

Introducción a la concepción ético-política incompleta de justicia de Ágnes Heller: algunas claves para seguir pensando una teoría de la justicia para el presente

Introduction to Ágnes Heller's Incomplete Ethical-political Conception of Justice: Some Considerations to Continue Thinking About a Theory of Justice for the Present

Zenorina Guadalupe Díaz Gómez
Universidad Autónoma de Baja California Sur,
México
dgomez@uabcs.mx
<https://orcid.org/0000-0003-4284-2348>

Lorella Castorena Davis
Universidad Autónoma de Baja California Sur,
México
lorella@uabcs.mx
<https://orcid.org/0000-0002-3507-3264>

Fecha de recepción: 01/04/2020 • Fecha de aceptación: 08/11/2021

Resumen

El presente artículo busca poner de relieve la pertinencia de la concepción ético-política incompleta de justicia elaborada por Ágnes Heller, como ejemplo de propuesta normativa para una justicia global, que enfatiza además la necesidad de renunciar al ambicioso proyecto de una justicia completa, pues esta idea no sólo ha demostrado ser ingenua sino peligrosa. En su lugar, propone pensar la justicia como un proceso en continua construcción, consecuencia de la evaluación permanente que las personas hacen sobre sus condiciones de vida. La perspectiva de la incompletud así nos invita a reflexionar sobre el significado de las luchas históricas por la justicia al tiempo que traza límites razonables a nuestras expectativas de justicia para el presente y el porvenir.

Palabras clave: Ágnes Heller, incompletud, justicia global, modernidad, pluralismo.

Abstract

The present article looks to emphasize the relevance of the incomplete ethical-political concept of justice elaborated by Ágnes Heller, for example the normative proposal for a global justice, which also emphasizes the need to renounce to the ambitious project of a complete justice, for such idea hasn't only proven to be naïve but also dangerous. Instead, it proposes to think about justice as a process in constant construction, consequence of the permanent evaluation that people do about their life conditions. Thus, the perspective of incompleteness invites us to reflect over the meaning of the historical struggles for justice at the same time it traces reasonable limits to our expectations of justice for the present and future.

Keywords: Ágnes Heller, global justice, incompleteness, modernity, pluralism.

Introducción

Nuestra época se encuentra signada por el fin de las grandes narrativas; después de Auschwitz, Hiroshima, el Gulag, resulta ingenuo confiar en la apuesta por un mundo de perfecta justicia. Consciente de esas fatídicas experiencias, así como del creciente proceso de globalización que mantiene hoy a las culturas en una suerte de destino común, la filósofa Ágnes Heller¹ elaboró una reflexión sobre la justicia en la que propone empezar a pensarla como un proceso abierto y en permanente construcción, si no se quiere caer en el error teórico y práctico de anular el factor de la libertad humana. Vinculada a esta concepción de justicia que denominó incompleta, diseñó una estructura normativa común que permita la convivencia respetuosa entre las naciones.

El presente artículo busca realizar una introducción a esta propuesta poco conocida y revisada hasta ahora. Según constata Ángel Prior Olmos, uno de los principales estudiosos de la obra de Heller, aunque la obra de Heller ha sido muy traducida al español, existe poca revisión de ésta y no se cuenta con una descripción de la evolución de su pensamiento (2002: 17). La detección de esa falta llevó al propio Prior a escribir el texto *Axiología de la modernidad: ensayos sobre Ágnes Heller*, un trabajo en el que ofrece un recorrido general por la obra de la filósofa, que nos permite ubicar el tema de la justicia en

¹ Filósofa húngara y judía, considerada una de las principales exponentes de la Escuela de Budapest, fundada por Georg Lukács. En los orígenes de su pensamiento se adhirió a una postura marxista, pero la desilusión sufrida por la experiencia de aplicación del modelo socialista en su país como en otros, la llevaron con el tiempo a trasladarse a una postura socialdemócrata. Su abordaje del tema de la vida cotidiana como condición de posibilidad de la acción social, desarrollada por personas comunes, es una de las aportaciones por los que Heller es mayormente reconocida, pero podemos decir que, aunque su obra desarrolla temáticas de antropología social, ética o existencialismo, la perspectiva que las atraviesa es una crítica a la modernidad, en la que pretende reconocer los límites y alcances que esta experiencia ha posibilitado.

el conjunto de la obra, sin llegar a detallar su propuesta normativa o ahondar en la riqueza reflexiva que ofrece.

Es por eso, y dado el reconocimiento de la pertinencia de la temática en la actualidad, que consideramos necesaria la difusión de esta propuesta muy sugerente en ideas que podría contribuir a la reflexión de lo que exige una teoría de la justicia en la actualidad, como es pensar la necesidad y factibilidad de establecer una justicia global y elaborar un diseño normativo que permita la convivencia respetuosa entre las naciones. Y esto, pensado desde el reconocimiento de los límites de la condición humana e histórica, es decir, reconociendo la imposibilidad de garantizar y mantener los logros de la justicia. El deslizamiento de una visión completa de justicia a una incompleta, consideramos, tiene profundas implicaciones. Aquí exploramos sólo una línea reflexiva, que se deriva del siguiente planteamiento: si asumimos que los logros en la justicia son provisionales, ¿qué podemos esperar razonablemente en términos de justicia?, ¿cómo podemos resignificar, por ejemplo, las luchas históricas por la justicia sin tener que pensar que se diluirán en el olvido histórico? Esta reflexión es la que se desarrolla al final del artículo una vez que se ha presentado la propuesta conceptual y normativa de la idea de justicia en Ágnes Heller.

El artículo, entonces, se encuentra organizado en cuatro apartados. El primero se encarga de describir la concepción de justicia incompleta y las motivaciones que llevaron a Heller a desarrollar una visión de este tipo. El segundo apartado desarrolla la crítica que realiza la filósofa a las concepciones completas de justicia que se han desarrollado a lo largo de la historia del pensamiento occidental: a partir de esa crítica, al final del apartado señalamos algunos de los riesgos que conllevan estas concepciones completas de justicia; particularmente nos remitimos al ejemplo de las filosofías de la historia en la modernidad, cuyo desenlace en la historia real volvió necesario pensar la justicia en términos de reconocimiento de la pluralidad de formas de vida existentes y posibles. El tercer apartado desarrolla la propuesta normativa diseñada por Heller como respuesta a los aspectos que las concepciones completas de justicia descuidaron, como alternativa a las exigencias de justicia en la actual sociedad

global. El cuarto apartado, como mencionábamos, desarrolla una breve reflexión en torno a las implicaciones que conlleva este cambio de perspectiva que va de lo completo a lo incompleto. Si asumimos que los logros en la justicia son provisionales, nos cuestionamos qué límites razonables debemos trazar a nuestras expectativas sobre este tema y qué sentido podemos dar a las luchas que se emprenden y se han emprendido en favor de la justicia. Finalmente, concluimos que la propuesta de Heller nos sitúa en una perspectiva realista, que apuesta por el proyecto de humanidad unida, desde la conciencia de que ello es una posibilidad abierta por la modernidad más no una certeza; y aunque pareciera, como piensa la filósofa, que sólo nos resta apelar al sentido humano de responsabilidad, creemos también que cada nueva lucha que se emprende y se ha emprendido por la justicia constituye un legado que permite continuar la tarea permanente de construcción de ésta.

