

Política y moralidad en el diálogo de Ágnes Heller con Hannah Arendt

Ángel Prior Olmos*

RESUMEN

Heller coincide con Arendt en defender un sentido político de la libertad, mientras que discrepa en la separación radical de lo político y lo social. Arendt, protagonista de la moderna filosofía política radical y expuesta a la “furia de la exclusión”, no logra superar su identificación entre voluntad, soberanía y decisión. Referente a moralidad, ambas coinciden en postular un concepto de personalidad moral en base a la elección existencial o a la dimensión moral del pensamiento. El concepto de la voluntad es para Heller imposible de separar del relato en que se inserta y propone su abandono. Para Arendt cabe una lectura diferente desde la perspectiva del “fin de la metafísica”. Las dos autoras por último muestran clara afinidad en la defensa de una noción de responsabilidad, considerada por Heller como la categoría central de la ética.

Palabras clave: Política, libertad, decisión, *vita contemplativa*, moralidad, responsabilidad.

ABSTRACT

Heller agrees with Arendt upholding a politic sense of Freedom, but shows a different point of view when it comes to the radical gap between the political and social matter. Arendt, being protagonist of the political modern philosophy and exposed to the “fury of the exclusion”, is unable to overcome her identification between will, sovereignty and decision. With regards to morality, both agree to point out a concept of moral personality by means of the existential election or the moral dimension of thought. The concept of Will is, according to Heller, impossible to separate from the story in which it is inserted and proposes its withdrawal. For Arendt there is another possible reading from the perspective of the “end of the metaphysic”. Both authors show in the end an evident affinity in the defence of a notion of responsibility considered by Heller the central category of ethics.

Key words: Politics, freedom, decision, *vita contemplativa*, morality, responsibility

Al final de su escrito “La situación moral en la modernidad”, Ágnes Heller nos deja esta significativa afirmación referente a Hannah Arendt que tal vez venga bien recoger aquí: “Las primeras formulaciones de la moderna filosofía moral apenas tienen dos siglos de existencia. El gesto universal, que está lejos de depender de la explicación universal, ha sido localizado en la vieja época de Kant. Sin embargo, la idea de que el universalismo moral puede alcanzarse no mediante la superación de la contingencia, la particularidad y la individualidad, sino cambiando nuestra actitud dentro de la misma forma de vida, procede de Lessing y ha sido reciclada por Hannah Arendt”¹.

La voz de Heller resuena en ese escrito de un modo que nos recuerda a Hegel, evidentemente sin el presupuesto del espíritu absoluto. De tal manera, los tres micro-discursos indicados caracterizan una época histórica; remiten a posiciones teóricas contradictorias entre sí, pero ante todo aparecen como verdaderos síntomas de la vida moral en las sociedades modernas. Las diferentes versiones ofrecidas por el nihilismo (no hay normas ni virtudes válidas, desaparición de las virtudes y la motivación moral), el racionalismo moral universalista (nuestra época como máximo desarrollo moral por la normativa universal del habla humana) y el discurso moral vinculado al *ethos* constitucional de la democracia liberal (las constituciones liberales como marco de una vida moral saludable y vigorosa) no impiden

*Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia, 30100 Murcia (prior@um.es).

¹ Ágnes Heller, “La situación moral en la modernidad”, en *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, trad. M. Gurguá, Barcelona, Península, 1989, p. 51.

el planteamiento de un *ethos* común débil que podría ser aceptado por los partidarios teóricos de esas posiciones. Pero lo que ahora nos importa es la posibilidad apuntada en la cita recogida, la de que tarde o temprano puede aparecer una cuarta vía, de origen en Lessing², pero reciclada por Arendt. La propia posición de Heller se situaría en este cuarto micro-discurso en el que se defiende el universalismo moral, pero se abraza al tiempo la contingencia, la particularidad y la individualidad. “Este nuevo tipo de discurso tiene como punto de partida al individuo contingente, no al héroe, al genio, al actor que interpreta un papel o a la marioneta unidimensional, sino a personas como usted y como yo”³.

Nos encontramos, pues, en una confesión de Heller que justifica la profundidad de su diálogo con la discípula de Heidegger y que nos da pie para poder hablar de las profundas afinidades existentes entre nuestras autoras. El debate, especialmente en las tres últimas décadas, ha sido intenso, no siempre fácil, pero creemos que fecundo para Heller y especialmente iluminador para la hermenéutica de Arendt.

1. El concepto de lo político y la categoría de decisión

La contrastación entre las dos autoras no podría obviar el planteamiento de la cuestión política, dado que es ahí donde se encuentra el meollo subrayado insistentemente por Arendt en obras como *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana* y *Sobre la revolución*, comentadas tanto por Ágnes Heller como por Ferenc Feher⁴ en diversos escritos a partir de la década de los ochenta.

Que el debate no ha sido fácil lo prueba lo distanciado de los marcos teóricos de las obras de una y otra autora. Para empezar, el fundamento de la teoría política de Arendt lo constituye su distinción entre labor, trabajo y acción, como tres formas bien distintas y autónomas entre sí de la *vita activa*. Las dificultades de Heller con esta triple distinción parecen evidentes si consideramos el trasfondo diferenciado aristotélico de su propia obra, traducido en una antropología que aproxima *poiésis* y *noíésis*, como ya se puso de manifiesto en la polémica con Habermas en su artículo “Habermas y el marxismo”⁵. Heller reconoce lo indicado por Martin Jay en su clásico y paradigmático análisis de la relación entre nuestras autoras⁶, que no hace una distinción fuerte entre *poiésis* y *praxis*, y que no jerarquiza las tres actividades

² No podemos por menos que anotar la similitud entre nuestras autoras de haber recibido ambas el premio Lessing de la ciudad de Hamburgo y haber escrito sendos textos sobre el autor en sus discursos de aceptación. Arendt recibió el premio en 1951, Heller en 1981. El texto de Arendt, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. C. Ferrari, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 13-41. El de Ágnes Heller, “Ilustración contra fundamentalismo: el caso Lessing”, puede encontrarse en *Crítica de la Ilustración*, trad. G. Muñoz y J. I. López Soria, Barcelona, Península, 1984, pp. 5-19. Arendt en su ensayo subraya de Lessing sobre todo la actitud del *selbsdenken*, mientras que Heller acentuaría el universalismo moral. Las dos defienden la versión de la Ilustración que ofrece Lessing.

³ Heller, “La situación moral en la modernidad”, ed. cit., p. 51.

⁴ El papel de Ferenc Feher en el pensamiento de Ágnes Heller no puede ser obviado en un texto como el que nos ocupa, dada la división de tareas entre ella y su marido. El desarrollo de una teoría política propia data de la época de Australia. En la entrevista sostenida con S. Tormey los días 1 y 2 de julio de 1998 en Budapest y publicada en la revista *Daímon*, Heller señala el talento de Feher para la filosofía política, indica que éste pensaba que ambos debían hacer filosofía política y que se dio una cierta división de trabajo entre ellos (*Daímon*, “Modernidad y teoría ética en Ágnes Heller”, n° 17, julio-diciembre 1998, p. 45). En lo que respecta a la relación intelectual entre los esposos, una vez más no cabe dejar de apreciar la similitud con la relación entre Arendt y su marido Heinrich Blücher, como pone de manifiesto la correspondencia entre ellos, publicada como *Within Four Walls, The Correspondence Between Hannah Arendt and Heinrich Blücher. 1936-1969*, ed. and intr., L. Köhler, New York, Harcourt, 2000.

⁵ Ágnes Heller, “Habermas y el marxismo”, en *Crítica de la Ilustración*, edic., cit., pp. 285-318.

⁶ Martin Jay, “Women in Dark Times: Ágnes Heller and Hannah Arendt”, en J. Burnheim, ed., *The Social Philosophy of Ágnes Heller*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1994, pp. 41-56.

arendtianas⁷. A su juicio, Arendt coincidiría con Castoriadis y MacIntyre en apoyarse en la herencia aristotélica para mostrar una actitud crítica sobre el status de la moral y la política en la modernidad. No obstante, subraya Heller, su propia interpretación difiere de estos autores. “Contrariamente a Arendt, y en menor grado a Castoriadis, pongo mucho más énfasis en la comprensión aristotélica de la *techné*”⁸.

