

Anatomía de un pensamiento

Gabriel Aizpuru Tomás

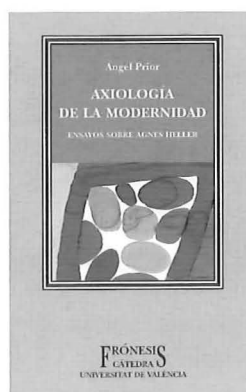
La obra de Ágnes Heller ha sido profusamente traducida al castellano desde sus inicios. *Historia y vida cotidiana* así como *Hipótesis para una teoría marxista de los valores* fueron traducidas por Sacristán, quien destacaba en ella la «desinhibición metodológica». La «desinhibición» de A. Heller era en torno a una cuestión que estaba «ahogando» al marxismo en el momento en que había como una especie de resurrección. Su maestro, Lukács, tenía que precisar en su *Estética*, ¿qué partes eran «materialismo dialéctico» y lo que debería ser «materialismo histórico». En Italia, Della Volpe intentaba elaborar una lógica positiva para el marxismo. En Francia, Althusser proclamaba que Marx había descubierto el «continente» de la historia y hacía «ciencia» en ese continente, reduciendo su obra

a unas cuantas páginas y arrancando aquellas que tenían que ver con algo así como humanismo, alienación, valores, ética... En los países anglosajones se practicaba una buena historia y se discutía sobre la economía de Marx, pero sin efecto práctico alguno. Heller vino a representar una especie de «aire fresco». Mientras que su maestro, Lukács, le daba vueltas a los valores y a la génesis de la estructura de la vida cotidiana, la discípula cortaba por lo sano y escribió *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, dando así respuesta a lo que para ella era el escándalo del marxismo: que no había aún sido capaz de elaborar una ética; y decía: axioma número uno: el valor máximo es la libertad; axioma número dos: la ri-

queza humana, el despliegue de todas sus potencialidades, disposiciones y capacidades; y nos ofrecía un claro esquema de la vida cotidiana que en la obra de Lukács carecía de perfiles nítidos y se perdía disperso en la *Estética* explicando su génesis, y de la que tenía que derivar el arte, la ciencia... Heller, al mismo tiempo, nos ofrecía una interpretación personal de Marx, pero que arraigaba en las «necesidades» de una izquierda desorientada: «necesidades radicales», «vida cotidiana», «historia», «valores», que venían desde *Aristóteles y el mundo antiguo* a *El hombre del Renacimiento*. Mientras que en Aristóteles, la lógica del trabajo, entendido al modo lukacsiano como posición de fines resuelto causalmente, penetraba hasta el núcleo de la metafísica, en el Renacimiento, expuesto según la estructura de la vida cotidiana, había una proliferación de valores que tenía que ordenar y jerarquizar de algún modo.

El tiempo ha ido pasando y la obra de Heller no se ha detenido y las traducciones tampoco. Pero en A. Heller no se ha cumplido aquello de los mil ojos del partido, sino que desde el principio ha visto lo

que otros ya no podían ver, entre ellos Lukács. De ahí la oportunidad y, otra vez, la «necesidad» de un libro como el de Prior, que oriente al lector en la obra de una pensadora atenta a los vaivenes del péndulo de la modernidad, centrándolos en el debate actual entre comunitarismos, liberalismos, anarquismos... y que ese libro se llame *Axiología de la modernidad*, porque como nos recuerda su autor en una nota, en Alemania se huye de esa palabra como algo desgastado o perteneciente a otro tiempo; mientras que en el habla cotidiana no dejan de usarse cada vez más expresiones del tipo: «se han perdido los valores», «no tiene principios» (es decir, valores), «desde mi punto de vista (es decir, desde mis valores)», «sus



Ángel Prior

Axiología de la Modernidad.
Ensayos sobre Ágnes Heller
Presentación de Jacobo Muñoz
Cátedra-Universitat de València
Madrid, 2002, 174 págs.

valores no son los nuestros» (refiriéndose a los de afuera, a los inmigrantes... o a los de otras culturas) o «no tiene valor». (En España se ha acuñado eso de una «educación en valores» y, sin embargo, parece que, como el «tiempo» para S. Agustín, esa palabra la entiendo cuando no la digo y dejo de entenderla cuando me pregunto por lo que se quiere o quiero decir con ella). Es evidente que en cada una de las expresiones anteriores el significado de «valor» es diferente. Pues bien, en el libro de Prior se encontrará una respuesta clara y precisa, porque se centra justamente en esa cuestión. Prior titula su libro *Axiología de la modernidad* por un doble motivo. Primero porque en A. Heller la cuestión axiológica con independencia de «autores y temas (como Marx y la dinámica de la alienación y su superación) ha permanecido en su obra desde la década de los sesenta hasta la actualidad Y segundo porque Prior considera la axiología como característica de la modernidad y de las posiciones filosóficas ante la misma como puedan ser las de Marx, Kierkegaard o Habermas en cuanto que abren posibilidades de sentido (pág. 22; en págs. 26-31 y 127-136 hay una definición de qué sean valores).

