitos sociales que se traducen en poderes comunitarios, sociales y políticos; en ellos que arenas movedizas de las normas y valores, se despliega la moralidad. En ese sentido, Heller considera que el “mejor mundo sociopolítico posible es la condición de la vida buena para todos”.

Para la autora de Teoría de los Sentimientos, “toda relación sociopolítica basada en la reciprocidad simétrica, toda integración sociopolítica en la que se practica el procedimiento justo, es un microcosmos del mejor mundo socio-político posible”. En una conmemoración a la apuesta por la renovación y actualización de la política propugnada por Hannah Arendt, afirma que “el recién llegado tendrá mejores condiciones para la vida buena que los demás”. (Heller, 1994: 388)

Con estos presupuestos filosóficos, políticamente debe concretarse una forma de gobierno que sea la garantía de la persona buena y del buen ciudadano; que concilie las virtudes de la democracia con las libertades del liberalismo, la libertad y la igualdad, valores sustantivos tanto del liberalismo como de la democracia, así como la regulación institucional de las acciones de los políticos y gobernantes mediante el establecimiento de una Constitución. Concretar este anhelo moral requiere de un equilibrio en los dos logros más significativos de la modernidad: la democracia y el liberalismo.

Como se ha dicho, el valor central del liberalismo es la libertad y la democracia la igualdad. El primero reconoce la validez de los valores relacionados con las libertades y la democracia representa la igualdad de esas libertades. (Heller, 2000a: 253) Dado que la decisión mayoritaria es el principio de una decisión democrática, lo cual conlleva que una decisión de este tipo se llevará a cabo en la dirección de regulaciones cada vez más sustantivas, pero manteniendo los principios liberales.

El ethos democrático es la igualdad y el principio de la mayoría, este último tiene la autoridad moral de juzgar mejor que la minoría; el ethos del liberalismo es el libre pensamiento, la tolerancia y el respeto a la persona y a su dignidad<sup>17</sup>. (Heller, 2000a: 254) Hay una tensión entre estos valores: el liberalismo se ha confrontado con la presunción de que la mayoría siempre tiene la razón, lo cual ha derivado en que sólo de *iure* se declarara portador de la democracia.

Como se colige de lo expuesto, en la concepción ético política de Ágnes Heller la

moralidad tiene un fundamento ontológico por encima del derecho y la ética. Precisamente, la lectura que Heller hace de la *Crítica del Juicio* de Kant está mediada por esta carga moral. Frente a la argumentación que Hannah Arendt articula a propósito de la banalidad del mal, Heller considera que el mal es “un poder moral, no tecnológico” (Heller, 1999: 189); para articular su argumento recurre a la distinción kantiana del reino de la cultura: por un lado, está la mera habilidad, y por el otro la disciplina de la voluntad. Con lo cual afirma que el “ejercicio de las meras habilidades puede preparar el territorio del mal de un modo indirecto (aunque, incluso en ese caso, no puede causar el mal) si no es equilibrado por el otro tipo de cultura, la de la disciplina de la voluntad. Por lo tanto, como es obvio, Kant no defendió la neutralidad ética de la cultura de las habilidades. Por sí mismas, sin el complemento de la disciplina de la voluntad, las habilidades técnicas. La ciencia (y a veces incluso las artes) sirven como medios para satisfacer el apetito humano de riqueza, fama y poder.” (Heller, 1999: 189)

Desde su perspectiva la disciplina de la voluntad puede equilibrar el impacto del ejercicio de las meras habilidades que por sí mismas pueden preparar el terreno para el mal (Heller, 1999: 189); aún cuando el mal tiene algo que ver con la cultura no implica una generalización, así lo explicita cuando menciona

“Y como las máximas, tanto malignas como buenas, están entrelazadas en una red de relaciones culturales, la clase de mal perpetrado en el marco de una cultura sigue siendo típico para esa cultura particular, incluso si no resulta de ella. El Mal de Auschwitz (y del Gulag) fue perpetrado bajo la guía de máximas malignas que fueron forjadas en la modernidad o estaban al menos involucradas en las instituciones imaginarias modernas. “(Heller, 1999: 190)

Para evitar la propagación de estas habilidades técnicas que como huevo de serpiente pueden detonar que las pasiones humanas se expresen, parafraseando a Hobbes, por el primado de la vanagloria de los hombres, es necesaria la existencia de “instituciones políticas en cuyo marco incluso la estirpe del demonio se comportaría de un modo decente”. (Heller, 1999: 190) Para ello, agrega, se debe robustecer la disciplina de la voluntad - “para armar bien a los hombres y mujeres contra la atracción de las máximas malignas”- que Kant desarrolla en *La Crítica del*

Juicio, ahí expone, dice Heller, todas aquellas cosas que comprende bajo la palabra *Humanität*.

