

# Amor y justicia en Heller y Arendt

Fernando Pérez-Borbujo Álvarez\*

## RESUMEN:

En la presente comunicación intentaremos dilucidar las relaciones entre ‘amor’ y ‘justicia’, tal como se encuentra en los planteamientos de Agnes Heller y Hannah Arendt. Nos centraremos, sobre todo, en los estudios sobre lo público y lo privado que realizó Arendt en el libro *La condición humana*, dialogando con su tesis doctoral sobre el concepto de amor en Agustín de Hipona, para entender así sus análisis del totalitarismo.

A continuación expondremos las relaciones entre bien y justicia, desarrolladas por Heller en *Más allá de la justicia*, haciendo alguna referencia al capítulo final de *Teoría de la Justicia* de Rawls. Estas relaciones nos permitirán entender el concepto de amor elaborado por Heller, noción que incluye la idea de piedad, perfeccionamiento propio, honestidad y, curiosamente, sentido del humor (aspecto éste claramente expuesto en el libro *The Immortal Comedy: the Comic Phenomenon in Art, Literature, and Life*).

**Palabras clave:** Filosofía política/ Teoría de la Justicia/Ética/Pensadoras contemporáneas/Amor y teoría de los sentimientos

## ABSTRACT

We will deal the relations between ‘love’ and ‘justice’ in Heller’s and Arendt’s philosophies. We focus on the analysis about the public and private spheres that Arendt presents in the book *About human condition*, in which she dialogues with her doctoral thesis about the concept of love in Augustine, bishop of Hipone, in order to understand much better her position in relation to totalitarianism.

In second hand we expose the relations between good and justice which Heller has developed in *Beyond Justice*, in discussion with the last chapter of Rawls’ *Theory of Justice*. These relations are essential to understand the idea of love in Heller’s thought. This conception of love includes pity, honesty and, curiously, sense of humor (as we can see clearly in her book *The Immortal Comedy: The Comic Phenomenon in Art, Literature, and Life*).

**Keywords:** Political Philosophy/ Theory of Justice/Ethics/Contemporary Thinkers/Love and Philosophy of Feelings.

## Amor y justicia en Heller y Arendt

Tanto Hannah Arendt como Agnes Heller han podido vivir de primera mano tanto el horror de los regímenes totalitarios del siglo XX como la experiencia del exilio. Ambas parten de un análisis parecido de la maldad intrínseca de los regímenes totalitarios: la falta de libertad, la identificación entre legalidad y moralidad, la dictadura del Estado<sup>1</sup>. Ambas conocen al detalle la tradición marxista, con su énfasis en la cuestión de las necesidades y de la acción, con la que son muy críticas pero respetuosas<sup>2</sup>. Del mismo modo ambas son profundas conocedoras y

---

\* Universidad Pompeu Fabra (Barcelona, España). C/Ramon Trias Fargas, 25-27 08005-Barcelona  
Tel.: 93 542 16 23 Fax: 93 542 16 20 e-mail: [fernando.perez@upf.edu](mailto:fernando.perez@upf.edu)

<sup>1</sup> Arendt dedicó su conocido libro *El origen de los totalitarismos* al análisis del advenimiento de los mismos en la historia europea. En su condición de judía exiliada, nacida en Prusia oriental, su preocupación por el nazismo y el estalinismo fueron continuas. También Heller, que comparte con Arendt su condición de judía, sufrió la dictadura comunista en Praga, donde la falta de libertades, de expresión y de pensamiento, la obligaron a exiliarse. Heller analizó la cuestión de las dictaduras en un libro conjunto con Ferenc Fehér, *Dictaduras y cuestiones sociales*, F. C.E., México, 1986.

<sup>2</sup> Este peso de la tradición marxista es mucho más fuerte en la primera fase del pensamiento de Agnes Heller, discípula de G. Lukács y miembro de la Escuela de Budapest, antes de su emigración a los EEUU. Su posición sobre el marxismo impregna toda su obra posterior, pero una buena sistematización se puede encontrar en su

admiradoras de Grecia, de su pensamiento filosófico, ético y político<sup>3</sup>. Por estas razones ambas pensadoras, a lo largo de su camino filosófico, han ido modulando un ideal de justicia que se escapa de la visión convencional y de los modelos teóricos, como el de Rawls o Habermas, elaborados a partir de la década de los años setenta<sup>4</sup>.

