

MORALIDAD Y POLÍTICA EN ÁGNES HELLER

Morality and politics in Ágnes Heller

Moralidade e política em Ágnes Heller

Laura Hernández Arteaga¹

Recibido: 3 de marzo de 2017.

Corregido: 12 de marzo de 2018.

Aprobado: 29 de marzo de 2018.

Resumen

En el texto que aquí se presenta, se explica la relación entre política y moral contenida en el trabajo intelectual de la filósofa húngara Ágnes Heller. La profundidad en la reflexión social y política de Heller se observa en la pretensión por construir un acompañamiento del individuo moderno en su contingente vida cotidiana, mediante la elaboración de los fundamentos morales de un orden político que garantice los valores de la libertad y la buena vida en común.

Se explica la manera en que Heller considera que la constitución de una vida civil dinámica, ética y justa, radica en *los pilares*, a partir de lo que ella denomina un *posmodernismo reflexivo*: el hombre bueno y el buen ciudadano. La presencia de buenas normas es uno de los aspectos que garantiza el mantenimiento de la vida y la libertad.

Desde su perspectiva, tanto el buen juicio moral (*phronesis*) como la constitución de una ciudad buena y justa no pueden estar separados: el buen juicio moral depende de la conexión entre la racionalidad orientada al valor y la racionalidad orientada a los fines, configurando de esta manera una autoridad moral que nos guía para tomar decisiones específicas.

En suma, el desarrollo de este trabajo versa sobre las ideas que Ágnes Heller tiene acerca de lo que significa la filosofía moral y política, cuya concepción considera a la

¹ Doctora en Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Profesora de carrera asociado a tiempo completo FCPyS-UNAM. Secretaria Académica, División de Estudios de Posgrado, FCPyS-UNAM. Líneas de investigación: Transformaciones del Estado mexicano contemporáneo y teoría de sistemas sociales y sus impactos en México y América Latina. Correo electrónico: lauraha@unam.mx

persona ética y al buen ciudadano como los engranajes centrales de la sociedad contemporánea.

Palabras clave: Ágnes Heller, política, moral, buen ciudadano, buena vida.

Abstract

The work gives an account of the relationship of politics and morality in the Hungarian philosopher Ágnes Heller. It is an understanding of the philosophical and theoretical foundations of the conception that Heller has of politics, imbued with a social reflection that looks at the pregnant with values that guide it to the good life in common.

It shows how, from what she calls a "reflexive postmodernism", she constructs its reflection on the configuration of a dynamic, ethical and just civil life that lies in "two pillars": the good man and the good citizen. The presence of good norms is one of the aspects that guarantees the maintenance of life and freedom. The moral and political philosophy of this thinker, conceives the ethical person and the good citizen as the central gears of contemporary society. From their perspective, both the good moral judgment (*phronesis*) and the constitution of a good and just city can not be separated: the good moral judgment depends on the connection between value-oriented rationality and goal-oriented rationality, forming a moral authority that it guides us to make specific decisions.

Keyword: Ágnes Heller, political, moral, good citizen, democracy

Resumo

No texto aqui apresentado, se explica a relação entre a política e a moral contida no trabalho intelectual da filósofa húngara Ágnes Heller. A profundidade da reflexão social e política de Heller, visto na pretensão de construir um acompanhamento do indivíduo moderno em sua vida diária, através do desenvolvimento das bases morais de uma ordem política que garanta os valores da liberdade e da boa vida em comum. Vai se explicar a maneira pela qual Heller considera que a constituição de uma vida civil dinâmica, ética e justa está em "dois pilares", a partir do que ela chama de "pós-modernismo reflexivo": o bom homem e o bom cidadão. A presença de boas regras é um dos aspectos que garante a manutenção da vida e da liberdade.

Na sua perspectiva, tanto o bom julgamento moral (*phronesis*) quanto a constituição de uma cidade boa e justa não podem ser separados: o bom julgamento moral depende da conexão entre a racionalidade orientada pelo valor e a racionalidade orientada para o objetivo, configurando assim, uma autoridade moral que nos guia a tomar decisões específicas.