Afirma, siguiendo a Kant, que es posible incrementar el bienestar social a través de tres niveles: el de los actores, los espectadores y el tercero, “es el de un grupo de personas involucradas en actos de habla en la forma de una conversación entre iguales” y en ello está implicado el sometimiento a la ley moral. En este sentido se desmarca de la interpretación de Arendt en el sentido que el núcleo de la filosofía política de Kant está propiamente dicho en la *Crítica del Juicio*, para Heller, al contrario, reside en *La Metafísica de las costumbres*, pues en la primera el filósofo de Königsberg sólo trata “las actitudes del espectador o del actor lingüístico.” (Heller, 1999: 192).

En la exposición que Kant hace de los juicios estéticos puros de lo que está hablando es, afirma Heller, del hombre inserto en una red de comunicación social; “en particular sobre la comunicabilidad de las experiencias e impresiones subjetivas”. Cuando se ocupa de lo bello, en cambio se está al hombre solitario, “del hombre en su soledad que -sin la intención de compartir su impresión con nadie- adora y ama la forma bella de una flor silvestre, de un pájaro, etc. Aquí el énfasis recae sobre el carácter no social del interés estético, pues el hombre en soledad ama la flor y el pájaro *silvestres*, seres no tocados por la sociedad.” (Heller, 1999: 194) También señala que Arendt ubicó la “verdadera” filosofía política de Kant en el parágrafo sobre el interés empírico en lo bello, lo cual es incorrecto pues la “estrecha relación entre política y moral, tal como es elaborada por Kant en la primera parte de la *Metafísica de las costumbres* es un aspecto decisivo (si no el más decisivo) de su filosofía política”. (Heller, 1999: 233)

De esta manera, el ejercicio helleriano de la lectura de Kant le permite sustentar la relevancia de la disciplina de la voluntad como fundada en la Segunda crítica kantiana mas que en la *Crítica del Juicio*, dado que los juicios estéticos tienen afinidad indirecta con el bien y con la moral, no son propiamente dicho acciones de los hombres. Al mismo tiempo considera que la “sociabilidad sociable de Kant, es un "simulacro" referido al juicio estético como comunicación entre espectadores y actores.

“En el mundo de la sociabilidad insociable, la libertad esta al servicio de la naturaleza, mientras que en el mundo de la sociabilidad sociable ni la libertad ni la naturaleza son instrumentalizadas: están más allá de cualquier empleo. La sociabilidad sociable, o como

Kant la denomina, el mundo de *la Humanitaet* es lo opuesto del estado de naturaleza. Pero también lo son el estado de derecho, el estado contractual, el estado republicano moderno”.

Siguiendo de nuevo a Kant afirma que el “estado de derecho no cancela el mundo de la sociabilidad insociable, pues mediante el uso de la fuerza la republica legal mantiene a raya la sociabilidad insociable”. Agrega,

"Kant diferencia, al menos de manera implícita, entre la cultura política y la cultura de la sociabilidad sociable: La cultura política, en cuanto cultura de la acción, sigue siendo una forma de actuación en escena y un simulacro en el mismo sentido que lo es la ética. *Humanitaet* (la sociabilidad sociable) es, sin embargo, distinta de la actuación en escena. Y, sin embargo, la cultura política y la cultura de la *Humanitaet* tienen un rasgo común: ambas exigen un cambio radical en el juego del lenguaje. Ellas se desplazan desde un lenguaje egoísta hacia un lenguaje "pluralista". El discurso pluralista puede ser tanto auténtico como inauténtico". (Heller, 1999: 197-198)

Como se colige de lo expuesto, las concepciones de moral y política en las dos ilustres pensadoras que han sido abordadas a lo largo de este trabajo, Hannah Arendt fallecida en los años setenta y Ágnes Heller aún en franca producción intelectual, colocan al centro de sus reflexiones el problema sobre los fundamentos éticos y morales de una concepción política que posibilite el despliegue de la libertad del hombre en la sociedad.

Hannah Arendt está más próxima a un republicanismo cívico, cuyo horizonte de más largo calado es la renovación de la filosofía política que está anclada en un enfoque que subvalora la praxis, el *sensus communis*, y por tanto, no potencia la riqueza del mundo común de los hombres.

