

## La intersubjetividad husserliana y el mundo arendtiano: la estética como punto de contacto

Víctor Casallo Mesías

### Síntesis

Es posible vincular en el pensamiento husserliano, la actitud estética con la del investigador fenomenológico frente a sus objetos de estudio. Esa actitud indica el tipo de compromiso con la verdad en el que se descubre quien pregunta radicalmente por el mundo de la vida. Desde un compromiso similar, Hannah Arendt, al desentrañar los estratos constitutivos de la pluralidad como condición de posibilidad de la acción política, se acerca a la comprensión fenomenológica de la intersubjetividad. Relacionando las perspectivas de ambos pensadores, nuestra reflexión discute dos ejemplos propuestos por Arendt, los cuales ilustran cómo la experiencia estética nos pone en condiciones de apreciar y pensar críticamente la acción política.

La investigación fenomenológica de la intersubjetividad ha ofrecido vías sugerentes para repensar lo social en sus diferentes formas. La aclaración y diferenciación de sus diversas esferas de experiencia responden, como es de esperar, a la pregunta por su fundamentación y la de las disciplinas que la estudian. Desde su intento de refundación del pensamiento político, Hannah Arendt emprende una investigación notablemente similar del mundo humano posibilitado por su condición de pluralidad. En el siguiente esbozo comparativo de los motivos fundamentales de ambas perspectivas, encontramos como un tema central, la admiración propia de la experiencia estética.

### I

#### Momento estético en la investigación del mundo de la vida

La fenomenología trascendental plantea una investigación del mundo de la vida que no impone asunciones metodológicas u ontológicas sino que, en virtud de la *epojé*, busca en el descubrimiento del objeto experimentado, la descripción de las estructuras en el sujeto que posibilitan esa experiencia<sup>1</sup>. Ese autodescubrimiento en la vivencia es el hilo conductor que impulsa el avance de la investigación descriptivo-analítica fenomenológica hacia

---

<sup>1</sup> Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (en adelante *IdI*), Trad. J. Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1997, § 31.

estratos constitutivos más comprehensivos y profundos. Este avance toma la forma de una ampliación creciente del mundo de experiencia correlativa al sujeto, de forma que quien pregunta por su mundo, lo redescubre y se redescubre en él con nuevos ojos sin abandonar su cotidianidad vivida<sup>2</sup>. Lejos de ignorar o buscar anular la actitud natural, la fenomenología se pregunta por sus condiciones de posibilidad, su sentido para el sujeto y, en él o en ella, para nosotros. Sin huir a un absoluto por encima de la experiencia regresamos siempre *a las cosas mismas*.

El rigor conceptual demandado por este trabajo requiere también capacidad analítica, crítica e imaginativa para dejarse conducir por los nuevos horizontes abiertos por la investigación. Esta dimensión de la actitud fenomenológica es comparada por Husserl con la actitud estética<sup>3</sup>. La relación a la que se refiere Husserl alude a una actitud que no se extraña de su objeto ni lo somete a ninguna ontología previa, sino que realiza su comprensión en rigor, apertura y, en no poca medida, admiración. Precisaremos algo más esta actitud a través de algunos temas fenomenológicos fundamentales para situarla luego en el marco de la investigación de la intersubjetividad.

#### *Vuelta a la Aisthesis*

En un sentido muy importante las investigaciones fenomenológicas toman como punto de partida la *aisthesis* en la experiencia originaria del mundo de la vida, en la cual el sujeto se descubre a sí mismo y a los demás en relaciones significativas que involucran objetos sociales y materiales<sup>4</sup>. A partir de ese mundo originario se derivan los mundos secundarios que corresponden a diferentes actividades como la manipulación utilitaria de la naturaleza, los ritos tradicionales en un encuentro académico o la investigación científica. En estas investigaciones eidético trascendentales, la *epojé* no solo es una herramienta metodológica sino que corresponde a una actitud precisa. No es una objetividad desinteresada, pues sí hay un interés de verdad y comprensión de la riqueza que nos permanece inadvertida mientras vivimos inmersos en la actitud natural<sup>5</sup>. Más aún, la puesta entre paréntesis de los presupuestos ontológicos de las ciencias

---

<sup>2</sup> *Id1* §150

<sup>3</sup> Luft, Sebastian, "Husserl on the Artist and the Philosopher: Aesthetic and Phenomenological Attitude", en *Phenomenology and Media*, Vol.1. num.1, 1999. The Society for Phenomenology and Media, p.52.

