

AGNES HELLER: UNA FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD, UNA ÉTICA DE LA ELECCIÓN¹

Antonio Pérez Quintana
antperez@ull.es

La persona buena es la utopía absoluta.
Sin personas buenas no vale la pena vivir la vida (FHE, p. 152).

RESUMEN

El texto presenta una visión de conjunto de la filosofía de A. Heller (teoría de las necesidades, axiología, antropología, teoría de la historia, teoría de la justicia, ética) siguiendo la evolución que experimenta el pensamiento de la filósofa a partir del marxismo disidente de juventud hasta desembocar en la ética de la elección existencial, cargada de resonancias kierkegaardianas, por la que se ha decantado en los últimos años. A la vez que se reivindica la centralidad creciente que, con el paso del tiempo, va adquiriendo la ética en su obra, se cuestiona el subjetivismo decisionista que la lleva a no aceptar otro fundamento normativo de la moral que una elección y un consenso que no pueden ser justificados.

ABSTRACT

This paper presents a global view about A. Heller's philosophy (theory of needs, axiology, anthropology, theory of history, theory of justice and ethics). I will follow the evolution of her thinking from a young dissident Marxism until the ethics of existential choice, full of Kierkegaardian sounds, which has been her option in the latest years. On one hand, it is maintained that, in the course of time, her ethics has had an increasing relevance in her thought; however, on the other hand, it is criticized that decisionist subjectivism that takes her to accept as a normative foundation of the moral a choice and a consensus that cannot be justified.

Me gustaría comenzar señalando que, en mi opinión, A. Heller tiene un pensamiento importante, muy consistente y poderoso, y que a la pensadora húngara le corresponde un lugar indiscutible entre los filósofos vivos más importantes actualmente en el mundo.

Debo advertir asimismo, antes de pasar a hacer la presentación del pensamiento de la filósofa, que no es fácil ofrecer, en el marco de una exposición como la que aquí puedo llevar a cabo², una reconstrucción global, medianamente satisfactoria, de ese pensamiento por varias razones. En primer lugar, debido a la asombrosa

capacidad de producción de la escritora A. Heller, que ha publicado más de 30 libros y una cantidad enorme de artículos, conferencias, entrevistas, etc. En segundo lugar, porque sus escritos tocan registros muy diversos, como la antropología, la sociología, la teoría política, la filosofía de la historia o la ética. Y, en tercer lugar, porque el pensamiento de nuestra autora, permaneciendo fiel a determinadas constantes, no ha dejado de evolucionar en ningún momento; la intensa dedicación de A. Heller a la tarea de pensar se materializa en un pensamiento extraordinariamente vivo, que se va formando al calor de los problemas que le plantea la realidad a la que se enfrenta: un pensamiento que mantiene en todo momento un diálogo muy fructífero, no sólo con los filósofos contemporáneos, sino también con los del pasado, pero que sigue muy de cerca, al mismo tiempo, las vicisitudes de la turbulenta historia que a la filósofa le ha tocado vivir.

Constituye una ardua tarea, pues, ofrecer una visión del conjunto de una obra de estas características en el transcurso de una hora. Hacerlo, sin embargo, es interesante y constituye el objeto de las presentaciones de pensadoras del siglo xx que se están haciendo en el ciclo del que esta conferencia forma parte. Así que voy a intentarlo.

En la historia intelectual de A. Heller pueden ser distinguidas dos etapas. La primera comprende las décadas de los sesenta y de los setenta. Durante estos años A. Heller es una marxista disidente cuya situación, en un país comunista como Hungría, resulta considerablemente incómoda, hasta que en 1977 logra el pasaporte para salir de Hungría y se exilia en Australia, donde enseña sociología durante una década en la Universidad de La Trobe. Desde 1986 es profesora en la «Nueva Escuela para la investigación social de Nueva York», en la que ocupa la «Cátedra

¹ Relación de siglas con las que serán citadas las siguientes obras de Agnes Heller:

- CI: *Crítica de la ilustración*, Península, Barcelona, 1984.
 CV: *Para cambiar la vida*, Grijalbo, Barcelona, 1981.
 EG: *Ética General*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995.
 EPM: *El péndulo de la modernidad*, Península, Barcelona, 1994.
 FHF: *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Gedisa, Barcelona, 1999.
 FR: *Por una filosofía radical*, El viejo topo, Barcelona, 1980.
 HF: *Historia y futuro ¿sobrevivirá la modernidad?*, Península, Barcelona, 1991.
 HTMV: *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, Grijalbo, Barcelona, 1974.
 IAC: *Instinto, agresividad y carácter*, Península, Barcelona, 1980.
 MAJ: *Más allá de la justicia*, Crítica, Barcelona, 1990.
 PM: *Políticas de la modernidad*, Península, Barcelona, 1989.
 RTN: *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Paidós, Barcelona, 1996.
 RVC: *La revolución de la vida cotidiana*, Materiales, Barcelona, 1979.
 SVC: *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1977.
 TH: *Teoría de la historia*, Fontamara, Barcelona, 1982.
 TNM: *Teoría de las necesidades en Marx*, Península, Barcelona, 1978.
 TS: *Teoría de los sentimientos*, Fontamara, Barcelona, 1982.

² Este texto corresponde a la conferencia que impartí en el Ateneo de La Laguna, el día 11 de diciembre de 2003, dentro del Ciclo «Pensadoras del siglo xx» organizado por las profesoras Ana Hardisson y M.^a José Guerra.

Hanna Arendt». En esta segunda etapa arrecia su crítica del marxismo, del que se distancia cada vez más, decantándose finalmente por un pensamiento ético en el que Kierkegaard acabará ocupando el lugar que anteriormente se reservaba a Marx.

1977 es, pues, una fecha importante en la vida de A. Heller; suele ser tomada como referencia para distinguir en la trayectoria intelectual de la filósofa dos períodos relativamente diferentes. Voy a atenerme a este punto de vista, dividiendo mi exposición en dos partes, dedicadas cada una de ellas a presentar en apretada síntesis las aportaciones que considero más importantes del período respectivo.

1. CON MARX Y MÁS ALLÁ DE MARX

Me propongo reunir bajo este título la obra escrita por A. Heller mientras permanece en Hungría. Y debo señalar, ante todo, que cuando A. Heller comienza a darse a conocer, forma parte de la nueva izquierda que, en los países del socialismo real, confía aún en que los regímenes comunistas puedan llegar a reformarse democráticamente. A. Heller es marxista, pero marxista crítica y disidente. Su disidencia debe mucho a la influencia de su maestro Lukács. Muy joven aún fue alumna del autor de *Historia y conciencia de clase* y escribe la tesis doctoral bajo su dirección, para comenzar a trabajar luego como profesora en el departamento de Filosofía que aquél dirigía en la Universidad de Budapest. Nuestra pensadora inicia su historia intelectual, por tanto, como filósofa marxista disidente en un país comunista, como miembro de la Escuela de Budapest: un grupo de intelectuales que, a partir del estímulo y del magisterio de Lukács, se propone llevar a cabo una renovación del marxismo superadora de la interpretación dominante en los países del socialismo real.

1956 representa otro momento decisivo en la vida de A. Heller. Es el año del levantamiento del pueblo húngaro (con la brutal intervención del ejército soviético en Hungría). A. Heller ve en este levantamiento el arranque de una verdadera revolución socialista y democrática. También es 1956 el año de la celebración del xx Congreso del Partido Comunista de la URSS, en el que se dan a conocer los crímenes del estalinismo. Muy poco después de los acontecimientos de Hungría, en 1958, A. Heller es expulsada, por revisionista, de la Universidad y del Partido Comunista húngaro.

En 1968, el año de la «Primavera de Praga» y de la intervención del ejército soviético en Checoslovaquia, A. Heller firma un manifiesto de protesta contra esta intervención, y en 1973 es expulsada de la Academia Húngara de Ciencias, de la que había sido investigadora desde 1963. Sus posiciones son condenadas por revisionistas y antimarxistas por el Comité Central del Partido Comunista. A partir de ese momento vive en una situación de total marginación política y cultural en Hungría. Es una intelectual marxista disidente que cuestiona las directrices del Partido y la línea de pensamiento oficial, y la autoridad competente la aparta de la vida académica y cultural con el fin de que sus ideas no lleguen al público lector. Con anterioridad, la Heller marxista había condenado el leninismo y había luchado por el pluralismo político, por la democracia dentro del Partido y por la democratiza-



ción del Estado; pero, a partir de los acontecimientos del 68, cada vez confía menos en que una reforma de los regímenes comunistas pudiera producirse algún día.

Según he indicado antes, la producción de la primera etapa de la vida intelectual de A. Heller se inserta en el movimiento de renovación del marxismo impulsado por la Escuela de Budapest. A. Heller critica al marxismo oficial desde Marx, haciendo una lectura filosófica de Marx, cargando el acento en textos y temas de Marx que permiten atribuirle a éste una ontología de la praxis, una teoría de las necesidades, una axiología, una antropología, una ética. La joven filósofa de la Escuela de Budapest parte de Marx y, en un primer momento, la interpretación que hace de Marx se confunde con su propia filosofía. En esa interpretación cabe apreciar, desde el comienzo, intuiciones, orientaciones, sesgos, que se mantienen a lo largo de toda la historia intelectual de A. Heller y que, posteriormente, van a ser desarrollados desde posiciones cada vez más personales y alejadas del marxismo. En realidad, A. Heller parte de Marx para ir más allá de Marx. La lectura profundamente innovadora que nuestra pensadora hace de Marx trae al centro de la discusión temas e ideas cuyo desarrollo sitúa a su filosofía, con el paso del tiempo, fuera del marxismo.

De esa interpretación helleriana de Marx merece atención especial, en mi opinión, el tratamiento de los siguientes asuntos: la teoría de las necesidades, la axiología, la antropología y el problema del fundamento de la utopía. Hemos de detenernos unos minutos en cada uno de ellos.

1.1. LA TEORÍA DE LAS NECESIDADES

La teoría de las necesidades constituye la pieza clave de la filosofía de la praxis de A. Heller y es uno de los aspectos más conocidos de su pensamiento. Pero la valoración de la importancia de la cuestión de las necesidades, y el mismo concepto de «necesidades radicales», cree A. Heller haberlos encontrado en Marx. A. Heller parte del cuestionamiento por Marx de la supeditación, en la economía capitalista, de las necesidades humanas al objetivo de acrecentar el capital. Para nuestra autora, resulta absolutamente decisivo que Marx convierta las necesidades humanas en criterio a la luz del cual va a juzgar la economía capitalista. La producción de riqueza, según se establece en un principio que la Heller considera fundamental en Marx, debe estar al servicio de las necesidades de los hombres antes que —como sucede en el capitalismo— de la valorización del capital.

