

Entre el silencio y la mirada fugaz. Acerca de una monografía sobre Ágnes Heller¹

JUAN ALBERTO PÉREZ ZAMORA

No solo llaman la atención en Ágnes Heller la peculiaridad de su estilo —que, en palabras de Gyorgy Markus, imprime a su obra un fortísimo carácter de «filosofía de autor»²—, o «la ausencia de discusión y de referencias explícitas de los detalles de debates y supuestos académicos», como señala Burnheim en la «Introducción» a este volumen. Paradójicamente uno de los aspectos más llamativos de la obra de Ágnes Heller es una circunstancia externa al contenido de su pensamiento: la escasa recepción crítica en la filosofía especializada. A pesar de que su producción filosófica —sobre todo la más reciente, consagrada al desarrollo de una teoría ética— se ha caracterizado por el incesante diálogo con tradiciones, escuelas y personalidades filosóficas vivas, Heller no ha encontrado aún la respuesta y la atención necesarias.

La obra que reseñamos aquí contribuye en parte a mitigar este lamentable vacío crítico, aunque no carece de limitaciones. Como suele ocurrir en una obra colectiva, manifiesta una considerable heterogeneidad, patente tanto en el variado enfoque teórico y la dispar profundidad crítica de los ensayos que la integran, como en el distinto grado de afinidad con el pensamiento de Heller. Además, esta pluralidad de interpretaciones no evita la ausencia de una indagación concienzuda del proyecto ético de Ágnes Heller, concretamente de *Más allá de la justicia* y la trilogía moral subsiguiente, de la cual *General Ethics* y *A Philosophy of Morals* aparecieron antes que la compilación de Burnheim³. A pesar de las lagunas indicadas, es innegable que la lectura de las dieciséis colaboraciones agrupadas por Burnheim, junto con su prólogo y la réplica final de la propia Heller, permiten extraer jugosas consecuencias acerca de su pensamiento y de la recepción crítica tributada a éste.

Aunque cada uno de los ensayos incluidos merecería por sí solo un examen detenido, podemos sintetizar que los problemas que más reiterada atención suscitan son los siguientes: la concepción de la «filosofía radical» como utopía racional; la naturaleza de las ideas de valor de la libertad y la vida y su función en la ética y la teoría de la modernidad; las influencias filosóficas observables,

1 John Burnheim (editor), *The Social Philosophy of Ágnes Heller*, Poznan Studies in the Philosophy of Sciences and the Humanities, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA, 1994.

2 György Markus, «The Politics of Morals», en J. Burnheim (editor), op. cit., p. 257. En lo sucesivo, las referencias a esta obra irán seguidas de un número de página entre paréntesis.

3 Ágnes Heller, *Más allá de la justicia*, trad. cast. de Jorge Vigil, Crítica, Barcelona, 1990; *Ética general*, trad. cast. de Ángel Rivero, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995; *A Philosophy of Morals*, Basil Blackwell, Oxford, 1990.

como la tradición Hegel-Marx-Lukács y el pensamiento de Hannah Arendt, entre otras, y, por último, su caracterización de la contingencia como condición humana de la modernidad. Veamos someramente algunos de los comentarios al respecto.

