

Los presupuestos antropológicos de Hannah Arendt y Agnes Heller: sus conexiones en lo epistemológico y lo político

Alexis A. Chausovsky*

RESUMEN

La propuesta del presente escrito se basa en el estudio de los presupuestos antropológicos de los trabajos de Hannah Arendt y Agnes Heller, para hallar en su relación ciertas convergencias en los planos epistemológico y político. Por un lado, se buscará dar cuenta de la crítica subyacente de ambas autoras, desde perspectivas compatibles, al *Proyecto epistemológico fundacional*, surgido en el Renacimiento. Consiguientemente, en el terreno de la política, ha de considerarse la necesaria intersubjetividad bajo la que deben ser concebidos los agentes que actúan formando así la esfera pública. A continuación, se esbozarán ciertos interrogantes que permitan ampliar los planteos realizados.

Palabras clave: epistemología, política, intersubjetividad

ABSTRACT

The main purpose of this essay is based on the studying of the anthropological bases of Hannah Arendt and Agnes Hellers' work, in order to find in their connection a merge in the epistemological and political fields. Firstly, it will try to show some critics written by both authors, from compatible perspectives, to the Foundational Epistemological Project, initiated in the Renaissance. Then, in the political field, we ought to consider the necessary intersubjective perspective required to conceive the agents that take part in the public space. After that, some questions will be expressed to allow us to amplify the reflections already done.

Key words: epistemology, politics, intersubjective perspective

Introducción

La propuesta central del presente escrito se basa en el estudio de los presupuestos antropológicos de los trabajos de Hannah Arendt y Agnes Heller, para hallar en su interrelación ciertas convergencias en los planos epistemológico y político.

Inicialmente, se hará una breve referencia a aquello que, con palabras de Charles Taylor, podría definirse como *Proyecto epistemológico fundacional*, cuyos presupuestos se basarían en la relación de un individuo “descomprometido” y un mundo entorno “puesto a distancia”. A continuación, se buscará dar cuenta de la crítica subyacente de ambas autoras al respecto, desde perspectivas disímiles mas no incompatibles.

Por otro lado, en el terreno de la política, es menester considerar la necesaria intersubjetividad bajo la que deben ser concebidos los agentes que se vinculan con su derredor. Su relevancia reside en que la noción de intersubjetividad es un prerequisite fundamental para la conformación de la esfera pública.

Luego, se esbozarán ciertos interrogantes en función de ampliar los planteos realizados, reconociendo que las autoras no hablan de “lo mismo”, aunque existen conexiones susceptibles de ser establecidas entre ambas.

Las siguientes líneas se irán entretejiendo de acuerdo a la búsqueda de ciertas huellas, de ciertos espacios cuyos intersticios permitirán generar una propuesta introductoria, un atisbo de

* Dirección: Av. Rivadavia 485, Paraná, Entre Ríos, Argentina. C.P.: 3100. Direcciones de e – mail: alexchaus@ciudad.com.ar , alexchaus@hotmail.com

apertura de puertas para la construcción colectiva del conocimiento, sin pretensiones de expresarse de modo concluyente. Claro está, el sendero que habrá de recorrerse se situará desde una perspectiva de un estatuto discursivo metalingüístico, basándose en la posibilidad del lenguaje de hablar sobre sí mismo, de volverse re- flexivo.

El proyecto fundacional: el mundo puesto a distancia.

En el presente párrafo observaremos breve y panorámicamente aquello que se ha denominado como “Proyecto fundacional” de la epistemología. Si bien este apartado no se dedicará sino a bosquejar algunas pistas de un tópico varias veces visitado por la historia de la filosofía occidental, buscará de todos modos dar cuenta del particular cariz que cobra la articulación de las palabras de Heller y Arendt al respecto.

Sostiene Charles Taylor, en su obra *Argumentos Filosóficos*, que “en el corazón de la vieja epistemología hallamos el proyecto *fundacional*. Desde el punto de vista de este proyecto, las ciencias positivas necesitaban una disciplina rigurosa que pudiera controlar las credenciales de todas las pretensiones de verdad. De modo que una supuesta ciencia sería válida sólo si sus hallazgos superan este test –de lo contrario se apoyará en arena-. Sólo la epistemología puede aclarar qué convierte a las pretensiones de conocimiento en válidas y en qué grados de validez última pueden aspirar a descansar”¹.

