

## Ética y elección existencial en Ágnes Heller

ÁNGEL PRIOR OLMOS

**Resumen:** El artículo estudia el concepto de elección existencial bajo tres aspectos diferentes. La dimensión hermenéutica, vinculada a la división esférica, ante la que Heller desarrolla un concepto de razón práctica que permita una mínima actitud ética homogénea dentro de la diversidad normativa moderna. En un segundo aspecto, se trata de ponderar los elementos normativos que hacen posible la existencia de las buenas personas en nuestro tiempo, lo que Heller considera desde la elección existencial de sí mismo según el modelo kierkegaardiano. Por último, Heller plantea la posibilidad y necesidad de una ética de la personalidad como culminación de la elección moral.

**Palabras clave:** Elección existencial, buenas personas, división esférica, razón práctica, persona contingente, elección moral, ética de la personalidad.

**Abstract:** The concept of existential choice is studied under three different aspects. The hermeneutics dimension, linked to the spheric division, in view of which Heller develop a concept of practical reason that allows a minimum homogeneous ethical attitude inside the modern diversity. In a second aspect, the normative elements that make possible the existence of the good person in our time are pondered, what Heller considers from the existential choice of oneself according to the kierkegaardian pattern. Lastly, the possibility and necessity of an Ethics of the personality as the culmination of the moral choice is expressed by Heller.

**Words key:** Existential choice, good person, spheric division, practical reason, contingent person, moral choice, ethics of the personality.

En los últimos diez años, Ágnes Heller ha publicado las tres obras que conforman su trilogía moral, *General Ethics*, *A Philosophy of Morals* y *An Ethics of Personality*<sup>1</sup>. Tan ambicioso programa pretende atender tres aspectos distintos, los considerados como fundamentales, de la dilucidación moral, a saber, interpretativo, normativo y educativo-terapéutico. Nuestro propósito será comentar la problemática que gira en torno al lugar del concepto de elección existencial dentro de esta teorización, ponderando los elementos decisionistas y existencialistas allí presentes y que aparecen como originalidad respecto a planteamientos racionalistas tanto *more* aristotélicos como kantianos o hegelianos.

El prólogo a *General Ethics* es el lugar más explícito para acercarnos a las líneas fundamentales del programa. La cuestión fundamental de la ética es la siguiente: las personas buenas existen, ¿qué las hace posible? Se trata de presentar las condiciones de posibilidad que subyacen a la existencia fáctica de las buenas personas, dada por supuesta, de al menos algunas, en las diversas culturas y contextos sociales. La pregunta no se interroga por las causas de tal existencia, lo que para Heller desborda las cuestiones meramente éticas, sino que opta por seguir o acompañar la vida de las personas decentes y explicitar los elementos que están presentes en dichas vidas.

<sup>1</sup> *General Ethics*, London, Blackwell, 1989 (*Ética general*, trad. Á. Rivero, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995), *A Philosophy of Morals*, London, Blackwell, 1990 y *An Ethics of Personality*, London, Blackwell, 1996.

La cuestión fundamental aquí señalada debe ser abordada desde los puntos de vista hermenéutico (razón teórica), normativo (razón práctica) y educativo (perspectiva de la buena vida)<sup>2</sup>. Dada la diversidad de enfoques teóricos, el lugar epistemológico de cada uno de ellos será diferente y por tanto las pretensiones teóricas también distintas. En el primer caso se conecta con los discursos metaéticos y de las ciencias humanas para, desde el enfoque del observador intérprete, elucidar los elementos fundamentales de la condición humana que subyacen a la vida ética. En el segundo, bajo la perspectiva de un participante miembro del mundo de la vida moderno, se abordan los aspectos normativos inherentes a la vida de la persona decente, por tanto, se indican los principios (regulativos, imperativos, prohibitivos), reglas y virtudes característicos de esta persona decente en nuestra época. En el aspecto educativo, se presentan los elementos de una ética de la personalidad basada en la rectitud moral, pero que no desdeña aspectos de estética moral como los que hacen referencia a la belleza, la felicidad, el amor, etc., propios de toda personalidad que pueda considerarse como tal desde el punto de vista de la buena vida.

Cabe plantearse entonces el papel que juega el concepto de elección existencial en cada uno de estos tres aspectos de la teoría ética. En *General Ethics* aparece ligado a la división esférica de las normas de conducta correcta y a la relación del individuo con la misma, es decir a una confrontación con las posiciones de Max Weber acerca de la elección en los escritos sobre el político y el científico. En *A Philosophy of Morals* el vínculo fundamental se establece entre la persona contingente y la elección existencial bajo la categoría de lo universal entendida como elección moral, en este caso predomina el diálogo con el estadio ético de Kierkegaard y los escritos del Juez William. Por último, en *An Ethics of Personality* se discute la elección existencial desde el modelo de una ética de la personalidad. La idea de destino y la discusión del modelo de Nietzsche es el hilo conductor de esta peculiar propuesta.

### 1. División esférica y elección existencial

El tema de la elección existencial aparece en *General Ethics* al hilo de una discusión sobre la división de las normas de la *Sittlichkeit* tanto en las sociedades tradicionales como en las modernas y especialmente en el apartado dedicado a la relación del individuo con esta división. Al respecto, el interlocutor básico será el Weber de *La política como vocación* y *La ciencia como vocación*. Heller lleva a cabo una interpretación de los escritos weberianos, de los que valora el planteamiento de confrontar la elección del individuo de profesión (como vocación) con la división esférica y el hecho de que ésta se le presenta con una normatividad inherente a cada esfera y radicalmente diferente de la propia de cualquier otra.

Para Heller, Weber confunde y combina ilegítimamente en su análisis tres problemas distintos: a) la elección de actitudes dentro de la vida cotidiana, b) la elección entre vida dedicada a las esferas superiores y la dedicada a la vida cotidiana y, por último, c) la elección entre diferentes esferas no cotidianas<sup>3</sup>. Desde la perspectiva ética, la que Heller defiende en su tratamiento del tema de la elección, estas cuestiones deben mantenerse estrictamente separadas unas de otras.

2 En esta aspiración a cubrir y comentar los tres aspectos de la teoría ética, Heller se incorpora a las características comunes a enfoques contemporáneos, por lo demás diferentes entre sí, como los de MacIntyre, Kohlberg y Habermas, de relacionar los aspectos descriptivos y prescriptivos de la vida moral, para lo que es necesaria una versión, nueva o antigua, sobre la naturaleza humana que incorpore en la descripción de su esencia la tendencia deontológica propia.