Por lo que al concepto —marxiano, según A. Heller— de necesidades radicales se refiere, debe precisarse que reciben tal denominación aquellas necesidades que se generan en el sistema capitalista y que exigen la superación de éste debido a que no pueden ser satisfechas dentro de él. La dinámica del capitalismo despierta en el proletariado necesidades como la de igualdad, la de la abolición de la dependencia, la necesidad de comunidad, de saber, de juego, de tiempo libre, etc., a las que el sistema capitalista no puede dar satisfacción a partir de un cierto límite. Los portadores de esas necesidades están llamados, por tanto, a intentar por todos los medios acabar con el capitalismo.



Esta sucinta caracterización de las necesidades radicales sugiere que éstas son diferentes de los intereses. A. Heller cree que se trata de una distinción que está en Marx. Nuestra autora asocia interés a egoísmo y piensa que considerar el interés como motivo corresponde al punto de vista del capitalismo, que reduce las necesidades a simple avaricia. El motivo de la lucha de clases, la cual persigue la superación del capitalismo, no puede ser el interés, ni siquiera el interés de clase, que tiene un carácter fetichista —restringido al marco del sistema capitalista—, sino las necesidades radicales de la clase obrera, que sólo pueden ser satisfechas en una sociedad nueva, más allá del capitalismo. Según ha confesado la misma A. Heller, los movimientos estudiantiles del 68 le hacen ver que los conflictos que influían en aquellos movimientos no eran de intereses, y esto la induce a elaborar la teoría de las necesidades, así como a establecer la distinción entre intereses y necesidades.

De las necesidades radicales hay que distinguir también las necesidades alienadas, como la necesidad de poseer, de poder y de fama (los tres apetitos de que hablaba Kant), las cuales son necesidades de carácter cuantitativo, que no pueden ser saciadas nunca, que se reproducen hasta el infinito —provocando un proceso de acumulación sin fin— y cuya parcial satisfacción, por otra parte, comporta que algún hombre sea convertido en medio para otro hombre. En la sociedad capitalista, dice A. Heller, dominan las necesidades alienadas y las necesidades existenciales (relativas a la supervivencia), como la necesidad de alimento y la necesidad de relaciones sexuales. Esa circunstancia empobrece de forma alarmante el sistema de las necesidades humanas, que se ve reducido a las dimensiones básicas de lo animal y de lo económico. Las pasiones cuantitativas eliminan a las otras pasiones y sentimientos: homogeneizan el alma reduciéndola a un solo deseo. A. Heller denuncia con gran energía el fenómeno de la manipulación de necesidades en la sociedad capitalista. Cree que el hombre rico en necesidades —que se desarrolla multilateralmente— y la atención a las necesidades que tienen por objeto las actividades superiores, especialmente las relaciones con los otros (necesidad de vida social), sólo son posibles en el socialismo. Cree, asimismo, que en la actualidad un número cada vez mayor de hombres experimenta una fuerte insatisfacción ante la dependencia en que vive respecto de las necesidades primarias y de la necesidad de poseer, a la vez que se siente incitado a convertir en realidad la sociedad no alienada que demandan las necesidades radicales.

Las necesidades radicales son, en efecto, el motor de la revolución: impulsan a sus portadores a superar la sociedad que impide la satisfacción de aquéllas. Si se pregunta por la posibilidad real de la utopía radical, A. Heller responde remitiéndonos a la realidad de las necesidades radicales y de los movimientos que las articulan. La idea del socialismo, dice, puede ser considerada una idea «real» si existen hombres cuyas necesidades y acciones se orientan de acuerdo con esa idea. A. Heller sostiene contra Marx que la fuerza motriz de la historia no es el desarrollo de las fuerzas productivas, el cual provoca, ciertamente, un cambio de la estructura social, «pero no necesariamente en la dirección del socialismo». Para nuestra pensadora son las necesidades «las fuerzas materiales» que pueden transformar la sociedad en el sentido del ideal que se persigue (RVC, p. 113).

Las necesidades radicales constituyen el motor del cambio, y apuntan a una utopía radical cuya realización supondría la transformación, no sólo de la realidad





económica y política, sino también de la vida en su totalidad. A. Heller distingue entre liberación (la revolución política, que es una tarea colectiva) y emancipación (revolución de la vida cotidiana, que es una tarea de los individuos). La liberación política es sólo una dimensión de la revolución, la cual comprende también la realización individual. Las necesidades radicales contienen la exigencia de una revolución total y de una transformación de la vida cotidiana. Por esa razón da A. Heller una gran importancia a los movimientos radicales de izquierda (feminismo, movimiento estudiantil, etc.), que parten de necesidades radicales y que tienen por objeto cambiar la vida cotidiana. 1968 fue un año importante para A. Heller también por los acontecimientos de mayo: revuelta antiautoritaria de los estudiantes, comunas, etc. La autora de *La vida cotidiana* ha confesado que escribió este libro —sin saberlo— en el espíritu de la «Nueva izquierda» —que proclamaba la necesidad de hacer la revolución de la vida— y que vio en los movimientos estudiantiles una confirmación de sus propias ideas sobre la necesidad de cambiar la vida cotidiana. En movimientos como éstos hay que apoyarse, dice, para llevar a cabo una revolución sexual, para humanizar las relaciones entre sexos y entre padres e hijos, para crear nuevas comunidades. Tomar en serio las necesidades radicales supone, en opinión de nuestra autora, que de ningún modo se puede posponer al cambio de la realidad política y económica la tarea de cambiar la vida.

De lo expuesto se infiere que la teoría de las necesidades radicales proporciona una particular solución al problema de la crisis del sujeto de la revolución. Si se admite que el proletariado en muchas sociedades se ha integrado en el sistema capitalista y no puede ser ya el único sujeto de la revolución, adquiere una enorme importancia la tarea de construir el nuevo sujeto revolucionario. A. Heller cree que, ante el fenómeno de repliegue del movimiento obrero, la idea de necesidades radicales suministra una clave decisiva para pensar ese sujeto. Existen en la actualidad, advierte, movimientos, como el feminista y el estudiantil, que son portadores de necesidades radicales y que luchan por una transformación de la sociedad, y una teoría revolucionaria ha de dirigirse a todos aquellos que tienen necesidades radicales: a las masas insatisfechas, y no sólo a la clase obrera.

Tales ideas representan un abierto desafío a la ortodoxia de las posiciones del marxismo oficial y produjeron un gran escándalo en los partidos comunistas, que le echan de cara a la autora de *Teoría de las necesidades en Marx* seguir ideas de Marcuse y pretender sustituir el proyecto revolucionario del movimiento obrero por las revueltas de los *hippies* y de los estudiantes. Sobre el particular advierte A. Heller que, mientras Marcuse busca el sujeto de la revolución en los marginados, la teoría de las necesidades sostiene que cualquier estrato social que sea portador de necesidades radicales puede convertirse en sujeto revolucionario.

1.2. LA TEORÍA DE LOS VALORES

La cuestión de los valores ocupa un lugar central en el pensamiento de A. Heller, y aparece, en sus escritos, en todas las etapas de su historia intelectual. Dentro del programa de renovación del marxismo promovido por la discípula de Lukács,

corresponde un papel de primer orden a la tarea de elaborar una teoría de los valores. A. Heller se esfuerza denodadamente en aportar al marxismo una axiología que le sirva de fundamento normativo de sus opciones en el ámbito de la práctica.

La axiología, piensa A. Heller, está presente en el pensamiento de Marx, a pesar de que ello no resulte perceptible a primera vista. Lo que la autora de *Hipótesis para una teoría marxista de los valores* se propone es sacar a la luz la axiología implícita en los escritos de Marx. Nuestra filósofa está convencida de que Marx no compartiría la aspiración weberiana a una ciencia social axiológicamente desvinculada y se opone totalmente a la interpretación que hace Althusser del marxismo como una ciencia que prescinde de cualquier juicio de valor. Marx, dice A. Heller, no se limita a hacer teoría económica, sino que hace crítica de la economía y de la sociedad capitalista, y esta crítica la hace desde una filosofía y aplicando el criterio de una determinada tabla de valores. De ahí que la teoría de la sociedad y la teoría de la historia marxianas no puedan ser aisladas de la opción axiológica con la que Marx decide comprometerse: la idea misma de socialismo opera dentro del pensamiento marxiano como una idea de valor, y la concepción de la historia como proceso progresivo no puede ser entendida al margen del criterio por el que se mide el progreso y que corresponde a una idea de valor.

Si se toma en consideración la importancia que da A. Heller a los valores y a las necesidades, resulta claro que ha de plantearse la cuestión de la relación que existe entre unos y otras. Al respecto señala A. Heller, ante todo, que los valores no pueden ser derivados de necesidades. «Los valores no se pueden medir por las necesidades...; en cambio, las necesidades se pueden medir por los valores», dice la autora de *Hipótesis para una teoría marxista de los valores* (HTMV, p. 26). Sostiene al mismo tiempo, sin embargo, que existe una estrecha relación entre valores y necesidades. A. Heller habla de valores afines con necesidades y de valor normativo de las necesidades radicales. En contraposición con las necesidades alienadas, las necesidades radicales van asociadas a valores. La realidad de una necesidad radical comporta la valoración del mundo real como negativo, a la vez que apunta positivamente en la dirección de un mundo diferente en el que tales necesidades puedan ser satisfechas: un mundo posible que es asumido como un valor. A A. Heller le importa mucho destacar que el carácter objetivo del deber que es el socialismo se vincula en algunos textos de Marx a necesidades «que encarnan ese deber y que por su naturaleza tienden a trascender al capitalismo» en la dirección del socialismo (TNM, p. 87). La conexión de valores y necesidades proporciona una base real a la teoría de los valores, libera de connotaciones idealistas al marxismo ético helleriano y confiere eficacia práctica a los valores y al ideal del socialismo, ya que la idea de socialismo ejerce una influencia sobre los comportamientos, si existen hombres «cuyas necesidades [...] se orientan según este valor» (RVC, p. 116). En realidad, los valores se convierten en valores de las masas y en un deber colectivo cuando confluyen con las necesidades radicales de las masas.