Puesto que cada proyecto epistemológico es indesligable de su contexto histórico, debemos recordar que su conformación ha tenido su momento de emergencia en el Renacimiento europeo. La salida de la Edad Media ha conllevado un modo racional de concebir el tiempo y el espacio, como sistemas independientes de magnitudes, cuyas medidas podían ser calculadas a través de formulaciones matemáticas realizadas por el sujeto cognoscente. Se consolidó el modelo mecanicista de la ciencia galilaico – newtoniana.

Advierte Arendt que “cuando la geometría analítica de Descartes trataba el espacio y la extensión, la *res extensa* de la naturaleza y del mundo, de manera que ‘sus relaciones, por complicadas que sean, deben ser siempre expresables en fórmulas algebraicas’, las matemáticas lograron reducir y verter todo lo que el hombre no es en modelos que son idénticos a las estructuras mentales humanas (...) Ahora los fenómenos podían aprovecharse en la medida en que fuera posible reducirlos a un orden matemático”².

La cuantificación del cosmos se ha configurado a partir de la consolidación de la figura individual concebida como si fuese ajena a su mundo entorno, con el cual pasó a establecer una relación instrumental. Las palabras de Heller y Arendt al respecto se entrecruzan de modo tal que el paisaje queda claramente avistado.

Heller da cuenta del estrecho vínculo entre el desarrollo socioeconómico del Renacimiento y sus presupuestos antropológicos. “El desarrollo del concepto renacentista de hombre tenía sus raíces en el proceso mediante el cual los comienzos del capitalismo destruyeron las relaciones naturales entre el individuo y la comunidad (...), su posición social y su lugar preestablecido en la sociedad, al tiempo que zarandearon toda jerarquía y estabilidad, volviendo fluidas las relaciones sociales, la distribución de clases y los estratos sociales, así como el asentamiento de los individuos en éstos”³.

¹ C Taylor: *Argumentos filosóficos*, Paidós, Buenos Aires, página 20.

² H. Arendt: *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2005, pp. 294 y 295. Como hemos de advertir, la noción de conocimiento válido se ligaba con el proceso cognitivo de abstracción, supuestamente superior a la dimensión de lo sensible. Tanto Arendt, en su afinidad al *pensar poético* y a la ruptura del dualismo sensible/ suprasensible como Heller en su mención a Lessing y la unión de razón y sentimiento, plantean una articulación de lo inteligible y lo sensible que supera al Proyecto fundacional.

³ A. Heller: *El hombre del Renacimiento*, Península, Barcelona, 1980, página 9.

Entre los siglos XV y XVI, la situación política y económica europea dio lugar a considerar que “cada hombre es tanto habitante de la Tierra como habitante de su país”⁴. Ese ciudadano del mundo no concebía, como en el Medioevo, su propio devenir como si fuese una concatenación de fenómenos que le acaecerían a un hombre estático; pasó a movilizarse y a actuar sobre su entorno. Según Heller, se trata de “la disolución de todas las comunidades establecidas y naturales: todos los problemas que la nueva situación colocaba delante de los hombres conducían al desarrollo de nuevos tipos de hombres y, en consecuencia, de un nuevo concepto de hombre, distinto tanto del concepto antiguo como del medieval: el del hombre dinámico”⁵.

Justamente, el dinamismo tendría un estatuto ontológico fundamental en la concepción del hombre en el Renacimiento: sólo podría ser considerado hombre el ser dinámico. Aún más, la noción de conocimiento válido se encontraba estrechamente ligada al carácter dinámico del individuo renacentista. La epistemología, basada en la Filosofía de la consciencia, operaba con una distinción triple: por un lado, el orden de las representaciones en la consciencia individual (ideas y sensaciones) neutral y aislada del mundo; por otro, los signos a través de los cuales estos órdenes privados se hacen públicos, esto es, las palabras transmitidas linealmente; y el estado de cosas, la realidad representada en nuestras la mente humana para conocer una verdad inmutable.