3 Á. Heller, *Ética general*, edic. cit., p. 199.

Weber, al plantear los casos de la elección entre ciencia y política como vocación, se situaría dentro de la elección entre diferentes esferas no cotidianas. Al respecto, Heller comparte la idea de autonomía de cada una de las esferas y la no invasión de las normas de una por las de otra, por ello, uno no puede servir a dos 'deidades' con la misma devoción. Pero de este hecho no se sigue, como hace Weber, que sea imposible servir a dos 'deidades', es decir, que tengamos que ser monoteístas<sup>4</sup>.

Weber interpreta la elección entre esferas como elección existencial, es decir, elección de una forma de vida primordial realizada para siempre, con ello recoge el legado kierkegaardiano que también asume Heller<sup>5</sup>. Sin embargo, nuestra autora interpreta la elección existencial de manera diferente, ya que sugiere que los estadios de Kierkegaard representan diferentes actitudes dentro de la vida cotidiana y no actitudes respecto a objetivaciones superiores, por lo que precisamente matiza el señalado como presunto silencio de Weber respecto a la vida cotidiana en el sentido de que éste admitiría la posibilidad de elección dentro de ella cuando se elige la religión y la moralidad religiosa, si bien, aquí de nuevo Heller, no cabría identificar la esfera de la vida cotidiana ('en sí') con la de la religión, que, junto a la filosofía, el arte y la ciencia, forman parte de la esfera 'para sí'. Weber omite la filosofía dentro de las posibilidades de elección dentro de las esferas superiores.

Por otro lado, Weber, al combinar también y confundir la elección entre la vida cotidiana misma y una esfera concreta, estaría recibiendo la influencia del joven Lukács, que había planteado de manera trágica el conflicto entre vida y arte. «Fue el joven Lukács quien armonizó el tema de la elección existencial como el contrapunto de la «esfera frente a la vida». La observancia de las normas y las reglas inmanentes a la esfera no sólo está asegurada sino que es inevitable, e incluso obligatoria. La esfera de la vida cotidiana reclama una actitud moral, mientras que la esfera del arte y la filosofía (el espíritu absoluto) reclaman el auto-abandono absoluto a sus normas y sus reglas inmanentes, normas y reglas que Lukács argumentó *no eran morales*»<sup>6</sup>.

Pero Weber modificaría también esta posición de Lukács, ya que la elección lo es entre objetivaciones. Coincide con Lukács en la necesidad de salvaguardar los límites entre las diversas objetivaciones (entre ciencia y religión, ciencia y política, moral religiosa y moral política) y apoya la visión lukacsiana del cultivo del arte, de la filosofía y de la ciencia como bendición y maldición al mismo tiempo, pero tiene una visión menos trágica, aunque más pesimista de la dedicación a la ciencia.

Así pues, frente a Weber (la única forma de elegir de forma absoluta la vida cotidiana es mediante la moral religiosa), Heller, retomando la posición kierkegaardiana, sugiere que la actitud básica en la vida cotidiana puede ser asunto de elección y que sólo hay una elección existencial dentro de la vida cotidiana, la de elegirnos como seres morales, añadiendo que una vez realizada la elección, nos hemos elegido no sólo en la vida cotidiana sino en todas las esferas, con lo que sería posible mantener la perspectiva moral en todas las relaciones con las normas o reglas intraspecíficas de la *Sittlichkeit*. Esta sería la «única manera en que se puede defender la primacía de

4 *Op. cit.*, p. 200. Aparte de esta matización, Heller interpreta la elección entre esferas como «entrar en un compromiso», que puede estar basado en una elección existencial previa, pero que también puede ser cuestión de gusto, consideraciones pragmáticas, interés, talento, suerte, o todas estas cosas combinadas.

5 La conexión de Weber con Kierkegaard ha sido relacionada por J.L. Villacañas Berlanga con la crítica a Nietzsche: la religión tiene que ver con los bienes de este mundo. Véase su artículo, «Kant y Weber o la disolución de la teodicea en ética», manuscrito, diciembre 1998, que su autor tan amablemente puso a nuestra disposición.

6 *Ética general*, p. 198. Sobre la lectura helleriana del joven Lukács pueden verse también los ensayos «El naufragio de la vida ante la forma: Georg Lukács e Irma Seidler» y «De la pobreza del espíritu. Un diálogo del joven Lukács», ambos en *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón*, trad. G. Muñoz y J.I. López Soria, Barcelona, Península, 1984.

la razón práctica *sin* eliminar las distinciones esféricas»<sup>7</sup>. Desde esta manera de entender la elección existencial, se vuelve irrelevante la trágica yuxtaposición lukacsiana entre actividad superior y actividad cotidiana.

Cabe plantearse ahora el lugar que ocupa esta idea de elección existencial dentro del contexto teórico de la *Ética general*. Recordemos que la pregunta que vertebra la trilogía moral versa sobre las condiciones de posibilidad de la existencia de las buenas personas y que la peculiaridad del primer volumen reside en su perspectiva desde la razón teórica. Esa es la misma perspectiva adoptada por Weber en sus consideraciones sobre el político y el científico. La diferencia de Heller reside en su defensa de la elección existencial de la moralidad dentro del marco de la vida cotidiana, pero que afecta inmediatamente a la relación de la persona con el conjunto de las normas de la *Sittlichkeit*.

Lo que la razón teórica puede aportar sobre la existencia de las buenas personas puede ser resumido así: a) por un lado, indica su *contexto histórico*. Al respecto, Heller señala la existencia de dos cambios estructurales históricos en la moral, el primero con la emergencia misma de la moralidad como actitud diferenciada; el segundo, con la tendencia a la individualización, pluralización y universalización, concomitantes al desarrollo de la modernidad. Por tanto, la pregunta sobre las condiciones de posibilidad de las personas morales debe ser planteada en su concreción histórica: ¿cómo ha sido posible desde la emergencia de la moralidad?; b) por otro lado, desarrolla las *categorías básicas* desde las que tematizar la posibilidad de las personas decentes en nuestra época. Sobre esta cuestión, el índice mismo de la obra es una muestra de esa categorización: condición humana como trasfondo ontológico; *Sittlichkeit*, diferenciación de las normas y reglas de la conducta correcta; acción voluntaria y autonomía moral, las personas moralmente autónomas; responsabilidad, atención por las consecuencias; autoridad moral, con la diferenciación entre autoridad externa (vergüenza) y autoridad interna (conciencia); juicio moral y sanciones ante las malas acciones, la razón práctica: conocer, pensar, sentir y actuar; elección del individuo, división esférica y *ethos* común; lo bueno, lo malo y el mal.