Em suma, o desenvolvimento deste trabalho é sobre as idéias que Ágnes Heller tem sobre o que significa a filosofia moral e política, cuja concepção considera a pessoa ética e ao bom cidadão como as engrenagens centrais da sociedade contemporânea.

Palavras-chave: Ágnes Heller, política, moral, bom cidadão, boa vida, democracia.

Introducción

En el presente trabajo se tiene el propósito de explicar los conceptos que dan sustento a la concepción que Ágnes Heller tiene sobre política. Se trata de explicar los fundamentos filosóficos y morales de una idea sobre política que, ontológicamente, considera la existencia de un buen ciudadano. En una línea de continuidad con la tradición clásica y moderna, los conceptos de *política* y *justicia* están entrelazados; además, se piensa que la democracia es el orden político que garantiza el despliegue de un mundo común en el que convergen el reconocimiento de la individualidad, los afectos y emociones, es decir, un *ethos* compartido mediado a través del discurso.

Se parte de la idea de que, si bien la biografía intelectual de Heller es una unidad, desde mediados de 1980 (con la ocupación de la cátedra Hannah Arendt en la *New School for Social Research*) se articula una concepción que mira a la democracia como una forma alternativa de reconfiguración de las instituciones, como un *ethos* colectivo en el que se entrelazan las estructuras de la vida individual y social. Para ello, la justicia es una virtud de la ciudadanía, de las personas que deliberan de forma colectiva sobre asuntos cotidianos en condiciones de reciprocidad y tolerancia mutua.

1. Recorrido biográfico, delineando su concepción de la política

Ágnes Heller es una filósofa húngara nacida en 1929. Si bien su formación académica radica en la tradición marxista, ha trascendido ese enfoque a lo largo de años de labor intelectual. Su incursión al marxismo corrió de la mano de su maestro Georg Lukács y la Escuela de Budapest. Su importante trabajo *La teoría de las necesidades en Marx* (1976) da cuenta de esta influencia y de su especial agudeza para la formulación teórica de aspectos problemáticos de la sociedad moderna. En su libro titulado *Historia de la vida cotidiana* (publicada en su idioma original en 1970), además de mencionar que la historia es la sustancia de la sociedad y que los hombres son los constructores de las estructuras sociales, Heller da cuenta de ser una pensadora lúcida 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.

La producción teórica de Heller no debe verse, de manera exclusiva, como la narración de una filosofía de la historia normativa y universalizante, como una filosofía en fragmentos cuya pretensión es brindar un acompañamiento del individuo moderno en su contingente vida cotidiana, y también en la elaboración de los fundamentos morales de un orden político que garantice los valores de la libertad y la buena en común. La reflexión y el compromiso intelectual de Heller han transitado desde su sobrevivencia al Holocausto hasta su degradación como docente en su natal Hungría por su actitud crítica al régimen estalinista; además, a esto se suma su incorporación (en 1978) al departamento de Sociología de la Universidad de La Trobe en Melbourne, Australia (con una influencia profunda en el impulso de la principal revista australiana de teoría social, *Thesis Eleven*).

En 1986, Heller se dirige a los Estados Unidos para desempeñarse como profesora en la *New School for Social Research* (Nueva York), donde le ofrecen impartir la cátedra de filosofía de Hannah Arendt hasta su rehabilitación oficial en la Academia de Ciencias de Hungría. De ella y su marido, Ferenc Fehér, una vez que colapsó el comunismo en la Europa Oriental, en 1989.²

En este contexto, Heller ha desarrollado una vasta obra teórica que ha denominado como un postmodernismo reflexivo,³ cuya inquietud es proporcionar una visión casi total del mundo contemporáneo, un mundo signado por la contingencia: la última calificación nos lleva a la segunda preocupación de la postmodernidad: el redescubrimiento de nuestra contingencia con una diferencia. La experiencia de la contingencia es en la actualidad un *datum* de modernidad con dos siglos de vigencia.⁴ La contingencia es la condición del mundo moderno, concibe a las sociedades

² En la actualidad Ágnes Heller viaja por diversos países y dicta conferencias y cursos en universidades de todo el mundo.

³ Grumley, John (2005), *Ágnes Heller. A Moralist in the Vortex of History*, Pluto Press, London, pp. 2-3.