El concepto ético-político incompleto de justicia

La concepción ético-política incompleta de justicia² elaborada por la filósofa Ágnes Heller, enuncia un viraje en el horizonte rector de la justicia, que va de la aspiración a la completud, a una visión que reconoce y asume la imposibilidad de garantizar la meta de los procesos históricos. La noción fue elaborada como una crítica a las concepciones de justicia que han dominado en occidente, que en la ingenuidad de sus perspectivas pasaron por alto la contradicción que supone el logro definitivo de la justicia (Heller, 1994: 7). El mundo perfecto, podríamos decir, tiende a volverse tirano porque ignora

2 La propuesta de un concepto ético-político incompleto de justicia, como veremos en las siguientes páginas, es desarrollada por Ágnes Heller tomando como inspiración la reflexión de Diderot, que expone el peligro de que la filosofía pretenda dar soluciones definitivas y concretas a los problemas cruciales de la vida humana como son los asuntos relativos a la justicia (1994: 149). Aunque también, desde 1982, fecha en que publica su libro *Teoría de la historia*, la filósofa muestra un claro distanciamiento de las perspectivas finalistas de la historia en las que la justicia definitiva aparece como promesa (Heller, 1989).

la existencia de la libertad³ y la diversidad de formas de vida buena existentes y posibles.

Heller reconoce muy bien la necesidad de abandonar las narrativas de una Historia encaminada a una meta determinada, tras una vida marcada por la experiencia del holocausto judío y el autoritarismo del régimen socialista establecido en su país, Hungría. Según uno de los estudiosos de la obra de Heller en español, Ángel Rivero,⁴ pueden reconocerse dos etapas claras en la obra de la filósofa (1996: 6-7). La primera, de 1950 a 1978, caracterizada por responder al proyecto de la escuela de Budapest, que consistía en realizar una recuperación y actualización crítica de la obra de Marx a la luz de la experiencia de aplicación del socialismo. En esta primera etapa, la obra de Heller gira en torno a la construcción de una antropología social, que pretende mostrar el papel fundamental que las personas tienen en la transformación política de las sociedades. Corresponden a este período textos como *Historia y vida cotidiana* (1972), *Sociología de la vida cotidiana* (1977) y *Teoría de las necesidades en Marx* (1978), obras por las que ganó gran reconocimiento por su aportación al tema de las nuevas luchas sociales surgidas a partir de 1968.

Es precisamente a partir de la fecha de publicación de la última obra mencionada que se abre la segunda etapa en el pensamiento de Heller. Ese año la filósofa se exilia a Australia, después de varios años de hostigamiento por parte del régimen socialista de Hungría. La experiencia vivida en su país, donde fue expulsada del partido comunista, luego obligada a abandonar su cargo como profesora en 1971 —fecha en que su maestro Lukács falleció— y las dificultades

3 Según el análisis de Ángel Prior (2002: 39), el concepto de libertad en Heller muestra una evolución que va de una perspectiva antropológica a una jurídico-política. En el texto *Más allá de la justicia*, según éste autor, Heller aboga por la conciliación de ambas perspectivas, porque cree importante el reconocimiento de una libertad entendida como decisión individual y una libertad entendida como derecho; esto, como respuesta a Habermas y su apuesta por moralizar lo jurídico. En lugar de ello, Heller apuesta por la existencia diferenciada de la esfera ética, por un lado, y la política, por otro, ambas como condición de la justicia.

4 La breve biografía de la filósofa que a continuación se desarrolla, retoma datos de la introducción detallada que Ángel Rivero realiza al texto de Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades* (Rivero, en Heller, 1996: 4-38).

que tuvo para lograr salir de Hungría, llevaron a Heller a ser cada vez más crítica de la perspectiva socialista y, en general, de cualquier visión que en nombre de grandes metas históricas, obviara el factor de la libertad humana, dando como resultado el tránsito de Heller del autonombramiento de neomarxista a un posmarxismo caracterizado por la conciencia de la contingencia histórica y el reconocimiento de la pluralidad de formas de vida que constituyen la vida humana (Rivero, 1998: 130).

En 1988, un año antes de la caída del muro de Berlín, se publica el texto que aquí nos ocupa, *Más allá de la justicia*. Un texto en el que Heller se propone dar nuevo cauce al proyecto ilustrado, a la luz de la experiencia aprendida y de las exigencias políticas que supone la cada vez más patente coexistencia de pluralidad de formas de vida. El resultado será una propuesta teórica y normativa de justicia que no puede seguir en las narrativas de una meta histórica determinada, pues esas narrativas, al obviar el factor de la libertad, se vuelven tiranas; si en verdad fuera realizable la justicia completa —piensa Heller— en ella no cabría el propio sentido de justicia, estimulado precisamente por el reconocimiento de condiciones de vida que resultan inadmisibles para determinados grupos humanos. Sólo puede haber justicia donde hay injusticia, y sólo en un mundo en el que se da menor o mayor justicia tiene cabida la personalidad recta que se constituye como tal, porque puede elegir entre hacer el bien o no, porque vive en un mundo que le permite sufrir la injusticia en lugar de cometerla (Heller, 1994: 285-286). Paradójicamente, un mundo de perfecta bondad destruiría todo vínculo humano: instituciones y normas que procuran la coexistencia ya no serían necesarias (Heller, 1994: 285-287). La justicia, por tanto, sólo puede ser pensada como un proyecto incompleto, abierto a la evaluación y transformación de los actores en cada tiempo y lugar históricos. Así, interpreta la autora, en el pasado cada alusión a la idea de justicia perfecta sólo manifestaba el deseo de modificar condiciones injustas por otras que se consideraban justas a partir de un ideal de justicia:

Los críticos sociales de la injusticia rara vez, si acaso alguna, han tenido en mente este tipo de justicia. Cuando contrastan

sus normas y reglas imaginarias con las existentes (las institucionalizadas), no plantean la exigencia de un mundo de perfecta bondad moral. Más bien plantearon la exigencia de una mayor cantidad, o un diferente tipo, de libertad; de un aumento de las oportunidades de vida (de todos o de un grupo social particular), de nuevas y alternativas instituciones políticas y sociales, o de la admisión (de todos o de su grupo particular) en las instituciones antiguas y existentes. Estas exigencias brillaron a la luz de la justicia perfecta (1994: 284-285).

