

# La revolución de los pobres: Ética y política de la necesidad en Ágnes Heller y Hannah Arendt

Lucía Fernández-Flórez\*

## RESUMEN

En esta comunicación, se investiga la relación entre las filosofías de Ágnes Heller y Hannah Arendt en torno al concepto de necesidad, esencial para comprender la filosofía ética y política de Heller.

Se desvela así una oposición entre dos filosofías, la de Heller y la de Arendt, pero también entre dos tradiciones, la marxista y la fenomenológico-existencialista. Más allá de compartir numerosos temas y problemas (sin lo que no sería posible un diálogo), el examen del papel de la necesidad en las revoluciones modernas acaba por demostrar que ambas filósofas mantienen una postura muy diferente frente a la modernidad.

**Palabras clave:** necesidad, vida cotidiana, naturaleza, condición humana, revolución, modernidad

**Key words:** need, everyday life, nature, human condition, revolution, modernity.

De acuerdo con la temática propuesta para este encuentro de homenaje a Ágnes Heller, en su diálogo con Hannah Arendt, voy a centrarme en aclarar los puntos de acuerdo y de disenso entre ambas pensadoras en lo que se refiere al problema de las revoluciones democráticas y de su papel en la formación de la política moderna. Como sabemos, este es un asunto cardinal al menos en la filosofía de Hannah Arendt, dedicada casi por completo al problema de la definición de lo político; pero podría parecer no tan evidente en el caso de Heller, cuyos intereses son más amplios y dirigidos, en último término, a la ética individual y colectiva dentro de una línea específica del marxismo. No es ningún secreto que, mientras Arendt se dedicó a escribir sobre temas políticos concretos (desobediencia civil, violencia, mentira, propaganda, etc.) desde un punto de vista metafísico (si bien no reconocido), Heller dedicó sus primeros esfuerzos a reformular éticamente el marxismo desde la perspectiva de la teoría de las necesidades y de la vida cotidiana.

Sin embargo, en estos dos últimos puntos se encuentra precisamente el eje sobre el cual erigir un diálogo entre ambas filosofías: me refiero al concepto de necesidad y a su papel en el análisis de la vida cotidiana. A primera vista, pudiera parecer que, frente a los trabajos que Heller dedica a la cuestión, que son abundantes (*Teoría de las necesidades en Marx*, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, *Historia y vida cotidiana*, *La revolución de la vida cotidiana*), Arendt le da carpetazo en apenas unas páginas de su trabajo metapolítico fundamental, *La condición humana*. No obstante, plantear así la cuestión sería engañarse de la manera más burda en lo que tiene que ver con la filosofía arendtiana, puesto que el problema de la necesidad, y su imperiosa presencia en la vida cotidiana, se encuentra en cada página de su trabajo sobre la política, empezando por la discutible distinción entre labor y trabajo (construida contra Marx) realizada en *La condición humana* y terminando en la no tan obvia reformulación de la analítica existencial heideggeriana que impregna la obra de Arendt desde sus primeros trabajos. No podemos olvidar aquí que Arendt fue discípula de Martin

---

\* C/ Infanta María, 7, 3º 7, 28050 Madrid. Email: lufernandezflorez@gmail.com

Heidegger, aunque los términos de su adscripción a la filosofía heideggeriana siguen siendo discutidos en la actualidad. En esta comunicación, asumo una relación fundamental entre las filosofías de Heidegger y Arendt, que espero demostrar a medida que mi argumento se desarrolle, y sin la cual no es posible comprender las diferencias entre Arendt y Heller.

Hemos de comenzar, en cualquier caso, dando el primer paso, que es también el más evidente: la articulación arendtiana de la necesidad en *La condición humana*. Ésta se encuentra en una indubitable relación con la idea de naturaleza. Recordemos que Arendt únicamente habla de la naturaleza humana cuando se refiere a las necesidades del puro mantenimiento de la vida; y que lo hace en el capítulo de *La condición humana* dedicado a demostrar que la labor es una actividad humana diferenciada del trabajo (capítulo III). A partir de la frase de John Locke sobre “la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos”, Arendt deduce que la palabra labor designa la pura actividad vital del cuerpo humano (comer, dormir, procrear, parir, defecar, etc.), mientras que la palabra trabajo designa el producto o el resultado de la actividad de manipular algo ajeno al cuerpo y que sirve para fabricar otra cosa y, por lo tanto, para crear el mundo en el que conviven los hombres<sup>1</sup>. Arendt está separando, por tanto, dos actividades humanas fundamentalmente relacionadas con la necesidad orgánica y específica – es decir, propia de la especie – de sobrevivir: la actividad corporal del animal humano y la relación que éste establece con otros animales y con el entorno. De este modo, se plantea un salto, habitual en toda filosofía anti-materialista, entre el animal humano y la “humanidad” del hombre, alcanzada en las actividades de la fabricación (*poiesis*) y la acción (*praxis*).