En la exposición desarrollada hasta ahora se ha aludido al socialismo como valor. Queda sugerido con ello que sólo la acción libre de los hombres puede transformarlo en algo real. A. Heller rechaza sin contemplaciones la concepción de la historia como un proceso necesario en el que el socialismo es posibilidad única que



inexorablemente acaba convirtiéndose en realidad. La interpretación economicista del marxismo, con la tesis de la realización necesaria del socialismo merced a las leyes propias de lo económico, fue siempre un blanco predilecto de la crítica de nuestra autora. Marx, precisa A. Heller, oscila entre una concepción hegeliana y una concepción fichteana de la historia. Según la primera, el sistema capitalista crea necesariamente el sujeto que «tiene que» rebelarse contra el capitalismo. Así entendido, el papel del sujeto queda reducido a la condición de mero instrumento. En la segunda concepción de la historia, en cambio, el socialismo figura como un valor por el que los hombres deben decidirse libremente. Marx, dice A. Heller, no resuelve nunca la tensión, fácilmente detectable en sus escritos, entre el necessitarismo histórico y la ontología de la praxis, entre la explicación del socialismo como el resultado necesario del proceso determinado por el choque entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción y la explicación del socialismo como un deber que los hombres asumen libremente. En los textos de Marx encontramos las dos cosas: por un lado, el socialismo como necesidad; por otro, el socialismo como posibilidad, como valor y como deber. El programa helleriano de renovación del marxismo exige tomar partido por la segunda opción: la que presenta al socialismo como objeto de elección que apela a la libertad humana. Si el motor de la historia no son las condiciones económicas ni los intereses, sino las necesidades radicales, no es posible mantener la interpretación determinista de la historia. La explicación del socialismo como un valor asociado a necesidades radicales se inscribe en una concepción en la que es la praxis del sujeto colectivo «constituido en virtud» de esas necesidades la que provoca el tránsito a la sociedad futura (TNM, p. 101).

En esta interpretación de la filosofía de la historia, en la que se enfatiza de modo tan decisivo la importancia de los valores, adquieren, pues, un relieve de primer orden el papel del sujeto de la historia y el papel de la libre elección. Y debe advertirse que se trata de una constante en el pensamiento de A. Heller. A lo largo de toda su trayectoria ocupan un lugar de privilegio en sus escritos la cuestión de la construcción del sujeto, la defensa de la libertad y del papel de la elección y la postulación del carácter, no sólo social, sino también individual de la acción humana. A. Heller se decanta por un marxismo que afirme abiertamente la importancia de las decisiones del individuo responsable y que piensa por sí mismo.

Se entenderá sin dificultad que una tan rotunda afirmación del papel del sujeto, de la libertad y de la elección individual vaya unida a una defensa muy explícita de la importancia de la ética. A. Heller reivindica, junto a la axiología, una ética marxista: la moral como elección de valores. Cree que el peso del determinismo en el pensamiento de Marx le impidió a éste desarrollar los supuestos éticos implícitos en su obra y considera necesario, por ello, sacar a la luz la teoría de la moral contenida en el marxismo. La discípula de Lukács toma partido abiertamente por un marxismo ético y, contra quienes hablan de una moral de clase determinada por los intereses, defenderá la independencia de la decisión ética estrictamente individual y el papel de la responsabilidad personal no determinada por la clase. A la filósofa le gusta recordar un lema que puede considerarse justamente indicativo del alcance de su apuesta ética: sin coraje ético no hay transformación social que merezca la pena.



1.3. LA ANTROPOLOGÍA

Constituye una posición muy característica del pensamiento de A. Heller la que propone fundamentar el proyecto ético-político del marxismo en una axiología estrechamente ligada a la antropología. Nuestra polifacética escritora proyecta una antropología que comprendería una teoría de las necesidades, el estudio de cuestiones como el instinto y la segunda naturaleza, una teoría de los sentimientos y una teoría de la personalidad. El concepto central de esa antropología es el marxiano de esencia humana, el cual proporciona una base normativa al marxismo y permite pensar la historia como un proceso en el que se van realizando progresivamente las capacidades del ser del hombre.

La esencia humana, dice A. Heller, constituye, para Marx, el valor supremo, un valor que ha de ser entendido como «riqueza humana». ¿Qué significa aquí riqueza humana? Significa, en principio, desarrollo de todas las facultades del ser del hombre. Hombre rico es, según Marx, «el hombre necesitado de una totalidad de exteriorización vital humana»³. Riqueza humana desempeña, por tanto, en el marxismo, comenta A. Heller, el papel de una categoría de valor relativa a la exigencia de desarrollar de forma multilateral todas las capacidades (materiales, psíquicas y espirituales) de la especie humana.

Al explicar la esencia humana como valor se está dando a entender que la antropología que nos ocupa es una antropología social. La esencia humana de que habla Marx, precisa A. Heller, se constituye en la historia y está determinada socialmente; no es algo fijo e inmutable, no tiene nada que ver con la idea tradicional de naturaleza. Pues el hombre no tiene naturaleza, sino que es por esencia un ser social. Su verdadera naturaleza, si así queremos expresarnos, es la historia (IAC, p. 30). Para Marx, dice A. Heller, las capacidades o componentes característicos de la esencia humana, aquellos que distinguen al hombre del animal (trabajo, socialidad, conciencia, universalidad y libertad), se desarrollan en la historia. Pertenecen a su significado esencial el trascender a la naturaleza y al instinto y estar referidos a sociedad, cambio, innovación e historia. De ahí que, polemizando con el naturalismo, pueda afirmar A. Heller que «el hombre no es en ningún aspecto un ser gobernado por los instintos» (IAC, p. 34). En todo caso, si en algún sentido admite nuestra pensadora una constitución biológica del hombre, precisará enseguida que ésta está socialmente determinada (IAC, p. 63). Incluso lo relacionado con la autoreproducción y con la reproducción de la especie (instinto sexual), dice A. Heller, está determinado socialmente hasta tal punto —en lo que se refiere a la forma de su realización concreta—, que resulta muy difícil separar en ese ámbito lo biológico de lo social. Por eso sustituye nuestra filósofa el concepto de naturaleza humana por el concepto arendtiano de «condición humana», que implica la superación en el hombre de la regulación instintiva por la regulación social. El hombre, dice, no es una

³ *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1972, p. 153.

tabula rasa, pero tampoco hereda una sustancia humana innata, sino que sobre la constitución biológica construye una «segunda naturaleza» social e histórica; lo que denominamos persona surge del ajuste del *a priori* genético y del *a priori* social (H F, pp. 63-64).

También la teoría de las necesidades tiene una significación decididamente antinaturalista en la antropología helleriana. El sistema de necesidades, dice A. Heller, «tiene precondiciones y límites biológicos, pero no viene contenido en ningún código genético ni se hereda con él» (RVC, p. 121). La plasticidad de la constitución biológica del hombre es tan acusada que le permite a ésta convivir con los más diversos sistemas de necesidades. Para Marx todas las necesidades humanas son necesidades sociales e históricas, dice A. Heller, de modo que incluso las denominadas necesidades naturales —las asociadas al instinto de conservación y al impulso sexual— tienen que ser interpretadas en el contexto de una sociedad determinada; y no sólo la intensidad de las necesidades y el modo de darles satisfacción son un producto histórico socialmente determinado, precisa A. Heller, sino que los mismos sistemas de necesidades cambian con la creación de nuevos objetos y a medida que evolucionan los sistemas de producción y las sociedades. A través de esos cambios en las necesidades se va configurando históricamente la esencia humana, pues, para Marx, la génesis del ser del hombre no sería otra cosa que la génesis de sus necesidades.

El criterio axiológico al que recurre Marx al juzgar el fenómeno de la alienación de las necesidades, dice A. Heller, es la idea de «hombre rico en necesidades», y la verdadera riqueza «consiste en el desarrollo de necesidades cualitativamente distintas» (TNM, p. 59). Ese criterio es el que aplica la filósofa también en la teoría de los afectos. A. Heller apuesta por la utopía del hombre polifacético, rico en sentimientos cualitativos (TS, p. 314). Heredera del Lukács admirador de Goethe y del Schiller crítico de Kant, defiende una ética del ser humano unificado, de la personalidad polarizada por el ideal del hombre total que desarrolla armónicamente razón y sentimientos, y todas las dimensiones de lo humano.

Ahora bien, tanto las necesidades como los sentimientos forman parte de la naturaleza social e histórica del hombre. A. Heller califica de ideológicas las concepciones que, como la de Rousseau, identifican determinados sentimientos con la naturaleza, elevando lo que es una manifestación histórica del mundo burgués a la categoría de cualidad humana universal (TS, p. 243 y ss.), o que, como la de Kant, tratan como suprahistórico el conflicto entre razón y sentimientos, que es un fenómeno ligado a la existencia burguesa, la cual promueve sentimientos particularistas, provocando la alienación de la vida afectiva del hombre moderno. Kant, dice A. Heller, no llega a ver que los sentimientos pueden humanizarse y que la razón puede corromperse; Kant piensa que los sentimientos no pueden dejar una impronta positiva sobre la moralidad porque eleva a categoría la realidad de la sociedad burguesa, en la cual las inclinaciones están orientadas al tener y al poder.

La tesis de la historicidad de las necesidades, de los sentimientos y de la esencia humana comporta que por realización del ser del hombre no puede entenderse un despliegue, desde dentro, de virtualidades de lo humano previamente dadas, sino, antes bien, la incorporación, desde fuera, de componentes del ser del hombre que se han formado históricamente y que todo individuo humano debería



apropiarse. La plasticidad del ser del hombre abre un ámbito de posibilidades ilimitadas para el individuo humano y le confiere a éste una capacidad extraordinariamente amplia de incorporación de nuevas cualidades. Apoyándose en el punto de vista de Marx, de Gehlen y de otros antropólogos, sostiene A. Heller, contra Rousseau y contra E. Fromm, que el hombre no nace en posesión de una naturaleza que sólo requeriría ser desplegada, sino que todo individuo necesita incorporar a su ser la esencia genérica existente en el ámbito de la sociedad y que sólo así un individuo se convierte realmente en un hombre (IAC, p. 41).

