

## CAPÍTULO XII

### *PROYECTO FILOSÓFICO DE AGNES HELLER DIALOGO DESDE LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION<sup>1</sup>*

"y contra la voluntad del creador se convirtió en su *plataforma* porque la *obra* se construyó con su sangre"<sup>2</sup>.

#### *I. EL PROYECTO FILOSÓFICO DE AGNES HELLER*

Agnes Heller, lectora incansable, escritora fecunda, mujer e intelectua<sup>3</sup>, nace de familia judía de Budapest en 1929, ciudad central del antiguo Imperio austro-húngaro. Perteneció al grupo selecto de jóvenes filósofos que rodearon a György Lukács desde la década del 50, y que constituyeron la "Escuela de Budapest", entre los cuales se cuentan György Márkus, Dénes Zoltai, István Hermann (primer compañero de Heller), M. Mészáros, Miklós Almási y Ferénc Fehér, segundo compañero de Heller, la que será al final la más connotada de todo el grupo.

Durante toda su vida G. Lukács pensó escribir una Ética, que junto a su Estética y Ontología debían formar parte del desarrollo arquitectónico de

---

<sup>1</sup>. Este capítulo tiene su origen en la ponencia presentada en la Universidad Pedagógica Nacional (México), en un diálogo personal sostenido con Agnes Heller en México en septiembre de 2000.

<sup>2</sup>. "El naufragio de la vida ante la forma: Gyorgy Lukács e Irma Seidler", en 1984, 211. Agnes Heller, mujer y filósofa fecunda, construyó su vida y su obra, pero para ello debió superar en ella a su "maestro", a su "padre": G. Lukács. Porque Lukács fue un creador e Irma se suicidó. "Sólo muy pocos pueden crear su relación de manera que también otros puedan crear y recrear" (Ibid., 214). A pesar de todas las transformaciones Agnes Heller parece ser una de ellas... aún siendo mujer en un mundo todavía machista. El tema se continúa en "De la pobreza del espíritu. Un diálogo del joven Lukács" (Ibid., 215ss.).

<sup>3</sup>. Véase sobre su postura "feminista" en 1980a, 18355. De su gran maestro Lukács, mujer ante un varón, exclama: "A menudo me sentí tentada de tratar a este hombre genial como a un niño indefenso" (216). "De quién más cerca me siento es de Rosa Luxemburg [...] Incluso en los peores momentos, hasta en la cárcel, fue capaz de ser feliz" (217).

su filosofía. Hace poco se han publicado unos apuntes de Lukács titulados: *Intentos hacia una Ética*<sup>4</sup>, donde descubrimos que desde 1919, junto a las investigaciones sobre la "vida cotidiana (*des Alltagsleben*)" y la "filosofía de la obra de arte (*Werkphilosophie*)", Lukács buscaba esclarecer la cuestión de las "normas y valores (*Normen und Werte*)". Puede verse que, en un nivel ontológico, planeaba una Ética como "ética de los valores", en referencia a Nikolai Hartmann, que cita repetidamente en sus nombrados manuscritos sobre ética<sup>5</sup>, en los que titula un apartado: el "Problema del valor (*Problem des Werts*)"<sup>6</sup>. Además, puede apreciarse la importancia que Lukács da a Aristóteles y al epicureísmo y estoicismo<sup>7</sup>. Observamos también que para el viejo Lukács la "moral" es la positividad vigente, sistémica (la "moral" burguesa o "estalinista"<sup>8</sup>), mientras que la "ética" es su superación. La "ética" trata sobre "todo el ser humano"<sup>9</sup>, sobre el "individuo en la universalidad"<sup>10</sup>. Lukács está pensando en el conocido texto de

<sup>4</sup>. *Versuche zu einer Ethik*, ed. Gyorgy Iván Mezei, Adakémiiai Kiadó, Budapest, 1994. El editor indica que desde los 605 Lukács pensaba escribir una Ética con el título de: "Die Stelle der Ethik im Systems der menschlichen Aktivitäten" (p. 7). En ella debía articularse la universalidad comunitaria y la individualidad ("wirkliche Entfaltung der Individualität"; *Gelebtes Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1980, p. 276).

<sup>5</sup>. Págs. 128-130. En F11 escribe: "b) Zusammenhang von diamat-en und hist-mat-en Sphaere (Hartmann sieht nicht besonere Stellung des oekonomischen Lebens für Geist". En F12: "Primaere Wertbezusstsein aus Lebe (Aber Werte: überzeitlich)" (p.128).

<sup>6</sup>. *Op.cit.*, p. 79-80.

<sup>7</sup>. Véanse referencias en pp. 109 ("Ethik und Moral, auch Stoa, Epikur"); p. 109 ("Stelle von Aristoteles..."); p. 114 ("Verdienste von Stoa und Epikur"); p.116 ("Einzigartigkeit von Aristoteles... a) Weisheit (Stoa, Epikur)... Ad Mine Aristoteles -methodologisch zwei Gesichtspunkte: a) Priorität des *Inhalts* (und zu des gesellschaftlichen Inhalts). Dies macht Konkretheit bei Aristoteles aus"); en p. 121-128 un largo apartado sobre "Aristoteles", en relación con "Hartmann (Teleologisch)", donde se trabaja el tema de las Éticas de Aristóteles con interés especial; frecuentemente se habla de Jesús, como "ético", y la Iglesia como caída en la "moral" (la Cristiandad de Kierkegaard): "d) Jesus: Konflikt von *Gesetz* (Moral) und Ethik: Arbeit am Sabbath (Mensch!)(Accent auf Subjekt des Urteilenden, etc.). In Kirche: Ruchverwandlung in Moral (dagegen: Sekten Franciscus). Jesuiten: reine Moral (Kasuistik)" (p. 125).

<sup>8</sup>. "Stalin: Moral zurück zu Recht, statt vorwärts zu Ethik... Recht (Moral) -Ethik {Individuum und Gattung}" (p. 101). "Stalinsche Periode. Stan Vorwärtentwicklung von Moral (und Recht) zu Ethik. Rückverwandlung der Moral ins Recht" (p. 104).

<sup>9</sup>. *Ibid.*, p. 127: "Ethik (ganzer Mensch) höher als Moral (einzelne Entscheidung)". Es todo el tema de la "decisión existencial" de Heller.

<sup>10</sup>. "b) im Individuum zum Ganungswesen" (p. 128). Véase de A. Heller, con participación de Lukács o otros, el trabajo *Individuum und Praxis (Positionen der Budapester Schule)*, Suhrkamp, Frankfurt, 1975. Estos temas pueden observarse en la obra de N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, W. de Gruyter, Berlin, 1933, sobre el "Individuum" (cap. 3, pp. 10155.); la "personalidad" (cap. 4, pp. 12455); la "objetivación (*Objektivatión*)" (cap. 58, pp. 52155.), presentes también en Heller.

Marx de los *Grundrisse*. En un primer estadio está la "comunidad" pre-burguesa; en el segundo, la "individualidad" burguesa:

"Constituye el tercer estadio la libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad *comunitaria (gemeinschaftlichen)*, social, como patrimonio social [...]"<sup>11</sup>.

Se trata de la plena individualidad en la plena comunidad. A partir de este horizonte nos expone la conocida distinción entre "Derecho-Moral-Ética" (refiriéndose sin duda a los tres momentos de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, pero interpretados de nueva manera, ya que cambia por ejemplo el "Estado" de Hegel por la "Comunidad"<sup>12</sup>). La Ética para Lukács se encuentra entonces en el tercer estadio (como para los *Grundrisse*):

"a) Comunismo primitivo (*Urkommunismus*): *costumbre (Sitte)*: todavía no escindida... En la universalidad inmediata (*in Gattung bloss Unmittelbarkeit*).  
b) Derecho-Moral... Universalidad postulada abstractamente...<sup>13</sup> c) Ética (Ethik): el individuo como conciente momento del Universal (*Individuum als bewusstes Moment der Gattung*)"<sup>14</sup>.

De todas maneras la "subsunción de la moral en la ética nunca es absoluta"<sup>15</sup>. La "moral" es positiva, abstracta, institucionalizada como derecho, abstracción casuística; y por ello la moral ha perdido la materialidad del "nivel afectivo (*Affektniveau*)"<sup>16</sup>. Lukács llega a escribir que la "esfera ética [trata de] la *realidad práctica (praktischen Wirklichkeit)*: el arte es, en este sentido, no real (*nicht wirklich*)"<sup>17</sup>.

Como podrá observarse Agnes Heller permanecerá fiel en toda su vida a algunas de estas "intuiciones" éticas lukácsianas, aunque con frecuencia

<sup>11</sup>. *Grundrisse*, Dietz Verlag, Berlin, 1974, p. 75. (Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, vol.1, p. 85).

<sup>12</sup>. Lukács usa el término marxiano de la juventud (*Gattung*) y no la "comunidad (*Gemeinschaft*)" del Marx maduro. En esto estribará, entre otras diferencias, la distinta interpretación que efectuó de la obra de Marx (véase E. Dussel, *El último Marx* (1863-1882) y la liberación latinoamericana, Siglo XXI, México, 1990, pp. 297ss.: "Gyorgy Lukács (1885-1971)", donde expongo una crítica a la categoría de "totalidad" como la fundamental en el pensamiento de Marx: en Lukács "no se ve que llegue a descubrir la importancia de la *fuerza creadora de valor, la sustancia que desde la nada del capital pone plusvalor*" (p. 301).

<sup>13</sup>. Que es tanto la "individualidad" abstracta burguesa, como la "moralidad" kantiana.

<sup>14</sup>. *Ibid.*, p. 105).

<sup>15</sup>. "Aufhebung von Moral in Ethik nie absolut"; p. 113.

<sup>16</sup>. *Ibid.*, p. 114. De ahí la importancia de "Goethe contra Kant (*Goethe (auch Schiller) kontra Kant*" (*Ibid.*). Por ello la Estoa, Epicuro, Jesús, Goethe, los románticos, Kierkegaards (p. 118) y aun Gandhi (p. 116), recuperan estos niveles materiales olvidados pro el formalismo kantiano.

<sup>17</sup>. "Freilich: Hamlet, Don Quixote, etc., *wirken wie reale Menschen*") (p. 120).

profundamente modificadas, en especial desde 1978 -cuando debió abandonar Hungría y partir al exilio en el mundo anglosajón-.

El "proyecto filosófico" de Agnes Heller está determinado entonces claramente por ser siempre, y principalmente, el desarrollo de una *ética material*, de los valores, de las necesidades, de los sentimientos, en el horizonte concreto de la "vida cotidiana", teniendo en cuenta el desarrollo histórico de la llamada *cultura occidental*. En esto estriba a) su gran ventaja (por ser una ética de "contenidos" y de impostación "histórica"), y b) su gran debilidad (por que no radicaliza suficientemente el momento material, ni subsume claramente el momento "formal" o procedimental, y tampoco el aspecto propiamente "crítico" -por dejar de lado, reductivamente, una "filosofía de la economía"<sup>18</sup>, como veremos más adelante-, y todo desde una visión eurocéntrica.

Dividiremos el desarrollo del programa filosófico de Heller en los momentos diacrónicos más importantes de su biografía intelectual.

## 1. HELLER EN LA HUNGRÍA ESTALINISTA (1947<sup>19</sup>-1978)

Desde sus primeras obras históricas se afirma filosóficamente un cierto individualismo que se opone al sofocante y dogmático materialismo dialéctico, al colectivismo estaliniano; afirmación articulada a una recuperación de una vida cotidiana, siempre postergada por el estalinismo en el cumplimiento de sus requerimientos (de consumo, de satisfacción y de honestidad: es decir, de necesidades y sentimientos desde el horizonte de una ética), en la que consistirá sutilmente su "*crítica al socialismo real*, y todo como una "filosofía radical" (1978,39ss.<sup>20</sup>). Veamos entonces el desarrollo del primer momento de su programa filosófico.

Entre las obras de este tiempo deseamos considerar cuatro dimensiones -indicadas de a) a d)- de su obra que se mantendrán a lo largo de su vida, y que podrían ordenar un poco tan inmensa tarea cumplida. Todo comienza en "1956, [porque] fue el año de la *historia comprimida* para mi e igualmente para mi generación" (1978,72), el año de la Revolución húngara fue "el mayor acontecimiento de mi vida" (1978,81). Desde entonces comen-

---

<sup>18</sup>. Quizá mejor "indicado" en el propio Lukács, por su distinción entre "moral" y "ética".

<sup>19</sup>. " Conocí a Lukács en 1947, cuando era estudiante de física y entré por accidente a una clase suya. Lo vi, lo oí hablar y eso bastó para decidirme a cambiar de carrera y estudiar filosofía " (1990b, "Las voces del cambio", p. 22).