En realidad, ambas autoras creen que cualquier modelo teórico de justicia será algo incompleto e imperfecto, máxime cuando dicho modelo de justicia se aplica al funcionamiento del Estado y de las instituciones. Para ambas la justicia verdadera, plena, es una virtud del hombre que va más allá de lo que se debe; conciben al hombre justo como un héroe o un santo. Estas categorías, de orden espiritual y carismático, como las definió Weber, nos hablan de una justicia suprema que ambas autoras identifican con su ideal de amor o caridad. En este punto pesa fuertemente en la propuesta filosófica de las dos pensadoras la tradición judía, aunque también la cristiana. Poder cotejar los rasgos esenciales de ambas propuestas en su concepto de justicia, referido al ideal del amor, es el objeto de las siguientes reflexiones.

### 1. El problema del amor en Hannah Arendt

La aventura filosófica e intelectual de Hannah Arendt, bajo el maestrazgo de Heidegger, comienza con su tesis doctoral sobre el concepto de amor en San Agustín<sup>5</sup>. Su confrontación con el cristianismo, y más concretamente con la cuestión del amor, tiene que ver con su búsqueda de una alternativa al ser para la muerte (*Seyn zum Tode*) formulado por Heidegger. En el concepto de amor en San Agustín se aborda la cuestión de las relaciones con el mundo, falible y caduco, condenado a la muerte, dependiente de un fundamento que es fuente de vida. Por eso Agustín ve con claridad que el amor verdadero (la *caritas*) se dirige al futuro, a la búsqueda de una eternidad inmortal en la que no se experimente la muerte y se goce eternamente, mientras junto a él existe un amor mundano (*cupiditas*) que quiere afirmarse a sí mismo, imponer su imperio sobre el mundo, teñido siempre por el miedo y la angustia, viviendo siempre bajo la sombra de la muerte. Por su lado, el amor de caridad supone una renuncia al mundo, y un olvido de sí, a favor de la construcción de un Reino de Dios en el cual uno debe amar a su prójimo como a sí mismo, sin distinción alguna. El amor eterno a Dios, fuente de gracia y vida, amor de agradecimiento, se ha de derramar sobre todo lo creado sin distinción alguna. Esta extraña construcción política de un mundo espiritual, guiado por una caridad que busca lo eterno en su construcción de lo mundano, es el problema que San Agustín deja abierto en su *Ciudad de Dios*<sup>6</sup>.

---

*Teoría de las necesidades en Marx.* Aunque menos conocida, la ascendencia rusa de Arendt hizo que siguiera con interés toda la evolución del comunismo y la promesa de una sociedad del proletariado, igualitaria y justa, pero su talante liberal pronto se mostró profundamente crítico con esta corriente. No obstante, una de sus obras centrales, *La condición humana*, no es nada más que una lectura crítica de Marx, como la propia autora reconoce en el prólogo. Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, págs. 11-13; 97-98; 116-117.

<sup>3</sup> En el caso de Heller, consúltese su libro *Aristóteles y el mundo antiguo*, Península, Barcelona, 1983. Para el de Arendt, *op. cit.*, cap. II, págs. 37-83.

<sup>4</sup> Básicamente estos autores creen en la posibilidad de una regulación o legitimación racional del Estado, en clave racional y moral, igualitaria. En ambos modelos el individuo y el Estado interactúan directamente en una especie de relación directa sin mediación social, una especie de ficción teórica o abstracta que no se compromete con una filosofía política real tal como la entienden Heller o Arendt. B. Barry, *Teorías de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 1995.

<sup>5</sup> Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2009.

<sup>6</sup> Para todo lo relacionado con la lectura de la noción de 'amor' en San Agustín como motor interno del pensamiento político de Hannah Arendt, el desarrollado fundamentalmente en *La condición humana*, consúltese Ronald Beiner, "Love and Wordliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine", en Larry May/ Jerome Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, The MIT Press, Cambridge/London, 1996, págs. 269-285.