Dentro de esta perspectiva, no debemos olvidar que todas estas categorías aportan matices concretos que convergen en la existencia de las *buenas personas*, que para Heller constituyen el portador de la moral y, en cuanto tal, universal de primer orden junto con la distinción entre lo bueno y lo malo y la justicia estática<sup>8</sup>. La afirmación «Las buenas personas existen» es considerada como evidencia empírica, algo dado por supuesto y que no es necesario demostrar.

Las buenas personas deben ser distinguidas de las personas transculturalmente buenas, los héroes morales, del mismo modo que las malas personas lo deben ser de las personas malvadas. Para Heller, ni las personas buenas son tan escasas, ni las malas tan abundantes como a menudo se considera, lo que distingue a unas de otras es explicado recurriendo a la fórmula general de la buena moralidad, de la bondad de las personas que ya han desarrollado una relación individual con las normas y reglas de

7 *Ética general*, p. 199. Si la persona ha realizado la elección existencial, entrará en cualquier esfera observando sus reglas y contribuyendo a su cambio si contradicen los imperativos de la razón práctica. Si tal cambio no puede producirse, la persona se comprometerá con otra esfera (*Op. cit.*, p. 202). Los imperativos modernos de la razón práctica deben ser lo suficientemente universales y generales como para no interferir con la independencia relativa de las normas y las reglas intraesféricas (*ibid.*).

8 «Lo esencial de la cuestión es, no obstante, que no podemos pensar en universales de primer orden sin pensar inmediatamente en la *gente concreta* que pone en práctica las normas y reglas de una comunidad humana, sin presuponer que la proposición «Existen buenas personas» no se refiere a una forma de la ética, ni se refiere a un contenido (sustancia) de la moral o a cualquier tipo de combinación de forma y sustancia. Se refiere a los *portadores* de la moral. Como ya he indicado, hay distintos tipos de buenas personas, pero estos tipos no varían en la misma forma y en la misma medida en que lo hacen las *sustancias o formas de segundo orden* de la ética» (*Ética general*, p. 62).

la *Sittlichkeit*: aquellas personas que *preferen sufrir la injusticia antes que cometerla*<sup>9</sup>. La persona mala será la que prefiera cometer la injusticia con los otros en lugar de sufrirla. Con esta definición, Heller nos confronta con un pilar básico de su teoría ética, un pilar del que nos indica que no puede probarse racionalmente (Platón fracasó en ese intento). «Lo que se suponía que había sido probado racionalmente, ha de aceptarse, en último término, por la fe. Por abreviar con este asunto, la premisa de que es mejor sufrir la injusticia que cometerla *no puede probarse*. Las personas buenas no necesitan tal prueba: ser bueno *significa* que es mejor sufrir la injusticia que cometerla. Los que son malos rechazan de cualquier manera, toda «prueba» como irracional o como irrelevante». Heller respecto de sí misma afirma: «creo que esta premisa es verdadera; ésta es mi confesión de fe»<sup>10</sup>.

Las buenas personas en la modernidad hacen la elección existencial por la moralidad, ya que en este sentido la elección existencial presupone la relación individual con la *Sittlichkeit*. Al respecto, Heller define la moral desde un espíritu hegeliano como la suma de dos componentes, el objetivo (*Sittlichkeit*) y el subjetivo (moralidad). «La moral, tras el primer cambio estructural, puede ser descrita como la relación individual con la *Sittlichkeit* en donde «relación individual» equivale a moralidad y *Sittlichkeit* equivale a la identidad de la identidad y de lo no idéntico de las normas morales abstractas/concretas, de los valores abstractos/concretos (los valores y normas abstractas abarcan también normas y valores universales)»<sup>11</sup>.

El aspecto objetivo de la relación puede entenderse como autoridad moral externa, mientras que «la razón práctica activada en la actitud de la moralidad ha sido definida como autoridad moral interna»<sup>12</sup>. Esta distinción constituye una de las claves de la teoría ética de Heller, destaquemos entonces los rasgos más característicos de este concepto de razón práctica.

El 'punto de vista moral' requiere de los dos tipos de autoridad. Si la autoridad es exclusivamente externa, la razón práctica apenas existe. En el otro extremo, si la razón práctica es la única autoridad, ya no hay punto de vista moral. «No puede existir punto de vista moral sin un componente subjetivo (moralidad), pero la mera subjetividad no puede ser moral»<sup>13</sup>. La razón práctica hace, pues, referencia a ese elemento subjetivo convertido en autoridad moral.

Heller entiende la razón práctica como la capacidad de discriminar acorde con la jerarquía de las categorías de orientación de valor<sup>14</sup>, en ese sentido la considera universal empírico, en lo que concordaría con la noción de racionalidad comunicativa de Apel y Habermas<sup>15</sup>. La razón

9 «El número de personas buenas que nos rodean no es tan pequeño como creen los escépticos, la bondad exige mucho, pero no exige demasiado. No hay nada en la definición de la bondad que impida a la gente perseguir sus propios intereses y disfrutar los placeres de la vida, a menos que al hacerlo violen las normas morales. Las personas buenas no prefieren sufrir la injusticia a menos que cometer la injusticia sea el único camino que tengan abierto. Las personas buenas no tienen una inclinación irrefrenable al altruismo: son simplemente buenos y honestos» (*Ética general*, p. 216).

10 *Ética general*, p. 216.

11 *Op. cit.*, p. 67.

12 *Op. cit.*, p. 130.

13 *Op. cit.*, p. 131.

14 La noción de 'categorías de orientación de valor' ha sido elaborada por Heller con pretensiones de sistematicidad filosófica en su libro *Por una filosofía radical*, trad. J. F. Ivars, Barcelona, El Viejo Topo, 1980, por ejemplo ver las pp. 48-50. Sobre el tema puede verse, Á. Prior, «Discusión axiológica, modernidad y *ethos* común en Ágnes Heller», *Daimon*, 16, 1998, pp. 119-131.