<sup>20</sup>. Citaremos las obras de Heller sólo por el año indicado en la bibliografía. El tema es tratado en el capítulo sobre "Movimiento radical y utopía radical" (pp. 29ss.).

zó a pensar en una "Ética general" (1978, 89). Los años siguientes fueron de profunda amargura. "Era imposible tomarse en serio al *Diamat*. Sabía que se necesitaba *otra* filosofía " (1978, 93). Vinieron las reuniones de Korcula en Yugoslavia y la revista Praxis. Fue un tiempo de maduración.

a) Esa nueva filosofía tenía, en la dimensión histórica, una vértebra central sobre el eje Grecia-Renacimiento. Ante un colectivismo burocrático que disolvía el individuo, Heller descubre al individuo libre democrático que se articula al *ethos* de la "comunidad" de la pólis griega. Así estudia, desde hipótesis lukácsianas y desde su propia perspectiva, *La ética de Aristóteles y el ethos antiguo*<sup>21</sup>, donde Heller, desde "la historia de la sociedad de clases" (1967a, 7) expone dialécticamente el *ethos* del Atica ante el *ethos* Jónico. En el Atica<sup>22</sup> se descubre lo práctico, lo ético, lo político, desde una impostación de racionalidad teórica (siendo Sócrates y Platón su culminación). En Jonia, las colonias periféricas griegas, el interés es por la *physis*. Aristóteles, el macedónico, efectúa la síntesis, ya que "supo y pudo captar los rasgos generales y éticos del ser social porque supone apereibirse del lugar del *ser social individual*<sup>23</sup> y la función de la conciencia individual en este ser social" (1967a, 368). Posteriormente, el estoicismo y el epicureísmo caen ya en la crisis del imperio helenístico o romano:

"El individuo que no está en situación de realizarse dentro de la comunidad, que se siente impotente ante la realidad objetiva<sup>24</sup>, busca en la ética solamente la solución al problema de cómo estructurar su propia vida [...] Ninguno de los dos pretende salvar la pólis; interesa sencillamente allanar el camino del modo de vida individual" (1967a, 368-369)<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup>. En traducción castellana *Aristóteles y el mundo antiguo*. Hemos colocado el título del alemán (véase en la bibliografía Heller, 1967a).

<sup>22</sup>. Colonia fenicio-semitas o egipcias -cuestión que no interesa a Heller. Véase Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1987, vol. 1.

<sup>23</sup>. Esta formulación lukácsiana es al mismo tiempo crítica del colectivismo estalinista.

<sup>24</sup>. ¿La patria húngara próxima ante la Unión Soviética, con su ideología estalinista y sus tanques? Por mi parte, pensaría más bien en la Argentina neocolonial ante Estados Unidos, sus servicios de inteligencia y sus "marinos".

<sup>25</sup>. Heller pretende encontrar en Aristóteles "valores éticos", que se manifiestan en una "jerarquía de los mismos" (1967a, 256). "No acepta la separación entre la amplitud de la autonomía de su valor de base" (Ibid., 287). Y todo el capítulo VIII: "La teoría del valor medio" (30555.). "Es a Nicolai Hartmann a quien debemos el análisis más lúcido del modelo general de la teleología aristotélica, en su *Teleologisches Denken* en particular" (235). Entre 1953 a 1956 en Mendoza (Argentina), estudiaba con Cuido Soaje Ramos la crítica de la axiología de

Ese individuo que emergía autónomo en la polis democrática (tan necesario en el socialismo real) se desarrollará en la Italia renacentista. Heller construye entonces un eje histórico. En efecto, *El hombre del Renacimiento*<sup>26</sup> sería la nueva etapa que describe el proceso de tres mundos: "Jerusalén, Atenas y Florencia simbolizaban para mí las fuentes de nuestra cultura " (1978, 92), es decir, la cultura europea. Este libro fue la expresión "de mi primer viaje largo a Occidente, a Italia " (Ibid., 95). "Una sociedad orientada al futuro es la sociedad de la insatisfacción" (Ibid., 161); en su esencia todas las sociedades no están cumplidas del todo; hay insatisfacciones negativas (¿la de Europa oriental?) y otras valiosas, la de Florencia la fue siempre de la libertad y la fraternidad. A diferencia de Venecia, Florencia se opuso en 1381 a la democracia formalmente, cuando los Medici "sojuzgaron a las antiguas familias burguesas" (1967b, 55), aunque hasta el 1434 "se exploró la relación justa entre el bien común y la esfera de la acción individual" (Ibid., 57), cuestión central siempre para Heller. La de Florencia fue una sociedad donde, en torno al eje de la libertad, se construye una antropología y una ética-política, síntesis del "concepto de libertad estoico-epicúreo y el concepto cristiano de libre arbitrio" (435). La "necesidad" estoico-epicúrea se fundió con el libre arbitrio del individuo. "Si la creación, la versatilidad y la ilimitación derivada de la libertad es la que ocupa el centro de la antropología ficiniana, lo capital de Pico della Mirandola es la idea de *autoproducción*" (455). La individualidad auto-responsable, libre, democrática y constructora por el trabajo del bien de la ciudad es el mensaje que Heller quiere resaltar en su Hungría sometida.

b) La dimensión central en aquella época, en una cultura en la que todo se media por la tasa de aumento de la producción -sin posible satisfacción de la generación presente- fueron sus obras sobre el horizonte concreto de la existencia, donde se juega la eticidad, expuesto en la *Sociología de la vida cotidiana*<sup>27</sup>. Repitiendo, "el gran problema -la preocupación central-

---

N. Harrmann en su *Ethik* (W. de Gruyter, Berlin, 1962), de M. Scheler en su *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Francke, Bern, 1954) y de O. von Hildebrand en sus *Die Idee der sittlichen Handlung* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Oarmstadt, 1969), desde una estricta lectura hermenéutica de Aristóteles. Posteriormente estudié en los Husserl-Archiv de Louvain los manuscritos ético-axiológico de Husserl (véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, vol.1, pp. 193-197: "Manuscritos éticos de E. Husserl"). Ya entonces era crítico de la axiología.

<sup>26</sup>. Véase 1967b.

<sup>27</sup>. Véase 1970a. Tema que venía estudiando Lukács.

de Europa Oriental era entonces -y sigue siendo hoy- la liberación de la sociedad civil" (1978,95). Terminó este libro en 1968 (1978,103) ante el entusiasmo de la revuelta estudiantil de París y Berkeley<sup>28</sup>. En el fondo era una "teoría de las objetivaciones" (1978,131) dando validez a los valores. Es quizá la obra más importante de Agnes Heller -por su contenido, circunstancia e impacto-. "La personalidad individual es el protagonista de este libro" (1970a, 7). Pero esa personalidad individual debe, al final, vivir una "vida sensata", que es "el para-nosotros de la vida cotidiana en un mundo *abierto*, caracterizado por la posibilidad de un desarrollo infinito, por el continuo emerger de nuevos conflictos" (Ibid., 416). Por ello, "el ser humano que lleva una *vida sensata*, plasma su propio mundo en un para-nosotros *cambiándolo y transformándolo continuamente*" (Ibid.). No es un "saber vivir" para-sí, sino que "el principio de la vida sensata es democrático [... Es] un crear una sociedad en la que ya no exista la alienación, en la que cada uno tengo a su disposición los *bienes de fortuna* con los cuales es posible plasmar una vida sensata" (417).

Esta magnífica obra, a partir de Lukács y Heidegger (contra Heidegger), indica desde el inicio que "la vida cotidiana es el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los seres humanos particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social" (19). Sus categorías son todavía estrictamente marxistas -genericidad, particularidad, comunidad<sup>29</sup>, clase, etc.- mostrando continuamente gran capacidad de renovación semántica. El ser humano particular habita un mundo, el de la clase, el grupo, la masa, la comunidad. Lo cotidiano es heterogéneo y se vive en diversos niveles, tales como el trabajo, la moral, la religión, la política, la ciencia. Los marcos estructurales de la vida cotidiana son tipos diferentes de "objetivaciones" -en la terminología lukacsiana-: en -sí (como utensilios, usos y lenguaje); que es "el reino de las necesidades" (1970a, 231); para-sí, que "constituyen la encarnación de la *libertad* huma-

---

<sup>28</sup>. Es interesante indicar que en esta época surge lentamente en Argentina nuestro movimiento de "Filosofía de la Liberación", desde Marcuse, la Primera Escuela de Frankfurt y la lectura de Emmanuel Levinas.

<sup>29</sup>. Escribe recordando a los *Grundrisse*: "El ser humano puede aislarse sólo en la sociedad; el hombre aislado, el ser humano no comunitario que está en contacto con la sociedad solamente a través de la producción y del intercambio de mercancías, no es menos social que el hombre comunitario" (1970a, 76). Usa aquí el concepto "comunidad" tal como lo hemos usado en nuestra obra *Ética comunitaria (Ethics and community)*, trad. inglesa, Orbis Books, New York, 1988). Sobre "Individuo y comunidad. ¿Contraposición real o aparente?", véase en 1970b, 97 ss.).

na" (233) (ciencia, filosofía,<sup>30</sup> etc.); y para-nosotros: el que alcanza el "ser-para-nosotros está en condiciones de edificar su vida cotidiana en general sobre la base de una actitud conscientemente activa hacia las objetivaciones en-sí" (236). "El saber cotidiano" tiene consistencia propia, y se levanta contra el cientificismo. "El contacto cotidiano" se realiza en un espacio y tiempo cotidianos, como conflictos o idilios, como lo agradable o útil. Es toda una "recuperación" y "reclamo" de la cotidianidad como crítica al mundo del socialismo real donde se había perdido el sentido de este nivel en un "público-burocratismo", bajo la falta de libertad y como postergación violenta del deseo.

*Historia y vida cotidiana*<sup>31</sup> es una obra vértice de diversos temas: continúa con el tema "vida cotidiana" (1970c, 39ss.), introduce el tema de la historia (Ibid., 1955: "Valor e historia"), e inicia la cuestión de "El lugar de la ética en el marxismo" (153ss.).

c) En la dimensión ética, material objetiva, que es *el momento central del proyecto filosófico* de Heller, la pequeña obra de juventud *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*<sup>32</sup> es esencial para la comprensión del indicado proyecto en totalidad (por ello lo trataremos de manera especial en el § 5, más adelante). Heller, desde 1956, descubre en el "último Lukács" la importancia de elaborar una ética (1978, pp. 8955.), que era como la "búsqueda del mundo perdido de la eticidad" (1978, p. 90). El desarrollo de las fuerzas productivas en un sentido positivista, el del marxismo estándar no podía ser la única motivación del socialismo: le faltaban valores morales, fundamentación axiológica. Ni siquiera el goce (como satisfacción inmediata del comer, del beber, de la sexualidad) es fundamento último para Heller. Desde la "teoría de la objetivación" podía fundamentarse la validez de los valores. La ética es esencial para Heller -y esto, en la Hungría del socialismo real era un crítica fundamental-; por lo que nos dice:

"Estoy pensando en una prolongada revolución de las formas de vida, de las instituciones, de la propia convivencia humana, en una revolución social total que sólo cabe imaginar vinculada con la transformación de los seres humanos" (1978,143-144).

---

<sup>30</sup>. Heller tuvo siempre dificultad de aclararse su existencia judía. No se encuentra como por ejemplo en el caso de Rosenzweig, Buber o Levinas. Como Hannah Arendt el tema queda no tratado. Entre las objetivaciones, escribe Heller, debemos exceptuar "obviamente el entre para-sí alienado: la religión" (232-233).

<sup>31</sup>. Véase 1970c.

<sup>32</sup>. Véase 1970b.



Debe ser una ética universal, no de una clase, de un sexo (aunque sea feminista), de una nación. Más allá del neokantismo marxista y del mismo Sorel, Heller intenta justificar una ética contra el positivismo, y aquí la "ubicación axiológica" es necesaria.

La construcción de una ética para Heller en la Hungría estalinista exige la justificación de su necesidad. Por ello, "a) No puede surgir una ética sino en movimientos [...]. b) Es posible y necesaria la elaboración de una ética cuando se corta la espontaneidad en el desarrollo de un movimiento determinado [...] c) La elaboración de la ética es posible y necesaria cuando en el seno de una comunidad aumenta la práctica individual]] [...] d) Por último, hace falta la elaboración de la ética de un movimiento que haya conciencia, autoconocimiento y autocrítica del movimiento de que se trate" (1970c, 155-156). Por ello, escribe Heller:

"Afirmamos que la promesa e incluso el postulado de una ética marxista han aparecido ya tres veces: la primera con Marx mismo, la segunda en el período de renovación revolucionaria del siglo XX, y la tercera hoy" (1970c, 157).

De todas maneras puede indicarse "que para Marx la moral no tiene ninguna esfera particular [...] La moral señala la relación objetiva del individuo con la especie (la relación con los contenidos axiológicos) [...] El despliegue de la esencia humano-específica, la humanización de las circunstancias humanas se convierte así al mismo tiempo en superación de la extrañación moral: la conquista de un ámbito de movimiento *individual* cada vez mayor en el cual la decisión en el plano de la ética (no ya el de la moral abstracta]<sup>4</sup>) se haga posible para todos y para siempre" (1970c, 163-164). Todo esto es profundizado en la *Hipótesis de una teoría marxista de los valores*, que es como la fundamentación ontológica de la ética, como axiología -en el sentido lukacsiano y de Heller-. Obsérvese que no se habla de *explicitar* la "ética implícita" de Marx mismo, sino que se parte de un *a priori*: como la ética es desde siempre axiológica -para Lukács desde Hartmann<sup>35</sup>-, se busca indicar como se encuentra presente en Marx. y lo que acontece es que se introyecta en las obras de Marx algo inexistente, pero quizá interesante para criticar al estalinismo del dogmatismo empirista naturalista soviético.