Esta visión de una condición dual del ser humano, sometido al problema de la inmanencia y la trascendencia, del amor al mundo y la alienación del mismo, constituye el eje central de su propuesta antropológico política, elaborada en *La condición humana*. En esta obra, donde realiza una crítica pormenorizada del pensamiento marxista, establece la distinción básica entre labor y trabajo, correspondiente a la de lo privado y lo público en Grecia. Lo privado refiere al ámbito de la satisfacción de las necesidades básicas para el mantenimiento de la vida. Esta esfera, la de lo doméstico, era la propia de las mujeres, los niños y los esclavos, que no eran considerados hombres plenos, animales racionales, dada su condición de laboradores, lo que les reducía a la condición animal, propia de todo ser orgánico en su lucha por la supervivencia. Lo público, por el contrario, estaba constituido por lo duradero y lo permanente, opuesto a lo efímero que se produce y consume en el instante. Esa esfera es la propia de la vida contemplativa, de la producción no dirigida al consumo, del excedente, del lujo<sup>7</sup>. En esta dimensión de la búsqueda de una eternidad relativa, de la durabilidad como forma de inmortalidad intramundana, se constituye el espacio de lo público humano, configurado por el trabajo (*Werk*) y por la acción (*praxis*), constructores de un mundo que hace historia, que dura, aunque no eternamente, y transforma el mundo en hogar, gracias a un amor que sabe que no es de este mundo, que no puede perdurar eternamente en él, pero que no se desembara de él como cosa fútil e inútil<sup>8</sup>.

Precisamente para Arendt el origen de los totalitarismos consiste en la pérdida de esta esfera pública real que deja al individuo aislado y alienado, sometido a la vigilancia y a la sospecha. Este aislamiento es comparable al que produce la *cupiditas* en su intento de construir una autonomía propia al margen de la herencia común, fruto de la generación adámica y de la dependencia respecto a Dios y al mundo creado<sup>9</sup>. Por otro lado, la gran cuestión ética a la que se enfrenta Arendt con relación a los totalitarismos es la de la “banalidad del mal”. Dicha tesis, expuesta en su obra *Eichmann en Jerusalén*, generó una fuerte polémica en la comunidad judía, y ocasionó el enfriamiento de sus relaciones con Hans Jonas<sup>10</sup>. Es difícil entender la posición de Arendt al respecto<sup>11</sup>, pero parece evidente que lo que intenta resaltar la autora es el hecho de que pueda producirse una ruptura en la unidad moral de los agentes, de modo que la fuerza amorosa se vea desligada del uso práctico del juicio. El verdadero enjuiciamiento no es teórico sino vital, exige y reclama una unidad total

---

<sup>7</sup> En este punto la concordancia entre Nietzsche, Ortega y Gasset, Eugenio d’Ors, Agnes Heller y Hannah Arendt, por nombrar tan sólo a algunos autores conocidos, es total. El espíritu es concebido como un lujo respecto a la vida, y se defiende una cierta aristocracia del espíritu que se sustenta sobre la superación de la satisfacción de las necesidades inmediatas. Esta concepción es fruto de una época, que ha persistido durante la primera mitad del siglo XX, pero que con el advenimiento de los regímenes totalitarios parece haber invertido su propio sentido.

<sup>8</sup> Queda claro que la posición de Arendt se opone a cualquier interpretación maniquea o gnóstica de San Agustín, y a cualquier concepción pandemonista del mundo que fomente una alienación del sujeto humano respecto al mismo. Arendt sigue más bien el pensamiento más tradicional de los Padres de la Iglesia que hablan de una relación de hermanamiento entre persona y mundo, distorsionada por la realidad del pecado.

<sup>9</sup> En esta línea Habermas y Arendt comparten el mismo diagnóstico y la misma preocupación respecto a los totalitarismos, visibles tanto en el nacionalsocialismo como del comunismo estalinista: la ausencia de un verdadero espacio público; o la perversión y desnaturalización del mismo. Margaret Canovas, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, págs. 17-62; Hannah Arendt, *Los orígenes de los totalitarismos*, Alianza, Madrid, 1987.

<sup>10</sup> Hans Jonas se opuso frontalmente al análisis de Arendt, afirmando que ella no había tenido una experiencia directa de la guerra y del horror nazi. Afirmando que la moralidad y la ingenuidad podían ser las causantes del horror, del genocidio y de un rebrote de una animalidad carente de espiritualidad, le parecía que no era sino un camino para ‘excusar’ los crímenes deliberados de unos ejecutores inmorales y degenerados. Hans Jonas, *Memorias*, Losada, México, 2005, págs. 234 y ss.

<sup>11</sup> Para ver algunas de las diferentes posturas respecto a la cuestión del mal, consúltense el capítulo II, “Ethics and the Nature of Evil”, en Larry May/Jerome Kohn, *op. cit.*, págs. 81-196.

de la vida espiritual de la persona. Esa y no otra es la exacta y correcta definición de amor en el pensamiento de Arendt, perfectamente en consonancia con la noción agustiniana.

