

“La filosofía se ha vuelto más personal”

Agnes Heller en conversación con la Redacción de *Areté**

Areté: Profesora Heller, le agradecemos mucho por aceptar la invitación a conversar con la Redacción de Areté. Quisiéramos hablar con usted sobre su experiencia filosófica y personal en relación con la evolución de la filosofía y la política en las últimas décadas. Usted ha tenido la oportunidad de vivir la experiencia de varios sistemas políticos: el nazismo y la ocupación alemana, el marxismo, la Guerra Fría, el liberalismo, la globalización... Comenzamos, pues, por preguntarle: ¿cómo juzga usted la evolución política del último siglo? ¿Cree usted que puede trazarse alguna línea o detectarse alguna tendencia significativa a través de todos esos cambios? ¿Podría seguir suscribiéndose, por ejemplo, la tesis de Hegel, según la cual la historia es el progreso de la conciencia de la libertad?

Agnes Heller: Hegel formuló esa idea como un modelo. Él sabía muy bien que las diversas culturas no pueden ser cualitativamente comparadas, sino sólo en términos cuantitativos. Esa tesis la formuló en defensa de la modernidad, en defensa del progreso histórico. En ella, el criterio de comparación es más o menos el siguiente: en un momento de la historia puede decirse que algunos individuos alcanzaron la libertad, luego fueron libres otras personas más, ahora todos los seres humanos somos libres. De ese modo se obtiene un criterio, una medida, cuyo carácter es cuantitativo. A través de ese criterio se puede decir que hay un progreso en la historia y que, de algún modo, el mundo actual es producto de un desarrollo histórico. Sin embargo, Hegel no pretendía sostener que el progreso en la historia implica su fin y con ello el fin de las dictaduras, de las guerras

135

* Agnes Heller conversó con la Redacción de *Areté* el 24 de abril de 2003, durante una visita a la Universidad Católica para dictar la Lección Inaugural del Año Académico de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas. En la conversación estuvieron presentes los profesores Pepi Patrón, Fidel Tubino y Miguel Giusti.

o de las tiranías. Lo que quiso decir, simplemente, fue que hemos llegado a un punto en el curso de la historia en el que sucede que todos somos libres, un punto en el que podemos decir: “todo hombre ha nacido libre”. Esas palabras constituyen una suerte de testamento para la modernidad. Pero eso no significa que, de hecho, todos los seres humanos seamos siempre libres.

Si hablamos, por ejemplo, de la experiencia del siglo XX, debo decir que ése fue un siglo muy paradójico, un siglo en el que se entrecruzaron las dictaduras con los regímenes democráticos. En el siglo XX tenemos, de un lado, sociedades totalitarias encabezadas por las peores dictaduras que hemos visto en la historia humana. Tales dictaduras fueron posibles, entre otros factores, gracias a los logros de la tecnología moderna. Antes de la modernidad, esa experiencia era imposible. La época moderna abrió la posibilidad de totalizar sociedades enteras pues creó las condiciones de la homogeneidad. De ese modo, es posible que todos los individuos y los estamentos de la sociedad se mantengan bajo una misma ideología. En tales circunstancias, no hay escapatoria de la ideología pues no hay escapatoria de ese núcleo que busca la homogeneidad. Ése es el mundo más tiránico jamás inventado, al menos en sus dos versiones: la dictadura hitleriana o nazi y la dictadura stalinista. Debo decir que no incluiría allí al fascismo de Mussolini pues no tuvo un carácter del todo totalitario.

De otro lado, la promesa de libertad no fue nunca tan realizada como en el siglo XX. Después de la Segunda Guerra Mundial, al menos en Europa y en algunos otros lugares del mundo, se aceptaron e implementaron constituciones democráticas. En ningún lugar de Europa, excepto en Francia, había habido regímenes democráticos antes de la segunda mitad del siglo XX. Por supuesto, la República de Weimar podría ser considerada un caso de democracia excepcional temprana, pero ella estuvo siempre envuelta en una contradicción, no fue nunca realmente aceptada, no tenía autoridad real, no era legítima. En cambio, las democracias legítimas se desarrollaron en Europa recién a partir de la segunda mitad del siglo XX y se comenzaron a difundir en todo el mundo, por ejemplo aquí en Latinoamérica, a partir de entonces.