---

<sup>33</sup>. Como vemos el tema de la "individualidad" atraviesa toda la filosofía de Heller en esta época.

<sup>34</sup>. Esta distinción lukacsiana la trataremos de nuevo en la segunda parte de este capítulo.

<sup>35</sup>. Para mí no puede nunca una ética fundamental ser axiológica en general, y mucho menos para Marx mismo. Heller se equivoca, para mí, en dos momentos: en la ética general (y esto hasta sus últimas obras en los 905) y en la "ética implícita" de Marx. Debo mostrarlo.

d) En la dimensión propiamente material de la ética, en su aspecto subjetivo, tenemos en primer lugar a la *Teoría de las necesidades en Marx*<sup>36</sup>, también surgió mientras transcurrían las revueltas estudiantiles del 68 (1978, 104), como reflexión sobre la "necesidades *radicales*", que exigen satisfacción más allá de la sociedad burguesa, en una forma "comunitaria de vida". Hegel había tratado el "sistema de las necesidades" en la segunda parte sobre la "Sociedad Civil" en el tercer tratado sobre la "Ética (*Sittlichkeit*)"<sup>37</sup>. Las instituciones políticas son necesarias pero no suficientes, el cumplimiento o la satisfacción de las necesidades son condiciones esenciales -que no se daban en el estalinismo- para un pleno desarrollo de la política. Se trataba de una "crítica del poder omniabarcador del racionalismo instrumental" (1978,113) soviético, y el desarrollo de un momento esencial de la ética *material*. Es todo el tema del "valor de uso" o "utilidad", íntimamente relacionado con la reproducción de la vida humana. Heller, con razón, muestra que las necesidades se desarrollan *histórica y culturalmente* (*espiritualmente* ama decir Marx), y no son sólo económicamente -como pareciera afirmar la falacia reduccionista economicista del marxismo *estándar*-. El límite de las necesidades, y su satisfacción, siempre se despliega como "*nueva* necesidad" (1974,56). Pero también se alienan las necesidades, por su "reducción y homogeneización" (65), en el egoísmo, el puro interés propio que pierde la religación comunitaria, como "necesidad social" (77ss.). En cuanto a las "necesidades *radicales*", que no cumplen con una ley económica como la mera naturaleza física<sup>38</sup>, son las exigencias de "lucha del sujeto colectivo que es capaz de realizar la nueva sociedad: su revolución es total y radical" (1974, 102)<sup>39</sup>. En otra obra nos

---

<sup>36</sup>. Véase 1974.

<sup>37</sup>. En *Rechtsphilosophie*, SS 189-208; Hegel, *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, vol.7, 1970, pp. 346ss.

<sup>38</sup>. Correctamente Heller se levanta contra la concepción ingenua que intenta afirmar que Marx confundió las "leyes económicas" con las meras "leyes físicas de la naturaleza" (1974,87ss), coincidiendo con lo que Hinkelammert escribe: "Marx ve eso como un estado de cosas en el que las leyes, que se imponen hoy a la espalda del productor como efectos no-intencionales de la acción, son concientemente asumidas y por tanto realizadas en libertad" ("El determinismo de Marx", en *El mapa del emperador*, DEI, San José, 1996, p. 207-208).

<sup>39</sup>. La "necesidad *radical*" es así la fuerza, entusiasmo, esperanza, exigencia de la humanidad, concretada en los grupos revolucionarios, de superar el estado presente de la satisfacción de las necesidades histórico-culturales. La lucha por mayor "tiempo libre" es una necesidad "radical" que, a la larga, superará al capitalismo. Sin embargo, lo que pareciera no verse claramente es que ese "impulso" no es primera ni meramente un superar "positivo" (un querer más), sino que en las víctimas (que sufren los *efectos negativos* no-intencionales inevitables e

dice que las "necesidades radicales son todas aquellas que nacen en la sociedad capitalista como consecuencia del desarrollo de la sociedad civil, pero que no pueden ser satisfechas dentro de los límites de la misma. Por lo tanto las necesidades radicales son factores de superación de la sociedad capitalista" (1980a, 141)<sup>40</sup>. En el socialismo real la "necesidad de libertad" sería una "necesidad radical" también (1974, 109). La necesidad radical trabajará por dentro todo sistema histórico posible, toda "comunidad de productores asociados" lanzándolo siempre a nuevos horizontes de mejoramiento cualitativo como creación continua del "Reino de la Libertad". Es una plus-necesidad alimentada por la utopía que mueve a la transformación histórica.

Heller completa el panorama de su primera época entrando ahora en la profundidad de la individualidad a la personalidad misma -otro tema hartmanniano-. Entronca aquí con la corriente psicoanalítica de la Escuela de Frankfurt, con Eric Fromm. En *Instinto, agresividad y carácter*<sup>41</sup>, muestra que el filósofo alemán luchó a su manera contra el nazismo, mientras que ella en cierta manera usará ese instrumental ante el psicologismo pavloviano positivista del estalinismo. Se trata de dar importancia a "la racionalización de nuestro mundo emocional" (1978, 156). Es un momento central de una ética material, ya que la estructura emocional permite una ética que "ha sido siempre atrayente para mí -escribe Heller-, porque soy mujer" (157), siguiendo por otra parte la tradición de la ética clásica, ahora como "un epicureísmo socialista" a la manera de Rosa Luxemburg como "gozo de la vida" (Ibid.). En el fondo se trata de unir el ámbito de la personalidad con las instituciones históricas y sociales:

---

intolerables del sistema de necesidades vigentes) es un luchar por cumplir con las más elementales necesidades básicas: querer comer, tener habitación, educación, etc. La humanidad crece a partir de las luchas de sus oprimidos y víctimas que partiendo de la no-satisfacción de sus necesidades básicas exige el *nuevo* tipo de sociedad.

<sup>40</sup>. Por mi parte, los nuevos movimientos sociales de la sociedad civil (analizados en el cap. 5 y 6 de mi *Ética de la Liberación*, 1998), responden efectivamente a *necesidades insatisfechas* que el sistema dominante crea en los dominados, en las víctimas o en los excluidos (por ejemplo, por medio de la propaganda de mercancías para ellos impagables en su pobreza), pero impide que sean cumplidas. Son también *nuevos derechos* descubiertos gracias al desarrollo histórico del mismo sistema dominante, pero que impide violentamente su ejercicio, y es por esto que dichas necesidades de liberación impulsa una lucha por el reconocimiento de dichos derechos. Pienso que estos temas son analíticamente más claros dentro de las categorías críticas de la *Ética de la Liberación*.

<sup>41</sup>. Véase 1977.

"El sistema de las objetivaciones genéricas en-sí asume, por así decir, paralelamente con la reducción del sistema biológico de instintos, el *papel* de éste, *guía* las acciones y la conducta del individuo en lo relativo a la reproducción de sí mismo y de su sociedad [...] Precisamente porque el ser humano no es guiado [solamente] por los instintos, el mundo y la vida humanos no son posibles sin una estructura de objetivación genérica en-sí" (1974, 85).

El *carácter*, como la "segunda naturaleza" (aristotélico-hegeliana) parte de lo más profundo motivacional e instintual de la personalidad dentro de las estructuras culturales, sociales e históricas, y por ello "el individuo desarrollado tiene siempre amor propio y confianza en sí mismo" (1974, 192), pero recordando que "la *orientación competitiva* de una sociedad y el *quantum de agresividad* están en razón directa entre sí [...], ya que la competencia es el caldo de cultivo del individuo agresivo" (Ibid., 192-193). Aquí Heller se preparaba ya para lo que le tocaría vivir en su próxima etapa.

Podemos resumir diciendo que Heller ha cumplido en Hungría la primera y más creativa parte de su creatividad filosófica. Ha abierto el camino de una *ética de firme implantación material*, desde la historia (Atenas-Florenia), en la vida cotidiana, desde una axiología que dice relación a las necesidades, en especial las radicales, y en motivaciones emocionales positivas y sociales. Se trata de un panorama crítico ante el socialismo real muy completo.

## 2. HELLER EN EL MUNDO ANGLOSAJÓN (DESDE 1978)

Heller fue invitada a la Universidad australiana de La Trobe, y "para mí constituye un gran placer volver a enseñar nuevamente después de veinte años en una universidad" (1978, 191), después de tantos años de persecución y exclusión en su propia patria -como nos aconteció a nosotros en América Latina-. Al comienzo de su exilio, expresa muy bien el estado de ánimo de alguien que deja su país internándose en el mundo capitalista cuando es procedente del mundo del socialismo real. Por mi parte, no me es difícil identificarme simpáticamente con la situación de Heller, porque igualmente en 1975 debí partir al exilio, pero no perseguido por la represión estalinista de la Unión Soviética de esa época, sino por la represión<sup>42</sup> de las dictaduras militares latinoamericanas (en mi caso la Argentina de

---

<sup>42</sup>. Sufrí un atentado de bomba en mi casa el 2 de octubre de 1973; fui expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo el 30 de marzo de 1975, y colocado en una lista de los que serían asesinados por la extrema derecha paramilitar.

Videla) orquestadas por Estados Unidos, desde el pentágono y la CIA -el bastión " democrático " de .la cultura occidental-. Yo permanecí siempre dentro de la influencia de la dominación norteamericana, no así Heller:

"Quien viviendo en Europa Oriental [antes de 1989] quiera ser un teórico políticamente comprometido tiene tres alternativas: a) abandonar la teoría, b) abandonar el compromiso político o c) aceptar una situación de privilegio<sup>43</sup>" (1978, 191-192).

Heller no pudo aceptar ninguna de las tres posibilidades; por ello parte entonces al exilio. Pero allí se le presenta un nuevo dilema político:

"Si un teórico comprometido de Europa Oriental elige la vida en Occidente, entonces su compromiso político con Europa Oriental no será jamás un compromiso práctico [...] Cabe evidentemente comprometerse sólo con los problemas políticos de Occidente y teorizar también sólo los problemas de Occidente. Pero esto equivaldría a una desertión" (1978, 192)<sup>44</sup>. "La antinomia formulada aquí es también insoluble para mí" (1978, 193).

Hubiera sido posible todavía una tercera posición: optar en Occidente por una posición política pero "crítica ", en continuidad de la anterior posición "crítica " en la Europa oriental, pero hubiera sido necesario cambiar totalmente el marco teórico y la estrategia argumentativa. Veamos como inevitablemente debió ir optando por la segunda posición -pero quizá sin suficiente "criticidad"- . Es decir, un concreto discurso "crítico" en la *Europa oriental estalinista*, sin mayores cambios apareció lentamente como un discurso ya no tan crítico en el Occidente (ya que Australia o Estados Unidos son ambos un Occidente anglosajón). Veamos como acontece inadvertidamente dicho *cambio de sentido práctico-político* del "mismo" discurso filosófico, y exactamente por ser el "mismo", y por no haberse transformado radicalmente, no pudo ser "crí-

---

<sup>43</sup>. Estas tres alternativas las hemos vivido en América Latina. Bajo las dictaduras militares muchos filósofos analíticos eligieron dejar el compromiso político (que no era tema de su meta-ética) y lograron así las posibilidades cumplir a) y c). Otros, p.e. en México, los que apoyaron al régimen del PRI, pudieron realizar simultáneamente las tres posibilidades (haciendo como que no estaban comprometidos políticamente), aunque el costo fue, como indica Heller, "no hacer nada teóricamente relevante" (1978, p.192). O, como Heller, nos decidimos nosotros también por el exilio.

<sup>44</sup>. Por mi parte, al no salir de América Latina, pude efectuar no en Argentina, pero sí en México, las dos primeras posibilidades indicadas arriba. Opino que lentamente se comprometió en la problemática del Occidente y se alejó de la Europa Oriental. Creo que esto es lo que permitirá entender el "cambio" en el sentido práctico ("función") de su filosofía, como veremos.

tico" en el Occidente capitalista. Observaremos su evolución en las cuatro dimensiones indicadas ya en la primera época, en donde la segunda de ellas (b) comienza un cambio de sentido y se transforma en una reflexión sobre las condiciones político-culturales de la izquierda en Occidente. En esta etapa la productividad filosófica de Heller estalla de tal manera, que pareciera el lector contemplar el desarrollo de la obra de una pensadora que habiendo sufrido la represión ahora puede expresarse con extrema libertad. Pero, lentamente, encontrará dificultad para definir su "lugar" crítico en el nuevo mundo intelectual de Occidente.

a) En la dimensión histórica tenemos *Teoría de la historia*<sup>45</sup>, que trataremos más adelante en el § 4. Estudia temas tales como la conciencia histórica cotidiana, la historiografía como *episteme* y la filosofía de la historia. Se entiende que desde Melbourne, Heller, necesita repensar la historia y encontrar, como hemos dicho, su "posición". Tarea difícil y quizá irresoluble. Es una reflexión abstracta; no entra a una reconstrucción más empírica, tomando como punto de partida a las culturas -como un A. Toynbee-, sino que se cuestiona filosóficamente sobre la temática.