Varios ensayos versan sobre la concepción de la filosofía que Heller desarrolla en *Por una filosofía radical*⁴. Cabe señalar que la propuesta helleriana de la filosofía como utopía radical y unidad de la Verdad y del Bien no genera excesivo entusiasmo entre los colaboradores de este volumen. Mihály Vajda, correligionario de Ágnes Heller en los inicios de la «escuela de Budapest», adopta en su artículo («A Lover of Philosophy - A Lover of Europe») un tono demoledor con el que describe la filosofía de Heller como un proyecto impracticable y sin fundamentos, carente de significado e imposible de discutir racionalmente —«sus obras son edificios sin cimientos», p. 19—. Señala Vajda que Heller asigna a la filosofía motivaciones y funciones contradictorias, pues afirma que ésta debe consistir en una actividad problematizadora del pensamiento y, al mismo tiempo, en una praxis transformadora de la realidad. Vajda recomienda a Heller olvidar la concepción marxiana de la filosofía —tesis XI sobre Feuerbach— latente en esta última idea y comenta que Heller reincide en la contradicción al afirmar que la filosofía es una invitación a pensar, una actividad problematizadora del pensamiento, y que el filósofo debe buscar una respuesta filosófica genuina y homogénea a los problemas humanos. Precisamente, para Vajda «no hay una respuesta filosófica auténtica. Una respuesta filosófica genuina no es encontrar la Verdad y el Bien, sino decir: Ten cuidado, junto a tu verdad hay también muchas otras verdades; intenta pensar, intenta actuar, en suma, intenta vivir de manera que conserves esto en mente» (p. 23). La confianza de Heller en una filosofía que logre alcanzar la visión genuina de la Verdad y el Bien esconde, según Vajda, un apego a la mitología racionalista de la Ilustración que, en el fondo, no es sino la mitología de una razón eurocéntrica. La filosofía de Heller está abocada a un completo fiasco, precisamente porque «no hay posibilidad de ocultar el hecho de que en esta concepción de la filosofía no hay espacio para un verdadero pluralismo, y esto significa que no hay espacio para una verdadera tolerancia» (p. 25). Según Vajda, la racionalidad a la que se invoca cuando se intenta resolver conflictos de valor de una manera «razonable» es la generalización de las ideas de valor de la cultura europea como las únicas verdaderas y válidas. Y tal vez eso se deba a que olvidamos que, cuando se dan conflictos de valor insolubles, «no es porque una de las partes es incapaz de ver la verdad, sino porque las verdades de ambas partes son irreconciliables» (p. 26).

Richard J. Bernstein («Ágnes Heller: Philosophy, Rational Utopia and Praxis») adopta una orientación similar, aunque con retórica más comedida y mayor profundidad analítica, al renunciar a las excesivas ambiciones del proyecto filosófico de *Por una filosofía radical*. Si bien no descalifica unilateralmente la pretensión de que la filosofía, en tanto que utopía racional, impulse una praxis transformadora de la realidad, Bernstein señala la falta de concreción de Heller sobre cuáles son las condiciones empíricas y los mecanismos de acción que se precisan para la realización de tal utopía. No obstante, el aspecto que Bernstein critica con mayor dureza en Heller es el problema de la pluralidad filosófica y su concepción de una «filosofía genuina». Bernstein califica de simplista la afirmación de Heller según la cual la filosofía del siglo XX es una lucha ininterrumpida entre pseudo-filosofías positivistas y filosofías auténticas, pues el concepto de positivismo empleado por Heller —todo pensamiento que niega que la función de la filosofía es articular y defender una utopía racional— es demasiado impreciso. Bernstein sospecha que Heller propone como filosofía genuina o auténtica una especie de «metafísica humanista» al viejo estilo de los «grandes relatos»,

4 Ágnes Heller. *Por una filosofía radical*, trad. cast. de J. Francisco Ivars, El Viejo Topo-Ediciones 2001, Barcelona, 1980.

una concepción de la filosofía como saber sustantivo y autónomo que Foucault, Derrida, Rorty y Habermas, entre otros, han problematizado suficientemente en los últimos años. Heller afirma, sin embargo, que la filosofía es una actividad de conocimiento consistente en elucidar y encontrar la Verdad y el Bien, y así nos tropezamos, según Bernstein, con un importante enigma. ¿Qué criterio de justificación posee ese conocimiento que constituye la filosofía? «Por un lado, Heller sugiere que toda filosofía genuina expone sus propias pretensiones acerca de lo que constituye la racionalidad de la argumentación. Mas, por otro lado, parece presuponer que hay meta-criterios mediante los cuales evaluamos filosofías rivales (p. 92)». Si, como afirma Heller, hay una irreductible pluralidad de filosofías y cada filosofía puede justificarse a sí misma, caemos en una postura relativista. Pero si la filosofía es conocimiento de la verdad y del bien, y hay una filosofía que permite conocerlos mejor que cualquier otra, ¿en qué criterios de justificación se basa? —inquire Bernstein.