Podemos trasladarnos hacia el libro *Una filosofía de la historia en fragmentos*, en donde Heller sostiene que, en cambio, “la pregunta por la verdad es histórica, debido a que todas y cada una de las verdades se presentan en el tiempo. Pero mucho más a menudo se vinculó la verdad misma con la atemporalidad, con la eternidad. Dar una respuesta a las preguntas: ‘¿Qué es verdad?’ (una pregunta por el concepto de verdad) y ‘¿Qué es la verdad?’ (una pregunta por el contenido de las oraciones veritativas) involucraba por lo general un viaje tortuoso cuya meta última eran la *adaequatio* y la *certitudo*. Se suponía que, por definición, la verdad no estaba sometida al cambio; la verdad era la verdad, de manera definitiva”⁶. Los criterios de validez científica son construcciones históricas; no se debe dejar de considerar que en cada contexto han tenido su preeminencia. Del mismo modo ocurre con la noción de hombre, del sujeto cognoscente. Sólo la consciencia histórica⁷ nos habilita a la crítica ilimitada, y ella misma es la que ha posibilitado planteos que pongan en cuestión los presupuestos fundacionales.

Del individuo dinámico a la construcción intersubjetiva de conocimiento

Es posible señalar cierta conexión de las concepciones fundacionales con los principios epistemológicos de la filosofía positiva. De hecho, aunque lo decimos con algunas reservas, hay un paralelismo entre el siglo XIX y la centuria de la ciencia de mayor auge del proyecto fundacional, pues sucedió para las ciencias del hombre un emerger análogo al conocido por las ciencias naturales en el Renacimiento.

Heller, en su *Crítica de la Ilustración* hace referencia a una de las reflexiones de Theodor W. Adorno acerca del positivismo. “El positivismo se caracteriza (...) por dos rasgos (que no necesariamente están articulados entre sí): uno es la aplicación de los métodos de la ciencia natural a la sociedad y el otro, que se suponga que lo positivamente existente es lo que existe en absoluto”⁸.

⁴ H. Arendt: *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2005, página 279.

⁵ A. Heller: *El hombre del Renacimiento*, Península, Barcelona, 1980, página 14.

⁶ A. Heller: *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Gedisa, Barcelona, 1999, página 158.

⁷ Señala Heller que “las ciencias sociales nomotéticas y las hermenéuticas son ambas productos de nuestra consciencia histórica”. En A. Heller: *Políticas de la Posmodernidad*, Península, Barcelona, 1989, página 54.

⁸ A. Heller: *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona, 1999, página 277.

Los rasgos mencionados se vinculan con aquello que Adorno y Horkheimer denominaron como la “sustitución por generalización” constitutiva de las ciencias legaliformes. Allí, la mirada del sujeto cognoscente se encuentra habilitada a concatenar de acuerdo a su común denominador diferentes fenómenos atomizados en pos de conocerlos según regularidades cuantificables –basándose en la tendencia a medir que ya se había instalado para trabajar sobre la temporalidad y la espacialidad⁹-. Consecuencia de ello sería la anulación de la particularidad no sólo de los acontecimientos sino de los sujetos que componen el derredor, refuncionalizados en una suerte de objeto de estudio ajeno al observador que, como el ser dinámico, se concebía escindido del mundo.

Hannah Arendt se pronuncia críticamente hacia la consolidación definitiva de las ciencias nomológicas, distintivas de la victoria de lo social sobre lo político en el plano epistemológico. Señala que “la uniformidad estadística no es en modo alguno un ideal científico inofensivo, sino el ya no secreto ideal político de una sociedad que, sumergida por entero en la rutina del vivir cotidiano, se halla en paz con la perspectiva científica inherente a su propia existencia”¹⁰.

El positivismo, perpetuando la relación de sujeto dominante supuestamente neutral y objeto cognoscible pasivo y pasible de ser dominado, ha tenido su correlato en la configuración de relaciones humanas basadas en lo que Jürgen Habermas ha conceptualizado como acción estratégica, en la cual los presupuestos de la filosofía de la consciencia se suponen como aporéticas. La linealidad de los vínculos entre los hombres que se encuentran bajo el régimen del “individualismo gregario” de la sociedad de masas y los totalitarismos se corresponde con el tipo de acción con arreglo a fines.

El hombre – masa, susceptible de ser sometido a la acción estratégica, es convertido en objeto, y transita su existencia careciendo de reflexión sobre su propio accionar. De hecho, no son ajenas a esta cuestión las elocuentes palabras del mismo Habermas: “el positivismo es el renegar de la reflexión”. Por lo tanto, podríamos interrogarnos si, bajo los presupuestos que han sido parte de los fundamentos epistemológicos de los totalitarismos, es posible hablar de los agentes cosificados en términos de “seres humanos”¹¹.