Por su parte, *Crítica de la Ilustración*<sup>46</sup>, es un conjunto de trabajos escritos en parte todavía en Hungría, pero evidencia una cierta ruptura, como se expresa en su juicio sobre su maestro Lukács<sup>47</sup>. En toda la obra Heller afirma la "línea cálida" de la ética, volviendo a Lessing (1984,5ss.), al último Kant de la *Metafísica de las costumbres* que recupera la "materialidad" (21ss.), el Feuerbach de la "sensibilidad" (97ss.), Kierkegaard ético (135ss.), para incorporar entre sus lecturas a Habermas (285ss.), y con ello comienza el diálogo crítico con la propuesta de una razón discursiva -que Heller no sabrá encontrar para ella un "lugar" arquitectónico

---

<sup>45</sup>. Véase 1980c.

<sup>46</sup>. Véase 1984.

<sup>47</sup>. "El naufragio de la vida ante la forma", pp. 179ss.; "De la pobreza de espíritu", pp. 215ss.; "Más allá del deber. El carácter paradigmático de la ética del clasicismo alemán en la obra de G. Lukács", pp. 243, donde muestra que la juventud de Lukács fue un momento trágico de su vida, por "el abismo inmenso que se abre entre la [su] obra (objetivación) y la [su] vida cotidiana" (1984, 243), que Heller intentará remediar, y agrega "la ética más allá del deber es la ética del comunismo" (249) (veremos como esto evolucionará en su obra 1985d; y, por último, la crítica final en "La filosofía del viejo Lukács", pp. 259ss, donde muestra el fracaso de su *Ontología del ser social* (cuestión que hemos tratado en nuestra obra *El último Marx (1863-1882)*, cuando escribía: "El haber sobrevalorado la importancia de la *totalidad*, en cierta manera la ha fetichizado"; p. 301).

pertinente-. Su ética será siempre una ética "material", sin articular suficientemente el momento "formal", consensual, de validez práctica.

b) En la dimensión del horizonte concreto de la existencia, pero ahora no sólo como "vida cotidiana", sino considerando la transformación político-cultural de la izquierda a la que pertenece (sin encontrar todavía exactamente su "lugar"), radicaliza sus posiciones anteriores en *La revolución de la vida cotidiana*<sup>48</sup>, inspirándose ahora también en Lefebvre y Kosik. "El hombre particular vive espontáneamente en su mundo. El individuo, por el contrario, dirige su vida en orden a una concepción del mundo" (1978, 206). La revolución no consiste sólo en cambiar instituciones, sino también en "la transformación de nuestra propia vida cotidiana" (1978,208). El comunismo como utopía "posibilitaba la *individuación*" (Ibid., 209), pero "los partidos comunistas han perdido hoy, ciertamente, de vista este objetivo marxiano" (Ibid.). ¿Podemos ofrecer una forma de vida nueva? Sea lo que fuere será necesario, para ser revolucionario, intentar "una nueva moral, una nueva forma de vida" (Ibid., 218). ¿Será la comuna un "centro organizativo de la vida cotidiana colectiva"? (1978,259). No pareciera, pero, de todas maneras se supone también "una revolución de la familia" (269).

El exilio le exige repensar la experiencia vivida en el Europa oriental. En *Para cambiar la vida*<sup>49</sup> efectúa una crítica lúcida y anticipada -ya que la "perestroika" comenzará un lustro después- de la crisis del marxismo en la Europa oriental (1980a, 12ss.), y en especial al enfrentar a Lenin mismo como origen del vanguardismo antidemocrático bolchevique que fue el origen del burocratismo estaliniano (Ibid., 73ss.), identificándose con la posición de Rosa Luxemburg<sup>50</sup>. En lugar del antiguo marxismo se propone una filosofía radical, expuesta en *Para una filosofía radical*<sup>51</sup>, ya que "la filosofía es una utopía racional y se presenta también como una forma de vida" (1978,169). En *Dictadura y cuestiones sociales*<sup>52</sup>, se efectúa una clara crítica al socialismo real de la Europa oriental-. Se opina que:

---

<sup>48</sup>. Véase 1978.

<sup>49</sup>. Véase 1980a.

<sup>50</sup>. Véase en mi *Ética de la Liberación*, 1998, la figura de Luxemburg en el cap. 6, en la polémica con Lenin y la social democracia al comienzo del siglo xx. Véase, a su vez, el capítulo X de este libro, S 4.

<sup>51</sup>. Véase 1980b.

<sup>52</sup>. Véase Heller, 1983. Considérese que además de Heller son autores también Ferénc Fehér y Gyorgy Márkus, los que, opino, tomarán a su cargo la crítica más económica y sociológica del diagnóstico sobre la Europa oriental.

"La clase trabajadora de la Europa oriental existe en condiciones de subordinación e impotencia entre el aparato burocrático que ejerce el control político y dirige la organización social del proceso de producción" (1983,33).

A partir de este diagnóstico certero se concluye la falta total de democracia, de una "economía de mando" -cuyo criterio fundamental es el aumento de la tasa de producción<sup>53</sup>-. En dicha sociedad "la desigualdad y el dominio" se disfrazaba bajo el manto de una "sociedad sin clases". Un autoritarismo sin democracia, bajo la burocracia dogmática en el nivel cultural y filosófico, sin ética -ni teórica ni práctica-, no habiendo descubierto la necesidad de una "necesaria revolución en el nivel de las necesidades", las que se dominó bajo una "dictadura de las necesidades" (243ss.), "según el punto de vista cínico este-europeo, de que un buen comprador socialista no es una persona que tenga en mente algo definido cuando va a comprar, sino el que compra lo que encuentra " (292).

Se concluye indicando que:

"Pese al hecho de que somos socialistas radicales, o quizá precisamente por eso, si hubiera una opción verdadera y si fuera la única, no vacilaríamos en aceptar el capitalismo liberal como progreso relativo [...] El pluralismo, y con él la libertad de vida política, podría ser el único que creciera" (1983, 323).

Y como anticipándose a lo que acontecerá pocos años más tarde concluye:

"El poder gigantesco combinado de empresas multinacionales podría incorporar y transformar a la Unión Soviética. No es ésta una opción imposible que pueda concluir en una situación que rechazamos específicamente: un dominio total no disputado del mundo por el capitalismo norteamericano" (324).

---

<sup>53</sup>. Una visión mucho más estricta del tema véase en Franz Hinkelammert, *Der Wachstumsprozess in der Sowjetwirtschaft. Eine Untersuchung der Produktionsstruktur, des Lenkungsprozesses und des Volkseinkommens*, Duncer und Humblot, Berlin, 1961; y en *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984, pp. 123ss.: "El marco categorial del pensamiento soviético". En él se analiza la "mistificación del progreso técnico" y del "progreso social". Pero en este libro se critica, y se trata de la primera crítica en el orden mundial, "El marco categorial del pensamiento neoliberal actual" (pp. 53ss.), en relación con "La metodología de Popper y sus análisis teóricos de la planificación, competencia y el proceso de institucionalización" (pp. 157ss.), que nunca Heller o Fehér podrán realizar -quizá por falta de cultura económica, pero que tendrá las mayores consecuencias cuando se debió intentar la crítica del capitalismo actual, tarea que nunca les fue posible cumplir-.



Dando un paso adelante, quizá en pluma de F. Fehér -que pareciera ser más versado en problemas políticos y económicos- tenemos *Anatomía de la Izquierda occidental*<sup>54</sup>, en el que se efectúa una crítica a los movimientos de la izquierda occidental<sup>55</sup>, a sus "mitos" -incluyendo el "mito del Tercer Mundo" (1985b, 91ss)<sup>56</sup>-, a sus teorías<sup>57</sup>. Es de sumo interés la defensa de la necesidad de una ética de "principios" (1985b, 269ss.) que debería determinar la política de izquierda; la indicación de la dificultad de la izquierda con los "nuevos movimientos sociales" y con los problemas culturales y religiosos (201ss.; 235ss.). Todo esto antes del comienzo de la "perestroika", anunciándola en todas las letras.

En *Sobre el pacifismo*<sup>58</sup> se toma en cambio posición con respecto a uno de los nuevos movimientos sociales de la sociedad civil más activos: los grupos antinucleares -vista la estrategia de la Unión Soviética y Estados Unidos-, desde el horizonte de "la vida y la libertad como valores universales de la modernidad"<sup>59</sup> -lo que manifiesta una vez más un cierto eurocentrismo<sup>60</sup>.

c) En la dimensión ética, ahora por primera vez de manera más sistemática, deberíamos indicar aquí las líneas generales de Más allá de la justicia<sup>61</sup>, pero la trataremos más adelante (en el § 5).

<sup>54</sup>. Véase Heller, 1985b, con Ferénc Fehér.

<sup>55</sup>. Es evidente que no hay nada sobre la "izquierda" en Asia, Africa o América Latina -y ni siquiera en Estados Unidos-.

<sup>56</sup>. Donde junto a muchas verdades se deja ver lo que denominaremos en § 4. el "eurocentrismo", ya que no se conoce suficientemente ni la dimensión histórica ni la económica del mundo periférico, postcolonial, subdesarrollado, ni el modo de su explotación. Ni se sabe, ni se sospecha, el cómo se "transfiere plusvalor" de la periferia al centro del sistema colonial, posteriormente del "imperialismo", y hoy de los "home state" del capital transnacional industrial y financiero. Distinguir entre "capitalismo" e "industrialización" nos parece una simplificación del primer (1985b, pp. 12-13). Opino que F. Fehér es autor de las partes más políticas (también en 1985a) de estas obras conjuntas, y también en la línea postmoderna (1988a).

<sup>57</sup>. Debo indicar que hay en esta obra sugerencias que tomaré muy en serio en la "Filosofía política" que estoy escribiendo. Se ve claramente la diferencia entre "principios" (nivel A) e "instituciones" (nivel B), se habla de la "teoría económica" (B.1), del Estado (B.3). Véanse los capítulos I, II y VI de este libro.

<sup>58</sup>. Véase Heller, 1985a.

<sup>59</sup>. Cuestión que trataremos en el § 5.

<sup>60</sup>. ¿Cómo puede pensarse que la "libertad -de larga tradición semito-cristiana- y la "vida" presente en todas las civilizaciones de la Humanidad, puedan ser "valores" con pretensión de "universalidad" y "moderno"-europeos? Es interesante ver cómo entre las "guerras justas" no se coloca el caso de la guerra de la emancipación de las colonias de Europa, y no se considera justa en la era actual "[... la] desagradable proliferación de liberadores armados" (1985a, 29). ¿Será el caso de Fidel Castro o el "Che" Guevara?

<sup>61</sup>. Véase Heller, 1985d.

d) Por su parte, en la dimensión ética material subjetiva tomemos, como ejemplo, *Teoría de los sentimientos*<sup>62</sup> (con notas ciertamente acumuladas desde Budapest, ya que se encuentra en el horizonte más antiguo del círculo de Lukács<sup>63</sup>) en donde vemos completar su visión clara de una "ética material". Si en el mundo británico del siglo XVII y XVIII la cuestión de los sentimientos continuaba la problemática maquiavélica de la *virtù*, ahora en cambio, en el mundo del socialismo real, se exigía tomar en serio la subjetividad "afectada" que el estalinismo ignoraba. Desde Aristóteles, los estoicos y epicúreos o la escuela escocesa -contra Kant-, la afectividad no puede ser ignorada; aunque recuperada especialmente por Freud, éste reunifica instintos, conciencia (razón) y exigencias morales culturales<sup>64</sup>. El behaviorismo cae en un reduccionismo mucho más radical todavía. Se trata de rearticular afectividad, razón y moralidad. Es una obra mayor, donde la autora manifiesta una profunda sensibilidad en el análisis de los sentimientos (imposible, de no poseer una larga práctica de sentimientos muy refinados). Es en efecto una obra filosófica donde la feminidad (tal como se encuentran los géneros en nuestra cultura actual) manifiesta clara superioridad. Además, agrega a la precisa fenomenología de los sentimientos (toda la "Primera parte") la crítica de los "sentimientos en el mundo burgués" (1979, 237ss.)<sup>65</sup>. Desde una hipótesis todavía marxista escribía:

"La analogía expresada en el término *gestión doméstica de los sentimientos* se aplica en este caso a una relación real. Así como la estructura económica de la sociedad y, dentro de ella, el lugar del individuo en la división social del trabajo, determina los límites de la gestión doméstica personal dentro de la que puede operar el individuo, ahorrando o despilfarrando, invirtiendo o consumiendo, de igual modo las objetivaciones sentimentales de cada sociedad, las tareas a resolver por el individuo que pertenece a una clase o estado dados y los sentimientos dominantes que se desarrollan junto con esas objetivaciones determinan el *marco*, o más bien el área de movimiento, dentro de la que puede el individuo mantener en orden su *gestión doméstica emocional*" (1979,257).