Por ejemplo, cuando el *animal laborans* digiere, por medio de su sistema digestivo, el trozo de carne de la presa que acaba de cazar, no está haciendo lo mismo que hace el *homo faber*, que ha pulido la piedra con la que ha desollado su presa. Este es un caso primitivo en el que ambas actividades se encuentran apenas diferenciadas; pero es de suponer que el tiempo ha ido separando, más y más, la labor del trabajo; hoy en día seguimos laborando cuando nos comemos un filete, pero el hombre ha desarrollado todo un sistema de trabajo que nos ha conducido en un coche hasta el supermercado. Por consiguiente, es de suponer que la labor es fija e inmutable en el cuerpo (digerimos igual el mismo trozo de carne), pero que el trabajo sí ha evolucionado históricamente, creando un mundo de lo que antes era un bosque o una sabana, o simplemente un entorno natural. Lo que Arendt plantea es una ruptura entre la naturaleza y el mundo humanizado.

Por lo demás, la presunción de que ha existido dicha ruptura entre naturaleza y Humanidad no es insólita en la historia de la filosofía; sucede más bien al contrario. Sin embargo, la rígida separación entre labor y trabajo que Arendt introdujo sí es totalmente novedosa, y se vincula con la distinción entre naturaleza y condición humana. La naturaleza consiste en todas aquellas características esenciales del animal humano, sin las cuales este animal no se seguiría considerando un miembro de su especie; consiste propiamente, entonces, en la animalidad de la especie humana, en su ser *homo sapiens sapiens*. Pero Arendt ni siquiera se esfuerza en dar esta definición, pues la filosofía está llena de definiciones frustradas del hombre que, además de ser un problema para la filosofía, se han acabado por dejar de lado, cediéndose a la biología (en tanto ciencia de la vida) y a la antropología (en tanto ciencia del hombre). Frente a esto, Arendt avisa de que “la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana”<sup>2</sup>. Entonces, ¿en qué consiste la condición humana, cuya suma de “actividades y capacidades” incluye, además, la actividad laborante del animal humano, que hemos reconocido antes como su actividad *necesariamente natural*, o al menos como la actividad necesaria para que el cuerpo humano se mantenga con vida?

---

<sup>1</sup> H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 98.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 24.

La cuestión no es baladí, pues en el centro de ella se sitúa el concepto de necesidad y su posible importancia ética y política. Pensemos que la condición humana, según Arendt al menos, tiene que ver con la historia de las actividades realizadas por los seres humanos hasta el momento: labor, trabajo, acción. El hombre, en este sentido, se manifiesta históricamente no sólo como *animal laborans* (animal-cuerpo), también como *homo faber* (fabricante, artesano, artista, productor) y como *zoon politikon* (político, ciudadano, miembro de una comunidad organizada, persona que habla y que actúa junto con otros). Así se estructura la obra *La condición humana*. En ella, la necesidad, como he avanzado antes, ocupa un lugar de preferencia en la actividad laborante del cuerpo, que simplemente se mantiene con vida. No obstante, la necesidad de mantenerse con vida, al parecer, no se ha transformado históricamente; lo que sí ha cambiado es el trabajo, junto con la acción. Más tarde, veremos que las rígidas distinciones arendtianas son en realidad bastante más complejas; y que también la labor se ha transformado históricamente, entremezclándose con el trabajo y la acción. Pero digamos ahora, para sostener el argumento con sus distinciones, que la labor es inmutable y fija porque la necesidad de mantenerse con vida es, para el cuerpo, siempre la misma, y realizable de la misma manera, mediante los mismos procesos orgánicos.