A partir de ideas de Hegel, de Marx y de Lukács, elabora A. Heller una teoría de las objetivaciones sociales según la cual la esencia humana se realiza históricamente en las objetivaciones del trabajo y de la actividad humanos (utensilios, reglas que regulan el uso de los objetos, lenguaje, costumbres y normas; arte, religión y filosofía; las instituciones) y el individuo se hace hombre apropiándose la riqueza del género materializada en esas objetivaciones. La utopía marxiana de la unidad de individuo y género comporta, según A. Heller, que el individuo incorpore a su ser toda la riqueza de la especie realizada en las objetivaciones sociales. En las sociedades en las que impera la división social del trabajo la riqueza social se realiza en la especie y no en los individuos. En tales sociedades muchos individuos no llegan a apropiarse del nivel de desarrollo de la esencia humana que corresponde al momento de la historia en que viven: esos individuos sólo han incorporado el nivel alcanzado por la clase a la que pertenecen, limitándose a cultivar las capacidades relativas a la autoconservación y al afán de poseer. En las sociedades divididas en clases la esencia está alienada respecto de los individuos. Para Marx, en efecto, la alienación es la consecuencia de la brecha existente entre la riqueza de la especie y la riqueza del individuo (HTMV, p. 30). Así, en una sociedad de clases como la capitalista se produce una situación en la que, mientras la riqueza social aumenta, los individuos se empobrecen y no desarrollan sus facultades superiores.

La afirmación de la importancia del individuo es una de las divisas del marxismo que defiende A. Heller. Según el modo de ver de este marxismo renovado de la discípula de Lukács, el socialismo persigue la realización de los individuos como un fin, y, en consecuencia, la superación de la alienación no puede consistir en otra cosa que en el desarrollo en todos los individuos de todas las facultades de la esencia humana. Desalienarse significa, en la exposición de nuestra filósofa, que el hombre «particular» (que subordina todo a la autoconservación y al afán de poseer) se eleva por encima de la particularidad, apropiándose la esencia de la especie desarrollada por su sociedad y elaborando una relación consciente con los valores genéricos, para llegar a ser un «individuo» (SVC, p. 55), esto es, una persona individual que convierte en realidad la síntesis de singularidad y genericidad, y que mantiene una relación consciente consigo mismo, con su especificidad de hombre y con la especie.

1.4. LA ELECCIÓN, FUNDAMENTO NORMATIVO DE LA UTOPIA

Los grandes valores-guía, como bueno, verdadero, bello, libertad, riqueza humana, orientan la vida activa del hombre hacia la dimensión de lo ideal y de lo

que debe ser. Valores e ideales constituyen una utopía, especialmente los valores de la libertad y de la humanidad, que son las ideas de las que extraen su valor todas las utopías radicales de izquierda. Siguiendo la inspiración de doctrinas muy características de Kant, señala A. Heller que el radicalismo de izquierda comporta un compromiso práctico con la humanidad y con la libertad como supremas ideas de valor. El marxismo reformado de Heller atribuye a Marx, al igual que lo hace E. Bloch, una utopía. En *Por una filosofía radical*, que es un manifiesto a favor de la filosofía, lleva a cabo A. Heller una hermosa reivindicación de la filosofía como utopía racional, presentando a Marx como filósofo radical que propone la utopía del socialismo, al que se identifica con la realización de la esencia de la especie en todos los individuos humanos. La filosofía, según la entiende nuestra filósofa, tiene por objeto el deber ser, los valores, los ideales-guía (lo bueno, lo verdadero, lo bello), la esencia del hombre (FR, pp. 17-18, 22, 115). Guiada por el ideal utópico, la filosofía lleva a cabo una crítica radical de la sociedad burguesa y de las sociedades basadas en relaciones de subordinación, a la vez que orienta el compromiso práctico hacia la transformación de la realidad social en el sentido en que lo exige el ideal.

La presentación de la utopía como deber ser plantea el problema del criterio por el que se legitima el valor normativo de la utopía marxiana. Parece que ese criterio lo proporciona la idea de humanidad —o categoría de valor «riqueza humana»—, que es la norma a partir de la cual lleva a cabo Marx su crítica de las necesidades alienadas y del capitalismo. A pesar de que Marx concibe la esencia humana como una realidad histórica ligada al proceso de humanización y de producción promovido por la acción humana, A. Heller piensa que la antropología suministra al marxismo una base normativa. Aun determinada en términos historicosociales, la idea de esencia humana serviría de fundamento a los valores asumidos por Marx.

La negación de la existencia de una naturaleza humana, sobre todo si es defendida en los términos extremos en que lo hace A. Heller, es una tesis que de ningún modo puede pasar por evidente. Pero, aun en el supuesto de que se la aceptara, cabe seguir planteando problemas: si la esencia humana no es una naturaleza previamente dada, sino una realidad plástica susceptible de ser definida de muchas maneras, ¿a partir de qué criterio se determina qué es lo que constituye la riqueza humana? A. Heller se pregunta por el fundamento del criterio de valor que es la riqueza humana. Su respuesta dice que ese fundamento del criterio es la elección hecha por el proletariado: la opción del proletariado por la humanidad y por la genericidad (HTMV, p. 115). No comparte el punto de vista del marxismo científico y cree que no es posible disponer de un criterio último en el ámbito de la teoría. En lo que a la justificación de valores se refiere, dice, sólo la práctica puede decidir. Si lo que debe ser es presentado como una utopía, ello depende de que el deber ser no puede ser extrapolado científicamente a partir de la realidad actual. Nuestra pensadora se separa de la tradición hegelianomarxista —tal como es interpretada por Lukács o por Bloch— de la racionalidad objetiva y de la fundamentación ontológica de los valores. De su maestro Lukács, en concreto, dice que no tuvo en cuenta que la racionalidad de los valores es fruto de la praxis (PCV, p. 55). Dado que se ha desmoronado el orden de los valores inconmovibles, sostiene A. Heller, son los hombres los que han de crear sus valores. Los hombres eligen y establecen



los valores con independencia de cualquier fundamentación (metafísica, ontológica o antropológica) de los mismos.

La vinculación de los valores a la esencia humana que encontramos en la lectura helleriana de Marx no puede ser confundida con lo que suele entenderse por fundamentación antropológica de la ética. A. Heller rechaza la idea freudomarxista de una fundamentación del proyecto de emancipación en la naturaleza pulsional del hombre o en el supuesto de una naturaleza humana originariamente buena; como rechaza la tesis, defendida por E. Fromm, de la constitución biológica del hombre como fundamento de la ética. El hombre, dice A. Heller, no es guiado por el instinto. En el hombre la regulación social sustituye a la regulación biológica, de modo que en él la preferencia axiológica no tiene nada que ver con el «decantarse puramente biológico» que encontramos en otros animales (HTMV, p. 33). A. Heller coloca la libertad y la elección en el lugar que cierta tradición atribuía a la naturaleza y a la biología. Si no hay naturaleza humana dada, el criterio tiene que ser elegido. Incluso la esencia humana tiene que ser elegida: los componentes de la esencia humana son elegidos como valores. Para E. Fromm, las normas vienen dadas con la naturaleza humana; para A. Heller, normas y valores se realizan históricamente en objetivaciones sociales que los individuos han de apropiarse.

La naturaleza que resulta significativa en relación con la moralidad no es, por tanto, una naturaleza que se despliega desde el interior del ser del hombre, sino una esencia que se hace, que se incorpora desde fuera. Contra la concepción, sostenida por Maslow, de la naturaleza humana como una semilla depositada en todo individuo y que es portadora de un impulso que la empuja a desarrollarse hacia la perfección, defiende A. Heller que la esencia humana no viene dada en los individuos desde el comienzo y que la realización del individuo, por tanto, no es despliegue de virtualidades, sino incorporación de objetivaciones (IAC, pp. 185-187). Las verdaderas posibilidades del hombre son las que van ligadas a la segunda naturaleza y a valores a elegir, no a potencialidades o disposiciones preexistentes desde el comienzo en todo individuo humano. Y, en lo que a la moralidad se refiere, la plasticidad de la esencia humana, dice A. Heller, abre un ámbito de posibilidades ilimitadas.

Con lo dicho queda excluido que los valores puedan ser deducidos de sentimientos o de necesidades supuestamente arraigados en la naturaleza. Sentimientos y necesidades están socialmente determinados. A. Heller habla de una «gestión de los sentimientos» a través de la cual debería establecerse una jerarquía entre sentimientos en consonancia con una escala de valores: de valores que son elegidos bajo la guía, no de «alguna característica natural» de los sentimientos, sino de categorías de orientación axiológica que recibimos de la sociedad (TS, pp. 178-179). Para A. Heller, los valores son «preferencias conscientes, vinculadas a elección», reguladas socialmente y que contienen el momento de la generalización superadora de la particularidad (HTMV, pp. 33-34).

Tampoco de las necesidades pueden ser derivados los valores. De su afinidad con necesidades radicales depende la posibilidad real de los valores, pero no el fundamento que los legitima como valores. A. Heller quiere evitar tanto el subjetivismo decisionista que algunos críticos le atribuyen como el naturalismo. Cree lograrlo gracias a la mediación de valores y necesidades. Algunos hombres, dice la





filósofa polemizando con E. Fromm, se rebelan contra la sociedad alienada «sobre la base de necesidades radicales ya existentes y explicitadas, y no por ejemplo como consecuencia del decisionismo subjetivo, pero tampoco movidos por la ‘naturaleza humana’» (IAC, p. 38). Ahora bien, las necesidades, según explica la misma A. Heller, sólo aportan a los valores el suelo firme de la posibilidad real. Por lo que a la legitimación de los valores se refiere, la autora de *Instinto, agresividad y carácter* no puede oponer otra cosa al naturalismo de E. Fromm que la tesis de la elección de valor, a la que, según advierte ella misma, este autor identifica con el decisionismo.

A. Heller sale al paso de sus críticos señalando que la elección de la esencia genérica como criterio para medir los valores no es arbitraria porque se vincula a la afirmación de la humanidad como valor (RVC, pp. 33-34); precisa además que el criterio elegido es objetivo, ya que «aplica el punto de vista de la genericidad» y se constituye por una «posibilidad objetiva de la situación actual de la humanidad» (HTMV, pp. 115, 121); añade, en fin, que las preferencias ligadas a elección en que consisten los valores están reguladas socialmente y tienen una validez general.