---

<sup>62</sup>. Heller, 1979. Continúa, profundizando y ampliando analíticamente, la obra de 1977 -siendo escrita sólo dos años después pareciera que se trata de una misma investigación, y hay que leerlas en relación una con otra-.

<sup>63</sup>. En especial la "Segunda parte", Cap. 1: "Sobre la dinámica histórica del mundo burgués del sentimiento en general" (1979, 23755.).

<sup>64</sup>. En realidad Freud describe genialmente a la "psique" *enferma*, y generaliza la "patología" como la estructura básica de la psique humana en general.

<sup>65</sup>. No se refieren de manera especial a los "sentimientos políticos" (algo en la Segunda Parte), y no se saca provecho de la neurología del sistema límbico y neocortical frontal.

A partir de esta fecunda hipótesis efectúa una hermenéutica muy interesante de dicha gestión burguesa de las emociones.

En *Una revisión de la teoría de las necesidades*<sup>66</sup>, analiza la cuestión de las necesidades "reales" o "imaginarias", "buenas" o "malas", y esto dentro de los sistemas de necesidades dentro de los marcos culturales históricos concretos. Además del ético es necesario igualmente introducir parámetros socio-políticos, distinguiendo siempre necesidad de mera preferencia o de los "deseos" (los *Habsucht, Herrsucht, Ehrsucht* de Kant). La "conciencia de la necesidad" es histórica y abierta, indefinida. Puede haber una "dictadura de la necesidades", cuando se determina arbitrariamente algunas necesidades como no existentes (o inconvenientes por ser "burguesas", como en el socialismo real). Puede haber en cambio una manipulación "refinada" -de la propaganda capitalista de "nuevas" mercancías de "moda"-, La "necesidades radicales" atienden a toda la humanidad<sup>67</sup>, aunque sean cuantificadas a través del mercado.

En el exilio Heller se pregunta "¿Dónde estamos en casa?" y responde: "La filosofía moderna privilegia cada vez más el tiempo sobre el espacio" (1985c, 128). La Ética de la Liberación, en cambio, por ser un pensar crítico "desde la *periferia*", no olvida el "espacio". Escribíamos en 1976: "No es la mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en New York"<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup>. Heller, 1985c.

<sup>67</sup>. Heller puede, como la Ética de la Liberación, descubrir la emergencia de "nuevas" necesidades históricas desde la lucha por el reconocimiento de esas necesidades descubiertas como "negatividad" en la víctima de los diversos sistemas. La mujer descubre "nuevas" necesidades desde el momento que se descubre como oprimida dentro del horizonte machista. Esta visión dialéctica e histórica se da en Heller: "La impugnación de la distribución de las necesidades sociopolíticas por grupos de la sociedad civil es el principal vehículo de justicia distributiva" (1985c, 103).

<sup>68</sup>. *Philosophy of Liberation*, § 1.1.1.2; Orbis, New York, 1985. Obsérvese que hablábamos ya de "Chiapas" -donde habíamos dado unas conferencias a indígenas mayas que preparaban un Congreso-; y, por casualidad, de New York, lugar donde vive hoy Heller. Ella nació en una de las capitales del gran Imperio austro-húngaro y vive en la capital cultural del Imperio americano: ¿siempre en el "centro": su "hogar"? La mujer del ejemplo se sentía "en casa" en los hoteles Hilton de todo el mundo. Pero si debiera ir a una tribu bantú en Kenya, a un pueblito aymara en Bolivia, a una tribu del norte de la India: ¿estaría en casa? Esta simple pregunta no se la hace Heller, ...pero me es inevitable para una Filosofía de la Liberación latinoamericana. La mayoría de la humanidad se encuentra como el romano que no había salido del barrio de Campo dei Fiori, pero no en "tan bello barrio", sino, por ejemplo, en la marginalidad de la ciudad de México, en Chalco, donde en el mes de junio del 2000 se desbordó un canal de "aguas negras" {mierda} e inundó a kilómetros cuadrados de barrios pobres.

### 3. LA ÚLTIMA HELLER<sup>69</sup>

Tuve el gusto de estar en New York, en una cena antes de dictar una conferencia en la New School for Social Research, el 9 de noviembre de 1989, cuando entró al restaurant Angles Heller y exclamó: "¡Ha caído el muro de Berlín!". Creo que esa fecha significó en su vida el comienzo también de una última etapa de su desarrollo intelectual<sup>70</sup>.

En la última etapa, igualmente pueden advertirse las dimensiones antes anotadas (aunque los aspectos de una ética material subjetiva, necesidad o sentimientos, quedan subsumidos en una visión mucho más sistemática de la ética, siempre fundamentalmente material, y en especial desde la ausencia de F. Fehér, que pareciera debió imprimir a algunas obras un carácter más socio-económico, mientras Heller exclusivamente filosófico, carácter de sus últimas obras). Además, desde 1992, sus anuales esta días en Budapest le darán ahora una existencia más integrada a su patria, pero habiendo cambiado a tal punto ella misma que sólo influenciará desde un punto de vista filosófico -y de una filosofía cada vez más volcada a la ética, y ética a un nivel abstracto, y no ya crítica, propiamente dicha-

a) En la dimensión histórica, la obra *Una filosofía de la historia en fragmentos*<sup>71</sup> se encuentra ya en una etapa crítica de los "grandes relatos", y expresa que "los hombres y las mujeres se tornan seres contingentes en el momento en que se los ha privado de su *telos*" (1993, 18). La contingencia aparece de manera más clara ante la inevitabilidad de comprometerse en "la elección existencial" (44). Se deja atrás la pretensión de una "razón en la historia" -desde Hegel a Lukács- (50). Es como un retorno a Kierkegaard:

"En nuestro siglo, la marcha de la historia llegó a ser la marcha fúnebre, como resultado del apocalipsis infligido al hombre" (101).

La *prohairesis* aristotélica, desde la "decisión" kierkegaardiana deviene el tema central:

"La cuestión central en ética no es la de la determinación frente a la indeterminación, sino la de la autoría a la ausencia de autoría" (150).

---

<sup>69</sup>. Puede considerarse desde su estadía en New York (1986), o desde la "caída del muro de Berlín" (1989).

<sup>70</sup>. Expresada especialmente en Heller, 1992.

<sup>71</sup>. Heller, 1993.

Pareciera que Heller pierde contacto con un mundo anglosajón en el que no "está-en-casa", y se vuelve sobre el "ser humano bueno" y, por qué no, feliz.

b) En la dimensión político-cultural *Políticas de la postmodernidad*<sup>72</sup> adopta una posición ya anunciada: la postmodernidad es un momento final en el cumplimiento de la Modernidad. Se trata del estadio del "redescubrimiento de nuestra contingencia" (1988a, 10). Después de a) el existencialismo de los 40s y 50s, b) de la generación crítica del 68, viene c) la postmodernidad en los 80s que afirma "la elección existencial (el *impasse* de Diderot) sin necesidad del respaldo de ninguna metafísica, ontología, sistema, edificio especulativo o antropología concreta" (1988a, 30). Aunque "prevalzcan tanto la autonomía moral como el pluralismo en visiones del mundo, *no todo está permitido*.[...] dado que todos son capaces de distinguir el bien del mal en términos de un *ethos común*" (35). Al final se "elige ser una *buena persona*" (29).

En *Historia y futuro ¿Sobrevivirá la Modernidad?*<sup>73</sup> en realidad se trata de un conjunto muy interesante de artículos sobre epistemología y política. Entre ellos se discute el estatuto epistemológico de las ciencias sociales (1990a, 19ss.) donde entra al debate de la ciencia social como "comprensión" e "interpretación" (desde Habermas, Schutz, Lukács, Gadamer, Apel, etc.), que no tiene certezas absolutas, que es falsable, que no es ilibridaria aunque cumple deseos inconfesados. Interesante igualmente es el capítulo sobre "Nueva visita a *El concepto de lo político*" (81ss.) de Carl Schmitt. Después de M. Weber "lo político" se escindió de la sociología, con Schmitt adquirió autonomía. Un Lukács y Heidegger -con signos radicalmente diferentes: el primero desde la "clase revolucionaria", el segundo desde la "nación"- hacen de lo político el momento central: la "elección existencial colectiva" (1990a, 84ss.). H. Arendt, en cambio, soñó con el retorno de una "clase política democrática" clásica -que había desaparecido ante el surgimiento de las "masas", descrita por Ortega y Gasset-, ignorando sin embargo "lo social". Para Heller, "la concretización del valor universal de libertad en el dominio público es el concepto moderno de lo político" (94). Heller, una vez más, niega su etapa de juventud: "las filosofías políticas *radicales* de nuestro siglo han mitologizado la política" (97), negando el significado polí-

---

<sup>72</sup>. Heller, 1988a.

<sup>73</sup>. Heller, 1990a.

tico de la vida cotidiana. Volviendo en otro capítulo a Kant (1995.), recupera en él aspectos materiales, mostrando la importancia de la "felicidad" con respecto a la "libertad", impulsada por el análisis de "Los tres motivos más poderosos: la sed de fama, riqueza y poder" (101). Sin embargo, la política, como voluntad general, se funda en el consenso libre y no en la identidad de una concepción de felicidad (donde el consenso sería imposible)<sup>74</sup>; pero aún la libertad responde a necesidades. En otro capítulo, acercándose en mucho a la Política de Liberación indica cómo en la "justicia dinámica hay ciertas normas y reglas que son declaradas injustas [...] en tanto que aspiran a la des-legitimación de las normas antiguas"<sup>75</sup>.

Por su parte, en *El péndulo de la Modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*<sup>76</sup>, escrito con F. Fehér, es una reflexión sobre el colapso del socialismo soviético (1989-1991). 1) La "primera ola" fueron las revoluciones norteamericana y francesa, en el nivel de la *constitutio libertatis* -como horizonte preponderantemente político para H. Arendt-. 2) La "segunda ola" habrían sido las revoluciones del 1848 -Marx sería un intelectual orgánico de esta "ola"-. 3) La "tercera ola" de las revoluciones totalitarias. Aquí Heller, como Arendt, coloca en un mismo "saco" a las revoluciones rusas socialista de Lenin como la fascista de Mussolini, y posteriormente la culminación con Stalin y Hitler. 4) La "cuarta ola", como es evidente, es la revolución de la caída del Muro de Berlín. Esta nueva periodización, como puede observarse, convierte definitivamente a Heller en una filósofa del tipo Arendt: cuasi-liberal. Las revoluciones son "políticas"; lo "social" (y económico) deja de tener relevancia. El aspecto "material" ha sido reducido a lo insignificante (quedan todavía, sin ser ya "peligrosos" al capitalismo, las necesidades, los sentimientos, los valores). Heller no advierte que toda la Europa del Este pasó a ser un mundo subdesarrollado, dependiente y explotado por el capitalismo central (europeo y norteamericano). La primacía de la libertad aniqui-

---

<sup>74</sup>. Aquí nuevamente, si se comprende el "contenido" de la felicidad según "una concepción" de la misma, el consenso es imposible. Pero si se comprende el contenido universal como producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad, sería posible un consenso mínimo de "contenido",

<sup>75</sup>. Para Heller desde el "valor de la libertad y la vida", para la Ética de la Liberación desde la víctima, el excluido (en tanto no puede reproducir su vida y ha sido excluido contra su voluntad, como no-libre). Pero, una vez más, libertad y vida no son valores, sino mucho más que ellos: son un ámbito de "dignidad" donde los valores se fundan.

<sup>76</sup>. Heller, 1992.

ló la posibilidad de la justicia material. De todas maneras Heller indica acertadamente que Marx "carecía de una teoría política" (1992, 85) -al menos explícita-, y esto fue el talón de Aquiles del socialismo real.

En vez de intentar superar la trilogía "libertad, igualdad, fraternidad" burguesas (desde la "liberación, alteridad, solidaridad") se muestra que dicha utopía se hace presente en la Europa del Este desde 1989 (a dos siglos de la Revolución francesa) ámbito en el que el socialismo real había cínicamente proclamado ir más allá de la trilogía, habiéndola negado de hecho. Para Heller, "la existencia de instituciones liberal-democráticas estables" (1992,109) es el suelo, el "estado de derecho", del cual se debe partir. No se distingue suficientemente entre la democracia que debe alcanzarse en el futuro y la mera democracia liberal. El eurocentrismo campea en la interpretación de la "Modernidad" (129ss.). De todas maneras es útil el concebir la Modernidad como un "péndulo", que va del individualismo al comunitarismo (como sociedad o comunidad) (157ss.), del Estado benefactor al mercado autorregulado, de lo sagrado a lo secular, binariedad que "puede ser eliminada" (161). Hay que superar las oposiciones, tales como "derecha e izquierda" (167), que el postmodernismo nos exige para descubrir tramas más complejas, dentro de una historia que, no sólo no tiene leyes objetivas, sino que tampoco sostiene proyectos que le dan sentido unívoco a su devenir (181ss.) -como opinaba Merleau-Ponty, heredero de la filosofía de la historia de Marx, Sorel, Nietzsche, y aún de Weber-. Es ya tiempo de hacer la autopsia del socialismo real (197ss.), que culmina en el "Gran Experimento" de Camboya, comparable al de Hitler, como "la mayor explosión de irracionalidad humana" (219), del lado irracional de la propia Modernidad (226). Al final Heller se abre a la esperanza {las no perniciosas}, desde E. Bloch (213ss.), pero en realidad sólo nos habla de la "esperanza de la supervivencia de nuestra cultura" (249), la moderna, la europea. ¿y las otras culturas no europeas que han sufrido la violencia conquistadora, colonizadora y de la globalización modernas? Simplemente no aparecen en el horizonte de la reflexión de la gran filósofa lukacsiana.

c) En la dimensión ético-material sistemática, entre algunas de sus obras recientes caben nombrarse la *Ética general*<sup>77</sup>, *La filosofía de las morales*<sup>78</sup>, y *Biopolítica*<sup>79</sup>. En la primera de ellas como puede observarse,

---

<sup>77</sup>. Heller, 1988b.

