

Ágnes Heller, cotidianidad e individualidad: fundamentos para la conciencia ética y política del ser social*

Renato Tadeu Veroneze**

Profesor del programa de Trabajo Social

Centro Universitario Fundación Educativa Guaxupé, Brasil

Resumen

El objetivo principal de este artículo es reflexionar sobre la contribución del pensamiento de Ágnes Heller, comprendido entre 1956 y 1978, en el ámbito del Trabajo Social brasileño, vinculado a la formación y a la praxis profesional del trabajador y la trabajadora social, con el propósito de indicar elementos para la toma de conciencia ética y política de los sujetos sociales. Al buscar un entendimiento de las contradicciones de la vida social y hacer una reflexión sobre los fundamentos éticos y políticos, percibimos que el pensamiento de Ágnes Heller trae significativas contribuciones para el despertar de una conciencia ética y política, que tiene sus bases sustentadas en la ontología del ser social.

Palabras clave: conciencia ética y política, individuo, ontología social, praxis profesional, vida cotidiana, Trabajo Social.

...

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Veroneze, Renato Tadeu. 2015. "Ágnes Heller, cotidianidad e individualidad: fundamentos para la conciencia ética y política del ser social". *Trabajo Social* 17: 131-144. Bogotá: Departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Recibido: 21 de julio del 2014. **Aceptado:** 12 de septiembre del 2012.

* Este artículo es el resultado de mi tesis de Maestría en Servicio Social en la Pontifícia Universidad Católica de São Paulo (PUC-SP), bajo la orientación de la profesora Dra. Maria Lúcia Martinelli, que tiene como título "Ágnes Heller, indivíduo e ontología social: fundamentos para a consciência ética e política do ser social". 2013. São Paulo: PUC. Disponible en: http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=15557

** rtveroneze@hotmail.com

Ágnes Heller, Daily Life and Individuality: Foundations for Ethical and Political Consciousness of the Social Being

Abstract

The main objective of this article is to reflect on the contribution of Ágnes Heller between 1956 and 1978 in Brazilian Social Work related to the professional training and practice of the social worker, looking at elements for ethical and political consciousness of social subjects. Looking at the contradictions of social life and reflecting on ethical and political fundamentals, we see that the thought of Ágnes Heller brings significant contributions to the awakening of an ethical and political awareness, which is grounded in the ontology of the social being.

Keywords: ethical and political awareness, individual, social ontology, professional practice, daily life, Social Work.

Ágnes Heller, cotidiano e individualidade: fundamentos para a consciência ética e política do ser social

Resumo

O objetivo central deste artigo é refletir sobre a contribuição do pensamento de Ágnes Heller, compreendido entre os anos de 1956 a 1978, no âmbito do Serviço Social brasileiro, vinculado à formação e à práxis profissional do/a assistente social, buscando indicar elementos para a tomada de consciência ética e política dos sujeitos sociais. Ao buscar um entendimento das contradições da vida social e fazer uma reflexão sobre os fundamentos éticos e políticos, percebemos que o pensamento de Ágnes Heller traz significativas contribuições para o despertar de uma consciência ética e política, tendo suas bases firmadas na ontologia do ser social.

Palavras-chave: consciência ética e política, indivíduo, ontologia social, práxis profissional, Serviço Social, vida cotidiana.

Introducción

El Trabajo Social brasileño, entre los años 1980 y 1990, buscó revisar sus bases teórico-metodológicas, ético-políticas y técnico-operativas, con el propósito de quebrantar el pensamiento conservador que marcaba la profesión desde su surgimiento en la década de 1930. El Trabajo Social estaba marcado por una visión del mundo y del ser humano en las bases del pensamiento social de la Iglesia Católica, del positivismo/funcionalismo y del tecnicismo.

En ese contexto, la contribución del pensamiento de Ágnes Heller, formulado entre 1956 y 1978, y apropiado por el Trabajo Social brasileño, tenía como principal objetivo entender y analizar la vida cotidiana en el marco de la tradición marxista. Pero, mucho más que eso, el pensamiento helleriano traía en su interior elementos fundamentales para la construcción de la conciencia ética y política del ser social en y para la vida cotidiana.

Ágnes Heller, nombre de proyección internacional en la filosofía contemporánea, fue alumna y asistente de Georg Lukács en la Universidad Eötvös Loránd, en Budapest, Hungría, donde también estuvieron Mihály Vajda, György Márkus y Ferenc Fehér, juntos formaron un grupo de estudio y de producción intelectual que fue conocido como “Escuela de Budapest”. Estuvieron al lado de Lukács hasta 1971, año de su muerte. Este último es considerado uno de los principales exponentes del marxismo en Brasil, sobre todo, en los campos de la estética y de la ontología del ser social.

Heller fue considerada por Lukács como la integrante más productiva del grupo de intelectuales denominado “Escuela de Budapest”, el cual tenía por objetivo formular una línea de pensamiento basada en los escritos teórico-filosóficos de Lukács y hacer una reinterpretación de la obra marxista, en el sentido de una correcta comprensión del método de Marx.

Hasta 1978, Heller permaneció en Hungría y produjo obras que expresaban el tipo de orientación de ese grupo. En ese periodo, comulgaba con las ideas de su maestro y de la propuesta marxista. Las persecuciones ideo-políticas en Hungría, bajo el amparo del estalinismo, hicieron que Heller saliera de su país

natal y fuera a residir en Australia con Ferenc Fehér, su compañero.

En 1986, se vincula a la cátedra Hannah Arendt de filosofía y ciencia política en New School for Social Research, en Nueva York, y mantiene hasta la actualidad una enriquecedora actividad intelectual y de militancia en los Estados Unidos y en Hungría.

De descendencia judía, Heller enfrentó y vivió los horrores del nazismo alemán, las persecuciones del nazi-fascismo estalinista y las principales revoluciones posteriores a la Segunda Guerra Mundial en el continente europeo, entre ellas, se destaca la Revolución húngara de 1956.

Su producción intelectual hasta el año de 1978 es un verdadero posicionamiento consciente de su individualidad en una visión marxiana y marxista. Al reflexionar sobre la realidad dada, se afirma como sujeto social revolucionario. En esos escritos, Heller trae importantes contribuciones para la consolidación de la conciencia ética y política, que tiene como base la ontología del ser social, su teoría sobre la vida cotidiana, sus escritos históricos y su teoría de las necesidades.