<sup>4</sup> Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro 2 Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* / Tr. de Antonio Ziri6n Q. (En adelante *Id2*) M6xico : Universidad Nacional Aut6noma de M6xico. Instituto de Investigaciones filos6ficas, 1997, § 51.

<sup>5</sup> Husserl, Edmund: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro 3 La fenomenología y los fundamentos de las ciencias* / Tr. de Luis E. Gonz6lez, rev. por Antonio Ziri6n Q. (en adelante, *Id3*). M6xico : Universidad Nacional Aut6noma de M6xico. Instituto de Investigaciones filos6ficas, 1997, § 15.

físicas que configuran la actitud natural que Husserl quiere remontar, responde, a la vez, a una pretensión ilegítima de esos presupuestos, que distorsiona, en un momento histórico específico, la comprensión de nuestra experiencia. El estudio de la percepción, por ejemplo, no solo refuta el inmanentismo representacionista o el mecanicismo fisiológico, sino que mostrará la integridad corporal de la *aisthesis*, la cual presupone una vida afectiva y, en último término, espiritual. Así, ya desde el estudio de la percepción, reconocemos en la *epojé* un horizonte crítico que pretende liberarnos de una comprensión estrecha de la ciencia y de la realidad, la cual presupone y promueve una autocomprensión igualmente limitada de la razón y la vida del espíritu. Se trata del respeto a las cosas mismas y a nosotros mismos.

La fenomenología llama nuestra atención y nos ofrece herramientas para descubrir esa riqueza de nuestra vida trascendental. Insistimos en que se trata de nuestra experiencia originaria del mundo realizada cotidianamente; de allí parte y –por más ardua que resulte su aclaración conceptual – allí busca regresar con ojos renovados<sup>6</sup>. Penetrando en el olvido de sí que sostiene la generalización de la actitud natural, nos detenemos ante la humilde percepción cotidiana como ante algo nuevo y digno de observación detallada. El descubrimiento y aclaración creciente del verdadero rostro de nuestra experiencia es inseparable del asombro por la vida que nos habita y que damos, en la actitud natural, por descontado.

### *Describir*

Dar cuenta sistemáticamente de nuestra experiencia originaria es, en la fenomenología, desarrollar descripciones que siempre pueden profundizarse más. El género del discurso fenomenológico es describir y no explicar o postular una base fundacionalista que reifique la experiencia<sup>7</sup>. Como en la discusión estética, los argumentos articulados en las descripciones fenomenológicas buscan acercarse al objeto y a quien lo experimenta, mostrando lo específico de su encuentro, sin disolverlo en la generalización o la contingencia. Los resultados permanecen necesariamente abiertos porque siempre se puede elaborar más las articulaciones de una experiencia con las diferentes dimensiones del mundo de la vida. Ver los diferentes aspectos de la cosa, rodearla y penetrarla desde distintos ángulos y, al mismo tiempo, dejarse afectar por ella, es el modo de proceder del fenomenólogo y no solo de quien contempla una escultura o un atardecer. De hecho, Husserl reconoce en *Ideas 3* el valor de la sensibilidad artística en la formación del fenomenólogo: solo así puede advertir los nuevos estratos a los que se

<sup>6</sup> Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* / Trad. de Amelia Podetti y Otto E. Langfelder (en adelante, *Cr*). Buenos Aires - Argentina. (Traducción inédita manuscrita) § 58.

<sup>7</sup> *Id1* § 59.

asoma su investigación y, encontrar, a partir de ella misma, los hilos conductores que le permitan proseguir y los conceptos justos para lo que debe describir<sup>8</sup>.