15 «Cuando estas filosofías sugieren que todo acto de habla plantea la pretensión de la corrección de nuestras normas, insisten, tanto como yo, en que la razón práctica es un universal empírico, y que constituye la capacidad para discriminar. Porque si no pudiéramos discriminar entre lo recto y lo equivocado (lo bueno y lo malo, el bien y el mal) no podríamos postular la corrección de nuestras normas» (*Ética General*, p. 164). Ya en *Por una filosofía radical*, Heller se refería a Apel y Habermas, indicando por un lado su acuerdo respecto a la «comunidad ideal de comunicación», al tiempo que criticaba la interpretación de la verdad de los valores como «consenso verdadero» (véase Heller, *Por una filosofía radical*, edic. cit., pp. 84-85).

práctica<sup>16</sup> no se identifica con una facultad mental o espiritual, sino que moviliza distintas facultades mentales, afectos, sentimientos, disposiciones emocionales, etc., constituye la voz interna de la conciencia que nos advierte, aconseja, recompensa y castiga, es un sentimiento orientativo que nos habla y, si lo escuchamos, sentimos placer, si no lo escuchamos, dolor.

En la modernidad, la razón práctica puede considerarse o como árbitro último en la elección de acción y en el juicio de la conducta humana, o como árbitro único, dando en cada caso lugar a unas formas de conciencia determinadas. Heller señala los peligros del último caso, ya que supone alejarse del punto de vista moral al no reconocer la autoridad externa procedente de la *Sittlichkeit*. Por el contrario, considerada como árbitro último en la elección es la actitud implicada en el punto de vista moral, en ese sentido, desde la elección existencial en la vida cotidiana cabe defender su primacía sin eliminar al mismo tiempo las distinciones esfericas. Guiada por los imperativos de la razón práctica, la persona entrará en cualquier esfera con el compromiso tanto de observar como de contribuir al cambio de sus normas.

## 2. Persona contingente y elección moral

En *A Philosophy of Morals*, el tema de la elección existencial cobra un aspecto normativo dentro de la pregunta general por las condiciones de posibilidad de las buenas personas en nuestro tiempo. El movimiento de Ágnes Heller al respecto es doble: por un lado, localiza en la persona contingente el portador de la moralidad en la modernidad; por otro, identifica la elección moral (interpretada como elección existencial a realizar por el individuo, elección de sí mismo como persona moral) con el aspecto fundamental de la respuesta a la pregunta ¿qué debemos hacer?

La persona contingente y la contingencia en general constituyen aspectos fundamentales de la filosofía de Heller. En su interpretación, y en lo que respecta a la problemática ética que aquí nos interesa, la persona contingente supone el punto de partida y también el destinatario de la filosofía moral. En lo que puede considerarse su elemento de diferenciación respecto a las principales escuelas de filosofía moral en el mundo moderno, que tienden a considerar a los portadores de la moral (y, para Heller, el propio filósofo entre ellos, dado que en el aspecto normativo, el filósofo, participante e intérprete a la vez, se sitúa a sí mismo como miembro de la misma comunidad y afectado por las mismas preguntas que se hace el participante a secas) o bien como miembros de una *Sittlichkeit* particular o como parte de la humanidad desde un planteamiento universalista, por el contrario, Heller hace de la persona contingente el destinatario de la filosofía moral, lo que quiere decir que a su juicio, lo que comparten el filósofo moral y su destinatario es el estatuto de miembros de una comunidad no determinada de personas contingentes y sólo de ella derivaría la autoridad moral común.

Heller se adhiere a la descripción existencialista del hombre como «ser arrojado al mundo» o «arrojado a la libertad», e interpreta ese «arrojamiento» como contingencia, que puede ser doble: la primera, de carácter ontológico, dada por el propio azar del nacimiento, el accidente de nacer en el que no hay correlación alguna entre el equipamiento genético y la condición social, y la segunda, propia de los tiempos modernos, por la que el individuo queda como un manojito de posibilidades sin 'telos', desde el que sería posible el concreto «arrojamiento» a la libertad, ya que la «nada» de este arrojamiento particular de la modernidad cabe ser interpretada como libertad<sup>17</sup>.

16 Sobre el tema puede verse el ensayo «¿Qué es razón práctica y qué no es?», en *Historia y futuro ¿Sobrevivirá la modernidad?*, trad. M. Gurgui, Barcelona, Península, 1991 pp. 137-161.

17 Al respecto de nuevo cabe señalar el rasgo decisionista de la filosofía de Heller, que sostiene que la adopción de la persona contingente a la vez como punto de partida y destinatario de la filosofía moral constituye una decisión en la que no cabe apelar a consideraciones ontológicas o epistemológicas.

Por lo demás, en la doble contingencia hay una bendición y una maldición a la vez. Hay bendición si la persona transforma su contingencia en destino. Hay maldición si la persona no elige sino que deja a los demás elegir por ella. Surge entonces la categoría de 'destino'. La persona puede transformar su contingencia en destino si se elige a sí misma mediante la elección existencial. «Libertad como nada deviene bendición si y solo si la elección de *self* es exitosa. Al devenir tú mismo al elegirte, devienes tan libre como una persona, *qua* persona contingente, pueda serlo. Devienes libre como persona, si transformas tu contingencia en tu destino»<sup>18</sup>.

La tematización de la elección existencial ocupa un lugar predominante en la teoría ética de Heller, ya que a su juicio constituye un pilar fundamental de la adopción de la actitud de la moralidad en el mundo moderno. En efecto, en un mundo caracterizado por la progresiva sustitución de actitudes vinculadas a normas y valores morales por comportamientos regulados por reglas esféricas, el individuo hace de la moralidad una actitud con la que contrastar otras actitudes, normas y valores solamente en tanto que se elija a sí mismo como individuo moral, es decir, haga la elección de la moralidad. Veamos algunas notas de este concepto de elección moral como elección existencial.

Ante todo, Heller distingue dos tipos de elección existencial diferentes, la realizada bajo la categoría de lo universal, que sería la elección moral propiamente dicha y la elección existencial bajo la categoría de la diferencia. La primera, «elegirnos a nosotros mismos bajo la categoría de lo universal es equivalente a elegirnos como buenas personas. Esta es la elección moral porque es la elección de la moral. En la formulación de Kierkegaard, elegirnos éticamente significa elegirnos como personas que hacen la elección entre bueno y malo. Pero, añade, si uno se elige como persona que hace la elección entre bueno y malo, por definición uno ha elegido el bien. Esto no significa que en el futuro uno no pueda elegir un curso malo de acción. Más bien significa que uno no escogerá una acción porque sea mala»<sup>19</sup>.