Esta posibilidad de pensar la justicia en términos de lo incompleto es retomada por Heller de Diderot, quien consideraba la tarea de la filosofía como una reflexión que debe asumir la paradoja que supone el deseo de alcanzar la perfección pese al reconocimiento de las limitaciones humanas que dificultan lograr dicha meta. Reinterpretando a Diderot, Heller expresa:

Formular las cuestiones, afrontar las contradicciones, penetrar en la profundidad de estas cuestiones, presupone la idea reguladora de que estas cuestiones pueden ser resueltas. Pero se trata de una idea reguladora y no es constitutiva. La filosofía debe permanecer inacabada, incompleta, si la vida no proporciona una sólida base para su acabamiento (1994: 144).

Pero, al parecer, sólo algunos pensadores como Diderot lograron ver la trampa de la aspiración a la completud; la mayoría de ellos, en cambio, sucumbió a la tentación. El último esfuerzo por pensar a la justicia como un proyecto completo estuvo a cargo de las filosofías de la historia, las que al determinar el rumbo y meta de la historia ignoraron el factor de la libertad de las acciones humanas y la existencia de múltiples expresiones histórico-culturales más allá de Europa.⁵

5 Heller señala dos errores característicos de las Filosofías de la Historia. El primero es que hicieron de la historia de la modernidad europea el punto de partida de toda la civilización y, con ello, ignoraron la diversidad de horizontes históricos y culturales posibles y existentes. El segundo es el haber identificado el deber ser con el ser, conciliados en la afirmación del futuro (1989: 201-213).

Las consecuencias nocivas, e incluso catastróficas, que auspiciaron dichas perspectivas,⁶ llevaron a Heller a revisar de manera crítica diversas concepciones completas de justicia y, de modo particular, la concepción moderna, identificando en éstas la inevitable paradoja que supone concebir mundos perfectos en los que la libertad humana pierde sentido. El siguiente apartado se encarga de mostrar esa crítica.

La crítica de Heller a las concepciones completas de justicia

La aspiración del logro de una justicia plena es identificada por Heller como una actitud transhistórica (1994: 75). Desde la historia bíblica, pasando por las filosofías de la antigüedad, hasta llegar a las filosofías modernas, en todas estas elaboraciones, se ha incurrido en el mismo error: forzar a que el aspecto condicionado de la política y el incondicionado de la rectitud coincidan.⁷ En la tradición bíblica, por ejemplo, Heller encuentra en el relato de Job el momento en el que la justicia divina cae en la tentación de retribuir el sacrificio de quien ha obrado rectamente, y ofrece una promesa de salvación para todos. Según expresa la autora, en el relato Dios y Satán realizan una apuesta para demostrar la rectitud de Job, en la que Satán asegura que la rectitud de éste obedece a su buena fortuna, pues de lo contrario sería un blasfemo. Sin embargo, cuando Job tiene ocasión de vivir infortunios decide mantenerse en el camino de la rectitud, con todo y que siente enojo hacia Dios. Job decide seguir su recta conciencia, porque la justicia divina que perdona tanto a justos como a

6 Con esto nos referimos particularmente a la experiencia del holocausto judío, de la que Heller y su familia fueron víctimas, así como a la perversión del proyecto socialista, experiencia de la que la filósofa también fue testigo.

7 Si se desea profundizar en el diálogo relativo a la justicia que Heller mantiene con algunos de los filósofos más representativos de la tradición occidental puede explorarse el segundo capítulo del texto *Más allá de la justicia*, dedicado a ello, y en el que definitivamente la filósofa busca mostrar esta tendencia a construir visiones completas de justicia pese a la paradoja en la que se incurre, que es la anulación de la libertad (1994: 67-149).

pecadores le resulta incomprendible (Heller, 1994: 83-85), el hombre de fe se torna racional, pero no la justicia divina, que termina por realizar una promesa de salvación para todos.

Para el caso de la tradición filosófica, el ejemplo que recupera Heller es el de la apuesta que se desarrolla entre Calicles, Trasímaco y Sócrates, en los diálogos de Platón *República* y *Gorgias* (1994: 87-90). En ambos diálogos, la discusión que se presenta es la racionalidad de elegir el bien, o, como sugiere Sócrates, preferir sufrir una injusticia antes que cometerla. Lo que ocurre es que, aunque la reflexión filosófica insiste en el uso de la razón como vía de elección de la vida virtuosa, paradójicamente termina refugiándose en la existencia de un mundo ideal. En la perfección del mundo de las ideas pensado por Platón, la capacidad de razonar de la persona, y con ello, de elegir vivir rectamente, pierde sentido. “La paradoja de la razón se formula así de la forma más extrema: el razonamiento lleva a la sinrazón. La fe sale a la superficie tres veces y de tres maneras: fe en la justicia ultraterrena, fe en la autoridad y fe en la revelación (la visión de las ideas)” (Heller, 1994: 98). La actitud racional termina en una actitud de fe en la proyección de una justicia completa en el mundo griego.

Finalmente, para la modernidad, Fausto⁸ es el personaje que representa la apuesta por un mundo justo. A diferencia de los ejemplos anteriores, “el objeto de la apuesta no es el hombre recto sino el hombre de conocimiento. Lo que está en juego no es la fe, ni la razón, sino la libertad” (Heller, 1994: 99). Fausto ansía la libertad que Mefistófeles le promete de manera ilimitada, por lo que, a lo largo de la obra, actúa guiado por ese deseo que lo vuelve egoísta y ambicioso. Pese a su comportamiento, al final de la obra es salvado debido a que su última visión es un mundo de libertad para todos.

La visión fáustica de los hombres libres en un suelo libre une, una vez más, la vida recta del individuo con la imagen de la ciudad terrenal justa y libre. El insatisfecho hombre de la modernidad

8 Nos referimos al protagonista de la obra del mismo nombre, escrita por Johann Wolfgang von Goethe (2006).

que ansía conocimiento, riqueza y poder, aun trasgrediendo las normas tradicionales, sueña con la libertad dentro de los límites de la cooperación humana regulada por normas (Heller, 1994: 100).