Esta posición vendría a coincidir con las reticencias mostradas por Heller y Fehér respecto a la distinción entre “lo social” y “lo político”, presentes por ejemplo en el artículo de Fehér, “El paria y el ciudadano (sobre la teoría política de Arendt)”. El autor saluda la obra de Arendt, de manera que de *Los orígenes del totalitarismo* indica que tiene una estructura asombrosa y de *La condición humana* subraya la idea de la libre institución de la república. “A lo largo de toda su obra, Arendt, una enemiga de la teoría de la ley natural, nunca cesó de subrayar que la libertad (tanto en el sentido de privilegios como en el de libertad, o en el de libertad “negativa” o “positiva”) *nunca es “natural”*... hemos nacido libres o esclavos pero que *creamos y establecemos* nuestra libertad en y por la institución de la *república*”⁹.

La distinción entre “lo social” y “lo político” es importante en Arendt. A juicio de Fehér, estaría presente en toda su obra y alcanzaría su cima en *La condición humana*. Sería característica propia de la edad moderna, donde se daría esa separación local y temporal de lo social de su esfera inicial, la privada, mediante la combinación de innovación tecnológica y división del trabajo. La consecuencia de estos cambios sería la “socialización de la política”. “Con esto último Arendt quiere decir un tipo de política cuyo interés exclusivo y cada vez mayor no era ya el tema del libre autogobierno, un fin en sí mismo, sino el “problema social”. Dicho de otro modo, la inclusión de los temas económicos en la agenda de un cuerpo político dado”¹⁰.

El autor se hace eco de las acusaciones lanzadas en su momento a Arendt de “arrogancia elitista”, también de las más matizadas críticas de Richard Bernstein, quien proponía que la tricotomía privado-social-político de Arendt debía reducirse a una dicotomía entre lo privado y lo político, pues insistir en la esfera de lo social es “metodológicamente engañoso y políticamente peligroso”. No todas las cuestiones son políticas, pero pueden convertirse en políticas¹¹. A partir de aquí, Fehér propone una crítica compensadora de la tricotomía de Arendt. Acepta el movimiento de ésta contra Marx de que la esfera política no tiene que ser abolida ni fulminada, tiene que ser mantenida y guardar una primacía. Pero apoyándose en la propia Ágnes Heller, el actor social tiene diversas habilidades, con lo que se aligera el problema. Las revoluciones no pueden resolver la cuestión social, en especial el problema de la pobreza, pero los actores de las instituciones libres, los ciudadanos de la república, pueden y deben intentarlo, aunque sea en un sentido provisional y no final¹².

⁷ Ágnes Heller, “A Reply to my critics”, en J. Burnheim ed., *The Social Philosophy of Ágnes Heller*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1994, p. 206.

⁸ Ágnes Heller, “Preface” a *The Power of Shame. A Rational Perspective*, London-Boston-Melbourne and Henley, Routledge and Kegan Paul, 1985, p. viii.

⁹ Ferenc Fehér, “El paria y el ciudadano (sobre la teoría política de Arendt)”, en A. Heller y F. Fehér, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, edic. cit., pp. 268-269.

¹⁰ F. Fehér, “El paria y el ciudadano (sobre la teoría política de Arendt)”, en *Políticas de la postmodernidad*, edic. cit., p. 275.

¹¹ F. Fehér, “El paria y el ciudadano (sobre la teoría política de Arendt)”, en *Políticas de la postmodernidad*, edic. cit., p. 277. En otro escrito, “Contra la metafísica de la cuestión social”, Fehér reconoce las clarividencias concretas de Arendt, pero dice que no se identifica con su postura, porque para él la supresión de la cuestión social de la agenda permanente de la modernidad es una empresa tan imposible como retrógrada. Tampoco cree que Marx se convirtiera en un filósofo de la cuestión social en vez de un filósofo de la libertad (Fehér, “Contra la metafísica de la cuestión social”, en *Políticas de la postmodernidad*, edic. cit., pp. 248-249).

¹² F. Fehér, “El paria y el ciudadano (sobre la teoría política de Arendt)”, en *Políticas de la postmodernidad*, edic. cit., p. 280. Sigue subrayando Fehér que el ciudadano debe actuar para resolver la cuestión social por tres razones: a) por el escándalo de tolerar la pobreza, b) porque la perpetuación de la pobreza sería un suicidio para

Una filosofía como la de Ágnes Heller, que tan importante papel concede a la libertad en el universo de sus ideas, no podría por menos que reconocer su fuerte afinidad con la rica teoría arendtiana de la libertad política. Un texto importante al respecto creemos lo constituye el artículo “Tradizione e nuevo inicio in Hannah Arendt”, escrito de finales de los años noventa que en cierta forma puede considerarse un homenaje a Hannah Arendt. Frente a otros textos que muestran una más ambivalente valoración, en el que nos ocupa predomina el discurso laudatorio. El tema central del estudio es la contraposición entre tradición e inicio, planteado como antinomia que recorre la obra arendtiana en diversas formulaciones, una de las más conocidas, la existente entre pasado y futuro. Por un lado, la acción política rompe el hilo que vincula los actores a la tradición, por otro, quien pierde la tradición, pierde un tesoro. Ante tal antinomia no cabe superación al modo hegeliano, una superación meramente teórica. La respuesta arendtiana se inscribe en una perspectiva política e histórica, es por ello que narra diversas historias de tradición y nuevos inicios, todas ellas consideradas por la filósofa húngara como gestos de un nuevo inicio del pensamiento político¹³.

Heller presenta *La condición humana* como el único libro de Arendt que se puede leer como un relato sobre la decadencia de Occidente¹⁴, basado en un proyecto de ontología fundamental, pero combinado con las intuiciones teóricas del último Heidegger, de manera que constituye el libro más heideggeriano de Arendt, que sustituye el ‘pensar originario’ de su maestro por el ‘actuar originario’, identificado como un concepto de lo político por el cual el ser libre se funde con el ser originario/dar origen¹⁵. De esta forma, actuar en cuanto tal tiene un estatuto ontológico, mientras que la acción política está vinculada a las condiciones de la libertad. La facultad de actuar radica ontológicamente en el hecho de la natalidad. Precisamente por el carácter ontológico de las facultades de la *vita activa*, es superfluo, a juicio de Heller, insistir que no hemos perdido la capacidad de crear ni de actuar. Por ello, le parece extraña la referencia de *La condición humana* a que en los tiempos recientes esta capacidad, en el sentido de liberación de procesos, parece exclusiva de los científicos. Si ello fuera así, parece que la acción política sea simplemente una *specie* históricamente variable dentro del *genus proximum* de la natalidad, y entonces ¿cuál es la tradición a tener en cuenta? ¿Puede una capacidad ontológica ser llamada una tradición?¹⁶. Ante semejante entusiasmo, se hace difícil aceptar una conclusión que supone su sustitución por los inventos científicos. Las perplejidades no del pensamiento de la discípula de Heidegger sino de los fenómenos de los que se hace eco, se muestran también en la forma en que recoge la antinomia entre tradición y nuevo inicio en el análisis de la revolución americana. La libertad es allí interrupción y nuevo inicio, pero nuevo inicio que debe durar. El problema entonces es cómo puede

la libertad, y c) por la falsa espiritualización de la libertad, si dividiéramos el mundo en actos que pertenecen a la libertad y actos que satisfacen necesidades (F. Fehér, op. cit., pp. 280-281). En su artículo “Freedom and the ‘social question’ (Hannah Arendt’s theory of the french revolution)”, *Philosophy Social Criticism*, 1987, 12, 1, pp. 1-30, Fehér considera el tema de la “cuestión social” en el tratamiento de Arendt de la revolución francesa en *Sobre la revolución*.

¹³ Ágnes Heller, “Tradizione e nuevo inicio in Hannah Arendt”, trad. F. P. Vertova, *Iride*, nº 27, mayo-agosto 1999, pp. 277-290. Sobre el texto de Heller, véase Pedro Medina Reinón, en “Horizontes para una nueva Europa”, en Ágnes Heller y Ángel Prior, eds., *Los dos pilares de la ética moderna. Diálogos con Ágnes Heller*, Zaragoza, Libros del Innombrable, 2008, pp. 69-82.

¹⁴ Heller, “Tradizione e nuevo inicio in Hannah Arendt”, p. 284. Aunque el tono predominante es el simpatético, no deja Heller de indicar que *La condición humana* como ese relato de la decadencia de Occidente, le parece una lectura no errada del todo, pero unilateral.

¹⁵ En una exposición resumida, para Arendt, la acción pura, la acción política pura, está presente en el origen de Europa, entre los griegos y los romanos. Después deviene marginal porque trabajo y labor han tomado los puestos de honor en los europeos. Pero siempre es posible actuar, incluso en medio de la ‘sociedad de los trabajadores’ porque es posible en todo tiempo. Siempre se puede empezar una acción y puede aparecer algo nuevo (Heller, “Tradizione e nuevo inicio in Hannah Arendt”, p. 285).