### *Entrega*

Si podemos hablar del respeto y admiración como orientación de nuestra experiencia estética al percibir lo bello o sublime en la naturaleza o el arte, entonces la fenomenología comparte esa suerte de orientación hacia la verdad. Hay en la investigación un interés en la sistematicidad teórica que reconoce su fuente última en las exigencias prácticas que la razón plantea como voluntad de verdad en forma de autorresponsabilidad<sup>9</sup>. Se trata de un llamado abierto a aproximaciones más logradas en el futuro, en un telos inacabable y, en esa misma medida, necesitado de cada aporte<sup>10</sup>. Aclarar los fundamentos de la experiencia es descubrir, entonces, la responsabilidad del ser racional frente a esa exigencia última que interpela la orientación de su ser, su praxis.

### El autodescubrimiento en lo intersubjetivo

Esta perspectiva de comprensión de la investigación fenomenológica se aprecia especialmente en la exploración sistemática de los estratos constitutivos de la intersubjetividad. La fenomenología del mundo social es esbozada por Husserl sobre ese horizonte en *Ideas 2*. Previamente, en el mismo texto, la intersubjetividad ha sido la clave para explicar cómo es posible la constitución del yo como sujeto individual, el cual fue asumido como dado en la exploración de su vida nóética y el acceso al ámbito de lo eidético en *Ideas 1*. El sujeto de la actitud natural, recortado según la experiencia moderna, va a descubrir la riqueza de su vida compartida.

Encontrará, para empezar, que la autoidentificación supone el reconocimiento del propio cuerpo como cuerpo viviente, la cual solo es posible por la mediación empática de la corporalidad de los otros que se mueven alrededor<sup>11</sup>. Lejos de cualquier solipsismo racionalista, esta referencia intersubjetiva integra lo corporal, lo afectivo y lo volitivo en un

---

<sup>8</sup> “Una vez recorrido el espinoso camino que conduce a través del portal de la fenomenología, y una vez abierto el infinito horizonte de la nueva ciencia que aquí se presenta como pieza fundamental de la psicología *racional*, es posible comprender cuánto debemos, para los fines de la fenomenología, a la intuición de la fantasía (y, por supuesto, a la imaginación artística), y cómo sin la libertad de su movimiento no sería posible ni siquiera pensar en indagar sistemáticamente y conforme a su esencia las conexiones de las formas posibles de la conciencia (noética y noemáticamente) y, más allá de casos individuales de captaciones de esencias ocurridos al azar, penetrar hasta la fascinante visión de la fábrica total de la conciencia....”. *Id3* § 9.

<sup>9</sup> *Cr* § 73.

<sup>10</sup> *Cr* §§ 6, 7, 73.

<sup>11</sup> *Id2* § 46.

mundo vivido en común con los demás a través del tiempo, en un entrecruzamiento de hechos y palabras que tejen su historia<sup>12</sup>.

Ese mundo tiene estructuras diferenciadas según correspondan a una experiencia de amistad personal, una asociación con intereses comunes, un Estado o una religión. Una sociedad y sus diferentes estratos, no se forma solo por la agregación externa de individuos articulados por creencias, normas o imposiciones. El reconocimiento –cercanía y diferenciación – intersubjetivo en estos diferentes niveles de articulación, abre espacios para el mundo humano en sus diversas dimensiones. La fenomenología del mundo social investiga la esencia de esos diferentes estratos y sus relaciones, ubicándose en el nivel más amplio y variado del horizonte intersubjetivo en el que descubrimos al ser humano concreto en su orientación comunicativa con otras personalidades individuales y de orden superior, costumbres, instituciones y otras objetividades sociales.<sup>13</sup> Nos detenemos en ese nivel más amplio, para abordar su cercanía a temas centrales en el pensamiento político de Hannah Arendt.