⁴ Fehér, Ferenc (1989), *La condición de la postmodernidad*, en Heller, Ágnes y Ferenc Fehér, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona, España, p. 10.

como un mundo del tiempo presente absoluto y su interés es el futuro del presente.⁵ La historia como:

... la 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. Por encima de todo está lo individual, la persona, que se vuelve contingente, y que se conoce a sí misma, comprende su mundo y la situación como tal. Cuando se discute sobre individuales, según como estén situados, una figura de lenguaje frecuente en la filosofía moral moderna, tenemos en mente a la persona individual contingente.⁶

Como lo ha señalado John Grumley (2005), los escritos de Heller atraviesan la dinámica global de los procesos políticos y socioculturales modernos, además de impactar en el mundo de la vida y el discurso ético de los individuos contemporáneos articulando, críticamente, el paradigma 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).⁷

A partir de la concepción de vida cotidiana, Heller 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.⁸ Para ella, la vida cotidiana está posicionada al centro de la historia: es la verdadera esencia de la sustancia social. Con esta conceptualización, resulta claro que estamos frente a un enfoque que entrelaza los aspectos macro y micro sociales, además de los individuales y volitivos en la reflexión sobre la política y la vida social.

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

⁵ Heller, Ágnes (2000), 'The complexity of justice: a challenge to the 21st century', *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 3, n. 3, Sept., p. 251.

⁶ Heller, Ágnes (1989), 'La situación moral en la modernidad', en Heller, Ágnes y Ferenc Fehér, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona, España, p. 48.

⁷ Heller, Ágnes (1994), *Más allá de la justicia*, Planeta Agostini, Barcelona, España, p. 298.

⁸ Grumley, John (2005), *Ágnes Heller. A Moralist in the Vortex of History*, op. cit., pp. 3-4.

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*.⁹

Se trata, como se expone a continuación, de una pensadora que vincula las pretensiones de universalidad de valores con el respeto de la individualidad y la diferencia, y mira a la política como un espacio de visibilización y relacionabilidad de la persona que participa en la toma de las decisiones de manera colectiva.

2. Política y moral, la buena persona y el buen ciudadano en un orden político moderno

Ágnes Heller se asume como una pensadora moderna. Consideramos que es consciente de que las transformaciones del mundo contemporáneo son también parte de ese despliegue del proyecto ilustrado que se revisita de manera permanente a nivel intelectual, histórico y vivencial, así como geográfico, pues la *Modernidad* como tal no es ni *occidental* ni *Europea* hoy en día es *global*.¹⁰

Esta permanente actualización llama a distinguir entre la dinámica propia de la modernidad, las formas institucionales y organizativas de la vida cotidiana de los hombres y la forma en que cambian históricamente; además, la *dinámica moderna* se caracteriza por la constante negación y yuxtaposición, por la crítica y la idealización,¹¹ y no por la hipostación y mineralización de las estructuras e instituciones de una sociedad: *Resumiendo*, el mundo moderno no se destruye por la negación, sino que se mantiene a través de ella. Se enriquece por la negación, porque la negación y la idealización, son las condiciones de su reproducción.¹²

⁹ Heller, Ágnes (1972), *Historia y vida cotidiana, aportación a la sociología socialista*, Grijalbo, México, p. 42.

¹⁰ Heller, Ágnes (1988), *La crisis global de la civilización: retos futuros*, en *Participación popular: retos del futuro*, Tercer Mundo Editores, Bogotá, Colombia, p. 87.

¹¹ *Ibid.*, p. 90.

¹² *Idem.*

A diferencia de los órdenes sociales premodernos que se basan en modelos de reciprocidad asimétrica, afirma que los modernos se basan en los de reciprocidad simétrica; esta última se caracteriza 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 quien eres.¹³ Heller considera que Aristóteles fue un agudo observador del orden de la reciprocidad asimétrica; para ella, este filósofo 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 la 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.¹⁴ Mientras que la reciprocidad simétrica se puede observar en la igualdad ante la ley entre hombres y mujeres en la actualidad.