¹⁶ Heller, “Tradizione e nuevo inicio in Hannah Arendt”, p. 286.

prevalecer el espíritu de iniciativa después que la libertad haya sido constituida. ¿La libertad puede ser una tradición a la que se retorna constantemente, en vez de resultar simplemente durable? La tradición en cuanto tesoro perdido es el espíritu político, el entusiasmo por la felicidad pública, el espíritu de la libertad, la primacía del actor¹⁷. Respecto a si Arendt acepta o no la paradoja de la libertad política, aquí constatada, Heller indica que por una parte no, por otra sí. El espíritu revolucionario ya no es el espíritu de fundación sino de lo que había de permanente y duradero. La paradoja indica que si prevalece la tradición, el espíritu de libertad se desvanece, si prevalece la iniciativa, se entra en un estado de crisis o de caos, con riesgos enormes. Ante la clásica pregunta de si Arendt era revolucionaria o conservadora, Heller considera que ambas cosas a la vez, precisamente por su profunda comprensión de la paradoja de la libertad y del deber, lo que hace de ella una libertaria, sea revolucionaria, sea conservadora. Ésta es a su parecer la herencia más duradera de Arendt¹⁸.

Pero la valoración de la teoría política de Arendt por parte de Heller debe ser contextualizada en un marco teórico global más complejo. Al respecto nos parece que el texto más importante lo constituye “Nueva visita a “El concepto de lo político””. Arendt es a juicio de Heller la única filósofa representativa que ha mantenido una adhesión al concepto de lo político y nunca se vio comprometida con los extremos del radicalismo político. En efecto, podemos considerar a *Los orígenes del totalitarismo* como la condena más elocuente del extremismo radical y sus consecuencias. “Arendt compartía con Ortega que la desaparición de las antiguas clases políticas podía dejar un vacío que sería ocupado por las masas”¹⁹.

En su estudio, el concepto de lo político, acuñado por Carl Schmitt, recoge una tendencia surgida en torno a la I Guerra Mundial en oposición a las filosofías imperantes, el liberalismo y el marxismo de la II Internacional. Según dicho concepto, “sólo puede haber una cualidad o factor (por ejemplo, una relación, un acto u otra cosa) cuya presencia determine si la relación, la acción o el conflicto tiene una naturaleza política”²⁰. Para Heller, el concepto de lo político produce filosofías políticas radicales, dadas las fuertes afinidades entre el concepto y el radicalismo político en sus dos extremos del espectro político. Desde luego en Carl Schmitt, para quien si bien el acto político supremo es el de la decisión, el concepto de lo político “no es soberanía sino la categoría binaria “amigo y enemigo”. La política es equivalente a luchar por y en contra de alguien, no por y en contra de algo”. La crítica de Heller es clara, con este concepto se produce la pérdida de todas las dimensiones de la vida política que no tienen que ver con la relación amigo y enemigo. Su principal objeción no es que sea unilateral, sino “que adquiere su fuerza impulsora filosófica mediante la exclusión. Por lo tanto, más que radical, es decididamente una formulación tiránica del concepto de lo político”²¹.

Las dimensiones políticas del radicalismo existencialista en las filosofías de Lukács y Heidegger presentan rasgos propios respecto al programa de Schmitt, como que abarcan la paradoja kierkegaardiana de la elección existencial y transponen la elección del individuo a la colectividad, pero finalmente la objeción básica que plantea Heller a estos paradigmas, sea el de la consciencia colectiva, sea el *Dasein* colectivo, es que autorizan la represión de la libertad y de la consciencia individual²². En ese contexto, la filosofía de Arendt puede ser relacionada con el radicalismo político, dada su calificación de lo político en la acepción

¹⁷ Heller, “Tradizione e nuevo inicio in Hannah Arendt”, p. 288.

¹⁸ Heller, “Tradizione e nuevo inicio in Hannah Arendt”, p. 290.

¹⁹ Ágnes Heller, “Nueva visita a “El concepto de lo político””, en *Historia y futuro ¿Sobrevivirá la modernidad?*, trad. M. Gurgu, Barcelona, Península, 1991, pp.81-97, para la referencia, p. 87.

²⁰ Heller, “Nueva visita a “El concepto de lo político””, edic. cit., p. 81.

²¹ Heller, “Nueva visita a “El concepto de lo político””, edic. cit., p. 84. Sigue diciendo Heller: para Schmitt, “la política es acción directa, acción de masas, en la cual los amigos se movilizan contra los enemigos. El concepto de “lo político” de Schmitt es, por tanto, equivalente al estado permanente de guerras contra enemigos tanto internos como externos” (Heller, “Nueva visita a “El concepto de lo político””, edic. cit., p. 84).

²² Heller, “Nueva visita a “El concepto de lo político””, edic. cit., p. 86.

vigente no sólo “de banaústico sino también de banal”, por ello su sueño favorito sería el resurgir de una clase política democrática. “Fue la exaltada idea de la antigua ciudadanía la que inspiró la mente de Arendt”. El concepto de lo político puede traducirse para la autora de *La condición humana* en “acción como *energeia*”, abarca acción directa, discusión y actividad teórica. No debe asociarse con *action directe*. “La acción es el acto que es un fin en sí mismo. Si se practica en el dominio público tal acción es, por definición, política; en realidad es “lo político””²³.

Arendt constituiría, entre los protagonistas de la moderna filosofía política radical, una figura solitaria, caracterizada tanto por la consideración de la revolución como el momento más grande de “lo político” y por la hostilidad intransigente hacia las masas, cuanto por su compromiso de por vida con el legado democrático. Pero compartiría con otros filósofos radicales algunos de sus principios y visiones. Así, “su énfasis en el nuevo comienzo y su repetición, su marcada distinción entre activismo político y la mera ciudadanía pasiva, su anhelo de restaurar una clase política, junto con su desdeñoso trato de los temas meramente sociales, o incluso de la “cuestión social” como tal, todo esto pertenece al arsenal del radicalismo político”²⁴. Es por ello que a veces el pensamiento de Arendt ha sido expuesto al malestar que acompaña al concepto de lo político, sobre todo la “furia de la exclusión”. “Los grupos humanos o las opiniones divergentes no están, por supuesto, excluidos de su teoría, pero sí las cuestiones”²⁵.

Ante este panorama, apuntando sin embargo que la controversia en torno al concepto de lo político es “más seria que cualquier discusión familiar entre paradigmas; se refiere a la relevancia o irrelevancia de la filosofía política para nuestro tiempo”²⁶, Heller se plantea si a filosofía política le quedan otras opciones y, desde la idea de que “es el momento de decir adiós al legado de nuestros aristocráticos antepasados”, propone un concepto de lo político que vaya más allá de la mitologización de la política, de la yuxtaposición de acción y elección de las inquietudes supuestamente banales de la vida cotidiana²⁷. Finalmente su propuesta se basa en “la concretización del valor universal de libertad en el dominio público”²⁸.

Planteadas la conexión de Arendt con el concepto de lo político, queda pendiente si también la supone con el decisionismo político que tendría en Carl Schmitt su representante. La cuestión es abordada por Heller en su texto “La decisión, cuestión de voluntad o de elección”, de la misma época que “Nueva visita al “concepto de lo político””. El término “decisionismo” en Schmitt designa teorías que cumplan tres rasgos: a) que atribuyan importancia capital a la decisión en cuestiones políticas, b) que entiendan la soberanía como poder de decisión definitivo, y c) que consideren el estado de excepción como la manifestación más pura de ese poder²⁹. Es en el segundo rasgo donde Heller comenta la posición de Arendt. Schmitt aboga

²³ Heller, “Nueva visita a “El concepto de lo político””, edic. cit., p. 87.

²⁴ Heller, “Nueva visita a “El concepto de lo político””, edic. cit., p. 87.

²⁵ Heller, “Nueva visita a “El concepto de lo político””, edic. cit., p. p. 88. Sigue diciendo Heller: “De nuevo, no es la parcialidad rotunda de la visión política de Arendt lo que aquí cuestiono; más bien me opongo a su autocreado dilema, el de estar comprometida con la democracia por un lado, y por otro su exclusión de una amplia variedad de temas que los hombres y mujeres perciben como asuntos políticos de la mayor urgencia en sus vidas cotidianas. Esta obsesión con lo exclusivamente político, así como el desdén hacia las “meras prácticas diarias” es un típico rasgo problemático de la rama radical de la filosofía política” (Heller, “Nueva visita a “El concepto de lo político””, edic. cit., p. 88).

