







# **¿Cuál Ágnes Heller?**

## **Introducción a la obra de la filósofa húngara**





**Colección**

---

**Construcción Filosófica**



Luis Eduardo Primero Rivas

# **¿Cuál Ágnes Heller?**

## **Introducción a la obra de la filósofa húngara**



**AC**Editores

## **¿Cuál Ágnes Heller?** **Introducción a la obra de la filósofa húngara**

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del titular del Copyright.

**DERECHOS RESERVADOS** © 2000 por Luis Eduardo Primero Rivas  
Apartado Postal 70-280, México D.F., c.p. 04511  
Teléfono 53947044  
e - mail: primeroeditores@correoweb.com

**ISBN:** 970 - 92466 - 1 - 5

**Primera edición:** mayo de 2000

**Diseño y diagramación:**

AC Editores  
Carrera 36 No. 5<sup>B4</sup>-17 San Fernando, Santiago de Cali, Colombia.  
Teléfonos 558 31 50 - 551 96 08. E-mail: iconsulata@colnet.com.co

**Diseño de carátula:**

Lizardo Carvajal Hurtado

**Impreso por:**

Carvajal SAC - Impresión Digital

*Impreso en México*  
*Printed in México*

## Contenido

Introducción:	Etapas y períodos en la obra de Ágnes Heller	9
Capítulo 1 -	Los inicios en <i>Aristóteles y el mundo antiguo</i>	15
Capítulo 2 -	Comienzo de la modernidad en <i>El hombre del Renacimiento</i>	29
Capítulo 3 -	Sistematizar la <i>Sociología de la vida cotidiana</i>	45
Capítulo 4 -	El axiologismo en la teoría de los valores en Ágnes Heller	59
Capítulo 5 -	<i>Teoría de los Sentimientos</i>	73
Capítulo 6 -	La formulación de la teoría de las necesidades radicales y la revolución de la vida cotidiana	87
Capítulo 7-	Primeras conclusiones: lo central de <i>Para una filosofía radical</i>	95
Capítulo 8 -	<i>Crítica a la ilustración</i> parteaguas frente al marxismo	109
Capítulo 9 -	Autocrítica de izquierda y epistemología comunicativa	131
Capítulo 10-	Luces y sombras de la tercera etapa: en la Quinta Avenida de la Urbe de Hierro	163
<i>Apéndice: bibliografía de Ágnes Heller y textos citados</i>		177





## Introducción: etapas y períodos en la obra de Ágnes Heller

“En el momento en que los filósofos dejen de detectar elementos peligrosos en las filosofías de los demás, el propio *género* desaparecerá, porque lo que quedará será sólo otro juego de ajedrez, rompecabezas o crucigrama, un ejercicio mental formal de escasa importancia e interés”

Ágnes Heller, en 'Qué es razón práctica y qué no es', en *Historia y futuro*, p. 139.

Ágnes Heller es la filósofa más importante de nuestra época, tanto por la extensión y calidad de su obra<sup>1</sup> como por la profusión de grandes filósofos tratados, la diversidad de temas abordados, las teorías formuladas y convertidas en objetivaciones genéricas. Y quizá, sobre todo, por la fina capacidad de análisis de su persona que puede diferenciar en lo ya diferente, creando nuevos conocimientos iluminadores de realidades ocultas para otras percepciones.

Comencé a leer su obra cuando inició su publicación

---

<sup>1</sup> En el apéndice de este libro ofrecemos un recuento de su bibliografía la cual llega a cincuenta y dos títulos.

en español con la ya lejana primera traducción de Manuel Sacristán, *Historia y vida cotidiana* (1972), conocida por mí gracias al malogrado Juan Garzón Bates, quien incapaz de resistir las tensiones entre la vida cotidiana y la histórica, salió de escena a fines de esta década de los setenta.

Tiempo en el cual se multiplicaban los libros de la filósofa húngara cada vez más conocida en español, obras que comencé a atesorar y a trabajar en diversas circunstancias académicas y profesionales.

En su momento, por allá a finales de 1984 y durante casi cinco años, iniciamos una correspondencia que permitió diversas reuniones en sus viajes a México. La última fue durante su viaje al *Encuentro Vuelta*<sup>2</sup>, que significó un parteaguas en diversos sentidos, pues la autora húngara, ya residente en Nueva York<sup>3</sup>, se encontraba en lo que ahora clasifico como su tercera etapa.

En octubre de 1999 retomé su contacto para invitarla a regresar a México, en el contexto académico de la Universidad Pedagógica Nacional, cuyas autoridades en turno respondieron bien y adecuadamente; concretándose la propuesta de realizar el Primer Coloquio In-

---

<sup>2</sup> Esta reunión de intelectuales se realizó en México D.F. entre el 27 de agosto y el 2 de septiembre de 1990 y le pusieron como nombre 'Hacia la sociedad abierta: la experiencia de la libertad'.

<sup>3</sup> Ágnes Heller nace en Budapest en 1929 y es residente en su país natal hasta 1977 cuando emigra trasladándose a Australia. Aquí reside hasta comienzos de 1987, cuando viaja a Nueva York donde actualmente se desempeña en la Escuela para Graduados de la prestigiosa New School for Social Research, donde regenta la cátedra Hannah Arendt.

ternacional *Educación, humanismo y postmodernidad*, llevado a cabo en los últimos días del mes de mayo del año 2000 estando presente Ágnes Heller.

Preparando esta visita realizamos como evento precoloquio el Seminario *Reflexiones sobre la Obra de Ágnes Heller*, que bajo la coordinación del doctor Enrique Dussel y la participación de un importante número de destacados asistentes, se cumplió entre enero y comienzos de mayo del 2000.

La mayoría de los textos expuestos en esta publicación fueron presentados y discutidos en este Seminario, que permitió su re-examen y la confianza en su publicación.

Para avanzar en la comprensión de la obra helleriana ofrezco las reflexiones de este libro, que si bien son completas y responsables dentro de la estructura investigativa y expositiva elegida, solo pueden ser presentadas como una *introducción al pensamiento de Ágnes Heller*, dadas las razones de su extensión, profundidad, complejidad y variación. También hay que considerar que en español su obra está publicada solo parcialmente, y que muchos textos de las diversas etapas carecen de publicación en nuestro idioma, y que sería extraordinario encontrar un conocimiento íntegro de una obra tan extensa publicada en diversas lenguas.

Presento pues la recepción que hago de su filosofía, y lo hago con la intención señalada en el epígrafe y tomando en cuenta la posición de la filósofa húngara cuando expresa:

"La recepción total de una filosofía es la misma

recepción filosófica. La filosofía se mueve en una serie de interpretaciones y reinterpretaciones, y todas ellas se quedan en el nivel especulativo. Pero la recepción de la filosofía rara vez permanece especulativa. Además, cuanto más importante sea una filosofía, la percepción de dicha filosofía menos se queda meramente en el nivel especulativo. Todas las recepciones completas de la filosofía, de sus subsiguientes interpretaciones, están rodeadas por la recepción parcial de esa misma filosofía, como el planeta Saturno está rodeado por sus anillos. La recepción parcial puede ser estética, científica, ética o política. Pero, sea del tipo que sea, los receptores parciales de la filosofía la utilizan para fines no filosóficos, ya sean pragmáticos, teóricos o prácticos. En el plano especulativo las filosofías transforman todas las afirmaciones en afirmaciones correctas (verdaderas) de una filosofía concreta; en el proceso de recepción parcial, sin embargo, estas afirmaciones son arrancadas de su contexto especulativo y situadas en uno completamente distinto, a veces uno práctico, pero con la pretensión de seguir siendo verdadero y correcto en este nuevo contexto (práctico) tal como lo han sido en el original (especulativo). Es llegado este punto cuando la filosofía puede ser peligrosa. Y esto ocurre no sin la activa contribución de los propios filósofos. Los filósofos han estado siempre deseosos de la recepción parcial, y hasta después del abandono de la idea de un rey-filósofo, lo han seguido estando. Una filosofía que no pueda convertirse en peligrosa no vale nada porque es una filosofía que nunca ha atraído la atención y el entusiasmo de los receptores parciales" (...) "Acusarse uno a otro de hacer daño es, por un

lado un golpe bajo. Porque no es realmente el filósofo el que hace daño, sino el receptor parcial de la filosofía"<sup>4</sup>.

Para contribuir a una evaluación de este argumento y del conjunto de su obra, publico este libro que se basa en una clasificación de su biografía intelectual en tres etapas<sup>5</sup>.

1. *La etapa lukácsiana*, con dos períodos:

- 1.1. El discipulado con Georg Lukács, que irá de 1947 a 1963 y:
- 1.2. La pertenencia a la Escuela de Budapest, que será una radicalización de las posturas del maestro y se extenderá de 1963 a 1980, cuando abandona la filosofía de la historia marxo - lukácsiana y escribe *Teoría de la historia*<sup>6</sup>, donde asume la de Collingwood, tal como aparece

---

<sup>4</sup> 'Qué es razón práctica y qué no es', en *Historia y futuro*, p.145 y 147.

<sup>5</sup> Para formular esta clasificación he tomado en cuenta tanto lo dicho por Ángel Rivero, en 'Introducción' a Ágnes Heller *Una revisión de la teoría de las necesidades*, edición citada en el Apéndice (ps. 11 y 12) y María Helena Bittencourt Granjo, *Ágnes Heller- Filosofía, moral e educação*, Editora Vozes, Petrópolis, 1998, 2º Edição, ps. 8 y 16.

<sup>6</sup> Ed. Fontamara (Col. Libro Historia # 11), Barcelona, 1982 [©1982 con el título de *A theory of History*], 280 ps. Fijo en 1980 la fecha de terminación del período de la Escuela de Budapest, en razón de ser el dato que la misma Ágnes Heller coloca en la 'Observación' preliminar para indicar la terminación del libro realizada en Melbourne. En este mismo sentido véase *Una filosofía de la historia en fragmentos* (Ed. Gedisa -Colección Filosofía Serie Cla-de-ma-, Barcelona, marzo de 1999, 333 ps [©1993]) p. 10, donde refiere este año como de terminación del libro *Teoría de la historia*.

en *The Idea of History*<sup>7</sup>.

2. *La etapa de la autocrítica y liberalización*, que va de 1980 hasta 1987, cuando escribe *Más allá de la justicia*<sup>8</sup>, y quizá tenga subperíodos por precisar; y:
3. *La etapa del posmarxismo y la posmodernidad*, que irá durante la década de los noventa. En esta etapa, al decir de Richard Rorty, habría un período que sería de un 'posposmarxismo'<sup>9</sup>.

Examinemos las recepciones realizadas sobre la obra analizada, que es presentada tanto en los parámetros de la clasificación precedente como en una lectura histórica, considerando como punto de referencia primordial el año de redacción de cada obra, y no su publicación original o su edición española<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Oxford, 1963. Véase en especial el reconocimiento que hace de Collingwood en la p. 11 donde escribe: "Un autor y un libro sobresalen por el considerable impacto ejercido sobre esta obra: Collingwood... Antes de leerlo, en mi mente reinaba el caos con respecto al objeto de estudio; al terminarlo, sabía perfectamente los argumentos que debía esgrimir. Vaya mi más profunda gratitud hacia este autor injustamente olvidado. Dedico este libro a su memoria". Consúltese igualmente sobre Collingwood el libro *Una filosofía de la historia en fragmentos*, p. 10.

<sup>8</sup> Ed. Crítica (Col. Filosofía), Barcelona, 1990, con un © de 1987.

<sup>9</sup> Véase a Richard Rorty, 'The Grandeur and Twilight of Radical Universalism', *Thesis Eleven*, # 37, 1994, ps. 119-126.

<sup>10</sup> La fecha en referencia se obtiene de identificaciones hechas por la propia autora o sus estudiosos, y en su defecto el año del *copy right*.

# Capítulo 1

## Los inicios en Aristóteles y el mundo antiguo

### Presentación

Según la clasificación antecedente la primera obra a analizar pertenece al primer período de la primera etapa por estar escrita en los años de 1958 a 1963 y publicada originalmente en húngaro en 1965<sup>1</sup>.

En este tiempo la filósofa húngara trabaja como profesora de secundaria<sup>2</sup>, al haber salido de la Universidad de Budapest siguiendo a Lukács, quien había tenido que abandonar su cátedra después de la revolución

---

<sup>1</sup> Ver *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, Ed. Grijalbo (Col. Hipótesis # 1), Barcelona, 1973 [©1970], p. 66, n. 30, donde la autora dice que el libro fue publicado por la Akadémiai Kiadó, en 1965, con el nombre de *Aristótelész etikája és az antik Ethos*

<sup>2</sup> 'De instituto' dice Ángel Rivero en 'Introducción' a Ágnes Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Ed. Paidós (Col. Pensamiento Contemporáneo # 47), Barcelona, 1996, ps. 11 (en adelante Rivero).

húngara de 1956. En este período Ágnes Heller escribe el libro que nos ocupa inicialmente y *El hombre del Renacimiento*.

Para ofrecer la estructura filosófica que organiza esta obra, hemos optado por formular tres *hipótesis* básicas de trabajo:

1. El argumento conductor de Ágnes Heller se basa en la filosofía de la historia contenida en la filosofía marxo - lukácsiana.
2. La antropología filosófica con la cual trabaja es la propia de su filosofía de referencia.
3. Su metodología de exposición corresponde con la idea de ciencia en Marx, tal como lo había aprendido de Lukács.

Indico igualmente la referencia explícita de Ágnes Heller a la educación como se ubica en su análisis de Aristóteles, y destaco algunos elementos de la crítica que hace de forma velada y culta, contra la filosofía y la política del socialismo realmente existente de esa época, tan cercana al XX congreso del PCUS y previa a la invasión a Checoslovaquia de 1968.

### **Ágnes Heller en el libro sobre Aristóteles**

La filósofa húngara llamó al manuscrito de este libro *Die Ethik der Aristoteles und das antike Ethos*, que significa *La ética de Aristóteles y el antiguo 'ethos'*, nombre que presenta el contenido del libro mejor que el título de la traducción española.

Esta obra, así como *El hombre del Renacimiento*, son posteriores a 'la primera tentativa de construir una



moral marxista' en '*De la intención a las consecuencias...* [libro] no publicado hasta 1969' y escrito en 1957<sup>3</sup>.

Su interés de fondo es ubicar a Aristóteles en el carácter moral -en la integración comunitaria del mundo antiguo-, desde el modo de concebir que objetivaba en aquel entonces, el período de 1958 a 1963.

Ágnes Heller durante esta etapa de su vida concibe la historia en los significados de la filosofía marxista de la historia tal como la planteo Lukács en *Historia y conciencia de clase*, que como recordamos fue originalmente publicado en 1923. Este libro expresaba una concepción de la historia -del desarrollo humano-, desde un marxismo dialéctico y concretizante<sup>4</sup> vinculado al concepto de alienación, y centrado, por tanto, en los significados de la *conciencia*.

La filosofía de la historia contenida en esta obra tendencialmente se oponía a aquella que comenzaba a ser dominante en el marxismo soviético, posteriormente conocida como *materialismo dialéctico*, y se basaba en la categoría de 'totalidad concreta' como se puede apre-

---

<sup>3</sup> Ver a Pier Aldo Rovatti, en el 'Prólogo' a *Teoría de las necesidades en Marx*, Ed. Península (Col. Historia, Ciencia, Sociedad # 152), Barcelona, 1978, p 7 (en adelante Rovatti). Este libro probablemente es su Tesis Doctoral, considerando que estudió con Lukács la licenciatura de 1947 a 1952 en el Departamento de Filosofía de la Universidad Eötvös Lóránd de Budapest (Rivero ps. 10-11). Su posgrado corrió del 52 en adelante, cuando entra como asistente del padre de la Escuela de Budapest.

<sup>4</sup> Tanto en un sentido metódico como ontológico (y consecuentemente ético). Lukács buscará una mejor comprensión de la realidad, y atenderá consecuentemente los temas de la vida cotidiana en el marco de la totalidad histórica y su desarrollo.

ciar en la frase siguiente de Lukács:

"Esta consideración dialéctica de la totalidad, que tanto se aleja, aparentemente de la realidad inmediata [léase vida cotidiana] que la realidad parece tan 'acientíficamente' construida, es verdaderamente el único método que permite reproducir y captar intelectualmente la realidad. La totalidad concreta es, pues, la categoría propiamente dicha de la realidad"<sup>5</sup>.

Ágnes Heller considera a Aristóteles y su aporte ético desde el espíritu de la filosofía lukácsiana<sup>6</sup>, y no solamente desde su rigor metódico y epistémico, sino desde el espíritu erudito e ilustrado asimilado de Lukács y que estará para siempre en su obra, a pesar de los cambios conceptuales: con un preciosismo minucioso en los datos y las referencias va situando a Aristóteles en el desarrollo de la cultura e historia del pueblo griego, mediante la reconstrucción escrupulosa de:

1. 'El legado del Ática', donde rehace las condiciones de vida en Atenas, y partiendo del concepto de 'conciencia de la crisis' del mundo griego de la época de oro (el paradigma más conocido de la Atenas clásica), introduce la presencia de los sofistas y del 'hombre

---

<sup>5</sup> *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969, p. 11 (I, 3). Véase en este mismo sentido los numerales 3 y 4 del apartado II del. Capítulo 4, ps. 148-165.

<sup>6</sup> Filosofía por demás muy cercana al concepto de ciencia en Marx como lo ha reconstruido Enrique Dussel en el Capítulo 14 de *Hacia un Marx desconocido – Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, Ed. Siglo XXI (Biblioteca del Pensamiento Socialista), México, 1988, ps. 285-311.

privado'. Este será aquel que ya no estará claramente determinado por la comunidad de ciudadanos -"la cual fue precisamente el motor engendrante del *ethos antiguo*"- y la figura moral que terminará imponiéndose en la ética griega con efectos disolventes, que no podrán ser resueltos por las morales de Sócrates ni Platón, y requerirán la ética genérica de Aristóteles.

2. En 'El legado jónico' Ágnes Heller reconstruye los aportes que la historia de la cultura griega *paraática* le brinda a la formación aristotélica, condición que se requería para comprender el tema siguiente:
3. Los 'Presupuestos históricos y personales de la ética de Aristóteles', tercer capítulo del libro, donde perfila a 'Atenas y Macedonia en tiempos' del Estagirita, su 'posición ante su época', y se centra en los aportes de Werner Jaeger en el análisis de Aristóteles<sup>7</sup>.
4. Con la ubicación histórica de Aristóteles, esto es, con la aplicación de la metodología de análisis histórico derivada de la mencionada filosofía de la historia marxo-lukácsiana -claramente vinculada con el concepto de ciencia en Marx-, que supone reconstruir lo concreto acontecido en la mente del investigador, Ágnes Heller puede pasar a presentar la ética

---

<sup>7</sup> Véase las principales referencias de la autora a Jaeger en las páginas: 146, 150, 153, 169, 175, 177 y 182 y siguientes, donde comienza el apartado 'Algunas opiniones sobre la evolución filosófica de Aristóteles'. Evitando la profusión de notas de pie de página, las indicaciones bibliográficas sobre la obra analizada se harán en lo sucesivo al interior del texto en un paréntesis.

aristotélica.

Esta será expuesta como una 'ética inmanente'<sup>8</sup>, y referida a la 'Relatividad de la moral'. El párrafo de este último título comienza con la frase "La conversión de lo trascendente en inmanente discurre paralelamente, es obvio, a la relativización de lo absoluto" (p. 203), formulación helleriana que expresa su búsqueda marxista de lo concreto, como correspondía a su primera filiación intelectual y como impulsaba Lukács, en clara y creciente oposición al marxismo soviético, en rauda conversión a una escolástica idealista.

Ilustrando esta posición helleriana presentemos algunas frases selectas:

"Cuando, con Aristóteles, el 'bien', de idea que era [en el último Platón], se vuelve relación humana, tiene que abandonar el lastre del absolutismo. Las relaciones humanas, parejamente a los hombres que les sirve de soporte, no son en modo alguno absolutas; los hombres son distintos, tienen objetivos y aspiraciones diferentes y se sitúan en niveles heterogéneos; hay sociedades distintas regidas por leyes diferentes y donde el concepto de bien (no el bien objetivo) no coincide en modo alguno" (p. 203).

<sup>8</sup> Óntica y metódicamente opuesta a la ética idealista del último Platón, como lo desarrolló con gran consistencia en las páginas 93-124. Esta clasificación de enunciados no excluye que puedan encontrarse más referencias a este Platón final en las páginas 124-144, donde Ágnes Heller escribe sobre el 'Tercer período [del desarrollo platónico]', particularmente sobre la 'dialéctica e idealismo en la ética del Platón tardío', párrafo donde la autora plantea su referencia a "el punto nodal y eje de toda ética... La teoría del justo medio", que será crucial en la moral aristotélica.

"Al elaborar el concepto de bien, el filósofo [Aristóteles] partió pues, para determinar la diversidad y la particularidad de los hombres, de lo concreto de la psique humana" (p. 207).

"Los historiadores de la filosofía que buscan incansablemente en la ética aristotélica el concepto de norma... no han comprendido ni comprenden este original encastre de lo social en lo ético" [en el vínculo humano de las relaciones intersubjetivas, como por otra parte ha planteado minuciosamente Enrique Dussel<sup>9</sup>] (p. 213).

"Aristóteles, el filósofo del *zoon politikón* que identificaba la norma con las costumbres ideales y todavía no podía lanzar una mirada retrospectiva a la historia, carecía de todo concepto de norma. Pero poseía, naturalmente, una medida de valor, un ideal, como Platón... El hombre virtuoso de carne y hueso, es decir, el *megalópsychos*" (p. 214).

5. Habiendo caracterizado las condiciones ópticas y antropológicas básicas de la ética aristotélica, Ágnes Heller puede pasar a presentar sus desarrollos y en el quinto capítulo del libro aquí expuesto, nos ofrece las reflexiones del Estagirita sobre la 'Teleología universal' y 'particular', con párrafos donde la vincula al 'trabajo', a sus 'medios y fines' y a la intención, en el apartado 'La teleología subjetiva, su proceso y su estructura'.

---

<sup>9</sup> Véase la *La ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, Ed. Trotta (Colección Estructura y Procesos – Serie Filosofía), Madrid, 1998, en especial párrafos 107 al 110, ps. 136-140 y la Tesis 11, p. 622.

Acorde con el espíritu de la filosofía marxiana por aquel entonces guiadora de su pensamiento, Ágnes Heller rastrea el concepto de trabajo en la filosofía aristotélica y asegura:

"Al analizar el proceso que vincula a ambos extremos [del principio y el fin de la acción humana], el filósofo descubre la esencia del trabajo: la estructura teleológica. Junto a la causa eficiente aparece la causa final; junto al determinismo causal, el determinismo final" (p. 218).

"Si lo esencial no está vinculado a las dos *poleis* [el mundo de las ideas y el de la realidad cotidiana], sino que se encuentra, por el contrario, en el camino que las vincula, a saber, el proceso, los dos puntos extremos no pueden constituir ya polos opuestos rígidos, universos separados: por consiguiente, hay que suprimir el desdoblamiento. Si la esencia del trabajo consiste en la unificación de materia y forma (materia e idea), el mundo entero -todo producto y todo objeto- no puede ser sino unidad de ambas. Esencia y fenómeno -cuando menos en el seno de la polaridad- son inseparables" (p. 220).

"Podrían citarse ejemplos numerosos que sostienen que el pensamiento de Aristóteles está impregnado, hasta en los menores detalles, de la teleología del trabajo" (p. 221), de aquí que "cuando polemiza con el racionalismo ético de Sócrates, Aristóteles subraya continuamente la primacía *de la práctica* respecto del conocimiento intelectual" (p. 224).

La reconstrucción que Ágnes Heller hace de la importancia del concepto de trabajo en la obra de

Aristóteles, hecha con un rigor minucioso y que es imposible de presentar en detalle en esta breve reseña, es acorde con el espíritu de la filosofía marxiana y la va a llevar a precisar la antropología filosófica subyacente de la obra aristotélica, como producto del trabajo -de la acción humana-; conceptualización acorde a los supuestos antropológicos marxianos.

De aquí que afirme:

"Si Aristóteles no tiene necesidad de remitirse al racionalismo ético [de un Sócrates y un Platón, para quien el racionalismo incluso tenía un perfil 'divino'], si está en situación de superarlo y de aproximarse a la realidad, ello se debe a que, en él, la esfera de lo humano no se identifica ya con las facultades intelectuales. El filósofo sabe que el hombre en conjunto es distinto del animal, que incluso sus facultades perceptivas más elementales, con todas sus manifestaciones, son específicamente humanas. Hasta la ética se basa según Aristóteles en la teoría del conocimiento. Aunque la lógica representa la cima y no el punto de partida de su gnoseología; el conocimiento humano comienza con la experiencia y no con la deducción" (p. 225).

Redondeando esta idea es importante transcribir otra frase, para que no queden dudas de la filiación realista de estos primeros análisis de Ágnes Heller:

"La práctica y la producción que conllevan lo particular producen un conjunto de experiencias de que surge después la generalización (sic), esto es, la ciencia. ¿Cuál es el mundo de la práctica y de la producción? El trabajo y la moral. Es, pues, con el trabajo y la moral con lo que se genera la

experiencia del hombre: la experiencia es praxis"  
(sic)" (p. 225).

Acorde con el realismo claramente indicado, Ágnes Heller en su análisis sobre Aristóteles tiene que llegar a su planteamiento educativo y al respecto dice:

"Para Aristóteles, la idea de educar a alguien y hacerle contraer determinadas costumbres no se refiere tanto a la función pedagógica de los padres y pedagogos, ni, en general, al trabajo pedagógico consciente, cuanto a las condiciones objetivas -la vida pública y social- en cuyo ámbito se educa el hombre y acumula la propia experiencia" (p. 227).

Quedando claro que la educación es formación humana para conseguir fines productivos y éticos, Aristóteles -reconstruido por la primera Ágnes Heller- pasa a examinar la 'teleología subjetiva' y plantea:

"El proceso de la acción es, así pues, el siguiente: el objetivo que existe en nosotros y al que llegamos mediante el proceso de conocimiento, activa nuestro ser en cuanto se propone en calidad de causa final... La psique puesta en movimiento comienza entonces a buscar los medios y la modalidad de su utilización" (p. 234).

"Aristóteles llega así [al precisar 'la estructura del acto de la práctica'] a dilucidar la estructura del determinismo final y descubre que no se trata sino del determinismo causal -vuelto consciente- de la conciencia humana. Un determinismo causal donde el propio *télos* se convierte en el motivo que provoca la causa y donde la causa en su totalidad es el hombre mismo, con sus condiciones y posibilidades características. Un



proceso en el que lo individual, puesto en relación con lo universal, pasa -mediante lo particular- a lo general concreto"(p. 235).

"La psique juega un papel decisivo en la teleología ética. No sólo... en el sentido de que impide a los dominados por las pasiones realizar el justo objetivo ya localizado, sino también en el sentido contrario: puede acelerar la realización" (p. 237).

6. Habiendo clarificado la importancia de la subjetividad consciente, Ágnes Heller llega en el sexto capítulo a examinar 'La estructura de la psique', presentando 'Las partes del alma' y 'Las relaciones entre las cualidades del alma y su función' y concluyendo:

"Fue necesario que la vida comunitaria se disgregase del todo para que pudiese comprenderse a nivel científico [léase genérico] las relaciones que hacían las veces de mediadoras entre lo particular y lo individual, de una parte, y lo general, de otra; relaciones que, en realidad, habían funcionado siempre, pero solo en forma latente" (p. 273).

7. Con una estructura filosófica como la construida Ágnes Heller puede pasar a exponer la particularidad de la moral aristotélica y en el séptimo capítulo nos ofrece 'Las motivaciones del acto moral', a través de apartados sobre 'La autonomía relativa' y la 'génesis del acto', para el octavo analizar:
8. 'La teoría del valor medio', dando a conocer las 'fuentes de esta teoría' aristotélica y el 'principio aristotélico del *mésotes*', es decir: del 'medio, [la] función mediadora, [el] factor intermedio... [la] media-

ción' (p. 313) que concreta toda práctica, toda acción que busca y consigue fines, y que comprobará una de las tesis estelares de la filosofía dialéctica marxiana, que como esperamos sea ya del dominio común, se nutrió ampliamente de las fuentes aristotélicas.

9. Sintomáticamente el penúltimo capítulo de esta obra de Ágnes Heller trata de 'Las virtudes y la felicidad', que "constituyen el punto culminante de la ética aristotélica" (p. 339), e indican el *télos* de su propia búsqueda intelectual, que en línea con Lukács y, por tanto, con el grupo de trabajo por él formado -la Escuela de Budapest- recusaba el estado ético del mundo en que vivían poco virtuoso y nada feliz<sup>10</sup>, signado por la falta de 'amistad', 'valor' que "juega un papel relevante en la ética de Aristóteles" (p. 356 y ss).
10. El breve capítulo final ofrece textos nítidos donde pueden percibirse las críticas veladas al sistema del socialismo realmente existente, como cuando después de brindar la caracterización final de la ética aristotélica<sup>11</sup> escribe:

"En los imperios helénicos o cesáreos [en el mundo posático] la comunidad de las ciudades se vuelve forma sin contenido. Serán ciudades que no sabrán gobernar ya el propio destino. Así, el sentimiento de autonomía se desvanece rápi-

---

<sup>10</sup> Véase sobre la vida vivida en los países del socialismo realmente existente por la época en que Ágnes Heller escribe este libro a Arpad Kadarkay, *Georg Lukács: vida, pensamiento y política*, Edicions Alfons el Magnanim, Valencia, 1994 [la séptima parte presenta la influencia del último Lukács en la Escuela de Budapest, particularmente en Ágnes Heller, y ofrece el recuento anunciado]

damente en la conciencia de unos hombres que dependen por entero de fuerzas exteriores (de un centro político lejano e inaccesible). Perciben estos, por lo tanto, la sensación de no ser dueños de su propio destino: el proceso de enajenación del Estado culmina aquí precisamente" (p. 368).

En la última página de este libro (374) encontramos una frase indubitable de la filosofía de la historia profesada por aquel entonces, y que se mantendrá vigente todavía en varias obras subsecuentes, específicamente en *El hombre del Renacimiento*:

"Sartre tenía razón cuando llamaba a la concepción marxista de la historia la historia consciente de la humanidad. Cuanto en mayor medida sea capaz un pensador de aprehender dialécticamente la totalidad y la heterogeneidad, analizando la complejidad y las diferencias específicas de la ontología social, tanto más clara expresión de esa conciencia será su obra".

---

<sup>11</sup> "La ética aristotélica traza una frontera entre dos épocas. Basada todavía en la moral comunitaria, expresa el conjunto de problemas planteados y elaborados por la comunidad de la polis en el Ática y en el mundo jónico. Pero al mismo tiempo refleja ya el cúmulo de sentimientos e ideas del hombre privado que constituirá el perfil dominante de la época helenística... Aristóteles, que vivió precisamente en el breve momento histórico en que el 'todavía' y el 'ya' se unían de manera positiva, supo explotar este momento propicio... Supo edificar la propia ética sobre la base del *zoon politikón*... y sobre la teleología del trabajo, aprehendiendo no obstante el elemento particular en el individuo y la dialéctica que media entre individuo y comunidad, moralidad y moral" (p. 367).