Sus escritos se presentan realmente como una *lebensphilosophie*, o sea, su evolución intelectual acompaña el contexto socio-histórico vivido. Es un esfuerzo de intensa singularidad personificada y materializada en una obra, un verdadero preludio de sus más ardientes aspiraciones y deseos. Acompaña las oscilaciones y tensiones del mundo moderno y contemporáneo, justificada en una intención de construir una *filosofía de la praxis*.

En los años posteriores, Heller se ocupó de la subjetividad de la personalidad del ser social en la búsqueda de respuestas a los interrogantes: ¿dónde podemos encontrar un apoyo para nuestras acciones morales? ¿Cómo es posible una ética de la personalidad en un mundo de valores contradictorios, en el que no hay una nueva comunidad con anticipación moral por un sentido histórico? Al encontrarse con un universo muy diferente del este europeo, o sea, Australia y Estados Unidos, Heller caminó por senderos que la apartaron de los referentes marxistas, lo que le abrió campo para realizar otras discusiones, con otros interlocutores y en otras áreas del

conocimiento, y demarcó así otros períodos, otras preocupaciones y otras fundamentaciones teóricas.

Creemos que Heller hasta 1978 buscó complementar el “gran proyecto” de Lukács de escribir una ética en la visión marxista, por lo tanto, partió de la preocupación de ofrecer una teoría que apuntaba en la dirección de una filosofía *de la praxis* y de experimentación de una vida cotidiana no desequilibrada. En este artículo buscamos presentar los principales fundamentos de su teoría en el período demarcado, como propuesta para un modo de pensar, ser y actuar consciente en y para la vida cotidiana, en las relaciones e inter-relaciones sociales, en la propuesta ética y política de la vida social, rumbo al sujeto revolucionario individual y colectivo, que tiene como lema el reconocimiento de la individualidad como condición *sine qua non* para la conciencia ética y política del ser social.

La reflexión filosófica de la autora es analizada a partir del momento en que tuvo contacto con los fundamentos de la teoría social de Marx, de acuerdo con la “escuela lukacsiana”¹, en Budapest. Estas ideas, conjuntamente con los acontecimientos significativos de su juventud y el contexto histórico de los años comprendidos entre 1929 y 1978, contribuyeron al surgimiento de las respuestas a sus cuestionamientos existenciales. No obstante, al analizar el pensamiento de Heller en su totalidad nos encontramos, al principio, con conflictos teóricos existentes en etapas distintas de su vida. Creemos que estos reflejan circunstancias reales y concretas, pero que, en nuestra opinión, no interfieren en los análisis aquí presentados.

Para sanar tales contradicciones delimitamos nuestros análisis a los textos escritos en el período comprendido entre 1956 y 1978, en el cual Ágnes Heller y su grupo de amigos intelectuales se reunieron alrededor de Georg Lukács con el objetivo de realizar un estudio de los escritos marxianos, principalmente los de su juventud.

Las preocupaciones/reflexiones de ese grupo de intelectuales estaban directamente ligadas a los estudios de Lukács sobre la estética y la ontología del ser social,

de acuerdo con como estos se presentaban en el pensamiento lukacsiano y en la restauración de la esencia filosófica marxiana que, en la opinión del grupo, se estaba desvirtuando de sus propósitos originales.

Como escenario de ese período, observamos un gran auge político, económico, social y cultural en Hungría, al este europeo y demás países del mundo en el transcurso de las grandes guerras mundiales. Tales acontecimientos marcaron profundamente la infancia y la juventud de Heller, sumado, bajo sus impresiones, el holocausto nazi alemán y el comunismo estalinista. En contraposición, se encontraba la formación de una ola socialista fundamentada en la libertad y en la democracia.

Heller, a lo largo de su trayectoria, pasó por grandes sinsabores internos en su vida personal y en su país natal; sufrió persecuciones étnicas, políticas e ideológicas, así como los demás miembros de la “Escuela de Budapest”. Sus interrogantes iniciales y, consecuentemente, su búsqueda de respuestas, están directamente ligados a los episodios histórico-sociales del este europeo; para ella, los horrores del nazismo de Hitler y el totalitarismo nazi-fascista de Stalin fueron los más significativos.

Posteriormente, sus análisis apuntarían a elementos relativos a la problemática social, o sea, las condiciones objetivas y subjetivas en las cuales los sujetos sociales están incluidos y que acaban por provocar semejantes atrocidades a los demás seres vivos. Sus interrogantes surgen para entender qué sujeto es y qué mundo es este que provoca semejante violencia.

Su trayectoria intelectual firmemente pasa por referencias teóricas, momentos históricos, países y culturas bien distintas, teniendo como soporte inicial el marxismo lukacsiano que, según Rivero (1996), sería el producto de la nueva izquierda del este europeo. Posteriormente, Heller se consideró neomarxista y, más tarde, posmarxista (Rivero 1996).

Además de eso, Terezakis (2009) apunta a características posteriores a esas etapas, o sea, existencialista y posmoderna. Esas etapas, según Prior (2002) y Rivero (1996), aluden a períodos, países, culturas y discusiones distintas en su trayectoria, esto es, la realidad de Europa y del este europeo hasta 1978, su estadía en Australia desde 1978 hasta 1986 y su

¹ Referente a las ideas defendidas y divulgadas por Georg Lukács.

posterior carrera como docente en el New School for Social Research, donde ocupó la cátedra Hannah Arendt de filosofía y ciencia política, desde 1986.

Es necesario estar atento a la delimitación y contextualización de las fuentes, de los diálogos, de los momentos históricos y de los distintos períodos del pensamiento de Ágnes Heller, sin los cuales la comprensión y el desarrollo de su pensamiento se perjudica, sobre todo para no caer en análisis discriminatorios, deformados y de analogismos, como el pluralista, el revisionista y el eclético, características con las cuales no estamos de acuerdo.

Por lo tanto, este artículo tiene como objetivo registrar y denotar las reflexiones de Ágnes Heller en un periodo determinado, es decir, en su época de estadía en Hungría (de 1929 a 1978), en aquello que es más urgente en su pensamiento que se traduce por el modo de ser, pensar y actuar del sujeto social en su *individualidad* y de su propuesta en la vida cotidiana.

“Ser o no ser, es esa la cuestión”

La vida cotidiana, escenario de las relaciones sociales entre los individuos sociales, es regida por las decisiones y las acciones. Cada instante, hombres y mujeres son forzados a tomar decisiones que pueden implicar consecuencias individuales o colectivas. De esa manera, para que los individuos se puedan relacionar armónicamente y socialmente, son establecidas normas y reglas de conducta que fundamentan la vida en sociedad, y que establecen un sentido moral y ético que orienta esas relaciones sociales.

