



La teoría de la democracia en Ágnes Heller*

The theory of democracy in Ágnes Heller

Laura Hernández Arteaga**

Recibido: 18 de septiembre, 2025. Aceptado: 6 de octubre de 2025.

Resumen

El artículo reconstruye la teoría de la democracia en Ágnes Heller, filósofa húngara cuya obra entrelaza ética, política y biografía intelectual. Partiendo de su formación marxista y posterior distanciamiento hacia un “postmarxismo reflexivo”, se examinan los fundamentos filosóficos que articulan su concepción democrática: la autonomía moral kantiana, la noción aristotélica del buen ciudadano y la integración de emociones en el juicio político. Heller concibe la democracia como un proyecto normativo de la modernidad, sustentado en la reciprocidad simétrica, la deliberación racional y el respeto a la dignidad humana. Se analiza su propuesta de “La Gran República”, modelo que equilibra democracia directa y representación multipartidista. Asimismo, se aborda su interpretación de la relación liberalismo–democracia, donde la libertad y la igualdad constituyen valores complementarios que requieren protección institucional mediante constituciones sólidas. Finalmente, se estudia su noción de “urbanismo” como forma de autocracia electiva y amenaza para el constitucionalismo liberal, en diálogo con su defensa de una ciudadanía activa, moralmente comprometida y deliberativa.

Palabras clave: Agnes Heller, democracia liberal, racionalidad, Gran República, buen ciudadano.

* Una versión preliminar de este trabajo se presentó en el XI Congreso Latinoamericano de Ciencia Política (ALACIP), Santiago de, Chile en julio 2022.

** Doctora en Ciencias Políticas y Sociales, con orientación en Ciencia Política por la Universidad Nacional Autónoma de México, México. Profesora de Tiempo Completo adscrita al Centro de Estudios Políticos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0463-9165>. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 1. Líneas de investigación: Sociología política en Luhmann, teoría política contemporánea. Correo electrónico: lauraha@unam.mx

Abstract

The paper reconstructs the democratic theory of Ágnes Heller, a Hungarian philosopher whose work intertwines ethics, politics, and intellectual biography. Starting from her Marxist formation and subsequent shift toward a “reflective post-Marxism,” it examines the philosophical foundations that shape her democratic conception: Kantian moral autonomy, the Aristotelian notion of the good citizen, and the integration of emotions into political judgment. Heller conceives democracy as a normative project of modernity, grounded in symmetrical reciprocity, rational deliberation, and respect for human dignity. The study analyzes her proposal of “The Great Republic,” a model that balances direct democracy and multi-party representation. It also addresses her interpretation of the liberalism–democracy relationship, where freedom and equality are understood as complementary values requiring institutional protection through strong constitutions. Finally, it examines her notion of “Orbanism” as a form of elective autocracy and a threat to liberal constitutionalism, in dialogue with her defense of an active, morally committed, and deliberative citizenry.

Keywords: Ágnes Heller, liberal democracy, rationality, Great Republic, good citizen.

INTRODUCCIÓN.

La democracia liberal contemporánea está en entredicho, su contenido liberal ha sido objeto de polémica tanto teórica como en el funcionamiento institucional de las democracias realmente existentes, principalmente por el surgimiento, en sus confines, de formas de ejercicio del poder con liderazgos personalistas que han torpedeado su contenido liberal y, en cierto sentido, democrático.

En este contexto recuperar la concepción de la democracia en Ágnes Heller es pertinente, la filósofa húngara articula en su reflexión aspectos morales y políticos, entrelazando persona, ética, justicia y participación deliberativa.

El trabajo reconstruye los presupuestos teóricos que convergen en su concepción de la democracia, entre ellos, de la ética aristotélica la noción del buen ciudadano, de Kant las ideas de autonomía moral y razón práctica, así como la incorporación de los sentimientos en la configuración de un buen ciudadano como condición de posibilidad para una democracia en la que converjan libertad, justicia y juicio político.

Como se muestra en el artículo, se trata de una reflexión que se articula y actualiza como parte del contexto y la biografía intelectual de la autora, a quien le tocó *experienciar* el ascenso de los totalitarismos y también de las olas democráticas.

En línea de continuidad con la razón comunicativa de Jürgen Habermas, considera que un medio para su realización es la comunicación intersubjetiva y la observancia general de las leyes. Para dar forma a su argumentación retoma la figura hegeliana de comunidades éticas: la familia, la sociedad civil, y el Estado. Para ella, estos ámbitos se traducen en poderes comunitarios, sociales y políticos; mediante la recuperación de esta figura incorpora en su concepción moral de la democracia el operar de las instituciones. Se mostrará de qué manera el tema relativo a la deliberación sobre la asignación y distribución de los recursos, la “administración de las cosas”, que pasa por el respeto a la autonomía del individuo y su libertad de decisión, la aleja del ideal regulativo habermasiano, para ella lo deliberativo no necesariamente es satisfecho por las instituciones parlamentarias.

Desde la perspectiva de esta pensadora, para que el discurso sea el único procedimiento deseable en una sociedad justa debe generalizarse la regla de oro de una sociedad, a saber,

la “reciprocidad simétrica”, mediante el cual las normas y reglas deberían aplicarse a todos los integrantes del grupo social.

TRAZOS DE SU BIOGRAFÍA INTELECTUAL Y BREBAJES TEÓRICOS.

Ágnes Heller es una filósofa húngara nacida en 1929, se formó en la tradición marxista pero a lo largo de sus años de labor intelectual ha trascendido ese enfoque, en el que incursionó influenciada por su maestro George Lukács. Como ella lo mencionó, su trayectoria intelectual da cuenta de un alejamiento del marxismo, deslizándose hacia un pensamiento ético-político, un “postmarxismo reflexivo”; por su propia experiencia existencial en el medio de sociedades tan complejas y contingentes como las actuales. Acaso, ella misma lo refirió con relación a su maestro Georg Lukács, en el sentido de que toda filosofía tiene algo de autobiográfica, así pueden ser vistas sus reflexiones sobre la modernidad y la democracia.

Su incursión en el marxismo se dio de la mano de Lukács y la Escuela de Budapest, grupo de discusión y estudio en el que figuraban Ferenc Fehér, György Márkus, Maria Márkus y Mihály Vajda y cuyo propósito era una renovación del marxismo con un horizonte crítico del totalitarismo soviético y una defensa de la libertad como uno de los valores de la sociedad moderna. Ese interés de juventud por renovar humanamente la tradición marxista frente al dogmatismo soviético se manifiesta en su obra, por ejemplo, en su *Teoría de las necesidades en Marx* (1976).

Este importante trabajo expresa influencia de su maestro y de su especial agudeza para la formulación teórica de aspectos problemáticos de la sociedad moderna, así como su preocupación por los aspectos de la vida social cotidiana y el carácter ético de las necesidades. Su *Historia de la vida cotidiana*, publicada en su idioma original en 1970, plantea que la historia es la sustancia de la sociedad y que los hombres son los constructores de las estructuras sociales, es un libro que permite observar la lucidez de una pensadora que no se impone límites para reflexionar y problematizar sobre temas que tocan las arenas movedizas de la relación de los hombres *qua personas* en y con las estructuras sociales, de los individuos inmersos en la contingencia del mundo moderno. Para Ágnes Heller, la praxis es una actividad orientada por fines racionales, pero también por principios morales, en ello convergen sus lecturas de Aristóteles, Kant, Lukács, entre otros más.

Su pensamiento está inscrito más en una forma de reflexión filosófica y tiene, como ella misma lo señaló aludiendo a su maestro, algo de autobiografía, una “filosofía en fragmentos”; su propósito es elaborar una teoría de la moral que sirva de orientación práctica al individuo en su despliegue en áreas diferenciadas de la sociedad moderna, una orientación moral, institucional y educacional. Su producción intelectual no adquirió la forma de exposición sistemática, pero está sustentada con una robustez teórica y analítica. Se pueden reconstruir sus presupuestos para alcanzar un orden político que garantice los valores de libertad e igualdad y una convivencia común, solidaria y respetuosa *del y con* el otro, en un contexto institucional pluralista y democrático.