Ágnes Heller, por su parte, ideológicamente más próxima con una democracia liberal hace una fundamentación más robusta de la moral en la política. Aunque hay diferencias en el énfasis que cada una de ellas hace de su lectura de las tres críticas de Kant, ciertamente coinciden en apelar a una reivindicación de la razón práctica; la política para ellas es un espacio de comunión, donde es posible la existencia de la buena persona y del buen ciudadano, garantizado,

ciertamente, por las instituciones y las leyes de un orden político establecido, aunque en esto último hay una diferencia en la postura de Heller, pues Arendt está más embebida de una política agonística. A su vez, ambas están conscientes de la acción y su papel en la contingencia histórica.

## **Bibliografía**

Hannah Arendt

Arendt, Hannah (1974). *La Condición Humana*, Barcelona, Seix Barral.

Arendt, Hannah (1984). *La vida del Espíritu, El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Arendt, Hannah (1995), "Comprensión y política", en *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós/ ICE/UAB, pp. 29-46.

"La brecha entre el pasado y el futuro", pp. 76-88.

Arendt, Hannah (1996), "¿Qué es la libertad?", en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Península, pp. 155-184.

Arendt, Hannah (1998). *Los orígenes del Totalitarismo*, España, Taurus.

Arendt, Hannah (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen.

Arendt, Hannah (2001). *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid, Ediciones Encuentro.

Arendt, Hannah (2005), "¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günter Gaus", en Hannah Arendt. *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, Madrid, Caparrós Editores, pp. 17-40.

Arendt, Hannah (2005), "Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)" en Hannah Arendt. *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, Madrid, Caparrós Editores, pp. pp. 371-393.

Arendt, Hannah (2005a). "Introducción a la política", en *La promesa de la política*. Barcelona, Paidós, pp. 131-224.

Arendt, Hannah "Aproximaciones al problema alemán", en *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, Madrid, Caparrós Editores, pp. 135-152.

- Beiner, Ronald (2003), "Hannah Arendt y la facultad de juzgar", en Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. (Introducción y edición de Ronald Beiner). Madrid, Paidós, pp.169-70
- Benhabib, Seyla (1988), "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought Reviewed work(s)", *Political Theory*, Vol. 16, No. 1 (febrero), pp. 29-51 Published by: Sage Publications, Inc. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/191646>.
- Berstein, Richard J. (2000) "¿Cambió Hannah Arendt de opinión?: Del mal radical a la banalidad del mal", en Fina Birulés (compiladora). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa, pp. 235-257.
- Birulés, Fina (2000). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa.
- D'Entreves, Maurizio (1994). *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. New York, Routledge
- Forti, Simona (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid, Cátedra.
- Jonas, Hans, (2000) "Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt", en Fina Birulés (compiladora). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa, pp. 23-40.
- Kant, Immanuel (1963). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. España, Espasa Calpe, Colección Austral.
- Kant, Immanuel (2014) *Critica del Juicio*. Madrid, Gredos.
- Kateb, George (2008), "Arendt y el Juicio", en Fina Birulés Daniel Mundo, et.al. *Hannah arendt, el legado de una mirada*. España, Sequitur, pp. 19-44.
- Kohn, Jerome (2007), "Introducción", en Arendt, Hannah. *Responsabilidad y juicio*. España, Barcelona, Paidós, pp. 17-35.
- Kohn, Jerome, "Evil: The Crime against Humanity ". *The Hannah Arendt Papers*. Manuscript Division, Library of Congress. <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/essayc1.html>.
- Kristeva, Julia (2000). *El genio femenino. La vida, la locura, las palabras. 1. Hannah Arendt*. Argentina, Paidós.
- Sánchez, Cristina (2001), "Hannah Arendt", en Fernando Vallespín (editor). *Historia de la teoría política, 6*. España, 2ª reimpresión, Alianza Editorial, pp.146-186.

Schwartz Peter, Jonathan (2016). *Arendt's Judgment. Freedom, Responsibility, Citizenship*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Wellmer, Albrecht (2000), "Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón", en Fina Birulés (compiladora). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa, pp. 259-280.

Young-Bruehl, Elisabeth (2006). *Hannah Arendt. Una biografía*. España, Paidós.

Ágnes Heller

Fehér, Ferenc, (1989), "La condición de la postmodernidad" en Heller, Ágnes y Fehér, Ferenc. *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona, España, pp. 10-23.

Grumley, John (2005). *Ágnes Heller. A Moralist in the Vortex of History*. Pluto Press, London.

Heller, Ágnes (1972). *Historia y Vida Cotidiana, Aportación a la sociología socialista*. México, Grijalbo.

Heller, Ágnes (1987), "The Human Condition", *Thesis Eleven*, no. 16, pp. 4-21.