Este fue precisamente el gran reto que se plantearon los pensadores modernos: constituir una sociedad de sujetos libres, dentro de los límites de una sociedad reglamentada. La cuestión se volvió cómo hacer coincidir la libertad y la necesidad de acatar normas. Rousseau presentó dos opciones a esta disyuntiva; la primera fue planteada en su novela *La nueva Eloísa* (2007). Según la recuperación que la filósofa hace del texto, la novela refleja una pluralidad de actitudes rectas que coexisten bajo el respeto mutuo y el compromiso de establecer valores comunes para la convivencia. Pero esta exploración realizada a través de los personajes de la novela no bastó a Rousseau para confiar en que podría funcionar a nivel político. *El contrato social* (2007), finalmente, no evitó la paradoja e hizo de la libertad una obligación. Así, “*El contrato social* de Rousseau comparte el destino de la república platónica. El intento de resolver los enigmas del concepto ético-político de justicia termina en la destrucción de la misma idea que el proyecto defendió originalmente: la idea de una moralidad libre, una moralidad basada en el poder de la conciencia” (Heller, 1994:114).

Esta disyuntiva fue retomada por Kant, abriéndole otra posibilidad. En lugar de institucionalizar la libertad, indagó sobre las condiciones de la rectitud; a la pregunta cómo la razón pura puede ser práctica o cómo confiar en que el humano se inclinará por una vida de acuerdo con lo que postula la razón, respondió que ello es posible porque el humano posee la capacidad de autodeterminarse por la voluntad y la libertad. Kant recuperó el componente ético de la justicia abandonado prácticamente por todo el pensamiento político moderno (Heller, 1994: 121-122). Pero, a juicio de Heller, tampoco logró evitar la paradoja en la que caen las concepciones completas de justicia, pues el mejor mundo posible que vislumbra Kant presupone la realización de un estado ético de logro absoluto de la libertad y la razón humana, sólo que Kant tuvo la prudencia de pensar ese mundo

como una posibilidad, y no como una certeza (Heller, 1994: 134), a diferencia de lo que ocurrió con otras filosofías de la historia que obviaron la necesidad de distinguir entre ser y deber ser. Sobre el tipo de acciones que encontraron justificación en estas visiones finalistas de la historia, podemos pensar en el proceso de colonización de América y la explotación de recursos naturales y culturales que propició, hasta la fatídica experiencia de la Segunda Guerra y el genocidio que en ella tuvo lugar, sin olvidar el desenlace del proyecto socialista.

De esas experiencias, particularmente el registro en la memoria, de la forma de barbarie que significó el holocausto judío, se convirtió en un referente ineludible para pensar la justicia en términos de respeto y reconocimiento de la diversidad cultural. La abstracción universalista de la concepción moderna de justicia se vio enriquecida por una nueva consciencia que reconoce y defiende la pluralidad. Estos hechos, aunados a la creciente interdependencia cultural que la globalización ha generado, volvieron ineludible la necesidad de pensar la justicia en términos de un universo cultural pluralista, en el que las diferentes formas de vida se encuentren ligadas por el reconocimiento mutuo, el respeto y la solidaridad.

La concepción ético-política incompleta de justicia responde a esa necesidad. A la pregunta cómo sería posible la existencia de un universo pluralista, Heller expresa que no es posible ni deseable establecer una forma de vida como la mejor, pues en un universo cultural pluralista cada forma de vida puede ser considerada como la mejor por quienes la viven (1994: 281). Por lo que enérgicamente expresa: “debemos renunciar, y de hecho hemos renunciado, al ambicioso proyecto del concepto ético-político completo de justicia” (1994: 281).

A continuación se describe su propuesta, la fundamentación teórica que la sostiene y el diseño de su estructura normativa.

En consideración de las exigencias y posibilidades que abre la experiencia contemporánea, la propuesta de Heller parte de una crítica a la modernidad, en la que reconoce las consecuencias de la estrechez de mirada que está implícita en la idea de completud, pero sin que ello signifique una renuncia a todo lo moderno. Su postura es que la opción política abierta por la modernidad —que es respeto a la libertad y a la vida— sobreviva y prospere (Heller, 1991: 17). Heller prefiere la condición moderna a la premoderna, porque abre la posibilidad de que las reglas de justicia sean aplicadas sin distinción a todos los miembros de cada grupo social. Esto quiere decir que antes de la aparición de este horizonte de sentido la estratificación social era una condición incuestionable porque se consideraba natural (Heller, 1991: 16). Es decir, en las sociedades premodernas la desigualdad no era un problema, porque imposibilitaba el juicio respecto a las acciones de una clase sobre otra o de unos sujetos sobre otros no sujetos. Por ejemplo, las acciones de una mujer frente a un varón no podían considerarse justas o injustas porque la inferioridad de rango de las mujeres las excluía del poder de impartir justicia o injusticia (Heller, 1994: 37).

La modernidad, al situar a los sujetos en su contingencia histórica, los liberó del determinismo de la tradición y abrió la opción de que las condiciones sociales existentes pudieran ser cuestionadas y evaluadas, hasta imaginar un mundo de igualdad para todos y todas. Pero esta aspiración, que dado el creciente proceso de globalización hoy se ha convertido en una exigencia, supone en principio el hecho de que la humanidad debería constituirse como un grupo social y dejar de ser sólo una idea regulativa (Heller, 1994: 55). En la actualidad, la existencia de una Carta sobre Derechos Humanos y la de un organismo como las Naciones Unidas han mantenido esa pretensión de protección de los derechos, siendo apenas una recomendación moral más que un garante de su cumplimiento, dada la falta de marco legal apropiado. Heller considera que sólo en la creación de acuerdos interculturales se encuentra la posibilidad de comprender

a la humanidad como grupo social enlazado por vínculos de reciprocidad simétrica que generen el reconocimiento de la igualdad y el respeto mutuo, como precondition para la impartición de justicia.⁹

Interpretada como virtud capital, la justicia implica el establecimiento de acuerdos mínimos para la convivencia social en contextos históricos social y culturalmente determinados. Pero si no pueden compararse o clasificarse culturas diferentes, no puede haber justicia (Heller, 1994: 62). Las culturas pueden juzgarse como justas o injustas si el referente en las prácticas culturales es la dominación o el uso de la fuerza, pues al existir violencia no se respeta el reconocimiento de la dignidad que toda persona porta. Más allá de la singularidad cultural, el hecho que despierta nuestro sentido de justicia —según la apreciación de Heller— es la existencia de coerción, violencia o dominación en determinadas prácticas culturales, sólo entonces esas prácticas dejan de ser singulares y se convierten en un asunto de justicia. Al respecto, señala:

Si no pueden compararse, clasificarse o graduarse culturas diferentes y singulares en modo alguno, no hay justicia, y acusar a cualquiera de dobles estándares carece simplemente de sentido, es nulo y vacío. [...] Si las personas son encarceladas, torturadas, asesinadas, humilladas e incluso discriminadas, en determinadas culturas es entonces, y sólo entonces, cuando nuestro sentido de justicia nos exige aplicar exactamente los mismos estándares de justicia a todos ellos. El que las mujeres lleven velos o minifalda