## II

### Intersubjetividad y mundo entre nosotros

Para Arendt, el mundo es lo que surge entre las personas, a través de su acción compartida, mediada por la palabra<sup>14</sup>. Cuando el mundo es objeto de discurso –de diálogo – se humaniza y se hace mundo para los seres humanos que lo habitan, quienes, a su vez, aprenden así a ser humanos<sup>15</sup>. Solo en esa pluralidad podemos reconocernos semejantes en nuestra absoluta distinción de los otros, cuando la palabra, aparecer de la persona, la rescata del mundo de las cosas –mudas, en su utilidad – y la hace un quién, tal como yo, cada uno desde su aparición específica. La acción en ese mundo entre nosotros no se reduce al mantenimiento o reproducción biológica o técnica, si bien suponen esa labor y trabajo para emprender los asuntos propiamente humanos<sup>16</sup>, donde alcanzan un sentido.

---

<sup>12</sup> Cr § 71.

<sup>13</sup> La intersubjetividad fenomenológica también comprende el estrato de la vida instintiva y el de la monadología idealista. Rizo-Patrón, Rosemary, “Hannah Arendt, ¿lectora de Husserl?”, II Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica, 21 de octubre del 2006, p. 10, en [http://www.pucp.edu.pe/cipher/docs/rizo\\_patron\\_2.pdf](http://www.pucp.edu.pe/cipher/docs/rizo_patron_2.pdf) (revisado el 15 de septiembre del 2009).

<sup>14</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana* (en adelante, *CH*), Barcelona : Seix Barral, 1974 , Capítulo 5, n. 24.

<sup>15</sup> Arendt, Hannah, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing” en *Hombres en tiempos de oscuridad* (en adelante, *HO*). Barcelona: Gedisa, 2006, p. 35.

<sup>16</sup> *CH*, Capítulo 1, n.1.

No es difícil advertir los puntos de contacto entre este análisis de la pluralidad como condición humana de la acción y la comprensión fenomenológica de la intersubjetividad. Si, como dijimos, la subjetividad personal solo se autoconstituye por la intermediación de los otros, así también la persona no puede aparecer como tal permaneciendo solo en la esfera privada. Únicamente la luz del espacio público, iniciado allí donde generamos un mundo por nuestras acciones y palabras, nos hace visibles para los demás<sup>17</sup>. Ni siquiera en la soledad misma del pensador hay una sustracción total de la pluralidad, porque esta es condición de la propia conciencia: posibilidad de coherencia lógica y de existencia moral<sup>18</sup>. El pensar como diálogo interior refiere la razón a ese horizonte mayor de inteligibilidad. Desde esa perspectiva se realiza la crítica arendtiana a los pensadores profesionales que perpetúan la oposición entre *vita contemplativa* y *vita activa*. Por su parte, el fenomenólogo integra una comunidad de investigación que alcanza, en último término, a toda la humanidad, en una tarea de resultados que comprometiéndonos, avanza siempre aproximativamente<sup>19</sup>.

En ese horizonte de diálogo, tanto Husserl como Arendt defienden la especificidad de los espacios generados en el reconocimiento intersubjetivo. En un caso se alerta contra la amenaza hegemónica de una actitud natural recortada según nuestras circunstancias históricas, que invierte la primacía ontológica del mundo espiritual<sup>20</sup>. Simplificar, por ejemplo, la variedad de las relaciones humanas en términos de intercambio o de acciones estratégicas, sería mutilarlas. Análogamente, para Arendt es fundamental distinguir lo específico de la experiencia política, posibilitada por la pluralidad. Su sentido no se agota en la satisfacción de necesidades, pero tampoco se puede confiar a la producción instrumental. El espacio de reconocimientos mutuos, donde se inicia lo político, tiene una densidad propia que requiere categorías propias.

Esta cercanía entre el análisis arendtiano de la pluralidad y la investigación husserliana de la intersubjetividad alcanza también al reconocimiento de sus fuentes y a su autocomprensión como praxis. La crítica de Arendt al historicismo responde a una demanda de fundamentos y de un pensar verdaderamente humano, que cuestiona la alienación teórica frente al mundo, enmascarada aún más por su fragmentación creciente, en forma de especialización: puede haber más ciencias, pero no necesariamente más interés por la verdad. Su esfuerzo de repensar la

---

<sup>17</sup> *HO*, p. 14.

<sup>18</sup> Arendt, Hannah, "Socrates" en *The Promise of Politics* (en adelante, *Prom*). New York: Schocken Books, 2005, pp. 19-23.

