

DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i57.13170

## LIBERTAD, MODERNIDAD Y DEMOCRACIA EN EL PENSAMIENTO DE ÁGNES HELLER

*Zenorina Gpe. Díaz Gómez*

Universidad Autónoma de Baja California Sur, México.

### *Resumen*

*El presente artículo expone la propuesta política de la etapa madura de Ágnes Heller, como ejemplo que permite observar el cambio que ha sufrido el horizonte político tras el fin de las grandes narrativas históricas y cómo sería aún posible pensar la emancipación. La propuesta de Heller veremos considera que el proyecto moderno de construir un mundo de libertad y reconocimiento de las personas como iguales es posible porque la modernidad se encuentra fundada en la libertad y no en principios teológico-metafísicos, pero esa cualidad impide al mismo tiempo garantizar el logro o permanencia de cualquier proyecto político. La conciencia de esa limitación será la impronta del pensamiento helleriano, pero también la de la comprensión política contemporánea, por lo que el artículo suma a esta actitud prudente que podría parecer desalentadora, el recordatorio de que las luchas que se han emprendido en favor de la justicia constituyen ya un legado que permite continuar la tarea de construcción de ésta.*

**Palabras clave:** *Ágnes Heller; modernidad; libertad; democracia; emancipación.*

**¿Cómo citar?:** Díaz Gómez, Z. G. (2023). Libertad, modernidad y democracia en el pensamiento de Ágnes Heller. *Praxis Filosófica*, (57), e20313170. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i57.13170>

**Recibido: 13 de octubre de 2022. Aprobado: 13 de enero de 2023.**

*Praxis Filosófica*, No. 57- año 2023

ISSN (I): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

## Freedom, Modernity and Democracy in the Thought of Ágnes Heller

*Zenorina Gpe. Díaz Gómez<sup>1</sup>*

### *Abstract*

*This article presents the political proposal of Agnes Heller's mature stage, as an example that allows us to observe the change that the political horizon has undergone after the end of the great historical narratives and how it would still be possible to think about emancipation. Heller's proposal, we shall see, considers that the modern project of building a world of freedom and recognition of people as equals is possible since modernity is founded on liberty and not on theological-metaphysical principles, but at the same time that quality prevents the achievements or permanence of any political project from being guaranteed. The awareness of limitation will be the hallmark of Hellerian thought, but also the contemporary political understanding, thus the article adds to this cautious attitude that could seem discouraging, the remainder that the struggles that have been waged in favor of justice, already constitute a legacy that makes it possible the task of building it.*

**Keywords:** *Ágnes Heller; Modernity; Freedom; Democracy; Emancipation.*

---

<sup>1</sup> Profesora-investigadora y responsable de la licenciatura en Filosofía del Departamento Académico de Humanidades de la Universidad Autónoma de Baja California Sur, México. Dra. en Ciencias Sociales Desarrollo Sustentable y Globalización por la misma universidad. Sus líneas de investigación transitan entre la Teoría de la Historia, la Ética y la Filosofía Política. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT, nivel candidata.

ORCID: 0000-0003-4284-2348 E-mail: [dgomez@uabcs.mx](mailto:dgomez@uabcs.mx)

# LIBERTAD, MODERNIDAD Y DEMOCRACIA EN EL PENSAMIENTO DE ÁGNES HELLER

*Zenorina Gpe. Díaz Gómez*

Universidad Autónoma de Baja California Sur, México.

## I. Introducción

¿Seguirá siendo posible pensar en un horizonte emancipador, tras el fin de las grandes narrativas históricas y políticas? En 2003<sup>2</sup>, en el texto *Nihilismo y emancipación*, el filósofo Gianni Vattimo (2004) se planteó una pregunta similar, que fue respondida desde la vinculación entre pensamiento hermenéutico y democracia, es decir, desde el reconocimiento de que las realidades sociopolíticas deben ser construidas desde la negociación y el acuerdo y no fundadas en principios inmutables. En este artículo, la pregunta pretende ser respondida desde el pensamiento de Ágnes Heller, pues la vida y obra de esta filósofa reflejan claramente la transformación del horizonte político moderno tras la aparición de los totalitarismos que se desarrollaron en Europa a principios del siglo XX.

Afanada en responder qué tipo de mundo hizo posible una experiencia como la de los totalitarismos nazi y socialista, Heller asume la tarea de crítica de la modernidad, señalando el carácter ingenuo y peligroso de las grandes narrativas históricas pero dispuesta a defender e impulsar una posibilidad política abierta por la modernidad y que considera valiosa. Esta posibilidad

---

<sup>2</sup> El libro fue publicado en italiano en 2003, pero la primera edición en español que es de la que abreva este artículo, apareció en 2004.

es la de construir un mundo de reciprocidad simétrica y de desarrollo de cada vez mayor libertad para las personas.

El presente artículo expone esta apuesta política de Heller, como resultado de la asimilación y crítica de la circunstancia personal e histórica de la propia filósofa, pero que es al mismo tiempo la que marcó para el pensamiento político en general, el quiebre entre la creencia en un mundo de certezas y uno consiente de sus límites. A través de la perspectiva de Heller, veremos en qué sentido el ideal democrático se constituye en una opción política posible y deseable tras el fin de las grandes narrativas, dado que representa no sólo la última conquista de la historia política moderna, sino el propio carácter de la modernidad. Para desarrollar la propuesta, el artículo se encuentra organizado en tres partes. La primera expone la apuesta política que asume Heller en la etapa madura de su pensamiento, tras haber experimentado algunos de los acontecimientos más relevantes que marcaron el siglo XX. La segunda parte desarrolla la explicación helleriana respecto al carácter de la modernidad, como época fundada en el valor de la libertad, que al ser un valor que no funda, apertura una serie de luchas que permiten ir diluyendo la estructura jerárquica que caracterizaba a las sociedades premodernas. El tercer apartado desarrolla la fundamentación helleriana respecto a las cualidades de la política liberal-demócrata, y expone los rasgos principales del diseño normativo desarrollado por esta filósofa, y la concepción incompleta de justicia que se vincula a dicha normativa. Se concluye que la propuesta política de Heller asume un tono realista, que podría interpretarse como trágico, pues es clara en expresar que una política emancipatoria es posible aún, incluso proporciona unas claves para su dirección, pero no hay garantía de que ésta se realice, y si es así, que sus logros permanezcan. Finalmente sumamos a esta actitud prudente, que aún si no hay forma de garantizar la permanencia o logros de la justicia, lo que es cierto es que las luchas históricas que se han emprendido en favor de ésta, ya constituyen un acervo del cual se parte al momento de emprender nuevas luchas, por lo que la capacidad de acción de las personas resulta decisiva y de gran valor.