9 Según Heller, son las culturas y no los individuos entre quienes se realizaría el contrato (1994: 64). Esta postura confronta de manera abierta la que desarrolla John Rawls (1995), según la cual los seres humanos pactan justamente, pues han sido descargados de intereses subjetivos al ser reconducidos a un estado de pureza original, representado con la metáfora del uso de un velo de ignorancia. El texto *Teoría de la justicia*, elaborado por Rawls (1995), se ha convertido en un referente clásico de las teorías contemporáneas sobre la justicia. Dicho trabajo continua en la lógica de las teorías contractualistas, sólo que ha modificado la idea del estado de naturaleza por la del velo de ignorancia. Para superar la necesidad de acudir a un hipotético estado original, Heller desarrolla el concepto de justicia dinámica, en el que cualquier momento es propicio para realizar el pacto ya que no se parte de condiciones ideales sino del realismo de las condiciones existentes, desde las que se discute el cambio de unas normas por otras consideradas justas.

es una cuestión de gusto cultural peculiar. Sin embargo, de ser forzadas a llevar velo, deja de ser una cuestión de singularidad cultural y se convierte en una cuestión de coerción o fuerza (1994: 62-63).

La necesidad de erradicar prácticas de dominación y sojuzgamiento es la motivación principal que guía la justicia en la propuesta que aquí presentamos. Para encaminarse a ello, Heller propone el desarrollo de una estructura sociopolítica idónea y un procedimiento justo, que sea condición del florecimiento de los mejores mundos morales posibles. El desarrollo de su estructura sociopolítica busca responder a la pregunta “¿cómo pueden establecerse racionalmente normas y reglas sociopolíticas (y leyes) por personas igualmente libres, de modo que, en el momento de ser establecidas, estas normas y reglas (y leyes) proporcionen iguales oportunidades e igual libertad para todos?” (Heller, 1994: 291-292). La respuesta que ofrece es la necesidad de universalizar la regla de oro, que significa que todas las culturas deberían unirse bajo el reconocimiento mutuo de la igualdad y reciprocidad. A esa condición Heller la denomina bien político supremo, mientras identifica como bien social supremo a la pluralidad de culturas que reconocen y satisfacen ese estándar. La formulación queda del siguiente modo:

Denomino bien político supremo a la generalización y universalización de la «regla de oro». Denomino bien social supremo a la pluralidad de culturas y formas de vida que satisfacen los estándares del bien político supremo. El bien político supremo realiza la norma universal de igual libertad para todos. El bien social supremo realiza la norma universal de igualdad de oportunidades para todos (1994: 294).

Así pues, si tanto contestatarios como contestados son reconocidos como libres e iguales, entonces el procedimiento puede ser justo, porque si existe un reconocimiento mutuo entre los miembros del grupo social, entonces las necesidades de todos ellos podrán ser reconocidas. La base teórica que respalda el diseño del procedimiento

es la reflexión moral kantiana, que indica que la persona siempre debe ser entendida como un fin en sí misma y jamás como un medio para beneficio de otra.

Se sigue que aquellas (convenciones, normas, reglas) que regulan la relación sociopolítica entre diferentes culturas (en el universo cultural plural) deben ser validadas por todos los seres humanos en secuencias de discurso real verificadas en cada cultura (forma de vida). [...] Cada cultura, cada forma de vida, debe reconocer como válidas las normas y reglas sociopolíticas de cualquier otra cultura o forma de vida, incluso si ha validado, y observa, otras diferentes (Heller, 1994: 311-312).

Con estas reglas se pone de manifiesto el principio de reciprocidad y reconocimiento mutuo; el otro elemento indispensable en el procedimiento es la racionalidad discursiva.¹⁰ Con el uso de la racionalidad discursiva se espera que cada persona entre en la discusión, como portadora de valores culturales, sociales, políticos y morales y no de intereses particulares (Heller, 1994: 321). Lo cierto es que, al tratarse de un universo cultural pluralista, la cuestión ineludible es cómo hacer coexistir diversas formas de vida en el respeto mutuo y la cooperación. ¿Qué delinea el límite entre la diversidad de valores? La respuesta que Heller ofrece es que, más que una norma concreta que orqueste la coexistencia pacífica, debe tratarse de máximas que den cabida a diversidad de normas concretas. Esas máximas pueden ser el respeto a la vida y la libertad, debido a que en la actualidad ninguna forma de vida puede defender lo contrario a estos valores, es decir, la servidumbre y la muerte. Nuevamente, la máxima moral que es pertinente aplicar es la kantiana, la cual reza que ninguna persona puede ser un medio para otra. Desde esta consideración, Heller enlista algunas máximas que deben contemplarse en la elección de leyes de convivencia (1994: 371).

10 La racionalidad discursiva como procedimiento justo se inspira en la propuesta habermasiana de acción comunicativa; particularmente, retoma la idea de una ética discursiva (Heller, 1994: 321).

Máximas prohibitivas:

- a) No elegir normas que no puedan hacerse públicas.
- b) No elegir normas cuya observancia supone (en principio) el uso de las demás personas como mero medio.
- c) No elegir normas que no todo el mundo sea libre de elegir.

Máximas imperativas:

- a) Dar igual reconocimiento a todas las personas como seres libres y racionales.
- b) Reconocer todas las necesidades humanas, excepto aquellas cuya satisfacción supone el uso de otras personas como mero medio por razones de principio.
- c) Respetar a las personas exclusivamente según sus virtudes y méritos (morales).
- d) Mantener la dignidad humana en todas las acciones.

Con la aparición de la justicia dinámica, que es esta posibilidad abierta por la modernidad de que las reglas de justicia puedan ser evaluadas y modificadas por otras, y la racionalidad discursiva como procedimiento, se evita el error teórico que permite abrigar condiciones de dominación, como ocurre en las teorías contractualistas, pues en estas, una vez realizado el pacto, es difícil modificarlo dado que se establece como modelo ideal extraído de un hipotético estado de naturaleza. Desde el modelo que Heller propone, en cambio, las reglas de justicia pueden ser cuestionadas en cualquier momento. En ese sentido, el momento original del que habla el contractualismo es siempre el momento presente (1994: 317).

Finalmente, la disposición de los participantes de aceptar y cumplir la normativa es lo que compete al aspecto ético. La confianza en este elemento Heller la deposita en la certeza de la existencia de personas rectas, caracterizadas por poseer la capacidad de apreciar la dignidad de la vida humana, manifiesta en los valores de la comunidad en que viven, por lo que se muestran dispuestas a defenderlos. Como su actuar es libre e independiente de cualquier constricción social, su obrar es recto. Por su carácter, estas personas son el fundamento moral de la vida buena, pero también de la justicia (1994: 353-377).