<sup>78</sup>. Heller, 1990c.

<sup>79</sup>. Heller, 1995.

Agnes Heller ha permanecido fiel a su "cultura" (1985c, 159), la del mundo occidental en la Europa central, a la que habría que agregar la del liberalismo democrático norteamericano, a la que tanto se ha adherido fielmente, intentando permanecer en el "hogar" de algo así como un "espíritu absoluto", el de la elite que es especialista en el discurso cultural refinado y ancestral. En las otras obras se interna en cuestiones sistemáticas de la ética que deberían tratarse con detalle en un trabajo específico sobre ellas. Prefiero dejar esto para el futuro.

## II. DIALOGANDO DESDE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Esbozaremos el comienzo de un diálogo en cuatro dimensiones, que se mostró muy fecundo en el encuentro personal en México, aunque no exento del dramatismo por ser una discusión filosófica estricta.

### 4. ¿UNA VISIÓN NO-EUROCÉNTRICA DE LA FILOSOFÍA?

Sus primeros trabajos fueron históricos, en un eje Atenas-Florenia. Ya en el exilio escribe *Teoría de la historia*. Es interesante observar que los autores que la inspiran (1980c, 11), los hechos históricos de referencia, la problemática general, sigue siempre el eje Grecia-Roma-Edad Media-Europa. No hay ningún autor, *pero tampoco ningún ejemplo de hecho histórico*, de China, de India, del Sudeste asiático, del mundo musulmán (que tuvieron los primeros historiadores que incluían la China, India, Bizancio y su propio mundo), de las culturas bantúes o de América Latina. Absolutamente nada fuera de Europa (o Estados Unidos). Me expresaba personalmente hace unos años en Toluca que "la filosofía sólo se hace en alemán, francés o inglés" -y ya en aquel entonces debí mostrarle su eurocentrismo-. Creo que Heller, como originaria de la Europa oriental, periférica de la Europa industrial moderna (como escribía Hegel: "Alemania, Francia, Dinamarca, los países escandinavos son el corazón de Europa [*das Herz Europas*])"<sup>80</sup> dentro del socialismo real húngaro y del capitalismo central (de Australia a Estados Unidos) no salió del Occidente. Expresar con Heidegger que "los persas fueron los primeros en desarrollar una conciencia histórica" (1980, 17), sería olvidar los trabajos de P. Ricoeur en *La*

<sup>80</sup>. *Die Vernunft in der Geschichte*, Zweite Entwurf (1830); en *Sämtliche Werke*, F. Meiner, Hamburg, 1955, p. 240.



*symbolique de mal*<sup>81</sup>, pero sobre todo el milenarismo Egipto, que 2500 años antes que los persas tenían dataciones exactas, crónicas sobre acontecimientos irreversibles con un fuerte sentido histórico que herederán los semitas, en especial los hebreos.

Heller nos habla de "Jerusalén, Atenas y Florencia" (1978, 92). Esto indica que Jerusalén es pensada como antecedente de Atenas y como su prehistoria. Histórica y culturalmente Menfis (la gran capital de la sabiduría egipcia desde el IIIer. milenio a.JC.) o Sais (la capital metropolitana de Atenas)<sup>82</sup> fueron anteriores a Jerusalén y Atenas (prologaciones posteriores de Menfis)<sup>83</sup>, y ambas están debajo de la Roma latino-cristiana, del Bizancio cristiano-oriental y de la Bagdad musulmana<sup>84</sup>. Atenas se continúa en Bizancio y Bagdad (antes que en Toledo o París). El mundo musulmán es la herencia de Grecia y la intermediaria con respecto a la Europa latina. La Florencia renacentista, y su "escuela platónica" es impensable sin los inmigrantes bizantinos expulsados por los turcos en 1453 de Constantinopla. Florencia no es heredera directa de Atenas, sino de la Roma cristiana y de la Atenas bizantina -filosóficamente vía Bagdad, que recupera Aristóteles en el siglo IX d.JC., mucho antes que el Bizancio cristiano y el Occidente latino-. El pretendido eje "Jerusalén-Atenas-Florencia" es helenocéntrico, y el "Atenas-Florencia-Ilustración" es eurocéntrico y metropolitano (con respecto al World-System en el sentido de I. Wallerstein y la periferia colonial). Las cosas son más complejas e interesantes<sup>85</sup>.

Para Heller la Modernidad es fruto exclusivo europeo que se desarrolla ya en la Edad Media, por ello "la dinámica de la Modernidad volvió a aparecer con todo su esplendor en los tiempos del Renacimiento europeo y avanzó *inexorablemente*. Pero fue una larga marcha [... para] asentarse y reemplazar el *artificio natural* premoderno" (1992, 138). Nada se sabe de

---

<sup>81</sup>. Aubier, Paris, 1963. El "mito adámico", mucho antes que los persas, ya entre los babilónicos y hebreos, tienen un "sentido histórico" irreversible de los acontecimientos.

<sup>82</sup>. Véase mi libro *Ética de la Liberación*, (Dussel, 1998, introducción histórica (§ 01) y el Apéndice: "Sais: capital del Egipto" (pp.631ss.).

<sup>83</sup>. El gran dios egipcio Ptah, tenía una doble apariencia: era Horus (el corazón, el amor, la afectividad) y Thoth (la lengua, la palabra, el saber). El Thoth egipcio devendrá después la *dabar* semito-hebraica ("Palabra" creadora, la Sabiduría semita anterior a la creación, que se encarna en el cristianismo) y el *lógos* griego como inteligencia, teoría, sabiduría contemplativa. Menfis está detrás de Jerusalén y Atenas.

<sup>84</sup>. Bagdad es la sucesora principal de Atenas, Jerusalén y Bizancio: helenista y semita por excelencia.

<sup>85</sup>. Véanse los capítulos XVII y XVIII y XIX de este libro sobre estas cuestiones.

la preeminencia china en el mercado mundial hasta el siglo XVIII, ni que Europa fuera todavía en los siglos XV al XVIII secundaria y periférica del mundo musulmán, indostano y extremo oriental.

Las muy contadas referencias al "Tercer Mundo" indican que el tema está fuera de su interés (teórico y práctico)<sup>86</sup>.

Como podrá comprenderse, para una Filosofía de la Liberación nuestra "culturallocation" -diría Homi Bhabha- no nos permite caer en posiciones "helenocéntricas" o "eurocéntrica", ya que nuestro "lugar" exige que nuestro discurso sea sustentado desde una racionalidad localizada post-colonialmente, y que intenta una visión mundial más amplia. Cuando llegué de Europa a América Latina, después de pasar diez años en ese continente, en 1966 dicté un curso sobre *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*. Pero a diferencia de Teoría de la historia, exclusivamente abstracta, teórica, después de exponer un marco teórico sobre las *Weltanschauungen* comencé a desplegar una interpretación histórico mundial completamente distinta de la hegeliana -y aún de la de Heller-. Era una necesidad de definir el "lugar" de América Latina como extremo oriente del Oriente por los amerindios; extremo occidente del Occidente por los ibéricos; extremo sur del continente americano con respecto a la América anglosajona. Mundo periférico, postcolonial, dominado, pero desde la invasión de este continente en 1492<sup>87</sup>: modernos, pero siendo los "bárbaros" que la Modernidad necesita en su definición. Todo esto está muy lejos de la atención europeo-norteamericana de Agnes Heller, pero representa sin embargo el 85% de la humanidad presente. Heller se encuentra realmente cómoda en países con "estado de derecho", en especial Alemania y Estados Unidos<sup>88</sup>. La falta de una visión no-eurocéntrica de la historia, lleva a hacer juicios apresurados sobre países periféricos. Como por ejemplo cuando se habla del golpe de estado contra

---

<sup>86</sup>. Por ejemplo en 1980a, 36-37, se habla del "hambre en la india", o que no habría que pasar de un sentimiento de superioridad del hombre blanco a "un sentimiento de inferioridad". "El terrorismo sigue siendo terrorismo aunque sea practicado por hombres del Tercer Mundo, no veo ninguna diferencia" (38).

<sup>87</sup>. Véase mi libro *The Invention of the Americas*, Continuum, New Jersey, 1996.

<sup>88</sup>. "Tanto en Estados Unidos como en Alemania occidental el intervencionismo de viejo tipo tiene nuevos rasgos" (1980a, 66). Nada nos dice si el hecho de ser los países centrales del centro capitalismo puede ser condición de que su situación política "ejemplar" tenga que ver con el hecho de ser el "home state" de las transnacionales más importantes, es decir, el "lugar" donde se acumula gran parte de la transferencia de valor del capitalismo mundial, de la periferia hacia el centro. Este tipo de temas nunca es objeto de la reflexión de Heller.

Arbenz en Guatemala (sin ligarlo al ataque contra Naser en Egipto y Sukarno en Indonesia) (1985b, 33)<sup>89</sup>.

## 5. MÁS ALLÁ DE UNA "ÉTICA DE LOS VALORES"

Agnes Heller indica perfectamente el sentido de la crítica que deseo efectuar aquí cuando escribe contra su maestro Lukács, en uno de sus más patéticos textos:

"Yo, en cambio, admiraba la grandeza (o la *frivolidad*) del patriarcal Dios bíblico cuando no acepta el sacrificio de Abraham" (1984,224).

Con Lukács, Heller escribe que "la ética es la forma de la vida" (1984, 256). y colocando a la vida humana como último fundamento reflexiona que "el viejo Lukács pudo analizar con una compasión tierna [...] una tragedia que sólo puede ser eliminada por una vida que vuelva a dar a la obra un fundamento en la vida misma" (Ibid.). "La vida misma" es la condición material primera (como expresaba Engels), universal, el criterio, y el tema en última instancia de la ética, y no los valores<sup>90</sup>. Heller intenta sintetizar lo que indico cuando nos dice que "el valor más básico (el bien más básico) es la vida" (1970b, 59; 1985a, 755.). Pero al expresarlo así hace del valor el fundamento y no la vida humana misma. Intentaremos argumentar que para Marx es la vida humana misma.

En efecto, he hecho referencia en repetidas ocasiones al tema de los valores<sup>91</sup>, por lo que sólo recordaré algunos aspectos de la cuestión. En sentido estricto y preciso, Kant introduce ya la ambigüedad anotada -que Marx corregirá en el nivel explícito económico, de donde desarrollaré o explicitaré el nivel ético "implícito" en la obra de Marx-, cuando escribe

---

<sup>89</sup>. Véase mi análisis en "World System, Politics, and the Economics of liberation Philosophy", en *The Underside of Modernity*, Humanities Press, New Jersey, 1966, pp. 213, donde se muestra que la "expansión" Norteamericana hacia el Sur se cumple nueve años después del fin de la guerra y habiendo "arreglado" su hegemonía en el Oriente (con Japón ante la China) y en Europa (con Alemania ante la URSS). la emancipación de las colonias europeas en Asia y Africa no es sino el pasaje de dichas colonias a ser neo-colonias dentro del espacio norteamericano durante la "Guerra fría". Heller y Fehér tienen siempre una visión centro-europea de la historia mundial. Su eurocentrismo se deja ver, de alguna manera también, en la descripción del "mito del Tercer Mundo" (1985b, 91ss.).

<sup>90</sup>. Véase el capítulo IV: "la 'vida humana' como 'criterio de verdad'", en este libro.