## II. Sobrevivirá la modernidad

En 1990, Ágnes Heller, publica una serie de ensayos en un texto que lleva por nombre *Historia y futuro ¿Sobrevivirá la modernidad?* (1991). La pregunta que inspira la serie de reflexiones que ahí se vierten es precisamente la que aparece en el título. La repentina conciencia según expresa la autora en la introducción del libro, de que un deseo de muerte atraviesa a la época

moderna, la llevan a preguntarse si unos ideales políticos recién estrenados, como son la posibilidad de establecer condiciones de reciprocidad simétrica y que las personas puedan vivir una vida de cada vez mayor libertad, podrán sobrevivir (Heller, 1991, p. 11). La fecha de publicación del libro, nos indica que las ideas que ahí se presentan, corresponden a una etapa madura en el pensamiento de Heller.<sup>3</sup> Tras la serie de acontecimientos que experimentó, -y que esbozaremos a continuación, con el propósito de brindar elementos que permitan la comprensión de su apuesta filosófico-política-, Heller buscar responder qué tipo de mundo hizo posible una experiencia como el totalitarismo de tipo nazi o socialista. La pregunta, la llevó a revisar críticamente la modernidad,<sup>4</sup> identificando sus límites, y el riesgo contenido en el tipo de narrativas que asumen la tarea de determinar una meta histórica, como es el caso de las filosofías de la historia<sup>5</sup>. Pero, aunque Heller reconoce esos límites en el pensamiento moderno, su postura es que la modernidad sobreviva y prospere. Y es que según expresó, prefiere la condición moderna a la premoderna, porque la primera posibilita el reconocimiento de reciprocidad simétrica y la libertad de las personas (Heller, 1991, p. 16). Sobre lo que significa esta apuesta, lo estaremos desarrollando a lo largo del artículo, no sin partir de la reconstrucción de algunos de los aspectos biográficos<sup>6</sup> que nos permitan explicar cómo Heller llegó a asumir tal postura

<sup>3</sup> Como veremos más adelante en el texto, la obra de Ágnes Heller refleja dos etapas claras, la primera marcada por su participación en la escuela de Budapest, y en la cual pretende una recuperación crítica de la obra de Marx, y la segunda en la que abraza ideales democráticos y liberales, una vez que es exiliada de Hungría y empieza a experimentar la vida en sociedades democráticas como Australia y Estados Unidos (Rivero, 1996). El texto al que hacemos alusión pertenece a esta segunda etapa.

<sup>4</sup> Ángel Prior Olmos (2002), escribe un texto titulado *Axiología de la modernidad, ensayos sobre Ágnes Heller*, como una forma de indicar que el proyecto filosófico de Heller se encuentra primordialmente vinculado a una crítica a la modernidad.

<sup>5</sup> Desde sus primeros trabajos como *Historia y vida cotidiana. Aportaciones a la sociología socialista* (Heller, 1972, pp. 36-37), *Sociología de la vida cotidiana* (Heller, 1977) o *Teoría de las necesidades en Marx* (Heller, 1978), Heller muestra un distanciamiento crítico de la visión teleológica de las filosofías de la historia, aunque creía aún en la utopía de la sociedad transformada, sólo que ésta revolución se daría desde la vida cotidiana y estaría impulsada por las necesidades radicales (Prior Olmos, 1998, pp. 121-123; Rivero, 1996, pp. 18-19). Ya para 1982, en el texto *Teoría de la historia* (Heller, 1989), desarrolla una crítica puntual a las Filosofías de la historia modernas y propone empezar a pensar en términos de una teoría de la historia, estableciendo la diferencia entre ambas perspectivas. Según Rivero, este texto representa el abandono definitivo de la visión utópica que aún prevalece en la Heller de la primera etapa, al tiempo que afianza su perspectiva ética (Rivero, 1996, pp. 27-28).

<sup>6</sup> Heller escribió un libro que relata su biografía, titulado *A short history of my philosophy* (2011), pero existen otras fuentes que han dado a conocer la vida de la filósofa como es el estudio introductorio que realiza Ángel Rivero al texto, *Una revisión de la teoría*

y en qué sentido su propuesta política expresa uno de los rasgos principales del pensamiento político actual, como es la incredulidad respecto a las grandes narrativas histórico-políticas, y en algunos casos, la asunción de la democracia como horizonte político deseable.<sup>7</sup>

Ágnes Heller, fue una filósofa húngara-judía, nacida en 1929 en Budapest. Vivió de manera cercana la experiencia del holocausto, ya que su padre perdió la vida en el campo de concentración de Auschwitz, mientras ella y su madre lograron escapar de la asechanza del régimen nazi. Cuando terminó la guerra, Heller concluyó sus estudios de preparatoria y entró a estudiar química en la universidad de Budapest, incorporándose ese mismo año al partido comunista, aunque según lo relatado por ella, en ese momento tenía poco interés en política (Friedlander, 2019, p. 18). Dicho interés surgió hasta que conoce a Georg Lukács. El encuentro con este pensador se originó gracias a la insistencia de un novio que tuvo en la universidad, que le pedía que lo acompañara a una de sus clases de filosofía. El entusiasmo que le provocó el encuentro con la reflexión filosófica fue tal que abandonó la carrera de química para estudiar filosofía. Al terminar sus estudios doctorales en 1955, Lukács le otorgó el cargo de profesora de estética y estudios culturales en la facultad de Humanidades, y la nombró editora de *La Revista filosófica húngara* (Friedlander, 2019, p. 20). Pero, ese prometedor inicio duró poco, pues al año siguiente, la intervención del régimen soviético en Hungría, terminó por asfixiar la esperanza de florecimiento de aquel país, y junto con ello, el proyecto académico de Heller. Ese mismo año, Lukács fue identificado por el ejército soviético como partidario de un régimen multipartidista, y fue expulsado del partido comunista junto con sus discípulos. Heller perdió, además, su trabajo como profesora y editora. Para 1960, la situación se relajó y Lukács fue rehabilitado como miembro del partido, al igual que Heller y otros discípulos. En 1963, ese grupo constituido por Fehér, Gyorgy Márkus, Mihály Vajda y

---

*de las necesidades* de Ágnes Heller (1996), o el estudio introductorio que realiza Friedlander (2019) en el libro *¿Revoluciones de la vida cotidiana? 50 años después*. Los datos biográficos que presentamos en este artículo, fueron recuperados de estas dos últimas fuentes.