La toma de conciencia ética y política solo puede ser la superación del “miedo” por la “libertad”, deshacerse de la asistencia paternalista y de los acuerdos por conveniencia o intereses implica, sobre todo, una propuesta/afirmación ante la vida y el mundo. En otras palabras, es un acto de coraje ante sí mismo como sujeto social, creador y transformador de la realidad, y ante la vida en sociedad, como proceso de autocreación de la praxis social, es decir, como modo de ser, actuar y pensar en y para la vida en comunidad.

Una mirada a la vida y a la obra de Ágnes Heller, en su etapa marxista y en su totalidad, nos revela un amplio y fructífero camino recorrido a lo largo de sus

ochenta y seis años de existencia, en el campo de la filosofía, de la praxis, de la ética, de la política y de la personalidad.

Analizar la obra de Heller sin una fundamentación histórica y teórica, sin demarcar los contextos históricos y períodos vividos por ella, y sin analizar a sus interlocutores y los asuntos que se presentaron en su cotidianidad, es tejer juicios de valores unilaterales y autogeneralizadores que no logran tener una visión de la totalidad.

Al final del siglo XX e inicio del XXI, la filósofa se preocupó por las discusiones que orientaban los estudios del mundo y los cambios contemporáneos, pero, en un determinado período de su vida (1956 a 1978), Heller se ocupó de los temas que influían en los círculos de estudio europeos, sobre todo, los de carácter marxiano, marxista y lukacsiano.

Ese grupo, que se reunió alrededor de Lukács, produjo un sinnúmero diverso de estudios y tuvo como preocupaciones fundamentales el método dialéctico del filósofo húngaro en los diferentes ámbitos de la realidad social, hacer una crítica socialista al sistema burocrático que se establecía en el este europeo y buscar alternativas radicalmente diferentes de las que se afirmaban en aquel período.

Asimismo, la “Escuela de Budapest” buscaba hacer una revisión de los escritos de Marx en su totalidad, principalmente los de su juventud, y tenía como referencia la obra del propio Lukács. Su trabajo no es entendido como escuela formal, pero sí como un núcleo de estudios en las más diversas áreas del conocimiento: filosofía, estética, literatura, cultura, sociología, entre otras. La singularidad de la propuesta de Ágnes Heller consistía, en gran medida, en leer a Marx, un pensador del siglo XIX, a partir de preguntas y contradicciones del siglo XX. Su contribución está vinculada a su *Teoría del cotidiano*. Pero, por medio de un análisis más profundo, percibimos que vida y obra se entrelazan y se complementan.

Además de contribuir para entender lo cotidiano, Heller trae significativos estudios para la comprensión del *individuo social*, de los fundamentos para una conciencia ética y política del ser social, de la teoría de las necesidades de Marx, en la profundización de los estudios del mundo Antiguo y del Renacimiento, la

suya es una verdadera *filosofía revolucionaria de la praxis social*.

Para estudiar y comprender la naturaleza y el sentido de las reflexiones contenidas en el pensamiento de Ágnes Heller es necesario hacer una delimitación espacio-temporal de sus escritos para que no cayamos en equívocos unilaterales, prejuicios e ideas ultrageneralizadoras. También es necesario entender que Heller es una estudiosa de los asuntos cotidianos y del modo como los individuos sociales se colocan ante su contexto y sus enfrentamientos.

La riqueza de detalles, conocimientos, erudición, multiculturalismo, actualidad y vivencias cotidianas, muchas de estas de su propia vida social, traen para el interior de las discusiones un universo a ser descubierto.

Ángel Prior indica en su libro *Axiología de la modernidad: ensayos sobre Ágnes Heller* (2002) una delimitación espacio-temporal bastante relevante del desarrollo del pensamiento de la autora, de la cual nos apropiamos para realizar nuestro estudio.

En ese libro, Prior (2002) destaca tres momentos distintos del pensamiento helleriano que circunscribieron aspectos relevantes de la vida cotidiana de la filósofa: la primera fase comprende su nacimiento y su estadía en Hungría (1929-1977); la segunda contempla su residencia en Australia (1978-1986); y la última, a partir de 1986, cuando ocupó la cátedra de Hannah Arendt, de filosofía y ciencia política, en la New School for Social Research, en Estados Unidos, manteniendo, hasta los días actuales, fructífera actividad académica, intelectual y de militancia.

Esa división cronológica apuntaba siempre a la temática central: la búsqueda de una *filosofía de la vida*, o sea, “vivir la vida de otra manera” (Muñoz, citado por Prior 2002, 11). Acerca de eso, destaca que el debate traído por Prior afirma que esa perspectiva está directamente relacionada al tiempo, al contexto histórico y social y a la propia evolución del pensamiento de Ágnes Heller, además de los asuntos que se colocaban en su propia cotidianidad.

En sus estudios sobre la vida cotidiana, Heller buscó analizar de modo antropológico-ontológico²

² La utilización de esa expresión tiene como referencia la obra de

el ser social como conciencia *de-sí-mismo, en-sí-mismo y para-sí-mismo en y para la vida cotidiana*, en una verdadera historiografía filosófica y sociológica, que apunta tanto hacia la toma de conciencia ética y política del ser social, como hacia la formación del sujeto revolucionario individual y colectivo. En otras palabras, se propuso concebir una vida cotidiana no alienada/alienante.

De ese modo, el ser social se presenta en y para la vida en sociedad como un ser particular y generalmente humano, así como también singular, como síntesis de múltiples determinaciones (particular y genérica) real y dinámica, siendo una máquina creadora, representante del desarrollo y de la esencia de la historia, por lo tanto, un ser que construye su propia historia, pero en condiciones previamente dadas (Heller 2004; Marx 1997).

Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, Chauí entiende por sujeto el individuo que “[...] crea y descubre significaciones, ideas, juicios y teorías” (1999, 118), o sea, el ser social consciente, que se descubre a sí mismo y al mundo alrededor. El individuo, por lo tanto, es el ser social que se presenta simultáneamente como “ser particular y ser genérico”, producto y “[...] expresión de sus relaciones sociales, heredero y protector del desarrollo humano” (Heller 2004, 20-21).

Del mismo modo, Heller (1974) considera al *individuo*, el ser humano singular que tiene una actitud consciente (y autoconsciente), con respecto a su condición de generalidad, y es capaz de dirigir su vida según sus actitudes sensibles e intelectuales: es el ser social consciente *de-sí-mismo*.