## Capítulo 2

### Comienzos de la modernidad en *El hombre del Renacimiento*

#### La estructura filosófica del libro sobre el Renacimiento <sup>1</sup>

La filósofa húngara inicia este libro con una introducción denominada '¿Existe un ideal renacentista del hombre?' que señala el derrotero básico de su argumento central:

La indagación sobre las condiciones que definirán al ser humano moderno, a partir del desarrollo histórico alcanzado hasta el Renacimiento, tesis que plantea a esta obra como fundamentalmente antropológica, considerando, precisamente que, "el Renacimiento creó la antropología filosófica, la ciencia cuyo objeto es el hombre en tanto ser de la especie" <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *El hombre del Renacimiento*, Ed. Península (Col. Historia, Ciencia, Sociedad # 164), Barcelona, 1980 [©1967 de la edición húngara, publicada por Akadémiai Kiadó de Budapest], 458 ps.

<sup>2</sup> Véase la edición citada en la p. 379, inicio de la 'Cuarta Parte: antropología filosófica', y téngase en cuenta que las subsecuentes citas se harán en un paréntesis al interior del texto.

Ágnes Heller plantea a la antropología filosófica como 'ciencia' y con esta conceptualización implica la otra vertiente filosófica del libro: la epistemológica, que subtenderá todo su argumento en razón que concebirá a la ciencia como comprensión del desarrollo genérico del ser humano, e íntimamente articulada con el desenvolvimiento de las fuerzas y relaciones de producción desarrolladas en la historia, que para su comprensión de ese momento, será paradigmáticamente el ser humano europeo<sup>3</sup>.

Independientemente de este eurocentrismo, y recuperando los aportes de la autora, debemos subrayar la línea epistemológica destacada, pues se apoyará en una concepción histórica del ser humano.

Conceptuación rastreada por la filósofa húngara desde su libro *Aristóteles y el mundo antiguo*, cuando en una de sus conclusiones centrales planteaba que Aristóteles podía ofrecer una comprensión acertada del ser humano y su mundo, a partir de una conciencia de

---

<sup>3</sup> Esta afirmación puede comprobarse con el desarrollo que la autora hace de su recuento histórico. En la 'Primera Parte: el desarrollo desigual' (ps. 33-60) ofrece un primer bosquejo del surgimiento y consolidación del Renacimiento, para continuar en una larga 'segunda parte' donde examina 'La antigüedad y la tradición judeocristiana' (ps. 61-151), con cuatro capítulos históricos ('Secularización', 'Ojeada al pasado', 'Estoicismo y epicureísmo', 'Ecce homo: Sócrates y Jesús'), que fundan los razonamientos filosóficos que integrarán la tercera y cuartas partes, su conclusión conceptual sobre la etapa analizada. Todavía no existirá ni el asomo de una concepción diferente a la eurocéntrica, pues incluso a este respecto llega a escribir: "La entera tradición intelectual europea hasta nuestros días cuenta con dos fuentes capitales: la tradición griega, y en parte romana, y la tradición judeocristiana" (p. 66).

la crisis de la primera comunidad griega.

Conciencia que lo lleva a buscar razones genéricas más allá de las peculiaridades de las diversas comunidades y de los seres humanos singulares, ya en pleno tránsito hacia la particularidad.

### **El principio del mesótes para una conciencia revolucionaria**

Con esos desarrollos, Aristóteles puede plantear el referido 'principio de *mesótes*', con el cual el Estagirita establecerá la definición del ser humano por las 'mediaciones, el medio, el factor intermedio' entre el ser particular y el genérico, y la definición ética por el predominio de éste último, por la búsqueda de genericidad de la moral aristotélica.

Esta precisión helleriana permite corregir la difundida concepción cotidiana que atribuye a Aristóteles la normatividad por el *justo medio*, entendido en un sentido geométrico, fisicalista, matematizante, cuando en verdad él se refería a la *justa mediación*, al factor de relación entre la particularidad y la genericidad<sup>4</sup>.

Así, con esta idea de las mediaciones - propia de la dialéctica de lo concreto- , Ágnes Heller piensa que la conciencia epistemológica moderna se diferenciará de la conciencia cotidiana, y que tendrá que nutrirse con una conciencia histórica del desarrollo de las fuerzas y

---

<sup>4</sup> Para estudiar este punto véase la edición citada de *Aristóteles y el mundo antiguo* en las ps.312-315 donde Ágnes Heller especifica: "Aristóteles, que en esta época propugnaba la idea del *zoon politikón*...tenía que descubrir necesariamente el papel mediador, el papel medio de la *metriótes*... la naturaleza mediadora de la moral..." (p. 314).

relaciones sociales de producción realmente acontecidas. Esto servirá para poder comprender el presente - la vida cotidiana donde se inserta la persona- , con un discernimiento prioritario para la acción y transformación del mundo existente, que conllevará la cuarta conciencia que examina en el libro ahora analizado: la ética.

Conciencia que, acorde con sus filiaciones conceptuales señaladas anteriormente, es revolucionaria, esto es, transformadora de las condiciones de vida que detienen, entorpecen el enriquecimiento humano, y producto de la misma historicidad de este ser. Por esto la primera frase del libro analizado asegura:

"La noción ideológica de que el hombre es un ser histórico es producto del desarrollo burgués; [y] la premisa de su realización es la negación de la existencia burguesa" (p. 9).

### **La dinámica renacentista**

Para la filósofa húngara "con el Renacimiento aparece una concepción dinámica del hombre" (p. 7), que será la clave para entender la diferencia entre el mundo moderno y el antiguo, pues:

*"En la antigüedad, el concepto de sociedad nunca se desgajó del concepto de Estado" (p. 31), por ser una sociedad estática, "lo que significaba... que ciertos fenómenos sociales específicos que existían independientemente del Estado no se tomaran en cuenta. Aristóteles se ocupó de esto extensamente en su Política..." (p. 31).*

La dinámica del mundo moderno, tan objetiva<sup>5</sup> como subjetiva, queda clara en el surgimiento de la conciencia ética moderna:



"El Renacimiento fue la primera época que eligió *libremente un pasado*. Sartre vio acertadamente en ello un criterio de libertad, ya que se trató verdaderamente de un *síntoma de liberación de las trabas de la vida feudal y comunal*; en efecto, los pueblos que viven dentro de los límites de esas comunidades reciben su pasado ya preparado bajo la forma de mito" (p. 93).

Con estas concepciones en mente, expresivas de diversas conciencias propias del Renacimiento, Ágnes Heller puede entrar más a fondo en su aporte metódico y analítico para la dilucidación del Renacimiento, y del ser humano que le es propio, entrando de lleno en una parte densa del libro que nos ocupa - la tercera-, denominada 'Ética y vida: posibilidades prácticas del hombre' (ps. 153 y ss), presentada con el siguiente resumen de la propia autora:

"La Parte Segunda ha tratado problemas tales como *la conquista del pasado* y la elección de uno nuevo, al tiempo que la síntesis de las dos grandes herencias culturales del hombre occidental; queríamos esclarecer en ella la relación entre el ideal y la concepción renacentistas del hombre y el ideal y la concepción antropológicos de la Antigüedad y el cristianismo. La Parte Cuarta analizará *la antropología específica del Renacimiento*, su formulación teóricamente definitiva de problemas que fueron radicalmente nuevos. Pero si quieren comprenderse las gene-

---

<sup>5</sup> Por ejemplo: "La evolución de Inglaterra y Francia durante el Renacimiento [convertidas en patrias clásicas de la acumulación originaria] está vinculada a la aparición de un Estado nacional unificado", p.58.

realizaciones teóricas surgidas de los nuevos elementos cotidianos habrá que analizar éstos detenidamente. Por supuesto, nuestras fuentes hablarán poco de los hechos, las costumbres y las tradiciones *morales propiamente dichas porque en su mayor parte se verán forzadas a sacar conclusiones acerca de la vida a partir de las obras artísticas, aforismos y fragmentos de análisis y especulaciones filosóficas*; en este sentido, la Parte Tercera no estará libre tampoco de generalizaciones filosóficas. Con todo, sin embargo, creo que los análisis que siguen pertenecen en particular al género de la sociología histórica" (p. 153).

### **Elegir el pasado para construir el futuro**

Así, la elección del pasado será posibilidad de construir el futuro, y condición de la libertad en tanto es en el Renacimiento donde surge 'el concepto de *sociedad*' y correlativamente el de 'desarrollo social' (p. 191):

"El *hilo* que sigue una evolución social universal en todas sus contradicciones y retrocesos es el desarrollo de las fuerzas productivas. Una categoría socio-ontológica referida al tiempo en tanto que continuidad no podía aparecer sino después de esclarecerse esa relación [entre el surgimiento y muerte de las estructuras sociales y su vínculo temporal]. En la 'última ola' del período [renacentista] sucedió la elaboración de dicha categoría... El hombre se vuelve hijo del tiempo viviendo la vida de los demás, apropiándose la pericia técnica y científica de las generaciones anteriores" (p.191).

Este vivir será estar en la vida cotidiana, que en cuan-

to vida *moderna*, permitirá la elección ética, histórica y cotidiana:

"A lo largo de la Antigüedad y la Edad Media no hubo esencialmente ninguna diferencia entre modo y estilo de vida. Uno nacía en cierto lugar de la comunidad y de la división social del trabajo y eso era lo que determinaba el modo de vida personal... La ruptura del cordón umbilical [en el Renacimiento] creó entonces una nueva dinámica en este sentido... El modo de vida acabó convirtiéndose en un marco tan sólo; en el interior de sus confines el individuo podía poner en práctica *actitudes éticas diferentes...* y no sólo en lo referente a las decisiones que atañían a grandes coyunturas de la vida, sino con mayor justeza en los asuntos de la vida cotidiana" (p. 163).

Introducido el tema de la vida cotidiana Ágnes Heller comienza a desarrollarlo minuciosamente entre las páginas 164 a la 176, para llegar a otro tema selecto: la diferencia entre el conocimiento cotidiano y el científico, planteado de nuevo la concepción de la ciencia como comprensión de lo genérico, de las objetivaciones genéricas construidas a lo largo de la historia humana, ahora unificada en la conciencia renacentista.

### **El genial Pomponazzi**

En este recuento ofrece información relevante para reconstruir la elaboración del pensamiento científico moderno, cuando retoma a Pietro Pomponazzi para afirmar que "fue el primero que estudió analíticamente la separación [entre el conocimiento cotidiano y conocimiento científico] y, a partir de aquí, la nueva interacción

entre la vida cotidiana, el conocimiento científico y las habilidades técnicas especializadas" (p. 165).

Y agrega:

"Según todas las apariencias parte directamente de Aristóteles al distinguir las diversas facultades del intelecto y las diferentes formas de pensar. Aristóteles había distinguido" entre "la *phrónesis*... la *episteme*... y la *sophia*, la sabiduría contemplativa... Sin embargo, en su opinión, [su realización] se trataba exclusivamente de una cuestión de *capacidad* individual y de ninguna manera [se definían] *en relación con la estructura concreta de la sociedad establecida*" (ps. 165-166).

En cambio, Pomponazzi aún "tomando esta situación como punto de partida propio, modifica el contenido, la fuente y el sentido de la clasificación entera. De entrada, sus tres intelectos, son el *teórico*, el *práctico* u *operativo* y el *productivo*" (p. 166).

Así "todo conocimiento científico pertenece al intelecto teórico" y "lo *decisivo será el tipo de pensamiento, no el objeto del mismo*"; con lo cual podrá distinguir entre los tipos de intelecto, diferenciando particularmente al 'intelecto productivo' vinculándolo a la 'techné' (p. 166).

La filósofa húngara en este importante contexto se pregunta:

"¿Por qué esta nueva distinción? La razón se encuentra en que Pomponazzi no considera las distinciones entre las facultades del intelecto como algo *dado de una vez por todas. La diferenciación de las facultades del intelecto es para él un resultado de la división social del trabajo*"(p.

166).

Agregando enseguida:

"Dada su intuición pudo crear en un momento decisivo un concepto dinámico del hombre porque enfocó la personalidad humana según su interacción con las relaciones sociales y *productivas* concretas" (p. 166).

Esta concepción hace pensar en el conocido concepto de *praxis*. Con él se ha caracterizado adecuadamente la acción a partir de la reflexión - la unión entre subjetividad y objetividad- , y nos impulsa a su comprensión más fina, caracterizando el tipo de intelecto con el cual se piensa la exterioridad, y perfilando mejor la acción humana, incluso en la concreción específica de su articulación con el tiempo y las relaciones sociales de producción<sup>6</sup>.

Con estos desarrollos, que incluyen una nítida articulación entre la historia genérica y la cotidianidad producida por ella, en su especificación como *formas de conocimiento* - en su denominación *intelectos*- la filósofa húngara puede transitar a caracterizar la acción personal en el Renacimiento, partiendo de reflexionar sobre la 'individualidad', el 'conocimiento antropológico', el 'autoconocimiento' y la 'autobiografía'<sup>7</sup>, con conceptos como:

"Apertura al mundo" (p. 204) como producto de

---

<sup>6</sup> Los razonamientos referidos a esta articulación pueden apreciarse en las ps.177-203, segundo capítulo de la tercera parte, denominado 'Tiempo y espacio: orientación hacia el pasado y el futuro'.

<sup>7</sup> Temas del tercer capítulo de la tercera parte, ps. 204 y ss.

las condiciones históricas existentes; "sensibilizarse ante el *tiempo*", ser *oportuno*<sup>8</sup> (p. 205), tener "energía y capacidad particularmente individuales" lo que conducía a "una clase de *competencia* interindividual desconocida en aquella sociedad [la antigua], que conduciría al "egoísmo"<sup>9</sup>, la "envidia, los celos y la ambición" y la "estrecha unión entre individuo y trabajo" (p. 206), donde cada uno "querían hacer esto o lo otro" y, por tanto, reinaba una práctica de libertad.

Por esto Ágnes Heller afirma:

"Si se les hubiera sugerido [a una persona renacentista] que se fueran a vivir lejos del mundanal ruido porque su obra les sobreviviría, se habrían muerto de risa puesto que el triunfo de su obra era inseparable de su realización personal" (p. 207).

Todo esto nos conducirá naturalmente al poder del autoconocimiento y la autobiografía pues "el mundo se tornaba en medida creciente un mundo compuesto de individuos, un caleidoscopio de individualidades"; por lo cual "a partir de entonces el individuo se convierte en el punto de partida teórico de todos los sistemas ético-psicológicos" (p. 211).

Por la importancia de las implicaciones de esta

---

<sup>8</sup> Ágnes Heller dice exactamente: "Buscar y encontrar ocasiones para la acción individual en el flujo y reflujo de la realidad", situándose "en la cresta de la ola" (p. 205).

<sup>9</sup> La autora escribe: "La individualidad renacentista fue siempre, por tanto, una forma de individualismo y su fuerza motriz era el *egoísmo*..", no "egocéntrico y creativo" (p. 206).

conceptuación transcribamos la especificación de Ágnes Heller sobre el concepto de 'autoconocimiento':

Éste "en tanto que investigación de la naturaleza humana, significa dos cosas. En primer lugar, una antropología general: adquirir conocimiento acerca de la 'naturaleza humana' y estudiarse a uno mismo en tanto que individuo que pertenece a la especie 'hombre'... En segundo lugar, el análisis de la particularidad era constante. Con objetividad casi científica los individuos analizaban sus deseos, sus pasiones y sus secretos pensamientos" (p. 237).

Esto conducía a una interacción constante entre la experiencia personal y genérica, pues:

"En una época en que se demolía o se había repudiado ya el escolasticismo anticuado y aún no habían aparecido las ciencias naturales desantropomorfizadas, hubo de florecer como en ningún otro momento la práctica de partir de la experiencia individual, de volver continuamente a ella y de describir la *génesis* del pensamiento en el marco de la vida personal del individuo" (p. 252).

Concluyendo esta parte Ágnes Heller nos brinda la perla fina de su largo razonamiento cuando escribe:

"En términos generales, la época [del Renacimiento] no fue sólo la de la filosofía y ciencia burguesas y de los eruditos y filósofos de la burguesía, sino también el período en que nacieron la 'ciencia moderna' y la 'moderna filosofía'. La vida de la ciencia y la filosofía es la misma que la vida de los científicos y filósofos. Son estos los que descubren los problemas del mundo que

dominarán la ciencia y la filosofía de los siglos  
ulteriores" (p. 252).

### **De hados, *factums* y fortunas**

El libro continúa tocando temas que son anunciados en la p. 253 ("la distintas esferas homogéneas del ser y la conciencia aún no se habían diferenciado [en el Renacimiento]. Esto puede afirmarse particularmente de la estética, la ética y la política"), y conforman los capítulos IV ('Medida y belleza: vínculos emocionales'), donde vuelve a referirse a la *mesótes*<sup>10</sup>, V ('Ética y valores') y VI ('Filosofía social, política y utopía'), que conforman los argumentos con los cuales presentará el VII ('Hado, destino y fortuna') de esta Tercera Parte, que define una tesis central del libro:

"La influencia recíproca de ciencia renacentista y evidencia de la vida cotidiana fue particularmente acusada en el caso del concepto de hado astrológico. Por paradójico que pueda parecer, la ciencia se desmitificó incluso en sus enfoques astrológicos. Lo que había parecido cosa de fábula, accidente o decreto divino en el movimiento de las estrellas contaba ya con una explicación natural. Los cambios y giros de la sociedad, tan complejos e incomprensibles, recibieron una base 'científica'; el destino de los individuos tampoco dependía ya de ningún dios. La estructura teleológica del mando permaneció: al igual que en fechas anteriores, tanto el destino

---

<sup>10</sup> Véase las ps. 254-255: "En la antigua polis, la categoría de la *mesótes* ('medida') era *universal*; se aplicaba al enriquecimiento lo mismo que al arte, el conocimiento o la actitud del hombre ante las pasiones".



de la sociedad como el del individuo venían determinados de antemano. Pero quien movía los hilos de la determinación no era Dios (es decir, no era la conciencia de los hombres), sino la naturaleza, 'la finalidad objetiva sin objeto alguno', según precisó Kant tiempo después. Si nos damos cuenta de la magnitud de esta tendencia no nos extrañará que científicos como Kepler se afanaran en la preparación de horóscopos y no sólo porque se los solicitara su mecenas, sino también por convicción personal" (p. 373).

Esto es: el ser humano renacentista es libre y los conceptos mismos de 'hado, destino y fortuna', tres 'categorías de la vida cotidiana' como afirmó en la p.371, se han modificado hasta secularizarse completamente, de tal forma que el "destino no indica un discurso predeterminado, sino más bien un repertorio de itinerarios posibles" (p. 374).

"Por este motivo el destino no está 'escrito de antemano' y tampoco es teleológico. No está ya presente en el momento de nacer, sino que va haciéndose" (p. 375), por lo que Ágnes Heller puede concluir, citando a Bacon:

Recordemos que Bacon decía que la fortuna era como un mercado en el que los precios bajan con sólo esperar un rato. Así mismo añadió en otro lugar: "Si un hombre mira con atención y agudeza, acabará por ver la Fortuna" (p. 378).

## **En conclusión**

Con los perfiles trazados la filósofa húngara, puede pa-

sar convenientemente a la anunciada Cuarta Parte, dedicada a la antropología filosófica y que ocupa un total de 79 páginas que finalizan con esta frase última, sintomática de un contenido implicado en este resumen de forma puramente indicativa.

"La revolución del Renacimiento resultó la revolución de la concepción del hombre. La libertad, la igualdad y la fraternidad se transformaron *juntas* en una categoría antropológica y gracias a ello la humanidad tomó conciencia de sí por vez primera *en tanto que humanidad*. De forma semejante, la libertad, el trabajo, la versatilidad y la limitación representaban *conjuntamente* la substancia del hombre, su 'naturaleza', a consecuencia de lo cual se pudo afirmar que el hombre era capaz de *todo*. Pero las primeras exploraciones del globo terrestre y, más tarde, del universo, dieron a entender que en el proceso realizador de las potencialidades humanas el presente no era el final, sino tan sólo el principio. En medio de los cataclismos del siglo XVI empezó a dudarse cada vez con mayor certeza de si el hombre podía vivir con sus potencias. Las devastadoras Guerras de Religión y las crueldades de la acumulación originaria parecieron tanto más horribles cuanto que se llevaban a cabo por una humanidad que los hombres tenían por 'grandiosa', 'sublime', 'capaz de todo', 'capaz de domesticar el propio destino'. Llegó un momento en que el escepticismo y la desesperación sustituyeron a los panegíricos. Pero no duró mucho este humor en la antropología. La filosofía de la naciente sociedad burguesa no rechazó la idea de autoproducción, ni la de versatilidad (técnica), ni la de facultades infini-

¿Cuál Ágnes Heller?  
Introducción a la obra de la filósofa húngara

tas. Pero se puso a buscar en una dirección nueva; quería saber el *motivo* que espoleaba las producciones humanas. Y lo encontró - ya ni sublime ni moral- en el verdadero acicate del individuo burgués: en el egoísmo" (p. 458).



## Capítulo 3

### Sistematizar la *Sociología de la vida cotidiana*

#### Presentación

Damos a conocer en este capítulo una interpretación de la estructura filosófica (y sus implicaciones) que organiza este libro concluido en 1967 y prologado en Budapest, en 'abril de 1977', al decir de la autora en el 'Prólogo a la edición castellana'.

Se ubica, por tanto, en la primera etapa del desarrollo intelectual de Ágnes Heller, y particularmente en un momento en el cual había vuelto a trabajar en la Academia Húngara de Ciencias –Instituto de Sociología. La redacción de esta obra es previa al encuentro internacional de la Revista *Praxis* de 1968, cuando Á. Heller firma, junto con otros integrantes de la Escuela de Budapest<sup>1</sup>, un documento contra la intervención

---

<sup>1</sup> FÉRENC FÉHER, ANDRÁS HEGEDÜS, MARIA MARKUS, MIHÁLY BAJAD, GYÖRGY MARKUS, JANOS KIS, GYÖRGY VENCE, MIKLOS ALMÁSI, GEZA FODOR, MÁRIA LUDASI, DÉNES ZOLTAI.

soviética en Checoslovaquia, haciéndose blanco nuevamente de los ataques del Partido Comunista Húngaro.

Veamos la interpretación conseguida.

### **Los presupuestos básicos**

Si como conjeturamos, tratamos de pensar la filosofía de Ágnes Heller sobre entendiendo su gran envergadura, y buscando determinar sus diversos desarrollos, para conocer su pensamiento actual; y si buscamos consecuentemente reconstruir las líneas sobre las cuales estructura su pensamiento, de acuerdo a su desenvolvimiento conceptual e histórico, entonces esta posición reflexiva nos debe llevar a:

Saber de su comprensión del mundo, la vida y la historia, a partir de su filiación, estructuración e implicaciones, que -en cuanto gran filosofía que es-, busca una propuesta de racionalidad, matizada según sus diversas etapas de desarrollo, conjeturando que:

1. En el primer período la racionalidad era la del marxismo lukácsiano;
2. En el segundo - de radicalización de la autocrítica y liberalización-, su propuesta de racionalidad *inicia* una conversión al hegelianismo tamizada por su *descubrimiento* de Collingwood, siendo políticamente liberalizante; y en el tercero:
3. La etapa actual -del posmarxismo y la posmodernidad-, su racionalidad es idealista, particularmente *conciencialista*, anti-totalizadora y paradójicamente particularista, promotora de un *pensamiento débil*, con un parentesco estrecho con las tesis centrales de Hegel, pero sin una identificación plena

con él (concretamente con su filosofía de la historia), que impide decir que es hegeliana. Por lo cual tendremos que decir, que su filosofía es simplemente *helleriana*.

Reconstruir la conformación del desarrollo de su filosofía es una tarea mayor pues su constitución es tanto general como específica, y de suyo polivalente - es decir, compleja- por lo cual, para avanzar en este camino, debemos seguir concentrándonos en la primera etapa del desarrollo de la filósofa húngara, y en su libro *Sociología de la vida cotidiana*, que es de los más conocidos y estudiados.

### **La estructura de la obra**

Los dos primeros capítulos avanzan en la caracterización de la primera etapa helleriana, que será, en tanto filosofía, una manera de entender el mundo, la vida y la historia, y una forma de actuar en él, partiendo del impulso moral moderno y afiliada al sueño de la Ilustración: la mejoría humana.

Según la interpretación ofrecida, *Sociología de la vida cotidiana*, es un libro importante para comprender el desarrollo de la filosofía helleriana. Esta obra no será un estudio histórico sobre dos etapas fundamentales en el desenvolvimiento del ser humano occidental - como lo fueron los libros sobre Aristóteles y el Renacimiento- sino una propuesta para comprender la conformación del mundo realmente existente.

Precisando su estructura presentamos siete puntos que ofrecen un perfil para comprender la conformación de la primera filosofía helleriana, considerando en especial este libro de 1977.

Éste parte de:

1. Una filosofía de la historia:
2. Que busca precisar una antropología filosófica:
3. A su vez desplegada para constituir una gnoseología necesariamente vinculada a:
4. Una epistemología, que simultáneamente articula su
5. Propuesta de racionalidad, partiendo de:
6. Una propuesta moral, originalmente afiliada al sueño de la Ilustración: la mejoría humana. De esta estructura básica se desprende:
7. Una serie de implicaciones:
  - 7.1. Su teoría de las necesidades
  - 7.2. Su teoría de los valores.
  - 7.3. Su teoría de los sentimientos, y particularmente en este libro:
  - 7.4. Su teoría de la vida cotidiana, que será crucial para entender la realidad realmente existente operando en ella<sup>2</sup>.

De esta forma se puede distinguir con precisión que este libro, de acuerdo al esquema interpretativo ofrecido, nos habla de:

---

<sup>2</sup> Ante la imposibilidad de desarrollar en este momento este tema, remito a la publicación que sobre el particular he realizado: 'El concepto de vida cotidiana de Lukács a Ágnes Heller', ponencia en el XI Congreso Interamericano de Filosofía; Revista *Pedagogía*, Vol. 5 # 14, Abril - Junio de 1988, ps. 57-74.



## Una filosofía de la historia

La frase sintomática para avalar esta afirmación es la siguiente:

"Si bien es cierto que cada época tiene su *propio* individuo (desde que ha surgido la individualidad), es decir, que las diversas épocas son representables a través de los diferentes individuos-tipo, sin embargo, tales tipos de individualidad - aunque de una manera compleja- están contruidos el uno sobre el otro. Al igual que siguiendo el curso de la historia hemos hablado (metafóricamente) de un 'hincharse', de una 'alimentación' de la particularidad, del mismo modo podemos hablar metafóricamente de un 'madurar', de un 'desarrollarse' de la individualidad. El 'hincharse' de la particularidad y el 'madurar' del individuo, considerados desde el ángulo del particular, son dos aspectos recíprocamente integrantes de un mismo proceso histórico"(p. 49)<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Una frase que convoca bien el sentido de la filosofía de la historia destacado, y que, además, completa el significado de la recién transcrita es la siguiente: "Recordemos brevemente los criterios de los tipos del para-sí. El primero era que el para-sí (contrariamente al en-sí) no es un carácter obligatorio de la socialidad. Sabemos que existen y pueden existir sociedades cuyos miembros son tendencialmente personas puramente particulares. Aunque la individualidad desde la aparición de la sociedad de clases aparezca -bajo forma de tipos diversos- en toda sociedad que exhiba un desarrollo 'clásico', en general sigue siendo una excepción. La sociedad no funciona a través suyo" (p.411). Igualmente: "La consciencia a un nivel superior del valor del individuo sólo ha tenido lugar en la Antigüedad clásica y, posteriormente, de nuevo a partir del Renacimiento" (p. 412).

## **Una antropología filosófica.**

El texto base para esta parte es éste:

"La antropología del presente libro descansa sobre el supuesto de que la esencia humana no es el punto de partida, ni el 'núcleo' al que se superponen las influencias sociales, sino que constituye un resultado; sobre el supuesto de que el individuo se encuentra desde su nacimiento en una relación activa con el mundo en el que nació y de que su personalidad se forma a través de esta relación. El individuo no puede ser nunca idéntico a la especie humana, pero puede mantener una relación consciente con ella - en este caso la personalidad no es particular, sino individual. La personalidad individual es el *protagonista* de este libro. Quise mostrar que cada hombre puede ser una individualidad, que puede haber también en la vida personalidades individuales, que también la vida cotidiana puede configurarse individualmente" (p. 7)<sup>4</sup>.

## **Gnoseología y epistemología en la Sociología de la vida cotidiana**

Sin la menor duda las páginas específicas para tratar este punto se extienden de la 102 a la 110 donde la filósofa húngara establece la diferencia entre el conocimiento cotidiano y el conocimiento científico, con un argumento que permite establecer veinticinco diferencias que en apretada síntesis aseveran:

---

<sup>4</sup> Véase más sobre el concepto de individuo en especial, las ps: 19, 20 a la 23, 27, 29, 31... 208... 405-418.

El conocimiento vulgar, común, directo, empírico y/o cotidiano opera básicamente con una *intentio recta*, una intención directa y/o inmediata, que es propia del antropomorfismo de la vida cotidiana.

Esta será una característica del ser humano particular, esto es, del indiferenciado de la naturalidad e inmediatez, que por ende carece de una distancia con el entorno, que lo determina en su percepción inmediata dejándolo atrapado en un *antropologismo*, es decir, en una comprensión sentimental del mundo, la vida y la historia.

Por el contrario, el conocimiento científico opera con una *intentio obliqua*, que debemos entender como una intención reflexiva, mediadora, característica del intelecto desantropomorfizado y, por tanto, objetivo, esto es, comprensivo de las objetivaciones genéricas, las construcciones humanas comunes para todos<sup>5</sup>.

Estas precisiones gnoseo-epistemológicas se apoyan en la tesis ontológica de la división de la realidad en dos niveles de constitución, *dos esferas de objetivación*, expresados en la 'objetivación en sí' y 'para sí', como se expresa en esta cita:

"Pero antes debemos definir qué es lo que consideramos como una objetivación. La actividad, el comportamiento, etcétera, del hombre se objetivan siempre (contrariamente a los impulsos y a las motivaciones potenciales que no se transforman en actos, al lenguaje interior, a las formas de pensamiento casuales también respecto del desarrollo de la personalidad, o privada, a

---

<sup>5</sup> La cita siguiente es sintomática de esta afirmación: "La ciencia encarna las máximas posibilidades del saber genérico existente..." (p. 413).

las ensoñaciones, etc. que no se objetivan inmediatamente). Pero no todo objetivarse implica una objetivación. Ante todo, las objetivaciones son siempre *genéricas* y encarnan distintos tipos de genericidad. Además éstas no son simplemente las consecuencias de acciones exteriorizadas, objetivadas, sino *sistemas de referencia* que, respecto a las actividades del hombre que se orientan hacia ellos y que los plasman, son *externos*. El hombre particular debe, por tanto, *apropiárselas* para que las objetivaciones se remitan a él y él las pueda plasmar. Y si cada uno puede apropiárselas relativamente al mismo nivel, no todas las objetivaciones pueden ser *formadas, plasmadas* por nadie al mismo nivel. Aquí estriba precisamente la diferencia fundamental entre las objetivaciones genéricas en-sí y las para-sí. Hay que añadir que existen esferas, integraciones, etcétera, sociales que en sí no son objetivaciones, sino que contienen objetivaciones como momentos suyos" (p. 228)

En conclusión: con la *intentio obliqua* debemos acceder a la apropiación de la objetivaciones genéricas, para convertirlas en *para sí*, con lo cual tendremos una 'conciencia del nosotros', que, en esta época Ágnes Heller, seguía pensando en una concepción marxista<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Al respecto revítese la cita siguiente: "La transformación de la esfera en-sí y para-sí en una esfera para-sí es obra consciente de los hombres en un determinado nivel de las objetivaciones en-sí (ante todo del desarrollo de las fuerzas productivas). La formación del puro para-sí de esta esfera es una perspectiva que sólo se realiza en el comunismo y que se encuentra en interacción con el paso de la economía del en-sí al para-sí, constituyendo una de las fuerzas motrices más importantes de este paso" (p.234).