Estas son las explicaciones que proporciona A. Heller y que, en mi opinión, resultan bastante esclarecedoras. No veo, con todo, que aclaren suficientemente por qué se afirman como valores unos u otros elementos de la esencia humana. A. Heller insiste una y otra vez en el papel legitimador de la elección, lo cual difícilmente puede dejar de ser catalogado como decisionismo. Debe advertirse, no obstante, que la elección, según la entiende la filósofa, ha de contar con la guía de la discusión racional y democrática sobre los valores. Volveré sobre esto más adelante.

2. PENSAR LA CONDICIÓN HUMANA EN LA MODERNIDAD

Cuando en 1977 A. Heller abandona Hungría y marcha al exilio en Austria, ha perdido definitivamente toda esperanza en una reforma democrática de los países del Este europeo e incluso en una renovación del marxismo. Esto la lleva a alejarse de forma cada vez más clara de Marx. Durante bastantes años la filósofa de la Escuela de Budapest ha hecho crítica del socialismo realmente existente a partir de Marx y ha buscado en el autor de *El Capital* la inspiración del verdadero socialismo. A. Heller siempre separó a Marx del leninismo y nunca aceptó la crítica de los «Nouveaux philosophes» que consideraban a Marx responsable de los «gulag». Con el paso del tiempo, sin embargo, y sin que A. Heller abandone la posición de respeto hacia la figura de Marx (que ahora es considerado un filósofo importante, junto a muchos otros, pero de ningún modo la encarnación de la verdad absoluta que muchos habían querido ver en él), el distanciamiento de Marx deriva en crítica de posiciones fundamentales del marxismo. En los escritos de los años ochenta y noventa no se limitará A. Heller a condenar el despotismo comunista, los campos de concentración y el dogmatismo del marxismo oficial, sino que también someterá a crítica doctrinas de Marx que anteriormente había pretendido reformar.

Voy a hacer una exposición muy sucinta de la evolución del pensamiento de A. Heller en esta segunda etapa distinguiendo en ella cuatro momentos: el aban-

dono de la filosofía de la historia por una teoría de la historia, la reformulación de la teoría de las necesidades, la teoría de la justicia y la teoría ética.

2.1. UNA TEORÍA DE LA HISTORIA

El libro *Teoría de la historia*, publicado en 1982, representa un cambio importante en la evolución de A. Heller. En este libro somete a crítica nuestra autora los grandes relatos de la modernidad, también la filosofía de la historia de Marx, a la que incluye entre los grandes relatos. *Teoría de la historia* rechaza la interpretación teleológica de la historia como proceso unitario y progresivo que alcanza a la especie humana, que tiene un sentido y que se desarrolla según leyes que aseguran la consecución del sentido.

La gran contradicción de las filosofías de la historia, también de la de Marx, radica, según A. Heller, en que conciben la historia como producto de la acción de los hombres y, a la vez, como un proceso necesario. En la filosofía de la historia de Marx, el protagonismo concedido al desarrollo de las fuerzas productivas y a las leyes tendenciales del capitalismo tiene como consecuencia que en ella domine el determinismo. Marx sostiene que el socialismo se sigue necesariamente de la dinámica misma del capitalismo; entiende el futuro como una consecuencia del presente e infiere el deber ser a partir del ser. La realización del deber ser sería el desarrollo del ser: un proceso necesario, por tanto.

A. Heller opone a las filosofías de la historia una «teoría de la historia» en la que el socialismo y el futuro son concebidos como un valor que ha de ser elegido. Según los supuestos de la «teoría de la historia», el devenir histórico no tiene un destino, sino fines que son elegidos por los hombres. *Teoría de la historia* no infiere el deber ser a partir del ser; no ontologiza los valores y el deber ser identificándolos con tendencias actualmente operantes en el proceso histórico, sino que los explica en términos de ideas y de normas que apelan a la libertad del hombre. La historia así concebida no cuenta con garantía alguna de que el ideal vaya a realizarse. Una teoría de la historia sólo sabe de ideales y de exigencias, que llegarán a convertirse en realidad si el hombre hace lo que está de su parte.

En obras posteriores a *Teoría de la Historia*, A. Heller radicaliza su discurso en una dirección cada vez más explícitamente postmoderna. En *Una filosofía de la historia en fragmentos*, las categorías de las filosofías de la historia, como tendencia, sentido o necesidad, son sustituidas por categorías de la «teoría de la historia», como contingencia, posibilidad, libertad, elección. El lenguaje de Kierkegaard desplaza al de Marx. Según señala una y otra vez la filósofa, la contingencia es la condición humana en la modernidad, y contingencia significa ausencia de teleología y protagonismo de la libertad. En la modernidad, el hombre no cuenta ya con el *telos* que en otra época proporcionaban Dios, la Naturaleza o la Historia. El hombre moderno es arrojado a la libertad, a la nada, dice A. Heller echando mano de expresiones muy características de Sartre (EPM, p. 146). A la constitución de su ser no puede convenirle, por tanto, otra definición que la que lo presenta como pura indeterminación, como posibilidad y como libertad. Para el hombre, existir significa elegir y, ante todo, elegirse a sí mismo. En *El péndulo de la modernidad* opone A. Heller a la tesis —característica de la filosofía



de la historia— de un progreso constante y necesario la idea de una historia contingente, aún sin decidir, que fluctúa entre alternativas y en la que el sentido de las oscilaciones del péndulo de la modernidad entre polos opuestos (individualismo/comunitarismo, etc.) depende de la acción de los hombres, que son quienes eligen los fines y valores que guían la marcha de la historia en una época.

El péndulo de la modernidad es posterior a 1989. El libro lleva un subtítulo que dice: «Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo». 1989 es el año de la desaparición del muro de Berlín y representa el comienzo de la caída del comunismo como realidad y, también, como utopía. En *El péndulo de la modernidad* condena A. Heller vehementemente el «Gran Experimento» llevado a cabo por el comunismo, con sus secuelas de totalitarismo, terror y crímenes. A la hora de hacer balance del marxismo como política no puede ver otra cosa que tiranía, campos de concentración, corrupción, paralización de la economía y caos (EPM, pp. 92-93). Y el hundimiento del comunismo, advierte la filósofa, arrastra tras de sí a la filosofía de la historia. Después de la caída del comunismo, después de Auschwitz y de Hiroshima, las filosofías de la historia han entrado definitivamente en crisis. Ya no podemos creer en ningún paraíso del futuro prometido por ellas.

Volver la espalda a la Historia comporta que se abandona el proyecto de la gran revolución que habría de destruir el sistema capitalista —con la democracia formal— para sustituirlo por el comunismo. Con las revoluciones producidas en la URSS y en los países comunistas de la Europa del Este los años 1989-1991, se constituye, dice A. Heller, un nuevo horizonte histórico en el que no tienen cabida ni la «Historia» (con mayúscula) y su implacable marcha hacia el futuro, ni el radicalismo político y su promesa de la revolución redentora, ni el elemento escatológico-apocalíptico presente en el marxismo (EPM, p. 190 y ss.). Tras el fracaso del «Gran Experimento» es necesario renunciar a la «gran Utopía» y a la «gran Esperanza» de Bloch, ligadas a la gran narrativa y que exigen el cambio radical de lo que hay (EPM, p. 238 y ss.). En *Teoría de la historia* mantenía aún A. Heller la utopía del socialismo (sólo rechazaba entonces la ontologización de la utopía). Ahora adopta una posición escéptica respecto del futuro histórico y sostiene que no podemos anticiparlo. Nadie, dice, tiene la verdad sobre el futuro, el cual aún no está decidido y no puede ser deducido del presente. La gran utopía no es compatible con la apertura del futuro. Por eso la conciencia postmoderna vuelve la espalda al «Principio-Esperanza» y a la utopía política del socialismo entendido como una realidad totalmente nueva superadora de la realidad del presente.

En los escritos de la década de los 90 rechaza A. Heller de forma contundente el mito de la revolución superadora de la modernidad; pide que se repare en el éxito del principio liberal-democrático y declara que la democracia constituye el marco dentro del que es preciso situar los proyectos de formas de vida. Ésa es la razón por la cual no habla de una época postmoderna, sino de una «nueva conciencia histórica postmoderna». La postmodernidad, dice, no es un nuevo período después de la modernidad (HF, p. 213); sólo es una nueva forma de ver la modernidad. Los hombres instalados en la postmodernidad, lejos de ver en la modernidad un período de transición (progreso o decadencia), la asumen como su mundo: el mundo en el que viven, un mundo en relación con el cual la tarea no es trascenderlo



destruyéndolo, sino reformarlo para que una vida mejor sea posible en él. A. Heller asegura que desea que la modernidad sobreviva (HF, p. 10 y ss.).

La conciencia postmoderna, al rechazar que podamos mirar más allá del horizonte del presente, dará prioridad a los proyectos éticos individuales, que han de ser realizados dentro del marco de la sociedad actual. La desconfianza ante el gran proyecto «Historia» tiene como consecuencia que el protagonismo pase a los proyectos de vida, los cuales tienen un carácter personal y moral. Por eso A. Heller sustituye por la «teoría de la historia» y por la ética a la filosofía de la historia, la cual hipostatiza a la «Historia» y la identifica con la Razón, concibiéndola como algo superior al resto de la vida humana y ante lo que las vidas y la libertad de los individuos deben ser sacrificadas.

Además de subordinar unilateralmente los fines del individuo a los del pueblo o la humanidad, la filosofía de la historia concibe la historia como un proceso necesario en el que no es posible encontrar espacio alguno para la libertad. Frente a la necesidad histórica y a la «Historia» como totalidad, la teoría de la historia reivindica el compromiso con valores y con la historia entendida como tarea elegida y ante la que el individuo contingente es una instancia que debe ser incondicionalmente atendida. El «Gran Experimento» tuvo consecuencias devastadoras para la libertad. Pero con los acontecimientos de 1989-91 se cierra el ciclo revolucionario de la era moderna, y la libertad recupera el protagonismo que le corresponde como valor supremo de la modernidad. A nuestra época, dice A. Heller, le ha sido dada la oportunidad de desarrollar la modernidad en la línea de lo que, además de la voluntad de revolución, eran elementos esenciales de lo moderno: la libertad y la vida. Ahora bien, el auténtico sujeto de la libertad es el individuo. El socialismo ha de aliarse, pues, con el liberalismo en la defensa de la libertad individual, de la democracia y de los derechos humanos.