Es en esa comprensión que Heller considerará la condición de *individualidad* del ser social, es decir, cuando el individuo social pasa a asumir conscientemente su propia personalidad/identidad —al tener conciencia *de-sí-mismo*—, y asume, así, las riendas de su propia vida. En otras palabras, es el

Georg Márkus (1974) que atribuye a la ontología de Marx una “antropología filosófica”, es decir, se refiere a la vinculación del ser social con su proceso histórico de autocreación para una nueva sociabilidad. Heller, en algunos momentos de su obra, apunta a esa concepción, una unidad entre la ontología del ser social y su antropología.

individuo que reconoce su “[...] capacidad de cono-
cerse a sí mismo en el acto del conocimiento” (Chauí
1999, 118), un proyectarse en y para la vida cotidiana
y social, subjetiva y objetivamente.

Así, el sujeto se presenta como síntesis de múltiples determinaciones históricas y sociales, reales y dinámicas en y para la vida cotidiana.

El proceso de conciencia del ser social

Marx y Engels (2007) ya llamaron la atención sobre que el pensamiento y sus representaciones humanas aparecen como derivaciones directamente unidas a la vida material y que la producción de ideas, de las representaciones, de la conciencia, es un producto social, es decir, es la emanación directa de la relación de los hombres y de las mujeres entre sus actividades materiales y el intercambio con los seres sociales y la naturaleza. De ese modo, la conciencia solo puede ser la del ser social consciente de sí mismo y del mundo a su alrededor.

Siendo la conciencia un producto de lo real-concreto (o concreto pensado) y de la materia, es la que permite a los humanos reflexionar sobre su modo de ser, estar y actuar en el mundo y del propio universo por medio del proceso histórico de autocreación, autoafirmación y autoliberación. La conciencia extrae del mundo real los elementos para su apreciación/ formación y retorna a este por medio de las objetivaciones concretas.

Marx y Engels (2007) también definieron el ser social en su relación con la naturaleza y con la sociedad —en sus dimensiones económica, política, productiva y cultural— al señalar que las formas de enajenación y sus fuentes traducen una determinada sociabilidad.

La conciencia, por lo tanto, solo puede ser el proceso de humanización del ser social. No puede ser jamás algo diferente del ser consciente de los humanos (Marx y Engels 2007). Es el producto de la “cabeza pensante” (Marx 2011, 55), esto es, de la capacidad teleológica de objetivar en la vida material los elementos esencialmente humanos, expresión de la actividad vital y social de los hombres y de las mujeres.

Los pensamientos, ideas o ideales de vida del sujeto social no son adquiridos de una sola vez. Ellos nacen, fructifican y se objetivan de la suma de innumerables experiencias, contactos y relaciones sociales a lo largo de la vida social. Encontramos y recibimos influencias sociales, culturales, espirituales, políticas y económicas, así como también fundamentos personales (valores, preconceptos, juicios provisionales, etc.) conjugados a las realidades específicas de cada momento histórico vivido.

Además de las relaciones externas y objetivas, están también aquellas inherentes a la estructura personal, individual y subjetiva: el campo de las emociones, de los miedos, de la intelectualidad, de la pasión, de la razón, de la acción-reacción-acción, del enfrentamiento con las diversas realidades vivenciadas y, con ellas, el propio cambio de actitud, de intereses y de percepción de las cosas y situaciones que nos rodean.

La propuesta helleriana, basada en Marx y Lukács, trajo en su interior el conocimiento de la emancipación *de-sí-mismo* o, si preferimos, de la condición de *individualidad* del sujeto social en y para la vida cotidiana. Con todo, la teoría helleriana también carga en sí una visión del mundo, una antropología-ontológica del ser social, en la dirección de una determinada conciencia ética y política, para expresar una *filosofía de la praxis*, en el sentido de consolidar valores favorables a la colectividad y a la garantía de actitudes capaces de concretar las potencialidades eficaces en las acciones políticamente éticas para la vida social.

[...] Basta pensar en los valores morales más arcaicos y, al mismo tiempo, más persistentes, como la honradez, la justicia, la valentía, para tener convicción de que tales valores fueron siempre —como normas, usos o ideales— medios de ascenso de la particularidad a lo genéricamente humano. [...] Tenemos que agregar aún que el arte cumple también, en cuanto autoconsciencia y memoria que es de la historia humana. [...] No es casual que esta catarsis sea propiamente una categoría ética. (Heller 2004, 06)

En esa dirección, el arte y el conocimiento para Heller son formas de privación de las relaciones alie-

nadas/alienantes de la vida social, una vez que buscan en sí una autoconciencia, un autodesarrollo (libertad) y una autorrealización (actividad liberadora).

[...] Las formas de ascenso por encima de la vida cotidiana que producen objetivaciones duraderas son el *arte y la ciencia*. [...] el reflejo artístico y el reflejo científico rompen con la tendencia *espontánea* del pensamiento cotidiano, *tendencia orientada al Yo individual-particular*. El arte realiza tal proceso porque, gracias a su esencia, es autoconciencia y memoria de la humanidad; la ciencia de la sociedad, en la medida en que desantropocentriza (o sea, deja de lado la teología referida al hombre singular); la ciencia de la naturaleza, gracias a su carácter desantropomorfizador. Ni siquiera la ciencia y el arte están separados de la vida del pensamiento cotidiano por límites rigurosos, como podemos ver en varios aspectos. (Heller 2004, 26)

La expresión artística y el conocimiento son la materialización en el plano real del momento de catarsis, es decir, de autoexteriorización de lo que hay más urgente en la complejidad de los universos subjetivo y objetivo del ser social; en que todas las pasiones, deseos, formas, colores, texturas, sonidos, expresiones de un modo general, sentidos, afloran “por completo” y se materializan en el momento de la creación, proceso en el cual la subjetividad se torna objetiva no en su forma de mercancía, sino en objetivaciones generales y concretas (Veroneze 2006).

Para Heller, “[...] existe una interrelación entre el autoconocimiento y la praxis: solo pueden actuar adecuadamente aquellos que poseen un conocimiento de sí mismos, y este solo se puede ganar mediante la *praxis*, demostrando la integridad propia” (1982a, 95-96).

Recordando a Kundera, “[...] nuestra vida cotidiana es bombardeada por casualidad, más exactamente por encuentros fortuitos entre las personas y los acontecimientos, lo que llamamos coincidencia” (2007, 66). En ese sentido, podemos entender como “coincidencia” dos acontecimientos inesperados que se dan al mismo tiempo.