Al respecto podemos tener en consideración esta frase:

"El para-nosotros *no es una categoría de objetivación*; no existe una objetivación genérica para-nosotros. Pero todo lo que es real, que es verdadero (por tanto, no sólo las objetivaciones), puede convertirse en ser-para-nosotros. Hacer algo ser-para-nosotros significa hacer *cognoscible* y al mismo tiempo transformar en *praxis* una ley, un hecho, un contenido, una norma del género humano y del hombre particular. Por ello el para-nosotros contiene los momentos de la *adecuación* y de la verdad. Ser-para-nosotros son por tanto los contenidos de la genericidad (en-sí y para-sí) cuando transmiten y hacen posible conocimientos sobre el mundo -relativamente- adecuados, es decir, conocimientos tales que los hombres puedan actuar adecuadamente en base a ellos. Adecuadamente aparece aquí en un doble sentido: adecuadamente a la verdad objetiva (siempre relativa) y (cuando se trata de uno o más particulares) adecuadamente a la unicidad antropológica marcada por la genericidad para-sí" (p. 234).

### **La propuesta de racionalidad en Sociología de la vida cotidiana**

La síntesis de la racionalidad propuesta en este libro puede formularse con la tesis de la conformación de la individualidad, como forma arquetípica de ingresar a la genericidad para vivirla plenamente, con la concien-

---

<sup>7</sup> Avalando esta afirmación examínese la frase siguiente: "También el individuo actúa en la media de la vida sobre la base del pragmatismo

cia del nosotros y de la acción deliberada<sup>7</sup>. Esta será, consecuentemente, la manera de superar la alienación y sus maneras de ser y aparecer.

Esta frase connota bien la síntesis señalada:

"La premisa necesaria para hacer que cada persona se convierta en un individuo, es la superación de la alienación del trabajo y la eliminación de aquellos tipos de trabajo... que no ofrecen ninguna o escasísimas posibilidades de desarrollar las capacidades individuales" (p. 408).

Este ser de la individualidad perfila el sentido moral de la propuesta de Ágnes Heller, pues:

"La vida del individuo constituye una respuesta a las cuestiones planteadas por la genericidad en sí, al igual que toda objetivación para-sí. Constituye una respuesta a la pregunta de no escaso relieve: *¿cómo hay que vivir?*" (p. 411).

Pregunta que aplicada al campo de la educación, logra responderse parcialmente con esta afirmación:

"La enseñanza, que ocupa un puesto particularmente importante en la división del trabajo, puede convertirse en una actividad mecánica, estereotipada, basada en clichés, pero también puede ocupar toda la personalidad del hombre, su inventiva, etc. Por tanto, no es el tipo de tra-

---

y decide en base a valores de probabilidad. Sin embargo, *sabe* dónde, por qué y cuándo suspender el pragmatismo, cuándo algo debe convertirse en objeto de una actitud teórico; sabe cuáles son las decisiones y las acciones en las que es suficiente actuar en base a la probabilidad y cuándo, por el contrario, hay que buscar la certeza absoluta, etc." (p. 409)

bajo, sino la relación con él, la que establece si la persona que enseña a los niños a leer y escribir lo hace como individuo o como hombre particular"(p. 408).

Pues:

"La moral es el motor de esta individualización, la *moral práctica y no la abstracta*. Cuanto más evolucionada está la individualidad moral, menos se da una subordinación del particular a las exigencias morales predominantes -o aceptadas, y tanto más, por el contrario, convierte el hombre la moral interiorizada en su propia esencia, en su propia *sustancia*. O sea, humaniza sus cualidades e inclinaciones innatas y extrae de sí mismo las normas y modelos. Es función de las grandes personalidades el humanizar en su irrepetibilidad sus propias cualidades - casuales y preformadas- , el elevarlas a norma y modelo, y de este modo (superando sus características y motivaciones particulares) elevarse a sí mismas a la genericidad, al nivel de *representantes de la genericidad*" (p. 414).

### Resumen básico

El sentido de la primera filosofía de Ágnes Heller -que la hizo famosa a escala mundial- , busca una norma de comportamiento personal para actuar en la vida cotidiana, partiendo de su intelección y comprendiendo su ontología. Esta será producto de la historia concreta del género humano, definida en la organización específica de sus fuerzas productivas y relaciones sociales de producción y tendrá una expresión sin igual en el concepto de *conciencia*, que todavía aparecerá como producto de la sociedad realmente existente, y

tendrá su mejor definición en una conciencia histórica y genérica.

Este significado filosófico supondrá la constante del impulso ético de esta primera parte de la obra helleriana, y la permanencia de su antropología filosófica original, que particularmente se concretará en la búsqueda de una teoría de la personalidad <sup>8</sup>.

El impulso ético llevará al ser humano singular y particular a conformarse como *individualidad*, término que en esta primera filosofía helleriana, denota un significado valioso.

En esta formación interviene la estructura de la vida cotidiana, tanto en su *sociología* como en su *gnoseología*, que en la propuesta de Agnes Heller derivará en una epistemología, fundada en la diferencia entre el conocimiento cotidiano y el conocimiento científico.

La comprensión del género, base de la primera epistemología helleriana, será el fundamento de la propuesta ética de la filósofa húngara en este primer período de su obra, la cual será un llamado a la realización *ampliada* del *zoon politikón* aristotélico, como estudiamos en *Aristóteles y el mundo antiguo*, y se refrendó con las conclusiones de *El hombre del Renacimiento*, a partir

---

<sup>8</sup> Afirmamos esto a pesar de la frase con la que inicia el capítulo final del libro: "No pretendemos entrar en la problemática de la teoría de la personalidad. Nos hemos referido ya a que debe ser el tema de un estudio separado" (p. 405). No obstante las referencias al tema son permanentes en esta obra, e invitan a un estudio monográfico que permita perfilarla para futuros desarrollos, que vinculen esta obra con las más recientes de la autora, como *An Ethics of Personality*, Basil Blackwell, Oxford, 1996



del concepto de 'universalización humana'.

A este respecto podemos recordar esta larga frase de la filósofa húngara encontrada al final de *El hombre del Renacimiento*:

"Hoy nos es fácil esbozar una sonrisa ante el concepto del 'eterno humano' porque sabemos que la substancia humana constituye un producto de la evolución histórica y es en sí una categoría histórica. Por esta misma razón no se elogiará nunca bastante la gran hazaña que representó la elaboración del concepto de lo 'eterno' y 'universal' humano *antes* de que apareciera la noción de historicidad, apuntando ya en aquella época hacia una concepción histórica del hombre.

"En el caso de lo 'universal humano' esto puede percibirse con facilidad porque se trató de la formulación polémica de la idea de que los rasgos 'humanos' eran propios de todos los hombres y por consiguiente de la humanidad en conjunto. Todos configuraban lo 'humano', no sólo a despecho de las castas, los órdenes feudales o las clases, sino también, y en igual medida, cristianos y no cristianos, pueblos civilizados o sin civilizar, del color que fuesen. Este último dato no fue de ningún modo una cuestión meramente teórica en el momento, ya que en medio de las cuestiones surgidas con el descubrimiento de América y las primeras guerras de exterminio de los indios americanos, el concepto de lo «universal humano» implicaba una auténtica defensa de los derechos «humanos» de los indios. El descubrimiento y formulación de la esencia antropológica común a toda la humanidad anticipaba ya las consignas de la

Revolución Francesa. Fue entonces cuando aparecieron por vez primera la 'libertad, igualdad y fraternidad' *en tanto que imperativo político y hecho antropológico y ontológico al mismo tiempo*" (p. 432-433).

La obra helleriana hasta este momento, y en los límites de la historia reconocida por ella -claramente eurocéntrica-, establece al Renacimiento como un punto de referencia importante para comprender y aprovechar el desarrollo moderno; y a las determinaciones concretas de las relaciones sociales de producción y fuerzas productivas, como la manera de entender la estructura de la vida cotidiana, en su heterogeneidad y complejidad.

Como queda expuesto, *el sentido* de su filosofía de la historia, es de mejoría social a través de la revolución histórico-social proletaria en la mira del comunismo. Revolución que partiendo de sus estudios sobre la cotidianidad comenzará a ser llamada de la *vida cotidiana*, y será pensada, vivida y promovida como crítica del marxismo oficialmente existente en el mundo soviético. Ideología dominante en el área geográfica donde vivía la filósofa húngara, quien tendrá cada vez más problemas existenciales y prácticos con ese sistema, hasta que en 1977 logra emigrar de Hungría.

En el capítulo siguiente reflexionaremos tres obras del período final de la Escuela de Budapest.

## Capítulo 4

### Axiologismo en la teoría de los valores en Ágnes Heller

#### Presentación

Por la dinámica expositiva de este libro, en este momento nos concentramos en ofrecer una sugerencia para precisar la estructura filosófica del libro *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*<sup>1</sup>.

Obra especialmente significativa en la primera etapa de la autora, y su segundo subperíodo -el de la Escuela de Budapest-, en tanto fue registrada por ella en el año de 1970 en Budapest y publicada en español en 1973, según la traducción y redacción de Manuel Sacristán del manuscrito original.

En este texto ofrecemos ocho definiciones que Á. Heller da del concepto de valor, indicando al final tres implicaciones surgidas de la estructura analítica construida con las precisiones indicadas y una conclusión

---

<sup>1</sup> *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, Ed. Grijalbo (Col. Hipótesis # 1), Barcelona, 1973 [©1970], 124 ps.

crítica final que ubica esta importante teoría helleriana en el conjunto de su biografía intelectual.

El libro que nos ocupa ofrece mayores desarrollos <sup>2</sup>, sin embargo, por considerarlo central en esta exposición del desenvolvimiento intelectual de la filósofa húngara, solo ofrecemos en esta oportunidad las definiciones indicadas del concepto por reconstruir, que serán una piedra angular en la recuperación del edificio completo de esta obra.

### **Los argumentos centrales**

El objetivo medular de este libro, según texto directo de Ágnes Heller, "se reduce en sustancia al [aporte de una hipótesis para el esclarecimiento del] problema de la continuidad o discontinuidad axiológicas, de los valores" en la historia del género humano, considerada desde una posición explícitamente eurocéntrica<sup>3</sup>. (p. 5).

Este planteamiento nos conduce a la pregunta de

---

<sup>2</sup> Como la 'clasificación' de los valores, la tesis de la 'permanencia de los valores', las 'relaciones del valor' y el concepto de '*dynamis*', de gran importancia en su argumento en esta obra.

<sup>3</sup> En la hoja 5 escribe la autora: "hay que observar que este estudio es en cierta medida unilateralmente eurocéntrico", como "consecuencia del hecho de que la alternativa comunista ha sido producida por esa cultura, y de la circunstancia de que mi concepción tiene como fundamento la perspectiva comunista". Téngase presente que la filósofa húngara también se refiere a su eurocentrismo en *Sociología de la vida cotidiana*, Ed. Cit., p. 33 cuando escribe: "El criterio para medir tal divergencia o convergencia [con el desarrollo de la genericidad] es el grado actual de desarrollo del género humano", considerado en "la gran línea genérica de la humanidad": Europa.

cómo define la autora el concepto de valor, encontrando que lo entiende, básicamente, como una de las 'categorías ontológico-sociales', lo cual lo presenta como *una de las categorías primarias de la práctica social*<sup>4</sup>, entre las cuales también ubica al 'interés, la necesidad y las categorías de orientación axiológica' (p. 22).

Ágnes Heller en este mismo lugar, y para refrendar el carácter ontológico de estas determinaciones, especifica que "no piensa definir las", pues entiende que "son por principio indefinibles", esto es, "que es imposible indicar con sentido el *genus proximum*", por lo cual da a conocer que como método de trabajo para conceptuar su investigación, "nos serviremos en mayor o menor medida del método de la *determinación conceptual*", tomado directamente de Marx<sup>5</sup>.

A partir de esta conceptualización la filósofa húngara caracteriza al valor como *una categoría* "que ha nacido con la sociedad y sólo perecerá con ella" (p. 23), con lo cual nos conduce a reconstruir cómo llega a esta sentencia.

Examinemos en consecuencia sus argumentos a lo largo del libro:

### **1. La definición ontológica**

En la p. 6 - volviendo a fundarse en sus consideracio-

---

<sup>4</sup> Esta es una frase de la autora que le sirve de título a su segundo capítulo; véase la p. 19.

<sup>5</sup> Á. Heller cita *El capital* (en la edición del FCE, véase el Vol. 1, p. 164, n. 5), refiriendo la formulación marxiana sobre los 'termini technici', sin especificar la connotación de este mencionado método de la 'determinación conceptual'.

nes históricas-, asegura que "hasta la Revolución Francesa no se registra en la historia de la filosofía ni siquiera el intento de componer *un concepto universal de valor*", con lo cual nos indica que debemos entender al valor, *en cuanto categoría*, como un concepto histórico, que, en tanto *determinación óntica* -categoría entitativa" la denominada Ágnes Heller-, "a pesar de todas las dificultades, se puede reconducir a los sentimientos de placer y displacer" (p. 10), y, por tanto, a una derivación empírica" <sup>6</sup>.

Interpretativamente podemos asegurar que con esta tesis Ágnes Heller se acerca significativamente a una concepción de *contenidos de la vida*, pero que en este momento del libro no arriba completamente a ella, en cuanto se mantiene en el nivel sentimental, sin acceder plenamente al *vital*, donde tendría que haber dicho que:

"A pesar de todas las dificultades, el valor se puede reconducir a la elección entre la vida y la muerte", entre lo que le sirve a la vida humana, y aquello que le es

---

<sup>6</sup> La filósofa húngara reafirma con esto su *materialismo*, opuesto al concepto de los 'neokantianos', para quienes la 'categoría de valor es primaria, empíricamente inderivable', con lo cual "niegan que el valor sea una categoría ontológica" (p.11).

<sup>7</sup> Puede ilustrarse esta tesis de Enrique Dussel con frases como esta: "Al fin [M. Scheler) no podrá 'situar' dicho horizonte [el precisamente implicado en la formulación helleriana: la separación entre el mundo inteligible y el empírico, a través de la sensibilidad] dentro de la realidad, tendiendo a un cierto platonismo de los valores. Sin extendernos sobre el particular podemos hoy afirmar que neurobiológicamente los valores tienen una implantación cerebral clara en los centros evaluativos... y, por ello mismo, en la intersubjetividad

perjudicial o negativo, como puede precisarse de los aportes de Enrique Dussel <sup>7</sup>.

Continuando con la reconstrucción de la definición de valor dada por la filósofa húngara en este libro, podemos pasar a:

## 2. La definición moral

En este momento de su argumento expresará lo que llamará 'el primer axioma axiológico marxiano' <sup>8</sup>, que *configurará otra definición de valor*, que siempre sí se

---

histórico-cultural de los pueblos". Así: "Los valores no fundan en último grado las acciones o instituciones; tienen 'valor' las mediaciones —normas, instituciones, etc.— que posibilitan dentro de plexos prácticos —inclusive la comunicación discursiva— la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano —que es el fundamento material universal de los valores ético-culturales" § 98, p. 126, de la *Gran Ética*. Consúltese en el mismo sentido en ésta *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión* el Numeral 404, 'Tesis 12', p. 623, donde leemos: "Denominaremos 'valor'—y valoración—aquella posición de una mediación en tanto mediación o como compatible con el criterio de verdad, de sobrevivencia, o de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano". Concluimos, por tanto, que el valor es *simplemente*, aquello que le sirve a la vida (humana).

<sup>8</sup> Buscando precisar las obras marxianas citadas, en la exploración de la respuesta a la pregunta '¿Qué marxismo abandonó Ágnes Heller?', señalemos que en los contextos reconstruidos, la filósofa húngara cita, además del ya aludido *El capital*, los *Grundrisse* (p. 24, n. 11; p. 30, notas 17 y 18; p. 118, n. 47), *La ideología alemana* (ídem, p. 24, n. 12; p. 33, n.23; p. 111, n. 42); la *Crítica al Programa de Gotha* (p. 26). Más adelante refiere: *Teorías sobre la plusvalía* (p. 29, n. 15); de nuevo los *Manuscritos del 44* (p. 31, n. 19 y 21; 81, notas 35 y 36); y la *Contribución a la crítica de la economía política* (p. 28 y p. 111, n. 43).

podrá definir explícitamente, por el contrario de lo dicho en la p. 22 sobre su *indefinibilidad*, y que se enuncia de esta manera:

"Es valor todo lo que contribuye al enriquecimiento de las fuerzas esenciales específicas, todo lo que las promueve" (p. 27).

En esta parte del libro, y siguiendo las implicaciones de su argumento, la filósofa húngara plantea el segundo axioma en su interpretación del pensamiento marxiano:

"El valor supremo es la circunstancia de que los individuos puedan apropiarse la riqueza específica, la riqueza de la especie" (p. 28).

Con estos dos axiomas o principios para formular su moral axiológica, Ágnes Heller vuelve al concepto de alienación, al afirmar, como en la p. 21:

"En este sentido la alienación no consiste tanto en que no se desarrollen las capacidades de los individuos cuanto en que se desarrollen unilateralmente, desequilibradamente (distribuidas por la división social del trabajo), y en que la mayoría de los seres humanos (enteras clases sociales, o sea, los individuos de esas clases) no tengan posibilidad de desarrollar ciertas facultades superiores" (p. 30).

El texto aquí encontrado se vincula orgánicamente a lo hasta ahora planteado, esto es, la definición ontológica y moral del valor, por tanto, a su vinculación con el asunto de la enajenación o de la conciencia, la antítesis de la enajenación. Al respecto dice la autora:

"¿Y qué es el valor? Un modo -ya veremos cuál- de preferencia consciente" (p. 33).



Recuérdese la tesis análoga de la p. 23 y téngase presente que aquí recurre al argumento antropofilosófico, pues en un punto y seguido dice:

"La preferencia consciente es un momento de la socialidad y, por tanto, se produce al mismo tiempo que la socialidad y tiene que existir mientras haya socialidad" (p. 33).

### **3. La definición semántica**

En este mismo lugar acota:

"Todo valor es preferencia, pero no todo preferir es elegir valor... Repitamos que ha de tratarse de preferencias *conscientes*, vinculadas a la elección, no a la simple resolución por el azar" (p. 33).

En tanto el carácter intelectualista que claramente percibimos ha de aclararse, Ágnes Heller asevera en la p. 34:

"La preferencia se puede considerar axiológica cuando respeta las dos restricciones siguientes: 1. Que la preferencia esté regulada socialmente (objetivada en costumbre o en normas), o sea que la preferencia individual exprese una actitud respecto de estas costumbres y normas, incluidos los casos de ruptura, abolición, superación, modificación; 2. Que contenga el momento de generización superadora-abolidora de la particularidad (o que tienda a él)" (p. 34).

### **4. La definición filosófica.**

Por este significado en la p. 36 damos con esta acotación expresiva de la filosofía totalizadora de esta primera Ágnes Heller, que nos presenta la *definición filo-*

*sófica* del valor:

"No hay valor sin valoración, ni valoración sin valor. Valoración y valor se originan al mismo tiempo y son siempre correlaciones" (p. 36).

En este mismo sentido, y en este momento del libro, encontramos una *definición que bien podemos llamar histórica*, con lo cual tendríamos, hasta ahora, un juego de cinco definiciones (ontológica, moral, semántica, filosófica e histórica) <sup>9</sup>:

### **5. La definición histórica**

"Todo ser humano nace en una época determinada en determinados sistemas de preferencias axiológicas; y no puede llegar a ser un hombre social, un 'adulto', si no se asimila esas preferencias: los factores que median esos sistemas de preferencias axiológicas a los individuos son (entre otros) las objetivaciones genéricas (= específicas) en sí (los objetos, las costumbres, el lenguaje)" (p. 36).

Adelantándonos para complementar este perfil histórico, en la p. 42, asegura:

"Lo dicho [en los argumentos precedentes que hablan de la jerarquía de los valores, el ordenamiento del mundo y han referido brevemente un asunto de la filosofía de la historia] basta para destacar que el ser humano de una época determinada no se encuentra, en modo alguno, con un sistema de preferencias unitario, homogéneo... los varios sistemas de preferencia son

---

<sup>9</sup> Véase al respecto las ps: 22, 28, 33 y 36.

*heterogéneos entre ellos*" (p. 42).

Al volver al tema de las preferencias, Ágnes Heller tiene que precisarlo, afirmando que "preferir es considerar más valioso" (p. 43), y esto se asocia a otro perfil de la definición que buscamos -el concepto de valor-, ahora en su precisión *lógica*, si asumimos que brinda un sentido *ordenador* y *jerárquico* del mundo.

### **6. La definición lógica**

La encontramos en su afirmación 'la filosofía y el arte', que "manifiestan en cada caso el ser social y dirimen al mismo tiempo los conflictos de este", no "manifiestan ni dirimen sus conflictos de un modo cualquiera, sino de un modo que 'ordena' la realidad de acuerdo a los valores" (p. 40). Por tanto, ellos tienen el poder *ordenador* que hemos llamado *lógico* <sup>10</sup>.

De aquí que en la p. 53 asegure una tesis que podremos aprovechar en nuestras reflexiones educativas:

"El niño pequeño siente la *necesidad* de ordenar, con la ayuda de las categorías orientadoras (y, dentro de éstas, con las axiológicas), todas las cosas, todos los acontecimientos y todos los seres con que se encuentra" (p. 53).

Con la definición lógica acabada de destacar completamos seis definiciones de valor, las cuales le sirven a la filósofa húngara como contexto de referencia para establecer una séptima, la *sociológica*:

### **7. La definición sociológica**

---

<sup>10</sup> Consúltese otra referencia a este carácter lógico del valor en la p. 53.

"Es valor todo aquello (y sólo aquello) a lo que se puede aplicar nuestras categorías de orientación generalizadas respecto de la regulación social, respecto de la norma" (p. 45).

Con siete diferencias sobre el concepto reconstruido, oferentes de un aparato analítico significativo podría pensarse que no aparecería otro desagregado, cuando en la p. 59 damos con uno especialmente relevante, que siguiendo a Dussel debemos llamar ético, y a la propia Ágnes Heller en sus desarrollos antropofilosóficos, *biófilo*<sup>11</sup>. Dice la filósofa húngara:

### **8. La definición ética y/o biófila**

"Las cosas-valor tienen una jerarquía, según sean o no básicas, imprescindibles, y otra jerarquía determinada por el punto de vista de la *altura del valor* al que dan base. El valor más básico... es la vida... Son valores básicos todas las preferencias que se refieren... al mantenimiento del proceso vital dado" (p. 59).

### **Tres implicaciones**

Con estos ocho significados básicos del concepto reconstruido Ágnes Heller, puede pasar a diversas implicaciones, entre las cuales indicamos fundamentalmente tres:

1. El sentido de *moralidad* de los valores, en cuanto "los valores aceptados... funcionan siempre por interiorización, como un deber ser interior" (p. 64);

---

<sup>11</sup> Esta referencia puede deducirse de las ps. 28 y 46 de *Instinto, agresividad y carácter*.

y:

2. La permanencia de los valores: "Como hemos visto, el marxismo considera valor -o sea prefiere- todo lo que enriquezca al género y al individuo. Considera valor" universal a todo aquello "que haya sido válido en cualquier época histórica y que, en esa época, contribuyera al enriquecimiento del ser genérico del hombre y/o al del individuo", y que por tanto se convierte en un "factor ineliminable de la riqueza del género humano" (p. 78).
3. "El carácter *cualitativo* de los valores" (p.123).

### **Conclusión**

En un resumen final: para Ágnes Heller el valor será, en tanto realidad, una 'categoría entitativa' derivable "de los sentimientos de placer y displacer" y poseerá una finalidad orientadora y ordenadora de la realidad, pues "es un modo de preferencia consciente", en tanto se rija por la regulación social, es decir: se encuentre objetivada en costumbre o en normas", con "un modo que 'ordena' la realidad de acuerdo a los valores".

En esta filosofía *cuasi-materialista* el valor será, por tanto, una relación entre lo que consideremos valioso y la preferencia que hagamos de ello, por lo cual valor y valoración surgirán simultáneamente. De esta realidad se generarán diversos sistemas de valoración, que conducirán a la heterogeneidad axiológica.

No obstante esta variedad, la filósofa húngara asegura: "Es valor todo aquello (y sólo aquello) a lo que se puede aplicar nuestras categorías de orientación generalizadas respecto de la regulación social, respecto de

la norma", y podemos distinguir como "valores básicos todas las preferencias que se refieren... al mantenimiento del proceso vital dado".

Y en cuanto *categoría* - como significado del intelecto-, será una producción histórica moderna de sentido moral en tanto: "Es valor todo lo que contribuye al enriquecimiento de las fuerzas esenciales específicas, todo lo que las promueve".

Como apreciamos el argumento axiológico de Ágnes Heller se dirige a caracterizar al valor en su definición óntica y ontológica -en su ser determinado y en su ser constituyente-, así como en su conformación histórico-epistemológica, que tendrá el apelativo de *moderna*, pues así lo pensó la autora.

Y así mismo observamos en el detallado libro que exponemos, el alto poder analítico de esta prolífica autora, que no obstante fue incapaz de poner el acento en la definición biófila del valor, apenas entrevista o intuida, la cual será central en Marx, para quien la realidad vital del ser humano y todo lo derivado de ella era primero, antes que la gran cultura o la historia misma.

Los resultados obtenidos del análisis realizado sobre *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, nos ofrecen tesis de Á. Heller que son productos de su primera etapa y segundo subperíodo. Y, en cuanto formulaciones precisas que son, permiten un examen crítico, en tanto conforman líneas de fuerzas centrales de su gran edificio intelectual, y son consideraciones que para muchas conciencias inadvertidas siguen ocultas y pensadas como marxistas.

Sin embargo, y a la luz de otras lecturas de la obra de Marx, como la referida y aportada por Enrique Dussel, al intelectualismo de la teoría axiológica de Ágnes Heller hay que oponer la materialidad concreta de los contenidos de la vida humana, situación que conduce a destacar que la filósofa húngara deja sin entender la formulación marxiana del valor, pensado como definición ética del 'trabajo vivo'<sup>12</sup>, como caracterización plena del ser humano vivo, productor, sintiente y pensante, y, por tanto, sujeto pleno de la acción, de la praxis, al cual se le opone como amenazante realidad cotidiana el sistema social de la propiedad privada, con todo su poder alienante y necrófilo.

Sujeto que no tiene valor, sino dignidad, pues en su fuerza vital, en su trabajo vivo, porta todas las condiciones del valor, pues será valioso todo lo que le sirva a la vida humana, todo aquello que la enriquezca.

Desde este modo de concebir, suscribimos una lectura de Marx centrada en sus percepciones fundamentales sintetizadas en el concepto de trabajo vivo, tal como

---

<sup>12</sup> El concepto de *trabajo vivo* es de Marx y Enrique Dussel comenzó a exponerlo en su libro *La producción teórica de Marx-Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI Editores (Biblioteca del Pensamiento Socialista – Serie Ensayos Críticos), México, 1985, *passim*; sin embargo consúltese especialmente la 75 donde leemos: “En realidad, detrás del trabajo está un horizonte... que es el *fundamento* absoluto y último de la reflexión dialéctica de Marx: la vida, la vida humana. Por ello el 'trabajo vivo' es aquello que no puede ser valor porque es la fuente creadora de todo valor”. Para mayores detalles véase mi trabajo 'Dussel con Marx: la ontología de la economía en los *Grundrisse*', en Presentación del libro *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*, UPN Editor, México, junio de 1986, ps. 42-68.

lo indicamos y se puede reconstruir ampliamente en los textos de Dussel, citados anteriormente, que lo reconstruyen con una hermenéutica exacta en la obra de Marx.

Encontramos de esta forma dos comprensiones de la obra marxiana divergentes, que conducen a caminos diferentes.

El axiologismo de Ágnes Heller -real y actuante a pesar de sus efímeros acercamientos discursivos a una comprensión material del valor-, terminará definiéndolo como un significado cultural -como apreciaremos más adelante en el análisis de *Crítica a la Ilustración*, y consecuentemente como 'preferencia', que es elección, por tanto subjetivación, y no realidad ontológica, *objetiva, relación, medio del trabajo vivo* y finalmente modo de ser del ser humano, quien siempre tiene que elegir entre lo que le sirve a la vida y aquello que le es perjudicial.

La interpretación de Ágnes Heller la condujo firme y continuamente al posmarxismo y la posmodernidad, a una posición objetivamente alejada de la praxis revolucionaria; mientras que la obra y la acción de Enrique Dussel se consolida en una defensa del marxismo revolucionario, como queda demostrado tanto en sus publicaciones como en su trabajo cotidiano.

Esta posición expresada al final de este cuarto capítulo, indica la atenta lectura que todavía tenemos que realizar de la obra helleriana, que no obstante lo dicho, aporta elementos valiosos, como los presentados en el quinto capítulo, que tratará sobre su teoría de los sentimientos.



## Capítulo 5

### La teoría de los sentimientos

#### Presentación

**E**n este capítulo que examina la obra de la filósofa húngara *Teoría de los sentimientos*<sup>1</sup> he elegido como valor expositivo escribir tres apartados donde ofrezco las características que Ágnes Heller le da al concepto de sentimiento, la clasificación que establece de ellos para apuntar algunos desarrollos educativos que sus razonamientos favorecen; dejando de lado otros temas, importantes y secundarios a la exposición elegida.

Los asuntos sin consideración en este momento son -entre otros-, las diversas concepciones existentes sobre los sentimientos, la consecuente polémica entre teorías

---

<sup>1</sup> Trabajo este libro en la primera edición española: Editorial Fontamara (Col. Ensayo Contemporáneo), Barcelona, 1980, p. 9, y téngase en cuenta que todas las páginas que aparecen citadas al interior del texto pertenecen a esta obra.

y la mecánica sentimental, incluida la diferenciación / reintegración de sentimiento / racionalidad <sup>2</sup>.

Veamos enseguida los puntos nombrados que recuperan la estructura conceptual básica de esta obra helleriana, ubicada en el período de la Escuela de Budapest y asociada a sus búsquedas antropológicas.

### **La definición de los sentimientos**

"El sentimiento en la antigüedad [en el mundo grecorromano y medieval] era fundamentalmente una cuestión ética" (p. 9), mientras que en nuestra época es un asunto antropológico que genera tantas teorías de los sentimientos como antropologías haya.

Por su relevancia y su carácter modélico hay que distinguir entre estas antropologías 'a la freudiana', la cual plantea al ser humano como un ser escindido en tres mundos vinculados inorgánicamente. En ella "el sentimiento es degradado a instinto" y 'la razón' y 'la moralidad' conforman los otros dos "mundos separados entre los que nunca se da una interacción orgánica" (p.11).

"Freud expresó y vivió todo esto como un sino trágico. Nunca negó la importancia de la satisfacción de las necesidades, es decir, los instintos, es decir, los sentimientos, en la autorrealización del hombre. Pero... la

---

<sup>2</sup> Para mayores desarrollos de estas reflexiones, véase las páginas siguientes, ofrecidas según fueron nombrados los temas: 9-10, 12, 27, especialmente sobre el psicoanálisis: 63, 64, 147-8, 152; la mecánica de los sentimientos puede revisarse en las ps: 24-26, 30, 31 y en general en el primer capítulo de la Segunda Parte. La diferenciación mencionada puede estudiarse en las ps: 10-12, 35, 38, 39, 41, 46, 75, 151, 155, 161, 267,-272 y 277.

apropiación real del mundo queda simplemente como tarea de ese Ego hostigado..." y el cumplimiento de esta tarea no puede ser nunca una autorrealización completa (ni siquiera relativamente completa)" (P.11).