²⁶ Heller, “Nueva visita a “El concepto de lo político””, edic. cit., p. 88.

²⁷ Heller, “Nueva visita a “El concepto de lo político””, edic. cit., p. 97.

²⁸ Heller, “Nueva visita a “El concepto de lo político””, edic. cit., p. 96. Un análisis agudo de las propias dificultades del concepto helleriano de lo político, puede verse en Rafael Herrera Guillén, “El concepto de lo político de Ágnes Heller (interrogantes histórico-conceptuales)”, en Ágnes Heller y Ángel Prior, eds., *Los dos pilares de la ética moderna. Diálogos con Ágnes Heller*, Zaragoza, Libros del Innombrable, 2008, pp. 167-176.

²⁹ Ágnes Heller, “La decisión, cuestión de voluntad o de elección”, trad. M. Martínez-Lage, *Zona Abierta*, n° 53, 1989, pp. 149-161, aquí p. 149. Una recapitulación relativamente parecida del decisionismo, la ofrece A.

por la soberanía como voluntad del Estado basada en el poder de la decisión, pero rechaza la definición alternativa de soberanía en tanto fuente de la que emanan todos los poderes, pues entonces la delegación del poder sería al menos razonable, la representatividad y el parlamentarismo devendrían formas políticas viables, y el choque de intereses, la discusión y el compromiso podrían considerarse como acontecimientos políticos³⁰. Según Heller, también Arendt “desprecia el concepto alternativo de soberanía” y, por ello, saludó en la Revolución Americana “la presunta ausencia del concepto de soberanía dentro de su marco institucional. Arendt, al contrario que Schmitt, abogó con ferocidad por la heterogeneidad y la discusión. De todos modos, no deja de ser interesante que jamás consiguiera superar la identificación de decisión y voluntad. Ésta es la principal razón por la cual hubo de pasar por alto el problema de la decisión dentro de su filosofía política. Se centró en cambio, pura y simplemente, en las acciones, adjudicando la capacidad de juicio a los actores políticos”³¹.

Heller se propone una reformulación de la categoría de decisión, sin la que difícilmente podemos captar lo que corresponde a un concepto de lo político³². La clave la encuentra en la conexión entre decisión y voluntad, sobre la que se levanta la teoría de Schmitt, y la que lleva a Arendt a renunciar a algún concepto de soberanía y de decisión. Por ello, acude a identificar decisión con elección en una lectura inspirada tanto en Aristóteles como en Kierkegaard³³. El concepto de “elección” juega un importante papel tanto en la teoría política como moral de Heller. En el primer ámbito, por elección quiere referirse a una “auténtica decisión política, una resolución de un tipo que contempla los riesgos implícitos y que sigue siendo un salto, bien que no un salto en la oscuridad, sino a veces un salto hacia la media luz. Ciertamente, las elecciones pueden hacerse también sobre terrenos íntegramente racionales, pero esta clase de decisiones son de carácter técnico (o burocrático) y no político”³⁴.

Desde la equiparación de decisión, no con voluntad sino con elección, se hace posible reformular las tres tesis características del “decisionismo”, de manera que acerca de la primera tesis, la decisión ya no se yuxtapone a discusión. “La discusión pública jamás podrá sustituir a la decisión, pero sí puede erigirse en uno de los principales componentes del proceso implícito en la toma de decisiones”³⁵. En la segunda tesis, la soberanía pública sería posible en condiciones de diversidad y heterogeneidad social. “La fuente de todos los poderes (la soberanía) todavía puede determinar el carácter de la o las instituciones en las que se toman las decisiones definitivas, y puede de hecho elegir a las personas que ocuparán las principales posiciones en la toma de decisiones. Éste es el ideal de una democracia moderna.

Kalyvas, que también abunda en las analogías entre Schmitt y Arendt, pero que lamentablemente no cita el ensayo de Heller (A. Kalyvas, “From the Act to the Decision. Hannah Arendt and the Question of Decisionism”, *Political Theory*, vol. 32, nº 3, June 2004, p. 323).

³⁰ Heller, “La decisión, cuestión de voluntad o de elección”, edic. cit., pp. 153-154.

³¹ Heller, “La decisión, cuestión de voluntad o de elección”, edic. cit., p. 154.

³² De hecho en su propia reformulación del concepto de lo político, la decisión de los actores juega un papel relevante. Justificando una aproximación formal al concepto, apunta: “El carácter concreto de las cosas que entran o salen ha sido dejado sin definir. De hecho, cualquier cosa que satisfaga otros criterios de “lo político” se convierte realmente en político si los hombres y las mujeres *deciden* que así debe ser discutido, o contestado en el dominio público; del mismo modo, todo puede dejar de ser político, si se borra de la agenda de los intereses públicos” (Heller, “Nueva visita a “El concepto de lo político””, edic. cit., p. 94, cursiva nuestra).

³³ La referencia a Kierkegaard también es importante por lo que afecta a sacar al decisionismo de su vinculación con el pesimismo antropológico. Kierkegaard, que rechazaba el dogma de la depravación humana consideraba que “los hombres, en general, no son ni buenos ni malos: pueden elegirse a sí mismos en tanto buenos y pueden también malinterpretar la elección. También pueden optar por una elección de tipo estético y permanecer abiertos a las influencias del mal, al cual a la larga sucumbirán o no. En resumidas cuentas, la filosofía de la decisión existencial en ningún caso prejuzga la filosofía política: deja abiertas todas las opciones” (Heller, “La decisión, cuestión de voluntad o de elección”, edic. cit., p. 157).

³⁴ Heller, “La decisión, cuestión de voluntad o de elección”, edic. cit., p. 158.

³⁵ Heller, “La decisión, cuestión de voluntad o de elección”, edic. cit., p. 159.

Y si no funcionase exactamente de esta forma, no hay que culpar al modelo”³⁶. Respecto al tercer rasgo, por un lado Heller considera que Schmitt captó con realismo el hecho habitual de gobiernos o presidentes de pasar a la acción como si el estado de emergencia se hubiera proclamado. Por otro, “es preferible suscribir el principio de que todas las decisiones deberían tomarse, en última y definitiva instancia, bajo la jurisdicción del pueblo soberano. Si se observa estrictamente el principio de la democracia moderna, la soberanía real y la soberanía nominal coinciden plenamente”³⁷. La autora advierte que es peligroso querer perpetuar las excepciones en las situaciones límite, como los cambios de soberanía, pero también es peligroso olvidar que las excepciones están presentes en la regla. “Schmitt sucumbió al primero de estos peligros; sus adversarios a veces sucumben al segundo”³⁸.

2. Vida contemplativa y moralidad

2. 1. La reinterpretación de la vida contemplativa

El diálogo de Heller con Arendt alcanza una de sus máximas expresiones en la relectura de *La vida del espíritu*. El texto “Hannah Arendt on the “vita contemplativa””, publicado en 1987, supone la primera aproximación sistemática de Heller al pensamiento de Arendt, aunque lógicamente se centra especialmente sobre la tripartición de la obra final de ésta. El principio hermenéutico puesto en práctica evidencia la originalidad del proceder de Heller. Partiendo del carácter inacabado de *La vida del espíritu*, el texto en su forma final contiene inconsistencias internas, ya que el segundo volumen, sobre la voluntad, fue redactado de manera impaciente y aprisa. Se tratarían ya no sólo de contradicciones internas a nivel filosófico, sino otras de detalle que Arendt misma habría eliminado si hubiera completado el tercer volumen. Los intérpretes pueden elegir dos opciones, o tomar el texto como está o intentar eliminar esas inconsistencias que la autora habría eliminado. Esta segunda opción es la elegida por Heller³⁹. Se propone entonces una reconstrucción de *La vida del espíritu*. De esta forma, el ensayo constituye una de las lecturas más profundas de las dedicadas a la obra póstuma de Arendt, apunta a los temas implícitos, critica las categorías y decisiones teóricas de la discípula de Heidegger, pero al tiempo debate y dialoga con aquélla sobre su acercamiento al problema del mal o su reconsideración de la filosofía desde un punto de vista postheideggeriano, es decir, las mismas a las que remitía el prólogo a *La vida del espíritu* y que Heller toma en serio.