Heller, Ágnes (1988), "La crisis global de la civilización: retos futuros", en *Participación popular: retos del futuro*. Bogota, Colombia, Tercer Mundo Editores, pp. 87-102.

Heller, Ágnes (1989), "La situación moral en la modernidad", en Heller, Ágnes y Fehér, Ferenc (1989). *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona, España, pp. 24-51.

Heller, Ágnes y Fehér, Ferenc (1989). *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona, España.

Heller, Agnes, (1989-1990) "The contingent person and the existential choice", *The Philosophical Forum*, Volume XXI, Nos. 1-2, Winter, pp.53-69.

Heller, Ágnes (1994). *Más allá de la justicia*. Barcelona, España, Planeta Agostini.

Heller, Ágnes (1999). *Una filosofía de la historia en fragmentos*, España, Editorial Gedisa.

Heller, Ágnes, Feher, Ferenc (2000). *El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*. España, Península.

Heller, Agnes, (1982) "The Power of Shame", in *Dialectical Anthropology*, Vol. 6, No. 3, march, pp. 215-228

Heller, Ágnes, (2000a) "The complexity of justice –A challenge to the 21st century, in *Ethical*

*Theory and Moral Practice*, Volume 3, no, 3, september, pp. 247-262.

Heller, Agnes (2011), "Autonomy of art or the dignity the artworks", in *Aesthetics and Modernity: Essays*. (Edited John Rundell). Lexington Books, USA, pp. 47-64.

Notas

---

1 "Cuando yo hablo de estos temas, sea académicamente o no, siempre menciono que hay una tensión entre la filosofía y la política. Es decir, entre el hombre como ser que filosofa y el hombre como ser que actúa; es una tensión que no existe en la filosofía de la naturaleza. El filósofo se sitúa frente a la naturaleza como todos los demás seres humanos; cuando medita sobre ella, habla en nombre de toda la humanidad. En cambio, frente a la política el filósofo no tiene una postura neutral. ¡No desde Platón!" (Arendt, 2005: 18)

2 En el contexto de la Segunda Guerra Mundial, Königsberg como puerto estratégico en el mar Báltico fue cedida a la Unión Soviética y su nombre cambió a Kaliningrado (Young-Bruehl, 2006: 67);

3 "Así, el idioma de los romanos, quizás el pueblo más político que hemos conocido, empleaba las expresiones «vivir» y «estar entre hombres» (inter homines esse) o «morir» y «cesar de estar entre hombres (inter homines esse desinere) como sinónimos". (Arendt, 1974: 19-20)

4 Nos dice Claudia Sánchez: "El estrecho nexo que se establece entre acción y discurso, pero sobre todo la relación de este último con la distinción, nos conduce a una de las características básicas de la acción, que es su carácter revelador del sujeto. A través de la acción y del discurso se constituye la identidad de los sujetos, y, por ende, dicha identidad sólo tiene lugar en la esfera pública, que adquiere ahora todo su significado como espacio de apariencias. Para Arendt, como para su maestro Heidegger, 'ser y apariencia coinciden'. Aparecer en público significa que se es visto y oído por otros, por los espectadores de nuestras acciones, y en este caso, por medio de la acción, no sólo constituimos nuestra identidad, sino que esa aparición en público constituye la realidad misma" (Sánchez, 2001: 155-56)

5 "Y si es verdad que en las fases finales de totalitarismo aparece éste como un mal absoluto (absoluto porque ya no puede ser deducido de motivos humanamente comprensibles), también es cierto que sin el totalitarismo podíamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del mal". (Arendt, 1998: 5)

6 En la Vida del espíritu afirma una "ausencia de pensamiento no quiere decir estupidez; puede encontrarse en personas muy inteligentes, y no proviene de un mal corazón; probablemente sea a la inversa, que la maldad puede ser causada por la ausencia de pensamiento". (Arendt 1984: 24)

7 "A este estado existencial en el que yo me hago compañía a mí mismo, yo lo llamaría 'solitud', para distinguirlo de soledad, donde yo me encuentro solo, pero privado no ya únicamente de la compañía humana, sino también de mi propia compañía potencial". (Arendt, 1984: 92)

8 Para un panorama de este debate ver Schwartz, 2016, capítulo 5; Passerin D'Entreves, 1994, caps. 3 y 4. Para Peter Schwartz una de las dificultades en esta polémica tiene que ver con el acceso a las fuentes, es decir, posterior a la publicación de *Life of the Mind* (1978) el acceso a los distintos escritos de Arendt era difícil; recientemente la biblioteca del Congreso ha hecho posible el acceso electrónico a la vasta producción de esta filósofa (Shwartz, 2016: 15-16), Jerome Khon ha publicado varios de sus escritos en diversos libros en el transcurso de últimas dos décadas.