La incorporación de la dimensión ética en la concepción de justicia resulta relevante, no sólo porque sin esa disposición de los participantes a cumplir la normativa la justicia se torna frágil, sino porque de ésta emerge la consideración del azar en los asuntos humanos, la imposibilidad, por tanto, de que un proyecto de justicia pueda ser completado. Es decir, al pensar la ética debemos reconocer el hecho complejo de la libertad, aspecto en el que se estrellan hasta las más elevadas reflexiones sobre lo que debería ser, donde las expectativas se ven frustradas, donde el mensaje original se bifurca en multiplicidad de formas de recepción. Esa misma reflexión se aplica al logro de la vida buena como meta de la justicia, de ahí que Heller entienda la vida buena como un más allá de la justicia, lo que quiere decir que ésta no se remite al cumplimiento de una normativa, sino a la realización plena de la vida, el goce y la satisfacción de vivir en armonía con la comunidad. Heller menciona tres elementos que contribuyen a esto, y por eso los nombra como los tres componentes de toda vida buena. Esos elementos son: el que las personas puedan desarrollar sus talentos, que las personas puedan tener vinculaciones personales profundas y la existencia de personas rectas (1994: 379-401). Sin duda, estos aspectos están más allá de la justicia porque dependen en una buena medida de la disposición de cada persona para realizarlos y el grado en que quieran realizarlos. Al quedar las personas en libertad para vivir una vida buena, la justicia encuentra un límite a su intervención.

La propuesta de Heller, podemos resumir, se asume como continuación del proyecto de la Ilustración. Incorpora las máximas morales de libertad y respeto a la vida, generadas por el proceso reflexivo impulsado por la Modernidad, aunque critica también el idealismo absurdo que ha dado lugar a concepciones que conciben la justicia como un proceso completo y perfecto.

Su propuesta es pertinente, porque como hemos expresado, la actual circunstancia histórica se encuentra signada por el recuerdo del holocausto y el hecho de que las culturas comparten hoy una suerte de destino común, que nos exige empezar a pensar la justicia en términos de respeto y reconocimiento de la diversidad cultural. Hoy el pensamiento ya no pretende la reconciliación o síntesis de las

diferencias,¹¹ sino el respeto y reconocimiento de su existencia, no sólo como un asunto epistemológico o de apreciación estética, sino como un compromiso ético-político. En esa línea de tensión que supone este cambio sociocultural profundo, que trastoca las simientes que habían sostenido al pensamiento político moderno e incluso, nos atreveríamos a decir, occidental, se sitúa la concepción de un proyecto ético-político incompleto de justicia.

Lo que supone en primera instancia esta nueva forma de comprensión es el reconocimiento de los límites de la condición humana e histórica. La riqueza del significado de esa ruptura radical que caracteriza a nuestro tiempo podría encerrarse en la idea de que hemos perdido certeza y ganado libertad.¹² Esta frase abre espacio

11 Emmanuel Levinas realiza una severa crítica al pensamiento occidental respecto a su afán de hacer desaparecer las diferencias mediante un proceso de síntesis logrado a través del método dialéctico. En su texto *El tiempo y el otro* (1993), aborda esa imposibilidad de disolución de los contrarios; en su lugar expone la presencia de lo otro o del otro, como una dimensión inabarcable que no logra dominarse. El otro en Levinas puede ser el prójimo, la muerte, el tiempo o Dios.

12 La expresión es una reinterpretación de una frase de Heller, con la que hace referencia al papel de las ciencias sociales en un nuevo contexto de comprensión. La frase original reza del siguiente modo: "Pero la ciencia social no nos prometerá certeza: al contrario, nos dará libertad" (1991: 58). Sobre cómo se generó esa fractura radical en el pensamiento, la cual va de las certezas inmutables a un ámbito de incertidumbre, indicaríamos que fue el propio proceso reflexivo impulsado por el pensamiento moderno, el cual topó con el límite de sus propias fronteras deslizándose hacia un ámbito de mayor complejidad. Kant, en ese sentido, es el primer pensador que establece los límites de la comprensión humana, señalando que existen hechos como el de la libertad que no pueden ser conocidos a la manera de los objetos de las ciencias de la naturaleza. Posteriormente, Nietzsche se encargó de derrumbar desde su núcleo al edificio de la cultura occidental al atacar al lenguaje racional. Tanto el lenguaje como el conocimiento no son sino una suerte de estrategias de conservación ante la consciencia de la fragilidad humana supeditada a la contingencia de la vida, por ello la filosofía ha creado el pensamiento racional como defensa ante el azar. Contemporáneo de Nietzsche, Freud en la búsqueda de leyes que gobiernan la mente de los individuos termina por fragmentar la figura del sujeto, convirtiéndolo en una serie de instancias: ello, yo, súper yo, en la que la razón tiene poca interferencia. Después, una serie de pensadores continuaron aportando ideas en un sentido similar: Heidegger vuelve a plantear la pregunta por el ser para indicar que éste no puede ser determinado porque sólo accedemos a una interpretación desde el tiempo propio. Mientras tanto, en el ámbito de física se realizaban descubrimientos que harían imposible volver a creer en la certidumbre: la física cuántica, el fenómeno de la entropía; en fin, todo apuntaba a un desorden constitutivo. Sobre esto último, véase Morin (1998: 55).

para imaginar la profundidad del cambio de horizonte de sentido que expresa la concepción de una justicia incompleta y las implicaciones teóricas y prácticas que conlleva, que podrían formularse en cuestionamientos como los siguientes: qué nos es razonable esperar en términos de justicia; qué significado podemos dar a los logros históricos relativos a la justicia; en qué sentido modifica esta propuesta la propia comprensión de la historia. El siguiente apartado ensaya una reflexión en torno a estas preguntas.

Qué se puede esperar razonablemente con relación a una noción incompleta de justicia

Asumir el reto de no construir más concepciones completas de justicia implica, en principio, aceptar que no existe garantía de que las sociedades tenderán a ser más justas. La idea de la historia como un proceso de construcción de un mundo más libre es todavía una aspiración más que una certeza. ¿Qué se puede esperar entonces, en términos de justicia, según la conciencia de incompletud de los procesos históricos que ha hecho patente Heller? ¿Qué significado podemos dar a las acciones generadas y que se siguen generando a favor de la construcción de sociedades más justas? ¿Por qué creer que esas experiencias son significativas y no se diluirán en el olvido histórico?