La visión que tiene Heller del asunto de la necesidad es, como vamos a ver, notablemente distinta, y eso que Heller defiende también la idea de una condición humana que se diferencia de la naturaleza humana como tal. Veamos por qué: la condición es histórica y, según la interpretación marxista, la historia es una segunda naturaleza humana que se despliega a partir de la naturaleza propiamente dicha. No hay una naturaleza fija, sino que la naturaleza misma del hombre es histórica. Lo que aquí le interesa a Heller es distanciarse de la interpretación exclusivamente *naturalista*, fisiológica, del hombre; en este sentido, Heller está muy lejos del materialismo de un Holbach o de un Feuerbach, que excitará la crítica de Marx al idealismo. La ética naturalista, como aclara en *Una revisión de la teoría de las necesidades*, está incapacitada para enfrentarse a la idea de necesidad, y esto precisamente porque las necesidades, contra Arendt, no se limitan al puro mantenimiento del cuerpo en vida<sup>3</sup>. La necesidad es, en sí misma, una categoría social<sup>4</sup> que expresa el estadio de desarrollo socio-productivo de una colectividad humana. Heller está negando, entonces, la actividad laborante recogida (desocultada, querría decir Arendt) por Hannah Arendt; no hay en absoluto una diferencia entre labor y trabajo, sino que el hombre está, ya desde el principio, metabolizándose con la naturaleza también en el mismo momento de la producción de un instrumento.

Así se empieza a vislumbrar el significado radicalmente distinto de la necesidad en las filosofías de Heller y de Arendt. No puede negarse que el marxismo posee una potencia explicativa de la intrincada relación entre naturaleza y cultura mucho mayor que la que posee la fenomenología existencialista de la que procede Arendt (corriente a la que Lukács se refería denominándola filosofía “burguesa” en crisis<sup>5</sup>); para comenzar, en el marxismo (o materialismo histórico) no se plantea jamás nada parecido a un salto o a una ruptura entre lo natural y lo espiritual, que haga del hombre ese animal repentinamente divino o sólo explicable por una deidad<sup>6</sup>. Pero ¿por qué Heller rechaza referirse, también, a la naturaleza humana al explicar el concepto de necesidad? Heller entresaca de la teoría marxista este concepto y lo sitúa en el centro de su reflexión ético-política. Las necesidades pueden ser biológicas (a ellas se referiría Arendt con su concepto de labor) pero también, y sobre todo,

---

<sup>3</sup> A. Heller, “Una revisión de la teoría de las necesidades”, en *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 88.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>5</sup> G. Lukács, *La crisis de la filosofía burguesa*, Buenos Aires, Editorial La Pleyade, p. 47ss.

<sup>6</sup> H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 24-25.

socialmente determinadas<sup>7</sup>: no se trata únicamente de vestirse con un vestido de seda en vez de con cualquier cosa que cubra el cuerpo del frío, sino de la necesidad de justicia, de dignidad, es decir, de autonomía<sup>8</sup>.

Nos detendremos más tarde en este punto, pero lo esencial es que, desde el punto de vista marxista, Arendt estaría reproduciendo un esquema que se considera “burgués”, o simplemente liberal, puesto que reduce las necesidades a la supervivencia<sup>9</sup>; sin embargo, veremos que la acusación se repite desde el lado de Arendt, que considera a Marx culpable de la mezcla consumada entre labor, trabajo y acción, tres actividades humanas que, en su opinión, habían estado nítidamente separadas en la Antigüedad clásica y que sólo la sociedad burguesa, finalmente con Marx, había llegado a confundir. Por lo tanto, las acusaciones de filosofía “burguesa” son recíprocas: el marco de la necesidad de sobrevivir es burgués para la filosofía marxista (remontémonos a Hobbes), del mismo modo que la elevación de la supervivencia a la política será considerada una estrategia inicialmente burguesa por parte de Arendt, estrategia que derivará en la revolución del proletariado.

Veamos ya las consecuencias éticas y políticas de todo esto que estamos desgranando. Sabemos que Heller califica toda necesidad de social; afirma, además, que “*toda necesidad debe ser reconocida*”<sup>10</sup>. Pero eso no significa que se pueda construir toda una teoría ética y política sobre el concepto de necesidad, es decir, sobre *cualquier* necesidad humana. No se trata de distinguir, en el sentido liberal y burgués (identifiquémonos ahora con el punto de vista marxista), entre necesidades de supervivencia y otras necesidades imaginarias o irreales<sup>11</sup>; esto es aquello a lo que Heller se refiere como ética naturalista: la gente necesita comer (necesidad “real”), pero no necesita vestirse con pieles de zorro (necesidad “irreal”); por tanto, sólo la necesidad de comer debe ser reconocida como tal. El argumento de Heller, rechazando esta denominada ética naturalista (a la que acusa de liberal, por tanto de “burguesa”), intenta explicar, sin embargo, la jerarquía moral de las necesidades: hay necesidades verdaderas y falsas, esto es, buenas y malas. El criterio es kantiano, regulador, pues Heller rechaza ya el punto de vista tiránico del teórico marxista: “todas las necesidades han de ser reconocidas y satisfechas con la excepción de aquellas cuya satisfacción haga del hombre un mero medio para otro”<sup>12</sup>.