Por este motivo, esta obra vendrá a culminarse en la incompleta *La vida del espíritu*, donde, en un profundo diálogo crítico con Kant, Arendt recuerda la trinidad de las facultades del alma priorizando sobre todas ellas la del juicio. Dicho juicio es un juicio reflexivo, no normativo, que no se reduce a la subsunción de casos particulares bajo un concepto general o a la mera aplicación de una regla, como en el caso de determinadas artes. Este juicio es reflexivo, creativo y libre y, por ende, más próximo al concepto de prudencia de Aristóteles, o a la noción de sabiduría del mundo antiguo en la que se forja la idea de un juicio teórico-práctico, de naturaleza libre, que guía la conducta hacia el bien y la felicidad. En este punto Arendt prima un saber práctico que escapa de los modelos teóricos de la justicia, como saberes puramente teóricos y normativos, donde se forja esa idea de una caridad que desborda el marco de lo normativo y que encontraremos posteriormente en Heller<sup>12</sup>.

Podemos ver así todo el pensamiento arendtiano como el esfuerzo por unir la mundanidad y la *caritas*, la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres, la justicia y el amor en un pensamiento vivo y contemporáneo de lo político.

## 2. De la necesidad a la gracia: Agnes Heller

La conexión entre las obras filosóficas de Arendt y Heller no se reduce al hecho de su condición de pensadoras judías; ni a haber padecido en el propio cuerpo los efectos de los totalitarismos del siglo XX; o a la condición de exiliadas y emigradas desde países del Este de Europa a los EEUU; ni tan siquiera a que Heller viniese a ocupar la cátedra de filosofía de Arendt en el marco de la *New School of Social Research*. Existe entre ellas una conexión más profunda que, quizá, tiene que ver con una visión moral y religiosa del pensamiento ilustrado europeo que entronca con la vieja y emblemática Grecia, y recorre lo más florido y granado de la vieja tradición europea<sup>13</sup>.

Todo el planteamiento originario de Heller, de base claramente marxista, parte del papel central del cuerpo en la elaboración de una correcta antropología de lo humano. Una teoría de las necesidades humanas, en la que éstas sean claramente expuestas, es la base para una definición de lo humano<sup>14</sup>. A pesar de ello Heller es muy consciente de que no existe una definición exhaustiva y única de las necesidades y sus satisfacciones porque éstas se van modulando histórica y socialmente. De ahí la atención esmerada a los cambios históricos, al pluralismo moral y político, del que es una acérrima defensora.

No obstante, su experiencia bajo el dominio del comunismo checo, el atentado contra la libertad de pensamiento, determinaron un giro radical en la concepción que Heller tiene de lo humano en su libro *The Power of Shame (A Rationalist Perspective)*<sup>15</sup>, en el que apela al sentimiento de vergüenza como el camino a una moral interiorizada que va más allá del marco del puro cumplimiento de la ley, de la obediencia a la misma por miedo o temor al castigo. De hecho, lo que se plantea en este libro es la fractura entre legalidad y moralidad, que determinará todo el análisis de Heller. La “tiranía de la ley”, la “dictadura del Estado” son la experiencia de que la legalidad puede ir estrechamente unida a la inmoralidad. En cierto

---

<sup>12</sup> Ronald Beiner, *op. cit.*, págs. 280-281.

<sup>13</sup> Una de las paradojas más terribles del nazismo radicó en el hecho de que se produjo precisamente cuando la ‘asimilación’ de los judíos era ya un hecho consumado. Las familias pudientes, burguesas, de origen judío eran amantes profundas de la gran tradición cultural europea, excelentes conocedores de la misma, en todas sus vertientes artísticas, filosóficas y culturales. En este sentido es sintomático ver cómo Hans Jonas escribe un alemán de una riqueza sin parangón fruto de sus lecturas de juventud. Cf. Hans Jonas, *Memorias*, Losada, Madrid, 2005.

<sup>14</sup> Agnes Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, Península, Barcelona, 1978.

<sup>15</sup> Agnes Heller, *op. cit.*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1985.

sentido, Heller asume la tesis de Schmitt de que el voluntarismo que funda y legitima el Estado moderno en un proceso puramente mecánico y legal puede conducir a un régimen totalitario, inmoral pero legítimo<sup>16</sup>. La conciencia moral es más amplia, histórica y subversiva que la legalidad estatal.