<sup>7</sup> La democracia ha venido a constituirse en el modelo aspiracional o eje rector de las sociedades actuales, aunque también, hay quienes denuncian su complicidad con el neoliberalismo económico y su papel encubridor de políticas que propician la dominación en diversos sentidos. Slavoj Žižek y Alain Badiou, son dos de los pensadores contemporáneos que han advertido la trampa que representa la aspiración democrática, y por el contrario plantean la necesidad de recuperar la política comunista (Žižek, 2014, pp. 27-28), (Badiou, 2014, min. 50). En éste artículo no abordaremos las dificultades que enfrenta el desarrollo de una política democrática, pues consideramos es una reflexión que requiere un tratamiento específico que rebasa el objetivo de éste trabajo.

Ágnes Heller fundó la escuela de Budapest, con el propósito de hacer una revisión y actualización de la obra de Marx a partir de la experiencia de aplicación del socialismo que estaban viviendo. Con una intención similar, en 1965, en Korčula, se conformó una escuela internacional de verano, a la que Heller fue invitada y en la cual conoció a pensadores como Habermas, Marcuse o Leszek Kolakowski.

El acercamiento a este grupo, afianzó la perspectiva crítica de Heller respecto a los regímenes socialistas, mostrando una clara definición en 1968, cuando junto a los integrantes de la escuela de Budapest, se posiciona en contra de la invasión soviética a Checoslovaquia, mediante la redacción y firma de un documento. Según expresa Friedlander, en ese momento, la provocación del grupo fue pasada por alto por las autoridades húngaras, debido a que los integrantes de la escuela de Budapest tenían cierta protección gracias a Lukács, pero tras la muerte del profesor en 1971, el grupo sufrió una particular saña (Friedlander, 2019, pp. 24-26). Esa situación cambió hasta 1975, debido a la firma de acuerdos de Helsinki, que reconocían los derechos de los ciudadanos de países comunistas a emigrar a occidente. De esa manera Heller logró emigrar a Australia en 1977, invitada por un amigo que se encontraba laborando en aquel país. Este suceso marcó el inicio de una nueva etapa en el pensamiento de Heller, caracterizada por el abandono del proyecto socialista reformista y a partir de ese momento, enfático del carácter contingente y plural de las condiciones de existencia (Rivero, 1998, p. 130).

Dada la clara diferencia que se establece en el pensamiento de Heller tras su salida de Hungría, algunos de sus revisores establecen dos etapas en la obra de la filósofa<sup>8</sup>. La que va de 1950 a 1977, que es la que se vincula a su cercanía con Lukács y el proyecto de la escuela de Budapest, y la que parte de 1978 en adelante, marcada por su estancia en Australia y posteriormente en Estados Unidos, donde fue invitada a ocupar la cátedra Hannah Arendt. Este segundo periodo es el que muestra un giro hacia el liberalismo democrático. En qué consiste propiamente su crítica a la modernidad y la reapropiación de su proyecto político, es lo que veremos enseguida, con el propósito de evaluar la factibilidad y el valor de su propuesta.

---

<sup>8</sup> Antonio Pérez Quintana (2005, p. 2) y Ángel Rivero (1996, pp. 18-19), coinciden en dividir la obra de Heller en dos grandes etapas: la primera caracterizada por su marxismo disidente y reformista, y la segunda, en la que abraza ideales demócratas-liberales y en la que el discurso de la contingencia se encuentra cada vez más presente. Prior Olmos (2002), señala tres etapas, desglosando lo que los autores anteriores engloban en la segunda etapa, así para Prior la segunda etapa estaría caracterizada por el abandono del marxismo reformista, y la tercera marcada por un reforzamiento de su perspectiva ética (pp. 31-32).

### III. Libertad y modernidad

En diversos de sus trabajos, sobre todo de esta segunda etapa que acabamos de mencionar, Heller afirma que la libertad es el valor principal en que se funda la modernidad<sup>9</sup>. En dicha época, las aspiraciones político-sociales persiguen y parten al mismo tiempo de esta idea. Es decir que, en la lucha por la obtención de libertades, las personas apelan a la idea de que han nacido libres.

La formulación de este argumento a inicios de la modernidad fue decisiva porque permitió el rompimiento de la estructura jerárquica que caracterizaba a las sociedades premodernas y abrió la posibilidad de construcción de condiciones de igualdad y libertad para las personas. Y es que, la libertad al ser un fundamento que no funda (Heller, 1991, pp. 50-51) redundante en la posibilidad permanente de nuevas luchas, que permiten que el valor de la libertad se concrete en la forma de derechos para un número cada vez mayor de personas. Ese rasgo, consideramos, define el carácter de la época moderna y nos permite comprender las posibilidades políticas que apertura. Por eso resulta importante ahondar en su explicación. Para ello, haremos una breve revisión del proceso histórico político de la modernidad, como constatación de los planteamientos hellerianos en relación a esta idea que vincula libertad y modernidad.

Siguiendo a Umberto Cerroni (1991) podríamos resumir que toda la historia europea moderna en el plano político, es la historia de la transformación de los Estados nacionales (p. 17). A través de esa historia podemos observar la configuración de grupos de poder, y al mismo tiempo, la creación de discursos que, como bien lo ha señalado Foucault (2002), fungan como instrumentos de lucha por el poder político (p. 34). Este juego que permite trasladar el cambio en la balanza de los poderes en la modernidad fue posible debido al proceso de secularización que permitió el quiebre de principios absolutos que establecía la fundamentación teológico-metafísica.