La biografía intelectual de Heller transitó de su sobrevivencia al Holocausto, su degradación como docente en su natal Hungría, debido a su actitud crítica al régimen estalinista; su incorporación, a fines de los setenta (1978), al departamento de Sociología de la Universidad de La Trobe, en Melbourne, Australia, donde destaca su influencia en el impulso de la principal revista australiana de teoría social: *Thesis Eleven*, a su estadía en los Estados Unidos, en los años ochenta (1986) para desempeñarse como profesora en la New School for Social Research, de Nueva York. En esta última institución, ocupó la cátedra de filosofía Hannah Arendt. Una vez que colapsó el comunismo de

Europa Oriental, en 1989, se dio su rehabilitación oficial en la Academia de Ciencias de Hungría -también de su entonces marido, Ferec Fehér-. Falleció en julio de 2019.

Su biografía intelectual la condujo a un distanciamiento del marxismo ortodoxo, desplazándose hacia un proyecto emancipatorio sin encadenarlo a los determinismos estructurales e históricos. Su reflexión se guía por la concepción de una conceptualización sobre la vida buena en un mundo contingente y plural y su teoría sobre la democracia.

La vasta obra publicada, denominada por ella misma “postmodernismo reflexivo” (Grumley, 2005, pp. 2-3), tiene como propósito proporcionar una visión casi total del mundo contemporáneo, un mundo signado por la contingencia. La contingencia es “la condición del mundo moderno”. (Heller, 1989, p. 8; Fehér, 1989, p. 10), “si no hay Espíritu del Mundo con su *telos* inherente, entonces la Historia como historia del mundo, es en sí misma contingente; como lo son también todas las particularidades constituidas por, o que se desarrollan en, el seno de la historia.” (Heller, 1989, p. 48) Su posmodernismo concibe a las sociedades como un mundo del tiempo presente absoluto, su interés es el futuro del presente. (Heller, 2000, p. 251)

Como se mencionó, a partir de la vida cotidiana, ha construido una visión de la condición moderna que teoriza sobre los instintos, los sentimientos, las necesidades, la racionalidad, la justicia, la ética, la historia y la dinámica de la vida social, política y cultural moderna. (Grumley, 2005, caps. 3 y 4). Para Heller, la vida cotidiana está posicionada al centro de la historia y abarca las actividades relacionadas con la reproducción “de la unidad social particular, tanto como todos los tipos de conocimientos y aptitudes que se necesitan para el ejercicio de estas actividades” (Heller, 1999, p.263), entre ellos el empleo del lenguaje, las costumbres y los objetos que el hombre produce como parte de su trabajo. Con estos trazos conceptuales es claro que se está frente a un entrelazamiento de los aspectos macro y micros además de los individuales y volitivos en la reflexión social y política.

Las grandes hazañas no cotidianas que se reseñan en los libros de historia arrancan de la vida cotidiana y vuelven a ella. Toda gran hazaña histórica concreta se hace particular e histórica precisamente por su posterior efecto en la cotidianidad. El que se asimila la cotidianidad de su época se asimila con ello también el pasado de la humanidad, aunque no conscientemente, sino «en-sí». (Heller, 1972, p. 42)

En sus escritos hay trazos que interpelan a una teoría de la sociedad, una sociedad pluralista configurada por “esferas” separadas en las cuales el individuo, *qua* persona, adopta diversas acciones acordes con las lógicas relativas a la respectiva esfera social -artística, científica, política-, sin menoscabo de la autonomía y potencia creativa del individuo, preservando, a su vez, la autonomía relativa de las esferas, compartiendo un ethos común:

la división de las esferas, junto con su independencia cada vez mayor, da lugar a tipos de *Sittlichkeit* específicos dentro de cada esfera. Las normas y las reglas que han de observarse o seguirse dentro de una esfera particular no pueden ser observadas en otras esferas, y no deben ser observadas en otras esferas aunque pudieran serlo. (Heller, 1995, p. 186)

Utiliza el término “esferas” para tomar distancia de teorías, como el institucionalismo y de la diferenciación funcional, sobre todo porque desde su concepción, no le atribuyen autonomía al Yo, al *Self*.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA PERSONA.

Heller tiene el propósito de fundamentar filosófica, política y socialmente los atributos de una persona que se conduzca con autonomía moral en las diversas esferas. En *Ética general* señala que el eje de su teoría moral reside en la pregunta: “Las personas buenas existen, ¿cómo son posibles? Si las personas buenas existen ¿cómo es ello posible en la modernidad que ha experimentado cambios estructurales y caracterizada por una dinámica de historicidad y contingencia?” (Heller, 1995). Lo que ella denomina su teoría moral contiene tres aspectos, el interpretativo, el normativo y el educacional, es una búsqueda por los fundamentos de un actuar para el bien y, siguiendo a Kant, le apartará de hacer el mal por el mal. Elección existencial que, cabe señalar, está vigente en las tan violentas y convulsas sociedades de nuestros días.

Está clara de que la moral no basta como una autolimitación para relacionarnos social y políticamente, hay que acompañarlo con una pedagogía educacional y comunicacional, aunado a las instituciones políticas democrático-liberales, que se constituyen en diques de una moralidad que concilia vida, pensamiento y acción.

Sobre este aspecto, Heller le observa a Habermas que su teoría de la comunicación racional adolece de este aspecto educacional, pues deja de lado el problema de la aplicación de las normas morales en contextos de la vida cotidiana e incluso de la política propiamente dicha. La elección existencial por uno mismo es cultivada. (Heller, 1995, p. 14)

Ágnes Heller se asume como una pensadora moderna, está clara que las transformaciones del mundo contemporáneo son también parte de ese despliegue de un proyecto ilustrado que se revisita permanentemente. Esta permanente actualización llama a distinguir entre la dinámica propia de la modernidad y las formas institucionales y organizativas de la vida cotidiana de los hombres y la forma en que cambian históricamente, la “dinámica moderna se caracteriza por la constante negación y yuxtaposición, por la crítica y la idealización” (Heller, 1988, p. 90) y no por la mineralización de las estructuras e instituciones de una sociedad.

Menciona que, a diferencia de los órdenes sociales premodernos que se basan en “modelos de reciprocidad asimétrica”, los modernos se basan en los de reciprocidad simétrica. Considera que Aristóteles fue un “agudo observador del orden de la reciprocidad asimétrica”¹, distinguió entre el orden fundamental -que él atribuía a la naturaleza- y los órdenes secundarios, emanados de la convención. De tal manera que el gobierno es establecido por convención (ley), mientras que por naturaleza unos son libres y otros esclavos, en este mismo orden “las mujeres son por naturaleza inferiores a los hombres” (Heller y Ferenc, 2000, p. 140). Mientras que la reciprocidad simétrica se puede observar en la igualdad ante la ley entre hombres y mujeres en la actualidad.