Por su parte, la elección existencial bajo la categoría de la diferencia consiste en elegirse como la 'persona de esta particular causa' o en términos de Weber, la 'persona de esta particular profesión'. La elección es irrevocable y por ello existencial. A través suyo devienes lo que eres. Nunca te arrepentirás de ello, porque si lo haces, te perderás a ti mismo. La elección no es ambigua porque eres tú mismo quien ha elegido, no obstante para los otros la misma elección puede parecer ambigua, porque lo que has elegido es la diferencia<sup>20</sup>.

El modelo teórico que rige la interpretación de Heller de la elección existencial como elección moral es sin duda Kierkegaard. En *A Philosophy of Morals*, la referencia es bien explícita<sup>21</sup>. Presentando la elección existencial bajo la categoría de lo universal como una elección de un tipo tal que no separa a la persona que elige de los demás, sino que más bien los une, Kierkegaard no sería el primer pensador en presentar esta idea, pero sí quien hiciese la más fuerte causa o argumentación por la misma. Ya que el existencialismo del siglo XX ha ofrecido con Sartre una versión fuertemente subjetivista de la idea original, Heller quiere retroceder a Kierkegaard para introducir una visión menos subjetivista de la elección.

La referencia a Kierkegaard como un pensador que inspira la propia obra de Heller se ha hecho especialmente explícita en la trilogía moral y en general en la reflexión ética de la década de los noventa, pero la figura de Kierkegaard no es completamente nueva en el interés de nuestra autora, ya que en el ensayo «Fenomenología de la conciencia desdichada. Sobre la función histórica de la

18 *A Philosophy of Morals*, edic. cit., p. 6.

19 *Op. cit.*, p. 13.

20 *Op. cit.*, p. 11.

21 *Op. cit.*, p. 13.

*Alternativa* de Kierkegaard», escrito en 1971 y publicado por vez primera en 1976<sup>22</sup> ya encontramos un tipo de lectura de Kierkegaard en el que despliega alguna de las categorías que con el paso del tiempo van a caracterizar su propio pensamiento.

El encuentro de Heller con la obra de Kierkegaard lo es esencialmente con el Kierkegaard de la segunda parte de *La Alternativa*, es decir, con los escritos éticos del Juez William, *La validez estética del matrimonio* y sobre todo la segunda carta, *El equilibrio de lo estético y lo ético en la formación de la personalidad*.

En «Fenomenología de la conciencia desdichada», Heller resalta de Kierkegaard: a) el motivo de la elección moral como elección de la propia personalidad<sup>23</sup>, elemento que permanece en su última obra ética propia; b) su consideración de la vida ética como unidad de individualidad y genericidad, el tratamiento del individuo como lo general<sup>24</sup>, en una lectura que hace hincapié en los rasgos antihegelianos de Kierkegaard, compartidos también por Marx especialmente en los *Manuscritos de economía y filosofía*; c) la elección ética se desenvuelve en el marco de la vida cotidiana, por lo que matrimonio y trabajo constituyen aspectos esenciales de la misma.

Las diferencias de Heller respecto a Kierkegaard en el ensayo de 1971 y probablemente en su obra más reciente radican en su rechazo de la necesidad apuntada por Kierkegaard de dar el salto al estadio religioso como culminación de la fenomenología de la conciencia desdichada. Tomando como referencia el último escrito de la segunda parte de *La alternativa*, «Edificación de la idea de que ante Dios nunca tenemos razón», Heller recoge las críticas que Kierkegaard realiza al estadio ético en dicho ensayo, especialmente el reconocimiento del no cumplimiento de la unidad entre individuo y género dada la no realizabilidad de la igualdad. Las dudas sobre el estadio ético y la consecución de la felicidad en él prometidas sólo son disueltas mediante la relación con Dios. Aparece entonces la idea de felicidad como reconocimiento de la imposibilidad de eliminar la alienación, por tanto como *resignación*. Aceptar todo lo que recibimos (o perdemos) tal y como lo recibimos (o perdemos), abre las puertas a la fe, la paradoja por la cual el individuo está por encima de lo general y confrontado a una relación absoluta con Dios. La alternativa para Heller a la altura de 1971 era o Marx o Kierkegaard. Aceptar a Kierkegaard significaba que la personalidad desdichada es arrojada al 'mundo de la necesidad' y que lo único preciso y posible es cambiar nuestra relación con el mundo, frente a la postura de Marx de que ante la conciencia desdichada es preciso cambiar el mundo mismo. Posiblemente mientras tanto Heller ha modificado de alguna manera

22 Véase la edición castellana de este ensayo en el capítulo IV de *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón*, Barcelona, Crítica, 1984. Otras referencias de Heller sobre Kierkegaard pueden verse en la entrevista de Vittoria Franco «Ágnes Heller, una vita per l'autonomia e la libertà. Intervista biografico-filosofica», *Iride*, nº 16, settembre-dicembre 1995, pp. 599-600 y en la entrevista de Simon Tormey «Interviews with Professor Ágnes Heller. Budapest. 1st/2nd July 1998», pp. 55-56 del [manuscrito (*Daimon*, nº 18)].

23 Habermas en su ensayo «Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de G. H. Mead», incluido en *Pensamiento postmetafísico*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1990, ha acudido también a la idea de individualidad en Kierkegaard. «La biografía se convierte en principio de individuación, pero sólo porque por medio de tal acto de elección queda trasladada a una forma de existencia caracterizada por la autorresponsabilidad. Esta extraordinaria decisión por la que un «sí mismo» (*self*) que se ha vuelto histórico, se hace, por así decir, con efecto retroactivo cargo de sí, termina en la pretensión del individuo de ser idéntico a sí mismo en una vida ética» (J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, edic. cit., p. 203).

24 «¿Cuál es, pues, la condición ontológica de la vida ética? *La creación de la unidad de individualidad y genericidad*. El individuo ... se forja a sí mismo (en la elección) de manera que pueda llegar a ser personalidad auténtica. Pero personalidad auténtica no puede ser sino aquel en quien se produce la unidad de lo «exterior» y lo interior», aquel que puede historizar su propia personalidad en la prosecución de los fines genéricos y en la realización efectiva de los mismos» (Heller, *Crítica de la ilustración*, edic. cit., p. 167).

su percepción del problema y cada vez parece acentuar más la importancia de cambiar nuestra relación con el mundo, por tanto se aproxima cada vez más a Kierkegaard.