Es a partir de aquí que, en uno de sus textos más conocidos, *Más allá de la justicia*, Heller ha revisado las teorías de la justicia desarrolladas en la década de los años setenta, más concretamente la teoría de la justicia de Rawls, y las respuestas de sus críticos. Su punto de partida, a este respecto, no puede dejar lugar a dudas. Defiende firmemente la falibilidad de la justicia humana y la necesidad en el hombre justo de pedir perdón a los ofendidos<sup>17</sup>, lo cual quiere decir que la injusticia nunca puede excluirse como posibilidad.

En segundo lugar, frente a estas teorías omniabarcadoras de la justicia, Heller nos recuerda que no existe una única idea de justicia que sea aplicable a un único dominio. Varias de ellas resultan complementarias hasta cierto grado y otras parecen ser inconsistentes. En este sentido la autora cree que hay dos dimensiones límite de la justicia. Una, el derecho natural y el “sentido natural de la justicia”, que no son sino el sentido moral en relación con la justicia y la injusticia que protesta contra toda forma de violación<sup>18</sup>. El otro límite es la rectitud (*rightness*) que supera a la justicia, que va más allá de ella. En este punto, en la idea de una “justicia que está más allá de la justicia”, concepción presente ya en la de “equidad” de Aristóteles como forma que supera en su gratitud la justicia formal y matemática, y en el pensamiento de los profetas cuando afirman que la justicia y la misericordia se besan, es decir, tienden a converger siendo diferentes, y que mientras la justicia es fría, la rectitud es cálida, puesto que es amor<sup>19</sup>. Encontramos, pues, aquí *in nuce* la idea arendtiana de que la verdadera justicia es una forma de amor superador.

Por tanto, Heller nos recuerda que la moral natural, al menos en la modernidad, se resuelve en los valores universales de la libertad y la vida, de la igualdad y la razón. Esta moral natural es el fundamento que da razón de que se produzca un conflicto entre legalidad y moralidad, suscitándose la cuestión de la desobediencia a la ley, o la necesidad de soportar la ley aún cuando entra en conflicto con la propia moralidad o sentido de la justicia. De ahí la necesidad de distinguir entre las normas socio-políticas y las normas morales.

Este conflicto, ya presente en el pensamiento de Hegel, determina la visión helleriana de la justicia. Heller concibe una justicia dinámica, que se inserta en una justicia extática, heredada por la tradición (*Sittlichkeit*), basada en la costumbre, la autoridad, la educación, la inculturación y la socialización, que ha de establecer las condiciones justas para el cambio, tal como se revela en los momentos de mutación y de crisis. Esas condiciones que determinen un “cambio justo” tienen que ver con la imparcialidad de la justicia, basada en el reconocimiento de todas las necesidades como exigencias para la configuración de un espacio socio-político.

No obstante, lo que nos interesa de esta obra es su parte final, en la que Heller afirma taxativamente: “Sin embargo, no es sólo la injusticia la que anula la justicia, sino también la bondad.”<sup>20</sup>. Es aquí donde Heller asevera que son perentorias unas virtudes adicionales para la instauración de un régimen socio-político justo: solidaridad, valor cívico, lucha por un consenso verdadero en el ámbito público; dando lugar así a la extraña paradoja de que “sólo si

---

<sup>16</sup> Schmitt, tan duramente criticado por considerarse *El concepto de lo político* una apología del régimen nazi y una legitimación de la aplicación de la cláusula del estado de excepción, tan sólo ha puesto de manifiesto la ideología moderna del Estado, como queda patente en su escrito *Legalidad y legitimidad*, Biblioteca Comares de Ciencia Jurídica, Granada, 2006.

<sup>17</sup> Agnes Heller, *Más allá de la justicia*, Crítica, Barcelona, 1990, pág. 26.

<sup>18</sup> Agnes Heller, *op. cit.*, págs. 56-57.

<sup>19</sup> *Ibidem*, págs. 73-75.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pág. 335.

el poder de la argumentación se complementa con el poder de la caridad, puede funcionar el procedimiento justo en todos los casos posibles, y funcionar sin fallo”<sup>21</sup>.