El argumento apunta, como es evidente, a la noción kantiana de autonomía: el individuo es dueño de sí mismo y de su vida, pero al mismo tiempo actúa (*praxis*) para la entera humanidad. A esto le llama Heller la elevación desde la particularidad “hacia lo específicamente humano”<sup>13</sup>. Esta elevación es, como antes apuntamos, también un salto, un salto desde el animal hasta el hombre moral, consciente tanto de su individualidad como de su pertenencia a la especie; de nuevo, parece imposible resolver una verdadera ética materialista y naturalista sin apelar a algún tipo de ruptura radical entre el animal que hemos sido y el espíritu que somos cuando nos orientamos pensando en los otros, sin ninguna excepción; es decir, cuando pensamos en *todos los hombres* habidos y por haber (la Humanidad). El problema sigue situándose en el mismo punto en el que se quedó Kant. Hay un hombre moral que queda muy por encima del hombre empírico, que no coincide con él y al que se aspira por puro deber: soy humano, pero *debo ser humano*. Aunque Heller elimine la gran narrativa histórica del cuadro, aunque se distancie de Marx y de la tradición inaugurada por él, que

---

<sup>7</sup> A. Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1986, p. 28.

<sup>8</sup> A. Heller, “Una revisión de la teoría de las necesidades”, en *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 112.

<sup>9</sup> A. Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1986, p. 29.

<sup>10</sup> A. Heller, “¿Se puede hablar de necesidades «verdaderas» y de «falsas» necesidades?”, en *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 60.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>13</sup> A. Heller, *Historia y vida cotidiana*, Barcelona, Grijalbo, 1972, p. 48.

dialécticamente cree en (y que, en ese momento, presume de haber creado) una sociedad finalmente humanizada y feliz, el problema sigue siendo el mismo al que se enfrentó Kant: el salto “por encima del reino animal”<sup>14</sup>.

Recordemos que en la filosofía de Arendt había también un salto, o dos: la labor era distinta del trabajo, y ambas eran distintas de la acción. No obstante, el capítulo V de *La condición humana* dejaba claro que la acción humaniza al hombre y convierte su mundo en un lugar habitable, digno de ser vivido. De ahí la importancia que Hannah Arendt concede a la actividad política: un ser humano es algo muy distinto de un ser meramente vivo, y su unicidad individual se manifiesta en el discurso y la acción<sup>15</sup>, en lo que ella denomina espacio de aparición, que puede (y debe) configurarse en un espacio político. En este sentido, para ser político, el hombre debe dejar de ser un animal (laborante), pero también un trabajador, entendido en sentido amplio. La necesidad, por lo tanto, no tiene lugar en el espacio político en el que los hombres *se humanizan*; antes al contrario, los hombres deben liberarse de las necesidades que les encadenan a la naturaleza y al mundo para actuar junto con otros ciudadanos. La necesidad es lo anti-político; en este sentido, hay una radical separación entre la política arendtiana y la política de la que hablará Heller.

En su obra *Sobre la revolución*, Hannah Arendt examinó la cuestión social, es decir, la entrada de la necesidad en política. Esta entrada, que progresivamente irá desvirtuando la política pura – que se manifestó originariamente en la *polis* ateniense –, es histórica; por consiguiente, es parte de la condición humana. La naturaleza, en este sentido, ha dejado de ser pura corporalidad para convertirse en proyecto, en auto-elaboración temporal; es decir, en aquello que defiende el marxismo con su noción de historia (que es auto-fabricación humana y a la vez auto-desarrollo de posibilidades naturales). Las revoluciones democráticas del siglo XVIII, especialmente la Francesa, manifiestan, según Arendt, la consumación de la unión entre la política y la labor, lo que es lo mismo que decir entre dos imposibles: dice Arendt al respecto que “la pobreza es algo más que carencia; es un estado de constante indigencia y miseria extrema cuya ignominia consiste *en su poder deshumanizante*; la pobreza es abyecta debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto es, bajo el dictado absoluto de la necesidad”<sup>16</sup>. Por consiguiente, cuando los pobres hicieron su entrada en la escena política, primero con la forma de los *sans-culottes* y después con la forma del proletariado organizado en un partido revolucionario, la política se transformó en un plan para alimentar a la humanidad, y no en absoluto en lo que era, humana y ontológicamente hablando, es decir, en lo que había sido: actividad conjunta, diálogo incesante y sin interferencias, *inter-est* (o ser-entre). La revolución de los pobres, en consecuencia, deshumanizó el mundo.