La importancia que se da a la elección de valores en *Teoría de la historia*, así como la relevancia extraordinaria que, a partir de esta obra, adquiere la ética en el pensamiento de A. Heller, exige que se plantee el problema de la justificación de las elecciones. En relación con este asunto, debe advertirse, ante todo, que la presentación que se ha hecho de las elecciones históricas excluye que éstas puedan ser justificadas teóricamente. El pensamiento de la autora de *El péndulo de la modernidad* evoluciona en el sentido de un progresivo estrechamiento del marco de una posible legitimación racional del deber ser y de los valores. La teoría de la historia desautoriza, ya lo hemos visto, la apelación a la ontología, a la antropología o a leyes tendenciales de la historia. Según lo entiende A. Heller, el rechazo del determinismo defendido por las filosofías de la historia comporta la separación de teoría y praxis, de ontología y racionalidad axiológica. La teoría de la historia no deduce del conocimiento del presente el compromiso con valores; en ella el compromiso con un proyecto depende de una elección que no se apoya nunca en la ontologización del deber ser ni en una deducción del futuro a partir del conocimiento de lo que es. También de la antropología social como fundamento de los valores se desvincula la teoría de la historia de una forma cada vez más clara. La historia ya no es concebida ni como desarrollo de tendencias de las que el ser es portador, ni como realización de la esencia humana.



La elección de valores no puede, pues, ser justificada teóricamente. Una elección, dice A. Heller, supone una decisión, un salto (otro término tomado de Kierkegaard), y los saltos no pueden ser explicados. El decisionismo, que aparecía ya en los escritos en los que aún A. Heller refería los valores a la antropología y a la filosofía de la historia, adquiere rasgos cada vez más acentuados, aunque se trate siempre —también hay que decirlo— de un decisionismo amortiguado por la apelación al papel de la discusión racional y del debate democrático sobre valores. A. Heller opone a la «Historia» concebida como totalidad un mundo plural de opiniones y proyectos en el que los conflictos han de ser resueltos mediante el intercambio de argumentos. También el pluralismo es una constante en el pensamiento de nuestra autora —en este punto influida por H. Arendt—. Tras el final de la gran narrativa, la conciencia postmoderna ha de dar sentido a la vida en un mundo en el que la pluralidad de narrativas y de culturas no puede ofrecer otra orientación que la proporcionada por la (habermasiana) discusión libre de dominación entre culturas y formas de vida.

2.2. REFORMULACIÓN DE LA TEORÍA DE LAS NECESIDADES

Después del abandono de los grandes relatos la idea de necesidades radicales no puede seguir siendo asociada a la postulación de una historia que camina hacia una revolución por medio de la cual sería destruida la sociedad actual para sustituirla por otra en la que finalmente se diera satisfacción a todas las necesidades. Las necesidades radicales no son entendidas ya como motor de la revolución que habría de superar a la sociedad actual, sino como principio inspirador de valores a realizar en esa sociedad (RTN, pp. 56, 117). A. Heller no vincula ahora la idea de necesidades radicales a la filosofía de la historia, sino que, poniendo el acento más en la dimensión normativa de esas necesidades que en la imposibilidad de que sean satisfechas en la sociedad actual, piensa las necesidades a la luz de una teoría de los valores y de una ética de la personalidad, concibiéndolas como anticipaciones de una vida diferente, la cual dependería en mayor medida de los valores y del proyecto de vida de cada persona que del cambio de la realidad social y política.

Una revisión de la teoría de las necesidades (1993) asume la sociedad moderna como una sociedad insatisfecha en la que los individuos intentan lograr su autorrealización sin esperar a que la realidad social haya sido transformada. Vivimos, dice A. Heller, en una sociedad insatisfecha, y es necesario reinterpretar el sentido de las necesidades radicales refiriéndolas al estado de insatisfacción que experimentan los individuos ante la realidad social. Y, dado que la limitación de los recursos de la tierra excluye la posibilidad de dar satisfacción a todas las necesidades, será preciso establecer una discusión orientada a lograr un consenso sobre el orden de prioridad en que aquéllas deberían ser atendidas. En la actualidad sabemos que la sociedad de la abundancia con la que Marx soñaba es inalcanzable y que la insatisfacción es un factor insuperable de la condición humana. No nos queda otra opción, por tanto, que renunciar a la utopía de la sociedad satisfecha.

A. Heller sostiene que han de ser reconocidas como buenas todas las necesidades, excepto aquellas cuya satisfacción suponga convertir a algún hombre en





medio para otro hombre. La filósofa aplica aquí el imperativo kantiano. Del mismo modo que sigue ideas de Kant cuando dice que la necesidad primera de las personas en la modernidad es la necesidad de autonomía y de libertad: la necesidad que experimenta toda persona de elegir su destino. Nadie, afirma A. Heller, puede imponer a una persona la satisfacción de necesidades que contradiga la necesidad básica de elegir el propio destino. El reconocimiento de la libertad de las personas exige que se reconozcan como reales las necesidades que las personas valoran como tales (con la excepción antes apuntada). Nadie está autorizado a decidir cuáles son las necesidades verdaderas de una persona libre.

A. Heller no puede admitir un criterio antropológico que separe las necesidades verdaderas de las falsas, ante todo porque, una vez que ha renunciado al proyecto de conferir al marxismo un fundamento normativo por medio de una axiología derivada de una antropología, no vincula ya la idea de necesidades radicales ni a la antropología, ni a la concepción, central en la filosofía de la historia, del proceso histórico como realización de la esencia humana. No disponemos de una antropología, mucho menos de una referencia natural que justifique la división de las necesidades en verdaderas y falsas.

A estas consideraciones es preciso añadir otra que, para A. Heller, resulta decisiva: no es posible aceptar un criterio extraído de la antropología, para medir las necesidades, porque un criterio de esa naturaleza difícilmente sería otra cosa que la expresión de un fundamentalismo legitimador de la «dictadura sobre las necesidades». Un criterio sustantivo acaba siempre siendo impuesto autoritariamente: aplicarlo será sin excepción una prerrogativa del partido, de la élite intelectual o de la minoría que detenta el poder.

Descartada la esencia humana como medida de las necesidades, sólo queda recurrir a la elección, la cual no puede apoyarse más que en el criterio kantiano y en la deliberación democrática. Pero, una vez más, el decisionismo helleriano plantea problemas. ¿No es el criterio kantiano un principio meramente negativo, que permite discriminar las necesidades malas, pero no establecer razonadamente un orden de prioridad entre las necesidades que pueden ser reconocidas? A. Heller se ha situado en una posición escéptica que no acepta otro criterio que el kantiano para hablar de necesidades manipuladas porque cree que no podemos disponer de un criterio objetivo que autorice ni la división de las necesidades, bien en verdaderas y falsas, bien en buenas y malas, ni la división de las necesidades consideradas —de acuerdo con el criterio kantiano— no rechazables en buenas y menos buenas. Ninguna de estas divisiones, dice A. Heller, en tanto se pretenda haberlas fundamentado ontológica o antropológicamente, puede desempeñar un papel en el debate sobre el orden de prioridad que debiera seguirse al dar satisfacción a las necesidades (*¿Se puede hablar de necesidades «verdaderas» y de «falsas» necesidades?*, en RTN, p. 57 y ss.).

2.3. MÁS ALLÁ DE LA JUSTICIA

Más allá de la justicia es una obra capital en la producción de A. Heller. En ella cuestiona la filósofa la absolutización del valor libertad por parte de Marx y



propone una teoría de la justicia que compense el excesivo peso que tiene en Marx la utopía de una libertad absoluta incompatible con la existencia de normas éticas y de principios de la justicia (MAJ, p. 140). Junto al de la libertad, dice, es necesario aceptar otros valores. La condición humana es la autonomía relativa (MAJ, p. 328): la libertad tiene que ser limitada por la justicia. A. Heller está de acuerdo con Marx en que la libertad es el valor supremo, pero contra Marx piensa que la justicia no puede ser pasada por alto. No hay sociedad, dice, más allá de la justicia⁴. Uno de los méritos de Habermas radicaría, cree A. Heller, en haber visto esto y en haberse hecho eco del papel que desempeñan la justicia y el derecho en la política moderna.

Y, muy especialmente, constituyen un mérito de Habermas, según A. Heller, sus aportaciones sobre la ética del discurso. La firme apuesta de nuestra autora por una libertad democrática y por el pluralismo la lleva a defender que los hombres eligen sus valores en una discusión racional en la que todos tienen el derecho a participar. A. Heller reivindica expresa y reiteradamente, ya en escritos de su primera época, la «comunidad de comunicación» de Habermas. De ahí que haya podido afirmarse de ella que, en su evolución intelectual, recorre un camino que va de Marx a Kierkegaard pasando por Habermas⁵.

La modernidad, volviendo la espalda al «artificio natural» que encarnan las sociedades tradicionales, se ha embarcado, dice A. Heller, en el experimento histórico del contrato social o, según prefiere denominarlo nuestra autora, de la «reciprocidad simétrica» (HF, pp. 122-123). Al hombre moderno no le vale ya como guía la naturaleza con su *telos*: la teleología natural ha sido desplazada por la discusión y por la elección. Nuestra época tiene que asentarse firmemente sobre la democracia formal para crear sobre ella situaciones que propicien relaciones de reciprocidad simétrica. Nos ha tocado vivir en un momento de la historia en el que nadie puede pretender estar en posesión de «la verdad», y al filósofo ya no le queda otra opción que poner en circulación ideas que han de ser discutidas por los destinatarios de las mismas. A. Heller no ve más que vestigios del pasado en la búsqueda de una fundamentación absoluta de los valores y en la pretensión de alcanzar la verdad total⁶. Incluso frente a Adorno, cuando este propone «juzgar la adecuación o inadecuación de las opiniones en relación con la cosa en cuestión», toma partido por el Habermas filósofo de la discusión y el consenso (CI, p. 278 y ss.).

El reconocimiento de una pluralidad de culturas y formas de vida con sus propios valores y derechos aparece siempre unido, en los escritos de A. Heller, a la defensa de un *ethos* común. A. Heller considera necesario compatibilizar el pluralismo con los supuestos de un cierto universalismo. De ahí que ponga tan gran empeño en trazar el perfil de un «concepto ético-político incompleto de justicia» que no

⁴ «Marx, justicia, libertad: el profeta libertario», en CI, p. 240.

⁵ PRIOR, A., *Axiología de la modernidad. Ensayos sobre Ágnes Heller*, Cátedra, Madrid, 2002, p. 23.