En una crítica franca a la filosofía de la historia monolítica y al pensamiento único considera que la constitución de una vida civil dinámica, ética y justa, radica en lo que ella define como los “dos pilares”: el hombre bueno y el buen ciudadano. En línea de continuidad con Aristóteles, quien distinguió entre buen hombre y buen ciudadano, defiende la permeabilidad de las dos esferas, y arguye que la vida buena es la única vida feliz y digna. La presencia de buenas normas es uno de los aspectos que garantiza el mantenimiento de dos valores centrales de la modernidad: la vida

¹ “La reciprocidad asimétrica se subraya por el uso del verbo ‘yo sirvo’, y la simétrica por el uso del verbo ‘yo me comporto’. Esta fórmula general implica que *hago* esto porque *soy* lo que soy, y espero que tú lo hagas porque eres quién eres. (La autoridad suprema, Dios, dice: ‘Yo Soy el que Es’.)” (Heller, 1994, p. 38)

y libertad. El buen juicio moral depende de la conexión entre la racionalidad orientada al valor y la racionalidad orientada a los fines, configurando una autoridad moral que nos guía para tomar decisiones específicas. Con estos presupuestos, el individuo está en la capacidad de tomar decisiones apropiadas y con una sensibilidad para conducirse con los otros en las diversas esferas de la sociedad. Esto es, actuar con autonomía y sensibilidad para atender a nuestra propia conciencia y constituírnos en autores de nuestras acciones y asumir la responsabilidad de las mismas. Mientras que la racionalidad, en especial la razón práctica, interpela a la voluntad de actuar y de ser buenos. En una lectura agustiniana de la voluntad -en sinergia con la idea de voluntad de Arendt expuesta en la *Vida del espíritu*- es una responsabilidad moral a la vez que una capacidad individual de elección y decisión, en un horizonte normativo e histórico. (Heller, 1982, p. 216)

Heller, por tanto, considera a la persona ética y al buen ciudadano como engranajes centrales para una convivencia social respetuosa y para ser gobernados con principios y valores democráticos, en ambas subyacen la autonomía y la dignidad, categorías centrales de la filosofía moderna. Mediante la primera, el actor se guía por la pura razón práctica tanto moral como universalmente, mientras que la dignidad es un atributo de las personas. (Heller, 2011, pp. 47-48) La pensadora toma distancia de una concepción formal de racionalidad, siguiendo a Kant, articula la racionalidad como una forma de juicio ético, el cual, a través del discurso, se combina con la deliberación racional. Con la distinción entre la racionalidad de la razón y la racionalidad del intelecto el individuo se cuestiona las normas y reglas en la vida cotidiana, desde un conjunto normativo más universalizable que, aunado al discurso, le atribuye una facultad crítica, lo potencia como un individuo “ejemplar” y a través de sus acciones abre la posibilidad de construir valores alternativos. (Tormey, 2001, p. 171)

Con esta distinción critica también la instrumentalización de la racionalidad en la modernidad por haber sido reducida a una mera categoría formal y haberse identificado con instituciones racionalizadas que han asumido la dominación e inhibición del desarrollo de los individuos. La razón, afirma, “es el poder que nunca traiciona, engaña o miente. No hace malas jugadas; podemos apoyarnos en ella de manera incondicional”. (Heller, 1999, p. 129). Así, la racionalidad helleriana es una crítica a la razón instrumental, a la razón identificada con el cálculo y la búsqueda del éxito y propugna una concepción que incorpora los sentimientos y los afectos. Dirige su interés intelectual a las personas concretas que sienten, disfrutan, sufren, eligen, razonan y hablan en contextos contingentes, así como niega el concepto abstracto y homogeneizante de humanidad. (Heller, 1989-1990, p. 57)

Las emociones son parte constitutiva del juicio político de las personas y engranajes en su concepción sobre la democracia. La unidad de la razón y la emoción como la mejor oportunidad de desarrollar una racionalidad más compleja que, recordando a Sócrates, permita el despliegue del buen hombre y del buen ciudadano. En *Una filosofía de la historia en fragmentos* se lee:

Entendemos, podemos hacernos entender, vivimos en un mundo junto con otros. Nuestros gestos tienen sentido para otros; también los gestos de otros tienen sentido para nosotros. En la república de la razón estamos en casa, del mismo modo que en nuestra lengua materna. (Heller, 1999, p.134)

Este deslizamiento de la racionalidad de la razón hacia la racionalidad del intelecto libera los impulsos y potenciales subjetivos que perduran inexpresables en las normas y leyes. A su vez, es el cemento que anuda las relaciones de hombres y mujeres en un mundo común. “Todo lo que es compartido por un grupo, por hombres y mujeres de una cultura particular, ya es común” (Heller,

1999, p. 135), y este es el “mundo de la razón”. Así, para Heller la razón tiene relación con el *sensus communis*, y es, por tanto, una razón protectora contra el engaño. Se trata de una razón distinta de la del filósofo que es el portador supremo de “la imaginación creadora” (Heller, 1999, p. 135) La república de la razón permite, al mismo tiempo, la expectativa de entendimiento mediante la comunicación.

Hacemos cosas que otros entienden y otros hacen cosas que nosotros entendemos; las expectativas, al menos las banales, son -hasta cierto punto y por lo general- cumplidas. Hay reglas que aplicar, hay bromas que seguir, al menos hasta cierto punto. Los miembros de un grupo en particular comparten la manera en la que se distingue el bien del mal, lo útil de lo dañino, lo sagrado de lo profano, etc., [...] Uno se comunica con los congéneres con la expectativa del entendimiento mutuo. Sólo en un estado catatónico los hombres no logran tener un mundo en este sentido. (Heller, 1999, p. 135)

LA VIDA BUENA Y EL BUEN CIUDADANO. EL ARISTOTELISMO DE HELLER.

Ágnes Heller incorpora en su intelección sobre los fundamentos morales del buen ciudadano, la concepción aristotélica al identificar la racionalidad de la razón con una forma de vida buena, una razón subjetiva, creadora, íntima, vital, casi auroral de la llegada de un nuevo hombre, cuyas condiciones para su potencial despliegue son las sociedades con instituciones y gobiernos democrático-liberales.

El telón de fondo del teatro de la política moderna, que supone la presencia de hombres y mujeres que viven en mundos² en los que se entreteje lo privado y lo público, porque “lo sensible no es meramente privado” y “lo racional no se agota en aquello que es compartido en común”. (Heller, 1999, p.137) Esta esfera permite el despliegue de la persona embebida de contingencia. Se trata fundamentalmente de la construcción de una persona buena.

El lenguaje, el logos, es la columna vertebral del mundo que compartimos. La imaginación creadora regresa a él, pues sigue siendo la garantía de la solidez de todo aquello que es compartido. Tocamos fondo: los países de nuevas hazañas pueden llegar a ser un hogar propio siempre y cuando podamos regresar a casa. La locura es la pérdida del hogar.” (Heller, 1999, p.137)

Lo anterior nos conduce directamente a la concepción ético-política de Heller. La construcción de los conceptos de persona buena y el del buen ciudadano, inspirados en Aristóteles y conectada con la razón práctica kantiana y la autonomía de la voluntad sustentada en la ley moral. Su concepción de “condición humana”, da cuenta de ello, así como de su deuda intelectual con Hannah Arendt. Aunque su razonamiento es diferente a lo expuesto por Arendt en *La condición Humana*, al considerar que la noción de la condición humana no es un mero sinónimo de la naturaleza humana

² “Si hay dos mundos, es la imaginación creadora lo que los une. La imaginación creadora da a luz todo aquello que perdura, el mundo que tenemos, compartimos y no compartimos. La imaginación creadora es a la vez pública y privada, a la vez racional y sensible, así en todos los niveles: en el nivel de los creadores, en el nivel de la objetivación y en el nivel de los receptores. Después de todo, el amor y la belleza (personajes de origen sensible) son atributos de la razón de los filósofos.” (Heller, 1999, p.137)

como su crítica explícita. (Heller, 1987, pp.8-9) En su opinión el concepto de la naturaleza humana es notoriamente débil y su interpretación tiene variaciones, lo descarta porque tiene connotaciones de pasividad asociadas con la idea de vivir en armonía con la naturaleza. Mientras que la noción de “condición humana”, le permite su propia lectura del tratamiento que hace la filósofa de Hannover más en términos de una ontología metafórica sobre la relación de los hombres en sociedad, se refiere a aquellas arenas en las que los hombres y mujeres aprenden y aprehenden las reglas y normas morales que regulan el ejercicio de la bondad. (Heller, 1995, p. 33; Grumley, 2005, p. 181)