En consecuencia, el siglo XX es un siglo paradójico. En él se gestaron las peores dictaduras –dictaduras ideológicas, fundamentalistas–, pero también en él la libertad tuvo su mejor oportunidad, en comparación con siglos anteriores. Esta es la contradicción del siglo XX y es también, básicamente,

camente, la contradicción de la modernidad misma, pues tanto la democracia, la libertad para todos los seres humanos, como el totalitarismo, son manifestaciones de las posibilidades de la época moderna.

Areté: Tomando en cuenta el diagnóstico que usted ha dado de la modernidad, ¿qué opinión tiene de uno de los proyectos más ambiciosos de esa época, el marxismo? ¿Es aún un proyecto filosófico viable o está ya acabado?

Agnes Heller: Debo distinguir dos aspectos distintos en la pregunta que me formulan. En primer lugar, no podría decir si el marxismo es un proyecto acabado o no. No podemos percibir la unidad en ningún desarrollo. Del mismo modo, no podemos percibir la unidad, la completud, en las teorías, en la filosofía, lo mismo que en la literatura, etc. De hecho, algunas ideas que se consideraban totalmente en desuso en cierto período histórico pueden renacer posteriormente. Pongamos por caso el arte. En los años 50 y 60 del siglo pasado, el arte figurativo era considerado obsoleto. Dominaba el arte abstracto o, en todo caso, un expresionismo fuertemente idiosincrásico. Hoy en día, sin embargo, el arte figurativo ha retornado; en todos los museos de arte contemporáneo se exhiben cuadros figurativos. Por lo tanto, que algo caiga en desuso no implica necesariamente que haya llegado a su fin. De cualquier manera, sobre el futuro no es posible saber nada con certeza.

Sin embargo, y en segundo lugar, no creo que el marxismo, en tanto marxismo, tenga relevancia alguna en el futuro próximo. En mi experiencia todos los ismos han desaparecido. La filosofía se ha vuelto más personal. Recuerdo cuando alguien le preguntó a Foucault si él era estructuralista o postestructuralista; él contestó: “no soy ni lo uno ni lo otro, soy Michel Foucault”. No se trata ya de marxismo, estructuralismo, funcionalismo ni de ningún otro ismo. Cada pensador tiene su filosofía propia. Antes de la modernidad, en cambio, la situación era enteramente distinta. Había escuelas y maestros. Uno podía ser un miembro de la escuela o convertirse en un pensador independiente, ser original. Actualmente las escuelas no tienen ya esa vigencia. Es por ello que creo que el marxismo ha desaparecido, así como todos los otros ismos. Si aún existen ismos, ellos están absolutamente fuera de contacto con el espíritu de nuestro tiempo.

Areté: No obstante, hay algunos filósofos que se reconocen como defensores de una teoría, no sólo como filósofos individuales. Es decir, hay ciertas tendencias, como las marcadas por el debate norteamericano entre liberales y comunitaristas o por el movimiento de género. ¿No consideraría usted que allí podemos ver aún grupos de pensadores con preocupaciones y posturas comunes?

Agnes Heller: Las corrientes que mencionan no son ismos. Todo ismo supone una suerte de transacción en bloque. Hay un compromiso con un conjunto de ideas, conceptos, juicios, etc. Si uno se adhiere a alguna idea, debe adherirse también a todas las demás. En cambio, yo puedo estar de acuerdo con ciertas ideas de los movimientos feministas, por ejemplo, sin ser una feminista. Del mismo modo, puedo estar de acuerdo con Karl Marx en muchos aspectos sin ser una marxista, puedo estar de acuerdo con varias ideas de la teoría liberal aunque no pueda decirse que sea liberal, o puedo estar de acuerdo con algunos aspectos del comunitarismo –aunque no con todos– sin ser una comunitarista.