En referencia a Adolph Eichmann, prototipo del hombre – masa reificado, señala Arendt que sus actos provenían de un agente caracterizado sobre todo por “una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar”¹², propiedad inherente del ser humano convertido en cosa.

Debemos recordar que el pensamiento nace de los acontecimientos de nuestra vida y debe seguir vinculado a ellos. Si los acontecimientos se generan en un espacio público –intrínsecamente plural-, requieren a su vez que cada quien tenga la posibilidad de pensar sobre ellos. Líneas de Agnes Heller a la vez amplían el planteo: “El pensamiento, a excepción del pensar repetitivo, actúa con el apoyo de la imaginación que explora el horizonte de ulteriores posibilidades para el pensamiento y también sintetiza los pensamientos dentro de la corriente”¹³.

Es particularmente relevante el enlace entre pensamiento y acción, en donde cobra preeminente protagonismo la facultad de juzgar, cuyo resplandor aumenta si nos proponemos hablar de la intrínseca crítica que entrañan los presupuestos antropológicos de Hannah Arendt hacia la filosofía de la consciencia en el plano epistemológico.

⁹ La crítica a la noción lineal de la historia, al historicismo se puede hallar en *Una filosofía de la historia en fragmentos* de Heller y en las referencias de Hannah Arendt en *De la historia a la acción*.

¹⁰ H. Arendt: *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2005, páginas 53. 54.

¹¹ Podemos recordar algunas de las líneas del informe de Arendt sobre el juicio a Adolph Eichmann: “desde luego, para las ciencias políticas y sociales tiene gran importancia el hecho de que es esencial en todo gobierno totalitario, y quizá propio de la naturaleza de toda burocracia, transformar a los hombres en funcionarios y simples ruedecillas de la maquinaria administrativa, y, en consecuencia, deshumanizarles”¹¹. H. Arendt: *Eichmann en Jerusalén*, Editorial Debolsillo, Barcelona, 2005, página 420.

¹² H. Arendt: *De la historia a la acción*, Paidós, Buenos Aires, 2008, página 109.

¹³ A. Heller: *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 137 y 138.

“La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant)¹⁴ (...) no coincide con la facultad de pensar. El pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes: el juzgar siempre se ocupa de particulares y de cosas que están a mano. Pero ambos están interrelacionados (...) Si el pensar, el dos en uno del diálogo silencioso, actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la consciencia, y por ello produce la consciencia como su subproducto, entonces el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias”¹⁵. El juicio, de validez intersubjetiva, lleva el pensamiento a la política.

Mas se entretrejen, en este aspecto, las cuestiones políticas y epistemológicas, pues un enunciado que pretenda ser considerado válido no puede formularse desde la única voz de un sujeto aislado, sino que se debe articular con las proposiciones emergentes de todos aquellos que componen la pluralidad del espacio público.

Ha sido fundamental en la obra de Hannah Arendt aquello que Ágnes Heller denominara como la remodelación de la antropología kantiana en su conjunto¹⁶, en la cual el filósofo de Königsberg elaboró, en obras como la *Crítica del Juicio* y la *Metafísica de las costumbres*, “un nuevo concepto de especie humana, un concepto que integra tanto la humanidad empírica como la inteligible y sitúa la oposición entre ambas ‘humanidades’ como oposición dentro de una misma unidad”¹⁷.

Puntualmente, “Arendt sugirió que el modelo de Kant del ‘juicio reflexivo’ podía conllevar una concepción intrínseca de la racionalidad y la validez intersubjetiva que nos permitiría retener un punto de vista universalista moral de principios, reconociendo al mismo tiempo el rol del juicio moral contextual en los asuntos humanos (...) Tal procedimiento de pensamiento ampliado y el juicio moral contextual no son incompatibles en absoluto. El principio moral de pensamiento ampliado nos impone ver a cada persona como alguien a quien le debo el respeto moral de considerar su punto de vista. Éste es el núcleo universalista - igualitario de la moralidad kantiana. Pero ‘pensar desde el punto de vista de todos los demás’ requiere precisamente aplicar el ejercicio del juicio moral contextual”¹⁸. Sin ser un sujeto trascendental, ni exclusivamente empírico, el ser humano que juzga, como tal, se constituye en su interrelación con otros.