Este es pues 'el pesimismo antropológico' de Freud, posición que 'colocó' en el centro de la atención científica algunos problemas que no pueden ser ignorados, pero que son resueltos de una manera diferente a la freudiana cuando se plantea una antropología filosófica *optimista* que proponga la idea del ser humano 'unificado', aunque sostenga que la personalidad está escindida" (ps.12 y 13).

Esta antropología "adopta como valor.. la preferencia por la unidad final de sentimientos, pensamiento y moralidad", y especifica que éste es un valor que "existe sólo como tendencia como excepción", y que "su generalización antropológica no es, por tanto, un hecho empírico" (p.13).

Ella permite ubicar al sentimiento en su exacta dimensión, en sus determinaciones genéricas y concretas y, por tanto, autoriza definirlo en su autonomía y su dependencia frente al mundo de la práctica y el de la intelectualidad, pues la filósofa húngara hace sinónimos al 'sentimiento' y a la 'implicación'<sup>3</sup> o involucramiento, vinculación, relación significativa o *amarre*, *clavamiento* o términos conexos entre el sujeto y los objetos del mundo (o la naturaleza), y permite sostener que el sentimiento como capacidad es (p.35):

---

<sup>3</sup> Véase al respecto las ps: 23, 25, 27, 30.

"El factor constructivo inherente del actuar, pensar", vivir (p.19), y es, por tanto "la función reguladora del... sujeto, del Ego en su relación [primera (p.146)] con el mundo". Es "lo que 'guía' la preservación de la coherencia y continuidad del mundo subjetivo, la extensión de" la personalidad (p. 36; véase = p. 51).

"El sentimiento siempre 'da una señal de alerta' en situaciones que sean puramente de preservación, o puramente de extensión, y este aviso es siempre negativo... El sentimiento nos impele a buscar bases, a entroncar con la *preservación*" (p. 53). También "el sentimiento como regulador de la 'extensión' de nuestro Ego, puede así mismo esquivar problemas..." (p. 58).

Por tanto "el sentimiento [como *habilidad*] tiende a ser figura o trasfondo" (p. 31), esto es, centro o periferia de nuestra atención, y por esta cualidad situacional es un buen recurso operativo que permite articular simultáneamente" (p. 32) diversos niveles de nuestra personalidad (sensaciones, percepciones, afectos, emociones o razones) y/o de nuestra acción.

Así, pues, el sentimiento según el conjunto de características que acabamos de mencionar, es también el principal medio, canal o conducto para 'reintegrar' <sup>4</sup> las funciones de la personalidad, de allí que el "desarrollo del Ego avance con la diferenciación [conceptual, sentimental y operacional del mundo], y con la continua reintegración de sus funciones" (p. 35).

Diferenciación y reintegración que surgen de la relación que establece la persona con el mundo, y, por

---

<sup>4</sup> Cfr. Ps: ps. 35, 147, 151, 163.

tanto, de sus relaciones específicas o implicaciones singulares. Así "cada implicación singular es un sentimiento diferenciado, específico", en cuanto cada relación (o vínculo significativo) comporta una respuesta de la sensibilidad que conlleva integradamente un sentimiento.

Sentimiento jerarquizado por la cultura social y su respectiva concreción en la persona: "El orden de los sentimientos está dado por su conceptualización" (p.39), de ahí que el ser humano singular "que no acepta los sentimientos que dominan en la jerarquía de una sociedad determinada es considerado un *hombre sin sensibilidad*" (p. 40).

La existencia de esta jerarquía de sentimientos y de suyo de un control sentimental es la condición que explica que debamos hacer manejables nuestros sentimientos, esto es, que tengamos que reducirlos o canalizarlos, pues "como sabemos los sentimientos sin reducir desequilibran la homeóstasis" (p. 57).

La mente -la personalidad de algunos-, eventualmente está trastornada por una mala conciencia permanente por lo cual su 'curva de tensión-reducción' de los sentimientos no opera adecuadamente y así esta forma de 'autorregulación del sentimiento' está dañada, resentida o no se formó jamás, por lo cual su estado (o in-existencia) impide que la persona pueda discernir entre sus sentimientos; o la centralidad o periferia de ellos, que no pueda usar la *información* que ellos re-

---

<sup>5</sup> Véase sobre la importante sub-teoría de la *tensión-reducción* las ps. 54, 55, 56, 89, 152, 165.

portan<sup>5</sup>.

Por esto mismo es una posición equivocada la de muchos psicólogos para quienes el sentimiento es 'motivación, pero no-información', pues esta concepción subyace sobre una posición 'redundante y absurda' en el "sentido psicológico y antropológico" (p. 67), pues el ser humano es en sí un ser 'motivado' y 'nunca es un ser inerte'. Decir que sentimiento es motivo es afirmar una igualdad en los términos, una tautología, y finalmente es no decir nada.

El concepto 'motivo' es un significado moral y no psíquico o antropológico.

El sentimiento no se puede reducir a la motivación aún cuando se puede afirmar que "es también información" (ps. 71, 74 y 75), e información vital para regular la homeostasis humana.

### **Resumiendo**

En definitiva pues, el sentimiento es resultado (de 'la esencia muda de la especie' -p.31- y de la socialización), capacidad, habilidad, medio e información y, por tanto, una entidad humana susceptible de ser clasificada, por lo que "en varias de sus obras hizo Freud intentos diversos de agrupar los sentimientos, sobresaliendo entre ellos la división de los defensivos y activos, tipología muy importante desde el punto de vista de la descripción y terapia de las perturbaciones de la personalidad, sin embargo, irrelevante desde el punto de vista antropológico, en que el punto de arranque es la persona psicológicamente sana" (ps. 86 y 91).

## La clasificación de los sentimientos.

Por esto, por esta diferencia metódica entre las antropologías que consideramos, hay que hablar mejor de "sentimientos impulsivos, afectos, sentimientos orientativos, emociones en sentido estricto (sentimientos cognoscitivo-situacionales), sentimientos de carácter y personalidad y predisposiciones emocionales" (p. 87), para afirmar que:

Los "sentimientos impulsivos... son las señales de nuestro organismo indicadoras de que algo 'no está en orden' en él, que la homeóstasis biológica está amenazada, y son señales dirigidas a uno mismo y no a los demás" (p. 88) y que por ello no tienen una "función comunicativa"(p. 89).

"Los 'afectos' son sentimientos producidos por estímulos externos" y son medios decisivos de la "homeóstasis social" (p. 96), por tanto "todos sin excepción pertenecen a la especie humana en general, y no son idiosincráticos ni social ni individualmente", pero sí son 'situacionales' (p. 124), por lo que son 'tipos concretos de reacción' (p. 135).

Son en consecuencia, sentimientos como 'el miedo', 'la vergüenza', 'la rabia', 'la alegría y la tristeza' (p. 97), el 'asco' (p. 98) y son, por tanto, la mejor forma de los sentimientos como *función*.

"Los *sentimientos orientativos* son sentimientos afirmativos o negativos respecto de cualquier aspecto de la vida, incluyendo la acción, el pensamiento, el juicio, etc." (p. 110).

Son sentimientos directos de regulación (de habilidad): me sobra... me falta...

"La *convicción* es un típico sentimiento afirmativo: siento que es así... siento que será así... siento que entiendo, etc."(p. 110).

Por lo que podemos afirmar que "la formación de sentimientos orientativos es consecuencia de la demolición completa de los instintos" y que "son las objetivaciones sociales las que moldean y guían totalmente los sentimientos orientativos", que por esto son un típico producto cultural (p. 111).

"Los sentimientos orientativos juegan un papel en todos los aspectos de la vida humana, y son universales. Nos hacen -por lo menos parcialmente- ajustarnos a las expectativas o apartarnos de ellas... Nos guían -o al menos nos guían entre otros factores- en relación a nuestra estrategia personal, o táctica, o al menos respecto de pasos particulares que damos y pueden ir enfocados a nuestros propios sentimientos más diversos" (p.112), por lo que son la mejor forma del sentimiento como habilidad.

Estas entidades antropológicas que reciben, procesan y guían la acción por su capacidad a-conceptual, sensible<sup>6</sup> y práctica "son el amor y el odio (simpatía-antipatía, atracción-aversión)" (p. 118) y "no son acontecimientos sentimentales, sino disposiciones sentimentales" (p. 119).

---

<sup>6</sup> La sensibilidad es la capacidad humana que hace posible que se den las sensaciones, percepciones y sentimientos y opera de manera *a-conceptual* (y apoyada por el intelecto e impulsada por la objetividad), *inmediata* (aun cuando con una memoria), con una *grande flexibilidad* (plasticidad) y de *forma vivencial* (o experimental).



Es decir, fuentes de "los acontecimientos sentimentales más heterogéneos", realidades subjetivas que "tienen una duración más o menos prolongada y son autónomas, esto es, que una disposición sentimental" crea una y otra vez "las situaciones emocionales" (p. 120) que la satisfaga.

Estos sentimientos orientativos pueden también ser reunidos en una familia especial, la que nos habla de 'los sentimientos morales', en otras palabras la que nos reúne a los "sentimientos afirmativos y negativos que nos conducen al 'buen sentido' de una sociedad", y por tanto a distinguir "qué se considera bueno o malo" en ella (p. 117).

"Las *emociones* propiamente dichas son sentimientos puramente sociales e idiosincráticos desde todo punto de vista" (p. 121), concretas culturalmente<sup>7</sup> y son "en parte acontecimientos sentimentales y disposiciones sentimentales" (p. 122), por lo que se puede hablar de la 'disposición emotiva' de una persona, de sus 'deseos', 'amores', 'odios' (p. 122).

Son consecuentemente históricas, *epocales* por tanto y reguladoras de la 'homeóstasis social' de un período histórico, pues funcionan como las formas de control de "los sentimientos impulsivos y los afectos aunque sólo sea porque toda cultura debe regularlos" (p. 123).

"Las emociones son siempre cognoscitivas y situacionales" (p. 124), y no requieren de un 'estímulo'

---

<sup>7</sup> "No todas las emociones están presentes en toda cultura sino que algunas se desarrollan en ciertas estructuras sociales y otras se desenvuelven mejor en otras condiciones" (p.121).

directo (p. 124) para su aparición, pues "pueden referirse al [presente], al pasado, o al futuro" (p. 124), pero sí requieren de una *identificación específica para ser reconocidas* (p. 124): En las emociones el contenido del sentimiento no puede ser separado, en principio, de lo que suscita el sentimiento" (p.125) y siempre hemos de contextualizar las emociones.

Los *sentimientos de carácter y personalidad* son los propios de los 'hábitos sentimentales' y el producto más acabado de la cotidiana educación sentimental, y nuestras formas sensibles de reaccionar "ante circunstancias, situaciones o acontecimientos semejantes" (p. 134).

Son los elementos definitorios de "nuestro comportamiento emocional", y las entidades subjetivas que permiten "saber de antemano cómo vamos a sentir y a actuar" en determinadas situaciones (p. 134). Son, por tanto, sentimientos personales y "formas generales de reacción sentimental", además de la mejor manera de regular la homeóstasis antropológica.

Las *predisposiciones emocionales* son las aptitudes para involucrarnos en determinadas cosas y "son sentimientos que nos llevan a sentir algunas cosas más que otras, a sentir ciertas cosas con más frecuencia que otras, o más intensamente que otras, o más profundamente que otras", y pueden articularse con la pasión, el estado sentimental en el que se involucró toda la personalidad y se vincula con un "deseo intenso"(p. 142).

Los sentimientos son pues formas de la sensibilidad que regulan la homeóstasis biológica, social y antropológica y se dividen en sentimientos impulsivos, afectos, sentimientos orientativos, emociones, senti-

mientos de carácter y personalidad (*sentimientos personales*) y predisposiciones emocionales.

Se traen en nuestra condición biológica -se llevan como parte de "la 'esencia muda de la especie' "-y se apropian como elementos de nuestra condición social. Son constituyentes esenciales de la condición humana y sobre todos ellos -los innatos y los aprendidos- puede (y debe) operar la educación sentimental.

### **Apuntes para una educación sentimental**

En esta obra helleriana podemos encontrar una educación sentimental implicada y explícita en algunas ocasiones, que presentaremos con las ocho formas hasta ahora encontradas.

1. La primera forma del aprendizaje sentimental (y por consecuencia de su enseñanza) se consigue en la educación cotidiana que la persona recibe en su desarrollo efectivo y depende de la pedagogía de lo cotidiano<sup>8</sup> que nos educa.
2. La segunda manera de la educación sentimental -diferenciada de la primera sólo por razones analíticas-, es la conformación que nos da el lenguaje sentimental.
3. La tercera forma del aprendizaje (y la enseñanza) de los sentimientos nos indica que junto a su conformación cotidiana y su consecuente verbalización, debe darse también su distinción interna, pues "debemos

---

<sup>8</sup> Véase el desarrollo que recientemente he realizado de esta tesis en el libro *Emergencia de la pedagogía de lo cotidiano*, co-edición AC Editores-Primeros Editores, Cali-México, 1999.

aprender también la diferenciación dentro del sentimiento" (p.147).

4. La cuarta figura de la educación sentimental nos asegura que el aprendizaje de los sentimientos es múltiple y coincidente en sus varios niveles o factores, por lo que aprendemos en bloque, aún cuando más adelante tengamos que separar lo introyectado.
5. El quinto aspecto de la educación que nos ocupa no se separa de la cadena que consideramos, y se articula en especial con el eslabón anterior, en cuanto asevera que es deseable que no superpongamos sentimientos heterogéneos en la educación infantil (o en la re-educación de la persona).
6. La sexta forma de la educación sentimental asegura que "debemos aprender a 'coexistir' con nuestros propios hábitos emocionales" para evitar "un conflicto permanente con uno mismo, un sentimiento permanente de culpa" o "una forma de vida in-auténtica" (p.168).
7. El séptimo aspecto de la educación que concentra nuestra atención propone la conformación de la habilidad para conservar nuestros sentimientos, pues, en especial "las emociones, en forma muy parecida a un jardín, requieren un cultivo continuado; riego si se prefiere" (p. 176).
8. La octava y última forma que destacamos afirma que debemos tener una conveniente "*gestión doméstica de los sentimientos*", que en lo más deseable puede ser la antesala para una gestión social de ellos.

Con estas ideas presentamos un análisis

¿Cuál Ágnes Heller?  
Introducción a la obra de la filósofa húngara

introdutorio de la obra de Ágnes Heller aquí considerada y sus implicaciones, que sin duda será útil para las reflexiones en marcha, en especial para seguir rastreando su desenvolvimiento intelectual. Éste en el próximo capítulo, nos ofrecerá lo central de su teoría de las necesidades radicales y la revolución de la vida cotidiana, teorías regionales íntimamente asociadas a la presente teoría de los sentimientos.



## Capítulo 6

# La formulación de la teoría de las necesidades radicales y la revolución de la vida cotidiana

### Presentación

**E**n este capítulo consideramos dos libros de la filósofa húngara (*Teoría de las necesidades en Marx*<sup>1</sup> y *La revolución de la vida cotidiana*<sup>2</sup>), especialmente expresivos de sus tesis marxistas. Ofrecemos una síntesis conjunta de estas dos obras, que toca prioritariamente la tesis central de la autora en este período de la Escuela de Budapest: la teoría de las necesidades radicales, necesariamente entendida dentro de su búsqueda antropológica<sup>3</sup>, afiliada a la totalidad de la filosofía que

---

<sup>1</sup> *Teoría de las necesidades en Marx*, Ed. Península (Col. Historia, Ciencia, Sociedad # 152), Barcelona, 1978 [©1974 de la edición alemana], 182 ps.

<sup>2</sup> *La revolución de la vida cotidiana*, Ed. Materiales (Col. Cuadernos Materiales # 7), Barcelona, 1979, 269 ps.

<sup>3</sup> Los interesados en rastrear las tesis antropológicas pueden consultar un libro *ad hoc*: *Instinto, agresividad y carácter – Introducción a una*

por aquel entonces profesaba.

### **Ubicación de las obras consideradas**

Las dos obras en consideración están integradas por ensayos elaborados por la filósofa húngara entre 1961<sup>4</sup> y 1972<sup>5</sup>, excluyendo la larga entrevista concedida a Laura Boella, Guido Neri y Amadeo Vigorelli, publicada en el último aquí considerado, realizada creemos, en 1978, cuando Ágnes Heller comenzaba su estancia en Melbourne.

Esto significa que se ubican en el segundo período de la etapa lukácsiana, el tiempo de su pertenencia a la Escuela de Budapest, que es, sin la menor duda, una radicalización de su crítica al marxismo soviético. Particularmente al concreto en la acción de Partido Comunista Húngaro, que ya la había reprimido considerablemente, dándole suficientes vivencias para motivar *personalmente* las críticas de la autora.

---

*antropología social marxista*, Ed. Península (Col. Historia, Ciencia, Sociedad # 161), Barcelona, 1980 [©1977 de la edición alemana], 203 ps.

<sup>4</sup> Establezco este año considerando las fechas de redacción de los libros anteriormente analizados. *Sociología de la vida cotidiana* como recordamos fue concluida en 1967, y el ensayo final del libro *Teoría de las necesidades en Marx*, 'Teoría, praxis y necesidades humanas', fue escrito en 1961. Ver Rovatti p. 11.

<sup>5</sup> Señalo esta fecha considerando que los ensayos 'La teoría marxista de la revolución y la revolución de la vida cotidiana' y 'Estructura familiar y comunismo', publicados en español en *La revolución de la vida cotidiana*, ps. 194 y ss, fueron originalmente publicados en la revista «Aut-Aut», en el # 127, de enero-febrero de 1972. Ver Rovatti 8, n. 3.



El primer libro estudiado, el importante y conocido *Teoría de las necesidades en Marx*, está integrado por dos comunicaciones hellerianas que fueron precisamente las más analizadas por los censores del Partido Comunista Húngaro<sup>6</sup>, ambas centradas en el concepto de necesidad, y particularmente en el de necesidades radicales.

### Las tesis fundamentales

El concepto base de este libro es reconstruido desde una atenta hermenéutica de la obra marxiana<sup>7</sup>, que sirve, entre otras muchas cosas, para investigar eventualmente las relaciones de la filósofa húngara con la obra de Marx, buscando responder una pregunta pertinente: "¿Qué marxismo abandona Ágnes Heller cuando llega al posmarxismo?", y renuncia a la *opera omnia* marxiana, como la llama en las 'Observaciones metodológicas' a *Teoría de las necesidades en Marx*.

El razonamiento de Ágnes Heller para presentar su estudio es complejo, y para exponerlo lo sintetizamos:

La necesidad es una característica onto-antropológica del ser humano, que le es propia, y se tiene que distin-

---

<sup>6</sup> Consúltese a Rovatti, p. 10.

<sup>7</sup> Ágnes Heller trabaja, en cuanto cita cuidadosamente, las principales obras de Marx, desde los *Manuscritos del 44*, a los tres tomos de los *Grundrisse*, llegando hasta los de *El Capital*, sin excluir las *Teorías sobre la plusvalía* (citadas en "MEW, 26, 3", ver p. 36, n. 16), ni *La ideología alemana*, ni *Miseria de la filosofía*. Igualmente trabaja con *La sagrada familia* (p. 69, n. 47), y hasta con *El Manifiesto Comunista* (p. 67, n. 42), entre otros.

guir del '*drive*' animal, el cual tenemos que entender como el *impulso* instintivo de sobrevivencia, tal como dice en la frase siguiente:

"*En general* denominamos *necesidad* solamente a la propiamente humana referida a objetivaciones y dirigida hacia ellas; en el animal se trata de... instinto, *drive*, etcétera" (p. 45).

Desde esta concepción Ágnes Heller presenta un análisis de la obra marxiana que le permite ubicar a Marx como un *critico externo, alterno* al capitalismo, y no como un 'critico inmanente', como señala en la p. 42, según apreciaremos en una frase un poco larga, sin embargo, muy importante para transcribir por extenso, considerando particularmente el último capítulo de este libro sobre Ágnes Heller, donde presentaremos un texto final en el cual la filósofa húngara se refiere a su *teoría de las necesidades radicales*:

"Pero estos 'puros' conceptos de valor [usados por Marx] se encuentran también a menudo como conclusión de la crítica del capitalismo. «No es que se produzcan demasiados medios de subsistencia en proporción a la población existente. Al revés. Lo que realmente ocurre es que se producen pocos para sostener *decorosa y humanamente* a la población."<sup>8</sup>

"Pero resulta superfluo tomar los ejemplos de las categorías de valor para demostrar que todo juicio con respecto a las necesidades es medido sobre la base del valor positivo de las 'necesidades

---

<sup>8</sup> Ágnes Heller cita esta frase de Marx de *El Capital*, FCE, Vol. III, p. 255.

humanas ricas'. ¿Qué otra cosa servía a Marx como fundamento para *rechazar la* división en necesidades de ostentación y necesidades 'necesarias'? ¿De qué otro modo podía *rechazar* una sociedad que por un lado crea riqueza y por otro pobreza? ¿En razón de qué otro criterio se podría *condenar* una estructura económica si no fuese porque su dinámica está motivada por las necesidades de valorización del capital y no por las necesidades de desarrollo del obrero? ¿Desde qué otro punto de vista podría partir Marx para *contraponer* al reino de la producción material -como reino de la necesidad- otro reino, el de la libre manifestación de sí, de la libertad? ¿Cómo podría de otro modo tener *en tanta consideración, para un modelo positivo de futuro, la elevación del trabajo a necesidad vital y el tiempo libre destinado a actividades multiformes*, comparándolo con la riqueza real de la sociedad? ¿Cómo de otra forma podría *afirmar* la positividad de *la propiedad individual* que se concreta con la desaparición de la propiedad privada, y la distribución de los bienes según las *necesidades individuales*? Con aguda mirada Bernstein se percibió de la actitud 'valorativa' de Marx e intentó separarla *del análisis* económico de la sociedad capitalista -cuando por el contrario los dos aspectos son inescindibles. Sin premisas de valor Marx sería un crítico *inmanente* del capitalismo y sin una investigación inmanente del capitalismo sería un anticapitalista romántico".

Esta idea de alteridad, tan cara a Enrique Dussel<sup>9</sup>, está presente en esta primera Ágnes Heller, y será la que funde su crítica radical al Socialismo Realmente

Existente, basada en el 'marxismo ético'<sup>10</sup>, que caracterizará su obra en su primera etapa.

En este contexto Á. Heller planteará su tesis sobre las necesidades radicales, aquellas que a pesar de existir en el capitalismo, no pueden ser satisfechas en él, y son el impulso de la revolución total de las organizaciones sociales existentes en el capitalismo, a través de la revolución de la vida cotidiana, y una característica de la filosofía de la historia en la cual seguía creyendo, claramente asociada al concepto de totalidad histórica, como apreciamos en esta importante frase:

"¿Por qué es importante *desde nuestro punto de vista* la concepción de la 'formación'... de la totalidad social? Porque esta concepción hace posible fundamentar *en el deber ser colectivo*", la acción revolucionaria (p. 90)<sup>11</sup>.

Con esto podemos articular estos dos libros con los aportes de la *Sociología de la vida cotidiana*, en cuanto en esta obra establece la tesis de la desantropomorfización como la condición gnoseológica para pensar de acuerdo a los desarrollos genéricos, según una

---

<sup>9</sup> Véase en especial en *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Ed. Siglo XXI (Biblioteca del Pensamiento Socialista – Serie Ensayos Críticos), México, 1990, el apartado "10.4. 'El capital' es una ética", ps. 429 y ss. En el mismo sentido consúltese de este mismo autor *Hacia un Marx desconocido – Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, Ed. Siglo XXI (Biblioteca del Pensamiento Socialista – Serie Ensayos Críticos), México, 1988, Apéndice 1 'La exterioridad en el pensamiento e Marx', ps. 365 y ss.

<sup>10</sup> Esta es una expresión del prologuista que venimos siguiendo. Ver Rovatti 16.

<sup>11</sup> Véase en el mismo sentido las ps. 100, 102, 105, 107.

concepción que permite comprender la necesidad y, por tanto, satisfacer requerimientos humanos, formados históricamente.

Con esta comprensión se conforma la autoconciencia del género humano, que será crucial para comprender las posibilidades de la acción revolucionaria, a partir de buscar satisfacer las necesidades radicales, que serán el impulso para realizar la revolución que cree el ser humano total, como pensaba Ágnes Heller siguiendo a Marx, y organizando sus razonamientos sobre la categoría de 'utopía radical' como leemos en la frase inicial del libro *La revolución de la vida cotidiana*:

"La utopía radical está por definición orientada al futuro, en el sentido de que va dirigida a una estructura y movimiento social esencialmente distintos de todos los existidos hasta ahora. Desde su punto de vista, esta nueva sociedad no representa el fin de la historia, sino el fin de la prehistoria, el inicio de la 'verdadera historia'. Por otra parte, la utopía radical no se propone definir y tipificar la estructura y el funcionamiento de la sociedad propia de la 'verdadera historia' por recurso a categorías económicas, sociológicas o políticas, sino que la define 'únicamente' mediante los *valores válidos* fundamentales, aquellos que para Marx constituyen la sociedad comunista. Y tales valores son: el crecimiento infinito de la riqueza material y espiritual de la sociedad, la posibilidad de su apropiación por parte de todos los individuos, la superación de la división social del trabajo -junto a la superación de la división del trabajo físico y espiritual y de todas las relaciones de subordinación" (p. 29).

En cuanto quedan claras las tesis centrales expuestas en este breve y sustancial capítulo, tomemos solo una frase más del importante ensayo 'La teoría marxista de la revolución y la revolución de la vida cotidiana', para cerrar esta exposición:

"Marx consideraba el comunismo como un movimiento, como un proceso. En cuanto tal, el comunismo es una lucha permanente por la abolición -y superación- de la explotación y de la propiedad privada. Su carácter de proceso sostenido comporta no sólo el dato de la permanencia o la necesidad de una disposición constante a la revisión de los objetos concretos y a su eventual sustitución por otros nuevos, sino así mismo la participación activa -en el más amplio sentido del término- de cada hombre singular, en su condición de parte integrante de este movimiento. En tanto que movimiento el comunismo ayuda a asumir conscientemente como propios, a cuantos participan en él, los objetivos orientados en el sentido de la especie, lo que, por otra parte, posibilita la *individualización*, o el camino hacia ella, de cuantos se mueven en el marco de este proceso. Y recíprocamente: sólo dentro del movimiento comunista cabe encontrar y desarrollar hoy ese modo de vida individual que comienza ya a adquirir un carácter de 'masas', de modelo vital accesible a los más" (p. 209)

## Capítulo 7

### Primeras conclusiones: Lo central de *Para una filosofía radical*

#### Presentación

**E**ste capítulo es especialmente importante en el argumento expuesto. Expresa las principales conclusiones extraídas del análisis efectuado de la primera etapa helleriana, su posible articulación conceptual y su implicación para comprender su actual pensamiento.

Por ser un libro importante en este análisis nos centraremos en *Por una filosofía radical*<sup>1</sup>.

Veamos los desarrollos ofrecidos.

#### Las conclusiones posibles

Un análisis de los seis primeros capítulos permite obtener algunas conclusiones centrales acerca de la obra helleriana y su producción intelectual.

---

<sup>1</sup> *Por una filosofía radical*, Ed. El Viejo Topo, Barcelona, 1980, 149 ps.

Así lo primero que viene a la mente es que de la obra investigada surge una reflexión sobre la práctica y su caracterización, en concreto: sobre qué es lo que hacemos los seres humanos.

En este sentido podemos afirmar que la vida cotidiana es *la primera acción* realizada por nosotros, y consecuentemente desagregarla como lo ha permitido Ágnes Heller es determinar, especificar la acción humana y favorecer una de las corrientes de la *filosofía de la praxis* que representa la primera corriente del 'marxismo ético'.

Por tanto: precisar la estructura de la vida cotidiana es presentar de forma detallada la estructura de la praxis, y favorecer la comprensión de una práctica específica, aquella puesta en el foco de atención.

Si pensamos en el desarrollo intelectual de Á. Heller y sus aportes al marxismo, debemos establecer que uno de sus legados es justamente el señalado: la precisión de la práctica a partir de desentrañar la acción cotidiana.

Y en este sentido, la *primera Ágnes Heller*, hace una contribución gigantesca a la conformación y desarrollo de una filosofía materialista en el sentido marxiano, a pesar de sus incomprensiones y las derivaciones tomadas por su pensamiento.

Al dirigirse hacia lo objetivo -entendido como el inicio ontológico de la acción humana-, destaca su primacía sobre el factor subjetivo, subrayando el sentido materialista de su primera filosofía.

Esta afirmación es válida en cuanto el sentido de su primera filosofía se dirigía a comprender la primacía



destacada, a pesar de que en una teoría regional tan importante como la del valor, termina optando por el significado cultural de los valores y no por su definición onto-antropológica, como señalamos en el capítulo 4.

Esta situación filosófica es difícil de entender por paradójica, en tanto es cierto que el sentido -la implicación final de su pensamiento- en la primera etapa es el indicado, y lo afirmado conduce a sostener una transformación de su pensamiento de un *materialismo* a un *idealismo* ¿ó: será que Ágnes Heller siempre estuvo al filo del idealismo?.

Para examinar esta línea de análisis tengamos en cuenta las referencias siguientes.

En el libro ahora considerado, *Por una filosofía radical*, p. 16, leemos: "Para todo filósofo el deber asume el significado de lo más real: nada puede ser más real que lo bueno y lo verdadero, o la unidad de ambos".

En el mismo sentido consúltese la p. 17, donde en un contexto en el cual Ágnes Heller ilustra con diversos filósofos su aserto indicado, al llegar a Marx establece la misma contraposición entre ser y deber ser, dándole a este último primacía, abandonando en el caso de la filosofía marxiana, la unidad dialéctica ser-deber ser, verdadera constituyente de la realidad, y afirmando:

"Marx opone al hombre alienado la 'esencia de la especie', a la 'historia precedente' la historia *verdadera*".

En este razonamiento es notable la contraposición antagónica entre el ser y el deber ser, que oculta la realidad de la filosofía marxiana, donde no hay tal contra-

posición, sino la mencionada unidad dialéctica: El ser existe por el deber ser, y este se da en relación y en tensión con aquel, no de forma separada ni mucho menos autónoma.

En esta misma p. 17 la filósofa húngara introduce el concepto de 'tensión', con lo cual pareciera que recupera lo señalado, pero de inmediato agrega con una incurción metafórica a la literatura: "Esta paradoja [la resaltada, que aparentemente es la co-determinación ser-deber ser] la expresa Hamlet de forma inmortal: *pues de por sí nada es bueno ni malo, el pensamiento es quien lo convierte en tal*"<sup>2</sup>.

Aquí mismo y refrendando este cuasi-idealismo vinculado a su axiologismo, afirma:

"Para la filosofía es verdad sólo aquello que cada hombre con la ayuda de su propia razón puede entender como verdadero".

Hay en la obra trabajada bastantes indicios para afirmar este cuasi-idealismo de Ágnes Heller, que es difícil de comprender y aceptar pues la autora en el período trabajado se definía como marxista, y hemos demostrado su detallado conocimiento de la obra de Marx, y no es fácil afirmar lo contrario.