Otro de los asuntos abordados repetidamente por los colaboradores de esta obra es el de la naturaleza y la función de las ideas de valor de la Libertad y la Vida (expuestas ya desde *Por una filosofía radical* y de creciente relevancia en trabajos posteriores) como valores o bienes sustantivos que proporcionan el criterio normativo último en el que basar nuestras argumentaciones morales. El propio Bernstein, en el ensayo citado, se queja de la indefinición de Heller sobre el significado de la Libertad y sobre la insuficiente justificación de su carácter de «sumo bien» en el mundo moderno. «Si hay un determinado ideal de valor al que llamamos libertad y que podemos interpretar de maneras diferentes y opuestas, Heller debería decirnos cuál es y cómo podemos evitar la conclusión paradójica de que solo hay interpretaciones de ese ideal máximo» (p. 93). Por su parte, la colaboración de Paul Harrison («Radical Philosophy and Theory of Modernity») discute la función de la libertad en la concepción helleriana de la democracia y desestima la validez y la relevancia que puede merecer en una teoría de la modernidad esa ética universalista y basada en valores sustantivos que propone Heller. En una línea de clara consonancia con Rorty⁵, Harrison indica que «los modernos regímenes democráticos contienen, dentro de la tradición constitucional y del marco que los instituye, todo el núcleo de valores que poseen. De ahí que no necesiten legitimación filosófica porque sus normas se hallan contenidas en la ley positiva y están legitimadas y protegidas por la tradición legal y por los tribunales» (p. 154). Harrison enlaza estas valoraciones con una profunda crítica a la idea de utopía racional de Heller —tal como se formula en *Por una filosofía radical*—, inspirada en la noción kantiana de «idea regulativa». Heller sostiene que los valores de la verdad, el bien y la belleza son ideas regulativas, que debemos postular un consenso que acepte estos valores como ideas regulativas teóricas y prácticas y que debemos presuponer un punto de partida virtual acerca de la validez de las ideas de valor para empezar a concebir el progreso continuo hacia su observancia universal. Y, como apunta Harrison, «esto significa en realidad que dichas ideas son a la vez regulativas y teleológicas y que Heller está de hecho mezclando ilegítimamente formas de juicio determinante y de juicio reflexivo» (p. 157). Por último, Harrison advierte que Heller cae en una especie de utopismo normativo al encarecer a la gente para que actúe de acuerdo con un «debe» que no tiene, hasta ahora, una efectiva realización institucional (p. 158). La filósofa húngara proporciona un retrato concreto del buen ciudadano pero «el problema consiste ... en que es un retrato demasiado concreto» (p. 159). Heller ha incorporado a su obra un «aroma postmoderno» lleno de contradicciones, puesto que, aunque conserva la fidelidad a la idea de «valores universales», especifica formas muy concretas de conducta y exige validez universal para éstas, sin sentirse en la necesidad de

5 Richard Rorty, «The Priority of Democracy to Philosophy», en *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge University Press, 1991, pp. 175-196.

deducirlas o de justificarlas, por lo que su obra ética termina teniendo «el sabor de una sección de consultorio filosófico» (p. 162).

Sin embargo, la discusión más rica sobre la noción de libertad en Heller se encuentra en las dos interesantes colaboraciones de Peter Murphy («Civility and Radicalism» y «Pluralism and Politics»). En el primero de estos ensayos, Murphy sostiene, en contra de Heller, que la Libertad y la Vida no son los valores sustantivos o bienes supremos del mundo moderno. En su lugar propone como sumo bien la «educación» (*civility*) o «humanidad», que, en su opinión, contiene los bienes fundamentales —libertad, autonomía, intimidad y saber—, correspondientes a cada una de las cuatro esferas de valor —la de la política, la del trabajo creativo, la de lo íntimo y la del conocimiento, respectivamente— que es posible distinguir en el mundo moderno. Para Murphy, la libertad solo es el bien supremo en el ámbito de lo recto, no de lo bueno. En la medida en que todas las concepciones modernas del derecho son interpretaciones de la libertad, éste valor sirve de puente entre los distintos bienes, pero no constituye un bien, o, al menos, no es el bien supremo (p. 189). «El bien supremo con el que todos los bienes fundamentales guardan un parecido de familia es la idea de que todas las personas deberían ser tratadas siempre como fines en sí mismos, nunca como medios» (p. 190). En contra de lo afirmado por Heller, Murphy estima que la libertad no es sino una interpretación o un aspecto de la idea de educación, la cual abarca en su significado tipos de conducta racional distintos de la *proairesis* y posee un alcance universalista, por cuanto «educación» es equivalente a humanidad (p. 191). En su segundo artículo («Pluralism and Politics»), Murphy prosigue su discusión del papel desempeñado por los valores de la Libertad y la Vida en la concepción hellerriana de la política, que él denomina «política pluralista» o «política de principios». En su opinión, Heller incurre en una visión reduccionista de la modernidad cuando estima que los valores supremos e incondicionales de ésta son la libertad y la vida. Según Murphy, la libertad y la vida no son valores sustantivos, sino valores abstractos o «valores de acceso», que no poseen por sí mismos contenido o sustancia. La libertad y la vida se nutren de contenido sustantivo cuando los seres humanos disfrutan de la libertad y de las oportunidades de la vida participando en los bienes fundamentales, que no son otros para Murphy sino los derechos y libertades del mundo moderno.