A su vez, la intersubjetividad de las proposiciones que se ponen en disputa en el espacio público se halla en la propuesta de la misma Heller, quien afirma que “la constitución intersubjetiva del mundo, sin importar si se la concibe según el paradigma de la consciencia (donde ‘consciencia’ representa el espíritu absoluto, a veces escrito con mayúscula, a veces con minúscula), o si se la concibe según el paradigma del lenguaje, abre el espacio teórico para un sujeto que no es *ni trascendental ni empírico*. (...) La persona reelige todas sus determinaciones juntas (el ‘mundo intersubjetivamente constituido’ como la contingencia propia y su propio ser único como otra contingencia), sin introducir una jerarquía entre ellas”¹⁹.

Debemos decir que el lenguaje no es ajeno a las cuestiones de validez. Concebido como una construcción intersubjetiva, central en la noción de producción de colectiva de conoci-

¹⁴ Agregamos: que, por definición, se contrapone al modelo de sustitución por generalización.

¹⁵ H. Arendt: *De la historia a la acción*, Paidós, Buenos Aires, 2008, pp. 136, 137.

¹⁶ En cierto modo, podríamos llegar a afirmar que la remodelación de la antropología kantiana tiene cierta presencia en la misma obra de Heller.

¹⁷ A. Heller: *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona, 1999, página 81.

¹⁸ S. Benhabib: *El ser y el Otro en la ética contemporánea*, Gedisa, Barcelona, 2006, pp. 153, 155, 156.

¹⁹ A. Heller: *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 130, 131. En la Introducción a *¿Qué es la política?*, se menciona que “al asumir la contingencia como una forma positiva de ser y nunca como deficiencia, Arendt quiere dar cuenta de la libertad sin recurrir al sujeto moderno ni a principios trascendentes”. F. Birulés: «Por qué debe haber alguien y no nadie», en H. Arendt: *¿Qué es la política?*, Paidós, Buenos Aires, 2005, página 31. En cierto modo, suponemos que, desde otra perspectiva, ciertamente, Ágnes Heller asume la contingencia en una versión convergente con la de Arendt. En ambos casos, el ser se da *entre* otros, sin concebirse como si fuese trascendental, esto es el Hombre, ni empírico, como individuo aislado.

miento, entra en contradicción con la premisa de la unidireccionalidad, de la linealidad de la transmisión de signos del individuo dinámico del proyecto fundacional.

“El juicio replantea, pues, unas cuestiones fundamentales presentes en toda la obra de Hannah Arendt. Y lo hace colocando en primer plano la relación original entre pensamiento y acción, a través del lenguaje, que para Hannah Arendt ha acompañado a los hechos dependientes de la relación entre filosofía y política desde la época de los griegos hasta la edad moderna, e inspira el programa de la *Vita activa*, pensar en lo que hacemos. Juzgar significa pensar y expresar lo que se hace, es decir, ‘hablar de ello’, poner nombre a las cosas y a las personas, indicando responsabilidades propias y ajenas, y tomando posición con respecto a lo que sucede”²⁰.

La validez intersubjetiva de los enunciados que forman parte del espacio público –en términos de Arendt– lleva consigo una noción de verdad siempre susceptible de ser debatida. Siendo la pregunta por la verdad, como expresa Heller, una pregunta histórica, la noción de verdad no puede sostenerse en el terreno de lo inmutable cognoscible por un individuo aislado. Así, claras quedan las diferencias de los presupuestos antropológicos de ambas autoras en el plano epistemológico respecto del proyecto fundacional.

Acción y apropiación: la constitutiva intersubjetividad de la política

La reificación que conllevan los intereses técnicos de las ciencias positivas se halla en un sitio diametralmente opuesto a la constitución del espacio público. Concretamente, allí donde el agente deja de ser tal al ser concebido como objeto, desaparece el mundo común, se anula la acción, se cercena el discurso a través del dominio de una sola voz, se anula la potencial discusión por las condiciones de validez, se tritura la política.

Nos atrevemos a suponer que los conceptos arendtianos de acción, natalidad y narratividad²¹ se hallan conectados, dentro de un terreno que en sentido amplio se corresponde con la tradición de la Teoría de la Acción, con las elaboraciones de Heller en *Sociología de la vida cotidiana* acerca de la apropiación del sujeto de su propio entorno. Podría decirse que la cualidad del ser humano como ser onto – creador junto a otros seres de un mundo que le pertenece y en el cual debe reconocerse es aquello que ocupa el centro de la escena.