Pero son estas revoluciones las que, en opinión de Heller, han puesto en marcha el movimiento humano-histórico de humanización; son las que han iniciado el salto de la modernidad. Heller, frente a Arendt y fiel a la tradición marxista, no sólo recurre a Kant para regular las necesidades buenas y malas, al hacer su interpretación del imperativo categórico según el concepto de necesidad; también retorna a Marx con su noción de necesidades radicales. Al aludir a las necesidades radicales, Heller invoca precisamente aquello que, según Arendt, ha deshumanizado al mundo; y lo invoca para humanizarlo, pues las necesidades radicales son el único criterio posible por el que guiarse ética y políticamente en el mundo moderno y postmoderno. Las necesidades radicales son aquellas que una sociedad concreta ha prometido, de algún modo, satisfacer; esa promesa es realizable, aunque dichas necesidades

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>15</sup> H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 200.

<sup>16</sup> H. Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 61. *Cursivas mías.*

permanecen insatisfechas para un cierto número de personas<sup>17</sup>. En la filosofía de Heller no hay vuelta atrás: Occidente, o la Humanidad, o la modernidad, es un proceso acumulativo que no puede contraerse en un principio originario (griego). La necesidad de liberarse de las cadenas de la esclavitud (emancipación) continúa moviendo la sociedad post-revolucionaria; la necesidad es la misma que ya existía en el siglo XVIII, la misma que ya se comprendía en 1917, con la salvedad de que Heller ha desechado la dictadura del proletariado y se ha volcado en un diálogo democrático de reforma permanente de las instituciones.

En este sentido, es evidente que Heller sigue siendo – y con propiedad, en este caso – una heredera de Marx; también una heredera de la modernidad y de una cierta filosofía del progreso. Desde este punto de vista, Arendt parece oponérsele como figura de una filosofía conservadora como mínimo, seguramente reaccionaria e irracional en el sentido lukácsiano. Más allá de que esta oposición no sea enteramente justa, es importante decir que Arendt sobresale en esta comparación como antimoderna frente a Heller; ello a pesar del “modernismo reluctante” defendido por Seyla Benhabib para Arendt. Sin embargo, desdeñar las convergencias de ambas filosofías también sería engañoso. He mencionado, al comienzo de la comunicación, un punto importante de encuentro que acaba por provocar un nuevo desencuentro entre Arendt y Heller, de nuevo en torno al concepto de necesidad: el análisis de la vida cotidiana.

La vida cotidiana (*Alltag*), a la que Heller ha dedicado muchas páginas, es el lugar hacia el que se vuelve gran parte de la filosofía del siglo XX, tanto desde la fenomenología existencialista como desde el marxismo (Heller es la prueba). En la vida cotidiana, el hombre vive bajo el poder de la naturaleza<sup>18</sup>, predispuesto a satisfacer sus necesidades más inmediatas. Esta naturaleza que le domina no consiste sólo en la naturaleza laborante; es el mundo de lo que se hace todos los días (lo cotidiano), que se hace precisamente “sin pensar”. El individuo se mueve entre las cosas y con los otros individuos siguiendo un ritmo completamente natural, donde su particularidad de individuo y su pertenencia a la especie se integran de un modo que Heller denomina *mudo*: “*muda unidad vital de particularidad y especificidad*”<sup>19</sup>. Así, la prueba de la unidad entre individuo y especie (el individuo orgánico) se da en la ausencia de discurso, de un habla propia. Este era, exactamente, el problema que Martin Heidegger (maestro de Arendt) había descubierto en el *uno* de la existencia compartida con los otros: recordemos los párrafos 26 y 27 de *Ser y tiempo*, dedicados a “La coexistencia de los otros y el coestar cotidiano” y a “El ser-sí-mismo cotidiano y el uno”. No puedo demostrarlo aquí punto por punto, pero hay una evidente continuidad temática y problemática.