Varios de los ensayos de ésta recopilación se pronuncian sobre la pervivencia de la tradición marxista en el pensamiento de Heller. La mayor parte de los intérpretes atribuye la transformación del pensamiento de Heller en los últimos años a un abandono progresivo del paradigma hegeliano-marxista-lukacsiano y a un acercamiento paralelo a otras tradiciones y escuelas, aunque evalúan de manera dispar la conservación de algunas categorías de dicho paradigma. Por ejemplo, J. Arnason («The Human Condition and the Modern Predicament») analiza las relaciones entre antropología filosófica y teoría de la modernidad en obras como *The Power of Shame* o *General Ethics* y destaca positivamente la importancia del paradigma antropológico de la «condición humana», utilizado por Heller por clara influencia de la obra homónima de Hannah Arendt. Aunque la noción de condición humana resalta el papel de la autodeterminación y evita el esencialismo del anterior paradigma de la «naturaleza humana», intentando explicar el desarrollo de la especie como un paso de la regulación instintiva a la regulación social, Arnason estima discutible que Heller conserve los conceptos hegelianos de objetivación en sí y para sí, propios de un paradigma «ligado inseparablemente a la idea de una esencia genérica» (p. 27). Una apreciación parecida es la manifestada por Paul Harrison, quien caracteriza la reciente evolución filosófica de Heller como «un movimiento de Marx a Arendt, o de la riqueza a la libertad». Deteniéndose en *La condición política de la postmodernidad*, señala que, si bien Heller continúa sosteniendo que los valores no son deducibles empíricamente, sino primarios, y que la validez de éstos no descansa en su realización, ha modificado su

opinión acerca de cuáles son nuestras preferencias de valor. Mientras que en su primera formulación de la teoría del valor, claramente marxista, optaba por el valor de la riqueza, en sus trabajos recientes afirma que el valor predominante (universal empírico) es la libertad. Según Harrison, la idea de que el valor de la libertad tiene origen histórico y ha adquirido vigencia universal en virtud del despliegue del poder esencial de la especie humana es una argumentación difícilmente justificable fuera del marco teórico que le da sentido, a saber, la antropología filosófica, el evolucionismo social y la teoría de clases de Marx, del que también es una reminiscencia el «pathos existencialista» en la realización de los valores universalmente válidos, consistente en el compromiso existencial —insuficientemente justificado, según Harrison— suscitado por la confianza en una clase universal y en la esencia humana. Y, aunque no deja de mencionar el recelo que provoca en sus intérpretes el bagaje categorial hegeliano-marxista, Richard Wollin («Heller's Theory of Everyday Life») pondera su reinterpretación de la fenomenología husserliana de la vida cotidiana a la luz de categorías propias de la ontología de Hegel (mediación, objetivación en sí y para sí, etc.), que, según él, dotan de dinamismo a su análisis: «Así, en lugar de permitir que la vida cotidiana languidezca en su estado inmediato indigente, se la examina en función de su potencial intrínseco de autotranscendimiento» (p. 142). Philippe Despoix («On the Possibility of Values. A Dialogue within the School of Budapest») subraya el progresivo abandono del paradigma marxista de la producción a favor del paradigma de la comunicación, y la decisiva reelaboración del concepto lukacsiano de objetivación, excesivamente anclado en el modelo del trabajo técnico. Por último, Peter Beilharz («Theories of History - Ágnes Heller and R.G. Collingwood»), en una interesante comparación con *La idea de la historia* de Collingwood, destaca la importancia de Marx como uno de los inspiradores de la *Teoría de la historia* de Heller. Beilharz define esta obra de Heller como un proyecto de hermenéutica radical en el que se enfatiza la relación discursiva y conversacional que mantienen la historia y el historiador. La reflexión de Heller sobre la historia es coherente con su teoría de la vida cotidiana y se basa en la defensa de la idea clásica de condición humana (p. 135).