No obstante, “[...] el azar tiene sus confabulaciones, no la necesidad” (Kundera 2007, 63). El

mundo de las necesidades carece de mucho más que suerte, coincidencias, encuentros, medidas, fe, creencias, entre otros privilegios; le hace falta fuerza, determinación, postulados, posicionamiento, conciencia, lucidez, condiciones financieras, intelectuales y sociales, voluntad, coraje, actitud, entre otras condiciones objetivas.

Según Marx y Engels,

[...] La primera premisa de toda la existencia humana, y, por lo tanto, también de toda la historia, es la premisa de que los hombres, para “hacer historia”, se crean en condiciones de poder vivir. Para vivir hace falta más que comida, bebida, vivienda, vestimenta y algunas cosas más. El primer acto histórico es, pues, la generación de los medios para la satisfacción de esas necesidades, la producción de la vida material en sí, y eso es, sin dudas, un acto histórico, una condición fundamental de toda historia, que tanto hoy como hace milenios, tiene que ser cumplida todos los días y a todas las horas, simplemente para garantizar la vida de los hombres. (2007, 50)

Con seguridad, las relaciones y situaciones socio-humanas, económicas, políticas, espirituales y culturales que están mediatizadas por las cosas que derivan del vivir, alteran significativamente el rumbo de la vida y de las aspiraciones individuales y colectivas.

Heller nos indica que, cuando nos disponemos a un conocimiento nuevo, a derrumbar barreras, a buscar objetivos o ideales, nos afirmamos como sujetos sociales, sin juicios provisionales o ultrageneralizaciones, de modo que se abre un campo de nuevas posibilidades. La toma de conciencia, por sí sola, ya es un posicionamiento ético y político de y para la vida social. Envuelven decisiones, intereses, valores, juicios, necesidades, particularidades, así como sentimientos, pasiones, egoísmos, exigencias, aspiraciones y acciones sociales, por eso, tiene que partir del propio ser social.

Con efecto, la superación del “miedo de la libertad” se da deshaciéndose de las potestades paternalistas y de las acomodaciones por conveniencia. Con todo, implica un talento ético, un coraje civil y político. Significa salir de la minoría de edad para la “edad adulta” y librarse de la “fe ciega” y/o del

“temor”, con lo que se conquista para sí mismo la posibilidad de pensar, actuar y vivir libremente.

Para Heller, los individuos nacen y son puestos en cierta cotidianidad³, pero, su madurez, en cualquier ámbito y en cualquier sociedad, se da en su etapa adulta: “[...] es adulto quien es capaz de vivir por sí mismo en su cotidianidad” (2004, 18).

Es en la vida cotidiana que hombres y mujeres “[...] hacen su propia historia, pero en condiciones previamente dadas” (2004, 1), y se enfrentan directamente con el legado construido y constituido incluso antes de su nacimiento, y que es transmitido involuntaria e incondicionalmente.

Aunque una persona aspire a ciertos fines, estos están condicionados por la estructura y el sistema social, el contexto histórico, la estratificación social, la situación de clase, el modo de producción, las condiciones objetivas y subjetivas, etc. Pero los sujetos sociales no están predestinados a un determinismo o destino previo, a condiciones y contradicciones anteriormente establecidas o en consecuencia de estas. Puede o no acomodarse delante de esa o aquella realidad. Puede o no modificar esa misma realidad. “[...] Las cosas no parecen ser como nosotros las conocemos: ellas aparecen para nosotros sin la circunstancia atenuante de su fugacidad” (Kundera 2007, 9).

Solo el ser humano tiene la capacidad de modificar conscientemente las circunstancias inicialmente dadas. En la teoría social de Marx constatamos esa afirmación. Por medio de esfuerzos y aspiraciones, el ser social tiene la capacidad de crear y recrear alternativas posibles que sean objetivadas en la vida cotidiana a todo momento y, aún, escoger entre ellas la que más atienda a sus objetivos, sus necesidades y/o intereses, es este el fundamento de la libertad⁴ y, por consiguiente, de la conciencia ética y política. Estas permiten al sujeto social ascender de la condición de ser singular/particular, conforme se presenta en la cotidianidad o en su estado de alienación, para la condición genéricamente humana o para la no-

cotidianidad —estado de privación de la cotidianidad—, conforme los señalamientos de Heller (1977). Para eso, convertirse hace necesario asumir la conciencia *de-sí-mismo*, en su singularidad, de los valores ético-morales, ético-políticos, de libertad y de responsabilidad en y para la vida cotidiana.

Pero, ¿cómo llega un estado de conciencia que nos afirme como tal, ante la vida cotidiana alienada y alienante? ¿Cómo construir esa actitud ética y política? Esas interrogaciones necesariamente tienen que ser una toma de conciencia en y para la vida social: un *para-sí-mismo*.

Si la conciencia es un atributo ontológico del ser social, es necesario extraer de las contradicciones de la vida social los elementos constitutivos para una actitud consciente. Es una toma de posición del ser social en cuanto ser singular, particular y universal, y asumir para sí los componentes de la esencia humana: trabajo, sociabilidad, universalidad, conciencia y libertad (Heller 2004, 4). En otras palabras, es considerar los valores generales del ser social, o sea, “[...] todo aquello que, en cualquiera de los ámbitos y en relación con la situación de cada momento, contribuya para el enriquecimiento de aquellos componentes esenciales” (Heller 2004, 4-5).

Es en la vida cotidiana que el ser social —particular, singular y general— se coloca o es colocado; por lo tanto, el fundamento de la ética y de la política solo puede consumarse en la *esencia ontológica del ser social*, es decir, en su Yo. Recordando a Marx, “[...] no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, por el contrario, es su ser social que determina su conciencia” (2005, 52-53). De esa manera, la toma de conciencia ética (en cuanto al modo de ser) y política (en cuanto al modo de actuar) en y para la vida cotidiana es una postura consciente ante situaciones concretas de y en lo cotidiano social.

La existencia humana implica necesariamente la existencia de la vida cotidiana. No hay como desunir existencia y cotidianidad, ni como vivir totalmente inmerso en la no cotidianidad. Lo cotidiano —o mundo de la vida— es el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los individuos sociales particulares, que crean posibilidad para la vida social (Heller 1977).

³ Es decir, en un universo de determinaciones preconcebidas con antelación al nacimiento.

⁴ Se entiende por libertad el “campo de acciones reales de las decisiones entre alternativas realizables” (Lukács citado por Heller 1977, 10).