Ahora bien, aquello en lo que Arendt insistirá, a partir de Heidegger y también contra él, es en el discurso y el habla<sup>20</sup> que tienen lugar en el espacio público. Por lo tanto, la política arendtiana es, en gran parte, una respuesta dirigida contra la cotidianidad analizada por Heidegger así como contra la “solución” a la que el maestro llegó en *Ser y tiempo* con su concepto de historicidad (párrafo 74). Dejando de lado la disputa entre Arendt y Heidegger sobre la cuestión ontológico-existencial de la existencia compartida, o coexistencia (*mitdasein*), lo que nos interesa es el tratamiento que Arendt le da a la vida cotidiana. En cierto sentido, la cuestión carece de importancia para ella, puesto que Arendt distingue entre lo público y lo privado; lo público señala la aparición mediante la acción y la palabra

---

<sup>17</sup> A. Heller, “¿Se puede hablar de necesidades «verdaderas» y de «falsas» necesidades?”, en *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Barcelona, Paidós, 1986, p. 76.

<sup>18</sup> A. Heller, *Historia y vida cotidiana*, Barcelona, Grijalbo, 1972, p. 41.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>20</sup> Me remito aquí a mi tesis doctoral, aún sin publicar: L. Fernández-Flórez, *La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX*, Tesis Doctoral, UAM 2007, pp. 31-96. Disponible en <http://biblioteca.universia.net/ficha.do?id=38094362>.

compartida, mientras que lo privado es precisamente el lugar de la cotidianidad rutinaria que describe Ágnes Heller, un lugar de cobijo natural para el individuo. No obstante, la cosa no se termina ahí. También la distinción público / privado se ha corrompido con el tiempo: la original separación entre *polis* y familia ha dado paso a la creación de un nuevo término, la intimidad, que sustituye la esfera de lo privado, y a una nueva forma de relacionarse públicamente, la sociedad<sup>21</sup>, que condena a los individuos a relacionarse entre sí movidos por intereses privados. Lo esencial es que tanto una como otra, intimidad y sociedad, suponen una degeneración histórica de la original separación entre publicidad y privacidad.

¿Por qué es importante señalar que, para Arendt, la sociedad es la degeneración moderna de la política? Porque ninguna acción política (o individual: ética) moderna puede salvar este problema al situarse en un mundo decaído, social; ni siquiera las revoluciones, a las que Arendt considera políticas (pues son acción conjunta) y sociales (pues suponen la invasión de la necesidad, de la vida y de la pobreza en escena) al mismo tiempo. La cotidianidad griega consistía en la vida del caballero que realizaba grandes hazañas públicas cuando no estaba dirigiendo su casa; aquella era, simplemente, otra cotidianidad, otro mundo. La cotidianidad moderna consiste, en cambio, en este perpetuo decaimiento, únicamente roto en momentos excepcionales, las revoluciones, destinadas además al fracaso.

Es evidente que Heller *no puede* compartir la visión de Arendt ni sobre la política, ni sobre la sociedad; se lo imposibilita su comprensión, mucho más sólida y verdadera, de la historia. Sin embargo, decíamos que también Heller considera que la cotidianidad es muda e irreflexiva, y que es natural que sea así. Lo cotidiano no deja sitio al hombre moral, al hombre que es consciente de su individualidad y de su ser-específico (humano). Lo extraordinario del asunto es que, para Heller, que tiene una comprensión de la cotidianidad mucho más aguda, los hombres morales – por tanto, los verdaderos seres humanos, o enteramente humanizados – sobresalen únicamente en los momentos críticos, en las circunstancias excepcionales<sup>22</sup>. ¿Cómo se humaniza la vida cotidiana? Ésta puede humanizarse únicamente mediante el reto, el desafío fragmentario y excepcional a la sociedad moderna capitalista. Parece que tanto la moderna Heller como la antimoderna Arendt han sido superadas, en último término, por la natural quietud de la vida cotidiana en el capitalismo.

## **BIBLIOGRAFÍA:**

- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998  
Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1988  
Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, 1996  
Fernández-Flórez, Lucía, *La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX*, Tesis Doctoral Inédita, UAM 2007  
Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003  
Heller, Ágnes, *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1986  
Heller, Ágnes, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Barcelona, Paidós, 1996  
Heller, Ágnes, *Historia y vida cotidiana*, Barcelona, Grijalbo, 1972  
Lukács, Georg, *La crisis de la filosofía burguesa*, Buenos Aires, Editorial La Pleyade

---

<sup>21</sup> H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 48ss.

<sup>22</sup> A. Heller, *Historia y vida cotidiana*, Barcelona, Grijalbo, 1972, pp. 53-54.