En este sentido, la constitución de una vida civil dinámica, ética y justa, radica en lo que Heller define como los pilares: el hombre bueno y el buen ciudadano. En una línea de continuidad con Aristóteles, quien sostiene la distinción entre buen hombre y buen ciudadano, Heller defiende la permeabilidad de las dos esferas, afirmando que la *vida buena* es la única vida feliz y digna, de tal manera que la presencia de buenas normas es uno de los aspectos que garantiza el mantenimiento de dos valores centrales de la modernidad: la vida y libertad.

Desde su perspectiva, tanto el buen juicio moral (*phronesis*) como la constitución de una ciudad buena y justa no pueden estar separados: 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. En su libro *The Power of Shame*, Heller señala que la autoridad interna (como autonomía) permite que, atendiendo a nuestra propia conciencia, seamos autores de nuestras acciones y de nuestro carácter, asumiendo la responsabilidad de las mismas. Mientras que la razón práctica implica la voluntad de actuar y de ser buenos, Heller vincula ambas categorías mediante su interpretación

¹³ Heller, Ágnes (1994), *Más allá de la justicia*, op. cit., p. 38.

¹⁴ Heller, Ágnes y Fehér Ferenc (2000), *El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*, Península, España, p.140.

de la categoría de *voluntad* en San Agustín de Hipona: la concibe como un deseo racional, el cual considera que los medios para alcanzar una meta están a disposición de la persona.¹⁵

3. Ética política, persona buena y buen ciudadano

Como se puede observar, la filosofía moral (así como su concepción política) considera a la persona ética y al buen ciudadano como los engranajes centrales para desarrollar una concepción ético-política de la justicia. Como se ha mencionado, en esta consideración subyacen la autonomía y la dignidad, categorías centrales de la filosofía moderna. Siguiendo a Immanuel Kant, Ágnes Heller considera que la autonomía implica que el actor se guía por la pura razón práctica tanto moral como universalmente, mientras que la dignidad es un atributo de las personas.¹⁶ Por lo anterior, distingue dos tipos de racionalidad: la *racionalidad de la razón* y la *racionalidad del intelecto*, mediante la cual se cuestionan las normas y reglas en la vida cotidiana desde un conjunto normativo con alcances universales.

Esta primacía de lo moral no la obnubila ante la instrumentalización de la racionalidad en la modernidad. Para Ágnes Heller, este tipo de racionalidad ha sido reducida a una mera categoría formal, y ha sido identificada con instituciones racionalizadas que refuerzan la dominación e inhibición del desarrollo de los individuos. De ahí que se aleje de la idea de identificar a la razón¹⁷ con el cálculo y la búsqueda del éxito, y proponga una concepción que incorpore los sentimientos y los afectos. Heller dirige su interés intelectual a las personas concretas que sienten, disfrutan, sufren, eligen, razonan y hablan, no al concepto abstracto y homogeneizante de humanidad (o si acaso la humanidad en un nosotros+donde tiene cabida la voz de todas y cada una de las personas).¹⁸

¹⁵ Heller, Ágnes (1982), "The power of shame", *Dialectical Anthropology*, vol. 6, n. 3, March, p. 216.

¹⁶ Heller, Ágnes (2011), "Autonomy of art or the dignity the artworks", en *Aesthetics and Modernity: Essays* (Edited John Rundell), Lexington Books, USA, pp. 47-48.

¹⁷ "La razón es el poder que nunca traiciona, engaña o miente. No hace malas jugadas; podemos apoyarnos en ella de manera incondicional", véase Heller, Ágnes (1999), *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Editorial Gedisa, España, p. 129.

¹⁸ Heller, Ágnes (1989-1990), "The contingent person and the existential choice", *The Philosophical Forum*, vol. XXI, n. 1-2, Winter, 1989-90, p. 57.

Esto es, el pensamiento de Heller sobre política apunta a la persona que se despliega en la vida cotidiana con la existencia de valores contradictorios y, en medio de esos valores, la persona debe tomar sus decisiones y actuar mediante la construcción de una voluntad política colectiva a través del discurso, el cual está embebido de emociones y afectos, no sólo de razón.