En lo que respecta a algunos de los aspectos concretos de la reconstrucción, *La vida del espíritu* tendría para Heller el ambicioso propósito de completar el sistema filosófico de Arendt y su acercamiento a las cuestiones fundamentales de la condición humana. Metodológicamente la autora subraya la forma de aproximación a través de “historias representativas” y detecta una contradicción en las tesis de Arendt, quien estaría por un lado comprometida con una crítica radical de la idea de progreso, pero que por otro tendría que reconocer alguna suerte de progreso en el hecho de que mientras el pensamiento es a la vez ontológico e histórico, voluntad y juicio harían su aparición histórica con el pensamiento de san Pablo y de Kant, respectivamente⁴⁰. Heller pone un fuerte énfasis en resaltar la

³⁶ Heller, “La decisión, cuestión de voluntad o de elección”, edic. cit., p. 159.

³⁷ Heller, “La decisión, cuestión de voluntad o de elección”, edic. cit., p. 160.

³⁸ Heller, “La decisión, cuestión de voluntad o de elección”, edic. cit., p. 161.

³⁹ Ágnes Heller, “Hannah Arendt on the “vita contemplativa””, en A. Heller & F. Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, New Brunswick-London, Transaction Publishing, 1991, pp. 427-442, aquí p. 427. Antes publicado en *Philosophy & Social Criticism*, 1987, 12, pp. 281-296. Citaremos por la referencia de 1991.

⁴⁰ Heller, “Hannah Arendt on the “vita contemplativa””, p. 430.

autonomía de la vida del espíritu, que en tanto *energeia*, fin en sí misma, sería incluso mayor que en la *vita activa*. Pensamiento, voluntad y juicio, las facultades mentales propias del estado de soledad, conjuntamente con el estado de estar juntos, componen la condición humana. La autora destaca el desplazamiento continuo de un estado a otro⁴¹.

La voluntad, en la reconstrucción de Heller, es la facultad de la autonomía personal completa. La libertad es entendida como autonomía de la persona, pues la voluntad no tiene causa ni objetivo, es orientada al futuro y caracterizada por la completa actividad. La autora se plantea la correspondencia entre las tres formas de la *vita activa* y las de la *vita contemplativa*, considerando que la voluntad correspondería a la *techné*, ya que, aunque a diferencia de ésta, la voluntad es fin en sí misma y aquélla no lo es, ambas son instancias de la autoafirmación humana y tienen la nota de ser creadoras⁴².

En cuanto al juicio, la reconstrucción lógicamente adquiere mayor relieve. Heller interpreta que Arendt no lo identifica con juicio primario o de los actores, sino secundario o del espectador. No es el tipo que ejercemos en la acción, sino sobre la acción. Frente al pensar, que lo es de lo universal, y la voluntad, que actualiza la individualidad, el juicio es la facultad de lo particular, y ello en tres formas: primera, es la síntesis entre pensar y querer. En segundo lugar, es la única facultad mental que media entre *vita contemplativa* y *vita activa*, pues juzga acciones políticas. Tercera, media la vida del espíritu y nuestros sentidos, incluso nuestra alma, por lo que incluye placer y displacer; por otro lado, aunque orientado al pasado, transforma el pasado en presente y futuro. A diferencia del pensar y la voluntad, no muere, e inmortaliza a quienes son juzgados, es pues un acontecimiento que no puede ser olvidado⁴³. Subrayando la pluralidad del mundo del juicio, juzgar es una apuesta por el significado y no por el conocimiento. “Es por ello que... corresponde a la acción política en la *vita activa*. En el análisis final, entonces, la dimensión política tiene la sartén por el mango incluso en el *bios theoreticos*”⁴⁴.

El impulso para escribir su libro habría sido la polémica sobre la tesis de la banalidad del mal. Siendo consciente de que no había respondido a la *quaestio iuris* planteada, su verdadera intención no habría sido demostrar que el enunciado relativo a la banalidad del mal tiene significado, lo que ciertamente hace, sino que es verdadero. Heller indica que *La vida del espíritu* está reñida con la tesis principal de la misma obra, es decir, “con la tesis de que la cuestión del significado no tiene absolutamente nada que ver con la cuestión de la verdad o la del conocimiento”⁴⁵. Por ello, frente a Arendt, el puro pensamiento tiene relación con la verdad y el conocimiento, también con el significado, precisamente porque las primeras no resultan en verdad conocimiento de un tipo que uno pueda denominar conocimiento científico⁴⁶.

Heller se detiene en analizar las razones que llevaron a Arendt a ponderar tan fuertemente su demarcación entre pensamiento y conocimiento; para empezar, la interpretación de verdad como equivalente a conocimiento científico verdadero, desde una aceptación a-crítica de la interpretación positivista post-kantiana; en segundo lugar su consideración de que el pensamiento, como fin en sí mismo, no representa progreso. En tercer lugar, su intento de un sistema filosófico en el que la vida política aparezca también como fin en sí misma, lo que requiere de su deslinde de lo social. La ciencia es asimilada a *techné*, a resolución de

⁴¹ Heller, “Hannah Arendt on the “vita contemplativa””, p. 429. En *An Ethics of Personality*, se dice que “la vida del espíritu” es una bella expresión, porque indica constante fluctuación, estado que Heller manifiesta amar (Heller, *An Ethics of Personality*, Oxford, Blackwell, 1996, p. 244).

⁴² Heller, “Hannah Arendt on the “vita contemplativa””, p. 431.

⁴³ Heller, “Hannah Arendt on the “vita contemplativa””, p. 432.

⁴⁴ Heller, “Hannah Arendt on the “vita contemplativa””, p. 433.

⁴⁵ Heller, “Hannah Arendt on the “vita contemplativa””, p. 434.

⁴⁶ Heller, “Hannah Arendt on the “vita contemplativa””, p. 434.

problemas, por lo que conocimiento y verdad han de ser completamente excluidas de la vida del espíritu⁴⁷.

La perspicacia de Ágnes Heller la consideramos fuera de toda duda, pero es posible matizar su interpretación de la valoración arendtiana de la ciencia, que no se reduce a esa contraposición por un lado con el pensamiento, explotada en la obra póstuma, y por otro, con la política. Arendt efectivamente es una filósofa de lo político como fin en sí mismo, pero eso no quiere decir que desconociese precisamente los peligros que provienen de la esfera política y los límites a que esa esfera debe someterse. Al respecto nos parece paradigmático su artículo “Verdad y política”, de 1969, incluido en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*.

El tema central gira en torno a las denominadas verdades de hecho, es decir, los actos, hechos y acontecimientos ocurridos, que por tanto pertenecen al pasado y al presente. Arendt subraya la contingencia de tales verdades, que siempre se han resistido a las narrativas unificadoras de las filosofías de la historia; también su carácter frágil, pero al mismo tiempo incómodo, pues exigen un elemento de reconocimiento y por tanto de coacción. La evidencia factual requiere de testigos presenciales, de registros, documentos y monumentos, todos ellos susceptibles de falsificación. Precisamente el tono del ensayo enfatiza los conflictos originados en la tendencia de la esfera política en diversas situaciones⁴⁸ a derivar en mentira organizada, reñida con el reconocimiento de la verdad fáctica. En tales situaciones, menos excepcionales de lo que pueda parecer, y de los que ningún gobierno está libre, la defensa de la verdad fáctica a cargo de las instituciones judiciales o de las instituciones de enseñanza superior juega un papel político de primer orden. La autora pondera especialmente el importante papel político de las ciencias históricas y las humanidades. Actos y acontecimientos remiten a la realidad objetiva y por tanto a un problema político, configuran en definitiva el pensamiento político. En su propia expresión, “la verdad de hecho siempre está relacionada con otras personas: se refiere a acontecimientos y circunstancias en las que son muchos los implicados; se establece por testimonio directo y depende de declaraciones: sólo existe cuando se habla de ella, aunque se produzca en el campo privado. Es *política por naturaleza*. Los hechos y las opiniones aunque deben mantenerse separados, no son antagónicos entre sí; pertenecen al mismo campo. Los hechos dan origen a las opiniones, y las opiniones, inspiradas por pasiones e intereses diversos, pueden diferenciarse ampliamente y ser legítimas mientras respeten la verdad factual. La libertad de opinión es una farsa, a menos que se garantice la información objetiva y que no estén en discusión los hechos mismos. En otras palabras, *la verdad factual configura el pensamiento político* tal y como la verdad de razón configura a la especulación filosófica”⁴⁹.

Desde este planteamiento, Arendt subraya el papel de los diversos modos de estar solo, los que requieren de la veracidad como virtud o modo de existencia fundamental, así el científico, el filósofo, el periodista, etc., todos ellos comprometidos con la veracidad, con decir lo que existe. Pondera asimismo el elemento de narratividad inherente a tales profesiones y el papel de ésta al propiciar que lo meramente contingente posea un significado captable. Quien dice la verdad factual origina una “reconciliación con la realidad”. Tanto el historiador como el novelista logran algo que está cerca de la transfiguración vinculada al poeta, aludiendo, con

⁴⁷ Heller, “Hannah Arendt on the “vita contemplativa””, p. 435.