<sup>9</sup> Esta afirmación la encontramos en el texto *Más allá de la justicia*, donde Heller indica que los alegatos a favor de la justicia, parten de valores distintos a ésta, para el caso de la modernidad, estos valores son la libertad y la vida. ¿Pero por qué éstos valores y no otros que acompañan al discurso de los derechos naturales como son la igualdad o la idea de que todos los seres humanos han nacido dotados de racionalidad? Heller explica que, en el caso del primero, la igualdad funge como valor condicional, ya que cuando las personas exigen igualdad, lo hacen en relación a igualdad en las oportunidades de vida o en la posibilidad de expandir su libertad. Para el caso de la racionalidad, ésta funcionaría más bien como un valor procedimental, es decir, se hace uso de esta cualidad para deliberar asuntos de justicia (Heller, 1994, p. 161). Dicha afirmación aparece también en otros ensayos o textos breves, como los que desarrolló en *Historia y Futuro ¿sobrevivirá la modernidad?* (Heller, 1991, p. 16), y en *¿Revoluciones de la vida cotidiana? 50 años después* (Heller, 2019, pp. 50-51).



Auspiciados en la recuperación de los antiguos derechos naturales, los primeros estados monárquicos pudieron combatir un derecho que pretendía fundarse en una autoridad trascendente, imprimiéndole al derecho y a los asuntos de justicia la terrenalidad que era necesaria. Como bien indica Heller (1991), un viejo principio, el de los derechos naturales, sirvió para desestructurar un mundo de relaciones jerárquicas (p. 125), pues al situar a los sujetos en su contingencia histórica, la construcción de la igualdad y libertad se convirtió en una posibilidad para las personas en general.

Ese proceso de lucha por el reconocimiento de derechos que legitiman el poder de las personas para participar de lo político, es el que observamos a lo largo de la historia y el pensamiento político moderno.

La apelación a los derechos naturales sirvió primero a las monarquías absolutas para fundamentar su derecho frente al derecho divino, después fue utilizado por los burgueses para reclamar su derecho a la propiedad y con ello, la necesidad de participar en el poder político. Esta segunda disputa desembocó, en el caso inglés, en la construcción de las primeras monarquías parlamentarias, mientras en el caso francés dio lugar a la construcción de una constitución de carácter democrático; aunque, la democracia como representación de intereses de diversos grupos sociales, constituye una historia específica. Empezó su construcción después de la revolución francesa y la capacidad de hacer efectivas sus promesas por parte de todos aquellos grupos excluidos del derecho de ciudadanía: la clase trabajadora, las mujeres, grupos étnicos. Antes de eso, a lo largo de todo el siglo XVIII, la idea de democracia expresaba más bien la idea de un gobierno ilustrado, capaz de crear leyes de acuerdo a la voluntad general, es decir de acuerdo al bien común. En ese sentido Rousseau (2012) expresaba que la voluntad general, no significaba la voluntad de todos (p. 20).

Según Joaquín Abellán (2001), durante los primeros años de la revolución, en la discusión sobre el sufragio universal, no se utilizaba aún el término democracia, y son muy pocas las ocasiones en que está documentado su uso (p. 174). Pero a partir de la abolición de la monarquía por el acuerdo de la convención nacional, el 21 de septiembre de 1792, y la proclamación de la república francesa, Robespierre señala que la esencia de república y democracia, es la igualdad, distanciándose así, del concepto rousseauiano de república (Abellán, 2001, p. 182). Finalmente, “El término democracia se incorporó en la constitución de la república Helvética, proclamada por los franceses en 1798; su artículo declaraba que la forma de gobierno siempre tendría que ser una democracia representativa” (Abellán, 2001, p. 175). A partir de esta declaración, como mencionábamos hace un momento, han sido los propios grupos excluidos de reconocimiento los que se han encargado

de hacer valer esta afirmación. Y en ese sentido, esa experiencia forma parte de ese proceso de lucha que el discurso de la defensa de la igualdad y la libertad ha vuelto posible. Por lo que, aunque pudiera expresarse que la revolución francesa fracasó, pues inmediatamente después vinieron una serie de contraataques que terminaron por restaurar el gobierno monárquico, lo cierto es que, esa lucha fortaleció y expandió el imaginario de un mundo de libertad e igualdad. En ese sentido, Kant acertó cuando encontraba en este acontecimiento un signo de progreso moral en la humanidad. Porque como bien expresó, incluso si las revoluciones fracasaran, los ideales ahí surgidos son de tal envergadura, que las personas en distintos tiempos y lugares, estarán dispuestas a defenderlos (Kant, 1979, p. 109). Heller, en un sentido similar, invitaba a mostrar cierta cautela, respecto a la idea de fracaso de las revoluciones. Animaba a que habría que analizar con mayor precisión en qué sentido se dice que una revolución fracasó, o para quiénes fracasó. Porque en el caso de revoluciones como la francesa y la que representaron los movimientos juveniles de 1968, observa precisamente que su impacto continúa, así que no podría afirmarse cabalmente su fracaso. Respecto a esta última experiencia expresa:

Había cientos de proyectos diferentes en la agenda. Entre ellos, la liberación homosexual. ¿El proyecto falló? Difícilmente. ¿La participación estudiantil en las instituciones educativas falló? Difícilmente. ¿La posibilidad legal y el reconocimiento de mujeres y hombres viviendo juntos sin licencia de matrimonio, la libre elección y hábitos de compañero sexual ha fallado? Difícilmente ¿La abolición de código de vestimenta convencional y otros hábitos falló? Difícilmente (Heller, 2019, p. 111).

Con estos ejemplos que han transformado el universo simbólico de las personas y con ello la ampliación de sus posibilidades vitales, Heller muestra que habría que valorar las luchas y conquistas políticas a partir de su impacto e influjo en el tiempo<sup>10</sup>. Arendt (2015) intuyó algo semejante cuando expresaba que no podemos vislumbrar los efectos de lo que pudo generar un acontecimiento (p. 155). Para el caso de este proceso histórico que estamos revisando, la ruptura con una visión teológico-metafísica que concebía un orden jerárquico establecido por la naturaleza, y el paso a un

<sup>10</sup> En ese sentido los movimientos sociales surgidos en 1968, generan gran entusiasmo en Heller, pues vislumbra en estas nuevas luchas la posibilidad de una verdadera transformación social al trastocar el orden cultural y no sólo la estructura política que había demostrado ser insuficiente tras la experiencia socialista. Esta apreciación respecto a los nuevos movimientos, va a ser puesta de manifiesto por Heller (1977), en el texto *Sociología de la vida cotidiana*.

universo que se concibe como artificio generado por la voluntad y capacidad racional de los seres humanos, fue el gran acontecimiento que desencadenó la serie de riñas entre grupos que han detentado su derecho al poder.