De ahí su defensa de 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 el libro de Ágnes Heller, titulado *Una filosofía de la historia en fragmentos*, se lee:

La Razón es la República; es aquello que compartimos, la cosa común. 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.¹⁹

Así, 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; también 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; 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.²⁰ La república de la razón permite, al mismo tiempo, la expectativa de entendimiento mediante la comunicación.²¹

Hacemos cosas que otros entienden y otros hacen cosas que nosotros entendemos; las expectativas, al menos las banales, son . hasta cierto punto

¹⁹ Heller, Ágnes (1999), *Una filosofía de la historia en fragmentos*, op. cit., p. 134.

²⁰ *Ibid.*, p. 135.

²¹ El tipo supremo de razón consiste en el conocimiento que comparte toda criatura humana o, mejor dicho, en aquello que debería ser compartido por todos ellos. Es también la luz divina que ilumina la oscuridad del mundo, inescrutable de otro modo, y que revela todos sus colores. *Idem.*

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., o pueden explicarles la diferencia a otros que no comparten esta modalidad. 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.²²

Como se mencionó, Ágnes Heller incorpora la concepción aristotélica en su intelección sobre los fundamentos morales del buen ciudadano al identificar la *racionalidad de la razón* con una forma de *vida buena*, una razón que a ratos se antoja subjetivizante, creadora, íntima, vital, casi auroral de la llegada de un nuevo hombre.

Estas consideraciones son el telón de fondo que componen el teatro del mundo de la política moderna, el cual supone la presencia de hombres y mujeres que viven en mundos²³ 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.²⁴ Esta esfera permite el despliegue de la persona que, como se mencionó, está preñada de contingencia. Se trata fundamentalmente de la construcción de una persona buena que se vincula socialmente a través del lenguaje.

La consideración de Heller acerca de la persona buena (así como del buen ciudadano) está inspirada en Aristóteles, y también está en conexión con la razón práctica *kantiana* y la autonomía de la voluntad sustentada en la ley moral. Su concepción sobre la condición humana+da cuenta de ello y de su deuda intelectual con Hannah Arendt.

²² *Idem.*

²³ 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. 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+, véase Heller, Ágnes (1999), *Una filosofía de la historia en fragmentos, op. cit.*, p. 137.

²⁴ *Idem.*

Heller formula la cuestión de manera diferente al tratamiento que hace Arendt, al considerar que la noción de la condición humana no es un mero sinónimo de la naturaleza humana como su crítica explícita.²⁵ En la opinión de Heller, el concepto de la naturaleza humana es bastante débil y su interpretación tiene variedades diferentes. Desecha el concepto de *naturaleza humana* 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 a Heller su propia lectura del tema en términos de una ontología metafórica sobre la posibilidad de la bondad.²⁶

Según Heller, el recién nacido no es ni *natural* ni *sistema*, sino un ser independiente por derecho propio. Somos humanos porque nacemos con *programas humanos* y porque somos educados en compañía e interacción con otros seres humanos. Aprendemos a ser miembros de una sociedad dada, principalmente conociendo y practicando las normas y reglas de esta sociedad que regulan nuestra convivencia en común.²⁷ Así, el recién nacido está programado para vivir en sociedad y su condición de realización ha de ser reducida en y por la sociedad. Con esto se logra la articulación de lo genético (como un *a priori*) y lo social, que desemboca en la configuración potencial de una historia personal única.

De tal manera que la *condición humana* se concreta como una articulación de la historicidad de los apriorismos genético y social: el primero, como una constante, y el *a priori* social es prácticamente infinito en sus variaciones y está cambiando de forma permanente. Ello significa la constitución de una narrativa de vida única, la doble contingencia de la concepción y *arreglo* transformada en una historia personal.²⁸

Para Heller, la condición humana está conformada por: 1) la regulación social que desplaza a los instintos; 2) la historicidad como determinación y autodeterminación de un hito histórico; y 3) la historicidad que implica también vivir en tensión. Estos elementos son constitutivos de la ética de la *condición humana*: los seres humanos deben trabajar para subsistir, son usuarios del lenguaje, matan a los miembros de su propia especie y así

²⁵ Heller, Ágnes (1987), *The human condition*, *Thesis Eleven*, n. 16, 1987, pp. 8-9.