Sin embargo, en el avance de su obra el materialismo inicial comienza a perderse, y va despuntando un idealismo concreto en un conciencialismo. Es la conciencia individual la que al final de cuentas le da sentido y rea-

---

<sup>2</sup> Es usual encontrar referencias de la autora a Shakespeare, a quien le dedica uno de sus más recientes obras: *The time is out of Joint: Shakespeare as Philosopher of History*, Blackwell Publishers, Cambridge, 2000.

lidad al mundo y lo verdadero, como tan bien lo formula en la frase de Hamlet:

"De por sí nada es bueno ni malo, el pensamiento es quien lo convierte en tal"<sup>3</sup>.

No obstante, en su primer período la filósofa es materialista<sup>4</sup>, y es desde esta materialidad como hay que entender su construcción filosófica, que volviendo a un texto y contexto de *El hombre del Renacimiento* queda muy bien explicada:

"¿Por qué esta nueva distinción? [de los intelectos<sup>5</sup>] La razón se encuentra en que Pomponazzi no considera las distinciones entre las facultades del intelecto como algo *dado de una vez por todas*. *La diferenciación de las facultades del intelecto es para él un resultado de la división social del trabajo* [subrayado de A. Heller]. Dada su intuición pudo crear en un momento decisivo un concepto dinámico del hombre porque enfocó la personalidad humana según su interacción con las relaciones sociales y *productivas* concretas. No he subrayado la palabra 'productivas' por casualidad. Que el hombre fuera un 'animal social' fue para Aristóteles ni más ni menos que un hecho dado. Lo que se busca en el presente contexto,

---

<sup>3</sup> La nota de pie de página de la autora (p.17, n. 4) dice: "Hamlet, II/2".

<sup>4</sup> ¿Quizá como *objetivista, sensibilista, cuasi-empirista* o cuando más feuerbachiana?

<sup>5</sup> "Pomponazzi toma esta situación (la clasificación aristotélica de los intelectos) como punto de partida propio, pero de tal manera que modifica el contenido, la fuente y el sentido de la clasificación entera. De entrada, sus tres <<intelectos>> son el teórico, el práctico u operativo y el productivo" (p.166).

sin embargo, es una respuesta a la pregunta: *¿Por qué es el hombre un animal social?* "En realidad, todo el género humano es como un cuerpo compuesto de diversos miembros que tienen funciones diversas y se encuentran todavía ordenados por la común utilidad del género humano, y el uno da al otro y recibe de aquel al que da, *teniendo todas funciones recíprocas*. Y no todos pueden ser de igual perfección, sino que a uno se le asignan funciones más perfectas y al otro por el contrario más imperfectas. Si se aboliese esta desigualdad, o perecería el género humano o no existiría de modo perfecto"<sup>6</sup>

Evidentemente esta primera Ágnes Heller sostenía la definición social del ser humano, y la pensaba con las categorías marxistas, hasta el punto de tomar de Pomponazzi lo indicado, que en pocas palabras significa: la subjetividad está determinada desde la objetividad social, y esto es lo que con el influjo de la filosofía comunicativa se llamará intersubjetividad.

Sin duda hay una filosofía materialista que va perdiéndose paulatinamente.

Con todo, teniendo fundada su filosofía como materialista en esta primera etapa, esto es: estableciendo el punto de arranque de su argumento en la objetividad social, podemos pasar a sus desarrollos, siendo el primero su antropología filosófica, en tanto la autora efectivamente se ocupa inicialmente de caracterizar al ser

---

<sup>6</sup> *El hombre del Renacimiento*, Ed. Cit., p. 166. Ágnes Heller cita a P. Pomponazzi en 'De la inmortalidad del alma', en *The Renaissance philosophy of man*, E. Cassirer y otros, University Chicago Press, 1948, p. 346.

humano, y en cuanto es filosóficamente importante hacerlo para conocer al ser actuante sobre la objetividad, entendiendo que es precisamente el creador de los significados y quien le dan sentido y, por tanto, el creador del mundo y el organizador de la naturaleza.

Aquí tendremos que precisar la antropología filosófica asumida por Ágnes Heller, conceptualización que brinda desarrollos importantes, en tanto:

- a) Se conforma sobre una teoría de las necesidades y:
- b) De los sentimientos, que como examinamos en el quinto capítulo, permitirá una significativa interpretación para la reflexión educativa -particularmente para la construcción de una pedagogía de lo cotidiano-, en cuanto favorece una comprensión más detallada de la génesis y dinámica de los sentimientos y sirve para promover una muy necesaria educación sentimental.

Teorías que permitirán caracterizar finamente *el origen de la acción* -la satisfacción de las necesidades- y el *primer medio* de la relación entre el ser humano y la objetividad, el sentimiento así entendido, y pensado como la primera fuerza orientadora de la acción.

De igual manera hay que tener en cuenta que de los aportes antropofilosóficos de la filósofa húngara se derivan:

- a) Una teoría de la personalidad, preocupación constante en todas las etapas de su producción intelectual, y:
- b) Una gnoseología y epistemología, aportes fundamentales de su obra, dado el detenimiento con el cual plantea la diferencia entre el conocimiento cotidiano y el científico, factor crucial en la lectura educativa que

podemos hacer de su obra<sup>7</sup>.

Teniendo esta estructura precisa, conformada hasta el momento por la base y su primer desarrollo, podemos pasar a determinar nuevos tratamientos, particularmente su axiología y su filosofía de la historia, dos conceptualizaciones substantivas en su obra, tanto por su existencia objetiva como por su importancia filosófica: es relevante precisar el mundo de los valores y su desenvolvimiento, es decir, la historia<sup>8</sup>.

En este sentido tendremos que precisar una y otra, entendiendo sus derivaciones.

Creemos que de la axiología se desprende:

- a) Una parte de la teoría educativa que podemos pensar desde Ágnes Heller, y

---

<sup>7</sup> Es importante destacar que esta contraposición entre estos dos tipos de conocimiento, es deudora del vínculo que unió a Ágnes Heller con Lukács, particularmente si tomamos en cuenta la afirmación que la autora hace en *Por una filosofía radical* (Ed. Cit., p. 17), de que "*Historia y conciencia de clase...* está construido a partir de la confrontación entre la conciencia empírica [el conocimiento cotidiano] y la correspondiente conciencia desmitificada" [el conocimiento científico]. Véase en este mismo sentido la p. 20, en sus referencias a Bacon, Descartes y Spinoza 'y toda la filosofía de la Ilustración', que busca separar las formas del conocimiento *ideológico* del verdadero 'saber' y recuperar el 'asombro' e incluso el 'esfuerzo espiritual', como señalará en la p. 21 de este libro que concentra la atención en este capítulo 7.

<sup>8</sup> Sobre este concepto téngase en cuenta un libro crucial en el desarrollo de la obra helleriana: *Teoría de la historia*, que muestra su cambio de una filosofía de la historia marxista, a la significada por Collingwood como ya está indicado y lo señala la autora en su 'Observación' a este libro de 1982, y que inicia su etapa de autocrítica y liberalización.

- b) Una vertiente idealista de su filosofía, que la alejará del pensamiento revolucionario de Marx.

También de su filosofía de la historia surgen estos desarrollos:

- a) Una teoría de la revolución, entendida como *revolución de la vida cotidiana*, que será importantísima en sus dos primeras etapas intelectuales, y:
- b) Una teoría de la modernidad, que igualmente tendrá un carácter permanente en su reflexión, y será una *pedra de toque* en la crítica que puede recibir su filosofía, desde los desarrollos filosóficos realizados por Enrique Dussel<sup>9</sup>.

De esta estructura filosófica, descrita con la socorrida metáfora de un edificio: su base y sus partes, podemos derivar análisis, siendo el elemental el sentido materialista de la primera filosofía de Ágnes Heller.

De este sentido concluimos la corrección de su antropología filosófica (y teorías asociadas), y la debilidad de su axiología, que en definitiva se queda sin comprender el sentido de la ética en Marx.

Y por derivación de esta tesis afirmamos que finalmente, el materialismo de la *primera Ágnes Heller* se queda *al filo del idealismo*, pues si bien concibe adecuadamente el origen del mundo a través de la satisfacción de las necesidades, deja sin comprender fehacientemente

---

<sup>9</sup> Al respecto téngase presente la publicación que he realizado con el nombre de "El concepto de modernidad en Ágnes Heller y Enrique Dussel", publicado en la Revista *La Vasija*, # 3, agosto-noviembre de 1998, ps. 118-127.

que a la base de las mismas necesidades está como primer nivel de predicación la vida humana.

Esta se tiene que conformar como el punto de partida de cualquier filosofía que pretenda conocer correctamente el aporte esencial de la filosofía marxiana, la cual parte de la ella como primer horizonte de predicación, por estar determinada por un impulso vital fundamental, como se desprende de una lectura ética de la obra marxiana.

Si Ágnes Heller hubiese entendido esto, entonces tendría que haberse alejado de su lectura axiologista de los valores en Marx, para llegar a entenderlos como él los planteó: es valor todo lo que enriquece a la vida humana, todo aquello que le sirve para su producción, reproducción y desarrollo.

Y desde esta conceptualización *simple, mínima*, podríamos precisar que desde su sentido más elemental es valor, aquello que permite las características dichas: el tener alimento, el protegerse del frío, el poseer paz, tranquilidad, seguridad, y condiciones de crecimiento, con lo cual llegamos a plantear valores concretos, entendibles, *manejables* y finalmente útiles para una crítica radical al sistema de la propiedad privada.

Surgen así preguntas simples, *mínimas* como:

1. ¿Tengo para comer?
2. ¿Tengo vestido, abrigo, casa?
3. ¿Tengo paz, tranquilidad y seguridad?
4. ¿Poseo condiciones de crecimiento?

Y como el ser humano es *dinámico*, sujeto (y objeto)



de una *dynamis* podemos preguntar:

¿Cuál es la calidad de lo poseído? ¿Lo tenido nos da lo mínimo o nos permite ir más allá de lo elemental?

Aquí surge un presupuesto por resaltar. El ser humano es en sí enérgico, y esta fuerza de movimiento, lo lleva a tener más, en el mejor sentido de esta realidad, a disponer de mayor calidad:

Mejor comida, superior vestido, mayor paz, tranquilidad y seguridad, asociadas a más completas formas de crecimiento.

Con estas razones elementales, *pequeñísimas*, podemos preguntarnos: ¿el sistema social en el cual vivimos, y la vida cotidiana donde nos ubicamos nos ofrece estos valores?

Y considerando lo dicho, formulamos un razonamiento intrasistémico para preguntarnos: Sí en este sistema social el dinero es el medio por excelencia para obtener los satisfactores de la vida, entonces: ¿Tenemos dinero suficiente para obtener comida, abrigo, serenidad y desarrollo?

Podemos afirmar que a partir de estas razones elementales, logramos hacer una crítica fundada al sistema social donde apenas sobrevivimos.

Impugnación que en la producción de Ágnes Heller tiene diversos matices y que al parecer, desde la lectura facilitada por la obra de Enrique Dussel, jamás es tan *crítica* como debiera (en su momento y específicamente en las dos primeras etapas de su biografía intelectual), para haber podido contradecir tanto el sistema del socialismo soviético -tal como fue- como la inmoralidad

del capitalismo, manteniendo permanentemente una detraccción al sistema de la propiedad privada.

No obstante estas reconvenciones a la magnífica producción intelectual de la filósofa húngara, su obra es sumamente valiosa, por sí y por lo que implica o sugiere, búsqueda de sugerir, que ha sido una preocupación de la autora<sup>10</sup>, y se asocia con la corriente, *pulsión* o línea *comunicativa* que comenzará a despuntar claramente desde las obras de su segunda etapa, particularmente en *Por una filosofía radical*<sup>11</sup>.

En este recuento de su obra debemos destacar otro significado orientador para la vida encontrado en la producción helleriana. Nos referimos a una línea constante de su reflexión en las dos primeras etapas, y que quizá se mantenga en la tercera: su constante ocuparse del epicureísmo y el estoicismo, como maneras de disfrutar el placer buscando la felicidad y previniéndose del dolor; entendidas ambas filosofías como regulaciones morales para estar bien en el mundo, que simultáneamente es la *pulsión* moral permanente de la primera filosofía helleriana<sup>12</sup>.

Señalemos esta línea de análisis promoviendo trabajarla, quizá con el nombre de 'Epicureísmo y estoicismo en la obra de Ágnes Heller'<sup>13</sup>, y dispongámonos a examinar lo encontrado en *Crítica a la Ilustración*, obra a reflexionar en el capítulo siguiente.

---

<sup>10</sup> Véase, entre otras muchas frases la siguiente: "La ventaja de no saber nada no es otra cosa que la invitación a pensar, a pensar juntos, a pensar entre todos". *Por una filosofía radical*, p. 15.

<sup>11</sup> Advértase en este sentido y en este libro, las ps: 15, 18, 21.

¿Cuál Ágnes Heller?  
Introducción a la obra de la filósofa húngara

Este libro examinado a continuación es decisivo en el análisis emprendido, no solamente porque concentra argumentos históricos recurrentes de la autora con los cuales elevará a la ilustración como la gran época, sino porque en él encontraremos un claro parteaguas del pensamiento helleriano con la obra de Marx.

---

<sup>12</sup> Téngase presente que en la p. 24 de *Por una filosofía radical*, Ágnes Heller escribió “aquel que deriva su árbol genealógico de Sócrates”, en una clara referencia a su propia genealogía intelectual.

<sup>13</sup> Ver otras referencias al tema en *Crítica a la Ilustración*, ps: 10, 12, 131.



## Capítulo 8

### *Critica a la Ilustración* parteaguas frente al marxismo

#### Presentación

Este capítulo sirve para avanzar con mayor profundidad en un análisis minucioso tanto del desarrollo intelectual de Ágnes Heller, como de uno de los libros cruciales del segundo período: *Critica a la Ilustración*<sup>1</sup>.

Es importante advertir que por el tipo de exposición utilizada en este análisis inicial de la obra de la filósofa húngara, necesariamente excluyo algunas de sus conceptualizaciones importantes, por ser imposibles de tratar en este momento.

Algunas de sus *teorías regionales* dejadas por ahora de lado son, entre otras: su teoría de la verdad<sup>2</sup>, de la

---

<sup>1</sup> Este libro tiene como subtítulo *Las antinomias morales de la razón*, y fue publicado en español por la Editorial Península en la Colección *Historia, Ciencia, Sociedad* con el # 191, en Barcelona, 1984.

<sup>2</sup> Véase por ejemplo el inicio de este tema en la p. 7, con frases como: Lessing “opuso al fundamentalismo no el saber verdadero,

libertad, de la formulación de los principios morales<sup>3</sup>, su moral<sup>4</sup>, su filosofía política<sup>5</sup>, y *sobre todo*, su interpretación de filósofos y sus teorías regionales, como son los casos sintomáticos de Kant y Marx. El primero no es solo tratado en el *ensayo sobre sus éticas*, sino referido en varios otros lugares, con textos que permiten estudios específicos<sup>6</sup>.

Seguro que con este preámbulo ofrecemos líneas de trabajo significativas para clarificar el desarrollo intelectual de Ágnes Heller, veamos los argumentos elaborados, que buscan aclarar con mayor rigor las posiciones conceptuales sugeridas anteriormente.

### **Ubicación de esta obra en la producción intelectual de Ágnes Heller**

La intensa vida profesional de la filósofa húngara, expresada hasta la fecha de la publicación de esta obra - 1984 - en veintitrés libros publicados, en el momento de

---

sino la verdad o, mejor dicho, las verdades... La verdad venía a ser para él la unidad de lo verdadero y lo bueno”.

<sup>3</sup> Téngase en cuenta para rastrear esta línea reflexiva frases como esta: “Hoy [después de Lessing] es imposible formular ningún género de principios universalmente válidos de la moral” (p. 7). En el mismo sentido véase la p. 18: “Los principios morales son en general vacuos mientras no se revelan como válidos en los actos de al menos algunas personas vivas”.

<sup>4</sup> Revísese al respecto párrafos como el siguiente: “Para que nuestras propias convicciones nos abran las puertas de los otros, para que no nos las cierren, debemos actuar de manera que nuestra verdad pueda aparecer ante las otras personas como algo placentero y querido” (p. 8).

<sup>5</sup> A lo largo del libro vamos encontrando diversas caracterizaciones

editarse éste se desarrolla en la segunda etapa de su biografía, que denominamos de *autocrítica y liberalización*. Como afirmamos irá de 1980 hasta 1987, cuando publica *Más allá de la justicia*<sup>7</sup>, situándose más allá del marxismo.

La ubicación editorial del libro en esta etapa, no significa que los 12 ensayos publicados sean todos de esta fase *australiana*. La mayoría de los ensayos están escritos en alemán y hay uno en húngaro; tres están escritos en inglés, y representativamente se refieren a Marx.

Como una forma de ilustrar la fecha de elaboración de estas comunicaciones, señalemos que de los ensayos escritos en Hungría, destaca el titulado 'La *primera* y la *segunda* ética de Kant, el cual -según A. Arato<sup>8</sup>-, fue publicado originalmente en el libro *Esbozos para una historia de la ética*, donde se llamaba 'Las éticas de Kant'. Este ensayo fue divulgado en húngaro en 1976 (aún

---

sobre el *poder* y su ejercicio. Al respecto consúltese la p. 9, cuando siguiendo las enseñanzas de Lessing afirma que para ejercer el poder "solo debería haber una lógica: la de las relaciones humanas". Por eso "los hombres, en la medida en que son capaces de fomentar y preservar lo bueno de sus relaciones humanas, pueden *vaciar el poder*", que antes ha llamado "alienado". (p. 9). En este contexto aparecen muy claras las referencias a la 'seducción' que hará en la página siguiente: el poder se ejerce por la seducción...

<sup>6</sup> Por ejemplo en la p. 14 donde escribe: "La distinción entre lo 'moral' y lo 'cortés' se convirtió más tarde [después de Lessing] en una de las ideas básicas de la filosofía moral kantiana".

<sup>7</sup> Ed. Crítica (Col. Filosofía), Barcelona, 1990, con un © de 1987.

<sup>8</sup> Ver *Historia del Marxismo – El marxismo en la época de la II Internacional # 4*, Editorial Bruguera, (Col. Pensadores y temas de hoy # 20), Barcelona, 1981, Tomo 6, p. 68, n.135.

cuando escrito en 1974).

El ensayo 'Fenomenología de la conciencia desdichada', que versa sobre Kierkegaard, fue escrito en húngaro en 1971, y publicado en el citado *Esbozos para una historia de la ética*<sup>9</sup>.

Los ensayos restantes carecen en la publicación citada de datos para ubicarlos; sin embargo, los escritos en inglés son evidentemente de la fase del *primer exilio*, y entre ellos destaca 'Habermas y el marxismo', que debe estar escrito *circa* de 1981.

### **La estructura expositiva de *Critica a la Ilustración***

La filósofa húngara aceptó publicar este libro con base en la selección de una docena de ensayos escritos entre su primera y segunda etapas. El primero de ellos nos habla del significado histórico que Á. Heller le da a la Ilustración<sup>10</sup>, como marco para tratar una serie de filósofos destacados: Feuerbach, Kierkegaard, Lukács y Marx, considerando igualmente a Habermas.

También menciona y discurre otros filósofos en la estructura de su argumento, y de ellos destacaremos los articulados con sus tesis centrales.

Es el caso de 'Adorno y Horkheimer' (p. 6) quienes se encuentran vinculados a la defensa de la Ilustración, aún cuando promuevan su crítica, para sacar a la luz

---

<sup>9</sup> Considérese al respecto la nota del traductor en la p. 135.

<sup>10</sup> Este ensayo está titulado 'Ilustración contra fundamentalismo - El caso Lessing'; va de la p. 5 a la 19, y comunica la conferencia magistral dada por la autora al recibir el Premio Lessing 'por parte del Senado de la Libre y Anseática Ciudad de Hamburgo'(p.5).



sus mejores logros, que serán -según la teórica social investigada-, un desarrollo permanente del aumento de la racionalidad<sup>11</sup>.

Capacidad de prever y actuar que -según su formulación de esta época-, tendrá que reconocer la 'pluralidad' de 'verdades' y 'poderes' existentes *en la historia que reconoce*, y ubicarse en la lógica de las *relaciones humanas*, del vínculo dado por la '*religio*', esto es: "la vinculación de los" seres humanos "con sus congéneres"<sup>12</sup>, que terminará estableciendo la diferencia entre "el buen ciudadano y el buen hombre" (ps. 13-14); "distinción aristotélica que reaparecerá aquí" (p.14), y que prefigura el sentido del razonamiento de la filósofa húngara: vincular a los seres humanos en cuanto tales: como 'meros' seres humanos y no como figuras de un poder, que tienen la capacidad de elegir.

Dice Ágnes Heller:

"Según Lessing las relaciones puramente orgánicas [biológicas], la muda aceptación de estas re-

---

<sup>11</sup> Entre otras frases considérese la contenida en la p. 7 donde citando a Lessing afirma: "Llegará, no cabe duda que llegará el tiempo de la perfección, pues el hombre, cuando más convencido esté su entendimiento de un futuro cada vez mejor, dejará de tener necesidad de extraer motivaciones para sus actos de ese futuro, puesto que hará el bien porque es el bien..."

<sup>12</sup> Ver ps. 8 y 15. En este mismo contexto, y extrañamente {¿hay una implicación religiosa a Marx?}, Ágnes Heller cita de los *Manuscritos del 44* la frase "Si asumes a los seres humanos como seres humanos y asumes su relación con el mundo como una relación humana, entonces sólo podrás cambiar amor por amor, confianza por confianza, etc." [ver Carlos Marx/ F. Engels, *Escritos de Juventud*, FCE (Obras Fundamentales # 1), México, 1982, p. 644].

laciones y la identificación con ellas, constituyen el suelo nutricional del fundamentalismo. No obstante, el polo opuesto de las relaciones orgánicas no son las 'mecánicas', sino las voluntarias, las elegidas racionalmente. Si algo es elegido voluntariamente, existe la autoridad de la elección: la personalidad libre. Por eso no puedo ni debo decir que soy lo que me llamo, sino sólo que creo que lo soy. Con las palabras: "Creo que lo soy" expreso mi decisión de permanecer fiel a las motivaciones, libres y profundas, de mi elección y con ello a mi misma" (p. 16).

Citando otra frase de la autora, signamos con mayor precisión el sentido de su argumento:

"Realmente no hay ninguna panacea [para determinar el mejor comportamiento ético]; lo que existe, sin embargo, es una idea que podría servir como hilo conductor del discurso teórico. Esta idea es el partidismo a favor de la razón, unido a otro, a saber, al partidismo a favor de *quienes más sufren* y actuar en el espíritu de estas dos obligaciones" (p. 19).

En el importante segundo ensayo<sup>13</sup>, referido a Kant, es manifiesta la recuperación de la Ilustración como desarrollo de la racionalidad, aún cuando sea una comunicación temática sobre el asunto anunciado: la variación en la concepción moral kantiana.

---

<sup>13</sup> Relevante por sí y porque en él encontramos un estudio de Ágnes Heller sobre las variaciones en la obra de Kant, que pueden darnos luz en torno a un aparato analítico para examinar las propias modificaciones en la producción de la filósofa húngara, pues incluso toma como clara referencia la 'arquitectónica' de la obra del filósofo (ver p. 22 y 96).

El argumento central para recuperar esta presencia de la Ilustración surge de la línea analítica básica de Ágnes Heller sobre el desarrollo de la primera ética de Kant: la tensión entre "dos conceptos kantianos de especie humana: el *homo noumenon* -la idea de humanidad, la humanidad como *debería ser-* y el *homo fenomenon-* el concepto de humanidad existente, con las posibilidades inherentes a la existencia de la humanidad" (p. 26), en cuanto estos dos conceptos son la *piedra de toque* del espíritu ilustrado: la definición básica de la sociedad moderna, es decir, la pugna entre lo que somos y lo que debemos (o queremos) ser, como un *télos* de mejoría social, impulso propio de la sociedad dinámica occidental como hemos visto en diversas ocasiones, que terminará resolviéndose en la obra helleriana, como desenvolvimiento de la racionalidad<sup>14</sup>.

Esta idea y sentimiento del *Kant ilustrado*, se expresa nítidamente con la frase concluyente de este largo ensayo:

"Por mucho que, por lo que hace al aspecto formal, la *Metafísica de las costumbres* acuse ya la impronta de la edad avanzada de su autor, por mucho que en algunos lugares sea desproporcionada la exposición de las ideas, por mucho que deje que desear también la 'estructura arquitectónica' de la obra, nadie puede poner en duda lo fecundo de las ideas desarrolladas en ella para nuestro presente y para nuestro futuro. Pues la dignidad y la seriedad moral del hombre libre se conservan en ella sin merma, al tiempo

---

<sup>14</sup> Véase sobre estos conceptos y su lectura por Marx en la interpretación de la filósofa húngara la p. 328.

que la razón pura abre compuertas a lo sensualmente bello y al placer. La obra es un gran intento de síntesis moral de la libertad y la riqueza del hombre. Y cuando el Kant que nos muestra 'la ley moral en nosotros mismos' alaba 'el corazón siempre alegre... del virtuoso Epicuro', no podemos, no debemos, por menos que inclinar con respeto la cabeza -no ante su genio, pues éste es digno de admiración, no de reverencia- sino ante su condición humana ejemplar" (p. 96).

La tesis rastreada -la idea de volver a la Ilustración para recuperar sus logros, desarrollando la racionalidad-, también aparece en el tercer ensayo: 'Ludwing Feuerbach redivivo'.

Esta comunicación, que inicia con una cita del joven Marx en un texto que expresa el conocimiento de Ágnes Heller sobre la obra marxiana<sup>15</sup>, y freudiana, pues vincula al padre del psicoanálisis con el *arroyo de fuego* en una referencia magistral<sup>16</sup>, va señalando perfiles de un Feuerbach *hijo de su tiempo*, a pesar de apuntar otros factores<sup>17</sup>, que nos lo presenta como un ilustrado del

---

<sup>15</sup> Á. Heller refiere el artículo "Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach", escrito por Marx a fines de enero de 1842 y publicado en la *Anékdota...*; la filósofa húngara cita sobre MEW, 1, p, 27, véase *Escritos de Juventud*, p. 148. En la página siguiente, alude una carta de Marx a Engels "del año 1868", sin dar la indicación exacta, pero la referimos por considerarla relevante en un posible rastreo de la relación de Ágnes Heller con Marx. El tema es relevante, pues incluso el doctor Enrique Dussel A., profundo conocedor de la obra marxiana, en conversación privada del martes 21 de marzo de este año 2000, llegó a hablarme del "tenue marxismo de Ágnes Heller", perfilando la relación aquí indicada.

cual puede decir Ágnes Heller:

"Se llamaba así mismo comunista y en algún sentido decisivo lo era en realidad; con ayuda del radicalismo de ánimo soñaba... un mundo en el que todo hombre fuese universal, en el que cualquiera fuese 'filósofo', pues cualquiera haría a la especie humana objeto de su pensamiento; un mundo en cuyo centro estuviese lo mismo que estaba en su filosofía:" el ser humano (p. 104).

Hay otros textos sobre el particular, sin embargo, señalemos sólo uno más para refrendar la tesis de *las ventajas de la Ilustración* como la autora lo concebía todavía en esta época, para rastrear esta proposición en los otros ensayos.

"El sueño de Feuerbach es uno de los sueños de la humanidad; si no se vuelve a soñar de vez en cuando, tampoco es posible ajustar cuentas en tanto que *adultos* con la realidad. En esta medida cabe decir: *Ludwig Feuerbach redivivus*" (p.133).

El cuarto ensayo de este libro esta referido a Kierkegaard y trata sobre la obra del filósofo danés que

---

<sup>16</sup> Véase al respecto la p. 100 donde incluso afirma que la idea de 'proyección', cara a Freud, fue tomada por él de Feuerbach. Anoto esta circunstancia por ser otra de las líneas de análisis que puedan rastrearse en estudios más profundos de la obra helleriana, quizá realizados por los interesados en el psicoanálisis.

<sup>17</sup> En la p. 103 Ágnes Heller escribe: "Por eso [Feuerbach] es hasta el final un optimista... por eso, como dijo Engels, estaba fuera de su *propia* historia" (p. 103). Véase en el mismo sentido la p. 126 donde dice: "Feuerbach no pensó ni vivió su época hasta el final. En el radicalismo de ánimo no hay aquí ni ahora. Feuerbach vivía en un mundo de sueños". La misma idea está en la p. 131.

Ágnes Heller considera equiparable a la *Fenomenología del espíritu* (*La alternativa*), pues ambas son obras de madurez y los plantea como 'filósofos del futuro'<sup>18</sup>, ubicándose con esta aseveración en la línea rastreada en esta exposición: destacar la importancia histórica de la Ilustración y su crítica posible para recuperar sus mejores tesis en una re-lectura de la modernidad desde su teoría de la historia.

La filósofa húngara al tratar a Kierkegaard avanza en la presentación que hace de la Ilustración en su propia comprensión de la modernidad, y se ubica, por tanto, en la segunda mitad del siglo XIX, por lo cual, al situarnos en ese momento del libro, nos encontramos con una doble referencia al Siglo de las Luces y al Romanticismo. Por ello escribe:

"Este momento ideológico [de Kierkegaard, referido al contexto de la redacción de *La alternativa*] es históricamente representativo. Kierkegaard abandona el intento romántico de la 'forma de vida estética' y el intento, en última instancia ilustrado, de la forma de vida ética... para llegar a la conclusión final: entre el mundo del pensamiento vivido y el mundo de los «rubios y de ojos azules» se levanta un muro infranqueable (al menos en el mundo burgués)"(p. 136).

Con Kierkegaard encontramos un nuevo tipo de crítica al 'mundo burgués', centrado en la *realización del sujeto*, de la persona y basado en la tesis de que "este mundo no es racional y no se puede mirar racionalmen-

---

<sup>18</sup> Ver la p. 135.

te, no se nos puede mirar racionalmente. Ningún espíritu del mundo puede conocerse en él a sí mismo" (p. 137).

La recuperación del racionalismo retorna a aparecer en las interpretaciones de la filósofa húngara, con lo cual vuelve a significarse que ése es su más importante universo de referencia, a pesar de considerar otros, como el de la sensibilidad y, cada vez menos, el de la práctica real cotidiana.

Y este buscar un racionalismo que resuelva las contradicciones del *mundo burgués*, lo concreta en el minucioso estudio al cual somete la obra de estos filósofos, que le va dando sus propias conclusiones. En el caso de su lectura de Kierkegaard es la siguiente, que la lleva a vincularlo con Marx:

"La función histórica imperecedera de *La alternativa* está en examinar de manera consecuente, desde el punto de vista de la insuperabilidad de la alienación burguesa, las actitudes subjetivas posibles para ello. Examina todo lo que desde entonces la filosofía burguesa ha dicho... y ha podido decir en absoluto sobre las posibilidades de la vida y de la actividad humanas. La filosofía burguesa de finales del siglo xix ni siquiera pudo aproximarse a la valentía de Kierkegaard como pensador, a su actitud consecuente y despiadada...

"Sólo existen dos respuestas consecuentes a la alienación del mundo burgués y a la negación de la misma. Una es la de Kierkegaard y otra es la de Marx. O consideramos a este mundo como insuperable, y entonces -si reflexionamos de manera consecuente- llegamos a Kierkegaard, o lo consideramos superable, y entonces -si reflexionamos

de manera consecuente- llegamos a Marx. Si reconocemos que en el mundo burgués la unidad de género e individuo no es realizable, entonces o *nos resignamos, como hizo Kierkegaard, o nos indignamos, como hizo Marx*" (p. 177).