Este proceso que abandona estructuras que se pensaban inamovibles, para establecer fundamentos desde la autonomía de la racionalidad, es lo que se ha dado en llamar proceso secular, y es uno de los rasgos distintivos de la modernidad. Inició en el ámbito jurídico-político, con la expropiación de los bienes eclesiales en favor de los príncipes o iglesias reformadas, y con ello se marcó el traslado del poder de manos eclesiales a intramundanas<sup>11</sup> (Marramao, 1998, p. 19). Luego, esta necesidad de afianzamiento de los cimientos desde los que la época moderna buscaba darse lugar a sí misma, continuó en el ámbito de las filosofías de la historia (Marramao, 1998, p. 17), pues el proyecto de construcción de sociedades cada vez más racionales, requería una explicación sobre el sentido de la Historia.

A través de las filosofías de la historia fue posible continuar el proyecto de secularización. El problema es que las filosofías de la historia, continuaron arrastrando el peso del pensamiento metafísico, y con ello permanecieron fieles al deseo de unidad del pensamiento, ignorando el factor de la libertad humana. Pero, la Historia, como veremos, no puede determinarse. Antes que Heller, Hannah Arendt realizó una fuerte crítica a esta comprensión de la Historia que la hace aparecer como guiada por una inteligencia que la sobredetermina. Pero, la Historia, explicaba Arendt (2005), no es previsible, porque cada persona es un singular en el que anida la posibilidad de lo nuevo (p. 564). Por ello, siempre cabe esperar lo inesperado.

Las filosofías de la historia en cambio, al determinar metas históricas incurrieron en el peligro de legitimar tiranías, que fue justo lo que reconocieron tanto Arendt, como posteriormente Heller. Según ésta última, las filosofías de la historia, fracasaron porque no fueron lo suficientemente modernas (Heller, 1991, p. 214), continuaron buscando en la racionalidad, un fundamento fuerte, una certeza, y al hacerlo terminaron equiparando ser y deber ser, anulando el margen de lo posible generado por la capacidad de acción de las personas (Heller, 1989, pp. 201, 233). Ese error teórico, aunque parte de muy buenas intenciones, puede traer resultados peligrosos. Debido a ello, la conciencia histórica posmoderna, como conciencia capaz de pensar críticamente a la modernidad y al pensamiento moderno, enfatiza el carácter contingente de los fenómenos históricos, la imposibilidad de garantizar el logro y permanencia de determinadas metas históricas. Esto es así, porque al estar la modernidad fundada en la libertad, y no en valores

---

<sup>11</sup> Marramao (1998, p. 22) explica que esta separación entre Iglesia y Estado, significó el fin de una alianza iniciada desde la era de Constantino.

absolutos, los órdenes contruidos siempre son provisionales, pues están sujetos a crítica y transformación.

Esta fragilidad de los órdenes políticos, puede ser vista como la mayor debilidad del pensamiento político moderno, pero es su fortaleza al mismo tiempo, ya que ese carácter nihilista, mantiene abierta la posibilidad de luchas y con ello la posibilidad de ampliación y concreción de derechos. La conciencia histórica posmoderna adquiere un tono trágico, pues pese a esa incertidumbre el humano tiene que actuar, tiene que responsabilizarse de su existencia. El último reducto de responsabilidad cae en la persona, de ello que Heller otorgue un valor crucial a la rectitud, como uno de los pilares de la ética moderna, pero también de la construcción de órdenes de justicia. Aunque veremos también, que el *ethos* personal no es suficiente para sostener un orden justo, necesariamente se requiere una estructura política y normativa que establezca los lineamientos e instrumentos que regulen la coexistencia social, al tiempo que esa estructura se convierte en condición del cultivo de personalidades rectas. A continuación, procederemos a profundizar en estas ideas, mediante la exposición de la propuesta política helleriana.

#### IV. Qué política es posible: democracia, derechos y libertad

Según lo que hemos señalado en el apartado anterior, al identificar la libertad como el valor central de la modernidad, Ágnes Heller, captó el carácter básico de las sociedades modernas, que ha permitido su desembocadura en la configuración de una política democrática. Es decir, al estar la modernidad fundada en un valor que no funda, la democracia se ha vuelto posible. Explicaremos esta idea con mayor detenimiento, con la intención también de que pueda apreciarse este ideal como una conquista histórica digna de considerarse como ideal emancipatorio vigente.

Heller, según Ángel Rivero (1998), abrazó de manera abierta el ideal democrático y liberal, tras 1989, ante la confirmación del fracaso del socialismo real (p. 130). En esta etapa madura de su pensamiento, Heller busca dar continuidad al proyecto de la modernidad, pero consciente de que las nuevas luchas sociales ya no se encuentran inspiradas en lograr una sociedad completamente justa, sino en mejorar condiciones de vida, erradicando injusticias concretas<sup>12</sup>. Por otro lado, reconoce también, que

<sup>12</sup> Heller desarrolló una concepción de justicia, a la que denominó incompleta, pues según explica, no es posible ni deseable una sociedad completamente justa, porque en ésta la libertad humana no tendría sentido. Sólo puede haber justicia donde hay injusticia, sólo en un mundo en el que se da mayor o menor justicia tiene cabida la personalidad recta que se constituye como tal porque puede elegir entre hacer el bien o no, sufrir injusticia en lugar de cometerla (Heller, 1994, p. 286). Esta idea también aparece en el texto *Una revisión de la*

estas luchas son diversas dado que el espacio que las personas comparten, está marcado por la pluralidad de formas de vida. En este nuevo escenario, Heller ve en la democracia-liberal, una forma de organización política que provee a las personas de condiciones para desarrollar una vida en libertad y que al mismo tiempo posibilita la ampliación o reconocimiento de nuevas libertades; porqué este ideal y organización política, harían esto posible.

Hemos insistido en la idea helleriana de que la modernidad se encuentra fundada en la indeterminación, es decir ha abandonado la base dogmática que sostenía la idea de un mundo organizado jerárquicamente según la naturaleza. Con ese gesto, se ha dado cabida a lo posible. Y eso es lo que hemos tratado de demostrar en el apartado anterior, al indicar cómo fue posible el traslado de los cambios de poder suscitados a lo largo de la historia moderna.