En *A Philosophy of Morals*, Heller continúa básicamente el planteamiento puesto por boca de Kierkegaard en «Fenomenología de la conciencia desdichada», aunque propone una modificación de la elección moral a fin de hacerla aceptable para filósofos de diferente fundamento. «'Elegirnos a nosotros mismos' significa destinarnos a nosotros mismos a devenir lo que somos. Elegirnos a nosotros mismos éticamente significa destinarnos a devenir las buenas personas que somos»<sup>25</sup>.

Esta elección como 'devenir lo que somos', implica la elección o aceptación de nuestra singularidad de modo completo, sin dejar ninguna de nuestras determinaciones, pues en la medida en que no son elegidas por nosotros mismos determinan nuestra vida y fortuna y por ello nos impiden ser libres. «Elegimos todas nuestras determinaciones y así nos hacemos a nosotros mismos libres»<sup>26</sup>.

La elección de nuestra singularidad, como gesto de la libertad, cae bajo la categoría de lo universal: «todo ser humano». La elección existencial de la bondad, sea más fácil o más difícil, es la misma, e igualmente posible para todo ser humano, en este sentido comparte las propensiones de todos los universales, también de todas las normas. Esto constituye una importante diferencia respecto a la elección existencial bajo la categoría de la diferencia, en la que todo el mundo puede elegir una causa, pero no la misma causa, y menos aún seguir la misma causa con el mismo apego, sin embargo, todo el mundo puede destinarse a sí mismo a ser una persona buena, decente.

Profundizando en las referencias a los dos tipos de elección existencial, Heller sostiene que solo en los tiempos modernos la elección de *self* bajo uno u otro tipo de categorías (universalidad o diferencia) pueden ser completamente separadas, combinadas o mediadas, aunque nunca unidas completamente. Pueden combinarse, de distintas formas, todo depende de cuál sea para nosotros la elección absoluta y la fundamental. Si la elección ética es la absoluta y la elección bajo la categoría de la diferencia la fundamental, el individuo dará incontestablemente prioridad a las consideraciones morales en la acción y el juicio, si hay conflicto entre ellas. En ese caso, la elección de lo ético puede o no permitir la libre perseverancia en el objetivo fundamental. Si la elección absoluta es la realizada bajo la categoría de la diferencia y la elección moral la fundamental, entonces la situación es de riesgo absoluto en caso de conflicto entre ellas<sup>27</sup>. Para Heller ese tipo de riesgo no se da si la elección absoluta es la elección ética y la fundamental la realizada bajo la categoría de la diferencia, ya que aquella es irreversible y no puede verse afectada por los poderes externos, aunque éstos sí pueden hacerlo a una causa, oficio o relación particular.

En todo caso, la elección existencial es inherente a la forma moderna de existencia, ya que sólo en ésta la elección existencial puede darse (porque puede no darse) y además la persona que hace la elección moral es el destinatario natural de la filosofía moral, aquella persona que en cualquier situación dada se pregunta «¿cuál es, para mí, la cosa correcta a hacer?».

Respecto a la cuestión de la racionalidad de la elección existencial, Heller sostiene que ésta no puede definirse ni como racional ni como irracional. Recurriendo de nuevo al espíritu de Kierkegaard, sostiene que hay una experiencia de *salto* y *riesgo* entre los estadios anterior y posterior a la elección, es una elección que puede llamarse 'existencialista' porque es el salto más largo posible

25 *A Philosophy of Morals*, p. 14.

26 *Op. cit.*, p. 14.

27 «Si la diferencia es mi elección absoluta y la universal mi fundamental, daré una autoridad absoluta, incontestable a aquellas acciones que me guiarán hacia mi destino auto-dado (una causa, un oficio, una relación, y mucho más), incluso contra consideraciones morales, en el caso de lealtades en conflicto, deberes, pasiones, deseos, y cosas así (*A Philosophy of Morals*, p. 21).

en la vida de una persona, pues, como elección holística que es, la totalidad de la vida es puesta en riesgo. En otro sentido, y acogiéndose aquí a Pascal<sup>28</sup>, la elección existencial implica una *apuesta* en la que no hay certeza ni probabilidad calculable. Incluye atracción, deseo, intuición, incluso impulso. Como acto de fe (la razón sola no puede determinarla) la elección existencial concentra dentro de ella deseo poderoso, iluminación y exposición a un tipo de atracción espiritual. Por último, la elección existencial de la bondad frecuentemente se hace en la infancia, pero puede también hacerse en cualquier otro periodo de la vida. Cuanto más tarde se haga, resulta un acontecimiento más dramático. Aquí, Heller apunta al tipo de experiencia tematizada por Lukács<sup>29</sup> en su última *Estética* en términos de 'catharsis', interpretada como la experiencia de la purificación a través de sentimientos intensos de temor y piedad<sup>30</sup>.

### 3. Éticas de la personalidad, centro moral y elección.

El último volumen de la trilogía moral, *An Ethics of Personality*, se presenta como un conjunto de textos pertenecientes a géneros literarios y filosóficos bien diferentes, como son las lecciones académicas universitarias, el diálogo entre tres personajes y la correspondencia entre dos miembros de una familia, en una especie de despliegue de la voz de Heller en figuras como el profesor universitario que imparte un curso sobre Nietzsche y personajes de ficción representativos de posiciones filosóficas y éticas determinadas como Vera, Joachim, Lawrence, Fifi o Martha Meller. Esta multiplicidad de voces y el carácter ficcional de las mismas querría ante todo poner de relieve la debilitación de las pretensiones teóricas de la ética de la personalidad, que no llegarían a situarse ni bajo el epígrafe de discurso teórico ni tampoco de discurso práctico, sino que atendería a aquellas formas expositivas que se presentan con la pretensión de captar la vida humana en su totalidad y desde el presupuesto de la buena vida para los individuos (individuos que persiguen la buena vida).

Por otro lado, la pluralidad de las voces también es significativa de un hecho importante: no hay una ética de la personalidad única sino una pluralidad de las mismas, como múltiples son las personalidades posibles. Desde el punto de vista de unas vidas profunda y minuciosamente vividas y una objetivación en obras filosóficamente importantes los modelos carismáticos más importantes para Heller y diferentes entre sí son los representados por Goethe, Nietzsche, Marx y Lukács.