Es en la cotidianidad que hombres y mujeres exteriorizan sus pasiones, sus sentidos, sus capacidades intelectuales, sus habilidades manuales, sus sentimientos, sus ideas, sus ideologías, sus creencias, sus gustos e intereses, en fin, todas sus potencialidades y capacidades.

[...] La vida cotidiana es la vida de *todo* hombre. Todos la viven, sin ninguna excepción, cualquiera que sea su puesto en la división del trabajo intelectual y físico. Nadie consigue identificarse con su actividad humano-general al punto de poder desconectarse completamente de la cotidianidad. Y, al contrario, no hay ningún hombre, por más “irreal” que sea, que viva tan solamente en la cotidianidad, aunque esta lo absorba dominantemente. (Heller 2004, 17)

El concepto de *cotidiano* utilizado se refiere a aquello que se produce y se reproduce dialécticamente, en un eterno movimiento: “[...] es el mundo de las objetivaciones” (Heller 1977, 7). Es aquello que es vivido en la vida social. Lo cotidiano es la vida en su yuxtaposición, una “secuencia *aparentemente caótica*” de los hechos, acontecimientos, objetos, substancias, fenómenos, rutina, implementos, relaciones sociales, historia, entre otros factores. Lo cotidiano se diferencia de la rutina de la vida (o repeticiones mímicas), pero también incorpora esas repeticiones.

La *vida cotidiana* aparece como la “[...] base de todas las reacciones espontáneas de los hombres a su ambiente social, en la cual frecuentemente parece actuar de forma caótica” (Lukács citado por Heller 1977, 12). Es en ese contexto que los sujetos sociales en sus confusas y complejas relaciones sociales, dinámicas y dialécticas, cargan en sí múltiples determinaciones (historicidad, contradicciones, estratificación, estructura social, ultrageneralizaciones, inherencias, etc.).

Heller verificó la condición de *individualidad* en cuanto al valor ontológico del ser social, no en su condición individualista y egocentrista/individualista en el sentido liberal, pero sí en su *condición ontológica de individualidad*, o sea, en la *condición de ser-en-sí-mismo* y de *ser-para-sí-mismo*, en el sentido de una autoconsciencia, autoliberación y autorrealización.

El ser, particular y general, también se presenta simultáneamente en la sociedad como individuo⁵ social: “[...] cada individuo representa el género y el género se transforma en cada individuo” (Heller 1982b, 151).

Para que los individuos sociales puedan posicionarse en la vida social conscientemente, es necesario, en primer lugar, un despertar para esa conciencia, un autodesarrollo y una autorrealización, en cuanto al *ser-en-sí-mismo*; en segundo lugar, el individuo pasa a tener condiciones subjetivas para su autoliberación consciente *para-sí-mismo*. Ese despertar tiende a consolidarse por medio de las necesidades (sobre todo las de supervivencia), del conocimiento y de la praxis política (en el sentido de buscar la transformación o la revolución⁶).

[...] Tenemos que imaginar una sociedad en que todos los hombres, con mayores o menores convicciones morales y solo con un *common sense*, pueden lograr una vida digna de hombres sobre la base de la libertad, de la fraternidad y de la igualdad social. [...] ¿Qué es realmente la revolución sino la *transformación profunda* de la vida de los hombres? (Heller 1982b, 120-121)

Muchas son las alternativas para ese despertar. Creemos que la educación, el arte, la acción política, el trabajo, entre otras, son alternativas de suspensión de la cotidianidad. La educación moral, por ejemplo, contenida en los más diferentes credos, puede realizar ese proceso también, pero acaba apenas por alcanzar la individualidad subjetiva del ser social y una dimensión maniqueísta e ideológica en la relación entre el bien y el mal. Se torna necesaria una postu-

5 Para Marx, “[...] el individuo es el ser social. [...] La vida individual y la vida general del hombre no son diversas, aunque también —y eso necesariamente— el modo de existencia de la vida individual sea un modo más *particular* o más *universal* de la vida en general, o cuando más la vida en general sea una vida individual más particular o universal” (2004, 107).

6 Es importante destacar que el sentido de revolución empleado se refiere a la transformación parcial o radical de la vida cotidiana de los sujetos sociales. Para Heller (1982b, 8-9), la revolución no se reduce al problema de la toma del poder por el proletariado revolucionario, pero sí en la reestructuración de la vida cotidiana, o sea, de la abolición de la alienación, de tal modo que para la construcción de la propia sociedad por los sujetos individuales, se hace necesario que haya una revolución *en-sí-mismos* como individuos sociales.

ra que sobrepase los ámbitos de la moralidad y de la subjetividad del sujeto social, en el sentido de superación de los obstáculos que condenan el ser social a una vida alienada/alienante, por consiguiente, una educación que lleve a asumir determinados posicionamientos, éticos, políticos, individuales y colectivos, ante la barbarie de la contemporaneidad, y que tenga como base los valores generales y universales del ser social.

De acuerdo con Heller, es a través de las relaciones humanas que el “[...] hombre colectivo realiza altruismos uno tras otro que se colocan como fin; el hombre rico es el hombre rico en relaciones humanas” (1978, 154). Las características evocativas de una actitud consciente ante las particularidades alienadas/alienantes de la vida social pueden ser superadas apenas cuando se tiene conciencia de la magnitud general del ser social, y su fuerza está cuando esa magnitud se expresa en cuanto al colectivo social: *el para-nosotros* lukacsiano.

Heller lo señala por la necesidad radical de interrogantes sobre las contradicciones propias del sistema del capitalismo y, consecuentemente, de la alienación de la vida social. Necesidades de un determinado posicionamiento ético y político, que no solo analice esas contradicciones, sino que también las modifique: “[...] El trabajo en favor del socialismo hay que comenzarlo antes; hay que mostrar en la praxis que el socialismo no es idéntico al bolchevismo y ganar la aprobación paso a paso para este socialismo nuevo y distinto” (Heller 1982b, 112).

El proceso de conciencia del ser social en una condición de individualidad es fruto de su inserción en y de la vida cotidiana como sujeto social. En ese sentido, se presenta de forma objetiva y concreta, constituida y constituyente de la realidad, del conflicto real, dialéctico en su totalidad. Las condiciones objetivas para esa emancipación (o conciencia social) derivan no solo del individuo, sino también de las condiciones socio-históricas, del territorio donde vive, de las capacidades proactivas que este ofrece, de las situaciones concretas, de los estímulos, de los intereses, de las particularidades e individualidades, de las fatalidades, de las causalidades, en fin, de la vida, tal como ella está revelada.