Santiago Castro Gómez hará alusión a esa cualidad que caracteriza a la democracia, mediante la metáfora ya antes utilizada por Foucault, que identifica a ésta, como la forma de gobierno en la que la cabeza del rey ha sido decapitada. La democracia es pues, según Castro Gómez, más que los aspectos institucionales que le podamos asociar, la condición que hace posible la constitución y reconstitución permanente del orden social. Él lo explica del siguiente modo:

Aparece un (*Crack*) en el edificio de la metafísica, de tal modo que, a partir de ese momento, ni Dios, ni la Razón, ni la Naturaleza (referentes “incorporados” a la persona del Rey) podrán ofrecerse como garantes últimos del orden político. Y aquí, en esta imposibilidad de fundamento último, es donde se inscribe precisamente la democracia. Pues sólo en virtud de la *ausencia de fundamento* es posible cuestionar todas las jerarquías (de nacimiento primero, pero luego también de clase, de género, de raza, de orientación sexual, etc.), abriéndose paso el imaginario democrático de la igualdad (Castro Gómez, 2015, p. 308).

Santiago Castro Gómez enfatiza esta suerte de carácter ontológico que posibilita la lucha entre fuerzas y cómo resultado de esa lucha, tiene lugar el orden social, que necesariamente es provisional, pues siempre está latente la posibilidad de reorganizar ese orden. En ese sentido, expresa: “Como veremos más adelante, vivir en democracia significa tener el coraje de vivir sin fundamentos *necesarios* y de construir, al mismo tiempo, fundamentos

---

*teoría de las necesidades*, pues al ser las necesidades un estado que no se puede trascender, resulta ingenuo pensar en el logro de una sociedad plena y totalmente satisfecha (Rivero, 1996, p. 48). Además de Heller, el pensador Amartya Sen (2010) ha desarrollado una concepción de justicia centrada en la erradicación de injusticias concretas, más que en lograr una sociedad completamente justa.

*contingentes* a través de la política” (Castro Gómez, 2015, p. 313). Este carácter contingente fue claramente identificado por Ágnes Heller, como hemos señalado antes. Pero entonces, ¿cómo puede la democracia hacerse efectiva, dada esa fragilidad en la que se sostiene? ¿desde qué mecanismos? ¿qué tipo de estructura puede sostener ese carácter provisional? Para desarrollar la propuesta concreta que realiza Heller al respecto, partiremos primero de su reflexión en torno al concepto de lo político.

Según Heller, durante prácticamente toda la historia de occidente, la idea de lo político hacía referencia al tipo de acciones que realizaba una clase destinada para ello. Sólo los actos e instituciones establecidos por dicha clase eran considerados políticos. Pero con el surgimiento de la moderna democracia de masas, la delimitación de la clase política, se ha ido difuminando. Las personas comunes han expuesto demandas en el espacio público, que, al hacer resonancia con las necesidades de alguna parte de la población, se han convertido en políticas.

Como hemos señalado a lo largo del artículo, esa participación en la esfera política se ha ido ampliando, porque la modernidad se funda en la libertad como valor que no determina, sino que apertura una dinámica de luchas por el reconocimiento de derechos. Esta condición, es una suerte de círculo virtuoso que permite la ampliación de más libertades (Heller, 1991, p. 94).

Ahora bien, en la modernidad, el marco de la lucha o delimitación de los conflictos ha sido el derecho. Si bien esta institución puede jugar o ha jugado en contra de su ideal de impartición de justicia<sup>13</sup>, es importante reconocer que ha sido también el instrumento que ha permitido la concreción de derechos, por lo que, para Heller, es el lugar desde donde se puede continuar la resolución de conflictos sociales que den lugar a la concreción de más libertades. Para Heller (1991), entonces, el derecho debe funcionar como lengua franca o lenguaje común en las sociedades modernas, particularmente porque éstas se caracterizan por la coexistencia de pluralidad de formas

<sup>13</sup> En la segunda etapa de su pensamiento, denominada genealógica, Michel Foucault exploró el estrecho vínculo que la institución jurídica ha mantenido con el poder político en la historia de las sociedades occidentales en general, y la forma particular en que el derecho ha ejercido formas de control social en la modernidad. En 1970, su primer año como profesor en el colegio de Francia, Foucault, dictó un curso dedicado a analizar el modo en que el discurso penal se insertó en la Francia del siglo XIX, cómo se constituyó como un discurso de pretensión científica. Esa motivación inicial, llevó a Foucault a indagar cada vez más atrás en el tiempo, hasta remontarse a la Grecia antigua. Esas lecciones fueron recogidas bajo el título *Lecciones sobre la voluntad de saber*, texto publicado en español en 2012. De esas lecciones se desprenden otros textos, como *La verdad y las formas jurídicas* (Foucault, 2001), y *Vigilar y castigar* (Foucault, 2009).

de vida (pp. 128-129). Desde esta comprensión Heller no sólo enfatiza la necesidad del derecho como lengua franca, sino que diseña una estructura normativa con los requisitos básicos que posibiliten la convivencia armónica entre diversas formas de vida.

Heller se enfoca en el diseño de una estructura normativa para un orden global de justicia, pero sus principios pueden ser recuperados para reflexionar en general sobre el funcionamiento del derecho en esferas más pequeñas, pues finalmente todas se constituyen de la coexistencia de pluralidad de formas de vida. Aquí señalaré sólo algunos de los componentes fundamentales de dicha normativa.

Dado ese reconocimiento de la pluralidad de formas de vida que existen y que son posibles, Heller no pretende el diseño de una normativa para la mejor forma de vida, sino para muchas, que son consideradas mejores por quienes las viven. Esa pluralidad deberá acordar respetar valores mínimos que permitan la convivencia. El valor mínimo deberá ser el reconocimiento de la vida y de la libertad de todos los participantes, porque sólo desde el establecimiento de esa estructura de reciprocidad simétrica pueden ser reconocidas y expuestas las demandas de todos los participantes, y entonces podemos decir que el procedimiento es justo. Esa estructuración es la que debe proveer el aspecto socio-político, el cual brinda un soporte importante y necesario, pero que sólo puede hacerse efectivo mediante el ejercicio libre y recto de las personas, por lo que el aspecto ético será el otro componente indispensable para el funcionamiento de la justicia.