En sus reflexiones sobre filosofía de la historia, en el ensayo titulado “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, Kant se preguntaba cómo saber si el género humano se encuentra en un desenvolvimiento progresivo y no, por el contrario, se encuentra en retroceso, o incluso su acción es un *impasse* (1979: 95). En la búsqueda de respuestas, se percata de que la reflexión racional no le ofrece una respuesta satisfactoria, ya que en el caso de que la razón dictara que la humanidad se encuentra en continuo retroceso la conclusión sería el inevitable fin del género humano (1979: 99). Luego, de optar por la hipótesis del estancamiento, tendría que reconocerse que poco conviene al hombre tanto derroche de razón; pues, para permanecer en el mismo sitio no tendría que hacer más de lo que cualquier otra especie hace, sin necesidad de

realizar notables esfuerzos progresivos para finalmente retroceder (1979: 101). Finalmente, de elegir la idea de que el género humano se encuentra en continuo progreso, se estaría negando el hecho de la libertad humana (1979: 101-102).

La insuficiencia de los argumentos brindados por la razón llevó a Kant a buscar respaldo en la experiencia. Desde esa segunda vía de conocimiento, pudo responder que el género humano se encuentra en una vía progresiva, porque de ello eran muestra los acontecimientos revolucionarios suscitados en su época. Tanto la revolución francesa como la independencia norteamericana eran signos de progreso, porque sus ideales eran de tal valor para el desarrollo del género humano que podrían ser apreciados por cualquier persona en todo tiempo y lugar. De modo que incluso si estas revoluciones fracasaran, lo importante era el valor de ese pensamiento surgido y la disposición que las personas habían mostrado en defenderlo. En ese sentido, no era la revolución en sí el signo de progreso, sino el entusiasmo provocado por sus ideales. Al respecto, Kant expresó:

Pero si tampoco ahora se alcanzara el fin que abriga ese acontecimiento, si la revolución o reforma de la constitución fracasara, o si, habiendo regido durante algún tiempo, las cosas volvieran a su antiguo cauce (como los políticos anuncian ahora), no por ello pierde aquella predicción filosófica nada de su fuerza. Porque ese acontecimiento es demasiado grande, demasiado ligado al interés de la humanidad, demasiado esparcido, en virtud de su influencia sobre el mundo, por todas sus partes, para que los pueblos no lo recuerden en alguna ocasión propicia y no sean incitados por ese recuerdo a repetir el intento; porque en asunto tan decisivo para el género humano, algún tiempo llegará en que, por fin, la constitución anhelada logre aquella firmeza en el ánimo de todos que la enseñanza de frecuentes experiencias no podrá menos de producir (1979: 109).

En el caso de ambas revoluciones se trataba de una lucha por la libertad, por el derecho de concederse una constitución fundada en la razón y no en la arbitrariedad de la tradición o el derecho divino.

Tal y como la anticipó Kant, la idea conquistada por estas revoluciones ha sido reclamada una y otra vez por diversos grupos que han sufrido marginación en la historia moderna: obreros, mujeres, grupos étnicos, por mencionar sólo algunos. Como huellas de su lucha y legado, podemos reconocer a las propias leyes. Como expresó Hannah Arendt,¹³ éstas representan la preexistencia de un mundo común, del que se parte para continuar extendiendo el horizonte de la justicia (2006: 565). Las leyes son testimonio de esa aspiración permanente de una vida justa, representan esa disposición moral de la que habla Kant, pero también representan la memoria de luchas que se tuvieron que librar para erradicar injusticias. Reconocer las leyes como una memoria de la existencia política del hombre es reconocer que cada nueva lucha por la justicia parte de un antecedente que permite que el horizonte de la justicia sea ampliado permanentemente. En el caso de los primeros movimientos sociales, su lucha trajo como resultados la universalización del sufragio, democratización de la oferta educativa y ciertas prestaciones sociales. Esas pequeñas ganancias, aunque no representan la justicia total, constituyen un legado para generaciones futuras, delimitan una nueva frontera desde la cual continuar la tarea de construcción de la justicia.

La justicia, en ese sentido, no es un punto de llegada, sino un proceso de enriquecimiento. Esto es posible porque los seres humanos disponen de una memoria de conocimientos que consideran valiosos. Esos conocimientos constituyen un mundo común, que permite que cada generación parta de ese legado y pueda construir algo nuevo, pueda aportar la experiencia propia a ese mundo común y enriquecerlo.¹⁴ La historia, según explica Arendt, no ha dejado de

13 Podemos reconocer puntos de encuentro importantes entre el pensamiento de Hannah Arendt y Ágnes Heller. En principio, ambas son muy críticas de las filosofías de la historia y apuestan por la libertad de las personas; creen en la irrupción de lo posible gracias a esos actos de libertad y, en ese sentido, reconocen la contingencia de los procesos históricos. Pero lo cierto es que también existen entre ambas pensadoras posturas distantes respecto a otros temas. Para profundizar en el diálogo entre ambos pensamientos puede revisarse el texto *Filosofía, historia y política en Ágnes Heller y Hannah Arendt*, coordinado por Ángel Prior Olmos y Ángel Rivero (2015).

14 Esta idea la desarrolla Arendt en su libro *La condición humana* (2005: 207-212), aunque aparece también en *Los orígenes del totalitarismo* (2006: 565).

dar muestras de esa fecundidad; pese a los esfuerzos de los tiranos de controlar la libertad de las personas, siempre la acción revolucionaria se impone y da lugar a nuevas configuraciones de lo político. Desde esa interpretación, la historia es la historia de lo posible, del acaecimiento de la novedad.

Ante la tiranía del gobierno de un hombre o de unos pocos, se abre paso la acción como capacidad de trascender lo dado, de enriquecer la trama común de la historia humana con una nueva experiencia que sea referente para generaciones futuras. Ese poder parte de una existencia anclada en la pluralidad y en el hecho de lograr establecer relaciones desde el reconocimiento de lo común. Esta capacidad es la que constituye lo político por excelencia; su carácter vital para los seres humanos ha motivado que las personas en todos los tiempos se preocuparan por resguardar en la memoria relatos y acciones ejemplares, como una apuesta por la prolongación de la vida humana (Arendt, 2005: 212-214).

Las acciones históricas que se han emprendido a favor de la justicia son valiosas, además, porque permiten en cierta medida que la meta de la justicia se logre, es decir, que las personas puedan vivir una vida buena y de plenitud. Pues estas luchas suponen algo más que la concesión de derechos a determinado grupo social, permiten la eliminación de prejuicios y creencias limitantes para el desarrollo de la vida de las personas. Esto significa que la acción política y discursiva de una generación termina por reconfigurar las prácticas de una cultura. Así, por ejemplo, lo que alguna vez fueron prácticas culturales incuestionables, como la discriminación por género o raza, hoy pueden juzgarse de inadmisibles.