En continuidad con la idea aristotélica del hombre como un ser potencialmente social, considera al recién nacido como un ser independiente por derecho propio. Somos humanos porque nacemos con “programas humanos”, afirma, y para ello los hombres son educados en compañía e interacción con otros seres humanos. Se aprende a ser miembro de una sociedad dada principalmente conociendo y practicando las normas y reglas de esta sociedad que regulan nuestra convivencia en común. (Heller, 1987, p. 10) Para ella, el recién nacido es antes que político social, con lo cual toma distancia de la noción de natalidad arendtiana. El recién nacido está programado para vivir en sociedad y su posibilidad está condicionada por y en la sociedad. Esto es, hay una articulación de lo genético, como un *a priori* y lo social que desembocan en la configuración potencial de una historia personal única en un medio de una historicidad contingente en la cual el individuo es el actor de su propio destino. (Heller, 1987, p. 10)

Ello significa la constitución de una narrativa de vida única, lo que la filósofa reflexiona como una doble contingencia: la de la concepción o nacimiento y el ‘arroyo’ transformado en una historia personal. (Heller, 1987, pp.11-12)

En línea de continuidad con la ética del discurso y la razón deliberativa considera a la intersubjetividad comunicativa como uno de los pilares de una sociedad justa. Más allá del libre consenso de todos al que apela la racionalidad comunicativa habermasiana, Heller se expresa por un “consenso de orden superior” cuyo fundamento es la racionalidad de la razón.

Podemos alcanzar un consenso sobre algo en lo que discrepamos si ya estamos de acuerdo en algo más. Si no aceptamos como algo supuesto ningún valor sustantivo, como no susceptible de prueba, el consenso sólo puede basarse en la formación de voluntad, y por lo tanto la voluntad no será racional. (Heller, 1994, p.304)

Se trata de una racionalidad relacionada con los sueños, las esperanzas, el placer, displacer, juego e imaginación, que no renuncia a la convivencia con otros y al disfrute *del estar en y con el mundo*. Como se dijo, para Ágnes Heller la razón es la capacidad de distinguir entre lo bueno y lo malo y ese discernimiento en un contexto histórico concreto lo posibilita una razón práctica.

Afirma en *Ética General*,

He señalado que la razón es un universal empírico humano, y he definido la razón como la habilidad para discriminar de acuerdo con las categorías de orientación de valor (“El bien es lo primero”). Ahora, si las normas morales sólo son legitimadas por la razón, no es otra facultad o habilidad sino la propia capacidad de discriminar, la que actúa. Es la actitud de la razón la que cambia dramáticamente. La discriminación no será ya equivalente a observar leyes sino a formularlas. He denominado a estas dos actitudes distintas de la razón “racionalidad de la razón” y “racionalidad del intelecto”. La “racionalidad del intelecto” es equivalente al racionalismo moral. (Heller, 1994, p. 166)

Heller también incorpora en su reflexión el concepto de voluntad inspirado en su lectura de San Agustín. La voluntad conecta con la autonomía, la libertad y con la construcción de la persona buena y su carácter contingente en una clara proyección a un futuro que en sí mismo es considerado como presente y tiene que ver con la configuración moral de la persona, con la adopción de una actitud auténtica³ y, derivado de ello, su capacidad dialógica y de respeto en un ámbito común de deliberación.

Los trazos conceptuales, interpelan a la formación de la persona y los presupuestos que hacen posible su autoconocimiento y reflexionar su experiencia con relación a la constitución, subjetiva o intersubjetiva, del mundo. Entonces, con la incorporación de la categoría de voluntad, Heller abona a la construcción de su concepción moral de la persona buena -“la Utopía Absoluta”, como afirma en *Una Filosofía de la Historia en Fragmentos*: “Sin personas buenas no vale la pena vivir la vida. En lo que a esto concierne, nada ha cambiado desde el texto del Génesis y la voz del demonio de Sócrates”. (Heller, 1999, p.152)

La lectura que Heller hace de Aristóteles, la ética es un basamento de la política y de lo político, el buen ciudadano es una condición de posibilidad del gobierno justo, sin menoscabo de los contextos en los que se despliega la vida cotidiana de los pueblos.

POLÍTICA, JUSTICIA Y DELIBERACIÓN.

Heller considera que la justicia es “el campo de la libertad hecha dignidad, donde se encuentran ideas y hechos cara a cara”. (San Martín, 2015, p. 205) Esta asunción es otro de los fundamentos filosóficos de la teoría política sobre la democracia helleriana, con un carácter normativo sobre la libertad y la vida buena. (Heller, 1994, p. 117)

Como lo ha señalado John Grumley, (2005), los escritos de Heller están atravesados por la dinámica global de los procesos políticos y socioculturales modernos y su impacto en el mundo de la vida y el discurso ético de los individuos en el mundo contemporáneo, articulados críticamente, en el modelo de la racionalidad comunicativa, al incorporar la “ética discursiva” como fundamento normativo de un concepto ético-político de justicia y de una política ética, así sea procedimental. (Heller, 1994, p. 298)

Para ella la justicia es posible como la sinergia de un sujeto racional y afectivo con capacidad de deliberación en una comunidad libre y plural, con un marco normativo establecido y resguardado por una Constitución.

Hay un vínculo estrecho y problemático entre liberalismo y democracia, por un lado, y la relación entre ética, moralidad y derecho, por el otro. Esta relación teórica problemática la desarrolla en su libro *Más allá de la justicia*.

Se observa la relevancia que para Ágnes Heller tiene la ética del discurso en la configuración de la justicia. Adopta la ética discursiva habermasiana como un “principio fundamental de universalización”, el cual le permite ser un referente para su fundamento “normativo básico de un concepto ético político incompleto de justicia” (Heller, 1994, p. 298) y de un universo cultural pluralista.

³ “El reconocimiento de la autoría es la *actitud de la autenticidad*. Las personas auténticas atribuyen peso moral a una única cadena de causalidad, a saber, al vínculo entre sus propias acciones y el acto que ellas ven que resulta de allí.” (Heller, 1999, p. 152)

Su lectura de Habermas se aleja de la idea del consenso lingüístico, en el dialogo intersubjetivo la moralidad no debe basarse en un principio único de tipo kantiano, que recurre a “intereses y consecuencias”. La “racionalidad de la razón” es el fundamento de todo tipo de racionalidades, incluida la razón comunicativa; en su opinión el déficit de Habermas es el haber considerado que el logro de un consenso discursivo es posible presuponiendo un acuerdo en valores sustantivos “no susceptibles de prueba”. Para Heller tal consenso “sólo puede basarse en la formación de voluntad”.

Podemos alcanzar un consenso sobre algo en lo que discrepamos si ya estamos de acuerdo en algo más. Si no aceptamos como algo supuesto ningún valor sustantivo, como no susceptible de prueba, el consenso sólo puede basarse en la formación de voluntad, y por lo tanto la voluntad no será racional. (Heller, 1994, p. 304)

Una de las limitaciones de la racionalidad comunicativa habermasiana es la identificación entre racionalidad y lingüisticidad, invisibilizando las necesidades y sentimientos de las personas implicadas en la relación comunicativa, esto es, no hay una interpelación a los motivos y valores que están implicados en dicho proceso comunicativo. A diferencia de la racionalidad comunicativa de Habermas, Heller formula la ética del discurso sustentada en la reciprocidad simétrica⁴ y en las leyes. Propugna por considerar a los valores y sentimientos como latentes en el discurso intersubjetivo que, a la vez, tiene una dimensión práctica y empírica. Cada “cultura está ligada a las demás por lazos de reciprocidad simétrica.” (Heller, 1994, p. 305) Una deliberación contenida por su carácter universalizante y referido a una legislación sociopolítica.