La mencionada relación entre Hannah Arendt y Ágnes Heller es la perspectiva abordada por Martin Jay («Women in dark Times: Ágnes Heller and Hannah Arendt»), quien compara las trayectorias vital e intelectual de ambas pensadoras. Sus vidas discurren paralelas, según Jay, tanto en su existencia (atormentada por circunstancias históricas de lamentable recuerdo) como en su relación con fuentes intelectuales comunes (Lessing, Aristóteles) y con sus maestros o mentores respectivos (Heidegger, Lukács). Además de la influencia ejercida en Heller por *La condición humana*, Martín Jay destaca las discrepancias y afinidades de la húngara con la concepción de la política en Arendt: aunque no acepta su rígida segregación de lo político respecto de lo socio-económico, Heller simpatiza con la crítica de Arendt al «paradigma redentor» de la política, consistente en creer que la emancipación humana requiere la superación radical de todas las antinomias en una comunidad de justicia, libertad e igualdad perfectamente realizada. Gyorgy Markus adopta también un enfoque de biografía intelectual («The Politics of Morals»), centrado exclusivamente en la figura de Ágnes Heller, con el que muestra la enorme influencia de los avatares personales de la húngara en la configuración y transformación de su pensamiento.

En el conjunto del volumen cabe destacar asimismo la ausencia de una discusión más global y pormenorizada de obras como *Más allá de la justicia*, *Ética general* y *A Philosophy of Morals*. Aparte de la discusión sobre los valores de la libertad y la vida, comentada a propósito de las colaboraciones de Peter Murphy, las tesis de *Más allá de la justicia* solo se abordan en el breve ensayo de Arthur Jacobson («The Limits of Formal Justice»). Jacobson explica que las insuficiencias imputadas por Heller al valor de la justicia se deben a haberse basado en el concepto formal de justicia

de Chaim Perelman, en el que únicamente tienen cabida jurisprudencias de corte positivista o naturalista, por lo que recomienda a nuestra autora que adopte como puntos de partida alternativos versiones jurisprudenciales distintas del naturalismo y del positivismo. Sugiere como ejemplos la filosofía hegeliana del derecho (encarnada en el constitucionalismo americano), la jurisprudencia del deber (representada por algunos sistemas legales sagrados, como la Ley Judía) y la *Common Law*, en todas las cuales pueden hallarse aspectos dinámicos de la justicia ajenos a la concepción de Perelman. El trabajo de Victoria Camps («The Good life: A Moral Gesture») centra su atención en las relaciones entre la noción de autonomía moral y de «vida buena» y comenta el significado de la pregunta crucial de la ética de Ágnes Heller: Las buenas personas existen, ¿cómo son posibles? Camps destaca que Heller haya situado el fundamento de la ética en las categorías normativas de la vida social (sujeción a normas y reglas que derivan de la exigencia absoluta de libertad y vida) y que postule la existencia de una «persona transculturalmente buena», de un «gesto moral» subyacente a la variedad de formas posibles de vida buena, y trata de relacionar esta última idea con la existencia de «universales de la moralidad, descubiertos históricamente, aunque inseparables de la noción de humanidad» (p. 245), a los que denomina, siguiendo a la filosofía española de este siglo, «estructura moral de la persona». Camps discute asimismo el problema de la relación entre el buen ciudadano y la buena persona y estima, discrepando de Ágnes Heller, que «no solo es necesario ser un buen ciudadano para ser una buena persona —como sostuvo Aristóteles—, sino que, además, la existencia de buenos ciudadanos es necesaria para que haya buenas personas. Una postura complementaria puede leerse donde Peter Murphy sostiene («Civility and Radicalism») que es posible apelar al sentido de la bondad cuando nos comprometemos en la discusión política o pública.

Los únicos trabajos que abordan explícitamente los conceptos de contingencia y elección existencial, básicos en la teoría ética de Heller, son los de Laura Boella («Philosophy Beyond the Baseless and Tragic Character of Action»), y Zygmunt Bauman («Narrating Modernity»). Boella subraya el carácter existencialista trágico del «elegirse a sí mismo bajo la categoría de lo universal», acto por medio del cual nos convertimos en una «buena persona», y, además, destaca la primacía de la razón práctica y de la racionalidad de valores en su concepción de la filosofía. Bauman, quien consagra su ensayo al comentario de *¿Sobrevivirá la modernidad?*, reflexiona sobre el dictamen de Heller acerca de la condición humana en la modernidad. Pese a descubrir la contingencia del ser humano moderno —es decir, que la existencia es vulnerable y carece de fundamentos seguros—, Bauman sospecha que la modernidad ha tratado de subsanar este vacío mediante una actitud de intolerancia —«promoviendo el monólogo en lugar del diálogo», (p. 109)— apreciable en la pretensión de objetividad de las ciencias sociales. A la moderna «búsqueda desesperada de estructura en un mundo repentinamente despojado de ésta» (p. 104) ha sucedido una mentalidad postmoderna que se resiste a asumir la contingencia como destino irreversible y que disuelve el *horror vacui* generado por ésta en una «privatización de los temores» (p. 177).