Por otra parte, se encuentra en el libro de Prior una periodización fundamental para comprender la obra de A. Heller. La producción filosófica de A. Heller ha sido la de una constante relación con Marx al que considera o interpreta como un teórico de la libertad (absoluta) pero en sus diversas etapas ha ido cambiando la valoración de su obra y con ella de la libertad en Marx y en general (el lector puede leer o consultar el trabajo de Prior sobre *La libertad en el pensamiento de Marx*, así como la selección, comentario y cuestiones de los *Manuscritos* y el prólogo a la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*). El propósito de Prior es el de analizar los cambios que se producen en la obra de A. Heller en relación con Marx y la libertad que en sus diversas etapas se va abriendo a otras corrientes del pensa-

miento. Se puede, convencionalmente, dividir la obra de A. Heller en tres etapas que coincidirían con los cambios de lugar en los que ha ido elaborando su obra.

La primera fase, aún bajo la influencia (relativa) de Lukács, se inicia en la década de los sesenta con libros como *Historia y vida cotidiana*, *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, *Sociología de la vida cotidiana*, *Teoría de las necesidades en Marx*, y el libro que Prior considera como «epílogo de esta etapa»: *Por una filosofía radical* (escrito hacia 1974 y publicado en 1977. Heller se mueve aún en un «reformismo comunista»).

La segunda etapa es la del exilio en 1977 y su estancia en Australia (en la Universidad de La Trobe, en Melbourne). Allí elabora su primer escrito autocrítico: *Teoría de la historia* y las reflexiones presentes en algunas partes de la *Crítica de la Ilustración* (1987). Del «reformismo comunista» de la etapa anterior, A. Heller en ésta habría pasado a una «revisión crítica del marxismo». Siendo *Más allá de la justicia* el texto en el que se confronta el concepto de libertad con el de justicia pasando a una valoración positiva de la libertad liberal desde las que se critica la concepción de la libertad autónoma o absoluta de Marx. Este libro es el que le sirvió de tarjeta de presentación en EE.UU. Otros libros serían: *El Hombre del Renacimiento* (1980), *Teoría de los sentimientos* (1980), *Instinto, agresividad y carácter* (1980), *Aristóteles y el mundo antiguo* (1983), *Sobre el pacifismo* junto con F. Fehér, su marido, (1985) y *Anatomía de la izquierda occidental*, con Fehér también (1985).

La tercera y última etapa se podría caracterizar por la aceptación de la filosofía de postmodernidad y la teoría del péndulo. Su consideración del marxismo es especialmente crítica como puede observarse ya en el título de una de las partes del *Péndulo de la modernidad*: «El marxismo como política: un obituario». En esta etapa aparece su trilogía moral: *General*

Ethics, A Philosophy of Morals y An Ethics of Personality y obras como *A Theory of Modernity; Una filosofía de la historia en fragmentos, Filosofía y futuro*, y con F. Fehér: *Biopolítica* (45-46 ; 31; 51).

El libro se divide en tres partes: 1ª. La emancipación y sus límites (Marx), 2ª. El lugar de la justicia (Habermas) y 3ª. El salto a la moralidad (Kierkegaard). En cada una de las partes se repasa la obra de Heller en sus diversas etapas. Con lo que se puede decir tópicamente: de Marx a Kierkegaard pasando por Habermas. Pero lo cierto es que cada uno de ellos queda «matizado» y trastocado en sus tópicos o en sus lecturas habituales y efectuales y puede decirse que ofrecen una nueva letra en la lectura crítica y pausada de Prior. No en balde la palabra que más va a encontrar el lector es la de «matización», y ya decía Sacristán que en filosofía la pérdida del matiz es la pérdida del concepto y con él de la misma filosofía.

En la obra de Heller hay como hilo secreto entre ella y sus comienzos o entre Marx y su obra pasando por Habermas. Ya en sus primeros escritos decía que cuando la humanidad adquiere un valor ya no renuncia nunca a él, refiriéndose a la solidaridad que hubo en la segunda guerra mundial entre gentes que, perteneciendo a países distintos, compartían el ideal de la libertad. Y ese ideal, junto al de la vida, son los que constituyen los valores supremos de la modernidad, la base o el fundamento de lo que sería una «justicia dinámica» que brota ya en sus principios preteóricamente del mundo de la vida.

Junto a ellos se encuentra la personalidad individual que se ha de elegir a sí misma entre un infinito de posibilidades que ofrece el mundo moderno, y entre ellas la de ser una «buena persona» o la de elegir en libertad no hacer el mal. De esos «universales empíricos» parte todo el desarrollo de Heller. Es decir, que desde una filosofía de la historia y unos valores derivados de Marx, hemos llegado, en

sus últimas obras, a la elección de un sujeto contingente inmerso en una historia también contingente e inescrutable.