Mi fórmula es la siguiente: «según la ética del discurso, una norma sociopolítica (ley) sólo puede pretender validez si todas las personas afectadas consienten (o consentirían) mediante acuerdo la validez de esta norma». La ética del discurso es indudablemente una ética porque incluye, como también excluye, ciertas actitudes hacia valores (normas), y al mismo tiempo proporciona un patrón para el reconocimiento y/o no reconocimiento de las exigencias prácticas. En mi opinión, la ética del discurso es la institución moral central de la *ética de la ciudadanía*, aunque no abarca todos sus aspectos. (Heller, 1994, p. 306)

Su concepción ético-política supone que haya normas sociales y leyes políticas de orden general y particular que regulan la convivencia de los hombres en sociedad. En este horizonte de convivencia no hay una homogeneización social como una confrontación cuya realización debe ser facilitada por las normas políticas establecidas para tal efecto.

Como se ha mencionado, la libertad y la buena persona son los conceptos básicos en la concepción ético política helleriana. Para que el discurso sea el único procedimiento deseable en una sociedad justa debe generalizarse la regla de oro de una sociedad, a saber, la “reciprocidad

⁴ Vid., supra nota 1.

simétrica”, mediante la cual las normas y reglas deberían aplicarse a todos los integrantes del grupo social⁵. (Heller, 1994, p. 35)

Los presupuestos sobre la justicia que se han mencionado son pilares para la garantía de una vida buena y la buena persona que se desarrollan en los espacios de la vida cotidiana como en el ejercicio del espacio público político. Al mismo tiempo, el discurso es el fundamento procedimental de esa esfera democrática. No es fortuito, como se expone a continuación, que para Heller la persona buena esté más allá de la justicia.

Esta es la razón por la que la bondad de toda persona incluye la virtud de la justicia y el ejercicio de esta virtud en la esfera pública, en la prosecución de la felicidad pública. Y que la persona buena puede también ir más allá de la justicia en la esfera pública en todas las formas de vida no anula la exigencia de que la persona buena sea justa. (Heller, 1994, pp. 403-404)

La concepción ético-política de la justicia proporciona a la vida buena una garantía de protección moral. En las sociedades contemporáneas hay una multiplicidad y pluralidad de formas de vida, lo que posibilita que haya una interiorización de los vínculos humanos y del respeto a la dignidad de las personas y para ello se requiere seguir la regla de oro de la justicia. Heller afirma de manera categórica que la vida buena es el “punto de partida absoluto de la filosofía moral”. (Heller, 1994, p. 347)

Su concepción de la vida buena tiene una referencia a la idea socrática de que es mejor sufrir justicia que cometerla. Al mismo tiempo, considera que la rectitud es un atributo de las buenas personas y de la vida buena. Un segundo atributo es el “desarrollo de las dotes en talentos y la práctica de estos talentos, y tercero, la profundidad emocional en los vínculos personales”. (Heller, 1994, p. 343)

Subrayo la afirmación helleriana, la vida buena está más allá de la justicia y para concretarla es necesario que haya personas rectas. La rectitud sólo es posible si hay: a) un buen sentido moral; b) la existencia de normas; c) una autonomía de la persona; d) una autoconciencia que permita una regulación interior y exterior de la persona; e) un discurso ético “en tanto que elecciones y decisiones éticas pueden cuestionarse, criticarse y creerse” (Heller, 1994, p.353); f) una continuidad de las normas; g) una relativa estabilidad del universo social; h) “buen juicio, en general y la phronesis en particular”, en el que priva un intervalo entre un mínimo y un máximo de racionalidad del intelecto, tomando en cuenta que las propiedades no morales del sujeto pueden ser modeladas por la “penetración racional”; e, i) la rectificación: “aunque todos los actos son irreversibles, la mayoría de nuestras acciones no deben ser tales que su componente moral sea irreversible”. (Heller, 1994, pp. 353-354)

Resulta interesante la conexión que Ágnes Heller hace de estas condiciones de posibilidad para la existencia de personas rectas, portadoras del máximo grado de autonomía moral, con las figuras de la ética hegeliana de comunidades éticas: la familia, la sociedad civil, y el Estado. La costumbre moral (*Sittlichkeit*) de Hegel, es reinterpretada en el contexto de sus reflexiones sobre

⁵ “Toda norma y regla social y política (toda ley) debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios previsibles que impone la observancia general de esta ley (norma) a la satisfacción de las necesidades de cada individuo serían aceptados por todas las personas afectadas, y que la pretensión de la norma de realizar los valores universales de libertad y/o vida pudiera aceptarse por todos los individuos independientemente de los valores en que estuvieran comprometidos”. (Heller, 1994, p. 305)

la democracia, de tal manera que estas figuras se traducen en poderes comunitarios, sociales y políticos. En estos ámbitos, arenas movedizas de las normas y valores, se despliega la moralidad. No es de extrañar, en ese sentido, que el “mejor mundo sociopolítico posible es la condición de la vida buena para todos”, y conduce a la búsqueda por convertir el mundo en un hogar para la humanidad, como lo había expresado en su *Filosofía Radical*. Un hogar en el cual las instituciones liberales y el republicanismo hagan de la esfera política un espacio compartido y común.

Como se puede observar, para Heller la democracia sigue vigente como un proyecto de la modernidad, una democracia basada en una ética de la responsabilidad y en la deliberación racional con interpelación a los sentimientos “toda relación sociopolítica basada en la reciprocidad simétrica, toda integración sociopolítica en la que se practica el procedimiento justo, es un microcosmos del mejor mundo socio-político posible”. (Heller, 1994, p. 388) En una rememoración a la apuesta por la renovación y actualización de la política propugnada por Hannah Arendt, afirma que “el recién llegado tendrá mejores condiciones para la vida buena que los demás”. (Heller, 1994, p.382)

La promesa de un concepto ético político de justicia se mantiene como un ofrecimiento de la ilustración, para actualizarlo y concretarlo en el día a día es menester “romper una lanza a favor de la persona honrada”. (Heller, 1994, p. 407)

Con estos presupuestos filosóficos, en el ámbito propiamente político debe concretarse una forma de gobierno que sea la garantía para el desarrollo de la persona buena y del buen ciudadano; que concilie las virtudes de la democracia con las libertades del liberalismo: la libertad y la igualdad, valores sustantivos tanto de uno como de otro. A su vez, la conformación de leyes y normas que regulen institucionalmente las acciones de los políticos y de los gobernantes. Ello es posible en la democracia, si bien la pensadora plantea una democracia con contenido sustantivo, en convergencia con la perspectiva de la democracia radical, sobre todo en escritos de los años ochenta, en su madurez se inclinó por una democracia liberal.

Está clara de las contradicciones y riesgos en los que están insertos los valores liberal-democráticos en la vida cotidiana de los pueblos. En el “péndulo de la modernidad” se han escenificado regímenes totalitarios que contravienen esos valores. La garantía para evitar que se vuelva a repetir esa experiencia totalitaria es colocar a la moralidad como una prioridad ontológica de la ética y del derecho. Concretar este anhelo moral requiere de un equilibrio en los dos logros más significativos de la modernidad: la democracia y el liberalismo.

DEMOCRACIA Y LIBERALISMO.

Como se ha dicho, el valor central del liberalismo es la libertad y de la democracia la igualdad. El primero reconoce la validez de los valores relacionados con las libertades y la democracia representa la igualdad de esas libertades. (Heller, 2000, p. 253) La decisión mayoritaria es el principio de una decisión democrática, una decisión de este tipo se llevará a cabo en la dirección de regulaciones cada vez más sustantivas, pero manteniendo los principios liberales.