²⁶ Grumley, John (2005), *Ágnes Heller. A Moralist in the Vortex of History*, *op. cit.*, p.181.

²⁷ Heller, Ágnes (1987), *The human condition*, *op. cit.*, p. 10

²⁸ *Ibid.*, pp. 11-12.

sucesivamente. Ya sea que hagan el amor o la guerra, ya sea que escriban poemas o se vuelvan en oración a un Dios, nunca lo hacen de acuerdo con un patrón innato, sino de acuerdo (o en relación) con las normas, reglas y leyes. En este contexto, los hombres deben aprender cómo tender un puente entre estos elementos y construirse como persona.²⁹

El entrelazamiento de lo individual, lo social y político implica, a su vez, que hay una tensión existencial entre estos ámbitos; para Heller, esta relación problemática se reduce mediante el discurso. La intersubjetividad comunicativa, que en esto coincide con Jürgen Habermas, es uno de los pilares de la sociedad justa. Sin embargo, más allá del libre consenso de todos, al que apela la racionalidad comunicativa *habermasiana* 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 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.³⁰

Aunado a la distinción entre *racionalidad de la razón*, *racionalidad del entendimiento* y su entrelazamiento con el *sensus communis* (además de la vida cotidiana de los hombres y la historia), Heller también incorpora en su reflexión el concepto de voluntad que, igual que Arendt, retoma de San Agustín. La voluntad conecta su problematización con la autonomía, la libertad y 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. La voluntad tiene que ver con la configuración moral de la persona, con la adopción de una actitud auténtica³¹ y con su capacidad dialógica y de respeto en un ámbito común de deliberación, porque los hombres y

²⁹ *Ibid.*, p. 13.

³⁰ Heller, Ágnes (1994), *Más allá de la justicia*, *op. cit.*, p. 304.

³¹ 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. La autenticidad no es una virtud humilde, antes bien la resolución de adquirir autonomía moral, el único tipo de autonomía que una persona puede alcanzar existencial de uno mismo es el salto hacia todos los tipos de autonomía. La autonomía moral puede ser adquirida a través de la elección existencial de uno mismo como una persona decente; véase Heller, Ágnes (1999), *Una filosofía de la historia en fragmentos*, *op. cit.*, p. 152.

mujeres deben tomar sus decisiones y, a través del discurso, participar de la (re) construcción de normas, leyes e instituciones.

En esta concepción, de nuevo se nota el influjo del *estagirita* aristotélico en la autora de *Sociología de la vida cotidiana*, de tal manera que la voluntad como una elección existencial y una actitud de autenticidad son, en palabras de Ágnes Heller, personajes que le permiten asumir una posición agonística contra algunas otras configuraciones de personajes que ponen en escena el drama de inhumar la razón práctica, la moral, la responsabilidad, la autoría moral, sin dar ni un centavo por su resurrección.³² Se refiere, como se observa, a los fundamentos morales para la formación de la persona humana y los presupuestos que posibilitan su autoconocimiento respecto a la constitución (subjética o intersubjética) del mundo. Entonces, con la incorporación de la voluntad da forma a la construcción de su concepción moral de la persona buena (la Utopía Absoluta). 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.³³

4. La justicia como deliberación

Resulta paradigmático que, en línea de continuidad con el proyecto ilustrado de la modernidad, la filósofa húngara Ágnes Heller considere que la justicia sea el campo de la libertad hecha dignidad, donde se encuentran ideas y hechos cara a cara;³⁴ para que una norma sea justa, las personas deben participar de su diseño y evaluación. En su libro titulado *Más allá de la justicia*, Heller afirma que la validez de una norma debe atender la satisfacción de las necesidades y ser aceptada por los ciudadanos.

De hecho, se está frente a los fundamentos filosóficos de la política y la democracia correspondientes al pensamiento de Heller. Se trata de fundamentos normativos de la libertad y de la *vida buena* que tienen como eje de

³² *Idem.*

³³ *Idem.*

³⁴ Sanmartín, José J. (2015), La traza del fantasma Justicia helleriana e ideología arendtiana, en Prior, Ángel y Ángel Rivero, *Filosofía, historia y política en Ágnes Heller y Hannah Arendt*, Editum, España, p. 205.

intelección el concepto ético-político de justicia reinterpretado en el contexto de su filosofía de la historia.³⁵

Para Heller, 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*.