<sup>91</sup>. Véanse mis obras *Para una de-structión de la historia de la ética*, 1973, Ser y Tiempo, Mendoza, vol.I, pp. 119-154: "la ética axiológica contemporánea"; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol.1, S 8: "Diferenciación y valoración de las posibilidades" (Siglos XXI, Buenos Aires, 1973, pp.70ss.); *Ética de la Liberación*, [97-98],1998, pp. 125ss.

que los medios tienen "un valor condicionado (*einen bedingten Wert*)", mientras que la persona es el único "valor absoluto (*absolute Wert*)"<sup>92</sup>. Por el contrario Heidegger, comentando a Nietzsche, indica que "el valor es condición de aumento de vida (*Steigerung des Lebens*)"<sup>93</sup>. Es decir, una posibilidad existencial o mediación práctica (un "medio" para un "fin" en el sentido de Max Weber, relación "formal") *tiene* "valor" en tanto posibilidad actual para la vida humana<sup>94</sup>. El criterio absoluto es el "sujeto corporal vivo"<sup>95</sup>. Por su parte, Marx afirma que el sujeto vivo (el "trabajo vivo") no tiene valor económico (y, por analogía, se puede afirmar lo mismo del sujeto y valor ético). Escribe Marx:

"El trabajo [vivo] es la substancia y la medida inmanente de los valores, pero él mismo *no tiene valor alguno (hat keinen Werth)*"<sup>96</sup>. "El valor del trabajo no es más que una expresión *irracional (irrationeller)* para designar el valor de la fuerza de trabajo"<sup>97</sup>.

En el Cuaderno 20 de los Manuscritos de 1861-1863<sup>98</sup> escribe:

---

<sup>92</sup>. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, EA 65; *Kant Werke*, Wissenschaftliche Buch.-Gesell., Darmstadt, vol.6, 1968, p. 60. El tema se encuentra en N. Hartmann, *Ethik: "Der elementarste Wert der ersten Reihe ist der Wert des Lebens"* (§ 36, p. 340). Creo que se ha confundido el *bonum* con el *Wert*. La "dignidad" del sujeto viviente corporal debería ser considerado en el sentido clásico del *agathón*, del *bonum*, trascendental, pero como no un *Wert*, en el sentido moderno de la "constitución" de un "bien, *Gut, good*" o "cosa-valiosa (*Wertding*)" que tiene o es "portador (*träger*)" de un "valor" ético como correlato de una "intención estimativa" de la subjetividad. El "valor", en el sentido de la "axiología", es *estrictamente* una determinación moderna de la mediación o "posibilidad existencial" (en sentido heideggeriano) práctica, inexistente en el pensamiento griego o latino medieval. Es el *noema* práctico de una noesis ética, para hablar como Husserl. Heller hablará de "valores absolutos" (la vida, la libertad, etc.). Creo que esto sitúa a su ética, hasta el presente, en una "axiología", y le impide descubrir una "normatividad" más radical -como la del Marx histórico, que no fue axiológica-, más allá de los "juicios de valor" (que tendrían menos racionalidad que los "juicios empíricos" de las ciencias naturales). Se trata de construir una ética fundada en "juicios normativos" ("Juan *debe* comer") en relación con "juicios empíricos" ("Juan *come*") sin necesariamente pasar por "juicios de valor" -que la meta-ética analítica ha cuestionado desde George Moore, Ayer o Carnap-

<sup>93</sup>. *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, vol.1, p. 488.

<sup>94</sup>. "Wert ist [...] *Ermöglichung, possibilitas*" (*Ibid.*, p. 639).

<sup>95</sup>. Escribe Ernst Eloch: " Aquello que nos pone como vivientes (*das uns als lebendig setzt*) no adviene a la presencia. Se encuentra en lo profundo, adonde comenzamos a ser corpóreos (*leibhaft zu sein*)" (*Das Prinzip Hoffnung*, § 9; Suhrkamp, Frankfurt, 1959, vol. 1, p. 4').

<sup>96</sup>. *Das Kapital*, I, sec. VI, cap. 17; MECA, II, 6, Dietz Verlag, Eerlin, 1987, p. 500.

<sup>97</sup>. *Ibid.*, p. 502. !

<sup>98</sup>. Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988 (que aparece en edición inglesa en Routledge, London, 2001).

"Hasta ahora nunca hemos hablado del *valor del trabajo*, sino sólo de la valor de la *capacidad de trabajo* [...]. El trabajo como proceso, *in actu*, es la substancia y medida del valor, *no valor (nicht Werth)*. Este valor es sólo trabajo *objetivado*"<sup>99</sup>.

Para Marx el "trabajo vivo", el sujeto viviente y corpóreo ("corporalidad [*Leiblichkeit*"]) del trabajo, el trabajador, no puede tener valor de cambio, porque es la "fuente creadora del valor"<sup>100</sup>. El sujeto vivo, su "vida humana" es el criterio de validez del valor, su fundamento, y es desde la vida humana del trabajador que se juzga (se efectúa una crítica ética, una *Kritik* de la economía política, de su "moral") al capital como causa de su muerte, pobreza, desrealización, negación. El "trabajo vivo" no tiene valor, tiene *dignidad*<sup>101</sup>; no es un medio y ni siquiera un fin: "pone" los fines. Algo vale en cuanto es una mediación práctica<sup>102</sup> para la producción, reproducción o desarrollo de la vida humana, en último término de toda la humanidad, desde el consenso práctico legítimo (participación intersubjetiva de libertad y autonomía) y fácticamente posible; mediación ética de un acto (norma, institución o sistema) con "pretensión de bondad"<sup>103</sup>. La vida humana, el sujeto vivo ni tiene valor ni tampoco tiene derecho "a la vida". El sujeto viviente tiene dignidad y en tanto tal "funda" todos los valores éticos, y todos los derechos. Hay derecho a la "sobrevivencia", a la "permanencia" en vida. ¿Cómo podría un sujeto todavía no viviente (no engendrado, que es anterior al nacer) tener algún derecho si todavía no existe? Pero desde el momento de su existencia, por ser viviente (sin tener un imposible derecho *a priori* a la vida), un viviente sujeto humano "tiene" derechos

<sup>99</sup>. *Zur Kritik der politischen Oekonomie (Manuskript 1861-1863)*, en MECA, II, 3,6, p. 2099.

<sup>100</sup>. Escribe Marx que hay diferencia "entre el trabajo objetivado y el trabajo vivo (*lebendige Arbeit*), entre el valor y la actividad creadora (*wertschaffenden*) del valor" (*Grundrisse*, Dietz, Berlin, 1974, p.356). El "trabajo vivo" no es el fundamento del capital (que es "el valor que se valoriza"). Marx establece una diferencia entre "fundamento (*Grund*)" y "fuente (*Quelle*)", semejante a la crítica de Schelling contra Hegel (Véase el tema en mi obra *El último Marx (1863-1882)*, Siglo XXI, México, 1990, pp. 355ss).

<sup>101</sup>. En *Das Kapital* I, cap. 5, nota 17 (MECA, II, 6, p. 209), Marx nos habla de adquirir "el sentimiento de dignidad (*Selbstgefühl*)". En las "Notas marginales al *Tratado de economía política* de Adolph Wagner", indica: "*Dignitas* viene de *dignus* y éste de *dic*, señalar, mostrar, indicar; luego *dignus* significa señalado: de ahí viene *digitus*, el dedo con que uno señala una cosa" (MEW 19, p. 367).

<sup>102</sup>. El "bien (*Gut*)" no "es" un valor (el sujeto "es" digno), sino que "tiene" valor en tanto se encuentra prácticamente integrado (como medio al fin) al plexo de mediaciones que en Último término es la vida humana, como reproducción de la vida.

<sup>103</sup>. Véanse los 6 capítulos de mi *Ética de la Liberación*, 1998.

fundados en su dignidad (no en su valor, ya que el sujeto "funda " todos los valores, también los morales<sup>104</sup>).

Heller se pregunta:

"¿A qué llamaremos valor? A todo lo que pertenece al ser específico del ser humano y contribuye directa o mediatamente al despliegue de ese ser específico [...] Se puede considerar valor todo aquello que, en la esfera que sea y en comparación con el estado de cada momento, contribuya al *enriquecimiento*<sup>105</sup> de aquellos componentes esenciales" (1970c, 23).

Se inspira aquí en György Márkus, y por ello en *Hipótesis para una teoría marxista de los valores* habla del despliegue de "fuerzas esenciales del ser humano" (1970b, 28). De esta manera plantea toda una "teoría de los valores" -teniendo como referencia a Lukács y Hartmann más que a Husserl o Scheler-, que nada tiene de marxista. Pareciera que metodológicamente "encubre" o "yuxtapone" sobre Marx la axiología hartmanniana, más que un intentar hermenéuticamente "explicitar" lo "implícito" en la posición ética de Marx. Esta interpretación de Marx influenciará su pen-

---

<sup>104</sup>. Los valores morales no son sino la categorización conceptual-práctica y lexical (a cada valor se le pone un "nombre" en cada lengua, cultura, y se las normativiza en costumbres, tabús, leyes, derecho, pero también se imponen por la educación en el *Ueber-Ich*), que desde el criterio de la vida humana en tanto ética {vida humana, consensualidad práctica válida y factibilidad empírica de la "pretensión de bondad" del acto) que efectúa corporalmente el cerebro, de aquellas mediaciones que reproducen y desarrollan dicha humana en cada comunidad histórica. Los valores morales son jerarquizados (en cada cultura, y por cada sujeto concreto) por "cercanía o lejanía" de la posibilidad de la reproducción o el desarrollo de la vida del sujeto humano. Las mediaciones más cercanas y necesarias (y de allí la importancia de los trabajos de Agnes Heller sobre las necesidades) ocupan un lugar superior (así como ante un golpe que se dirige a la cabeza la mano se levanta para protegerla arriesgándose a ser destruida: el cerebro tiene "más valor" que la mano desde el criterio de la vida humana; de la misma manera que un burócrata que tenga "honestidad" realiza un valor ético más alto, que el burócrata que ejerce actos con "simpatía" para con los clientes). Evidentemente los valores morales (categorizaciones conceptuales-prácticas, desde las necesidades y sentimientos -también morales-, ligados al sistema límbico y al neocórtex-frontal) tienen una existencia intencional intersubjetivo-comunitaria, lingüístico-cultural. Su "portador (*träger*)" material es el cerebro humano; su base psíquica es el *Ueber-Ich* -individual en Freud; colectivo en Jung-; su base intencional son las culturas y las lenguas. No hay "entes-reales" ni "cosas-independientes" llamados valores. Los valores tienen existencia intersubjetiva, lingüística, psíquica, cultural comunitaria. Véase Antonio Damasio, *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, G. P. Putnam's Sons, New York, 1994; Gerald M. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, Basic Books, New York, 1992, sobre los "criteria of value" que tiene el cerebro desde la "vida humana" como última referencia.

<sup>105</sup>. Para Marx la "riqueza" son las cosas con valor de uso: la manzana en cuanto alimenticia por sus propiedades naturales.

samiento hasta el presente -particularmente a su postmarxismo de un Marx "que quizá nunca fue Marx", sino una interpretación "desde la axiología". Así se sitúa "el valor ético" en la "superestructura" (1970b, 19)<sup>106</sup>, y se lo va analizando desde la categorías y distinciones de la axiología vigente en ese entonces (la de Hartmann<sup>107</sup>), pero nunca desde Marx mismo. Se dice por ejemplo:

"Afirmamos que en la obra de Marx se dan axiomas axiológicos universales de los que se derivan axiológicamente todos los valores y todos los juicios de valor que él acepta. Se trata fundamentalmente de una categoría ontológica primaria [...]: la categoría de riqueza" (1970b, 27).

Marx no construye metodológicamente su crítica ética desde axiomas axiológicos, sino desde el criterio de la vida humana, tal como opinaba el mismo Engels<sup>108</sup>. Por mi parte, pienso también que Marx *critica éticamente al capital* (es una "crítica" *ética*) por ser sólo trabajo objetivado (metafóricamente "muerto", cuáguilo de sangre), desde el "trabajo vivo", desde la subjetividad corporal misma viviente, explicando el plusvalor<sup>109</sup> desde

<sup>106</sup>. El concepto de "superestructura", que aparece en la Introducción del *Zur Kritik* de 1859 y en algunas otras referencias secundarias de su obra definitiva (desde 1857), no constituye en Marx mismo un concepto con intención de ser una "categoría" fundamental. Por ejemplo, lo político, el Estado, produciendo las condiciones de la reproducción, está *debajo* de la misma producción. El consumo (no es ni una instancia ideológica ni política, ni supraestructural) está *debajo* de la producción (porque crea el "fundamento tendencial ideal interno" de la misma producción). El concepto de "supraestructura" no se encuentra en *Das Kapital* como categoría estructural. No le dedica en toda su obra madura ni una página completa. En cambio es fundamental el concepto de "fetichismo", pero no es supraestructural sino "superficial", en el nivel del "mundo de las apariencias" (el "mundo de las mercancías" o la circulación).

107. Cuando se escribe que "también Nicolai Hartmann intenta abolir la dualidad realidad-valor sin utilizar la derivación empírica. Para él el mundo del valor es un *ente ideal*, aunque no en el sentido de la idea platónica, sino en el social" (1970b, 13), Heller no critica sino que aprueba a Hartmann. Su ontología es hartmanniana. Quizá no descubrió la ontología y ética del mismo Marx (desde la Exterioridad del "trabajo vivo" como pauper se critica la Totalidad del capital, como sistema que impide la reproducción de la vida humana).

108. "Según la concepción materialista [como contenido, Inhalt) el momento de determinación en última instancia de la historia [contra Althusser) es la producción y reproducción de la vida inmediata (*unmittelbaren Lebens*)" (Introducción a *El origen de la familia*, en MEW21, p.27).