Heller distingue tres tipos de éticas de la personalidad posibles<sup>31</sup>. Según el primer tipo, la persona podría devenir una personalidad universalísticamente desarrollada si todas las constricciones existentes fueran controladas; es el ideal clasicista. El segundo modelo lo constituye la persona excepcional que encuentra un desarrollo propio y totalmente libre. El tercer y último modelo es el basado en el individuo simple en su situación de asumir responsabilidad. Este es el tipo que Heller quiere proponer. Mientras tanto, nuestra autora ha encontrado en algunos de los últimos escritos de Derrida (*Espectros de Marx* y *Fuerza de ley*, fundamentalmente) un interlocutor con el que coincidiría en destacar la ética como una respuesta a la demanda del Otro. El Otro no hace sus reclama-

28 La referencia a Pascal también es constante en la obra de Heller, en ello puede verse una influencia o coincidencia con los estudios de L. Goldmann, otro lukacsiano, del que puede verse sobre el tema *El hombre y lo absoluto. El dios oculto*, trad. J. R. Capella, Barcelona, Península, 1985, cap. XV, «La apuesta».

29 Véanse también de Á. Heller sus ensayos sobre Lukács, «Más allá del deber. El carácter paradigmático de la ética del clasicismo alemán en la obra de Georg Lukács», «La filosofía del viejo Lukács» (ambos en *Crítica de la ilustración*, capítulos VIII y IX) y «Lukács y la Sagrada Familia», en F. Féher, Á. Heller et alia, *Dialéctica de las formas. El pensamiento estético de la Escuela de Budapest*, trad. M. Gurgu, Barcelona, Península, 1987, pp. 177-189.

30 *A Philosophy of Morals*, p. 28.

31 *An Ethics of Personality*, edic. cit., p. 3.

ciones desde fuera sino desde dentro. Nosotros decidimos. La responsabilidad personal queda así como categoría central de la ética<sup>32</sup>. Mientras el primer tipo disuelve la responsabilidad y el segundo la enfatiza para con nosotros mismos, no para con el Otro, este tercer tipo puede centrarse en el sentido de una responsabilidad aumentada e incluso incondicional.

En la primera parte de *An Ethics of Personality*, «Nietzsche y Parsifal. Prolegómenos a una ética de la personalidad», dedicada a un análisis de la confrontación de Nietzsche con Wagner sobre Parsifal y a la disputa sobre el ideal ascético contenida en *La genealogía de la moral*, Heller considera la propuesta de Nietzsche como un modelo de ética de la personalidad del que señala sus paradojas al tiempo que subraya también su grandeza y lucidez.

En realidad, para Heller, *La genealogía de la moral*, como prototipo, y Parsifal deben ser leídos/escuchados juntos. Nietzsche y Parsifal permanecen asociados en tanto que los así llamados 'ideales ascéticos' aún dan significado al sufrimiento humano. Nietzsche ha planteado el modelo del hombre noble que vive una moral estética que toma como sujeto al individuo soberano, liberado de la moralidad de las costumbres, autónomo y por encima de la moral, el hombre que tiene su duradera voluntad propia y el derecho de hacer promesas. Precisamente el problema lo encuentra Heller en que dentro del alcance de esta ética no hay otro, no hay segunda persona. «El individuo soberano es semejante a una obra de arte, existe autónomamente pero existe solo sobre sí mismo, la existencia de un individuo soberano queda para sí, haya o no otro singular semejante a él, no hay conexiones entre ellos, ninguna influencia, ninguna relación»<sup>33</sup>.

Los valores en que Nietzsche apoya su ética, y que Heller lee desde su punto de vista de la elección existencial, serían los del *Amor fati*, veracidad, coraje, el rechazo de la hipocresía, la libertad. «Una persona que conduce su vida en el espíritu de una ética de la personalidad dirá siempre 'sí' a su propia vida, al margen de su sufrimiento, soledad, marginalización, o su mala suerte y todas las cuestiones que son externas a su personalidad. Un 'feliz arrojamiento de los dados' dice 'sí' a su propia vida (y así a la vida en general), no porque sea feliz en la vida, sino porque es su vida, su hado, porque él deviene lo que ha sido (siempre)»<sup>34</sup>.

Por ello, la veracidad con la propia obra también es para Heller un elemento decisivo de toda ética de la personalidad. Una persona es auténtica en el sentido de Nietzsche si nunca miente en su propia obra. La veracidad toma cuerpo en la obra, que debe ser verdadera, porque si no tiene verdad no es manifestación de una ética de la personalidad. Un hombre que miente en su obra es una criatura ruin, un canalla<sup>35</sup>. Por supuesto, el mantenimiento de esta veracidad supone coraje.

Uno de los rasgos más característicos de la ética nietzscheana es su rechazo de la hipocresía o 'tartuferismo'; aquí, para Heller, Nietzsche se encuentra con algunos moralistas clásicos como Montaigne o Lichtenberg, aunque a diferencia de éstos un hipócrita no es quien pretende actuar moralmente, pero que en realidad no lo hace, sino que la moralidad misma sería hipocresía, juzgada desde el standart de la vida. Las morales son hipócritas desde ese punto de vista, en ello coinciden Tartufo y San Pablo. Por ese rechazo de la moral, la ética de la personalidad de Nietzsche es incompatible

32 *Op. cit.*, p. 3. Junto a la cuestión de la *responsabilidad* (¿de qué otros hemos de asumir reponsabilidad? ¿de qué otros hemos de responder a su demanda?), Heller destaca la cuestión del *salto*, toda acción es un salto y todo salto implica un riesgo, con lo que se plantea el papel de las *muletas* (ideas regulativas, principios orientativos, etc.) en que poder ayudarse para afrontar esos riesgos. Aquí se inserta también el salto principal de la persona, la elección (existencial) de nosotros mismos como personas decentes, en el que no cabe buscar tales muletas.

33 *Op. cit.*, p. 88.

34 *Op. cit.*, p. 17.

35 *Op. cit.*, p. 17.

con la filosofía moral, con toda filosofía de la moral<sup>36</sup>. Por último, la libertad es entendida por Nietzsche como vinculada a la estrategia de la 'radicalización' del mal, según los términos de Sartre. «El mal está ya aquí, sufrimos bajo él Pero el sufrimiento es pasivo, mientras que la libertad es activa. Ganamos, o más bien recuperamos, nuestra libertad al dar la vuelta a las causas (razones) de nuestro sufrimiento y también por la perspectiva que adoptamos respecto al mismo»<sup>37</sup>. Sería un aspecto de la transvaloración de todos los valores. Nietzsche propone una nueva aristocracia cultural, una categorización del rango moral en 'alto' y 'bajo'. El enemigo de nuevo es la filosofía moral

Heller pondera todos estos valores resaltados por Nietzsche y los asume desde su concepción de la elección existencial, a su juicio el problema de la interpretación de Nietzsche radica en que se mueve en el marco de una estética moral que no acierta a dar con el *centro moral*. En ese sentido, el concepto estético de una ética de la personalidad no es alternativa al «ideal ascético», pues es válido solo para el «feliz arrojamiento de dados» que crea algo nuevo. Nietzsche subraya valores y virtudes como buen gusto, capacidad para un gran sufrimiento, integridad, instinto para el rango, indiferencia, autorrespeto. Pero es obvio que ninguno de ellos se ajusta al centro moral, lo que significa que no pueden realizar la misma tarea que la fórmula sustantiva del imperativo categórico tan brillantemente realiza<sup>38</sup>.