Señala Heller que “todo hombre al nacer se encuentra en un mundo ya existente, independiente de él. Este mundo se le presenta ya ‘constituido’ y aquí el debe conservarse y dar prueba de capacidad vital”²².

Hannah Arendt vincula su concepto de “acción” directamente con el de “natalidad”, puesto que nacer es aparecer en un mundo ya existente, y no es posible resistirse a la autoexhibición para reafirmar la propia apariencia. “Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física (...) Puede estimularse por la presencia de los otros cuya compañía deseamos, pero nunca está condicionada por ellos; su impulso surge del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa. Actuar (...) significa tomar una iniciativa, comenzar (...), poner algo en movimiento. Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se prestan a la acción”²³.

²⁰ L. Boella. « ¿Qué significa pensar políticamente?», en: F. Birulés (Comp.): *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000, página 180. La intersubjetividad y, consecuentemente, la interacción, implican la compatibilidad del pensamiento ampliado *a priori* y universalista y la actitud realizativa basada en el carácter performativo del lenguaje en acción comunicativa (Cfr. Habermas) que forma parte del juicio reflexivo empírico y particular.

²¹ Consideramos que en la noción de narratividad se encuentran ciertas reminiscencias de la noción benjaminiana de experiencia histórica.

²² A. Heller: *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1991, página 21.

²³ H Arendt: *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2005, página 201.

En la acción y el discurso constituidos por la intersubjetividad, según Arendt, “los hombres muestran quienes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano (...) El descubrimiento de ‘quién’ en contradistinción al ‘qué’ es alguien (...) está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace”²⁴. Al hablar de la aparición con discurso y acción entre los agentes en el espacio público debemos advertir que “Arendt no reduce el aparecer a un horizonte puramente fenomenológico, sino que lo extiende propiamente a una dimensión ontológica (...) La polis nace cuando la preocupación por la vida individual queda sustituida por el amor hacia al mundo común”²⁵.

En una versión intersubjetiva de la Teoría de la Acción, ha de ponerse en juego la concepción esencialista del proyecto del sujeto, iniciada con el dinamismo del individuo en el Proyecto fundacional. La autonomía del sujeto ha de considerarse sólo dentro del entramado de relaciones que lo constituyen. Según Heller, “con toda probabilidad, pocos hombres y mujeres modernos se han elegido a sí mismos en un sentido existencial; hay pocas personas autónomas (...) Sin embargo, dentro del horizonte de un universo hermenéutico, toda persona llega a ser un sujeto, esto es, toda persona habita un mundo compartido y un mundo propio”²⁶.

La acción en el mundo común, el cual configura a los agentes a la vez que es construido por éstos en su interacción, requiere del sentido común. Las “actitudes morales de amistad y solidaridad cívica incluyen extender la simpatía y el afecto que sentimos naturalmente hacia los que están más cerca de nosotros a grupos humanos mayores; así, dichas actitudes personalizan la justicia”²⁷. No es el ser dinámico individual, sino el sujeto que habita el mundo con otros. La intersubjetividad, constitutivamente plural, debe reconocer la unicidad, pues, según Heller, “la unicidad y la irrepitibilidad del hombre son ciertamente hechos ontológicos. Pero de ello no se deriva ni la imposibilidad de una comunicación real entre hombre y hombre, ni la reclusión en la unicidad, y menos aún que la unicidad represente en sí y para sí la esencia del hombre”²⁸.

En palabras de la filósofa húngara, la relación del hombre con su entorno se da en la trascendencia de círculos concéntricos (comunidad, clase, sociedad y genericidad), la cual se produce en la acción basada en la apropiación del mundo, resignificando las reglas establecidas. El término apropiación supone una acción, voluntaria y consciente por parte del sujeto, más allá de que lo apropiado sea material o simbólico. Con una coloración marxista (de la cual podríamos hallar cierta distancia en Arendt mas no una completa incompatibilidad en este aspecto) expresa Heller que si un ser singular particular se apropia del mundo, lo hace con objetivo de conservarse, por consiguiente, pone teleológicamente su autoconsciencia y coloca conscientemente su yo en el centro del mundo. La consciencia del yo aparece simultáneamente a la consciencia del mundo”²⁹.