Ahora bien, aunque la rectitud es una elección personal, es una virtud que el medio puede propiciar, de ello la importancia de contar con una estructura sociopolítica que incentive la formación de personas libres y conscientes de que la mejor elección que pueden hacer es colaborar en el respeto de esa normativa, que no es sino el medio que permite garantizar el respeto a una vida libre para todas las personas<sup>14</sup>. Así, el aspecto ético y el sociopolítico se refuerzan mutuamente, son los dos pilares en que se sostiene la normativa para el establecimiento de justicia en la modernidad, porque ambos se fundan en la flexibilidad del valor de la libertad. El aspecto sociopolítico defiende una política mínima en la que la vida y la libertad son los valores básicos a respetar y desde donde las discusiones en relación a la justicia pueden seguir profundizándose y permitiendo la concreción de derechos; mientras el aspecto ético, defiende una ética máxima, fundada en el valor y decisión de cada persona a vivir de manera recta, es decir preferir sufrir el

---

<sup>14</sup> Pérez Quintana (2005, p. 20) y Alfonso Ibañez (1991, p. 75) coinciden en que Heller se distancia de la perspectiva de Marx de una libertad más allá de la justicia y, por el contrario, afirma la necesidad de una estructura normativa como condición de ésta.

mal antes de cometerlo (Heller, 2019, pp. 60-61). Dada esa provisionalidad de los acuerdos de justicia y la incertidumbre que abre la elección personal, la justicia debe concebirse como incompleta; es decir, como un proceso siempre en construcción, abierto a la evaluación y transformación que las personas hacen de sus condiciones de vida. La respuesta o solución a ese carácter provisional, es esa normativa de la que habla Heller, pues funge como forma de contención y guía de los procesos de resolución de conflictos. En ese sentido es que Heller indicará que su propuesta es muy kantiana, sin que la condición humana represente un obstáculo. Hay en el pensamiento filosófico-político helleriano una suerte de sentido trágico, pues pese al reconocimiento de esa fragilidad y provisionalidad de lo construido, las personas tienen que actuar y asumir decisiones y compromisos. Pero la tragedia, recordemos, no tiene una connotación negativa, simplemente nos indica que la condición humana es la de tener que responsabilizarse de las condiciones de existencia, pese a que no es posible tener un total control de estas condiciones. La filosofía de Heller, como ella misma lo indica, expresa la conciencia posmoderna, caracterizada por reconocer el carácter contingente de la vida humana, sin que ello represente una actitud pesimista o de desesperanza. Refleja más bien una esperanza racional de lo que es posible, aunque no es una garantía, y esa actitud no puede ser interpretada como un retroceso en nuestra cultura, sino como signo de profundización autorreflexiva y crítica, consecuencia del abandono de refugios metafísicos. En ese sentido, no caben en la conciencia posmoderna, actitudes nostálgicas o de añoranza de épocas o mundos perfectos, que probablemente nunca han existido, ni es deseable que existan, pues en un mundo perfecto la libertad humana pierde lugar. Cuidado con desear volver a llenar el mundo de Dioses, expresaría Blumenberg (2004, p. 33) ante el riesgo de que el humano pierda la oportunidad de crear sus condiciones de existencia. En un sentido similar Heller advierte el peligro de querer retornar a concepciones políticas que pretendan apoyarse en un fundamento fuerte<sup>15</sup>. ¿Qué queda hacer, en qué anclar esperanzas razonables de una vía emancipatoria? Como hemos explicado, Heller ve en las democracias liberales esa vía que permite seguir trabajando la constitución de libertades como derechos. Ese marco, al estar fundado en el valor de la libertad como fundamento que no funda, permite continuar la lucha por la concreción de más derechos; debido a esto, no es posible garantizar que ese marco no se debilitará o será suplantado por otro modelo político que no necesariamente sea mejor. La libertad en

<sup>15</sup> Para Heller (2019), el retorno de fundamentalismos por un lado y la decantación por un hedonismo de mercado, son respuestas ante el peso de la responsabilidad que implica la libertad (p. 44).



ese sentido, porta esa ambigüedad de ser remedio y veneno. ¿Qué otra cosa queda, además de asumir esa suerte de condición trágica? Pensemos que hay algo más, además de lo señalado por Heller.

Al momento de emprender decisiones y acciones en términos políticos, las personas siempre parten de condiciones heredadas de luchas anteriores. La justicia es incompleta como indica Heller porque las personas siempre pueden estar cuestionando las normas de justicia y pueden cambiarlas, pero ese cambio, no significa partir cada vez de cero y reiniciar la tarea de la justicia. En esa transformación quedan sedimentadas experiencias, memorias de luchas que se tuvieron que librar para conquistar nuevos derechos, derechos que modificaron prácticas e imaginarios simbólicos. Las personas continúan la tarea de la justicia, desde esa experiencia legada. En ese sentido la acción de las personas, el sentido de responsabilidad del que tanto hablaba Heller, adquiere una dimensión mayor, pues el impacto de la acción trasciende el tiempo. Es por ello, que en el presente podemos gozar de logros heredados de la lucha de generaciones anteriores. Como expresó alguna vez Kant (1979), los logros de la humanidad se ven en la especie y no en los individuos (p. 42), de ello que la esperanza de una paz perpetua, la depositara en la oportunidad que abre el tiempo histórico. Las filosofías de la historia como narrativas proféticas han perdido validez; en su lugar, se abre una comprensión de la historia como apertura a lo posible, en donde hay una incógnita, y por eso el sentido de responsabilidad es mayor<sup>16</sup>. Heller, podemos concluir, es moderna porque apuesta por la posibilidad de construir mundos posibles desde la inmanencia de la condición humana e histórica.

Su pensamiento se va puliendo en respuesta a los acontecimientos históricos, ofreciéndonos claridad respecto al carácter de la época moderna y las posibilidades políticas que abre. Así la vemos transitar del socialismo reformista, al abandono de éste, para mantenerse en un optimismo razonable, que reconoce lo deseable como posible pero no como certeza. Al revisar la evolución de su pensamiento, podemos apreciar cómo se fortalece su intuición inicial respecto al valor de la dimensión ética, lo decisivo que resulta el carácter libre de la condición humana. Pues si realmente se reconoce esa libertad, no puede haber determinismo histórico. Desde esa postura lee a Marx en un inicio<sup>17</sup>, luego conforme vuelve más consiente la

---

<sup>16</sup> Sobre las posibilidades de revisión crítica del tiempo histórico, recomendamos acercarse al artículo de Fernando Forero-Pineda (2020).