La persona moral, la buena, es aquella que, siguiendo la definición platónica, “prefiere sufrir injusticia que cometerla”. No obstante, según Heller, no hay ningún argumento racional que pueda demostrar que es mejor sufrir injusticia que cometerla. Quien así razona ya ha optado por el bien, se ha determinado por una vida moral. El hombre justo prefiere sufrir injusticia que cometerla. Nos encontramos ante el tuétano de la justicia e, incluso, de la moralidad<sup>22</sup>. No obstante, para que pueda darse una sociedad justa hace falta la figura, en épocas de transición, de la “persona transculturalmente buena”<sup>23</sup>, superogatoria. Esas personas, héroes y santos, son rectas ya que la vida buena se compone de rectitud, de la capacidad de transformar los dones en talentos y de la vinculación emocional con ellos. Pero, curiosamente, cuando podríamos pensar que nos encontramos ante casos excepcionales, de sujetos que van más allá de los límites de la justicia, Heller no tiene ningún reparo en afirmar que el punto de partida para una filosofía moral es “la vida buena de la persona recta”.

Retomando la cuestión desarrollada por Arendt en la parte final de su ensayo sobre San Agustín en relación con la naturaleza de la sociabilidad humana, si ésta es fruto de la necesidad o de la gratuidad, de la generación o de la construcción libre, Heller parece creer que toda vinculación personal con otros seres humanos es un lazo elegido y de naturaleza moral. La verdadera comunidad sólo puede ser fruto de una elección libre. El Estado no tiene fuerza vinculativa *per se*, tan sólo negativa y restrictiva, basada en el monopolio de la fuerza y la potencia de una violencia contenida<sup>24</sup>. La justicia sería tan sólo, como vemos en Platón, una potencia negativa no constructiva. Será el cristianismo donde esa potencia se llene de un contenido positivo, de una solicitud a una construcción expresa, que va más allá de sufrir la injusticia antes de cometerla y que exige la donación de sí en el amor universal al otro. Esta dimensión heroica es la propia del amor. Como afirma la propia autora: “Maslow ha hallado un término expresivo de esto en su caracterización del amor; lo denomina abandono de sí mismo. Por supuesto, una persona honrada no se pierde a sí misma en el abandono de sí. Pero el abandono de sí mismo sigue siendo el abandono del Yo. Yo no soy la fuente de mi felicidad, sino el otro. Mi cara brilla no por estar iluminada por esta intuición, sino porque otra persona se vuelve hacia ella.”<sup>25</sup>

Heller, cuya tesis doctoral tuvo como objeto el análisis del racionalismo del egoísmo moderno, encuentra en la alteridad insita en la propia noción de amor la fuente correctiva para el narcisismo moderno<sup>26</sup>. En el amor que supera la justicia se define la relación amorosa como la “interiorización” de vínculos externos, la capacidad de construir esa “iglesia invisible de las personas de buena voluntad”, como la denominaba Kant. Heller entiende así la buena voluntad como forma transcultural que difiere en el contenido de vida, pero que coincide formalmente en una idea de bien que va más allá de la justicia: “Las personas honradas asumen en sí el vínculo humano, el vínculo de la solidaridad universal, bajo la égida de la bondad. Ser honrado es ofrecer la propia mano a todo ser humano excepto para el mal, en solidaridad fraterna y hermanada.”<sup>27</sup>

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, pág. 336

<sup>22</sup> Agnes Heller, *Ética General*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, págs. 47-65.

<sup>23</sup> Agnes Heller, *op. cit.*, págs. 206 y ss.

<sup>24</sup> Las alusiones de la autora al texto de M. Foucault *Vigilar y castigar* son continuas. Encuentra en esa potencia del Estado su verdadera naturaleza, aunque en las sociedades democráticas occidentales dicha potencia aparezca disimulada o diluida.

<sup>25</sup> Agnes Heller, *op. cit.*, pág. 393.

<sup>26</sup> La tesis doctoral de Agnes Heller, defendida en la Universidad de Budapest en 1955 bajo la dirección de G. Lukács, llevaba por título “Tchernyshevsky and the Problem of Rational Egoism”.

<sup>27</sup> Agnes Heller, *op. cit.*, pág. 397.