⁴⁸ Desde luego en el supuesto de gobierno totalitario, pero también de gobierno libre. En todo el texto no podemos dejar de percibir la presencia del ‘caso Eichmann’ y el debate sobre el papel de los consejos judíos. La propia autora indica en una nota inicial que su ensayo nace de la “presunta controversia surgida tras la publicación de *Eichmann en Jerusalén*” y que pretende abordar dos asuntos, primero la cuestión de si siempre es legítimo decir la verdad, segundo el papel de las mentiras respecto a los hechos. Ambos temas están tratados desde la perspectiva de la brecha entre pasado y futuro (Arendt, “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ensayos sobre la reflexión política*, trad. A. Poljad, Barcelona, Península, 1996, p. 239).

⁴⁹ Arendt, “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro*, edición citada, p. 250, cursivas nuestras.

Aristóteles, al papel de la catarsis como función política del poeta. En sus palabras, “la función política del narrador –historiador o novelista– es enseñar la aceptación de las cosas tal como son. De esta aceptación, que también puede llamarse veracidad, nace la facultad de juzgar”⁵⁰. La búsqueda desinteresada de la verdad, la objetividad (privativa de la civilización occidental en una observación en la que resuena el espíritu de Weber), tiene una larga historia, que la autora hace retroceder a Homero y a la historia griega. La grandeza de Homero está en que supo narrar tanto las hazañas de los troyanos como las de los aqueos. De aquí derivan las importantes funciones políticas que quedan fuera del campo político, cuya limitación es resaltada, ya que de ninguna manera abarca la totalidad de la existencia humana.

2.2. Moralidad y actividades mentales: observaciones para una confrontación

Más allá de la hermenéutica directa de la obra de Arendt por parte de Heller, querríamos plantear tres observaciones, sobre cada una de las facultades mentales de *La vida del espíritu*, en las que se pondría en evidencia el alcance de las afinidades, también de las diferencias entre ambas autoras.

2.2.1. Elección existencial, pensamiento y personalidad moral

Es sabido que uno de los aspectos más característicos del pensamiento de Ágnes Heller es la defensa de la elección existencial de sí mismo como la forma en que la cuestión moral puede plantearse en nuestro tiempo, caracterizado por un mundo que “carece de fundamento absoluto y en el que no queda una sustancia común portadora de todos los atributos. De este modo, instituciones, valores, virtudes, tipos de conocimiento, de gusto, etc., no son sustentados por el mismo fundamento”⁵¹. Si no hay principios o normas que puedan proporcionar fundamento moral, ¿cómo puede el individuo moderno distinguir entre el bien y el mal y cómo puede dotarse de contenido moral alguno? Heller responde en el espíritu del Kierkegaard de la segunda parte de *O lo uno o lo otro*. El propio existente, en su libertad personal, puede elegirse a sí mismo como personalidad moral. “Uno se elige a sí mismo como tal o cual y se convierte en lo que uno es. Se puede dar un contenido moral débil a la elección existencial si uno se elige como una persona buena y honrada y se convierte en lo que es, en un hombre bueno, honrado y decente. Puesto que la elección es existencial y, por tanto, autónoma y auto-fundante, la elección existencial no es la elección de algo. Yo no escojo la bondad o la honradez, ni virtud o valor algunos, sino a mí mismo como persona buena y honrada”, lo que quiere decir que elige la elección entre el bien y el mal⁵².

No hay en este aspecto referencia de Heller a Arendt y en principio en esta última tampoco la hay explícitamente a la elección existencial kierkegaardiana, por lo que parecería que no habría acuerdo alguno. Sin embargo, en un importante texto, que nos parece no ha sido hasta ahora comentado por Heller, “Algunas cuestiones de filosofía moral”, Arendt pasa revista al problema de la moral en una forma que no deja de mostrar algunas afinidades con el planteamiento helleriano. Los diversos procesos judiciales celebrados en los años sesenta, tanto el de Eichmann, como otros que tuvieron lugar en Alemania, pusieron a Arendt en la pista del colapso moral devenido con el régimen nazi. No pondera aquí la faceta de los agentes directos del terror,

⁵⁰ Arendt, “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro*, edición citada, p. 276.

⁵¹ Ágnes Heller, “Los dos pilares de la ética moderna”, trad. J. A. Pérez Zamora, en A. Heller y A. Prior, eds., *Los dos pilares de la ética moderna. Diálogos con Ágnes Heller*, Zaragoza, Libros del Innombrable, 2008, pp. 3-25, para la presente referencia, p. 5.

⁵² Heller, “Los dos pilares de la ética moderna”, edic. cit., p. 12.

con su carga ideológica y de criminalidad directa y enorme, sino el mal infringido por personas ordinarias, tantos colaboradores del régimen activa o pasivamente.

Planteada la responsabilidad individual de tales colaboradores, Arendt se ve obligada a ocuparse de las cuestiones morales, aquéllas que su generación había creído no problemáticas y que ahora necesitan de una luz crítica. Ante la debacle de hábitos, costumbres y mandamientos de cualquier tipo y no admitiendo tampoco, como Heller, un universo de nihilismo moral en el que se niegue la posibilidad de discriminar entre bien y mal, Arendt entiende las palabras ética o moral, más allá de su significado etimológico, de manera que no tienen que ver tanto con costumbres, ni siquiera con virtudes, sino con aquello que permite distinguir entre lo correcto e incorrecto, como una distinción absoluta y que todo ser humano tendría la capacidad de hacer⁵³. Aborda el tema no en términos abstractos, sino identificando a las que denomina “personalidades morales” con aquellas “poquísimas personas que en medio del derrumbe moral de la Alemania nazi permanecieron intactas o libres de toda culpa” y que finalmente dijeron “Eso *no puedo* hacerlo”, en lugar de “Eso *no debo* hacerlo”, ya que nunca dudaron de que “los crímenes seguían siendo crímenes aun cuando estuvieran legalizados por el gobierno, y que era mejor no participar en dichos crímenes bajo ninguna circunstancia”⁵⁴.

Para Arendt, a diferencia de la acción política, vinculada a la pluralidad, la conducta moral, en lo que creemos advertir una afinidad con el planteamiento de Heller, depende del trato del hombre consigo mismo, no tiene que ver con obediencia a ninguna ley dictada desde fuera y en ese sentido la legalidad es moralmente neutral. La personalidad moral en el sentido presentado, depende de la actividad de pensar. “Tomando pie en la justificación que da Sócrates de su proposición moral, podemos decir ahora que en este proceso de pensamiento en que yo actualizo la diferencia específicamente humana del habla, me constituyo explícitamente a mí mismo como persona, y permaneceré uno en la medida en que sea capaz de esa constitución una y otra vez. Si eso es lo que comúnmente llamamos personalidad y no tiene que ver con talentos e inteligencia, es el resultado simple y casi automático de la actividad de pensar. Por decirlo de otra manera, cuando se perdona, es la persona, no el delito, lo que queda perdonado. En el mal radical, no queda persona alguna a la que poder siquiera perdonar”⁵⁵. Podemos encontrar entonces una coincidencia entre esta persona constituida moralmente a través de la actividad de pensar y la formación de la personalidad moral, kierkegaardianamente creada en base a la elección existencial.

2.2.2. El litigio sobre la voluntad

Sin embargo, entre los planteamientos respectivos de Arendt y Heller sobre la facultad de la voluntad, encontramos una distancia enorme. Ya pudimos apreciar en la parte primera del presente trabajo cómo Heller destaca la vinculación en el decisionismo de Schmitt de las categorías de voluntad y decisión, ante lo que propone la sustitución de la primera de ellas, voluntad, por elección. En lo que se refiere a filosofía moral la cuestión vuelve a repetirse. En su reconstrucción de *La vida del espíritu*, Heller atribuye a Arendt la aceptación acrítica del concepto cristiano de voluntad, lo que justificaría la carencia de oportunidad de la discípula de Heidegger para suscitarse las preguntas morales correctas adecuadas a nuestro tiempo.

⁵³ Hannah Arendt, “Algunas cuestiones de filosofía moral”, en *Responsabilidad y juicio*, introd. y notas de J. Kohn, trad. M. Candel, Barcelona, Paidós, 2007, pp. 75-150, p. 95.