En su *Teoría de las necesidades en Marx* —una verdadera monografía esquemática y circunscrita a la obra de este autor— Heller (1978) busca analizar el concepto teórico e histórico de las *necesidades* (o carencias) en Marx. Aun así, también se dirige hacia el despertar del *sujeto revolucionario*, en consecuencia, hacia una determinada postura ética y política en la vida cotidiana, rumbo a la *sociedad de los productores asociados*⁷.

Ligada a la temática axiológica, esta obra de Heller constituye y reconstituye los fundamentos críticos y materialistas en un idealismo⁸ ético y político para una determinada *vida en comunidad*, unificados en la propuesta de la “sociedad de los productores asociados”. Heller propone una trascendencia de los valores contenidos en la sociedad regida por la lógica del capital (el mundo de las necesidades) para otra forma de ser, pensar y actuar, en la cual sea posible satisfacer las necesidades de modo que puedan convertirlas en valores que orientan acciones y aspiraciones colectivas.

No estamos desconsiderando el asunto de la organización y de la conciencia de clase *en-sí*⁹ y *para-sí*¹⁰, como clase revolucionaria, Heller tampoco lo hace. Ese asunto ya había sido resuelto y reevaluado por Lukács en *Historia y conciencia de clase*.

7 Esa propuesta, a nuestro parecer, se muestra formalmente utópica, repleta de efluvios marcusianos, algo posible en micro-comunidad, pero que en el sentido macro se nos presenta inviable, no obstante, dejamos esos análisis para futuras investigaciones. Sin embargo, eso no perjudica el contenido de la obra y la propuesta de una praxis revolucionaria. La *Teoría de las necesidades en Marx* es una obra muy pertinente para estudios de las contradicciones de la vida social de los individuos sociales y de una propuesta de superación del sistema capitalista.

8 Utilizado aquí en el sentido de algo proyectado y que es posible.

9 Cuando “[...] una clase —por esta o aquella razón— no toma conciencia de sus intereses reales y actúa inadecuadamente o hasta en condición de contradicción con sus intereses. Casos de estos ocurren, sobre todo, cuando una clase se encuentra todavía en formación y no tiene aún conciencia de sus intereses y objetivos” (Lukács y Schaff 1973, 10).

10 “[...] Una clase social, ya formada en la base de la relación de sus miembros con los medios de producción y a partir de los intereses económicos y sociales de esos miembros, será una “clase en sí” hasta que la conciencia de su situación y de sus intereses de clase se hayan propagado por sus miembros y que estos la hayan aceptado en ese segundo periodo, se transforma en “clase para sí””. (Lukács e Schaff 1973, 10).

Es importante mencionar que las categorías *en-sí* y *para-sí* están siendo utilizadas en el mismo sentido y con relación al ser social y la categoría *para-sí-mismo*, cuando este toma conciencia y se emancipa consigo mismo, rompiendo con las barreras ultrageneralizadas y habituales alienadas y alienantes que le impiden objetivar su propia libertad, es decir, su condición de individualidad.

Por lo tanto, para que podamos tener un punto de partida en el universo de la formación profesional, necesitamos hacer el camino inverso de la estructura del pensamiento desarrollada por Heller y, de esa forma, analizar la vida cotidiana en la actualidad y preguntar cómo el ser social se incluye en ese universo contradictorio para después revelarnos su antropología-ontológica y buscar indicar las posibilidades, mediaciones y necesidades del ser social.

El ser social está siempre en movimiento, en su vida, en su cultura, en sus valores, en su historia. Por eso, las ciencias, la filosofía y las religiones buscan constantemente dar respuestas para explicar la esencia de todos los hechos que envuelven la vida humana y, consecuentemente, dar respuestas del propio ser humano y su existencia: “[...] lo que hace la grandeza del hombre es que él cargue su destino como Atlas cargaba en los hombros el mundo celeste” (Kundera 2007, 45).

El conocimiento y la praxis nacen del resultado de la relación entre el pensamiento y la realidad, entre el investigador y su objeto de estudio. La responsabilidad de la transformación es un factor significativo, si se considera que esta ocurre en varios momentos de la vida y de la historia.

Consideraciones finales

Al tomar contacto con la obra, la vida, el contexto histórico y social y las experiencias vividas por Ágnes Heller percibimos que mucho más que exponer un tejido filigrana teórico-filosófico, la autora se presentó en la vida cotidiana como una *individualidad* consciente y responsable por sus acciones, en un cotidiano diverso, plural y contradictorio del este europeo. En ese sentido, vida y obra ocupaban el mismo espacio.

La vida de Heller, así como la de cualquier persona, no estuvo libre de las implicaciones y determinaciones cotidianas. Su vida, objetiva y subjetiva, se desarrolló en medio de acontecimientos constituyentes y constitutivos, necesarios, y que solicitaban una férrea decisión o actitud; sin embargo, no siempre es posible llegar a los resultados previamente determinados. Es necesario un movimiento que impulse para los fines inicialmente propuestos.

No podemos olvidar que en cada momento y contexto social hay particularidades propias de cada época, cada estructura, cada estratificación, cada sistema político-económico-cultural, así como también que cada persona reacciona de manera particular a esas determinaciones. Entre tanto, además de esas características, cada individuo social reacciona de determinada manera ante los estímulos, necesidades e intereses individuales y colectivos.

De esa forma, Heller trata al ser social como *particular* que carga en sí su condición de individualidad y de generalidad, capaz de asumir una actitud consciente en y para la vida social. Cuando nacemos, desarrollamos nuestras capacidades de comportamiento simbólico, es decir, el lenguaje, el pensamiento racional, la orientación según los valores, “nuestro *a priori* si así lo quiere. [...] Solamente *a posteriori* pueden manifestarse ampliamente” (Heller 1982, 142), en capacidades/potencialidades.

No solamente somos guiados por los instintos, pero sí producimos teleológicamente mediaciones y objetivaciones en y para la vida social: “[...] son estas objetivaciones sociales de las cuales debemos apropiarnos si queremos vivir, las que ocupan el lugar de guía atribuida a los instintos. Lo que hay en nosotros de estrictamente biológico es nuestra *frontera*. La frontera absoluta es la moralidad” (Heller 1982, 142-143).

Para Heller, hombres y mujeres nacen y son incluidos en cierta cotidianidad, y su madurez, en cualquier ámbito y sociedad, se da en su etapa adulta: “[...] es adulto quien es capaz de vivir por sí mismo su cotidianidad” (Heller 2004, 18).