<sup>17</sup> Para Pérez Quintana (2005), la lectura que Heller hace de Marx en la primera etapa de su pensamiento, parte de intuiciones propias (p. 4). Esta apreciación fue confirmada por la propia Heller, al reconocer en algunas entrevistas, que ella junto a los integrantes de la escuela de Budapest, habían asumido la tarea de generar un renacimiento Marx, en el entendido de

contingencia que caracteriza a la vida moderna, reafirma el razonamiento de que sólo queda, por un lado, crear condiciones para que las personas puedan elegir, luego confiar en que la persona elija la rectitud. Evidentemente en ese razonamiento siempre queda espacio para la incertidumbre. Esa conciencia tal vez no sea tan tranquilizante, pero incentiva a reconocer el valor de la condición humana, que es la de tener que tomar el riesgo de elegir y tomar acción, luego considerar que esa praxis se convertirá en acervo para nuevas acciones.

## V. Conclusión

La propuesta filosófica de Ágnes Heller, como expresión de una experiencia vital, marcada por los acontecimientos más significativos del siglo XX: la segunda guerra mundial, el régimen nazi, el socialismo real y su caída, nos permite comprender uno de los rasgos característicos del pensamiento político contemporáneo, el abandono de las grandes narrativas y la razón de que hay quienes consideran deseable una política democrática-liberal.

18

La filosofía de Heller nos enseña que, tras el fin de las grandes narrativas, aún es posible una política emancipatoria, pero desde una conciencia realista. El compromiso es asumir esa posibilidad abierta por la modernidad de construir un mundo de reciprocidad simétrica, pero ello implica seguir fortaleciendo ese marco institucional que lo hace posible, la democracia-liberal.

Además de esa responsabilidad que Heller llama a asumir, sumamos la idea del valor que tiene ese acto de responsabilidad, particularmente cuando logra configurarse en parte del esfuerzo de una acción revolucionaria, ya que esa acción no sólo contribuye a un mejoramiento de las condiciones de cada presente, sino que se convierte en legado, en parte del acervo para que futuras generaciones puedan continuar la tarea de construcción de la justicia.

---

que ello implicaba interpretar a Marx a la luz de nuevos problemas planteados por la época que estaban viviendo (López-Soria, 1991, p. 92). En una entrevista posterior, realizada por Czarnecki, expresará de manera más precisa, que los miembros del partido comunista habían acertado cuando la llamaron antimarxista, pues puso en Marx preocupaciones e ideas propias, “ellos entendieron mejor” —expresó la filósofa en aquella entrevista— (Czarnecki, 2018, p. 115).

## Referencias bibliográficas

- Abellán, J. (2001). *Democracia: conceptos políticos fundamentales*. Alianza.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2015). *Crisis de la república*. Trotta.
- Badiou, A. [Filosofando 89]. (2014, mayo, 4). *Entrevista con Alain Badiou* [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=irzyG3QPPNQ>
- Blumenberg, H. (2004). *El mito y el concepto de realidad*. Herder.
- Castro Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica al historicismo posmoderno*. Akal.
- Cerroni, U. (1991). *Reglas y valores de la democracia. Estado de derecho, estado social, estado de cultura*. Alianza.
- Czarnecki, L. (2018). Praxis revolucionaria. Conversando con Ágnes Heller. *Acta sociológica*, (76), 113-119. <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484938e.2018.76.64922>
- Forero-Pineda, F. (2020). Tiempo e historia: contribución a una filosofía social crítica. *Praxis Filosófica*, (50), 121-140. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i50.8792>
- Foucault, M. (2001). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.
- Foucault, M. (2002). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2012). *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Fondo de Cultura Económica.
- Friedlander, J. (2019). Prólogo. En L. Czarnecki (Coord.), *¿Revoluciones en la vida cotidiana? 50 años después* (pp. 13-28). Siglo XXI.
- Heller, A. (1972). *Historia y vida cotidiana. Aportaciones a la sociología socialista*. Grijalbo.
- Heller, A. (1977). *Sociología de la vida cotidiana*. Península.
- Heller, A. (1978). *Teoría de las necesidades en Marx*. Península.
- Heller, A. (1989). *Teoría de la historia*. Fontamara.
- Heller, A. (1991). *Historia y futuro ¿sobrevivirá la modernidad?* Península.
- Heller, A. (1994). *Más allá de la justicia*. Planeta-Agostini.
- Heller, A. (1996). *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Paidós.
- Heller, A. (2011). *A Short History of my Philosophy*. Lexington books.

Heller, A. (2019). Escritos de Ágnes Heller. En L. Czarnecki (Coord.), *¿Revoluciones de la vida cotidiana? 50 años después* (pp. 35-143). Siglo XXI.

Ibañez, A. (1991). *Ágnes Heller: la satisfacción de las necesidades radicales. Una aproximación al pensamiento socialista de la escuela de Budapest*. Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

Kant, I. (1979). *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica.

López-Soria, J. I. (1991). El socialismo como radicalización de la democracia. En A. Ibañez, *Ágnes Heller: la satisfacción de las necesidades radicales. Una aproximación al pensamiento socialista de la escuela de Budapest* (pp.89-102). Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

Marramao, G. (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Paidós.

Pérez Quintana, A. (2005). Ágnes Heller: una filosofía de la libertad, una ética de la elección. *Revista Laguna*, (16), 117-144.

Prior Olmos, A. (1998). Discusión axiológica, modernidad y *ethos* común en Ágnes Heller. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (16), 119-132.

20

Prior Olmos, A. (2002). *Axiología de la modernidad: ensayos sobre Ágnes Heller*. Frónesis.

Rivero, A. (Trad.). (1996). Introducción. De la utopía radical a la sociedad insatisfecha. En A. Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades* (pp. 4-38). Paidós.

Rivero, A. (1998). ¿Qué hay más allá del posmarxismo? Ágnes Heller y la contingencia, la democracia y el republicanismo. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (17), 119-132.

Rousseau, J. J. (2012). *El contrato social*. Porrúa.

Sen, A. (2010). *La idea de la justicia*. Taurus.

Vattimo, G. (2004). *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Paidós.

Žižek, S. (2014). *Pedir lo imposible*. Akal.