Creemos que Ágnes Heller, en el momento de su vida y obra ahora considerado, busca el racionalismo reseñado, que se plantea como meta la superación de la alienación como realización de la libertad humana, y todo esto teniendo como referente el *telón de fondo* de la Ilustración, entendida como la época del desarrollo moderno que será crucial en su filosofía de la historia, que percibimos cada vez más cerca al hegelianismo, y vinculada, por tanto, al *conciencialismo*.

Los ensayos siguientes al dedicado a Kierkegaard se refieren a Lukács<sup>19</sup>, y encierran un interés especial para cuando se llegue a estudiar la vinculación entre la filósofa húngara y su maestro, mas, en esta presentación consideramos que podemos dejarlos de lado.

Esta acotación nos permite vincular la última referencia realizada sobre el ensayo dedicado a Kierkegaard, a los destinados a Marx, en cuanto apreciamos que los sitúa como *luchadores contra la alienación* y el que deseamos examinar enseguida se denomina 'Marx, justicia, libertad: el profeta libertario'.

Este ensayo será importante para rastrear la relación entre Ágnes Heller y Karl Marx, y particularmente

---

<sup>19</sup> "El naufragio de la vida ante la forma: Georg Lukács e Irma Seidler"; "De la pobreza del espíritu. Un diálogo del joven Lukács" y "La filosofía del viejo Lukács".



las ideas de *justicia* que le atribuye y que reaparecerán en el nombrado *Más allá de la justicia*<sup>20</sup>, en cuanto en su primera línea encontramos la afirmación que inicia "con la discusión acerca del concepto de justicia en Marx" (p. 225).

En la línea analítica examinada encontramos pronto los conceptos subrayados. En esta misma página inicial plantea el de la 'sociedad justa' el cual es delimitado con la precisión de sí corresponde a "una imagen racional o a una simple quimera".

El período en el cual se ubica esta obra lo llamamos de *autocrítica y liberalización*, y creemos apreciar en la frase anterior, rasgos de autocrítica: en su primera etapa *quebraba lanzas* por una sociedad justa, que a la luz de la realidad vivida comenzaba a aparecer como una mera quimera.

Si esto es así, encontramos una veta profunda para investigar en la biografía intelectual de la filósofa húngara: el real choque existencial tenido con la realidad soviética, y sus tenues fundamentos marxianos, se asocian para producir una lectura sesgada de Marx, que la conducirá finalmente al posmarxismo de la tercera etapa.

Este tópico es relevante pues de su obra reciente se deduce su ubicación entre los que dicen *viva el Rey, el Rey a muerto*; mientras que otros pensamos que Marx goza de perfecta salud, y que su obra sigue nutriendo

---

<sup>20</sup> De hecho, en el primer párrafo de este ensayo aparece la frase que después servirá como título del libro: *más allá de la justicia* (véase la p. 225; y en el mismo sentido las ps. 226, 231, 239 y 242).

las luchas revolucionarias, pues el capitalismo sigue vigente y su desarrollo actual amenaza la vida de todos nosotros, incluidos sus propios beneficiados.

Y en un sentido más profundo podemos hacer otro señalamiento, surgido de un argumento suyo expresado en medio de sus largos razonamientos sobre el tema anunciado: el concepto de justicia en Marx.

En la comunicación ahora estudiada encontramos un elemento crucial para examinar el carácter del *marxismo helleriano*, tomando una referencia sustancial encontrada en la p. 232.

Se encuentra referida a la conceptualización que establece en ese momento sobre el valor, que es definido como una *estructura simbólica*.

Con esta anotación creemos destacar un perfil más para precisar el conciencialismo que va estableciéndose en la obra de Ágnes Heller, o que sencillamente se expresa en esta etapa, en cuanto desde siempre estuvo presente en su pensamiento, como consecuencia de su 'tenue marxismo'<sup>21</sup>, que le impidió interpretar adecuadamente el aporte esencial de Marx: el significado vital del valor entendido -simplimente-, como *aquello* que le sirve a la vida humana.

Vinculado a ese rasgo cobra importancia su creciente racionalismo, de tintes cada vez más formalistas, abstractos, contra-sustanciales y/o materiales -de contenidos de la vida humana-, que quizá la acerquen a perfiles

---

<sup>21</sup> Hablando de justicia, es pertinente señalar, en este rastreo del conocimiento de Ágnes Heller de la obra de Marx, que en la p. 237 señala *en general* a los *Grundrisse* y a *El Capital* para referir el tema específico sobre el que argumenta.

*analíticistas*, como cuando examinando frases de Marx -particularmente su tesis de *a cada quien según sus necesidades y a cada cual según su trabajo-*, dice:

"De nuevo aquí, como en el caso de las necesidades, el principio marxiano [acabado de resaltar] demanda una explicación racional por la vía de la especificación", agregaríamos *analítica* intrasistémica, no alternativa o exterior (p. 238).

Es decir: Ágnes Heller entiende a Marx dentro de los límites del pensamiento racionalista formal surgido de la Ilustración, y desde ahí lo comprende y valora, dejando de lado el sentido de *alteridad* implícito en la obra 'de la filosofía marxiana en su conjunto', como dice en la p. 239.

Dicho de otra forma: la filósofa húngara nunca entendió que Marx cambió de escenario conceptual al descubrir desde su primera juventud la opción de los más pobres, los que ahora podemos llamar pertinentemente las *víctimas*, tal como puede observarse en las reiteradas referencias de Enrique Dussel a este tema y está contenido en mi trabajo *El pensamiento ético en el joven Marx*<sup>22</sup>.

La lectura racionalista que la filósofa húngara hace de Marx puede apreciarse en frases como ésta, que no por ser conmovedoras expresan una comprensión cierta de la obra del filósofo de Tréveris.

"Entre otras cosas la grandeza de Marx estriba en su incondicional insistencia en la libertad como valor supremo de la modernidad" (p. 240)<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Tesis de Maestría en Filosofía, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 1984.

"Una vez dicho esto a favor del énfasis filosófico de Marx, no puedo ir más allá con él. Decir que la libertad puede proporcionar criterios de valor para la justicia no es lo mismo que decir que la justicia pueda ser eliminada... No hay sociedad más allá de la justicia, pero podemos imaginar una sociedad en la que la libertad proporcione los criterios para la justicia. El proyecto de una sociedad de esta clase, más que ninguna otra, sólo puede realizarse a título de hipótesis. La libertad sin justicia es una quimera, pero la libertad vinculada a la libertad no lo es" (ps. 240-1).

"Marx estaba equivocado al creer que una sociedad libre está más allá de la justicia" (p. 242).

Como puede apreciarse hay dos filosofías enfrentadas: la propia de Ágnes Heller que vamos percibiendo como racionalista, conciencialista, cuasi-analítica e intrasistémica, y la marxiana, realista, *praxica* y alternativa.

En el ensayo 'Marx la *liberación de la humanidad*' también encontramos las características recién destacadas, ahora sobre un tema central: el mismo sentido de la ética marxiana -la liberación de la humanidad-, concepto moral que es tratado analíticamente por Á. Heller, quitándole su sentido teleológico en cuanto propuesta de deber ser por construirse, para dejarlo simplificado a una mera proposición lógica, incluso, en este ensayo,

---

<sup>23</sup> La autora húngara cree firmemente esto; véase la p. 234 cuando escribe: "La opción valorativa de Marx precedió a su teoría. Muy temprano, en la disertación sobre Epicuro, se identificó ya con el valor de la libertad".

considerada desde parámetros hegelianos.

Esto puede apreciarse cuando sobre el concepto marxiano de libertad, Ágnes Heller en la p. 320, lo considera a partir de las categorías de “esencia y apariencia”, en un artificio lógico del cual, quizá no alcanza a darse cuenta, y que consecuentemente la lleva a lecturas extremas de Marx, cuasi-fundamentalistas, como cuando dice:

“[En la concepción de Marx] no puede haber «mayor» o «menor» libertad; la libertad o está absolutamente presente o está absolutamente ausente” (p. 320).

“Marx formuló también la sorprendente observación de que la humanidad *nunca* se propone objetivos que no pueda realizar. La observación es sorprendente porque la humanidad nunca se propuso ningún objetivo y aunque sustituyamos humanidad por actores colectivos la afirmación sigue siendo innegablemente falsa” (p. 322).

"La libertad del comunismo marxiano es la libertad del liberalismo realizada plenamente y para todos" (p. 323).

Necesariamente a partir de éstas referencias, Á. Heller puede volver a la otra línea rastreada en esta comunicación, referida a su interpretación de la Ilustración, para decir:

"Marx, en efecto, fue el heredero más leal de la Ilustración<sup>24</sup>. Compartía todos sus valores, aunque no todos sus principios, con una convicción un poco dogmática. Para empezar, eliminaba al conocimiento científico, y a la ciencia en general, de la lista de las autoridades heterónomas,

esclavizadoras del hombre" (p. 325).

"La tentativa de Marx de formular una dialéctica de la modernidad no es reducible a una 'dialéctica de la Ilustración'. Mientras que en la última se sitúa una contradicción *en* el cuerpo de doctrina de la Ilustración, Marx, en cambio, trató de mostrar la contradicción existente entre el cuerpo de doctrinas y creencias y la dinámica del modo de producción capitalista. Además, consideraba el cuerpo de la Ilustración, así como su valor central, la libertad, como de naturaleza *antinormativa*" (p. 326).

Ahora entendemos con claridad, por qué este libro se llama *Crítica a la Ilustración*. Es claramente una paráfrasis para no escribir abiertamente *Crítica a Marx, el profeta libertario, utópico, imaginativo* y demás adjetivos peyorativos que seguramente vivía Ágnes Heller en su período australiano -de autocrítica y liberalización-, que expresan lo que un poco más atrás, había llamado "autodecepción" y "experiencias emocionales" frustradas (p. 285).

El último ensayo que consideraremos es el llamado por la filósofa húngara 'Habermas y el marxismo', que nos lleva a conclusiones análogas y que en esta comunicación será tratado dentro de los parámetros indicados, sin entrar al detalle de su propio contenido, que es la misma interpretación que la filósofa húngara hace de Habermas (y Marx).

En este sentido podemos afirmar que Heller, caracterizando a la filosofía habermasiana asevera:

---

<sup>24</sup> Véase en el mismo sentido el libro *Anatomía de la izquierda occidental*, Ed. Cit., p. 119

¿Cuál Ágnes Heller?

Introducción a la obra de la filósofa húngara

"Su filosofía, siguiendo a Marx, difiere en dos aspectos importantes del espíritu de la Ilustración. Ante todo, el racionalismo de la Ilustración era monológico, no dialógico, por utilizar la terminología habermasiana, y por eso no podía apelar directamente a la razón, sino solo como una autoexpresión de la motivación humana... En segundo término, Habermas hace la misma distinción que Marx entre el 'en sí' y 'para sí', aplicada en él, a la idea de racionalidad (p. 290), con lo cual ambos son susceptibles de la crítica ilustrada.

Impugnación hecha desde la racionalidad occidental surgida de la Ilustración, que la filósofa húngara pensará *que es universal, genérica y concientemente histórica*, por lo cual puede decir de Habermas:

"Veamos otra vez la formulación condicional de Habermas: si hay progreso, será como hasta ahora". Para él "el progreso no puede ser sino la realización de la racionalidad con la prioridad de la racionalidad comunicativa... Habermas reconstruye el materialismo histórico en torno a *un* valor universal, el suyo. Pero existen también otros valores universales. Habermas sobredetermina su teoría con la finalidad de hacernos aceptar su propio valor -y su verdad- como el único o al menos como el supremo... Sin embargo, quienes son capaces de crear progreso [como Habermas] se enfrentan a diversas filosofías. Pueden formularlas y expresar" sus tesis, "pero deben hacerlo en forma de una argumentación racional", que para Ágnes Heller, debe ser la universal salida de la Ilustración (p. 318).

**Balance y prospectiva para ubicar esta obra en el desarrollo**

## intelectual de la filósofa húngara

Las conclusiones obtenidas en este análisis indican que:

1. En *la historia reconocida* por la filósofa húngara -la cual, en los libros siguientes comenzará a llamar más seguido como de *Occidente*-, el período del siglo XVIII será más crucial que el del Renacimiento y el mismo aristotélico. Esos momentos históricos parecerán pensados como de síntesis en el desarrollo del Espíritu Absoluto; y, la Ilustración, conformará un gran hito en el desarrollo de la racionalidad, que será entendida como una capacidad humana "sin base en la experiencia" (p. 28), que permite prever y controlar la acción, para buscar los mejores valores -las mayores estructuras simbólicas-, de la modernidad.
2. La filosofía helleriana cada vez se va asociando principalmente a Kant (y a Hegel), definiéndose por su racionalismo formal y sus tintes que la acercan a los análisis lógicos promovidos por la filosofía analítica. Con esto pareciera llegar a un *analictisismo* que simultáneamente la puede acercar -contrariamente a los deseos formulados en el ensayo sobre Lessing-, a una forma de fundamentalismo filosófico.
3. Para el período de desarrollo de su obra ahora considerado, se puede demostrar una diferencia radical con la filosofía marxiana, particularmente por su alejamiento de los significados de la acción humana. Ella es cada vez menos considerada en sus reflexiones, pues entenderá que lo definitorio será la racionalidad histórica surgida de la Ilustración, la cual pareciera irse autonomizando como un Espíritu Absoluto.



¿Cuál Ágnes Heller?  
Introducción a la obra de la filósofa húngara

4. Si es de interés mostrar con mayor detalle las variaciones de la obra de la filósofa húngara, tendrían que realizarse investigaciones que determinaran sus vínculos con Kant (y Hegel), así como el tipo de lectura que hace de Marx (y por tanto de Habermas).
5. Si las conclusiones precedentes señalan derroteros útiles para comprender con mayor rigor la obra de Ágnes Heller, podemos entrever que las obras siguientes, particularmente *Anatomía de la izquierda occidental* y la serie dedicada al tema de la *izquierda*, ya acusará -dentro de su brillantez analítica- el anti-marxismo que va instalándose en la producción helleriana.



## Capítulo 9

### Autocrítica de izquierda y epistemología comunicativa

#### Presentación

Haciendo más expedita la exposición de las obras hellerianas este capítulo ofrece una síntesis de *Anatomía de la izquierda occidental*<sup>1</sup> y brinda un desarrollo filosófico de la autora húngara -particularmente epistémico-, construido en el período final de su etapa australiana<sup>2</sup>, previo a su desplazamiento a Nueva York, donde trabajará en el Departamento de Filosofía de la Escuela para Graduados de la prestigiosa New School for Social Research.

Iniciemos comunicando los perfiles del recién citado libro.

---

<sup>1</sup> Ágnes Heller, y Ferenc Feher, *Anatomía de la izquierda occidental*, Ed. Península (Col. Historia, Ciencia, Sociedad # 194), Barcelona, 1985, 267 pp.

<sup>2</sup> Ágnes Heller se traslada de Melbourne a Nueva York a comienzos de 1987, como sabemos y particularmente está registrado en la correspondencia que por aquel entonces sostuve con ella.

## La estructura de la obra

*Anatomía de la izquierda occidental* es un volumen expuesto en seis capítulos integrados por medio de lineamientos históricos, económicos, culturales y filosóficos, que establecen sublíneas en sus argumentos, para dar un todo muy bien estructurado.

Este libro se vincula orgánicamente con otro de los mismos autores (*Sobre el pacifismo*<sup>3</sup>) y expone de manera sistemática el pensamiento político de Ágnes Heller (y Ferenc Feher) sobre la situación mundial contemporánea en la etapa *australiana*.

Para dar a conocer su pensamiento los autores hacen una caracterización del mundo moderno (denominado *Occidente* en la terminología usada desde este momento) a partir de los lineamientos destacados y las sublíneas mencionadas.

El argumento histórico se refiere al desenvolvimiento global de Occidente (en especial la historia del siglo XX, la cual incluye 'la época de la Caída... la Primera Guerra Mundial'<sup>4</sup>); al desarrollo particular de la izquierda de occidente (con especial referencia a una tipología del socialismo) que se vincula a una idea análoga expuesta en el libro *Teoría de la historia*<sup>5</sup>; a las tradiciones presentes en la izquierda (*Anatomía...*, ps. 48, 144,

---

<sup>3</sup> Pablo Iglesias Editor, 1985.

<sup>4</sup> Véase la p. 12 de la edición citada de *Anatomía...* y téngase presente que las citas a este libro, como es habitual en esta exposición, se harán en un paréntesis al interior del texto.

<sup>5</sup> Fontamara, Barcelona, 1982. pp. 222-223.

240); a los "socialistas no libertarios o antilibertarios" (*Anatomía*, ps. 171, 256); a los "izquierdistas occidentales no estalinistas", al proceso soviético<sup>6</sup> y a otros tópicos vinculados a éstos, de entre los cuales destaca una crítica sistemática y de fondo a 'la mitología histórica de la izquierda' (*Anatomía...*, ps. 57-116, en especial la p. 59), misma que apunta a contribuir a "una autoiluminación de la izquierda occidental" (p. 55), como correspondía a la etapa helleriana ahora investigada, donde todavía habían visos de ilustración, del iluminismo, necesariamente asociado a una idea de *progreso*, concepción que después será rechazada como propia de una de las *grandes narrativas* expulsadas de la posmodernidad.

Los lineamentos que destacamos se articulan por medio de algunas tesis teóricas, que en el caso del vínculo entre los razonamientos históricos y económicos nos hablan de 'tres lógicas' del desarrollo de Occidente relativamente autónomas entre sí: "La del capitalismo, la de la industrialización y la de la democracia" (*Anatomía...*, pp. 12, 44, 264), con las cuales concreta la teoría de la historia surgida de la filosofía análoga concebida desde 1980, cuando termina de escribir su libro *Teoría de la historia*.

De esta articulación se desprende el razonamiento económico del libro, el cual asegura que "Occidente se aproxima a los límites de la acumulación" (ps. 35, 151, 153); caracteriza a la actual economía como una 'economía global' (ps. 150, 228) integrada por cuatro elemen-

---

<sup>6</sup> Estos argumentos se articulan con los expuestos en *Dictadura y cuestiones sociales*, FCE, México, 1986.

tos que le son constitutivos y constituyentes ("Occidente, con una lógica capitalista; las sociedades soviéticas; los países en vías de modernización y las economías estancadas de las regiones pobres" -ps. 150-1). Esta economía es especificada como un 'sistema de necesidades' (ps. 156, 159) "en crecimiento constante y cuantitativamente homogenizadas", incomprendido por la izquierda, la cual carece de una "consideración seria de alternativas prácticas" a la situación de escasez que ella implica (ps. 159; 160, 224).

El razonamiento económico se articula con los argumentos sobre la situación cultural del mundo contemporáneo, a través del concepto de 'modernidad' (p. 9); la tesis de que "la contradicción entre teoría y práctica social es el sello distintivo de la cultura moderna occidental" (p. 10); que una marca de origen de Occidente es igualmente su 'proyecto universalizador' (p. 15) y que, finalmente, Occidente opera por (o a través) del 'etnocentrismo' (ps. 51, 99, 104, 229) y la multiplicidad de culturas que abarca, que sin embargo, pueden ser estudiadas de acuerdo a "patrones universales comunes" (p. 101) que comprenden "la dominación, el poder, la fuerza y la violencia" (p. 103).

Las tesis filosóficas que contiene el libro se organizan en varias sublíneas, que nos hablan del ámbito de la política (espacio que abarca el contenido central del libro), de la epistemología y de la ética. A partir de estos argumentos se puede hablar de una epistemología comunicativa y de una ética de igual tipo.

### **Tesis para una posible interpretación**

Este libro, dentro de su lógica interna, presenta un

argumento coherente y convincente sobre los temas destacados, y es de especial utilidad para reflexionar las teorías de la cultura contemporánea, y en especial su multiplicidad; concretamente brinda razonamientos especialmente útiles para el análisis del desempeño histórico de la *izquierda* en Occidente, en cuanto se recuperen sus argumentos sobre la cultura, el etnocentrismo y las condiciones de la hermenéutica cultural.

Permite sistematizar temas como la *epistemología* y la *ética comunicativas*. Campos reflexivos surgidos en este momento de la obra helleriana y vinculados con líneas conceptuales de la *posmodernidad* y el influjo de la época hermenéutica, expresada en una obra como la de J. Habermas, quien comenzó a ser parcialmente recuperado por Ágnes Heller desde algunas partes de *Teoría de la historia*<sup>7</sup>.

El análisis de fondo desarrollado en este libro sobre la filósofa húngara, permite comprender su creciente alejamiento del pensamiento marxista -incluido el supuesto en la Escuela de Budapest-, que se convertirá *en parte de su historia*, y *probablemente* aparecerá para su conciencia posmoderna como un *pecado de juventud* que será mejor olvidar.

No obstante, y en honor de las objetivaciones genéricas que logró verbalizar la autora húngara, mucha de la morfología que logra de la izquierda occidental es legítima y sirve para auditar su desempeño en el impulso de la liberación de la humanidad.

---

<sup>7</sup> Véase más referencias a Habermas en *Para cambiar la vida*, Ed. Cit., ps: 60, 62 y 67 y ss.

Sin embargo, el criticar y autocriticarse no tenían que desembocar en el desenlace posmoderno, salvo que su *tenue marxismo* fuera real y a pesar de la lectura que evidentemente había hecho de Marx, no hubiera comprendido al filósofo de Tréveris, que, en rigor, *no puede ser elegido para cualquier interpretación*, como en todo caso hizo Ágnes Heller.

El caso es que Heller se aleja del marxismo y, como creadora de progreso que en esta etapa es, consigue nuevos desarrollos. De estos solo tomaremos el que nos parece estratégico en una posible re-valoración de la izquierda occidental, y que constituye una de sus contribuciones permanentes, a pesar de que entra en pugna con el espíritu de la filosofía de su tercera etapa: me refiero a la mencionada epistemología comunicativa, cuya exposición nos permite incursionar en otros libros hellerianos del período ahora considerado.

### **La epistemología comunicativa**

Ágnes Heller y Ferenc Feher en sus libros *Anatomía de la izquierda occidental* y *Sobre el pacifismo (Doomsday or deterrence, 1985)* exponen un argumento epistémico que permite afirmar que proponen una epistemología comunicativa, opuesta a una autoritaria y que busca establecer consensos racionales intersubjetivos a fin de acercarse a la comprensión verdadera de los objetos de estudio considerados.

Esta comprensión es planteada como 'no exclusiva y no absoluta', y se afirma que su "índole se manifiesta de modo particular cuando lleva implícitas consecuencias de orden moral, puesto que lo moralmente bueno, como ya Aristóteles lo advirtió acertadamente, no es un pun-



to, sino un campo con diversos puntos posibles de decisión correcta, ya igual, ya aproximadamente" (*Anatomía...*, p. 123).

Se implica con esta tesis 'una teoría del conocimiento verdadero' que los autores citados sólo nombran en éste libro y que refieren brevemente.

La vinculan en lo fundamental al 'enfoque de las ciencias sociales' pensado como un modo de concebir diferente del propio de 'los enfoques de las ciencias naturales' (*Anatomía...*, p.123), y que hace especialmente significativo el vínculo que los autores establecen entre la epistemología y la ética, más específicamente entre la teoría del conocimiento verdadero y la teoría de los valores: el conocimiento verdadero no puede estar axiológicamente desvinculado, y por el contrario su epistemología (su condición de verdad) tiene que estar unida con una sapiencia (con una condición de sabiduría, de *sophia*), en definitiva con una condición de praxis, como se deduce de los textos y contextos del libro examinado.

Dicho de otra manera: la razón teórica tiene que estar vinculada con la primacía de la razón práctica a pesar de que "al operar como teóricos tengamos que suspender nuestros intereses prácticos" (*Anatomía...*, p.111), y que seamos conscientes que en el proceso de constitución de un *consenso hermenéutico* se diferencian las 'actitudes prácticas y teóricas' (*Anatomía...*, 111) se estabilizan como diferentes, y por ello podemos decir que ellas se distinguen "tanto metodológica como epistemológicamente", y que esta diferencia obliga a la suspensión de los 'intereses prácticos' de que se acaba de hablar.

"Sin embargo<sup>8</sup>, podríamos argumentar -con Kant- que esta suspensión provisional debe efectuarse con plena consciencia de la primacía de la razón práctica", pues "en la actualidad hasta nos vemos obligados a tomar muy en serio el problema relativo a cómo debe operarse la primacía de la razón práctica en determinadas ramas de las ciencias naturales, como la física nuclear y la ingeniería genética. Cuando el destino de la humanidad resulta amenazado por un tipo de enfoque científico, la primacía de la razón práctica es la consideración primordial" (*Anatomía...*, 111)<sup>9</sup>.

El argumento que presentamos resalta la vinculación señalada con relación al 'punto de sustanciación' (*Anatomía...*, 78) más importante de la 'teoría del conocimiento verdadero' propuesta por los autores que estudiamos: la verdad ha de unirse con 'el destino de la humanidad'.

La 'humanidad' aparece así como un valor ético determinado, con un contenido moral "inherente a la lógica de la democracia" (*Anatomía...*, 113), y del que se puede decir que es un "concepto axiológico que con su invención promueve el desarrollo, en realidad la emergencia, de la lógica de la democracia, del mismo modo en que, una vez establecida, esta lógica refuerza aquel valor. En consecuencia, se puede afirmar que la acepta-

---

<sup>8</sup> Acotan los autores estudiados estableciendo con la siguiente glosa, una cualificación vinculante de su argumento que nos conduce a destacar la relación que proponen entre la teoría y la práctica.

<sup>9</sup> Puede resultar benéfico e ilustrante comparar estos textos y contextos con los expuestos por Ágnes Heller en un ensayo del final de este su segundo período denominado "Qué es razón práctica y qué no lo es" (*Historia y futuro*, p.s 136-161).

ción del valor 'humanidad', así como de ciertos patrones universales que cada uno ha de observar para vivir de acuerdo con ese valor, promovería la real universalización de la democracia en todo el mundo" (*Anatomía...*, 114).

Si la humanidad real o concreta, si la humanidad empírica a la que se refiere el valor humanidad "no es el simple agregado de seres humanos individuales" (*Anatomía...*, 115), sino la integración "de culturas diferentes" y que "está constituida por todos y cada uno de los seres humanos pero mediatizados [mediados] por estas culturas, entonces "podemos comprender que el referente empírico del valor que destacamos son los "mundos [humanos] vitales" (*Anatomía...*, 103) existentes en la realidad social que integra la historia, y que a su vez esa realidad implica un concepto que de acuerdo a su forma puede sustanciarse en cualquier "mundo-de-vida" (*Anatomía...*, ps: 103,115, 183) realmente existente, para cobrar concreción y evitar su contextualización *metafísica*"<sup>10</sup>.

Si esto se comprende podremos entender que la teoría del conocimiento verdadero de Á. Heller se vincula a su teoría axiológica, en cuanto su referente fundamental es el valor *humanidad* y supuestamente las realidades concretas en las cuales este valor se especifica; y en

---

<sup>10</sup> Esta idea está expresada en la ponencia 'Contra la metafísica en la cuestión social', sustentada el martes 17 de noviembre de 1987 por los autores estudiados en el marco del Simposio 'Teoría política y democracia' organizado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, y realizado en el 'Vivero Alto' de la Ciudad Universitaria en México D. F.

tanto a partir de esta elección de valor, se establecen implicaciones axiológicas y políticas, una de las cuales nos habla de la democracia y otra que la humanidad es cultura» (*Anatomía...*, 112).

Y se entiende por cultura "la cuidadosa y consciente separación de diversas grandes esferas de objetivación" (*Anatomía...*, 235), esto es que se puede afirmar que cultura es diferenciación, y se puede destacar igualmente que la primera diferenciación histórica es la que surge entre el ser humano y la naturaleza.

Mostraremos en el desarrollo del argumento propuesto que Ágnes Heller y Ferenc Feher hablan de una 'hermenéutica cultural' (*Anatomía...*, 109); del 'círculo hermenéutico' (= p.112); 'consenso hermenéutico' (= p.122); 'época hermenéutica', y en fin de varios conceptos contextuados en la *idea general de hermenéutica*, pero antes de examinar este tópico destaquemos la diferenciación que hemos subrayado líneas atrás.

La epistemología helleriana resaltada, como el conjunto de su filosofía, responde a los moldes clásicos de la filosofía en general y de la filosofía moderna en particular, y de ahí que tenga que considerar el punto de arranque de la constitución del conocimiento (del mundo del conocimiento), en la diferenciación que se establece entre el ser humano y la naturaleza.

En esta connotación gnoseológica, surgida de los textos y contextos examinados, el ser humano aparece como el sujeto del conocimiento, y la naturaleza como uno de sus objetos de comprensión. La diferencia instala pues la primera oposición en el proceso de conocimiento, y así la naturaleza aparece como uno de los objetos del discernimiento y el ser humano como el agente de ese

saber.

Si esta primera oposición fuera única el problema del conocimiento sería fácil de resolver, pero resulta que no es exclusiva sino que coexiste con otra, tan fundamental como ella pero a la vez más compleja: la diferenciación del ser humano de la naturaleza, crea el mundo de la cultura, de los mundos de vida con los cuales el ser humano produce y reproduce su existencia; y esa estabilización de significados se convierte en el segundo objeto de conocimiento del proceso cognitivo. Con esta instauración de la cultura en la historia, el ser humano tiene que conocer tanto a la naturaleza como a la cultura.

El proceso del conocimiento, el proceso histórico del conocimiento, se inicia con el saber de la naturaleza y de la cultura, y en este último caso como el autoconocimiento del ser humano, el ser que es cultura, y que al conocer la cultura se autoconoce.

Como quien dice que es subjetividad que conoce subjetivaciones (y repitamos: la objetividad de la naturaleza y del reino objetual e instrumental por él producido), o sea, subjetividad sobre subjetividad, interpretación sobre interpretación, en últimas 'círculo hermenéutico'...

'Círculo' que, en esta filosofía helleriana, es vinculación de valores y, por tanto, *culebra que se muerde la cola* y que desaparece en el tiempo, si su circularidad no es superada por concepciones que establezcan referentes objetivos y genérico-valorativos al conocimiento.

Estas referencias objetivas y valorativas, tienen que estar definidas por la fundamentación última de cual-

quier realidad humana, y así han de estar basadas en la práctica -el mundo de la praxis-, el reino o ámbito de la objetividad (de lo que está más allá del individuo, del sujeto singular, del ser humano uno), de suyo en los significados de la razón práctica, como todavía la entiende Heller.

Por estas razones es que los autores aseguran que "exigir la separación de hechos y valores, observar la sociedad como mero objeto, declarar a la razón teórica libre del primado de la razón práctica, es consecuencia de la lógica de la industrialización" (*Anatomía...*, 113).

Los valores están pues indeleblemente presentes en todo acto cultural y de hecho todo acto de conocimiento en 'el enfoque de las ciencias sociales' está cruzado por conceptos valorativos.

Esta constitución ontológica del conocimiento no conduce necesariamente al relativismo cultural extremo, ya que se han establecido dos puntos de referencia fijos para romper la circularidad de la 'interpretación de la interpretación': uno está constituido por los referentes objetivos (el conjunto de objetivaciones genéricas) y el otro por los valores ontoantropológicos, los valores que constituyen la esencia (histórica) del ser humano, los que integran su ser auténtico y que significan (y conforman) el trabajo, la socialidad, la consciencia, la universalidad y la libertad, como sostuvo la filósofa húngara en su primera antropología filosófica<sup>11</sup>, y todavía podemos encontrar como un eco en el substrato de su pensamiento.