<sup>19</sup> *Cr* § 7.

<sup>20</sup> *Id* 2 § 49.

tradición política occidental supone un superar el pensamiento para retornar al pensar<sup>21</sup>. Arendt se resistía a medir su pensamiento en términos de efectos en el mundo<sup>22</sup>. Pero esa renuncia del pensador al utilitarismo no es, como dijimos, un exilio del mundo del cual proviene<sup>23</sup>. La acción y la palabra no son solo, en este contexto, categorías de pensamiento claves, sino el reconocimiento de la pluralidad como condición de posibilidad de la investigación, en tanto ella misma es praxis.

### III

Admiración, aparecer y narración

Al explorar esta perspectiva arendtiana de articulación entre pensamiento y acción, encontramos, como en nuestra discusión inicial sobre la actitud fenomenológica, el papel central que cumple en ella la mirada admirativa propia de la actitud estética.

*Admirar el aparecer*

Hannah Arendt recupera, en sus diferentes textos, el valor político de la *doxa*. Entiende por ella no solo la opinión expresada, sino cómo le aparece el mundo al hablante y, por eso, el propio aparecer de esa persona en el espacio público, sin el cual quedaría reducido a lo privado donde no es posible la mutua aparición entre los semejantes y distintos<sup>24</sup>.

Ese interés en la aparición del otro se realiza propiamente en el “no sé” socrático: es necesario preguntar al interlocutor por su *doxa*, cómo le aparece el mundo desde su lugar, y, al preguntar, suspender mi propia *doxa*<sup>25</sup>. Así como corporalmente no puedo saber cómo se le abre al mundo a mi interlocutor allí donde él está, debo preguntar, esforzándome en salir de mí y poniéndome imaginativamente en su lugar a través de sus palabras. Este diálogo – entendido como el elemento propio de la acción – enriquece nuestra experiencia del mundo y hace posible, al ponerse de acuerdo, emprender los asuntos humanos. Dicho negativamente: con cada retiro de este diálogo perdemos algo del mundo y, en esa medida, de nuestra humanidad.

En ese contexto de cultivo de la *doxa*, la virtud política fundamental consiste, según Arendt, en la capacidad de acceder y permitir el acceso a

---

<sup>21</sup> *Prom*, p. xxiii.

<sup>22</sup> Arendt, Hannah, “What remains? Language remains” en *Essays in Understanding* (1930-1974) (en adelante, *Ess*). New York: Schocken Books, 2005, p. 3.

<sup>23</sup> *HO*, pp. 32-33.

<sup>24</sup> En el espacio moderno, por el contrario, se privilegia la aparición íntima en el espacio privado del encuentro cara a cara con el amigo. En contraste, Arendt destaca la dimensión política de la amistad, constituyente del mundo en su diálogo abierto.

<sup>25</sup> *Prom*, p. 14.

esas diferentes formas como el mundo aparece a quienes nos rodean<sup>26</sup>. Ese es el valor de la actividad socrática representada mejor como un insistente tábano que como un maestro erudito: el aporte de Sócrates no es enseñar más verdades a sus conciudadanos sino ayudarles a ser más verdaderos<sup>27</sup>.

Suscitar, animar y acompañar este diálogo destaca la importancia del espacio entre nosotros que da sentido a nuestras discusiones. El mundo humano, como señalamos, está constituido por relaciones, señaladas por su apertura, fragilidad y potencial renovación. Cuidar ese espacio implica, por un lado, resistir la tentación de idealizarlo en forma de inmediatez sentimental o de productibilidad técnica.