Todo el camino realizado en torno a la temática helleriana acerca del complejo mundo de su antropología ontológica del ser social nos permite afirmar

que la posición por ella asumida y defendida en su *corpus teórico* impulsa en la dirección de la toma de conciencia ética y política en y para la vida social.

Heredera crítica de una inmensa capacidad cultural e intelectual, bebió en las fuentes teórico-filosóficas de Aristóteles, Kant, Hegel y Marx, entre otros, para comprender la dinámica de la vida cotidiana y la compleja ontología del ser social marxiana puesta a la luz por Georg Lukács, que propició el debate con sus contemporáneos y con el grupo de intelectuales y amigos que se adhirieron alrededor suyo.

Heller es un verdadero producto de su tiempo. Una mujer, una presencia, una experiencia que llegó a la condición de *sujeto de su propia historia* y que suscita interrogantes, dudas y especulaciones. Una presencia que no calló ni se quedó estática ante los más diversos momentos y situaciones, hasta inclusive atrocidades y fatalidades propias de su época (Terezakis 2009).

Es en ese contexto que el pensamiento de Ágnès Heller, con fuerte inspiración marxiana, pudo contribuir para la toma de posición en asumir determinada actitud consciente, en el propósito de ejercer la libertad dentro de los valores ético-morales y de militancia política y social.

Creemos que es necesario revivir el liderazgo, los sujetos revolucionarios, individuales y colectivos, los grupos y las fuerzas políticas, un modo de ser y actuar independiente de los sistemas habituales y de la sumisión a los intereses del capital y de un neoconservadurismo.

Sin embargo, creemos que mucho más que eso, urge el despertar de un *ethos*, de una ética, una voluntad política, de una conciencia *de-sí-mismo*, *en-sí-mismo* y *para-sí-mismo*. Recordando a Pablo Neruda, somos libres para hacer nuestras selecciones, pero somos prisioneros de las consecuencias. Escoger por el “reino de la barbarie” es escoger por el fin de la humanidad.

Nuevos horizontes abren las puertas para la reflexión filosófica en la intención de buscar respuestas para entender las dificultades de la vida y de las relaciones sociales de los sujetos sociales en formación. Los valores éticos y políticos surgen como prerrogativas para imponer límites a la acción des-

ordenada que impera en una sociedad regida por la lógica del capital.

La filosofía se une a la educación como instrumento para la reflexión y tiene como premisa que el sujeto social “[...] educado no es aquel que reúne un gran poder de conocimientos individuales o de informaciones, sino aquel que tiene una visión de totalidad que le permite una lectura coherente de los hechos y acontecimientos aislados” (Goergen 2001, 85).

Esa prerrogativa, prácticamente eliminada por la cultura positivista y fragmentada de la división y mercantilización de la enseñanza, necesita ser rehecha en el sentido de una formación de individuos sociales conscientes ética y políticamente. Pero le corresponde solamente a la escuela y a los profesionales de la educación esa tarea, sino también a todos los profesionales de las más diversas áreas del saber y que tienen un compromiso con el humano. Este es el gran desafío de la actualidad.

Referencias bibliográficas

- Chauí, Marilena. 1999. *Convite à filosofia*. 12.^a ed. São Paulo: Ática.
- Goergen, Pedro. 2001. *Pós-modernidade, ética e educação*. Campinas: Editora Autores Associados.
- Heller, Ágnes. 1974. *Hipótesis para uma teoria marxista de los valores*. Manuel Sacristán (trad.). Barcelona: Grijaldo.
- Heller, Ágnes. 1977. *Sociología de la vida cotidiana*. J. F. Yvars y E. Pérez Nadal (trads.). Barcelona: Península.
- Heller, Ágnes. 1978. *Teoría de las necesidades en Marx*. J. F. Yvars (trad.). Barcelona: Península.
- Heller, Ágnes. 1982. *Para mudar a vida: felicidade, liberdade e democracia*. Entrevista a Ferdinando Adornato. Carlos Nelson Coutinho (trad.). São Paulo: Brasiliense.
- Heller, Ágnes. 1982a. *O homem do Renascimento*. Conceição Jardim y Eduardo Nogueira (trads.). Lisboa: Presença.
- Heller, Ágnes. 1982b. *La revolución de la vida cotidiana*. Gustau Muñoz, Enric Pérez Nadal e Iván Tapia (trads.). Barcelona: Península.
- Heller, Ágnes. 2004. *O cotidiano e a história*. Carlos Nelson Coutinho y Leandro Konder (trads.). São Paulo: Paz e Terra.
- Lukács, Georg. 1971. Prefácio a *Sociología de la vida cotidiana*, de Ágnès Heller. J. F. Yvars y E. Pérez Nadal (trads.). Barcelona: Península.

- Lukács, Georg. 1979. *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais em Marx*. Carlos Nelson Coutinho (trad.). São Paulo: Editora Ciências Humanas.
- Lukács, Georg y Adam Schaff. 1973. *Sobre o conceito de consciência de classe*. Patrícia Boanova y M. Amaral (trads.). Porto: Escorpião.
- Kundera, Milan. 2007. *Insustentável leveza do ser*. 9.^a ed. Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca (trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Márkus, György. 1974. *Marxismo y “antropología”*. Manuel Sa-cristán (trad.). Barcelona: Grijalbo.
- Marx, Karl. 1997. *O 18 Brumário e cartas a Kugelmann*. Leandro Konder y Renato Guimarães (trads.). 7.^a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Marx, Karl. 2004. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Jesus Raniere (trad.). São Paulo: Boitempo.
- Marx, Karl. 2005. *Para a crítica da economia política*. Edgard Malagodi (trad.). São Paulo: Nova Cultural.
- Marx, Karl. 2011. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858, esboço da crítica da economia política*. Mario Duayer y Nélio Schneider (trads.). São Paulo: Boitempo.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. 2007. *A ideologia alemã: crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Fererbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Marcelo Backes (org., trad. y notas). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Prior, Ángel. 2002. *Axiología de la modernidad: ensayos sobre Ágnes Heller*. Madrid: Frónesis.
- Rivero, Ángel. 1996. Introducción a *Una revisión de la teoría de las necesidades*, de Ágnes Heller. Barcelona: Paidós.
- Terezakis, Katie. 2009. *Engaging Ágnes Heller: A Critical Companion*. Lanham: Lexington Books.
- Veroneze, Renato Tadeu. 2006. *As reflexões estéticas na perspectiva lukacsiana: uma expressão ontológica da realidade social*. Guaxupé: Centro Universitário da Fundação Educacional Guaxupé, Unifeg.