<sup>109</sup>. Heller no le da en toda su obra suficiente lugar al concepto central de plusvalor (que le hubiera posibilitado en su segunda etapa, en medio del mundo capitalista de realizar una *crítica* al capital), que es la categoría ético-económica por excelencia de Marx, ya que formula en conceptos económicos el "lugar" teórico donde se objetiva la vida del sujeto viviente (del trabajador) sin que pueda ya subjetivarlo posteriormente. Esta "realización" del capital (como plusvalor acumulado) es el tema esencial ético de Marx. Heller no puede dar la importancia

una antropología de la vida. El trabajo como objetivación será interpretado "como desrealización (*Entwircklichung*) del trabajador", y "éste es desrealizado hasta llegar a la muerte de hambre (*Hungertod*)"<sup>110</sup>. En esta crítica ética del capital se parte del efecto negativo (la muerte) cuyo horizonte positivo es *la vida humana, como el criterio fundamental* de la verdad práctica y de la crítica -y no los valores éticos-: se trata de un criterio de "vida o muerte" (y desde el cual los valores se fundamentan, se constituyen prácticamente y aún se deducen):

"La objetivación (*Vergegenständlichung*) aparece hasta tal punto como pérdida del objeto, que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo *para la vida*, sino incluso para el trabajo [...] El trabajador pone *su vida* (*legt sein Leben*) en el objeto [...] pero] *la vida* que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil"<sup>111</sup>.

No encuentro en la obra de Marx una tal "teoría *marxista* de los valores éticos" -y no critico a Heller por afirmar una teoría de los valores, sino por pretender que Marx funda su ética sobre valores-; y, sobre todo, no es necesaria ni útil. La última instancia material, de contenido (*Inhalt*) de la ética es la vida humana misma, y las exigencias de su producción, reproducción y desarrollo, Como comunidad, en último término de la humanidad misma. Como escribe Agnes Heller -contra Agnes Heller-: "No es que a Marx le faltase el entusiasmo. Pero los objetos y fuentes de ese entusiasmo no eran ideas abstractas [ni valores, agrego yo], *sino seres humanos concretos*" (1979, 293)<sup>112</sup>. La ética -y en especial una *Ética de la Liberación* en la tradición de Marx- se Construye sobre un fundamento material: la vida humana Concreta, de "*este* sujeto corporal", y no sobre valores (que sean lo que fueren nunca serán "alguien", sino un neutro "algo", por más sublime que se lo pretenda describir).

---

debida a esta cuestión por la impostación ontológico-hartmanniana de su filosofía, pero no hegeliana invertida desde Schelling e impostada en un nivel económico como el de Marx, que hay que saber "leer" y "explicitar" éticamente.

<sup>110</sup>. *Manuscritos del 44, XXII*; MEW 1 EB, p. 512.

<sup>111</sup>. *Ibid.*, p. 512. Véase el tratamiento del tema en "*El capital es una ética*", en mi obra *El Último Marx* (1863-1882), pp. 42955.

<sup>112</sup>. De nuevo Heller contra Heller- escribe: "¿Qué norma de vida hay tras esos mensajes? La de realizar el propio deber, que siempre se expresa en implicación *con gente concreta, en la vida o en la suerte de Otros*" (1979, 308)..., y no de valores morales, que en su esencia son abstractos, neutros, "cósicos"...



## 6. LA ÉTICA MATERIAL, FORMAL Y CRÍTICA DEL OCCIDENTE CAPITALISTA Y DE LA POSTMODERNIDAD

Heller se inscribe ciertamente en la corriente "material" de la ética, y no tiene miedo de releer a Nietzsche o Kierkegaard -que para su maestro, junto a Schopenhauer y Schelling, eran irracionalistas-. Sin embargo, opino, la materialidad sugerida por Heller no es suficientemente radical. Los valores no son la última referencia del contenido de las normas, los actos o las instituciones, sino la misma vida humana. Los valores siempre están situados en una cultura y son modos concretos de reproducir y desarrollar la vida humana.

En referencia al aspecto formal de la ética, que pudiera ser la propuesta de Apelo Habermas, no encuentro que se subsume suficientemente este nivel. El acto con pretensión de bondad (*goodness claim*), no solo debe poder producir, reproducir y desarrollar la vida humana en concreto, sino que además debe hacerlo gracias a la participación simétrica de los afectados. Esta manera de elegir (lo que incluye la elección existencial y de "phrónesis") permite que el acto sea verdadero y válido prácticamente. Pero hay un tercer aspecto que pareciera ha desaparecido del horizonte de la Heller que partió en 1978 de Hungría. El aspecto *crítico*, en especial en el nivel material, económico, con respecto a los efectos negativos no intencionales del capitalismo, en los países centrales del capitalismo, pero especialmente en la periferia, y que constituiría a la ética como una *ética crítica* en un sentido material y formal.

En efecto, en *Más allá de la Justicia*<sup>113</sup> Heller comienza la exposición de una ética arquitectónica propiamente dicha. Se trata de una primera obra sistemática. Heller distingue cinco sentidos de justicia: a) un "concepto formal"<sup>114</sup> de justicia" (1985d, 11ss.), como justicia estática; b) un concepto ético-político de justicia (67ss.); c) un concepto de justicia dinámica (150ss.); d) un concepto socio-político de justicia (187ss.); y, por último, e) un concepto ético-político incompleto de justicia (281ss.)<sup>115</sup>.

Pero al final, y "más allá" de todos estos sentidos de justicia, y como su condición, se encuentra todavía un nuevo ámbito: "El sujeto de la vida buena es la persona buena (la persona recta)" (1985d, 344). y la "bondad" 113. Véase 1985d.

<sup>114</sup>. "Formal" en el sentido de Ch. Perelman, que incluye momentos "materiales" de la ética.

<sup>115</sup>. Heller adopta como propio este "concepto ético-político incompleto de justicia", inspirándose en Diderot.

para Heller de la persona recta está más allá de la justicia, como en el caso de "una persona que expresa su opinión y sabe que al hacerlo arriesga su trabajo o posición social, va más allá de la justicia" (404). ¿Por qué arriesga su trabajo? ¿Qué hace que el rehén no traicione al compañero cuando bajo tortura se le quiere obligar a delatarlo? Levinas denomina a esta relación con ese "más allá", la re-sponsabilidad por el Otro, como tensión hacia la Exterioridad de la Totalidad, el tomar al Otro a cargo, Otro que ya ha dejado en nosotros "huellas" que son anterior al mundo, en cuanto constituye originariamente la subjetividad misma, la afectividad, la sensibilidad. De la misma manera, para Marx, el pobre (*pauper ante festum*, le llamaba), el trabajo vivo, el trabajador anterior a la subsunción en el capital, está más allá de la justicia (si por justicia se entiende la Totalidad del sistema, del capital, del orden de dominación establecido), y está también fuera del sistema cuando es expulsado como desocupado (*pauper post festum*). El Otro, el pobre, la víctima está "más allá" (*au-delà*) de la justicia del sistema, pero no de la *justicia "alterativa"* que es apertura trascendental, *désir métaphysique* (lo llama Levinas). En todos los casos analizados por Heller a la justicia, al final, se la considera dentro de un orden dado, lo que E. Levinas llamaría la Totalidad (el orden del *mishpat* en hebreo). La bondad estaría en el orden de la rectitud (el *tsaddik*), trascendental; pero esa bondad no está más allá de la justicia como re-sponsabilidad (en el sentido levinasiano), sino que es justicia en sentido pleno.

En efecto, Heller toca temas de profundidad pero que pueden ser resueltos de otra manera, ya la que el mismo Marx había indicado claramente en los *Grundrisse*, al describir la situación del trabajo vivo, antes del contrato, como la "fuente creadora del valor desde la nada del capital".

En el *aspecto crítico*, pienso que Heller no ha sacado todo el partido que podría de su tradición judía, como lo han hecho Bloch, Rosenzweig, Buber o Levinas. En esto se encuentra con Hannah Arendt. La *Ética de la Liberación* se inscribe dentro de la tradición crítica del pensamiento judío contemporáneo, en cuanto a descubrir aspectos no helenocéntricos, ni eurocéntricos, que la experiencia semita en general puede aportarnos<sup>116</sup>,

---

<sup>116</sup>. Mi obra *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969, intenta ir al origen de la cultura latinoamericana, en la vertiente "paterno"-europea (ya que la "materno"-americana es indígena), más allá de Atenas, pero siguiendo la tradición hebreo-musulmana-judía y crítica en la misma Edad Media latina y la Modernidad, no sólo en el centro sino igualmente en la colonialidad del Poder desde el siglo XVI.

por cuanto expresan grupos humanos con experiencia de exclusión, de exterioridad de opresión.

Como filosofía " crítica " uno se pregunta ¿ cómo efectuar la " crítica " de la vida cotidiana, sino desde las víctimas de esa misma cotidianidad? ¿Cómo desarrollar una filosofía de la vida cotidiana de los pueblos oprimidos, de las culturas indígenas, de las naciones periféricas (de China, India, el Sudeste asiático, de la cultura bantú) en referencia a la cotidianidad del capitalismo central? ¿Tienen ellos también cotidianidad? ¿Puede una cotidianidad burguesa o pequeño burguesa en una nación periférica ( o central) dominar otras cotidianidades populares, autóctonas indígenas, marginales? ¿Cuáles serían los criterios internos de esas "vidas cotidianas" en contradicción para ser desarrolladas desde sus potencialidades? ¿Cómo organiza el capitalismo una cotidianidad "dominadora" a partir de sus víctimas invisibles, excluidas, suprimidas?

## 7. "FILOSOFÍA RADICAL" Y "FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN"

La semejanza de la "filosofía radical " propuesta por Heller en su "primera época" con lo que hemos denominado desde 1969 *Filosofía de la Liberación*, es interesante de ser anotada. La diferencia es igualmente fácil de discernir. Una nace en la Europa oriental, pero en el exilio desarrolla un discurso en el centro del capitalismo mundial. ¿No habrá dejado de ser una filosofía radical? La otra nace en la periferia, y no puede sino seguir confrontándose con una situación de creciente dominación, pobreza, explotación a la que ya Heller no está acostumbrada. Es el antiguo tema de *Por una filosofía radical*<sup>117</sup>:

"La *filosofía radical* tiene que convertirse en la filosofía de los movimientos radicales, tiene que *penetrar las masas*, deber *convertirse en la fuerza material*, para que se pueda decir un día: ¡Así sucedió! Por consiguiente para poder hablar de la filosofía radical, debemos abordar primero el *radicalismo* en sí mismo" (1980a. 109).

Se trata de un radicalismo de izquierda. "Sólo puede ser radical de izquierda aquel para quien la humanidad sea la suprema idea de valor" (110). Además, "diría que son radicales las personas que, distanciándose de la forma de vida burguesa -nos decía en 1980- se deciden por otras que también expresan y definen en su fuero interno ese alejamiento y determi-

---

<sup>117</sup>. Véase 1980b.

nación fundamental" (109); es crítica a todas las "relaciones de subordinación" (Ibid.). En este sentido la Filosofía de la Liberación sería una filosofía radical, de izquierda -lo mismo que la *Ética de la Liberación*, 1998- que siempre insiste en la pretensión de universales, "en última instancia de toda la humanidad". Los nacionalismos y las posturas religiosas fundamentalistas, los racismos, los machismos, proponen a la propia nación, a la propia religión, a la propia raza, al propio sexo... como el último horizonte de evaluación. Una filosofía crítica parte del sistema dado, en especial cuando llega el momento en que se transforma en sistema intolerable de dominación, y se sitúa metódicamente en el lugar de las víctimas, la "Diferencia", como negatividad material: la miseria, el color no blanco de la piel. Allí se encuentra, como diría Max Horkheimer, el origen mismo de la crítica. Aquí es donde la Filosofía de la Liberación tiene varias ventajas sobre la Filosofía radical, y más si se la ha abandonado. En primer lugar, plantea la dominación en el Planeta, en el sistema-mundo, en la globalización del capitalismo trasnacional, desde el Sur, desde los subdesarrollados, las culturas postcoloniales y siempre explotadas (no sólo subalternas). En segundo lugar, incluye también la ecología pero articulada a la economía: el problema no es la tecnología, sino el criterio cuantitativo (el aumento de la tasa de ganancia) con el que se elige la tecnología que se subsume en el proceso productivo determinado por la competencia a corto plazo (que debe bajar el valor, el precio de los productos con la "mejor" tecnología, pero no ecológica, sino la exigida por el criterio indicado, que es destructor de la vida en el Planeta). En tercer lugar, la "Diferencia" (la mujer, la raza no blanca, otras culturas) sufre los efectos de los desequilibrios de los mercados: la pobreza se feminiza, se populariza, se hace presente en las culturas no-occidentales, en la marginación, en la niñez, en la tercera edad, en el obrero periférico, en el campesino del Tercer Mundo, en los indígenas cuyas culturas son anteriores al "descubrimiento" del 1492. La "Diferencia" postmoderna se levanta como un proyecto transmoderno que exige un mundo planetario distinto, nuevo, postcapitalista.