El ethos democrático es la igualdad y el principio de la mayoría, este último tiene la autoridad moral para juzgar mejor que la minoría; el ethos del liberalismo es el libre pensamiento, la tolerancia y el respeto a la persona y a su dignidad. (Heller, 2000, p. 254) Hay una tensión entre estos valores: el liberalismo se ha confrontado con la presunción de que la mayoría siempre tiene la razón, lo cual ha derivado en que sólo de *iure* se declarara portador de la democracia. Así, para Heller la democracia no se limita a un contenido de libertad negativa y de derechos individuales, sino que

coadyuva a la formación de ciudadanos capaces de actuar con juicio propio y con una deliberación reflexiva que interpela al otro.

Ágnes Heller se refiere a “la libertad como el arco del mundo moderno” (Heller, 2011a, p. 140), una garantía fundamental para salvaguardarla y evitar el ejercicio tiránico del poder, es la Constitución. En alusión a Hannah Arendt menciona que las constituciones duraderas (como la estadounidense) garantizan las libertades y ello significa un nuevo comienzo. (Heller, 2011b, p. 153) Pero la libertad está inserta en la paradoja del valor, de la institución, de la resolución de problemas de la vida cotidiana y, al mismo tiempo, orientada al mundo. Para Heller, el liberalismo y la democracia, unidos, constituyen una bisagra que abre la puerta para su coexistencia. (Heller, 2011b, p. 157) Desde la experiencia vivencial de Ágnes Heller, los Estados Unidos son un ejemplo de un país en el cual el péndulo de la modernidad se ha movido hacia una materialización del equilibrio entre liberalismo y democracia, entre la defensa de los derechos de los individuos y el reclamo de igualdad política.

En su autografía se puede leer el impacto de su llegada a los Estados Unidos. Tras su salida de Hungría es deslumbrada por las prácticas de la comunidad académica y de algunas organizaciones y comunidades. Me tomó algún tiempo, afirma, comprender la democracia estadounidense. “No conocía nada parecido, tampoco en Australia, que está muy cerca de Europa. La democracia en los Estados Unidos no es de arriba hacia abajo sino de abajo hacia arriba.” (Heller, 2020a, p. 171) Agrega que la razón por la que esta democracia persiste es porque viene desde abajo, pues a los ciudadanos les interesa lo que concierne a su propia comunidad, dado que el Estado no interfiere en la vida de los individuos. (Heller, 2020a, p. 171)

Con la agudeza que caracteriza sus reflexiones, Heller intuye que el riesgo de la emergencia de totalitarismos persiste como una latencia social. Un antídoto para ello es la moralidad que puede orientar la restauración del equilibrio. El guardián de tal equilibrio es la justicia que vela por la libertad; sólo la moralidad inhibe la fuente de opresión social y política, cuya expresión es la existencia del buen ciudadano, concretado en la figura de la buena persona que prefiere sufrir la injusticia a cometerla. (Heller, 2000, p. 261)

DE LA “GRAN REPÚBLICA AL RETORNO DE LA TIRANÍA.

La construcción de una teoría política sobre la democracia en Ágnes Heller se configura en una especie de sintonía autobiográfica. Su vivencia en órdenes políticos totalitarios -la República Popular Húngara, bajo el dominio de la ex Unión Soviética-, así como en democracias liberales como la estadounidense. Hasta la llegada de gobiernos iliberales como el de Viktor Orbán en Hungría. Como ella misma lo señaló, observar este gran arqueo de historia y contingencia es posible con una apuesta por la persona y las instituciones garantes de las libertades y la igualdad. En este anhelo se ubica su trabajo sobre la Gran República y la crítica a los totalitarismos.

Heller coincide con la idea republicana de una ciudadanía activa y de una virtud cívica, es decir, la democracia como una forma de vida moral de las personas responsables en una comunidad. Para Heller “La Gran República” es una “utopía en el menor grado posible”, una combinación de democracia directa con un sistema institucional multipartidista. Su objetivo es extender las prácticas de la democracia directa en los lugares de trabajo para contrarrestar al autoritarismo y el dominio de las necesidades y los intereses del capital. Esa Gran República está inspirada por movimientos políticos de democratización que se dieron en diversos países, Hungría (1956), Checoslovaquia

(1968), Polonia (1980-1981) con una tradición democrática radical; aunque no resultaron exitosos, deduce que una “una utopía no es en absoluto utópica”. (Heller, 1985, p. 7)

Se trata, como ella misma lo dice, de un modelo que tiene una deuda con Kant y con Rosa Luxemburgo por su “énfasis en la espontaneidad de los movimientos, en la autoeducación a través de la participación, su compromiso con la idea de los consejos y, *simultáneamente*, con la idea de la representación.” (Heller, 1985, p. 9)

La configuración de la persona *qua persona* está supuesta en la exposición de La Gran República; las comunidades, las unidades de producción, clubes, foros, asociaciones, por un lado, y el multipartidismo y parlamento, por el otro, son un “sujeto” que traduce la voz de las personas en el cuerpo político “del cual la persona es un miembro participante”. Aquí Heller es optimista con el compromiso participativo,

se diga lo que se diga sobre la pasividad electoral, si las opciones y fines típicos que representan los partidos se configuran en un discurso público, los ciudadanos están muy lejos de ser pasivos. Lo que delegan a los cuerpos representativos es tan sólo el derecho a legislar y ejecutar de acuerdo con las opciones y objetivos típicos de los ciudadanos a los que representan. (Heller, 1985, p. 13)

Sin glorificar la democracia directa, de la experiencia histórica devela la potencialidad de la participación de las personas en la toma de decisiones en sus ámbitos de satisfacción de necesidades, centros de trabajo prestación de servicios, clubes, etcétera, incluso en las iglesias porque, para ella, también la religión es una comunidad. En esos cuerpos primarios la democracia es directa, la opinión de todos “se hace oír y se reconoce”. La soberanía está dividida en ese cuerpo horizontal de la “sociedad civil” y en el cuerpo institucional como el parlamento, se trata de una estructura de *poder dual* que pretende evitar que el poder se convierta en un instrumento de dominación.”(Heller, 1985, p. 14)

Heller es consciente de los límites de la participación directa, sobre todo en lo que se refiere a la protección de las minorías que tienen una salvaguarda mejor en los sistemas representativos.

El modelo de la Gran República distingue entre las esferas social y política, al mismo tiempo que parece subsumir lo político y lo social. Lo social es considerado como la esfera de acceso a la propiedad y al bienestar, esto es una expresión concreta, cotidiana de la justicia, el principio de reciprocidad simétrica. “El ‘derecho de propiedad’ se define en este caso de tal manera que todos y cada uno de los miembros de la sociedad tienen derecho a ser propietarios de la riqueza que han creado y a tener a su *disposición* esa riqueza creada.” (Heller, 1985, p. 16)

Esta ambigüedad se aclara una vez que Heller establece su concepción del Estado, en continuidad con Gramsci, como una “suma total de sus ciudadanos, por lo menos un poder ha de concebirse para incluir la unidad dialéctica del Estado y de la sociedad civil.” Mientras que los “cuerpos representativos (elegidos) pertenecen a la ‘esfera política’: son el Estado en cuanto que son la contra distinción a la sociedad.” (Heller, 1985, p. 22)

Frente a la experiencia del orden soviético, “la Dictadura de las necesidades” Heller opta por una decisión teórico-política más realista, por el mantenimiento de la regulación del mercado con una combinación de planificación estatal. Aunque ciertas decisiones de redistribución o producción se decidan democráticamente, el mercado proporciona la base para el cálculo de costos y de la demanda, sin menoscabo de la satisfacción que las necesidades personales y comunitarias.