Arendt reconoce y discute la cercanía y generosidad que surgen admirablemente entre los miembros de un pueblo en tiempos de persecución<sup>28</sup>. Nos conmueve esa cálida cercanía entre quienes carecen de mundo. Todo conflicto o diferencias se vuelve insignificante, frente al milagro de un nuevo día vivos. Pero esta fraternidad no puede alcanzar a los otros no perseguidos y, en el mutismo de sus sentimientos, es incapaz de discurso y de constituir un mundo. La calidez y solidaridad espontánea en esos tiempos de oscuridad, no pueden sustituir al espacio público, en cuya luz uno y otro se aparecen sobre el entramado de la pluralidad. Con todo lo admirable que le reconocemos, es políticamente irrelevante. Inversamente, quienes, conmovidos por esa indefensión, elevaron esa fraternidad a principio político, terminaron masacrando a quienes, en vez de sujetos reconocidos, convirtieron en objetos cuya felicidad había que procurar, incluso forzándolos<sup>29</sup>. El espacio que media entre los semejantes y diferentes, no se puede borrar impunemente. Así como en cierto momento histórico no bastó defender al “ser humano” en general –a costa de caer en el cinismo, o la indiferencia cómplice – sino al “judío” concreto, es imprescindible discernir en cada situación las mediaciones de lo político<sup>30</sup>. Solo en ese reconocimiento en la diferencia, el encuentro entre el perseguido y el que lo reconoce como tal – en vez de ser cómplice directo o indiferente – puede ser verdaderamente amistad, que trae la frágil luz del espacio público en tiempos de oscuridad.

La tentación contraria es buscar superar esa fragilidad introduciendo el absoluto –verdad absoluta, bien absoluto, fin de la historia – como un concreto realizable entre los asuntos humanos. Pero, en esa misma medida, se hace posible lo injusto y bestial,

---

<sup>26</sup> Op. cit., p. 18.

<sup>27</sup> Op. cit., p. 15.

<sup>28</sup> *HO*, p. 23.

<sup>29</sup> Arendt, Hannah, *On Revolution* (en adelante, *OR*). New York: Penguin Books, 1991, pp. 98-114.

<sup>30</sup> *HO*, p. 34.

“porque el ‘ideal’, la justicia misma, no existe más como una vara para medir, sino que se ha vuelto un fin alcanzable y producible al interior del mundo. En otras palabras, la realización de la filosofía abole la filosofía, la realización del ‘absoluto’ ciertamente abole el absoluto del mundo y así, finalmente, la realización ostensible del hombre simplemente abole a los hombres”<sup>31</sup>.

Arendt advierte en Platón este intento que ha marcado la filosofía política occidental: no solo la búsqueda sino la aplicación de un principio alcanzado en la contemplación que prescinde de la pluralidad y debe, a su vez, suprimir esta, para que al ser enunciado no se convierta en una opinión más.

Defender ese espacio teóricamente y rescatarlo en la praxis supone para Arendt reconocer un lugar legítimo para la admiración en el pensamiento y la acción. Al discutir qué diferencia al hombre que se libera de las cadenas del resto de sus compañeros de la caverna, señala agudamente que, desde Platón, la filosofía se ha comprendido a sí misma como originada en el asombro sin palabras de la *thaumadzein* para terminar en la inefabilidad descrita en la *Carta VII*<sup>32</sup>. Aunque todos son capaces de *thaumadzein*, solo el filósofo la puede soportar en un estado permanente, según Platón, pues el resto cae en la tentación de formar opiniones. Por eso es necesario desaparecer esos apareceres particulares, de forma que la actividad del pensamiento se aplique al mundo humano<sup>33</sup>. Así, según Arendt, la actividad política es reducida a una *techné* que apuntala esa verdad y da estabilidad al mundo que no tolera su propia fragilidad. Eliminando ese espacio entre nosotros, la tiranía aspira simultáneamente a eliminar el espacio interno de cada uno consigo mismo, la capacidad de pensar –entendida arendtianamente – como un diálogo que presupone la riqueza intersubjetiva del mundo.

La propuesta de Arendt es repensar la tradición política no rescatando viejos principios derrumbados o reemplazándolos por novedades, sino recordando de dónde surge ese asombro filosófico: el espacio entre nosotros. El pensamiento – y el pensamiento político en particular – tiene la misión de hacernos redescubrir y elaborar la admiración por la condición de pluralidad que nos permite ser y actuar<sup>34</sup>. En ese esfuerzo, nos encontramos con los poetas y narradores de historias. Ellos reescriben y crean significados que abren nuevos horizontes de sentido para nuestra acción.