⁶ La metafísica es el problema, dice A. Heller (Entrevista en *Δαίμων. Revista de Filosofía*, núm. 17 [1988], p. 49).

comprenda los contenidos concretos de la sociedad justa, sino el fundamento normativo de un mundo en el que las diversas culturas puedan relacionarse en un marco de reciprocidad. Y también en lo que a este aspecto se refiere reconoce A. Heller su deuda con las aportaciones de la ética del discurso; piensa que Habermas propone un principio (el de universalización) y un procedimiento (el discursivo) por medio de los cuales cabe establecer un concepto universal de justicia que puede hacerse valer para las diversas culturas y formas de vida.

Pero, aun siendo profundamente influida por Habermas, no se limita A. Heller a repetir sus ideas, sino que también las critica o las desarrolla en una dirección totalmente personal. Voy a hacer una breve referencia a tres puntos que, en la polémica de la autora de *Más allá de la justicia* con Habermas, han sido objeto de una especial atención:

I. La ética del discurso reduce al hombre a la sola razón

Adoptando como medida el ideal goethiano y lukacsiano de la configuración multilateral de la persona, afirma A. Heller que el hombre que procede de acuerdo con el principio habermasiano de la argumentación racional no es un hombre entero, sino un ser exclusivamente racional, que carece de cuerpo, de sentimientos y de relaciones humanas íntegras. La estructura de la personalidad «se identifica en él con la cognición, el lenguaje y la interacción» (CI, p. 287). Ese hombre, decía A. Heller ya en *Por una filosofía radical*, sólo conoce un deber: el de argumentar racionalmente; en la discusión sólo desarrolla una facultad: la de la discusión racional; su relación con otros hombres se agota en debatir sobre valores (FR, pp. 127, 130).

II. La argumentación orientada al consenso presupone la aceptación de algunos valores previos

A. Heller sostiene contra Habermas que la validez de valores como libertad, vida, racionalidad comunicativa o reconocimiento de las necesidades de los otros no depende del consenso alcanzado en la discusión. Esos valores, en su opinión, tienen que haber sido asumidos antes del discurso, pues sin ello no sería posible argumentación racional alguna y el discurso no podría abocar a un verdadero consenso (MAJ, pp. 299-300, 303). Para establecer las normas sociopolíticas, la argumentación ha de recurrir, como a última instancia, a los dos valores supremos de la modernidad: la libertad y la vida. Lo que debe ser comprobado en el discurso es la verdad o rectitud de las normas sociopolíticas y de los valores, pero la discusión sobre normas y valores no puede ser establecida sin el consenso previo en torno a la validez de al menos un valor anterior al discurso. En el discurso valorativo, una norma o un valor se consideran justificados si pueden ser confrontados sin contradicción con valores superiores compartidos por todos y que no necesitan ser justificados. Dado su carácter formal el principio de universalización de Habermas no puede orientar la argumentación en ninguna dirección ni puede proporcionar un



criterio para medir la bondad del consenso si un consenso previo a la argumentación no ha anticipado algún valor sustantivo, como la libertad o la vida. La posibilidad de discriminar normas supone, además del principio de universalización, un acuerdo previo sobre esos valores. Por eso, el concepto de justicia dinámica, el cual exige que todo orden social injusto sea cuestionado y sustituido por otro, sólo puede ser explicado en relación con un procedimiento merced al cual, en un discurso en el que participen todos los afectados en las condiciones de igualdad y de libertad propias de una sociedad de reciprocidad simétrica, son indagadas las normas existentes y son validadas las normas alternativas mediante el recurso a los valores mencionados. Si no se presuponen esos valores, cualquier norma puede pasar por justa.

Además del acuerdo sobre los valores universales de la libertad y la vida, para que sea posible la argumentación libre de dominación cuando la discusión se produce entre diversos modos de vida, es necesario presuponer el consenso previo en torno a otro valor: «el reconocimiento y la satisfacción de las necesidades de los otros» (CI, p. 300). El otro ha de ser para mí, dice A. Heller, un valor incondicionado, y sus necesidades no necesitan ser justificadas mediante argumentos (FR, p. 129); en vez de discutir las necesidades de los otros, lo que he de hacer es asumirlas e intentar darles satisfacción.

También la racionalidad comunicativa constituye, para A. Heller, un valor que ha de ser elegido. Habermas piensa que la argumentación racional se ocupa de la validez de normas problemáticas, no de la racionalidad comunicativa misma. Ésta se da por supuesta y no es sometida a discusión. Dado que somos seres racionales, asevera un Habermas preocupado por evitar el decisionismo, no necesitamos elegir la racionalidad como valor. A. Heller contraargumenta advirtiendo que cabe optar por la racionalidad comunicativa o por la racionalidad estratégica, o no optar en absoluto, sino dejarse llevar por las inclinaciones, los sentimientos o las costumbres («Habermas y el marxismo», en CI, p. 297). De esta constatación se infiere que la racionalidad comunicativa tiene que ser elegida y que, si es elegida, sólo puede serlo por medio de una elección previa al argumento racional. Se acepta de ese modo, según puede apreciarse, que la racionalidad es objeto de una decisión infundada.

En *Más allá de la justicia* figura como dato absolutamente decisivo el hecho de que en la modernidad existe un acuerdo en torno a los valores de la libertad y de la vida. Todos los que participan en la discusión, dice A. Heller, suponen esos valores, que son históricos pero universales, y que quedan fuera de la discusión. Hasta tal punto está convencida nuestra pensadora de que esto es así, que propone como criterio para medir la validez de cualquier otro valor la exigencia de que el supuesto valor sea compatible con esos valores supremos aceptados por todos; sostiene asimismo que, para que las normas sociopolíticas puedan ser consideradas racionales, sólo se requiere que sean establecidas mediante un procedimiento justo en el que cada participante recurre a los valores de la libertad y de la vida. A. Heller cree que la racionalidad de las normas no puede ser separada del supuesto de que los valores últimos no han sido probados; más aun, afirma expresamente que el procedimiento justo supone que no se debería indagar ni comprobar la validez de esos valores (MAJ, p. 381). Nuestra autora opone así al cognitivismo habermasiano una fuerte dosis de decisionismo; estrechando sensiblemente el ámbito de la fundamentación



racional —postmetafísica— de la ética del discurso, aboga por una concepción de razón práctica más débil aun que la habermasiana: una razón para la que los dos valores supremos tienen el *status* de axiomas (MAJ, p. 341). Para A. Heller el «consenso superior» sobre los valores supremos tiene una fuerza normativa mayor que el razonamiento. Si no se aceptan como no susceptibles de justificación esos valores, no será posible argumentación racional alguna. «El racionalismo completo —dice— es autocontradictorio» (MAJ, p. 304). Habermas ha identificado como decisionismo esta línea de pensamiento de la filósofa⁷.

III. La vida buena es más que justicia

El ideal habermasiano de la comunidad de comunicación, dice A. Heller, no puede ser puesto en relación con el bien, sino sólo con los valores verdad, justicia y libertad. Un ideal de esa naturaleza queda dentro de los límites de una ética del solo deber. Con ello la moral es reducida a un sistema de obligaciones. A. Heller cree que la ética del discurso no presta la debida atención a los valores que apuntan más allá del deber, que son valores relativos al desarrollo de la personalidad y a las relaciones humanas directas, como el amor, la amistad o la generosidad (FR, p. 129).

Según la interpretación que de la ética del discurso hace nuestra pensadora, el principio moral de aquélla no es, en contra de lo que piensa Habermas, un sustituto del imperativo categórico, sino que es sólo un principio de la justicia y de la legislación sociopolítica: tiene que ver con la comprobación de normas sociopolíticas, no de las normas morales en sentido estricto. Aunque A. Heller habla de un aspecto ético (justicia como virtud, obligación de respetar las reglas de la argumentación, etc.) en relación con el concepto ético-político incompleto de justicia —es lo que justifica, dice, que se utilice la expresión «ética del discurso»—, cree que el principio habermasiano de universalización no es un principio moral en sentido estricto —como lo es el imperativo categórico—, ya que dicho principio recurre a intereses y consecuencias, lo cual no es propio de un principio moral puro. A. Heller reduce la ética del discurso a ética política y no acepta que Habermas pretenda hacerla valer no sólo como teoría sociopolítica, sino también como teoría moral general.

Se desprende de lo dicho que el conjunto de la moral no puede sustentarse sobre un solo principio (el de universalización), siendo preciso conceder el papel que le corresponde a la ética de una vida buena más allá de la justicia. La vida buena, según se expone en *Más allá de la justicia*, comprende tres elementos: la rectitud (que comporta una relación consciente —moralidad— con las normas y valores de la comunidad —eticidad—), el desarrollo de las dotes de la persona (la construcción del yo) y la intensidad emocional en las vinculaciones personales (MAJ,

⁷ *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 409-410.



p. 343 y ss.). Pero ser una persona honrada, desarrollar unas determinadas capacidades y vincularse emocionalmente a otras personas mediante el amor, la amistad o la generosidad son fenómenos que pertenecen al ámbito de lo personal, y no es posible aplicarles las normas del mundo social y del mundo político. Se hace necesario, pues, trascender el ámbito de la justicia. Y no podemos contentarnos con la justicia, no sólo porque ésta se funda en valores distintos de ella, como la libertad y la vida, sino también porque, aunque la justicia es condición de posibilidad de la vida buena, ésta es más que justicia y está más allá de la justicia. En realidad, el mejor mundo sociopolítico posible tiene como meta —a la que se ordena— la vida buena. No le queda más remedio a la filosofía práctica, por consiguiente, que reservar el espacio que le corresponde a una ética no reducible a derecho ni a teoría de la justicia. Si la ley lo regulara todo, dice A. Heller, quedarían fuera de juego la solidaridad y la bondad del hombre que actúa más allá de la obligación.

Ha confesado A. Heller que la distinción entre hombre bueno y buen ciudadano, que ella considera decisiva para el mundo moderno, la toma de Aristóteles. Pero también está en deuda nuestra autora con Kant, del que reivindica la que ella denomina «segunda ética»: una ética que trasciende el puro deber y que llega a reconocer la realidad de un «sentimiento moral» (en *Metafísica de las costumbres*) y el significado moral del entusiasmo (en *El conflicto de las facultades*). La contraposición de una «segunda ética» (ética de la bondad y ética de la personalidad) a una «primera ética» (ética del deber) procede de Lukács: de un Lukács influido por Goethe y por el Schiller que, con su reivindicación de la cooperación de razón y sentimientos en la moralidad, influye en los escritos del Kant de la década de los noventa. A. Heller destaca muy acertadamente que Kant llegó a percatarse, en sus últimos años, de que la ética del deber tenía que ser complementada con otros valores, y que ésa es la razón que lo llevó a incluir en *Metafísica de las costumbres* dos fines materiales que son deberes: la propia perfección y la felicidad ajena, los cuales tienen una estricta correspondencia en la ética del desarrollo de la personalidad y en la ética de la bondad, respectivamente («La 'primera' y la 'segunda' ética de Kant», en CI, pp. 24-25, 82, 90-96).