⁵⁴ Arendt, “Algunas cuestiones de filosofía moral”, en *Responsabilidad y juicio*, edic. cit., p. 98. Tales personalidades morales están próximas a las personas buenas y honradas en términos de Heller.

⁵⁵ Arendt, “Algunas cuestiones de filosofía moral”, en *Responsabilidad y juicio*, edic. cit., p. 111.

Desde la concepción de la filosofía como “drama del mundo” y los conceptos filosóficos como “personajes” que forman parte de esos dramas, Heller realiza una sorprendente propuesta, la del abandono del concepto de la voluntad y de toda la trama o relato en el que considera se ha insertado históricamente, que en una versión haría su aparición ya con el relato bíblico del Génesis, con personajes como Primera pareja (hombre y mujer), voluntad, libertad, elección, deliberación, predestinación, determinación, autoría, responsabilidad, castigo, justicia, Amor, Dios, Omnipotencia, etc.⁵⁶. En otra versión, la voluntad no habría sido canonizada antes de san Agustín, quien la eleva a la condición de personaje independiente⁵⁷. En la breve historia que encontramos en el ensayo “Presentando a la Razón, la Voluntad y otros personajes”, distingue tres etapas, la de Aristóteles con el concepto de *prohairesis*, en la que la filosofía aún no necesitaba del personaje “voluntad”, ya que la *prohairesis* en cuanto elección o “decisión” correcta permite recoger las notas de libertad y responsabilidad que Heller defiende, sin necesidad de aquel concepto de voluntad. Tras la etapa de san Agustín, brevemente resumida en los términos ya indicados, sólo cita la alianza entre voluntad y poder en la filosofía de Nietzsche, de manera que puede proclamar la pérdida de la magia del personaje voluntad, al menos para el presente, lo que presenta de una forma categórica y casi convertida en verdad fáctica (ya ha sido abandonado).

A lo largo de su ensayo, la filosofía húngara desmiente dos razones y aporta otras dos en apoyo del abandono del personaje. Desmiente que lo sea por no haber hallado respuesta a los problemas en base a los cuales surgió, tanto el de mantener a raya el peligro del maniqueísmo, como el de resolver el problema del pecado, ya que lo primero no constituye prácticamente un problema para Heller y tampoco lo segundo, que no sería sino la institución imaginaria central de la moral durante más de un milenio. Pecado y voluntad caminaron juntos, de manera que mientras el pecado ocupó el papel central, la voluntad continuó en el lugar que Agustín le había otorgado. En tanto que la primera justificación positiva a favor del abandono radica ante todo en que “las preguntas morales fundamentales son dejadas a un lado a través de la intervención de la voluntad y de todos sus actores secundarios”⁵⁸, la segunda tiene que ver con la idea de separar lo que el discurso clásico de la voluntad considera inextricablemente unidos, como son por un lado las temáticas de la libertad moral y la responsabilidad, por otro la de determinación e indeterminación. Su propuesta es por ella misma subrayada: “La cuestión ahora decisiva en ética no es la de determinación frente a la indeterminación, sino la de la autoría frente a la ausencia de autoría”⁵⁹.

No ocupándonos ahora del desarrollo concreto de esa propuesta por parte de Heller, que le lleva a dar cuenta del drama del mundo a través de conceptos como libertad, contingencia, autoría, bondad, elección existencial, autenticidad, entre otros, queremos enfatizar las resistencias que Arendt podría haber opuesto al abandono del concepto de voluntad. De hecho, la discípula de Heidegger que durante mucho tiempo criticó la introducción del concepto de voluntad en política, por su asociación a soberanía, de tan fatídicas consecuencias en el caso de la influencia de Rousseau en la revolución francesa, cuando se ve llamada a escribir lo que constituiría *La vida del espíritu*, no duda en ofrecer una estructura tripartita en la que la voluntad ocupa el lugar intermedio entre el pensamiento y el juicio. Habría dos tipos de razones que desde un espíritu arendtiano podría esgrimirse matizando la propuesta helleriana. Un primer tipo tiene que ver con la propia fenomenología de la voluntad, presentada por Arendt en contraposición al pensamiento, desde el descubrimiento de Heidegger del carácter destructivo de la voluntad: orientación al futuro, comienzo absoluto,

⁵⁶ Ágnes Heller, “Presentando a la Razón, la Voluntad y otros personajes”, en *Una filosofía de la historia en fragmentos*, trad. M. Mendoza Hurtado, Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 112-157, aquí, página 122.

⁵⁷ Heller, “Presentando a la Razón, la Voluntad y otros personajes”, edic. cit., p. 145.

⁵⁸ “Presentando a la Razón, la Voluntad y otros personajes”, ed. cit., p. 147.

⁵⁹ “Presentando a la Razón, la Voluntad y otros personajes”, p. 150.

radicalmente libre, no existencia más que en singular, su tonalidad en la forma de inquietud, que se contraponen a las características del pensar: orientado al pasado, repetición o emanación de algo previo, unido a la necesidad, poseer como elemento lo universal inteligible, su tonalidad en la forma de serenidad (melancolía o nostalgia del pensamiento)⁶⁰. Cabría plantear si con la sustitución del concepto de voluntad por los de elección o decisión, se mantienen estas notas.

Pero al margen de esta primera cuestión del contenido concreto, hay en un segundo tipo de razones, una diferencia metodológica entre las autoras que no cabe obviar. A la pretensión de abandono de un determinado personaje y de su trama *in toto*, como algo factible y aconsejable, el planteamiento metodológico de Arendt opondría una actitud de cuidado. Advierte Arendt un peligro en la idea de “desmontar” o “desmantelar” la tradición, en el supuesto del “fin de la metafísica”, al que podríamos adscribir también la propuesta helleriana. En sus palabras: “Me he incorporado claramente a las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días. Tal desmantelamiento sólo es posible partiendo del supuesto de que el hilo de la tradición se ha quebrado y no seremos capaces de renovarlo... La pérdida de esta trinidad no anula el pasado, y el proceso de desmantelamiento no es destructivo en sí mismo”⁶¹. De aquí el consejo de que aquellos que puedan practicar este método de desmantelamiento tengan cuidado no sea que destruyan lo “rico y extraño”, el “coral” y “las perlas”, en apelación a Walter Benjamin, que probablemente sólo se pueden salvar como fragmentos. En este sentido, la rica aunque para algunos oscura lectura arendtiana de la voluntad a través de una fenomenología y de una historia del concepto, más allá del marco teológico en que se inserta inicialmente, permite separar lo normativo de la vinculación de la tradición a su tiempo, con el tesoro y las perlas, la riqueza del pasado, que en ese sentido no pueden ser simplemente abandonados.

2.2.3. Del juicio a la categoría de responsabilidad

Heller confronta a Hannah Arendt con el *dichum* goethiano: “el actor, siempre es culpable, sólo el espectador es inocente”, comprometiéndola con el mismo. A partir de ahí muestra sus dudas sobre la segunda parte de la fórmula, argumentando que el espectador puede ser culpable de olvido si falla en detectar el mal. A nosotros no nos parece claro que Arendt tuviera excesivos problemas con esa conclusión. El argumento seguramente quiere ir contra algunas fórmulas relativamente repetidas de la tesis de la banalidad del mal como ausencia de juicio. Si hay juicios que refuercen máximas malas, entonces juicios en positivo pueden acompañar a acciones malas y no sólo podría hacerlo la carencia de juicio.

Pero más allá de la insatisfacción de Heller con la tesis de la banalidad, puede recordarse que el propósito de Arendt también sobrepasaba la fórmula negativa y se aventuró en una investigación sobre el potencial normativo que podría desprenderse de cada una de las actividades mentales. De esta forma, el acento principal habría que ponerlo en la habilidad de distinguir entre el bien y el mal. Las tres notas básicas de una moralidad que dependiera de esta facultad serían, primero, el juicio reflexivo que sin reglas previas se orienta a lo particular (actores, acciones, hechos); segundo, el modo extendido del pensamiento que considera los puntos de vista de los demás, intentando una integración entre tales puntos de vista y los propios; y tercero, la validez ejemplar, el hecho de que tomamos nuestras orientaciones de ejemplos que no sólo cristalizan un concepto en una determinada forma histórica, sino que

⁶⁰ Ángel Prior, *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 95.