Al empezar la reseña comentaba que esta miscelánea de miradas sobre el pensamiento de Heller incita a reflexionar sobre una curiosa circunstancia extra-textual: el silencio generalizado ante la propuesta ética de Heller. La compilación de Burnheim es una honorable excepción a ese silencio. Quizás, precisamente, por ello la mayor parte de sus colaboradores —y he aquí otra sugestiva circunstancia extra-textual— pertenecen a círculos y ámbitos académicos muy próximos a Ágnes Heller: correligionarios de la escuela de Budapest (Vajda, Markus), colegas de la New School of Social Research de Nueva York (Bernstein) o de la universidad australiana de La Trobe (Arnason, Beilharz), etc. ¿Por qué razones parece estar confinándose la discusión del pensamiento de Heller al espacio de una «micro-comunidad» de argumentación, a un heroico grupo de allegados a su cau-

sa? Cualquier lector mínimamente juicioso de su obra puede reparar en la desproporción que existe entre el número y el calibre de los pensadores vivos interpelados habitualmente por Heller y la cantidad y la enjundia de las respuestas obtenidas: miradas fugaces, que, en algunos casos no pasan de ser *miradas de reojo* a su pasado marxista o a su reivindicación de estilos filosóficos ajenos a los grandes paradigmas en boga. El *leit motiv* de este tipo de crítica (a tenor de lo observado en la monografía de Burnheim) se decanta, en general, por una valoración «estética» de su obra: la filosofía de «buen gusto» debe hacer gala de una total *limpieza de sangre*, eliminar toda contaminación de ciertos vocabularios pretéritos y circunscribirse a la comedida tarea del pensamiento fragmentario y post-metafísico. Nada, pues, de marxismos, ni de éticas universalistas basadas en valores sustantivos; nada del estilo «clásico» de la metafísica humanista, nada de «grandes relatos» ni veleidades utópico-rationales... Pero ¿acaso no se ha caracterizado la historia de la filosofía por un incesante «mestizaje» conceptual con la tradición? ¿De qué tradiciones de pensamiento está permitido ser cómplices? ¿En virtud de qué meta-criterios se dispensa o se deniega la licencia de uso del acerbo categorial del pasado? Si las continuas descripciones filosóficas del mundo pueden modificar la conciencia del individuo ¿por qué ha de renunciar el discurso filosófico a la aspiración de transformar la realidad?

A pesar de sus comprensibles limitaciones y de los interrogantes que entraña, el volumen editado por Burnheim abre numerosas e interesantes perspectivas en la valoración de la reciente obra de Ágnes Heller como teoría de la modernidad, pero tal vez sea necesario abordar esta línea de estudio de modo más sistemático y, además, ahondar definitivamente en el análisis de su proyecto (todavía vivo e inacabado) de *filosofía moral*. Heller ha abierto una brecha sumamente atractiva en la formulación de alternativas a las éticas universalistas y procedimentales de inspiración kantiana (léase Rawls y Habermas), porque «la comunidad a la que se dirigen y de la cual derivan su autoridad, o sea, la humanidad, no existe como entidad integrada»⁶. Para que la filosofía moral se dirija a un destinatario real que pueda escucharnos, Heller trata de fundamentar la existencia del sujeto moral en una noción adecuada de la condición humana en la modernidad: el sujeto moral es el ser humano contingente. Además de esta indagación, se hace urgente esclarecer el peso de la ética aristotélica en el concepto de «vida buena». Tal vez tirando de estos cabos podamos seguir desenredando el ovillo de una ingente obra, todavía en proceso de gestación y crecimiento, como es la de Ágnes Heller.

Cabría desear que esta recopilación de ensayos sirva al menos de ejemplo y aliente la definitiva profundización en el estudio del pensamiento de Heller, sobre todo en nuestro país, donde —¡algo es algo!— sus obras han sido profusamente traducidas.

6 Ágnes Heller, *A Philosophy of Morals*, Basil Blackwell, Oxford, 1990, pp. 3 y ss.