La propiedad colectiva de los medios de producción, la gestión colectiva, por una parte, y la estructura política de la Gran República, por otra, forjan *conjuntamente* nuevos modos de vida, y el proceso de distribución, a fin de cuentas, algo que se encuentra incorporado de una manera muy específica al modo de vida. (Heller, 1985, p. 19)

En el modelo de Gran República, las comunidades son garantía de que los individuos participen del poder a través de una igualdad de derechos, en la que la comunidad dialoga y discute sobre sus propios asuntos, y esa participación supone, por lo menos modélicamente, una motivación permanente y una virtud cívica, así como una capacidad de participación. Lo cual supone el compromiso ético por cultivarse y hacerse de información sobre los temas de deliberación y discusión colectivos.

Con la Gran República, Heller construye un nexo político e institucional entre sus postulados de teoría moral y praxis política. Precisamente, se ha mencionado, el relato cambiante de la modernidad, de la cual Heller es protagonista, la condujo a la asunción de que la institucionalización de la libertad es una de las grandes narrativas de la humanidad, la institucionalización de ello, lo es la Constitución, como salvaguarda de la autonomía, tanto la libertad y la autonomía deben ser cuidadas permanentemente, porque el riesgo de las tiranías que la torpedean está siempre latente.

Precisamente en obras tardías, rescata la narrativa europea sobre la libertad como garantía para la protección de la autonomía moral y de la libertad de la persona, no fortuitamente considera a Sócrates como el héroe de esa narrativa, que alerta sobre el peligro de la tiranía del gobernante, de las masas y de la opinión pública. (Heller, 2011a, p. 136) Para decirlo en sus palabras, la personalidad autónoma se convierte en portadora de libertad, cuyo bien supremo, es la ley moral. (Heller, 2018)

Para Heller, el “hogar”, “nuestra casa” es condición de posibilidad de la condición humana, y la esfera política es tanto nuestra casa, esfera que está resguardada por la Constitución. Ese es el poder de la política democrática que, a través de las leyes, salvaguarda a sus ciudadanos. La Constitución “ejerce un alto poder ético” le da robustez ante la contingencia y emergencia de actitudes fundamentalistas.

La Constitución es una expresión política del acuerdo configurador del Estado, es un poder ético que se puede conformar históricamente en modelos como el norteamericano o como otros tantos de Occidente, donde, afirma, pese a todo sigue pendiente satisfacer las necesidades radicales⁶, pero se garantizan los derechos individuales y la aspiración a mejores condiciones de vida; el valor máspreciado que es la libertad, a diferencia de los regímenes políticos donde la *dictadura de las necesidades es la racionalización y actualización de los principios, objetivos y métodos de la opresión*. (Feher y Heller, 1983, pp. 261-262)

Con relación a este último, un enfoque ético-político como el que se expone en este artículo toma postura por el modelo que conjuga liberalismo y democracia, como deseable para garantizar la construcción de poderes éticos que permitan la realización de la utopía de una democracia total, que se haga realizable a través de un andamiaje institucional en la que los hombres decidan “bajo su propia responsabilidad que discusión de valor está autorizada para organizar las instituciones y cuáles no”. (Heller, 2018, p. 179)

Utilizando la metáfora que ella misma emplea en *una Filosofía de la historia en fragmentos*, la estación de ferrocarril es un hogar transitorio, pero en el que perdura el potencial de cambio de

⁶ Las necesidades radicales “nacen en la sociedad basada en relaciones de subordinación”, su satisfacción sólo “es posible a través de la superación de esa sociedad”. (Heller, 2018, p.156)

la política. La interpelación a la persona buena que “prefiere sufrir el mal antes que cometerlo” y al sujeto del discurso ético y moral, es consustancial a una política democrática. En la estación de ferrocarril, el sujeto que combate contra la injusticia y el cambio ha transitado de ser la clase trabajadora, algún movimiento político, social, o partido a un individuo portador de una autonomía moral. Lo es, incluso, en contextos como los que se han experimentado en el actual milenio con la creciente violencia, ataque a los derechos de las minorías amenazadas por fundamentalismos, que la propia Heller, problematiza como riesgos para la democracia, porque “el reconocimiento de múltiples identidades en todos los niveles de integración, y con relación a todos los poderes éticos es el mínimo requisito para restablecer el equilibrio.” (Heller, 1988, p. 101)

Así, la acción política oscila en una tensión constante entre las dos instituciones imaginarias de la modernidad: la libertad y la aspiración a la igualdad. Se entiende que para ella la democracia sea la forma de gobierno que posibilite el respeto de la libertad y la buena persona en sus distintos ámbitos de socialización: la vida cotidiana y la pluralidad de formas de vida que están presentes en el mundo actual. Constituye una voz que se alza por el respeto a la diversidad y a la pluralidad; por el respeto a la persona, a la libertad y con la promesa de que en el futuro –que ya es presente– los recién nacidos vean concretado ese augurio de un mundo mejor, cuyo dique es un gobierno democrático-liberal.

ORBANISMO, ILIBERALISMO Y TIRANÍA.

Como proyecto inacabado de la modernidad, la democracia está en riesgo. En las dos últimas décadas han emergido liderazgos que utilizan la polarización como un posicionamiento estratégico en su contienda por hacerse del poder. En el gobierno toman decisiones que minan los equilibrios que impiden que el ejecutivo opere para concentrar el poder y atentar contra libertades sustantivas propias de regímenes democrático-liberales, tales como la libertad de prensa, de participación libre, entre otras.

Heller analizó este fenómeno político bajo el término de *Orbanismo*, da cuenta de la deriva autoritaria de un régimen democrático. Se trata de un nuevo tipo de régimen político que se presenta como democrático, pero de facto ha tomado decisiones que han socavado el constitucionalismo liberal. Desde su llegada al poder a fines de los años noventa, Viktor Orbán ha orientado sus decisiones y alianzas políticas para colonizar las instituciones del Estado, los medios de comunicación, el sistema judicial y el aparato legislativo. El orbanismo, afirma Heller, constituye una forma de gobierno autoritaria que opera dentro de las reglas formales de la democracia, pero vaciándolas de contenido. Se trata de una “autocracia electiva” donde la ciudadanía vota, pero la alternancia política se vuelve prácticamente inviable. (Heller, 2020)

El entusiasmo y expectativas por una vida mejor, afirma Heller, se desvanecieron con el acenso en la escena política húngara de Victor Orban, quien junto con el partido gobernante (Fidesz) ha restringido la de prensa, la separación de poderes y ha conducido al establecimiento de lo que ella denomina una “tiranía”. Esto es, una forma de gobierno en la que una sola persona decide todo lo que concierne a ese país, y pocas decisiones se pueden tomar contra su voluntad. (Heller, 2020, p.8)

Heller refiere el ascenso de una “democracia iliberal”, caracterizada por la concentración del poder, la neutralización del parlamento, el control de los medios y la instrumentalización del nacionalismo étnico.

El líder húngaro ha afirmado que él es un demócrata no un liberal, su gobierno lo ha definido como una democracia iliberal; abona por abandonar los métodos y principios liberales y la manera liberal de ver el mundo, impulsando una forma de organización estatal que haga de “la comunidad húngara competitiva”, con una democracia que respete los valores cristianos, la libertad y la humanidad. (Orbán, 2014) Heller niega que la democracia iliberal que defiende Orban sea democracia. (Heller, 2020, p. 10) El riesgo es su difusión internacional ante el arribo al poder por medio de las elecciones de líderes populistas que una vez en el poder trastocan las reglas y valores de la democracia liberal, operan políticamente para en sucesivas elecciones resultar reelectos. El régimen resultante Heller lo denomina tiranía. (Heller, 2020, pp. 8, 10)

Esta crítica conecta de forma directa con su preocupación teórica por la fragilidad institucional y moral de los sistemas democráticos cuando se debilitan los pilares de la deliberación y la virtud cívica, como ha sucedido en la Hungría del Orbanismo, se niega el modelo de La Gran República, el cual interpela a un equilibrio entre poder estatal y autogestión social. Frente a ello el horizonte actual de las democracias liberales tienen como contrapartida regímenes centralizados que torpedean los mecanismos que posibilitan la concentración y centralización del poder y erosiona la participación crítica. Lo que Ágnes Heller reflexionó como el fundamento de una vida buena y un ciudadano libre con un sujeto racional, ético y deliberativo es desplazado por una política simbólica que interpela al pueblo, como un *nosotros*, utiliza prácticas clientelistas y discursos de polarización para desactivar la acción y el juicio político.