9 Dice Arendt en la introducción a *La Vida del espíritu para Kant* la distinción entre Vernunft y Verstand, 'razón' e intelecto (no entendimiento, que yo creo que es una traducción errónea; Kant se valió del alemán Verstand para traducir el intellectus latino, y verstand, si bien es el sustantivo de verstehen, por tanto,

‘entendimiento’ en las traducciones corrientes, no tiene ninguna de las connotaciones que son inherentes a das Verstehen alemán”, es una “distinción entre estas dos facultades mentales después de haber descubierto el escándalo de la razón, el hecho de que el espíritu no es capaz de obtener un conocimiento cierto y verificable sobre temas y cuestiones en las que, sin embargo, no puede dejar de pensar, y estas cuestiones, es decir, aquellas de las que se ocupa el pensamiento común, se limitan para él a las que a menudo hemos denominado ‘cuestiones últimas’: Dios, libertad, inmortalidad.” (Arendt, 1984: 25)

10 “[...] el Juicio, proporciona el concepto intermediario entre los conceptos de la naturaleza y el de la libertad, que hace posible el tránsito de la razón pura teórica a la razón práctica, de la conformidad con leyes, según la primera, al fin último, según la segunda, y proporciona ese concepto de una finalidad de la naturaleza, pues por ella es conocida la posibilidad del fin final, que sólo en la naturaleza, y en conformidad con sus leyes, puede llegar a ser real”. (Kant, 2014: 38-39)

11 Benhabib hace un ejercicio de pensar a Arendt contra Arendt, siguiendo su reflexión sobre el juicio para desarrollar un análisis fenomenológico del juicio como una facultad moral; critica la problemática separación que Arendt hace de moralidad y política. (Benhabib, 1988: 31.32)

12 "La última calificación nos lleva a la segunda preocupación de la postmodernidad: el redescubrimiento de nuestra contingencia con una diferencia. La experiencia de la contingencia es en la actualidad un «datum» de modernidad con dos siglos de vigencia." (Fehér, 1989: 10)

13 "Si no hay Espíritu del Mundo con su telos inherente, entonces la Historia como historia del mundo, es en sí misma contingente; como lo son también todas las particularidades constituidas por, o que se desarrollan en, el seno de la historia. Por encima de todo está lo individual, la persona, que se vuelve contingente, y que se conoce a sí misma, comprende su mundo y la situación como tal. Cuando se discute sobre individuales, según como estén «situados», una figura de lenguaje frecuente en la filosofía moral moderna, tenemos en mente a la persona individual contingente. Al reciclar las viejas cuestiones y las figuras teóricas, lo cual es inevitable dentro de la misma época histórica del mundo, las filosofías morales del presente tendrán que concentrarse en la condición humana moderna, que es una condición de contingencia, para poder configurar una filosofía moral que pueda aplicarse a una persona contingente." (Heller, 1989: 48) Ágnes, "La situación moral en la modernidad", en Heller, Ágnes y Fehér, Ferenc (1989). Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural. Barcelona, España, p. 48.

14 "El tipo supremo de razón consiste en el conocimiento que comparte toda criatura humana o, mejor dicho, en aquello que debería ser compartido por todos ellos. Es también la luz divina que ilumina la oscuridad del mundo, inescrutable de otro modo, y que revela todos sus colores". (Heller, 1999: 135)

15 "El reconocimiento de la autoría es la actitud de la autenticidad. Las personas auténticas atribuyen peso moral a una única cadena de causalidad, a saber, al vínculo entre sus propias acciones y el acto que ellas ven que resulta de allí. La autenticidad no es una virtud humilde, antes bien la resolución de adquirir autonomía moral, el único tipo de autonomía que una persona puede alcanzar existencial de uno mismo es el salto hacia todos los tipos de autonomía. La autonomía moral puede ser adquirida a través de la elección existencial de uno mismo como una persona decente." (Heller, 1999: 152)

16 "La reciprocidad asimétrica se subraya por el uso del verbo ‘yo sirvo’, y la simétrica por el uso del verbo ‘yo me comporto’. Esta fórmula general implica que hago esto porque soy lo que soy, y espero que tú lo hagas porque eres quien eres. (La autoridad suprema, Dios, dice: ‘Yo Soy el que Es’.)” (Heller, 1994: 38)

17 *Ibid.*, p.254.