---

<sup>11</sup> Siguiendo a György. Markus, en *Marxismo y 'Antropología'*, Ed. Grijalbo (Col. Enlace-Iniciación), México, 1985.

Esto es, que la interpretación de la interpretación es comprensiva o incomprensiva de la realidad, y que, por tanto, es buena o mala, acertada o desafortunada.

Líneas atrás hablábamos de una 'teoría del conocimiento verdadero' y decíamos que en las obras que nos ocupan apenas está referida y escasamente desarrollada; sin embargo, a pesar de esto, se puede entender que la teoría del conocimiento verdadero formulada por Ágnes Heller se distingue y opone a la teoría que ofrece 'la lógica de la industrialización', en 'la forma de la ideología de la cientificidad', la "utilización ideológica de la visión dominante del mundo propia de nuestra ciencia occidental" (*Anatomía...*, 113), la fetichización del conocimiento, el teoricismo ambiente...

En la lógica global de la modernidad "la industrialización y la ciencia (en la forma de la ideología de la cientificidad)<sup>12</sup> forman las dos caras de la misma moneda (= p.113) y esta realidad cultural ha constituido un 'modelo científico' ideológico, es decir, fetichizado (enajenado) que ha implicado una 'teoría monolítica de la verdad' (= p.123). Esta tuvo una "larga marcha... cuando la cientificidad se convertía a fines del siglo XIX en un nuevo dogma, en la visión dominante del mundo... La ciencia, cuyo modelo eran las ciencias naturales contemporáneas [de los desarrollos decimonónicos], no sólo se convirtió en el árbitro supremo, sino también en el único, de todos los puntos discutibles de la vida humana. Sin embargo, un árbitro al que no se puede desafiar es casi Dios... pero un Dios de ciencia es una criatura anfibia que deja insatisfechos al creyente como al inte-

---

<sup>12</sup>*Anatomía...* ps: 113, 236, 237, 246, 248

lecto crítico" (*Anatomía...*, 247).

Se puede decir en este contexto "que el hombre fáustico, en su insaciable sed de conocimientos, ha creado los medios para su autodestrucción, y la extinción del auténtico conocimiento obtenido" (*Anatomía...*, 251), y que "la lógica de la industrialización convirtió al pensamiento científico en una empresa ilimitada...", "la ciencia ilimitada es la empresa por excelencia del hombre fáustico"<sup>13</sup>

La teoría del conocimiento verdadero que nos sugieren estos autores es pues el antípoda de la correspondiente teoría en la lógica de la industrialización, y esa realidad nos lleva a preguntarnos lo siguiente:

¿Cómo es posible una teoría del conocimiento verdadero que se distinga de la epistemología autoritaria que supone el modelo científico dominante, y por el contrario su vinculación axiológica sea favorable al desarrollo de los valores que constituyen la esencia humana? En otras palabras: ¿Podemos pensar (y realizar) una epistemología comunicativa? En definitiva ¿Qué es la epistemología comunicativa?

La teoría del conocimiento verdadero propuesta por Ágnes Heller en las obras que consideramos se hace posible a través del valor 'democracia', entendido como "algo [un significado axiológico] que tenemos por dentro" (alocución del Simposio) y que se objetiva en nuestra acción diaria. 'Un principio' que regula a nuestra subjetividad y actúa en la coordinación de nuestra vincula-

---

<sup>13</sup> Véase al respecto el libro *Sobre el pacifismo*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1985, p.21.



ción con los demás (*Anatomía...*, 179), a fin de realizar la democracia objetiva, esto es, "por definición el gobierno del pueblo" (*Anatomía...*, 180), en otras palabras la gestión directa de todos los miembros de una comunidad en la toma de conocimientos y decisiones.

Precisamente la epistemología comunicativa será la acción de la democracia en tanto toma de conocimientos (que por definición han de ser verdaderos, es decir, comprensivos de las objetivaciones genéricas y/o de los mundos de vida particulares), y la ética comunicativa será la manera de operar la toma de decisiones.

Como esta comunicación examina el campo de la 'teoría del conocimiento verdadero', dejemos de lado el tema de la teoría del comportamiento auténtico, y continuemos examinando el asunto que concentra nuestra atención.

Dicho lo anterior, podemos sostener que las tesis 'correctas' de un período histórico dado en una comunidad específica, surgen o "serán elaboradas en el proceso de comunicación" que le es inherente a la comunidad que se considera" (*Anatomía...*, 124), con lo cual podemos concluir que las tesis de una comprensión particular se construyen en un 'proceso de comunicación' y son particulares a su estabilización, a su determinación estructural concreta.

Esta idea es la que da cuenta de la actitud de la profesora Heller, cuando en la sección de preguntas correspondiente a la exposición de su ya citada ponencia "Contra la metafísica en las cuestiones sociales", le contestó a una juvenil estudiante "¿Cuál Universidad?" al ser interrogada por 'el papel de la democracia en la Universi-

dad'...

Podemos así asegurar que los conocimientos (incluidos los auténticos o verdaderos) se conforman en 'el proceso de comunicación' de una comunidad específica, y que esta "comunicación debe estar libre de dominación y debe ser continua" (*Anatomía...*, 124) cuando actuamos con una *intentio obliqua*<sup>14</sup> que como principio axiológico de constitución del conocimiento científico, norma nuestra actitud gnoseológica y moral para conducirnos a buscar la verdad.

La filiación de estas ideas con la 'teoría de la comunicación de Apel/Habermas' (*Anatomía...*, 119) es explícita en esta obra helleriana, y ello da cuenta de la crítica que ésta teoría recibe desde la filosofía expuesta en los libros que estudiamos, impugnación que trata de complementar las tesis consideradas para hacerlas más comprensivas de la realidad.

Pues ellos "no creen que la carencia de dominación y la comunicación continua deba forzosamente lograr el consenso total" (*Anatomía...*, 124) como supone Habermas, sino que simplemente ella debe producir resultados consensuales. Esto que nos lleva a concluir que el proceso de comunicación de una comunidad dada produce resultados cognoscitivos consensuales; y a otro nivel, que estos conocimientos están generados por unas específicas relaciones sociales de comunicación.

Habría que pensar el tipo de relaciones sociales de comunicación existentes en nuestras comunidades es-

---

<sup>14</sup> Intención reflexiva, mediadora; véase *Sociología de la vida cotidiana* Ed. Cit., p.103, n. 2.

pecíficas<sup>15</sup> para comprender la cualidad sustancial que los define, y ponderar así si son espacios cruzados por la dominación, el poder, la fuerza y la violencia, o si por el contrario están normados por una epistemología comunicativa.

Habitualmente estos lugares están definidos por aquellas características y de ahí que logremos afirmar: "Si la dominación [estructural, social o estatal] se ve asegurada y reforzada a través del bloqueo de la imaginación social, entonces los contra-poderes no deberían establecerse para la utilización de ningún tipo de fuerza [jugando a ser la cara opuesta de la misma moneda], sino, más bien para liberar formas alternativas de imaginación social. La sugerencia de Habermas de un proceso de argumentación 'irrestringida' sólo puede verse desde esta perspectiva" (*Anatomía...*, 135).

Los conocimientos se producen, por tanto, en procesos comunicativos que pueden basarse en una epistemología autoritaria o en una comunicativa. Por ello, los autores estudiados sugieren que si los procesos comunicativos que nos involucran, están cruzados por el poder dominante de la fuerza y la violencia, entonces los 'contra-poderes' que los enfrentan deben potenciar la 'argumentación irrestringida'. De esta forma entendemos que los conocimientos verdaderos deben ser producidos en la dinámica de una comunicación democrática, que por su estructura permita la acción de todos los miembros de la comunidad considerada participantes, para que los conocimientos engendrados sean los más

---

<sup>15</sup> Nuestros espacios de acción familiar, erótica, laboral, productiva, política, etc.

consensuales y verdaderos.

Recordemos que la verdad de la que habla Ágnes Heller en este momento, no es sólo mera adecuación a lo empírico, sino también coherencia con lo práctico, por lo cual se afirma que es una verdad fundada primordialmente sobre la razón práctica; y, por tanto, en la vinculación directa de unas personas con otras, y al carácter (el *ethos*) mismo del proceso comunicativo que estos seres humanos singulares establecen.

Por esta tesis comprendemos que se pueda afirmar que "ningún principio práctico puede ser aplicado con buen juicio bajo la guía del mero cálculo. La disposición para aplicarlos y observarlos debe construirse en el ámbito del carácter humano. Aprendemos desde niños cuales son las pautas de conducta valiosas, y tenemos que practicarlas continuamente a fin de poder aplicar principios y normas. Aunque Habermas tenga razón en lo relativo a las reglas de la argumentación racional, estas reglas no aseguran por sí mismas la disposición de la persona a entrar en la argumentación" (*Anatomía...*, 198).

En un contexto anterior examinamos algunos puntos de la vinculación establecida por Ágnes Heller entre su teoría axiológica y su sistematización epistemológica, pero con ello no hemos concluido de presentar sus argumentos en torno a éste enlace, por lo cual la tesis que contiene el párrafo anterior nos lleva a estudiar otro aspecto de dicha conexión: el que nos presenta su 'teoría de la personalidad'.

Esta 'teoría' no es estrictamente una sistematización categorial acabada o concebida de tal manera por Á.

Heller, pero sí es un argumento permanente en su obra, presente de sus primeros a sus últimos libros<sup>16</sup>, y una conceptualización sustancial de sus razonamientos. El ser humano singular es el que al fin de cuentas conoce, el que en concreto realiza el conocimiento (como productor y receptor de él), y es, por tanto, una pieza clave a considerar en el conjunto total del proceso cognitivo.

De aquí que sea relevante establecer una teoría de la personalidad como una conceptualización que especifique más finamente la articulación entre la axiología y la epistemología, de tal manera que podamos considerar que efectivamente los conocimientos se producen en el proceso comunicativo (y no en un 'diálogo de sordos'); que éstos deben ser constituidos en el seno de una comunicación democrática (y no en ninguna forma de imposición); que, por tanto, debe existir una argumentación irrestricta, y que en última instancia ellos son realizados por los seres humanos singulares (aún cuando estos se disfracen en un 'consenso de grupo'), sujetos que no necesariamente han de tener "la disposición para entrar en la argumentación racional", como veíamos líneas atrás.

En el libro al que pertenece la mayoría de las citas de esta comunicación, la teoría de la personalidad también tiene su lugar y afirma lo dicho y la idea de la existencia del "rasgo(s) ideal(es) del carácter" (*Anatomía...*, 190) como partes sustanciales de la personalidad, cosa que nos hace inferir la necesaria vinculación que destacamos. Articulación que cobra más sentido cuando recor-

---

<sup>16</sup> Consideramos para hacer esta afirmación, incluso una obra como *An Ethics of Personality*, Basil Blackwell, Oxford, 1996.

damos que en un libro anterior la profesora Heller ha dicho que la "aptitud para la discusión racional la aprendemos junto con la aptitud para vivir en común y unos para otros. Si no aprendemos lo segundo, tampoco aprendemos lo primero"<sup>17</sup>, y en uno posterior ha escrito: "ciertos puntos oscuros" de una situación se tienen que comprender con la ayuda de conocimientos específicos y con una cierta dosis de "una introspección y una iluminación" personales (*Sobre el pacifismo...*, p. 105).

Existe pues una conexión entre la teoría de la personalidad y la teoría del conocimiento y ella es examinada constantemente por los autores que estudiamos, los que aseguran:

"...Sin desarrollar los rasgos de carácter de determinadas virtudes [epistémicas y de sapiencia, de *sophia*] jamás estaremos en condiciones de aplicar ni los principios políticos ni los principios morales" (*Anatomía...*, 198), dos de las *condiciones operativas* de una epistemología comunicativa.

De aquí que podamos concluir que 'la racionalización' por sí misma no promueve la racionalidad propiamente dicha -en este contexto la racionalidad comunicativa-, y que, por tanto, y en rigor, es central estabilizar 'el *modus operandi* de una autoridad política positiva', una autoridad que norme adecuadamente el ejercicio de la

---

<sup>17</sup> Véase *La revolución de la vida cotidiana*, Ed. Materiales (Cuadernos materiales 7), Barcelona, 1979, p. 97. Este libro de A. Heller es especialmente importante para precisar el significado político de su filosofía en la primera etapa, pues todavía sigue las tesis marxianas y no las jacobino-bolcheviques del autoritarismo leninista con sus derivaciones estalinistas.

comunicación:

"El *modus operandi* de una autoridad política positiva tiene que lograr un máximo de aberturas y de carácter público, no debe tolerar más que un mínimo de secreto, lo cual tiene que basarse de modo permanente en el principio habermasiano del proceso de comunicación exento de dominación" (*Anatomía...* 262).

Así esta forma de operar debe establecer restricciones; sus limitaciones son: elecciones libres [léase: acuerdos acerca de la manera de establecer los vínculos interpersonales, que deben ser libres, *decididos*]; control general y constante en todos los niveles [de la interacción sentimental, práctica y comunicativa]; rotación de los funcionarios [de los administradores de las intervenciones]... autogestión como forma dominante de propiedad pública. Si se dan todas estas limitaciones, la autoridad política es poder [positivo, ver *Anatomía...*, 260], pero no dominación" (*Anatomía...*, 262).

Estas tesis son sugerentes y uno se pregunta muchas cosas: ¿son posibles en un mundo cultural cruzado de arriba abajo y de derecha a *izquierda* (lo que es lo más grave) por la dominación, el poder, la fuerza y la violencia? ¿Qué piensa hoy en día la filósofa húngara al respecto?

Al considerar las posibles respuestas debemos recordar que todavía en el año 1978, Ágnes Heller contó en una entrevista que "a comienzos de los años sesenta se formó [en Hungría] un círculo de amigos al que Lukács llamó posteriormente la 'Escuela de Budapest'. Nuestra amistad se basaba en una afinidad personal y también teórica. Todas nuestras ideas eran discutidas en

ese círculo de amigos. Cada uno leía los manuscritos de los demás y nos criticábamos mutuamente; en aquella atmósfera la 'comunicación sin dominación' era ya una realidad. Ninguna idea era 'propiedad privada', todas las ideas constituían un patrimonio común" (*La revolución de la vida cotidiana*, 97).

Esta frase fue pronunciada en 1978 y en verdad es muy ilustrativa; no obstante sigamos avanzando en la exposición del tema destacado.

La teoría comunicativa paulatinamente caracterizada aún nos brinda algunas ideas, como la que nos sugiere abandonar 'la semántica nominalista' (*Anatomía...*, 53) que habitualmente utilizamos en el manejo de las tesis de las ciencias sociales, y reemplazarlas por 'criterios auténticamente sociológicos' (*Anatomía...*, 53), que evitarían 'la metafísica en la cuestión social' (Ponencia en el Simposio), y producirían 'categorías' (*Anatomía...*, 60).

Estos 'objetos de construcción racional' conforman las teorías sociales y la filosofía" (*Anatomía...*, 53) y se distinguen de 'los objetos de construcción mítica (imágenes)', lo que facilita aseverar que en las teorías sociales y la filosofía "los principios se hallan interconectados coherentemente y a través de una argumentación, con todas las afirmaciones de hecho que la teoría interpreta; y sus pretensiones de verdad se sustentan mediante argumentos racionales" (*Anatomía...*, 59).

Esta idea de coherencia y de no falsación (clara y rotundamente expuesta en este momento, acorde con la clásica formación filosófica de la profesora Heller) se apoya en el valor 'racionalidad', el significado que objetiva la 'acción racional', aquella que 'observa prácticamente



normas-y-reglas, o por lo menos una'. Ésta se constituye en un 'principio' (*Anatomía...*, 143) para controlar la acción, pues "la racionalidad no es tan sólo un medio mejor para llevarnos a una meta preestablecida... sino que es 'también', valor en sí misma, la única forma en que puede darse el proceso de autoesclarecimiento, la única forma en que se han de volver a evaluar continuamente tanto los medios como los fines y en que se ha de orientar la acción" (*Anatomía...*, 57).

La racionalidad es pues, un valor que norma la acción de acuerdo a uno o varios principios y sirve para dirigirla, controlarla y fundarla (tanto en un sentido ético [justifica lo hecho] como en un sentido epistémico [explica lo realizado]). Por esto podemos decir que la racionalidad de una acción se relaciona e incluso se relativiza con los principios que están en juego; por ello la posibilidad de que las personas se comuniquen entre sí, estriba en la conciencia (el conocimiento deliberado) que tengan de sus principios los interlocutores.

Se concluye así que 'las teorías sociales y la filosofía' integradas por una conveniente argumentación, coherente, racional y conectada sin falsación" con todas las afirmaciones de hecho que 'ellas' interpretan, brindan verdades que se sustancian mediante argumentos racionales", referidos a principios, considerados en la 'teoría como un todo' (*Anatomía...*, 59).

Sistematización que como señalamos se integra por categorías y no por imágenes, por lo que se puede asegurar que es importante distinguirlas. En cuanto "suele darse el mismo nombre a los objetos de construcción mítica (imágenes) y a los objetos de construcción racional (categorías) de la vida social, y es precisamente esta

circunstancia la que explica que para los inexpertos recién llegados a un debate, resulte tan difícil decidir si el interlocutor les está presentando una categoría social o un mito social.

"Sin embargo, hay una prueba preliminar con la que se puede decidir la cuestión. Se trata de observar si ciertas palabras claves se utilizan en singular o plural. Si se alude a veces a voces en singular de un modo ceremonial (Proletariado, Socialismo, Revolución, Tercer Mundo<sup>18</sup>), entonces podemos estar seguros de estar ante un mito, mientras que el uso del plural de tales voces es por lo menos un fuerte indicio de que nos enfrentamos con auténticas categorías sociales" (*Anatomía...*, 60).

Hay pues que distinguir entre 'construcción mítica' y 'construcción racional'; es decir, entre construcción imaginaria y construcción categorial, y consecuentemente entre 'conocimiento' y 'opinión' (*Anatomía...*, 262), para retomar la idea que líneas atrás se ofrecía acerca de que la pretensión de verdad de una tesis se debe sustanciar mediante argumentos racionales.

Efectivamente: si hemos hablado de una 'semántica nominalista', si un poco atrás hablamos del conocimiento fetichizado, y si recordamos que en noviembre de 1987 Ágnes Heller y Ferenc Feher propugnaban en México el evitar la 'metafísica en las consideraciones sociales', podemos concluir que la 'cualificación sustancial' de los argumentos es la que los concreta, y que no es la 'forma' que reciben la que los define.

Esta posición busca -dicen los autores a mitad de los

---

<sup>18</sup> O "Espíritu Absoluto", como veremos más adelante...

ochenta-, superar "el formalismo, un procedimiento tan difundido en la modernidad" que los llevó a introducir la cualificación sustancial en la evaluación de los procedimientos y pautas sociales de acción" (*Anatomía...*, 77).

La cualificación sustancial reconoce el "contenido socio-histórico del fin o el valor" que se considera (= n.12), pues las cuestiones sociales están inextricablemente vinculadas a los contenidos de valor de los procedimientos y pautas de la acción social y, por tanto, tienen ineludiblemente un contenido moral, y en el estudio moral "la cantidad no puede explicar por sí sola las distinciones morales" (*Anatomía...*, 172), pues éstas "no son exclusivamente formales, puesto que también encierran ciertas consideraciones de fondo" (*Anatomía...*, 179).

En consecuencia: debemos precisar sus 'puntos de cualificación' (*Anatomía...*, 78) bajo la guía de los valores del conocimiento científico, evitando las 'absolutizaciones' y buscando las 'cualificaciones' que invariablemente se sitúan en lo concreto, para el caso, la reunión del fondo y la forma, y nos llevan a hablar de 'calidades' (por ejemplo la de 'la vida' [*Anatomía...*, 136]) y de 'cualificaciones precisas' (= p.144) que sirven adecuadamente para la correcta descripción, comprensión y evaluación (o valoración) de los objetos considerados.

Esta circunstancia a la vez, permite conformar otro razonamiento: la calificación del ser humano singular que conoce, por ende actúa<sup>19</sup> y sabe "de modo sustancial y previamente" [a su acción] qué "consecuencias de ella son buenas y cuáles son malas" (*Anatomía...*, 175),

---

<sup>19</sup> Tengamos en cuenta que la autora en la página 144 nos presenta, para ilustrar este aserto, el ejemplo del «capitán» cualificado de un barco.

sin que con ello se pueda decir que un ser humano singular de esta naturaleza sea un adivino que sin dudar pronostica el porvenir: es solamente un experto que por su cualidad, su calificación, conoce un gran rango de probabilidades de su acción.

El razonamiento sobre este tópico permite hablar de las calificaciones del objeto y del sujeto, pero también de las cualificaciones de los procesos, de las 'cualidades' de un movimiento específico, incluso de uno tan alto, significativo y valioso como el 'de la cualidad de nuestras vidas' (*Anatomía...*, 188); la 'calidad' de ella, de sus 'puntos de calificación' como antes decía, y de sus 'cualificaciones vinculantes'; esto es, las que articulan unas realidades con otras, unos procesos con otros, y usa fórmulas como 'en conjunción recíproca' (*Anatomía...*, 194), o como dirán en *Sobre el Pacifismo* 'codeterminado' (ps. 26, 136).

En conclusión podemos decir que la cualificación sustancial es la operación conceptiva que delimita la concreción de una realidad, y que con ella evita su 'vacío' (*Anatomía...*, 249), su 'falta de definición' de contenido real (=).

Contenido real que siempre es complejo en los procedimientos y pautas sociales de acción, en la realidad social y que, por ende, debe ser considerado en su contenido concreto<sup>20</sup>.

Por lo que "reducir un acontecimiento muy complejo

---

<sup>20</sup> Vía el método de considerar la vida cotidiana y los procesos sugeridos por la epistemología comunicativa, como se puede deducir de los parámetros de *esta Ágnes Heller* de mitad de los ochenta.

a un denominador común demasiado subjetivo" (*Anatomía...*, 87) es caer en "lo que en general, y tal vez de modo incorrecto, se conoce como teoría monolítica de la verdad", la que se ha modelado con excesivo apego al modelo de las ciencias naturales, en particular, de la física teórica. En efecto, esta concepción afirma que para toda constelación particular de acontecimientos hay sólo una afirmación verdadera, que es la única verificable.

"Mientras que en las ciencias naturales una teoría nueva confirma su pretensión de verdad descartando e invalidando todas las teorías anteriores, gracias a su mayor comprensión y mayor ausencia de contradicciones, cuando se trata de comprender la sociedad, este proceso de descarte e invalidación dista mucho de ser tan nítido. Pero su índole no exclusiva y no absoluta se manifiesta de modo particular cuando lleva implícitas consecuencias de orden moral, puesto que lo moralmente bueno, como ya Aristóteles lo advirtió acertadamente, no es un punto, sino un campo con diversos puntos posibles de decisión correcta, ya igual, ya aproximadamente".

"Esta diferencia en lo metodológico da lugar a los enfoques en las ciencias naturales y de las ciencias sociales respectivamente. En la última forma de conocimiento, los seres humanos no pueden reducirse a entidades uniformes y cuantitativamente comparables. Para los lectores de la «filosofía de la praxis» esto es obvio. Sin embargo, de ello se deduce que hay una interpretación posible del pluralismo teórico que nosotros rechazamos explícitamente. Esto nos sugiere la cancelación de la pretensión de verdad [única o exclusiva]. Si no hay solamente un juicio ver-

dadero, sino varios, ¿por qué no declarar que todos los juicios que sirven a las inclinaciones, al talante, y tal vez hasta los intereses de un actor social son verdaderos? Pero hemos comenzado con la afirmación de que lo que tiene un campo amplio es la decisión moralmente buena, y por lo tanto verdadera. Y la diferenciación entre bueno y malo, y entre verdadero y falso, es una necesidad insoslayable de nuestra existencia humana, de tal modo que la pretensión de verdad (en cuestiones sociales) puede pluralizarse, sí, pero no puede cancelarse. El relativismo absoluto es una forma de pluralismo teórico que violenta necesidades humanas fundamentales.

"El sentido de un pluralismo teórico necesario y saludable es equivalente al juicio que sostiene que el objetivo de todas las discusiones teóricas... es la búsqueda de la verdad, en el sentido hegeliano de 'estar en la verdad'. Pero de este simple enunciado se deduce que es necesario elegir entre un sujeto epistemológico diferenciado en tanto portador de la verdad única en relación con cada constelación única, y un amplio campo de decisiones posibles, de las que varios o tal vez todos los puntos, puedan ser satisfechos por sujetos que estén en la verdad (aunque no sea necesariamente en el mismo grado). Nosotros optamos por la segunda alternativa"(Anatomía..., 123).

Hay, como quien dice, *grados de la verdad* y por tanto podemos asegurar que el estado en que se encuentren éstos portadores de la verdad puede corresponder a un 'consenso inicial' (*Sobre el pacifismo* p. XI) y otros en uno más complejo o que incluso se defina 'como producto final' (*Sobre el pacifismo*, p. XII), o que quizá sea

simplemente 'primordial' (= ps. XI y XII), 'social' (= p. XIII), 'popular' (= p.33), 'nacional' (= ps: 85,102, 120, 170) o 'forzado' (*Dictadura y cuestiones sociales*, ps. 226-227).

¿Cómo pues distinguir el estado de constitución de un consenso hermenéutico? La respuesta a esta cuestión nos lleva a sugerir que encontrando (de acuerdo a las propuestas implícitas y explícitas en la sociología de la vida cotidiana y en la epistemología comunicativa) la 'clave hermenéutica' (*Anatomía...*, 88) con que se interpreta el consenso específico tratado, considerando su 'complejidad'<sup>21</sup> y la 'causa dominante' (*Anatomía...*, 92) de su constitución, pues es posible encontrar y "aplicar *un* patrón común particular a ciertos tipos de pautas de conducta y de creencias", a pesar de que "todas las culturas sean únicas (diferentes)", y "más aún -dicen Ágnes Heller y Ferenc Feher a mitad de los ochenta- nosotros sostenemos que debemos hacerlo" (*Anatomía...*,100-101).

Es decir: ellos afirman que es posible encontrar patrones comunes particulares en la 'hermenéutica cultural' que sugieren (*Anatomía...*, 98) y que esto se debe hacer (*Anatomía...*,107), tanto más que esta hermenéutica cultural es, como apreciábamos antes, 'interpretación de la interpretación' (*Anatomía...*,109), que puede realizarse según una 'interpretación espontánea', o de acuerdo a una 'aplicación metodológica' de ella, lo que obliga a 'distinguir' entre una y otra.

La 'aplicación metodológica' implicaría el estableci-

---

<sup>21</sup> *Sobre el pacifismo*, ps: 23, 62, 69, 79, 94, 96, 122,127, 131, 134 y 135

miento de 'patrones comunes culturales' y de su implementación ética, pues, además, en la "hermenéutica no se explica la interpretación como operación exenta de valoración, sino más bien [que se realiza] lo contrario" (*Anatomía...*,111)<sup>22</sup>, debido al 'círculo hermenéutico' (= p.112), la interpretación de la interpretación, como operación inmanente al quehacer del científico social, profesional que trabaja siempre con "reglas de interpretación establecidas por un consenso hermenéutico orientado axiológicamente" (*Anatomía...*,122).

En otras palabras: en esta 'época de hermenéutica,' (*Anatomía...*, 122) debemos hacer una 'aplicación metodológica' y no 'espontánea' del 'círculo hermenéutico', con o a través de, un conjunto de "reglas de interpretación establecidas por un consenso hermenéutico orientado axiológicamente", y sustanciado en 'patrones comunes particulares' de los objetos culturales tratados, que en algún momento de su desarrollo, en las etapas iniciales de este proceso, se vincula a las "experiencias vitales del observador participante" (*Anatomía...*, 110), el cual siempre valora al interpretar y 'jerarquizar' sus valores de interpretación: "La participación [del hermeneuta] no era todavía [en los inicios del proceso] un mero instrumento para mejorar la observación, si no que estaba movida por el compromiso [suyo, directo o indirecto] por el gusto o disgusto, y en tal sentido era real" (=).

Este proceso expresa esta circunstancia, pero en su

---

<sup>22</sup> A pesar de que "una rama de la hermenéutica se ha visto acoplada a ciertas proposiciones teóricas neokantianas y positivistas», p. 111.



desarrollo deja atrás estas etapas iniciales y permite hablar de 'actitudes' estabilizadas (*Sobre el pacifismo*, 187): la 'teórica y la práctica', que se diferencian claramente y de las cuales hemos hablado y especificado, para poder afirmar las tesis fundamentales de esta comunicación.

### **Acercándonos al final**

Conclusiones que afirman: el proceso comunicativo que busca la verdad -sea en nuestro trabajo como profesionales de las ciencias sociales, o sea, en nuestra acción cotidiana-, debe estar regido por una hermenéutica cultural apoyada en nuestro conocimiento de la vida cotidiana y en nuestra epistemología comunicativa, para que entendiendo el estado de desarrollo de un consenso hermenéutico podamos establecer pautas de conducta racionales y con ella la comunicación democrática; instaurando así un recurso para evitar la comunicación con dominación, poder (negativo o autoritario), la fuerza, y la violencia -moral o simbólica, práctica o posible- y a partir de este estar (y de este ser) sin dominación, fuerza, poder y violencia logremos aprender a vivir con los demás y para los demás.

Al menos esto es lo que podemos deducir de las tesis anteriores de la filósofa húngara, aún cuando después su pensamiento cambie profundamente.



## Capítulo 10

### Luces y sombras de la tercera etapa (en la Quinta Avenida de la Urbe de Hierro<sup>1</sup>)

El primer libro a examinar de la etapa neoyorquina es *Historia y futuro - ¿Sobrevivirá la modernidad?*<sup>2</sup>, y en él encontramos claramente los visos de posmodernidad que al final de este período Ágnes Heller asumirá completamente, con sus significados e implicaciones, por lo cual esta etapa contrasta notablemente con los significados y sentidos identificados en el capítulo anterior.

Comenzando el libro, en la p. 7 leemos:

"En un enfoque sistemático o casi sistemático una obra de filosofía debe escribirse en el estilo de una historia de detectives. El autor ha de saber previamente quién es el asesino; tiene que poner

---

<sup>1</sup> Esta referencia identifica el domicilio de la Escuela para Graduados de la New School for Social Research, donde actualmente enseña la autora húngara.

<sup>2</sup> Ed. Península (Col. Ideas # 17), Barcelona, 1991 [©1990 de la edición en inglés *Can Modernity survive?*], 299 ps.

todas las cartas sobre la mesa al final de la historia para que el lector pueda sentirse satisfecho porque se ha resuelto el enigma, todas las preguntas contestadas y todos los contraargumentos vencidos. *Es así como tiene que crearse el maravilloso artificio de la consistencia*".

El subrayado previo es mío y resalta la caracterización hecha de la *consistencia* teórica, que en las primeras etapas aparecía como un valor intelectual, académico y científico, y ahora aparece como un 'artificio'. Este rasgo posmoderno se estructura con otros, como los siguientes:

Sin embargo, "Mi postura [actual] es más modesta. Si uno decide abordar segmentos de la vida distintos pero interconectados desde puntos de vista diferentes -pero interconectados-, no podrá escribir filosofía como si fuera una historia de detectives, por una simple razón: no puede saberse de antemano la identidad del asesino" (ps. 7-8).

Pues, "En la actualidad, cortar el nudo gordiano [de la metodología] significa dejar atrás la suprarreflexión y hablar de nuevo con autoridad sin tratar de legitimar la veracidad de todas y cada una de las afirmaciones" (ps. 13-14).