2.2. LA TEORÍA ÉTICA

Vimos en su momento que la ética adquiriría una gran importancia ya en el marxismo renovado de la primera época de la historia intelectual de A. Heller; pudimos comprobar luego que, en la segunda época, con *Teoría de la historia*, pero especialmente con *Más allá de la justicia*, la ética pasa a ser la referencia central de su pensamiento. A partir de 1986, año en que se traslada a vivir a Norteamérica, A. Heller se sitúa fuera del marxismo, desarrollando su pensamiento en una dirección totalmente personal y centrando su atención de un modo muy especial en la ética. Entre 1989 y 1996 ve la luz su gran trilogía moral (*Ética general*, *Una filosofía de la moral* y *Una ética de la personalidad*), en relación con la cual sólo cabe hacer aquí unas pocas indicaciones sobre su sentido general.

A. Heller parte de un hecho: las personas buenas existen. Supuesto este hecho, dice, el gran problema de la teoría moral se formula en estos términos:



¿cómo son posibles ahora —en la época moderna— las personas buenas? La filósofa aborda el problema, en las tres partes de su «teoría moral», desde tres perspectivas diferentes. En *Ética general* expone, desde un punto de vista descriptivo-interpretativo, qué es y qué comprende lo moral. En *Una filosofía de la moral* afronta el aspecto normativo del problema —¿qué se debe hacer?—. Y en *Una ética de la personalidad* se ocupa del aspecto estético y educativo-terapéutico de la moral —la vida buena como desarrollo de las facultades de la persona—.

Ética general presenta como condiciones de posibilidad de la persona buena la moralidad y la eticidad. Si nos atenemos a lo que es la condición humana en la modernidad, dice, la moral comprende una relación práctica de la persona individual (moralidad) con las normas (eticidad), tanto con las normas universales, que son imperativos transculturales y válidos para todas las formas de vida, como con las normas particulares propias de cada cultura. El *ethos* común no puede eliminar la división de la eticidad en las normas específicas de las diferentes culturas y modos de vida; por eso tiene que ser abstracto y mínimo. Ser una buena persona en la modernidad supone hacer efectiva una equilibrada combinación de universalidad, particularidad e individualidad: mediante la elección existencial el individuo se elige a sí mismo como una persona moral que hace suyos conscientemente los imperativos universales y las normas particulares de su comunidad o las de la esfera en la que se ha integrado (ciencia, política, etc.).

Uno de los elementos esenciales de la vida buena es, según vimos, la rectitud, y como definición abstracta de la rectitud adopta A. Heller la de Platón, que dice: una persona recta es la que prefiere sufrir la injusticia a cometerla (EG, pp. 350-351). A juicio de la filósofa, esta definición es la fórmula general de la moral y el gran principio fundamental de todas las éticas. Un principio que, advierte A. Heller, no puede ser probado. Platón, dice, lo intentó y no lo logró (MAJ, p. 352). El principio ha de ser aceptado por fe. «Creo» que este es verdadero, dice A. Heller. «Ésta es mi confesión de fe» (EG, p. 216).

La segunda parte de la teoría moral se ocupa del aspecto normativo de la moralidad. Aparece aquí como elemento esencial de ese aspecto normativo la elección existencial: la elección que el individuo hace de sí mismo como una persona buena. El concepto de elección existencial procede de Kierkegaard, que ejerce siempre, pero ahora de forma mucho más intensa, una significativa influencia sobre el pensamiento de la filósofa. La elección existencial, dice A. Heller, ha acabado por ser el componente nuclear de la constitución de la persona moral en la modernidad. Dado que no existe una naturaleza humana inmutable, es necesario plantear los problemas humanos refiriéndolos a la época en que se vive, y la «condición humana» en la modernidad es la contingencia. El sujeto de la vida buena en la modernidad es la persona contingente, de la que A. Heller dice, siguiendo a Kierkegaard y a Sartre, que es una nada: pura posibilidad y pura libertad. Todo lo que un hombre llegue a ser depende de sus elecciones y, ante todo, de la elección que hace de sí mismo. Los hombres modernos son contingentes y no tienen un *telos* ni un destino predeterminados; pero, al elegirse a sí mismos como personas buenas, eligen un *telos* propio, dan un sentido a su vida liberándola del azar y transforman la contingencia en destino.



El tercer aspecto del que ha de ocuparse la teoría ética es el estético-educativo. *Una ética de la personalidad* opone a la moral universalista del kantismo el imperativo de autenticidad, que manda a cada individuo humano llegar a ser lo que es desarrollando las dotes de su personalidad. Y reviste la mayor importancia advertir aquí que, en la ética de la personalidad, la estética moral (construcción armónica de una personalidad multifacética como si fuera una obra de arte) va siempre unida a una ética de la solidaridad. El pensamiento helleriano contiene una vigorosa afirmación del individuo, pero sin caer en el individualismo: vincula esencialmente el proyecto individual y el desarrollo de las propias capacidades a la relación con los otros. Según se argumenta en *Una ética de la personalidad*, el imperativo de autenticidad debe ser completado con el de solidaridad. A. Heller ve en la moral estética de Nietzsche una ética de la personalidad en la que el principio general del desarrollo de la persona funciona como un principio formal que puede ser determinado con los más diversos contenidos, incluidos los propios del individualismo. Para nuestra pensadora, constituye un defecto de esa ética la ausencia en ella de la exigencia de la relación con los otros. La elección existencial deja de ser formal, dice A. Heller, cuando alguien se elige a sí mismo bajo la categoría de lo universal, esto es, tomando la conveniente responsabilidad no sólo por sí mismo, sino también por los demás: la verdadera elección existencial no puede ser otra cosa que la elección de sí mismo como una persona solidaria. A. Heller cree que la primera gran formulación de una ética de la personalidad no meramente formal es la de Kierkegaard⁸.

Por lo expuesto puede constatarse que la elección existencial ocupa un lugar de absoluto privilegio en la ética helleriana. Este protagonismo concedido a la idea de elección propicia que el decisionismo característico de la filósofa adquiera un relieve particularmente acusado en la última etapa de su producción. A. Heller sostiene que las preguntas con alcance cognitivo se plantean en relación con las condiciones de la bondad en una situación concreta, «pero nunca acerca de la bondad misma»⁹. La pregunta ¿por qué debo ser moral? no puede ser respondida; del mismo modo que el gran principio de la moral, al que antes nos hemos referido, no puede ser probado de ninguna manera. Para A. Heller carece de toda justificación pretender que la elección existencial esté determinada por la verdad de que es mejor sufrir el mal que cometerlo (MAJ, p. 364). Nuestra autora asume la tesis kierkegaardiana del carácter subjetivo de la verdad; cree que, después de la irrupción de la conciencia postmoderna, la ética ha quedado desligada de la metafísica, y la bondad, de la verdad. Resulta ilusorio y vano, en consecuencia, para A. Heller, pretender que la elección existencial se sostenga sobre una verdad objetiva (HFF, pp. 176, 180 y ss., 273, 278).

⁸ Sobre este punto, ver de A. Heller: *Ethics in the contemporary world*, en *Δαίμων*, *Revista de Filosofía*, núm. 17 (1998), pp. 13-15.

⁹ «La ética elemental de la vida cotidiana» (Conferencia pronunciada en la Universidad de La Laguna el año 1992).

La moral comienza con la resolución, por parte del individuo, de ser una persona buena, y sobre ese gesto inicial no cabe plantear ninguna pregunta. Una elección existencial no puede ser explicada: no se basa en razones. La razón no puede dar cuenta de la decisión, porque entre las razones y la decisión está el salto kierkegaardiano (PM, p. 29) y porque es imposible que una inteligencia humana llegue a controlar todos los argumentos y contraargumentos que atañen a una elección (FHF, p. 48). Para el hombre moderno la elección existencial es un acto de fe. La persona contingente sólo cuenta con su libertad y tiene que aventurarse. Tiene que dar el salto.

La elección existencial garantiza la racionalidad de la aventura moral que ella inaugura, pero ella misma no es racional. «Ninguna moral puede ser totalmente racional», dice A. Heller, y sólo podemos aspirar en el ámbito de la práctica a aquella racionalidad que deriva de la elección existencial (MAJ, p. 362). Merced a ésta nos elegimos como personas guiadas por la razón práctica y que dan prioridad a las razones morales al elegir sus valores. El fundamento de una ética de la personalidad es, pues, la persona honrada que se ha elegido a sí misma como tal¹⁰; no puede haber otro fundamento de la moral que la misma elección y la libertad. En la modernidad la libertad ocupa el lugar que correspondía antaño a Dios o a la naturaleza. Mas la libertad es un fundamento que no funda ni puede ser fundado. Por eso la persona buena sabe que su principio moral es verdadero, pero no puede demostrarlo. Para el hombre que se ha elegido a sí mismo como una persona buena, el principio moral de Platón es verdadero y cierto; sin embargo, ese principio no puede ser probado.

El decisionismo, llevado a tales extremos, plantea problemas y tiene que ser cuestionado. Quiero, no obstante, antes de poner punto final a la reconstrucción del pensamiento de A. Heller que he presentado, llamar la atención sobre el interés que tiene haber reservado a la ética un lugar de tanta relevancia en una obra como la suya, que considero muy importante, extraordinariamente auténtica y de una incuestionable vigencia. Me parece admirable la evolución que ha llevado a la filósofa húngara del marxismo ético de juventud al radicalismo ético por el que aboga en la actualidad, y que incita a asociar su pensamiento al de grandes filósofos de la ética como Kant o Levinas. Se la ha acusado de eticismo. Por mi parte, me inclino a pensar que merece ser reivindicada la pasión con que nuestra pensadora defiende la utopía de la persona buena para un mundo como el que nos ha tocado vivir.

¹⁰ *Ethics...*, pp. 15-16.