### La capacidad movilizadora de poetas e historiadores

<sup>31</sup> Arendt, Hannah, *Denktagbuch*, Septiembre 1951, citado en *Prom*, p. 3.

<sup>32</sup> *Prom*, pp. 32-37; *LCH*, Cap. 6, n. 42.

<sup>33</sup> *Prom*, pp. 34-37.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 38.

En su reconstrucción crítica de la filosofía política, heredera, como señalamos, de la oposición entre pensamiento y praxis, Arendt nos recuerda un límite a las respuestas que podemos dar acerca del significado de una acción. Si el mundo es ese espacio entre nosotros que podemos destruir, trivializándolo o absolutizándolo, entonces es necesario insistir en el carácter imprevisible y abierto de las acciones humanas<sup>35</sup>. Siempre habrá aspectos calculables o, al menos, constatables a posteriori; sin embargo, incluso el pensar, debe recordar su carácter provisional cuando se refiere al significado último de las acciones.

Defendiendo esta perspectiva, Arendt debate contra el historicismo, específicamente contra una noción de proceso histórico emparentada con la de proceso físico, la cual presupone y busca leyes o cursos históricos inevitables<sup>36</sup> - en el fondo, espejismos de certidumbre y estabilidad. Por el contrario, el conocimiento histórico se sitúa en la experiencia de rememoración<sup>37</sup>. Así también la filosofía y el filosofar no consisten en el aprendizaje o reconstrucción de sistemas teóricos. Su comprensión solo puede realizarse dentro de la actividad de pensar desde la recuperación de los fundamentos<sup>38</sup>. Suscitar esa rememoración no es solo el desafío de todo profesor de filosofía, sino la condición decisiva del pensar auténtico, enraizado en el mundo, incluso en la soledad del pensador.

La capacidad de rememorar nos abre a la posibilidad de perdonar, reconociéndonos en lo vivido y abriéndonos, en el prometer, a la aventura de iniciar algo nuevo<sup>39</sup>. Estas dinámicas tienen lugar ya en el campo de la acción. Para comprender esta transición desde la búsqueda de estabilidad del *homo faber* a la promesa en la pluralidad, consideremos el caso de la obra de arte, tal como Arendt la presenta en *La condición humana*<sup>40</sup>. Esta, como los productos del trabajo, es ajena al consumo, pero también al uso: pretende “valer” por sí misma. No es que sean más resistentes, sino que su estabilidad radica en hacer perceptible la inmortalidad. El pensamiento se transfigura y aparece en una cosa, ciertamente destructible, pero capaz de ser revivida. La obra de arte, en efecto, tiene como fuente el pensamiento:

---

<sup>35</sup> *LCH*, Cap. 5, n. 26.

<sup>36</sup> Esa analogía con la “revolución” de los astros expresa correctamente que muchas veces quien inicia algo nuevo junto a otros, no sabe por adelantado a dónde conducirán sus acciones. Es, sin embargo, una figura ambigua, porque la entiende como sometida a una fuerza irrefrenable y externa que anula por completo su libertad. *OR*, pp. 47-58.

<sup>37</sup> *Prom*, p. 22.

<sup>38</sup> O, dicho más provocativamente, de dejar de pensar en teorías y en términos de escuelas: olvidarlas para comenzar a buscar desde nuestro pensamiento. Desde ahí el apetito de conocimientos para nutrir el pensar y la discusión sería, según Arendt, el itinerario natural [Intro a “The Promise of Politics”].

<sup>39</sup> *LCH*, Cap. 5, nn. 33-34.

<sup>40</sup> *LCH*, Cap. 4, n.23.

su naturaleza comunicativa y abierta al mundo, introduce en este lo que solo habitaba nuestra interioridad. En la poesía este hacerse perceptible se da como condensación del lenguaje –la lengua materna que siempre permanece en nosotros y en la que permanecemos – transformado en una memoria que se hace memoria permanente de la humanidad y que tiene, en cada nacimiento, la posibilidad de renovar palabras y sentidos.