CONCLUSIONES.

A lo largo del presente artículo, se ha desarrollado un análisis de los fundamentos teóricos y filosóficos que convergen en la concepción de democracia liberal de la filósofa húngara, Ágnes Heller, fallecida en 2019; a saber, la autonomía práctica kantiana, las nociones de vida buena y buen ciudadano de Aristóteles y, la relevancia de las emociones en ese buen ciudadano que posibilitan la convergencia entre la libertad, la justicia y el juicio político. Lo anterior, con la finalidad de mostrar cómo su teoría de la democracia es una importante contribución para revalorizar el carácter ético-político de la representación de las democracias liberales modernas, sustentadas en la reciprocidad simétrica, la deliberación racional y el respeto a la dignidad humana, así como llamar la atención sobre su carácter vibrante y el acecho de su antípoda: los gobiernos autoritarios y el ascenso de democracias iliberales, que las ponen en duda y obstaculizan.

La concepción ético-política de la democracia en Heller se basa en la construcción de una persona buena y de un buen ciudadano. Los fundamentos morales del buen ciudadano, relacionados con una forma de vida buena, una razón subjetiva y creadora, pero también deliberativa que se despliegan potencialmente en las sociedades con instituciones y gobiernos democrático-liberales. Para la autora, la democracia permite las condiciones para la formación de ciudadanos capaces de actuar con juicio propio y con una deliberación reflexiva que permite un diálogo fructífero con el otro y construir consensos.

La suya es una concepción que combina elementos de la democracia directa con aspectos de la representación en diversas organizaciones sociales, en ella la comunidad dialoga y discute sobre sus propios asuntos, ubicándolo como un ejercicio de la vida social cotidiana, como se puede leer en su modelo de la Gran República, en el cual las comunidades son garantía de que los individuos participen del poder a través de una igualdad de derechos.

Entiende que en la actualidad es necesario hacer distinción entre la dinámica en constante cambio del mundo moderno y las formas institucionales y organizativas de la vida cotidiana de los hombres, así como sus cambios históricos. Su propósito es la elaboración de una teoría moral capaz de orientar interpretativa, normativa y educacionalmente la práctica de los individuos en dicho mundo, plural y contingente, con el fin de lograr que las personas actúen para el bien.

Su teoría sobre la democracia, se ve atravesada por sus experiencias vivenciales, los acontecimientos a los que entiende como parte de la historia de la vida cotidiana, que la llevaron a reflexionar y problematizar en torno a la relación de las personas en y con las estructuras sociales, en el marco del ascenso de regímenes totalitarios y órdenes democrático-liberales: su sobrevivencia al Holocausto; las adversidades que pasó debido a la actitud crítica que tenía hacia el régimen estalinista; su posterior estancia en Estados Unidos y la emergencia de sociedades globalizadas que la orientó en la discusión de las características y pertinencia de las democracias liberales, en una lógica interpretativa de las sociedades modernas sumergidas en la contingencia del mundo, así como a identificar la necesidad de constituciones duraderas que salvaguarden la libertad como valor fundamental de dichas sociedades; y su labor intelectual pasando de la tradición marxista encadenada a determinismos estructurales e históricos hacia un postmarxismo reflexivo.

En suma, este artículo abona en rescatar la relevancia de los valores ético-políticos ya mencionados en la discusión sobre la democracia contemporánea, en este posicionamiento, las ideas de Ágnes Heller proporcionan fundamentos filosófico-políticos para repensar la democracia en clave de libertades sustantivas, igualdad, pluralismo, sobre nociones tales como reciprocidad simétrica, justicia, vida buena y buen ciudadano.

FUENTES CONSULTADAS.

- Fehér, Ferenc. Heller, Ágnes & Markus, Gyorgy (1983). *Dictatorship over needs*. Oxford, Reino Unido: Basil Blackwell.
- Fehér, Ferenc (1989). La condición de la postmodernidad. En Á. Heller y F. Fehér, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona, España: Ediciones Península.
- Grumley, John (2005). *Agnes Heller: A moralist in the vortex of history*. Londres, Reino Unido: Pluto Press.
- Heller, Ágnes & Fehér, Ferenc (2000). *El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*. Barcelona, España: Ediciones Península.
- Heller, Ágnes (1972). *Historia y vida cotidiana: Aportación a la sociología socialista*. México: Grijalbo.
- Heller, Ágnes (1985). La Gran República. *Revista de Occidente*, 45, 7-28.
- Heller, Ágnes (1987). The human condition. *Thesis Eleven*, 16, 4-21.
- Heller, Ágnes (1988). La crisis global de la civilización: Retos futuros. En *Participación popular: Retos del futuro* (pp. 87-102). Bogotá, Colombia: Tercer Mundo Editores.
- Heller, Ágnes (1989). La situación moral en la modernidad. En Ágnes Heller y Ferenc Fehér, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural* (pp. 24-51). Barcelona, España: Ediciones Península.
- Heller, Ágnes (1989-1990). The contingent person and the existential choice. *The Philosophical Forum*, 21 (1-2), 53-69.
- Heller, Ágnes (1994). *Más allá de la justicia*. Barcelona, España: Planeta Agostini.
- Heller, Ágnes (1995). *Ética general*. Madrid, España: Centro de Estudios Constitucionales.
- Heller, Ágnes (1999). *Una filosofía de la historia en fragmentos*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.

- Heller, Ágnes (2000). The complexity of justice: A challenge to the 21st century. *Ethical Theory and Moral Practice*, 3 (3), 239-256.
- Heller, Ágnes (2011). Autonomy of art or the dignity of artworks. En J. Rundell (Ed.), *Aesthetics and modernity: Essays*. Lanham, MD: Lexington Books, pp.47-64.
- Heller, Ágnes (2011a). European master narratives about freedom. En John. Rundell (Ed.), *Aesthetics and modernity: Essays*. Lanham, MD: Lexington Books, pp. 129-140.
- Heller, Ágnes (2011b). The three logics of modernity and the double bind of the modern imagination. En John Rundell (Ed.), *Aesthetics and modernity: Essays*. Lanham, MD: Lexington Books, (pp. 141-157.
- Heller, Ágnes (2018). *Por una filosofía radical*. Barcelona, España: El Viejo Topo.
- Heller, Ágnes (2020). *Orbanismo. Dalla democrazia liberale alla tirania*. Roma: Vortici.
- Heller, Ágnes (2020a). *La valeur du hasard: Ma vie*. París, Francia: Payot & Rivages. e-book.
- Orbán, Victor. (2014, 26 de julio). Full text of Viktor Orbán's speech at Băile Tușnad (Tusnádfürdő). *Budapest Beacon*. Recuperado de <https://budapestbeacon.com/full-text-of-viktor-orbans-speech-at-baile-tusnad-tusnadfurdo-of-26-july-2014/>
- Sanmartín, José. J. (2015). La "caza del fantasma": Justicia helleriana e ideología arendtiana. En Ángel. Prior y Ángel Rivero (Editores), *Filosofía, historia y política en Ágnes Heller y Hannah Arendt*. Murcia, España: Editum, pp. 203-218.
- Tormey, Simon (2001). *Agnes Heller: Socialism, autonomy and the postmodern*. Manchester, Reino Unido: Manchester University Press/Palgrave.