Nos gustaría acabar, aunque aún quedaría mucha obra contemporánea de esta prolija autora por analizar, con unas referencias explícitas a su *Inmortal Comedy: The Phenomenon of Comedy in Art, Literature, and Life*, donde explica que la risa y el llanto son las emociones directas, espontáneas e intuitivas que acompañan la condición humana suspendida entre dos *a priori*, la vida y la muerte. Como indicaba Platón sabiamente en *El Banquete*, existe un estrecho nexo de unión entre filosofía, comedia y tragedia<sup>28</sup>, de tal modo que el filósofo, Sócrates, en su discurso sobre *Eros*, obliga a admitir que la única manera de tratar con la verdadera naturaleza del amor es mediante la comedia, la tragedia o la filosofía. En esta línea Heller también subraya que, mientras que el llanto es la emoción solitaria, individualizada y cerrada, la risa es el “instinto espontáneo de la razón”. No se trata de una risa inocente e ingenua: “Yet philosophy can also trigger another kind of laughter, the laughter of understanding, of grasping the paradox. Philosophy can us make at the human condition itself; that is philosophy can replace laughter, since it can tell us something that the otherwise is expressed in laughter. Philosophy can tell us in words what laughter cannot express in words, namely the unspeakable.”<sup>29</sup>

La risa, ironía de una inteligencia que conoce sus límites, es la expresión amorosa de una profunda comprensión de la existencia, allí donde ésta desborda los límites de la justicia y se aproxima a los de la santidad y la misericordia, como recoge de manera emblemática nuestro inmortal Don Quijote.

## Epílogo

Estas breves consideraciones anteriores tenían por objeto poner de manifiesto la conexión interna más profunda entre dos de las filósofas y pensadoras más representativas de nuestro tiempo: Hannah Arendt y Agnes Heller. La raíz de dicha correspondencia radica en que ambas creen que la verdadera justicia que ha de regir el espacio de lo político se encuentra muy alejada de un pensamiento teórico, científico o *a priori*; también de cualquier razón meramente orientada a la *praxis*, instrumental o dominada por el interés. La justicia es una virtud moral, personal que en su realización práctica ha de regir la convivencia entre los hombres para generar un verdadero espacio político, en el sentido más noble de la palabra. Pero, curiosamente, para ambas pensadoras la justicia no puede ser tan sólo una exigencia normativa, legal o moral, ni una imposición social. La justicia tiene que ver con la unidad de la vida humana, con su sentido final, con su proyecto total. De ahí la necesidad de establecer, en el caso de Arendt, una doctrina del juicio reflexivo; y, en el caso de Heller, una idea de rectitud que es superogatoria respecto al concepto moral y político de justicia.

Para ambas, como hemos intentado mostrar brevemente, la idea del amor, la caridad, la santidad o el heroísmo (palabras todas sinónimas en la cuestión que nos atañe) nos habla del legado de una tradición, judía y cristiana, que supera con mucho cualquier forma o ideal de justicia. Tanto los griegos como posteriormente los romanos, percibieron la “ambigüedad” latente en la justicia, el peligro de una medida, regla o norma desprovistas, en su imparcialidad y su frialdad, del equilibrio de la misericordia, la caridad y el amor. No sólo la falibilidad de la condición humana, lo limitado de su reflexión, exigen el perdón y la comprensión, la disculpa. La cuestión es más de fondo. La verdadera justicia sólo puede ser aquella que va más allá de toda forma de legalidad normativa. La verdadera justicia no conoce la medida en la donación de sí, en su capacidad de gracia. De ahí que la justicia, la verdadera justicia, sea una caridad constructora, nunca aniquiladora o destructora. El amor, así entendido, es el verdadero inicio, el verdadero constructor y arquitecto de la ciudad de los hombres que, paradójicamente, está llamada a ser, como dirá San Agustín, la ciudad de Dios.

---

<sup>28</sup> Platón, *Banquete*, 223b5-223d12.

<sup>29</sup> Agnes Heller, *op. cit.*, pág. 29.

## **Bibliografía:**

- Arendt, H., *Los orígenes de los totalitarismos*, Alianza, Madrid, 1985
- Arendt, H., *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997
- Arendt, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentros, Barcelona, 2009
- Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2001
- Barcena, F. *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Heder, Barcelona, 2006
- Canovas, M., *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992
- Heller, A., *Ética General*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995
- Heller, A., *Más allá de la justicia*, Crítica, Barcelona, 1990
- Heller, A., *The Power of Shame. A Rational Perspective*, Routledge and Kegan Paul, London, 1985
- Heller, *The Immortal Comedy: The Comic Phenomenon in Art, Literature, and Life*, Lexington Books, Oxford, 2005
- May, L./Kohn, J. (eds), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, The MIT Press, Cambridge/London, 1996