Por eso tampoco la poesía o la historia rememorativa pueden fijar definitivamente o adelantar el sentido de una acción. Cuando el tiempo pasa, las acciones realizadas se incorporan a la historia como narración. Los narradores y poetas suscitan en ese momento la rememoración, ese placer de (auto) reconocimiento en lo que hemos vivido y que ahora se desenvuelve bajo una nueva luz<sup>41</sup>. Ese placer estético, emparentado con la *anagnoresis* de la tragedia griega, nos descubre en un contexto significativo compartido con otros y, en ese reconocimiento mutuo, hace posibles nuevas acciones. Es el poder de la historia y la poesía frente a la filosofía, según Arendt<sup>42</sup>, la fuerza de la experiencia estética, hermanada con el pensar.

Si bien no todos podemos narrar o crear poesía, al tejer nuestras propias narraciones personales, nos vamos disponiendo para acoger esos relatos más amplios y esos nuevos sentidos<sup>43</sup>. Así el mundo se humaniza y nosotros aparecemos en él convocando y posibilitando la aparición de otros en esa rememoración. Solo esa memoria nos descubre en los otros y nuestra historia, en toda la riqueza de nuestra concreción. Nos rescata recordándonos que la angustia por nuestra limitación, en último término, nuestra mortalidad, no debería cegarnos a la capacidad de renovación, igualmente frágil pero persistente, de nuestro mundo.

En *Ideas 2*, la tarea del historiador y el científico social es trazada en los siguientes términos: comprender qué han imaginado, pensado, valorado, etc. los miembros de una sociedad en el contexto de su determinación comunicativa<sup>44</sup>. Comprender es, en ese sentido, empatizar con otros, participando imaginativamente en su experiencia y buscando lo esencial en ella, idealmente a través de casos ejemplares. La descripción se aproxima aquí a la narración empática de esas experiencias, buscando aclararlas y aclararnos. Recordamos cómo Husserl valoró la sensibilidad estética en la formación del fenomenólogo; consideramos que también reconocería, como Hannah Arendt, las creaciones de poetas y narradores, para comprender mejor y, en esa misma medida, reconocernos en las tareas que nos toquen en esta historia.

---

<sup>41</sup> *HO*, pp. 30-31.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 32.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Id2* §51.

Si el pensar es un detenerse y tomar distancia voluntariamente, hacer *epojé* y reducirnos a lo esencia; el apreciar y el juzgar nos devuelven desde la invisibilidad del pensamiento a la perceptibilidad del mundo. El juzgar, precisa Hannah Arendt, “siempre se ocupa de particulares y cosas que están a la mano”<sup>45</sup>. En esa medida, el pensar libera la facultad del juicio, “la más política de todas las capacidades mentales del hombre”<sup>46</sup>, donde distinguimos lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo, etc. Siguiendo esa pista, Arendt acercará el juzgar político y el juzgar estético. Debemos recordar, sin embargo, que esa vinculación está ya presente, desde el asombro que activa el pensar y aspira a volver al mundo responsablemente.

### *Conclusión*

Si la autorresponsabilidad absoluta compartida por la comunidad de investigadores y la humanidad en general constituye el telos inacabable de la investigación fenomenológica que retorna con una mirada renovada a nuestra experiencia cotidiana; entonces, el énfasis arendtiano en el asombro ante la pluralidad como condición humana de la acción, converge con esa orientación fenomenológica fundamental. Desde esa convergencia, se hace comprensible y convincente el proyecto de restituir lo político y su comprensión. Participar de ese esfuerzo es compartir –desde la ciencia, la filosofía, la poesía o la narrativa – esa medida de admiración por lo que aparece allí donde los seres humanos crean ese espacio entre ellos que llamamos mundo, e incorporar, desde ese asombro que hace espacio a la palabra, a los que han permanecido ignorados y que hoy pueden hacer nuestro mundo más humano.

San Miguel, septiembre del 2009

---

<sup>45</sup> Arendt, Hannah, “El pensar y las reflexiones morales” en *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, Universidad Autónoma de Barcelona, 1999, p. 136.

<sup>46</sup> *Ibid.*