⁶¹ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, trad. R. Montoro y F. Vallespín, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, pp. 211-212.

adquieren validez ejemplar⁶². En ese sentido, estos tres componentes, en su ejercicio, pueden verse como factores que ayudan a la discriminación entre el bien y el mal. Precisamente, lo que nos parece decisivo en la posición arendtiana es la vinculación de la carencia de juicio con aquella indiferencia que conduce al mal. Lo indica en el párrafo final de “Algunas lecciones de filosofía moral”: “De la reticencia o incapacidad para elegir los ejemplos y la compañía de uno, y de la reticencia o incapacidad para relacionarse con los demás mediante el juicio, nacen los verdaderos *skándala*, las auténticas causa de tropiezo que los poderes humanos no pueden eliminar porque no se deben a motivaciones humanas y humanamente comprensibles. Ahí radica el horror y, al mismo tiempo, la banalidad del mal”⁶³. La autora relaciona pues elección de ejemplos, elección de compañía y juicio. Por otro lado, en un texto de la misma época establece una aproximación entre suponer un ejemplo y responsabilidad⁶⁴. Todo esto nos conduce al problema de la responsabilidad, temática en la que ambas autoras coinciden en poner un acento especial.

Remitiéndonos a lo que podríamos denominar su concepto normativo, Arendt distingue entre responsabilidad política y culpabilidad jurídica o moral, de manera que la primera es colectiva y vicaria, es decir, la tenemos en función de nuestra pertenencia a un cuerpo político a un grupo o colectivo y a alguien se le puede tener por responsable de cosas que no ha hecho. A ella sólo podemos escapar mediante el abandono de la comunidad, lo que sólo significaría el cambio de una comunidad por otra y que variarían los términos de una responsabilidad concreta por otra. En parte sería el precio que tendríamos que pagar por vivir nuestras vidas entre nuestros semejantes y porque la facultad de actuar sólo puede actualizarse en alguna de las múltiples formas de comunidad humana⁶⁵.

Una noción relativamente afín de responsabilidad colectiva puede encontrarse de parte de Ágnes Heller en su conceptualización del segundo pilar de la ética moderna. El sujeto de este pilar es un ‘nosotros’ que no da por supuesta de suyo la vigencia de la ‘constitutio libertatis’ sino que activamente propicia una firma de la misma. Los Estados modernos toman su fundamento de la ficción de que han sido fundados por los ciudadanos mismos, quienes devienen de hecho ciudadanos exactamente en y a través del acto de fundación. Heller entiende por Constituciones justas aquellas que garantizan la libertad, al menos en su interpretación en tanto libertades políticas, como el valor sustantivo supremo sobre el que permanece el Estado justo⁶⁶. Los derechos humanos como derechos naturales funcionan como ideas teóricas y prácticas regulativas cuya verdad sólo puede ser demostrada prácticamente por los firmantes de las sentencias fundacionales. Es por ello que aunque reclamen una validez absoluta, “son y siguen siendo provisionales”⁶⁷. El pilar, pues, es una ficción, como lo es el pilar de la elección existencial, ambos tienen una nota en común, requieren el esfuerzo de un Atlas para ser sostenidos. “Permanecer firme, llevar el peso de un mundo que permanece sin fundamentos, exige la fuerza de un Atlas. La persona decente y recta soporta el peso de uno de los pilares y el buen ciudadano, el peso del otro. Ambos tienen algo en común: asumen una responsabilidad”⁶⁸.

⁶² Garrath Williams, “Ethics and human relationality: between Arendt’s accounts of morality”, doc. 28.09.2007, p. 6.

⁶³ Arendt, “Algunas cuestiones de filosofía moral”, en *Responsabilidad y juicio*, edic. cit., p. 150.

⁶⁴ Arendt, nota de enero de 1966 en *Diario filosófico*. La cita completa es la siguiente: “Todo el que actúa desea que le sigan. La acción también es siempre un ejemplo. El pensamiento y el juicio políticos son ejemplares (Kant) porque la acción es ejemplar. Responsabilidad significa en lo esencial saber que se pone un ejemplo que otros “seguirán”; en esa forma cambiamos el mundo” (H. Arendt, *Diario filosófico*, Barcelona, Herder, 2006, p. 626).

⁶⁵ Arendt, *Responsabilidad y juicio*, edic. cit., p. 159. Un resumen puede encontrarse en Prior, *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, edic. cit., pp. 45-46

⁶⁶ Ágnes Heller, “Los dos pilares de la ética moderna”, en Ágnes Heller y Ángel Prior, eds., *Los dos pilares de la ética moderna*, edic. cit., pp. 15-16.

⁶⁷ Heller, “Los dos pilares de la ética moderna”, edic. cit., p. 19.

⁶⁸ Heller, “Los dos pilares de la ética moderna”, edic. cit., p. 23.

La responsabilidad colectiva y política no exime para Arendt al individuo de una responsabilidad individual de carácter jurídico y moral por aquellas cosas que ha hecho o ha dejado de hacer. A partir de *Eichmann en Jerusalén*, la reflexión sobre las cuestiones morales gana cuerpo dentro de su obra, en un peculiar combate contra el hegelianismo y todas las tendencias a exculpar al individuo de su responsabilidad personal, justificando con un no poder haber actuado de otra manera, aplicado tanto a quienes claudicaron ante una situación de terror como a quienes no claudicaron. Heller comparte esta atribución de responsabilidad personal y de hecho su ruptura con la filosofía de la historia en general, y con la marxiana en particular, constituye uno de los puntos esenciales en que evoluciona a posiciones cercanas a las tesis arendtianas. Frente a la filosofía de la historia, ambas autoras coinciden en enfatizar una historia como narratividad en la que los hilos de la acción individual no dependen de leyes históricas, menos de fuerzas suprahistóricas.

En el caso de Heller la responsabilidad moral esencial es la de la elección existencial del sí mismo, pues representa la base para la conducta moral, para la constitución de la persona como personalidad moral en un mundo de pluralidad cultural y valorativa, sin posibilidad de un *ethos* común fuerte. Supone entonces un modelo maximalista basado en una ficción. “Cada persona decente lo es a su manera... Nos aproximamos a un centro, aunque para el hombre moderno el centro sea la forma de su rectitud, no su contenido”⁶⁹. Abundando en esto, una de las notas más destacadas de la posición ética de Heller consiste en su consideración de los dos pilares de la ética moderna como igualmente necesarios, refiriéndose por tanto no sólo a una ética de la justicia y la libertad política, sino también a una ética de la persona decente y honesta, ambos conjuntamente remiten a una teoría de la vida buena, ya presente en *Más allá de la justicia* y desarrollada en la trilogía moral de los años noventa. Arendt no ha teorizado sobre la buena vida en sentido clásico y fue más parca en asumir la herencia de los conceptos de la filosofía moral clásica de lo que probablemente ha sido Heller. Pero si consideramos la reflexión política que va de *Los orígenes del totalitarismo* a *La condición humana* y la reflexión moral que conduce de *Eichmann en Jerusalén* a *La vida del espíritu*, de alguna forma se ha acercado implícitamente a esa teoría de la buena vida a través de ambos pilares. En cierta forma algo de eso es lo que expresaría la sensación de alivio y reconciliación indicados en la correspondencia con Mary McCarthy a propósito de terminar de escribir *Eichmann en Jerusalén*.

Heller, además de dejarnos análisis muy perspicaces en su *Ética general* acerca de la categoría de responsabilidad, como su distinción entre responsabilidad retrospectiva y prospectiva, por un lado, y entre los tipos sincrónico y diacrónico, por otro, en cuyo análisis no podemos entrar ahora⁷⁰, en *An Ethics of Personality*, acentúa la responsabilidad como categoría central de la ética, más aún como la única central, vinculada a su defensa de un tipo de ética de la personalidad que frente al modelo clasicista de la personalidad universalmente desarrollada y al modelo de la persona excepcional, remite al simple individuo en su predicado de tomar responsabilidad. El individuo singular aparece aquí como el único y completo portador de la ética, una ética sin normas, reglas e ideales, que en un diálogo también con Derrida nuestra autora entiende básicamente como la respuesta a la demanda del otro⁷¹. Nos encontramos entonces de nuevo con el cuarto micro-discurso con el que comenzábamos este pequeño estudio, en el que frente a universalismo moral, nihilismo y liberalismo democrático, Heller cree encontrar en Hannah Arendt un apoyo para la defensa del universalismo moral a través de la asunción de la contingencia, la particularidad y la individualidad.

⁶⁹ Heller, “Los dos pilares de la ética moderna”, edic. cit., p. 22.

⁷⁰ Ágnes Heller, “La responsabilidad”, capítulo cuarto de *Ética general*, trad. Á. Rivero, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, pp. 89-106.

⁷¹ Ágnes Heller, *An Ethics of Personality*, Oxford, Blackwell, 1996, pp. 3-4.