Ahora bien, la consciencia de pertenecer a un mundo común impulsa esa acción, pues, “la consciencia del nosotros no constituye siempre una antítesis de la consciencia del yo (...) cuando el hombre se apropia de su ambiente inmediato, de su mundo, lo reconoce como su propio mundo (...) El ‘nosotros’ es, por consiguiente, aquello por lo cual existe el ‘yo’. Si mi consciencia del nosotros significa una identificación espontánea con una integración dada, todos los sentimientos que yo refiero a la integración pueden ser referidos a mí mismo (...)

²⁴ H Arendt: *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2005, página 203.

²⁵ R. Esposito: « ¿Polis o comunitas? », en F. Birulés (Comp.): Hannah Arendt. *El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000, página 119.

²⁶ A. HELLER. *Una filosofía de la historia en fragmentos*. Gedisa. Barcelona. 1999. Páginas 131, 132.

²⁷ S. Benhabib: *El ser y el Otro en la ética contemporánea*, Gedisa, Barcelona, 2006. Página 159.

²⁸ A. Heller: *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1991, pp. 36 y 38.

²⁹ Claro está, “la apropiación de las cosas, de los sistemas, de los usos y de las instituciones no se lleva a cabo de una vez por todas, ni concluye cuando el particular llega a ser adulto; o mejor, cuanto más desarrollada y compleja es la sociedad, menos está concluida”. A. Heller: *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1991, página 22.

Cuando se defienden la consciencia del nosotros y las integraciones, las motivaciones particulares y no particulares están en la mayoría de los casos indisolublemente entrelazadas (...) La individualidad no es más que una posibilidad del singular, aunque en su forma máxima, que acoge en sí la posibilidad de la genericidad, y es por lo tanto tan sólo representativa³⁰. La consciencia de la genericidad no debe vincularse con la concepción de “Hombre” que Arendt le achaca a los filósofos sino con la noción del pensamiento ampliado, fundamental para la constitución del mundo común.

La política se da *entre los hombres*, como sostiene Arendt, lo cual su vez implica el reconocimiento de un género humano que habita el mundo. Lejos del interés exclusivamente individual del ser dinámico, el ser humano, como ser político, debe considerarse a sí mismo como alguien que habita y crea su mundo con otros.

Conclusión para aperturas

El entrelazamiento de las líneas de ambas autoras posee una suerte de estructura caleidoscópica, pues expone una multiplicidad casi ilimitada de formas resplandecientes. Con este breve recorrido nos hemos propuesto manifestar que, con las palabras de Heller y Arendt, podemos considerar la relevancia de la noción de intersubjetividad, del diálogo plural y abierto. El diálogo ha de ser un potencial centro de referencia de nuestro conocimiento, de nuestra acción y de la reflexión sobre nuestra contemporaneidad. Las preguntas referidas a cómo realizar concretamente el diálogo, a cómo articular la acción y el conocimiento individual y colectivo forman caminos cuyo andar es una tarea que se puede intentar concretar, justamente, de modo conjunto.

Bibliografía

- Arendt, H.: *¿Qué es la política?*, Paidós, Buenos Aires, 2005.
Arendt, H.: *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2005.
Arendt, H.: *Eichmann en Jerusalén*, Editorial Debolsillo, Barcelona, 2005.
Arendt, H.: *De la historia a la acción*, Paidós, Buenos Aires, 2008.
Benhabib, S.: *El ser y el Otro en la ética contemporánea*, Gedisa, Barcelona, 2006.
Boella, L.: « *¿Qué significa pensar políticamente?* », en: F. Birulés (Comp.): *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000.
Esposito, R.: « *¿Polis o comunitas?* », en F. Birulés (Comp.): *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000.
Heller, A.: *El hombre del Renacimiento*, Península, Barcelona, 1980.
Heller: *Políticas de la Posmodernidad*, Península, Barcelona, 1989.
Heller, A.: *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1991.
Heller, A.: *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Gedisa, Barcelona, 1999.
Heller, A.: *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona, 1999,
Taylor, Ch.: *Argumentos filosóficos*, Paidós, Buenos Aires, 1990.

³⁰ A. Heller: *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1991, pp. 45 y 46.