Nietzsche ha planteado con lucidez las implicaciones éticas del 'quién' y del 'cómo', pero no ha acertado con el 'qué'. 'Lo hecho como válido' precede al 'quién lo ha hecho' y al 'cómo lo ha hecho', aunque la belleza de un acto tanto como el carácter noble del actor añaden una dimensión sublime, un toque de acabado a la bondad del acto y a la decencia de la persona. En moral, el contenido nunca es absorbido completamente por la forma<sup>39</sup>.

Desde la lectura crítica de Nietzsche, Heller plantea la pregunta de si es posible una ética de la personalidad, tanto a nivel de descripción de la misma, como de su puesta en práctica, y lo hace en la forma de un diálogo entre tres personajes, Joachim, Lawrence y Vera, que encarnan respectivamente las posiciones de Kant, Nietzsche y Kierkegaard. Se trata de considerar las virtualidades de una ética de la personalidad desde cada una de esas posiciones teóricas, así como del diálogo entre ellas en vista de interpretar la posible integración de aspectos de estas filosofías en una posición coherente, posibilidad plausible para la propia posición de Heller.

El elemento fundamental de una ética de la personalidad lo constituye para Heller la elección existencial. Al respecto la voz de Vera parece la que corresponde en mayor medida a las posiciones desarrolladas en *General Ethics* y *A Philosophy of Morals*. Sus intervenciones en el diálogo con Joachim y Lawrence establecen que en la modernidad la ética de la personalidad adquiere dos formas principales, realizadas, la primera, en la forma de la elección existencial bajo la categoría de lo universal y, la segunda, bajo la categoría de la diferencia o de lo particular, de las cuales solo la última tendría carácter consecuencialista, frente a la primera, que no lo sería<sup>40</sup>.

36 *Op. cit.*, pp. 20-21.

37 *Op. cit.*, p. 21.

38 *Op. cit.*, p. 85.

39 *Op. cit.*, p. 85. No obstante, la valoración que realiza Heller sobre Nietzsche en *An Ethics of Personality* incorpora diferencias muy significativas respecto a anteriores valoraciones presentes en referencias como las que se incluyen en Á. Heller, *Para cambiar la vida. Entrevista de Ferdinando Adornato*, trad. C. Elordi, Barcelona, Crítica, 1981, pp. 50-52 o en L. Boella et alia, «Entrevista con Ágnes Heller», en Á. Heller, *La revolución de la vida cotidiana*, trad. G. Muñoz, E. Pérez Nadal e I. Tapia, Barcelona, Península, 1982, p. 152.

40 «Si uno se elige a sí mismo bajo la categoría de la universalidad, difícilmente puede ser consecuencialista, pues una persona decente lleva la verde corona del árbol dorado de la vida en el trabajo diario. Este es su triunfo; ella es a la vez el vino y el vaso; no necesita de gracia. Puede aún así ser bendecida, pero los regalos concedidos a una persona decente son semejantes a bienes de lujo: se las arregla para devenir lo que ella es sin ellos» (*An Ethics of Personality*, p. 157).

La ética de la personalidad propuesta por Vera se basa en la integración de individualidad (desde la elección de sí mismo como unicidad o singularidad) y universalidad (la elección del bien). La referencia básica es de nuevo en Heller Kierkegaard. «Una vez que te eliges a ti mismo existencialmente como una persona buena (decente), te eliges bajo la categoría de la universalidad, pues eliges toda otra cosa que puedas también elegir —pero no eliges ninguna sino a ti mismo. Ya que te eliges a ti mismo, no eliges la bondad sino que te eliges a ti mismo como una buena persona y así devienes lo que eres; ésta es una ética de la personalidad. Es una ética de la personalidad que incluye la universalidad. Por lo que, permítaseme citar a Sören de nuevo: en la esfera de la moral el individuo es el universal»<sup>41</sup>.

Caso distinto es que una vez realizada la elección existencial, el individuo pueda a veces necesitar un puntal, aquí es donde Heller asigna su lugar a la filosofía kantiana del imperativo categórico. El puntal no te hace bueno si tú no lo eres ya. En ese sentido hablaba Kant de la buena voluntad como una joya que brilla. ¿Cómo sabemos de la elección existencial? Igual que sobre el imperativo categórico. Sabemos de ellos por sus manifestaciones. Otra cosa es que un kantiano, un nietzscheano y un kierkegaardiano puedan dar diferentes explicaciones de ese hecho<sup>42</sup>.

Establecida la prioridad de la elección existencial bajo la categoría de la universalidad para una ética de la personalidad que atienda al centro moral, Heller indudablemente inscribe su propuesta dentro de la perspectiva de la buena vida<sup>43</sup>, lo que significa la compatibilidad de la elección absoluta de la moralidad con el desarrollo de una elección fundamental bajo la categoría de lo particular (lo que sería la aportación fundamental de la moderna ética de la personalidad), así como con el desarrollo de una estética moral desde el ideal de una personalidad armoniosa que incluya el carácter bello y sublime, e integre la felicidad y el amor como elementos fundamentales de dicha ética de la personalidad.

41 *Op. cit.*, p. 130.

42 El kantiano diría: actúa por deber y hazlo continuamente, sin espera de provecho. El nietzscheano sostendría: es su destino, la buena persona lo ama; mientras el kierkegaardiano afirmaría: se ha elegido a sí mismo existencialmente como una buena persona.

43 Cfr. con el programa desarrollado en la última parte de *Más allá de la justicia*, trad. J. Vigil, Barcelona, Crítica, 1990. Al respecto puede verse. V. Camps, «The Good Life: A Moral Gesture», en Burnheim, J. (ed.), *The Social Philosophy of Ágnes Heller*, Amsterdam-Atlanta, G.A., Rodopi B.V., 1994, pp. 239-248.