En tanto "Tradicionalmente, los filósofos hablan con autoridad porque su forma de garantizar la veracidad de todas sus proposiciones les relaciona de manera consistente con una base absoluta. La filosofía crítica (sic) ha desacreditado este enfoque 'ingenuo', y las filosofías de 'segunda ingenuidad' [las que representan un 'tipo de neoringenuidad apodíctica'] no se hallan, sencillamente, en condiciones de volver al momento

precritico. Aquí la suprarreflexión deja de ser metodológica y es por ello que ahora los pensadores pueden empezar su historia filosófica en cualquier punto y sin la obligación de presentar primero sus credenciales" (p. 14).

En otras palabras: la elección se hace por aquello denominado por los posmodernos como *pensamiento débil*, posición asociada a la idea de retórica dura (o débil), según apreciamos en esta frase:

"He planteado la cuestión de si la modernidad puede sobrevivir con el propósito de evitar ofrecer una respuesta duramente retórica. La retórica dura es el ejercicio más fácil. Uno desea algo (por ejemplo, uno desea con todas sus fuerzas la supervivencia de la modernidad), y uno 'demuestra' su punto de vista. La demostración, la argumentación y todos los procedimientos empíricos y racionales tradicionales pueden emplearse con la misma facilidad en la retórica dura como en las narrativas, ya sean grandes o pequeñas" (p. 15).

Y esto lo formula pues su filosofía de la historia de la tercera etapa, asegura:

"En la modernidad no existe un único modelo o una forma de vida suprema ni tampoco la modernidad es una 'totalidad'. Las personas modernas experimentan su mundo como algo frágil e intentan inyectarle toda la unidad de que son capaces o la que consideran que se adapta a sí mismas. Por ello, los ensayos de este volumen no pretenden, en su integridad, constituir una 'totalidad'. No obstante, todos abordan una u otra cualidad de la vida moderna; es por ello que se corresponden entre sí. Su unidad final viene pro-

yectada por mi enfoque. Dado que deseo que la modernidad sobreviva, debido a que deseo que la cualidad de libertad se desarrolle al máximo en el seno de una disposición social de reciprocidad simétrica, no puedo pretender haber evitado la retórica suave"(p. 17); por esto "Este volumen es una contribución a una discusión abierta e ilimitada: no empieza en el principio ni termina en su final..." (p. 18).

"Porque después del espectacular colapso del credo moderno progresivo y autoconfiado del siglo xix, ha llegado ya el momento de rechazar la vieja narrativa de Hegel sobre el 'progreso en la filosofía'. A menos que sostengamos que todo lo que ha sido afirmado sobre principios generales o sobre el ser está ahora integrado en la totalidad de la universalidad concreta, debemos abandonar la pretensión de que un paradigma concreto es, por definición, el único universalista, y eso otorga autoridad para examinar condescendentemente otros paradigmas que no están aún al nivel del último descubrimiento. Hoy en día, el paradigma del lenguaje y sus subparadigmas son culpables del 'imperialismo filosófico'. Las tesis de que 'todo' es lenguaje o de que 'todo' es comunicación, son igual y absolutamente legítimas especulaciones filosóficas. Pero también lo son los paradigmas del trabajo, la imaginación y la conciencia, y, por supuesto, la proposición de que todo es materia y forma no es inferior a ellos. Y aquí me he limitado a esos paradigmas que, de un modo u otro, proponen una tesis para lo que yo he denominado *la constitución intersubjetiva de la realidad*" (p. 60).

La multiplicidad de paradigmas, y de posiciones mo-

rales posmodernas<sup>3</sup>, están expresadas claramente en las frases precedentes y pueden todavía ilustrarse más, por si existe tanto extrañamiento ante esta Ágnes Heller neoyorquina, que se requiera tener mayor evidencia de su mutación. Al respeto leamos una frase preclara, quizá un poco extensa pero necesaria:

"Las obras de arte rara vez se vuelven unas contra otras: no disputan entre sí, no se excluyen una a otra; no son amigas o enemigas unas de otras. Sean clásicas, modernas o postmodernas. Permanecen solas y no les importa si hay otras que se parezcan a ellas. Estrellas frías que dan calor a vidas ajenas, no son otra cosa que imágenes en un espejo de nuestra soledad existencial (sic). Las obras de filosofía son distintas. Están siempre desafiándose unas a otras, se pelean, discuten, aconsejan, denuncian, incluyen unas y desechan otras, son amigas o enemigas, se aman o se odian; son las imágenes en un espejo de nuestra sociabilidad asocial. Nuestras experiencias vitales se manifiestan a sí mismas tanto en el mundo de las obras de arte como en el mundo de las obras de filosofía. Dejando de lado todos los demás argumentos, hacemos un mal servicio a la filosofía cuando tratamos las obras de filosofía como si fueran obras de arte y cuando queremos que sean obras de arte. Nunca estamos en total de acuerdo con nuestros semejantes; nunca podemos compartir del todo sus opiniones. Las filosofías que no luchan entre sí no pueden ser ellas

---

<sup>3</sup> Puede consultarse una caracterización de la moral posmoderna tomada de la obra helleriana en el 7º capítulo de mi libro *Emergencia de la pedagogía de lo cotidiano*, AC Editores, Cali, Colombia-México, 1999, ps. 137-151.

imágenes en el espejo de nuestra sociabilidad asocial. Ninguna jerarquía -entre obras de arte y obras de filosofía- se sugiere aquí, no se hace juicio sobre ninguna obra. Lo que se ha dicho, se ha hecho en defensa del *género* filosofía... Las filosofías siempre están en proceso de colisión, pero los filósofos no necesitan estarlo. El adversario, no es un enemigo. Lo que mi filosofía excluye, yo -como persona- no necesito excluirlo. Incluso puede gustarme la obra que ha sido excluida de la mía por diversas razones: puedo disfrutarla estéticamente, estar de acuerdo políticamente, o encontrarla simplemente interesante... En filosofía las cosas pueden ir como la mayoría de las cosas de la vida cotidiana o pública: podemos tener aliados que no sean nuestros mejores amigos, mientras que mis mejores amigos no compartan muchas de mis opiniones o juicios" (p. 140).

Después de esta transcripción debería escribir 'sic', *tal como aparece*, en cuanto estas tesis son tan opuestas a las analizadas previamente, que no parecieran de la filósofa húngara. No obstante las ha escrito, como también estas son de su factura:

"Si un filósofo se merece una recriminación moral, el juicio moral justo no puede hacerse extensivo a su filosofía, porque hacer filosofía es y sigue siendo una empresa meramente especulativa y, por tanto, adiafórica" (p. 148).

"Permítame insistir una vez más en que la filosofía, como ejercicio de especulación, es adiafórico [ver =p. 158]. Nadie puede asumir la responsabilidad moral de hacer filosofía", pues "la filosofía no es un hombre ni una mujer; no es una persona, sino una objetivación; como tal no conlleva



ninguna responsabilidad moral o no moral. Pero el filósofo, como autor, es también una persona; y como persona puede o debe asumir la responsabilidad -moral- de las consecuencias previsibles de lo que está haciendo"(p. 150).

"Como personas responsables (honestas) y como ciudadanos, los filósofos deben apartarse de su propia filosofía. Entonces son actores, agentes políticos y morales, pero no pueden ser otra cosa que receptores parciales de la filosofía, incluida la propia. Ya hemos discutido brevemente la diferencia entre teoría y práctica. La filosofía moral puede permitirse eliminar la *frónesis*, pero la práctica no puede. Si no están familiarizados con la *frónesis*, los filósofos llevarán sus absolutos a la práctica cotidiana y entonces sólo la buena suerte podrá rescatarlos de convertirse en significativos peones al servicio de las fuerzas del mal. (Sartre, por ejemplo, tuvo buena suerte)" (p. 159).

El estilo de exposición elegido para comunicar este décimo capítulo y final se asocia con el espíritu de una *filosofía protegida*<sup>4</sup>, que busca los menores riesgos de potenciar críticas indebidas, aún cuando pueda ser rígido, exigente con el lector. Sin embargo, considero importante transcribir estos textos hellerianos con el mayor rigor, apegándome lo más posible a la letra y su significado, pues lo leído es tan extraño y exógeno a sus dos primeras etapas, que debemos ser cuidadosos con la lectura avanzada.

La *frónesis* aquí implicada debe igualmente buscar

---

<sup>4</sup> Esta es una formulación helleriana que puede consultarse en este libro, *Historia y futuro*, p. 149.

entender el cambio, y por ello, indicamos que la investigación efectuada enseña el creciente acercamiento de la filósofa húngara con el pensamiento hegeliano, con el cual tiene acercamientos y diferencias, que por ahora no podemos agotar. Sin embargo, podemos acercarnos a comprenderlos, si leemos afirmaciones como estas:

"Mi paradigma es un paradigma de la 'condición humana', un concepto que especificará más adelante. Sin embargo, tiene que quedar inmediatamente claro que el paradigma de la 'condición humana' es casi tan amplio como el del espíritu absoluto porque abarca todo lo que se ha convertido en punto de referencia para todos los demás paradigmas modernos, tales como el lenguaje, el habla, la comunicación, la interacción, el trabajo, la imaginación, la conciencia, la comprensión, la interpretación y muchas cosas más" (p. 60).

"La existencia coetánea de al menos dos esferas de objetivación distintas es una condición ontológica y no histórica de la vida humana; está inherente en la condición humana. Existe una contradicción entre haber sido lanzado a un mundo por puro accidente, por un lado, y la internalización de una esfera social dada por sentada, por otro. Como se produce tensión, lo dado por sentido de la esfera de la objetivación que no ha de ser internalizado, necesita apoyo y justificación. No puede originarse en la misma esfera en que ha de justificarse; al contrario, ha de originarse en otra esfera. La esfera de la 'objetivación en sí misma' proporciona significación a los hombres y mujeres, como un complejo de reglas, normas, signos y significación contextual, significaciones cruzadas. Es precisamente significados (en plural) lo que proporciona. Lo que no proporciona, sin em-

bargo, es significado en singular; el significado de toda la empresa, de su misma existencia, de la vida y de la propia vida, de todo lo que ésta implique. Visto desde esta perspectiva, la condición humana incluye y presupone la misma existencia de otra esfera de significación como su constituyente necesario (ontológico). Defino esta esfera como la de la 'objetivación por sí misma'. Ésta es la esfera en la que se proporciona el significado. Hegel la llamó "el espíritu absoluto" y restringió en gran manera su posible contenido. La esfera de la 'objetivación por sí misma' comprende todo tipo de narrativas, mitologías de diversas procedencias, especulaciones, representaciones visuales de toda clase y mucho más. El rasgo común de estos constituyentes es que proporcionan vida con significado. Pueden legitimar el orden existente hasta el mismo punto en que pueden cuestionarse su legitimación.

"La esfera de la 'objetivación por sí misma' debe ofrecer significado porque precisamente el significado (en singular) no puede ser generado en la esfera de la 'objetivación en sí misma'. Sin embargo, esta última opera como un sistema de filtrado. A fin de pasar a través de la red de la esfera de la 'objetivación en sí misma', las visiones del mundo significativas generadas en otras esferas deben adaptarse al orden adecuado y fundamental de la esfera más baja y, a la vez, fundamental" (p. 67).

"Uno puede morar en esta esfera [la de la 'objetivación por sí misma', sin duda la *esfera de la gran cultura*] cuando ha sido *totalmente* absorbido [por ella], cuando se ha abandonado del todo a ella, cuando ha concentrado todas sus habilidades, sus dotes, sus disposiciones emocionales, ca-

pacidades de juicio, etc. en realizar algo en esta esfera más elevada"(p. 71).

Es importante en este contexto, tener presente un texto muy ilustrativo de un libro más avanzado de esta tercera etapa, que sirve para aclarar más rigurosamente la posición que leemos de esta Ágnes Heller neoyorquina. En *Una revisión de la teoría de las necesidades*, leemos en la p. 137:

"Hasta aquí he discutido brevemente dos tipos ideales de la experiencia del hogar. Ahora me ocuparé de un tercer tipo. Hay un *topos*, un lugar metafórico, que los modernos empezaron a denominar 'alta cultura'; yo prefiero la expresión de Hegel y me referiré a él como el territorio del espíritu absoluto... Cuando la experiencia temporal del hogar pierde su densidad, los hombres y las mujeres aún pueden encontrar su hogar 'allá arriba', en las altas regiones del arte, la religión y la filosofía. Cuando digo hombres y mujeres me refiero a los habitantes del continente europeo. Porque este tercer hogar, como lo denomino, es un espacio habitable esencialmente europeo. Nunca fue, por ejemplo, representativo de la modernidad norteamericana... Incluso donde, y cuando, se practicó [en Norteamérica] buena filosofía y buenas artes, nunca les aconteció a los norteamericanos que buscaran allí, 'en lo alto' del reino del espíritu absoluto su verdadero hogar".

Sic. Es literal.

En un libro más de la etapa del posmarxismo y la posmodernidad, *Una filosofía de la historia en fragmentos*<sup>5</sup>, el más reciente editado en español y publicado originalmente en inglés en el año de 1993, encontramos

textos que refrendan lo dicho:

"En esa época [1980], la filosofía significaba para mí el tipo tradicional y no veía perspectiva alguna en relación a su resurrección. En vez de nuevas filosofías, recomendaba... una utopía vacía, por un lado, y la ética del epicureísmo y estoicismo activos, por el otro. La última oración de *Teoría de la historia* dice lo siguiente: "Podemos vivir una vida íntegra: ¿por qué no deberíamos intentarlo?". Pasé los años siguientes de mi vida tratando de responder esta pregunta. Sólo después de haber hecho esto -finalmente en *Filosofía de la moral*<sup>6</sup> - he podido regresar, en *Teoría de la historia*<sup>7</sup>, a la otra tarea pendiente: la propia de la "conciencia de la generalidad reflejada... superar la conciencia histórica desintegrada; la responsabilidad planetaria"; conciencia "que ahora llamo, junto con algunas otras, la conciencia posmoderna"(p. 10).

"Los posmodernos heredaron la conciencia histórica, pero no la autocomplacencia propia de las grandes narrativas. La confianza en una transparencia creciente del mundo se ha perdido. Esta no es una buena época para escribir sistemas. Por otra parte, es en verdad una buena época para escribir fragmentos.

---

<sup>5</sup> Ed. Gedisa (Colección Filosofía Serie Cla-de-ma), Barcelona, marzo de 1999, 333 ps [©1993].

<sup>6</sup> *A Philosophy of Morals*, Basil Blackwell, Oxford, 1990.

<sup>7</sup> La afirmación es literal, sin embargo, puede significar un error de traducción y/o edición, pues en verdad, la autora puede estarse refiriendo precisamente a este libro: *Una filosofía de la historia en fragmentos* (ver p. 11).

"La confianza en un progreso universal creó una expectativa por completo falsa. Antes -se nos dijeron los filósofos o artistas pobres tenían que trabajar encadenados. Además de las constantes coacciones y presiones políticas y religiosas, estaban limitados por los estrictos requisitos, prescripciones, códigos y reglas de sus géneros. Ahora -se nos dice- somos libres; los sacerdotes, emperadores y amos han desaparecido; los cánones y normas de los géneros literarios y filosóficos han sido levantados... Debido a que se han levantado las estrictas limitaciones relativas a los géneros, nuestra época es bastante propicia para los fragmentos filosóficos. No me atrevería a afirmar que en nuestra época es posible escribir sólo fragmentos, pues no se qué se puede hacer antes de haber sido hecho. Sea como fuere, este libro *se ha escrito* de una manera fragmentada, pues su autora no pudo comprender de otra manera una filosofía de la historia... Simplemente empleo la libertad que me ofrece la imaginación histórica posmoderna" (p. 12).

"La expresión 'conciencia histórica posmoderna' puede ser engañosa. Sin duda hay desafíos que son comunes a todos, problemas a los que los espíritus sinceros deben hacer frente. Pero el hecho mismo de que no estemos encadenados, sino que, en vez de ello, compartamos la misma prisión no permite visualizar con nitidez la investigación filosófica. En cierto modo, cada uno de nosotros 'tiene' un mundo propio, aunque también compartamos un mundo único. Cabe expresar de una manera apropiada la conciencia histórica posmoderna, si se hace aquello que en cualquier caso no se puede evitar hacer: se describe el mundo de acuerdo con 'él' o con

'ella'. Sin embargo, aún es posible presentar muchas perspectivas diversas y compartidas, esto es, 'mundos diferentes', si se escucha a los otros y también la conversación que de hecho ocurre en la mente propia... El presente libro se concibió como una composición en fragmentos. Las secciones de cada capítulo no sólo introducen nuevos temas o 'ideas', sino a veces también otra concepción u otra voz. De esta manera los capítulos adoptan un carácter dialógico. Aquí no hay 'soluciones'. Aquello que se presenta de hecho como una solución en uno de los capítulos o secciones es cuestionado en el siguiente y viceversa". También "hay cambios internos - fragmentaciones- dentro de los capítulos que no guardan conexión alguna con el paso de una voz a otra... En algunas ocasiones comienzo con el tratamiento de una cuestión filosófica esotérica y cambio abruptamente desde allí hacia un tema político o examino fenómenos de la vida diaria y viceversa" (p. 13).

Y cerrando con un broche *hecho en plena posmodernidad*, Ágnes Heller concluye su 'Prefacio' con una frase de epígrafe: "De manera premeditada, el libro se dejó sin terminar" (p. 14).

La frase final que deseamos transcribir en este capítulo último, pertenece a un libro avanzado de este período y particularmente a un texto del año de 1993.

En *Una revisión de la teoría de las necesidades*<sup>8</sup>, p. 84. leemos:

"Desde entonces, mi teoría [de las necesidades] ha sido modificada en algunos aspectos por dos tipos de razones. Primero, como es habitual, porque debía defenderla frente a las críticas... Segundo, porque mi propio punto de vista filosófico

Luis Eduardo Primero Rivas

había cambiado de forma lenta pero constante, hasta alejarse incluso de la versión más modificada posible de marxismo, en una dirección que podríamos llamar 'posmoderna'. Ésta es una tendencia bastante frecuente entre los filósofos y teóricos de mi generación; sin embargo, cada cual experimenta estos cambios a su manera. Puesto que la teoría de las necesidades nunca estuvo ligada de manera fuerte a una 'gran narrativa', tras abandonar la tradición hegeliano-marxista de filosofía de la historia, pude desanudar con facilidad esos lazos".

---

<sup>8</sup> Ed. Paidós (Col. Pensamiento Contemporáneo # 47), Barcelona, 1996, 159 ps., particularmente en el ensayo 'Una revisión de la teoría de las necesidades', escrito y publicado en 1993, en *Thesis Eleven*, # 35, ps. 18-35.



## Apéndice

### Bibliografía de las obras de Ágnes Heller<sup>1</sup> y textos citados

1. *El problema del egoísmo racional*, es el 'primer libro sobre Chernichevski', 'escrito en 1953-1954' y del cual carecemos de publicación española<sup>2</sup>.
2. *Beitrag zur Geschichte der sozialistischen Ethik*, 'manuscrito' citado en *Hipótesis para una teoría marxista de los valores* (p. 20, n.9) donde afirma que ofrece 'un estudio detallado de los principales teóricos de la II Internacional'.
3. *Aristoteles y el mundo antiguo*, Ed. Península (Col. Historia, Ciencia, Sociedad # 182), Barcelona, 1983, 376 ps [©1983 sobre el manuscrito alemán *Die Ethik der Aristoteles und das antike Ethos*. Este libro su publicado por la Akadémiai

---

<sup>1</sup> Recopilé esta bibliografía considerando el recuento que he realizado a lo largo de los años y el material análogo suministrado por Judith Friedlander de la Escuela para Graduados de la New School for Social Research de Nueva York. Profesora, investigadora y decana de dicha Escuela a quien agradecemos su colaboración, brindada a través de Maribel Vargas Espinosa participante en el citado Seminario *Reflexiones sobre la Obra de Ágnes Heller*. NOTA: Cuando carezcamos de la edición española, el título citado será el de la edición original.

<sup>2</sup> Ver sobre estos datos *La revolución de la vida cotidiana*, p. 84; y la nota sobre la autora de *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, p. 2, donde se lee: "El problema del egoísmo racional, que es una análisis del pensamiento filosófico de Chernichevski", es una de las obras del 'período 1956-1971'

- Kiadó, en 1965, con el nombre de *Aristótelészs etikája és az antik Ethos*<sup>3</sup>].
4. *El hombre del Renacimiento*, Ed. Península (Col. Historia, Ciencia, Sociedad # 164), Barcelona, 1980 [©1967 de la edición húngara, publicada por Akadémiai Kiadó de Budapest], 458 ps.
  5. *De la intención a las consecuencias*, escrito en 1957, no publicado hasta 1969<sup>4</sup>
  6. *Társadalmi szerep és elóitélet*, Budapest, 1966 [*Prejuicio y función social*, autocitado en *El hombre del Renacimiento*, p. 173, n. 21]
  7. *Historia y vida cotidiana – Aportación a la sociología socialista*, Ed. Grijalbo (Col. Nuevo Norte # 6), Barcelona, 1972 [©1970 de la edición alemana], 166 ps. *Alltag und Geschichte ? Zur sozialistischen Gesellschaftstheorie*. [The selected Papers of Ágnes Heller], Neiwied, Berlin: Luchterhand Verlag, 1970. Hay traducción española, portuguesa y japonesa).
  8. *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, Ed. Grijalbo (Col. Hipótesis # 1), Barcelona, 1973 [©1970], 124 ps. [En la bibliografía de Judith Friedlander dice “1972” en la edición de 'Telos books']
  9. *Sociología de la vida cotidiana*, Ed. Península (Col. Historia, Ciencia, Sociedad # 144), Barcelona, 1977 [©1970 de la edición húngara, publicada por Akadémiai Kiadó de Budapest con el nombre de *A mindennapi élet*], 418 ps.
  10. *Teoría de las necesidades en Marx*, Ed. Península (Col. Historia, Ciencia, Sociedad # 152), Barcelona, 1978 [©1974 de la edición alemana], 182 ps.
  11. *Individuum und Praxis (Positionen der Budapester Schulle)* [Selección de ensayos traducidos del húngaro, con la participación de Lukács], Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1975.
  12. *The Humanisation of Socialism* (con A. Hegedus y otros) [Selección de ensayos traducidos del húngaro, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1975.]

---

<sup>3</sup> Ver *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, p. 66, n. 30.

<sup>4</sup> Consúltese a Pier Aldo Rovatti en el 'Prólogo' a *Teoría de las necesidades en Marx*, Ed. Península (Col. Historia, Ciencia, Sociedad # 152), Barcelona, 1978, p 7.

¿Cuál Ágnes Heller?

Introducción a la obra de la filósofa húngara

13. *Die Seele und das Leben* (ed, with F. Féher), Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977. {sin traducción española}
14. *Le forme dell'uguglianza* (con F. Féher, edición italiana del manuscrito húngaro), Ediciones Aut Aut, Milan, 1978.
15. *La teoria, la prassi e i bisogni: la critica della vita quotidiana*, Savelli, Roma, 1978.
16. *La revolución de la vida cotidiana*, Ed. Materiales (Col. Cuadernos Materiales # 7), Barcelona, 1979, 269 ps.
17. *Diktatur ubre die Bedurfnisse* (traducción alemana de los originales ingleses, publicados con F. Féher), VSA-Verlag, Hamburg, 1979
18. *Instinto, agresividad y carácter*, Ed. Península (Col. Historia, Ciencia, Sociedad # 161), Barcelona, 1980 [©1977 de la edición alemana], 203 ps.
19. *Teoría de los sentimientos*, Ed. Fontamara (Col. Ensayo Contemporáneo), Barcelona, 1980 [©1979 de la edición de Van Gorcum Assem, Holanda con el nombre de *Atheory of Feelings*], 315 ps.
20. *Por una filosofía radical*, Ed. El Viejo Topo, Barcelona, 1980, 149 ps.
21. *Para cambiar la vida*, Ed. Crítica (Col. Estudios y Ensayos # 77), Barcelona, 1981 [©1980 de la edición italiana], 217 ps.
22. *Marxisme et Démocratie* (Traducción francesa de una compilación con F. Féher), Maspero, Paris, 1981.
23. *Il Simposio di San Silvestro* (Traducción italiana del original húngaro), Capelli, Bologna, 1981.
24. *Teoría de la historia*, Ed. Fontamara (Col. Libro Historia # 11), Barcelona, 1982 [©1982 con el título de *A theory of History*], 280 ps.
25. *Mensaje de la revolución húngara*, Ed. Hacer, Barcelona, 1983.
26. *Lukács Revalued*, Ágnes Heller Editora, Basil Blackwell, Oxford, 1983 (Paperback, 1984).
27. *Crítica de la Ilustración – Las antinomias morales de la razón*, Ed. Península (Col. Historia, Ciencia, Sociedad # 191), Barcelona, 1984.
28. *Anatomía de la izquierda occidental*, Ed. Península (Col. Historia, Ciencia, Sociedad # 194), Barcelona, 1985, 265 ps.
29. *Sobre el pacifismo*, Ed. Pablo Iglesias, Madrid, 1985, 183 ps.
30. *Dictadura y cuestiones sociales*, Ed. Fondo de Cultura Económica (Col. Política y Derecho), México, 1986 [©1983 de la

- edición en inglés de Basil Blackwell con el título de *Dictatorship over Needs*], 327 ps.
31. *The Power of Shame – A Rationalist Perspective*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1985 [Hay un capítulo traducido en *Una revisión de la teoría de las necesidades: '¿Se puede hablar de necesidades verdaderas y de falsas necesidades?'*, ps. 57–82].
  32. *Le condizioni della morale* (traducción italiana del manuscrito inglés), Editori Riuniti (Biblioteca Mínima), 1985.
  33. *Reconstructing Aesthetics*, Ágnes Heller y F. Féher Editores, Basil Blackwell, 1986.
  34. *Eastern Left-Western Left, (Freedom, Totalitarianism, Democracy)*, Polity Press, Humanities Press, Cambridge, New York, 1987.
  35. *Dialéctica de las formas. El pensamiento estético de la Escuela de Budapest*, Ed. Península, Barcelona, 1987.
  36. *Más allá de la justicia*, Ed. Crítica (Col. Filosofía), Barcelona, 1990, con un © de 1987. (También hay una edición en Ed. Planeta-De Agostini, 1994.)
  37. *Políticas de la postmodernidad – Ensayos de crítica cultural*, Ed. Península (Col. Ideas # 10), Barcelona, 1989 [©1988 de la edición en inglés *Postmodern Culture and Politics*], 299 ps.
  38. *The Postmodern Political Condition* (con F. Féher), Polity Press, Columbian University Press, Cambridge, New York, 1989.
  39. *A Philosophy of Morals*, Basil Blackwell, Oxford, 1990.
  40. *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Transaction, New Brunswick, 1990.
  41. *Historia y futuro - ¿Sobrevivirá la modernidad?*, Ed. Península (Col. Ideas # 17), Barcelona, 1991 [©1990 de la edición en inglés *Can Modernity survive?*], 299 ps.
  42. *De Yalta a la glasnost*, Ed. Pablo Iglesias, Madrid, 1992. (*From Yalta to Glasnost – The Dismantling of Stalin's Empire*)
  43. *El péndulo de la modernidad: una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*, Ed. Península, Barcelona, 1994.
  44. *Ética General*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995. (Basil Blackwell, Oxford, 1989)
  45. *Biopolítica – La modernidad y la liberación del cuerpo*, Ed.

## ¿Cuál Ágnes Heller?

Introducción a la obra de la filósofa húngara

- Península (Col. Ideas # 31), Barcelona, 1995 [©1995 de la edición en inglés *Biopolitics?*], 299 ps.
46. *Ist die moderne lebensfähig?* Euopaisches Zentrum Wion: Campus, 1996.
  47. *An Ethics of Personality*, Basil Blackwell, Oxford, 1996.
  48. *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Ed. Paidós (Col. Pensamiento Contemporáneo # 47), Barcelona, 1996, 159 ps.
  49. *A theory of Modernity*, Blackwell Publishers, Cambridge, 1999.
  50. *The concept of the Beautiful*, 1999, 'in Hungarian'.
  51. *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Ed. Gedisa (Colección Filosofía Serie Cla-de-ma), Barcelona, marzo de 1999, 333 ps [©1993]
  52. *The time is out of Joint: Shakespeare as Philosopher of History*, Blackwell Publishers, Cambridge, 2000.

## **Autores citados diferentes a Ágnes Heller**

1. Bittencourt Granjo, Maria Helena, *Ágnes Heller- Filosofía, moral e educação*, Editora Vozes, Petrópolis, 1998 (2º Edición).
2. Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx-Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI Editores (Biblioteca del Pensamiento Socialista – Serie Ensayos Críticos), México, 1985
3. Dussel, Enrique, *Hacia un Marx desconocido – Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, Ed. Siglo XXI (Biblioteca del Pensamiento Socialista), México, 1988.
4. Dussel, Enrique, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Ed. Siglo XXI (Biblioteca del Pensamiento Socialista – Serie Ensayos Críticos), México, 1990
5. Dussel, Enrique, *La ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, Ed. Trotta (Colección Estructura y Procesos – Serie Filosofía), Madrid, 1998.
6. Hobsbawm, Eric J., *Historia del Marxismo – El marxismo en la época de la II Internacional # 4*, Editorial Bruguera, (Col. Pensadores y temas de hoy # 20), Barcelona, 1981, Tomo 6.
7. Kadarkay, Arpad, *Georg Lukács: vida, pensamiento y política*, Edicions Alfons el Magnanim, Valencia, 1994
8. Lukács., G., *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969

9. Markus, György, *Marxismo y 'Antropología'*, Ed. Grijalbo (Col. Enlace-Iniciación), México, 1985.
10. Primero Rivas, Luis Eduardo, 'Dussel con Marx: la ontología de la economía en los *Grundrisse*', en 'Presentación del libro *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*', UPN Editor, México, junio de 1986, ps. 42-68.
11. Primero Rivas, Luis Eduardo, 'El concepto de modernidad en Ágnes Heller y Enrique Dussel', Revista *La Vasija*, # 3, agosto-noviembre de 1998, ps. 118-127.
12. Primero Rivas, Luis Eduardo, 'El concepto de vida cotidiana de Lukács a Ágnes Heller', ponencia en el XI Congreso Interamericano de Filosofía; Revista *Pedagogía*, Vol. 5 # 14, abril - junio de 1988, ps. 57-74.
13. Primero Rivas, Luis Eduardo, *El pensamiento ético en el joven Marx*, Tesis de Maestría en Filosofía, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 1984.
14. Primero Rivas, Luis Eduardo, *Emergencia de la pedagogía de lo cotidiano*, coedición AC Editores, Primero Editores, Cali-México, 1999
15. Rivero, Ángel en 'Introducción' a Ágnes Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Ed. Paidós (Col. Pensamiento Contemporáneo # 47), Barcelona, 1996.
16. Rorty Richard, 'The Grandeur and Twilight of Radical Universalism', *Thesis Eleven*, # 37, 1994, ps. 119-126.
17. Rovatti, Pier Aldo, en el 'Prólogo' a *Teoría de las necesidades en Marx*, Ed. Península (Col. Historia, Ciencia, Sociedad # 152), Barcelona, 1978.





Este libro se terminó de imprimir  
en los talleres gráficos de Carvajal  
S.A. de C.V. - Red de Impresión  
Digital Cargraphics, en  
Tlalnepantla, Estado de México, en  
mayo de 2000