Contingente doblemente: por azar nacemos con un código genético y por azar nos encontramos desde el nacimiento en una sociedad determinada (lo cual también lo podemos encontrar en la obra última de Lukács, sin que fuera coherente con ello). Y puede irse más lejos: por azar hay vida en el planeta Tierra (Darwin), y por azar el planeta es calentado e iluminado por el Sol (Nietzsche), y por azar ha surgido el cosmos y la apuesta de Pascal (otra vez Nietzsche y Heidegger). E inescrutable porque una vez se suprime el *telos* del devenir de la sociedad y se reconoce su complejidad y la relativa autonomía de sus esferas (objetivaciones) se torna opaca para sus participantes.

Pero se puede derivar de esa elección y de los valores en ella implicados el fundamento o la base de una «sociedad justa» más allá y más acá de los principios universalistas de la justicia de Habermas. Más acá, porque antes de entrar en el discurso cada uno ya se ha elegido a sí mismo y el discurso mismo en cuanto tal presupone esa elección del bien y la vida y el valor de la discusión plural. Y más allá, porque esos principios o esos valores son la condición de la justicia y de los problemas de la universalización (U y ED) de Habermas.

De este modo no hay que elegir entre Hegel o Kant, pues la eticidad hegeliana contiene ya el imperativo categórico como un «puntal» que no te hace bueno si ya no lo eres (165). De este modo, los «valores» hacen su entrada en un debate hasta ahora dominado por la contraposición entre liberalismo y comunitarismo. Y lo hace mediante una renuncia a los grandes relatos de la historia y un reconocimiento positivo del pluralismo. Las obras últimas de Heller culminan en una ética de la personalidad, lo que fue el ideal de Lukács hasta sus últimos años. Pero esa ética ya no es un discurso deductivamente trabado de razones,

sino un relato de múltiples voces que van desde Goethe hasta Nietzsche y Kierkegaard pasando por Marx y Lukács.

Y esas voces se despliegan desde el mundo de la vida a las objetivaciones de un mundo complejo, que arrastra al individuo a su disolución, a perderse a sí mismo entre las funciones y normas que involucran cada esfera de objetivación. Pero los valores penetran en las objetivaciones, de modo que ellas pueden ser también objeto de decisiones a favor o en contra. El *self*, el sí mismo, es la «elección absoluta» y las esferas o la esfera que se elige, la «elección fundamental» que cae bajo la categoría de la diferencia. Pero Heller, en esta cuestión, no está ni con Weber ni con el joven Lukács, y tanto menos con Luhman, sino en el lugar del «riesgo» y el «salto» que implica la decisión libre con su carácter de vacío y de nada, de donde todo puede ser posible, o desde donde lo real y lo necesario se hace posible. De ahí que el individuo sea un «universal singular» (como Sartre dijo de Kierkegaard).

La trayectoria que explica Prior de la pensadora húngara es la de la continuidad en la discontinuidad y en la que cada etapa deja un resto que se conserva en la superior: valores, vida cotidiana, personalidad, universalidad y singularidad, objetivaciones, historicidad... y todo ello bajo la metáfora del «péndulo de la modernidad» que cruza todas las esferas de objetivación del mundo moderno, en el que constantemente cambian las experiencias entre instituciones y mundo de la vida y que tiene como energía cinética la división funcional del trabajo (73) y que representa el *ethos* común, la *res pública*, de la modernidad (141).

Claro que a este planteamiento se le puede acusar de «decisionismo», pero habría que «matizar» lo siguiente: «Respecto a la cuestión del decisionismo, Heller constata que sorprendentemente la acusación de «decisionis-

ta» se ha convertido en una especie de demonio para el ultrarracionalismo moderno. Pero el decisionismo no puede ser tildado sin más de irracionalista y no carece de sentido. Las decisiones pueden ser justificadas por razones y también teleológicamente. Por ello pueden darse razones por las que el valor de la libertad es aceptado por los modernos como el valor sustantivo más alto: al representar la manifestación de la norma inherente al orden social de la reciprocidad simétrica, se convierte en la verdadera idea de valor constitutiva de la modernidad, precisamente por la que en una discusión se puede esperar llegar a un acuerdo, ya que todos los miembros participantes en el discurso pueden recurrir a una interpretación de ese valor, que todos han aceptado previamente como absoluto. En ese sentido, decisionismo no querría decir sino que los participantes en una discusión se refieren a un valor históricamente universal, un valor *a priori* histórico de la propia vida moderna. El problema histórico-político planteado es precisamente en qué condiciones puede sobrevivir la modernidad cuando ese *ethos* sea amenazado» (págs. 142-143; 23, 62, 77, 144 y 155).

Gabriel Aizpuru Tomás es doctor en Filosofía.