Esta interpretación de ninguna manera significa la continuidad de la visión progresista y lineal de la historia, pensada por los filósofos modernos. Lo que busca poner de relieve es que en la configuración compleja de lucha que se emprende en cada momento histórico se cuelan pequeñas ganancias. La dominación persiste, es innegable, pero la historia también demuestra que se han conquistado derechos y erradicado injusticias. La coexistencia de ambas fuerzas —dominación y lucha contra la injusticia— manifiesta que es desde el enfrentamiento que el poder genera aspectos positivos. Tal es el caso de los

movimientos sociales, por ejemplo. Según el análisis realizado por Wallerstein, las concesiones otorgadas a estos movimientos fue una estrategia usada por los grupos dominantes para preservar el poder político, una suerte de domesticación de las fuerzas antisistémicas, según sus palabras (2003: 239). Lo cierto es que la presión que ejercieron les valió para obtener derechos, porque en la lucha por el poder político como diría Foucault, siempre se trata de estrategias. Una de las estrategias que resulta de gran utilidad para el poder es conceder ciertas ganancias, ya que la mera represión no permite su prolongación (2016: 45-46).

En este sentido, lo que se busca poner de relieve es el significado positivo de la lucha, el valor de la presencia de la pluralidad de intereses y perspectivas, como freno al desbordamiento de la dominación y como condición que permite obtener ganancias en términos de justicia.

Saber el rumbo que tomará la historia es incierto, en ello se ha insistido desde el inicio de esta reflexión, pero la comprensión de la historia como un proceso abierto y siempre en construcción, es una interpretación valiosa porque es capaz de reconocer la fuerza de la libertad que impide la determinación histórica. La libertad es crear, es la aparición del acontecimiento que pulveriza la inercia de las formas viciosas de la dominación. Ese entendimiento hace de la historia el ámbito de las posibilidades, el lugar que abre lo posible, aunque la novedad sin duda no garantiza la permanencia de sus propósitos. La condición humana, por tanto, consiste en la responsabilidad continua de sus condiciones de existencia. Paradójicamente, ese espacio de incertidumbre irreductible es lo que estimula la lucha permanente por el logro de ideales. Esa persecución incansable hace de la historia humana un proyecto siempre en construcción, siempre incompleto.

Conclusión

Una propuesta como la expuesta, que señala la necesidad de constituir a la humanidad en un grupo social en el que pueda hacerse efectivo el cumplimiento de una normativa común y que además

advierte el carácter provisional de la justicia, invita a cuestionarnos sobre su posibilidad y factibilidad. Cómo ignorar la dificultad de aplicación y realización de un proyecto como éste, el cual requiere un análisis serio de las posibilidades de construcción de una justicia global,¹⁵ que tome en cuenta la complejidad de la organización política actual y se pregunte por el tipo de estructura que podría aplicar una normativa como la que propone Heller.¹⁶ Esas son sólo algunas cuestiones que saltan a la vista que merecerían continuarse en una reflexión que por ahora desborda nuestro objetivo.

Respecto a la línea que decidimos explorar, podemos concluir que la noción de incompletud de la justicia apuesta por la realización de un proyecto que alguna vez fue pensado por las filosofías de la historia en la Modernidad; se trata de la realización del ideal de humanidad. La diferencia significativa es que la noción de incompletud expresa la conciencia de ser sólo una apuesta, una posibilidad valiosa abierta por la propia historia, no una meta determinada. Reconocer esa diferencia entre el deber ser y el ser nos desliza de la perspectiva de una filosofía de la historia a una teoría de la historia.

La teoría de la historia, por tanto, está atravesada por el realismo; apela, como diría Heller, a lo único que puede apelar, que es al sentido de responsabilidad humana (1989: 277). Pero esa acción, agregaríamos, cuenta con un acervo de conocimientos legados. El registro en la memoria de acciones ejemplares que han tenido lugar en la historia está allí como referente disponible que incentiva la esperanza y llama a la responsabilidad a los actores históricos de cada presente. Tal gesto es el más humano, ya que, pese a la incertidumbre,

15 Vinculada a esta reflexión, podemos indicar también que la propuesta de justicia en Heller podría abonar al debate entre las posturas comunitaristas y las que, como ella, apuestan por una justicia transnacional y pluralista.

16 Existen reflexiones interesantes respecto al tipo de estructura que podría responder a la resolución de problemáticas de índole global, Hard y Negri, en su libro *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio* (2004: 340), desarrollan la propuesta de una estructura federal compleja, que actúe en diferentes niveles: local, estatal, global. Su propuesta se inspira en el modelo de funcionamiento de la unión europea. Edgar Morin, por su parte, plantea la idea de gobernanza global, su propuesta está más encaminada a la reformulación de instituciones ya existentes como la ONU, que recuperaría su vocación inicial de evitar el conflicto entre naciones (2001: 47-50).

se asume el riesgo por lo que se considera digno de luchar. Ese acto de decisión solidariza a las humanidades pasadas, presentes y futuras, que desde el relato vuelto vestigio encuentra el camino que orientará a cada generación en la lucha permanente por la justicia.

Referencias

- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*. México: Siglo XXI.
- Goethe, J. W. (2006). *Fausto*. Madrid: Alianza.
- Hard, M.; Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona: Debate.
- Heller, Á. (1972). *Historia y vida cotidiana*. Barcelona: Grijalbo.
- (1977). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- (1978). *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona: Península.
- (1989). *Teoría de la historia*. México: Fontamara.
- (1994). *Más allá de la justicia*. Madrid: Planeta-Agostini.
- (1991). *Historia y futuro ¿sobrevivirá la modernidad?* Barcelona: Península.
- Kant, I. (1979). “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”. En *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 95-118.
- Levinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.
- Morin, E. (2011). *La vía para el futuro de la humanidad*. Barcelona: Paidós.
- (1998). *El método. La vida de la vida*. Madrid: Cátedra.
- Nietzsche, F. (1998). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral: la voluntad de ilusión*. Madrid: Tecnos.
- Prior Olmos, A. (2002). *Axiología de la modernidad: ensayos sobre Ágnes Heller*. Madrid: Frónesis.
- Prior Olmos, A; Rivero Rodríguez, A. (Coords.) (2015). *Filosofía, historia y política en Ágnes Heller y Hannah Arendt*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rivero, Á. (1996). “De la utopía radical a la sociedad insatisfecha”. En Á. Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Barcelona: Paidós; pp. 4-38.

(1998). “¿Qué hay más allá del posmarxismo? Ágnes Heller y la contingencia, la democracia y el republicanismo”. En *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n. 17, pp. 119-132. <https://revistas.um.es/daimos/article/view/9491>. (Consultado 15 de septiembre de 2021).

Rousseau, J. J. (2007). *El contrato social*. Madrid: Edaf.

(2007). *Julia o La Nueva Eloísa*. Madrid: Akal.

Wallerstein, I. (2003). *Después del liberalismo*. México: Siglo XXI.