En *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, porque le permite ser un referente para su fundamento normativo básico de un concepto ético político incompleto de justicia,³⁶ y de un universo cultural pluralista, tolerante y diverso. Al mismo tiempo, critica la asunción de Habermas porque, en el dialogo intersubjetivo, la moralidad no debe basarse en un principio único (supuestamente *kantiano*) que recurre a intereses y consecuencias. Para Heller, la *racionalidad de la razón* es el fundamento de todo tipo de racionalidades (aun de la del intelecto); en su opinión, el problema de la concepción de Habermas es el haber considerado el logro de un consenso discursivo presuponiendo un acuerdo en valores sustantivos no susceptibles de prueba; al revés, tal consenso sólo puede basarse en la formación de voluntad,³⁷ con existencia de una persona autónoma con capacidad de autolegislación y participe de la toma colectiva de decisiones. Es por ello que 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 de valores, sino una confrontación cuya realización debe ser facilitada por las normas políticas que sean establecidas colectivamente.³⁸

Como se ha mencionado, la libertad y la buena persona son los conceptos básicos en la concepción ético-política de Ágnes Heller: un medio para su realización es la comunicación y la observancia general de las leyes. Para que el discurso sea el único procedimiento deseable en una sociedad justa, debe generalizarse la regla de oro de una sociedad, a sa-

³⁵ Heller (1994), *Más allá de la justicia*, op. cit., p. 117.

³⁶ *Ibid.*, p. 298.

³⁷ *Ibid.*, p. 304.

³⁸ *Ibid.*

ber: la reciprocidad simétrica,³⁹ principio mediante el cual las normas y reglas deberían aplicarse a todos los integrantes del grupo social.⁴⁰

Los presupuestos sobre 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.⁴¹

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, en ese contexto de complejidad, 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. Esto permite que esas personas han dado el máximo nivel posible de significación a su vida.⁴² Heller afirma de manera categórica que la *vida buena* es el punto de partida absoluto de la filosofía moral.⁴³

En sí, su concepción de la *vida buena* y de los elementos que la integran tiene una referencia a la idea socrática de que es mejor sufrir la 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.⁴⁴

³⁹ Heller, Ágnes (1988), *La crisis global de la civilización: retos futuros*, op. cit.

⁴⁰ 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, *Ibid.*, p. 305.

⁴¹ 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, véase Heller, Ágnes (1994), *Más allá de la justicia*, op. cit., pp. 403-404.

⁴² *Ibid.*, pp. 347-348.

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 343.

Repito, la afirmación de Ágnes Heller es la siguiente: 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, con tres componentes de regulación normativa (normas concretas, normas abstractas y valores); 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;⁴⁵ 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; i) la rectificación: aunque todos los actos son irreversibles, la mayoría de nuestras acciones no deben ser tales que su componente moral sea irreversible.⁴⁶ Se trata, entonces, de atributos ontológicos que sustentan la posibilidad de un orden político democrático en el que las instituciones son susceptibles de una deliberación colectiva.

Al respecto, 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 como una condición para una buena vida; con las figuras de la ética hegeliana de comunidades éticas: la familia, la sociedad civil y el Estado. Heller reinterpreta, en el contexto de su filosofía, la costumbre moral (*Sittlichkeit*) de Friedrich Hegel, de tal manera que las figuras éticas hegelianas se traducen en poderes comunitarios, sociales y políticos. En estos ámbitos, arenas movedizas de las normas y valores, se despliega la moralidad. Para Heller, el mejor mundo sociopolítico posible es la condición de la vida buena para todos; por lo que su concepción ético-política⁴⁷ de la justicia conlleva que toda relación política esté basada en la reciprocidad simétrica, toda integración sociopolítica en la que se practica el procedimiento justo, es un microcos-

⁴⁵ *Ibid*, p. 353.

⁴⁶ *Ibid*, pp. 353-354.

⁴⁷ 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; véase Héller, Ágnes (1994), *Más allá de la justicia*, op. cit., p. 407

mos del mejor mundo socio-político posible. En una rememoración a la apuesta por la renovación y actualización de la política propugnada por Hannah Arendt, Heller afirma que «el recién llegado tendrá mejores condiciones para la vida buena que los demás»;⁴⁸ el recién llegado se incorpora a la vida política *en y a través de* la deliberación sobre los asuntos comunes, presuponiendo la existencia de instituciones y leyes.

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 de forma institucional las acciones de los políticos y de los gobernantes.

Ágnes Heller es consciente de las contradicciones y riesgos en los que están insertos estos valores 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.

Como se ha dicho, el valor central del liberalismo es la libertad, y de la democracia es la igualdad. El primero reconoce la validez de los valores relacionados con las libertades, y la democracia representa la igualdad de esas libertades.⁴⁹ La decisión mayoritaria es el principio de una decisión democrática, lo cual conlleva a que una decisión de este tipo se lleve 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.⁵⁰ Hay una tensión entre estos valores: el liberalismo

⁴⁸ *Ibid.*, p. 388.

⁴⁹ Heller, Ágnes (2000), «The complexity of justice: a challenge to the 21st century», *op. cit.*, p. 253.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 254.

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.

Otra aportación del liberalismo a los regímenes democráticos es el carácter procedimental de la deliberación pública. 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. No obstante, el riesgo de la emergencia de totalitarismos sigue presente. Sólo la moralidad puede orientar la restauración del equilibrio entre ambos. El guardián de tal equilibrio, como se ha expuesto en estas líneas, es la justicia que vela por la libertad; sólo la moralidad inhibe la fuente de opresión social y política,⁵¹ cuya expresión es la existencia del buen ciudadano, concretado en la figura de la buena persona que prefiere sufrir la injusticia a cometerla.⁵²

Conclusión

Como se infiere de lo expuesto en párrafos anteriores, en la concepción ético-política de Ágnes Heller la moralidad tiene un fundamento ontológico por encima del derecho y la ética. 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 en los distintos ámbitos de desarrollo de sus comunidades éticas. Un mundo de vida en el que los modernos estamos imbricados con las infinitas posibilidades de un futuro que posibilita el carácter contingente de la historia, donde la acción y el discurso nos hacen partícipes de nuestra propia vida cotidiana, como colectivo y partícipes de la política activa e institucional.

⁵¹ *Ibid.*, p. 261.

⁵² *Idem.*

Bibliografía

- Heller, Ágnes y Ferenc Fehér (1989), *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona, España.
- Grumley, John (2005), *Ágnes Heller. A Moralist in the Vortex of History*, Pluto Press, London.
- Heller, Ágnes (1972), *Historia y vida cotidiana, Aportación a la sociología socialista*, Grijalbo, México.
- Heller, Ágnes (1987), 'The human condition', *Thesis Eleven*, n. 16.
- Heller, Ágnes (1988), 'La crisis global de la civilización: retos futuros', en *Participación popular: retos del futuro*, Tercer Mundo Editores, Bogotá, Colombia.
- Heller, Ágnes y Fehér Ferenc (1989), *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona, España.
- Heller, Ágnes, (1989-1990) 'The contingent person and the existential choice', *The Philosophical Forum*, vol. XXI, n. 1-2, Winter, 1989-90.
- Heller, Ágnes (1994), *Más allá de la justicia*, Planeta Agostini, Barcelona, España.
- Heller, Ágnes (1999), *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Editorial Gedisa, España.
- Heller, Ágnes y Fehér, Ferenc (2000), *El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*, Península, España.
- Heller, Ágnes (2011), 'Autonomy of art or the dignity the artworks', *Aesthetics and Modernity: Essays*, (Edited John Rundell), Lexington Books, USA.
- Sanmartín, José, J. (2015), 'La traza del fantasma Justicia helleriana e ideología arendtiana', en Prior, Ángel y Rivero, Ángel, *Filosofía, Historia y política en Ágnes Heller y Hannah Arendt*, Editum, España.
- Young Iris, Marion (2000), *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, España.