Ahora bien, por supuesto existen tendencias en la filosofía política, pero el liberalismo no constituye una tendencia única sino, al menos, dos tendencias distintas. Lo mismo sucede con el comunitarismo. De hecho, hay un comunitarismo liberal. Por ejemplo, Michael Walzer es un comunitarista pero es también un liberal. Cierta vez lo escuché decir que lo más importante para él era ser liberal pese a ser comunitarista. MacIntyre es también un comunitarista, pero es un conservador.

En consecuencia, no se trata de escuelas sino más bien, podríamos decir, de coordenadas diversas, en las que hay también ciertos compromisos. Por ejemplo, en los casos mencionados, son compromisos notorios considerar a la ética como elemento fundamental del desarrollo e identidad de una comunidad; sostener que no es posible formular enunciados universales acerca de nada –no podemos pensar en “constelaciones” sino en situaciones concretas en las cuales se enmarcan tales enunciados–; tener un punto de partida más individualista –como normalmente lo tiene la teoría liberal, aunque no en todos los casos. Sin embargo, se puede ser liberal en lo político –con respecto a los derechos humanos, por supuesto, absoluta e incondicionalmente– y no estar de acuerdo con el liberalismo económico. No se trata, pues, de ismos, sino de tendencias diversas.

Areté: ¿Diría usted que esa ausencia de pensadores más alineados en escuelas es parte de lo que se ha llamado la postmodernidad? ¿Es parte de una situación postmoderna?

Agnes Heller: Creo que se puede decir que es parte de la situación presente. No me gusta llamarle, siguiendo a Lyotard, “condición postmoderna” pues la postmodernidad no es otra cosa sino un asunto de perspectiva, supone que vemos ahora a la modernidad desde una perspectiva distinta. Esta nueva perspectiva implica también reconocer que hay otros individuos con otras perspectivas. Así, lo que nos plantea la postmodernidad no es más que un punto de vista bajo el cual no podemos pintar el mundo sólo en términos de blanco y negro, verdadero y falso. Debemos admitir, pues, que el concepto de verdad se ha destotalizado, que ya no se trata de bloques, conjuntos cerrados de ideas, totalmente incompatibles entre sí.

Dicho de otro modo, actualmente es posible que haya algunas personas que estén de acuerdo con la expresión “la verdad se ha destotalizado”, pero también es posible que haya algunas otras que no estén de acuerdo con ella, pues precisamente eso es la destotalización de la verdad. Ahora bien, es necesario aclarar que no hay allí relativismo, pese a que algunas veces se ha sostenido tal cosa. No hay relativismo pues la postmodernidad se deshizo de los absolutos. Así, ¿cómo se puede afirmar el relativismo si el criterio, la medida, ya no es lo absoluto? Si ya no hay un absoluto en comparación con el cual se pueda afirmar que algo es relativo, el relativismo deja de tener sostén.

Sin embargo, la destotalización de la verdad no excluye la posibilidad de que haya tendencias o pensadores que afirmen ciertas ideas por las cuales tales tendencias o pensadores tengan posturas incompatibles entre sí. Por ejemplo, algunos elementos del liberalismo son incompatibles con algunos elementos del comunitarismo, pero hay otros que sí son compatibles. Esa falta de coincidencia, por supuesto absolutamente posible, se expresa ahora, precisamente, en términos de compatibilidad o incompatibilidad, no ya de verdad o falsedad.

Areté: Considerando, entonces, que en la actualidad sólo se puede hablar en términos de compatibilidad o falta de ella entre las tendencias filosóficas, ¿cree usted que el liberalismo político, o, más específicamente, la democracia

liberal, pueda ser compatible con todas las culturas, pueda ser exportada a todas las culturas, a todos los países?

Agnes Heller: Esa es una pregunta importante. Suele plantearse el siguiente argumento: las culturas son distintas entre sí y quien ha nacido en una cultura no puede entender, realmente, muchos aspectos de otra cultura precisamente debido a esta diversidad. La democracia liberal es, básicamente, un acuerdo político. Tal acuerdo surgió en una parte del mundo en la que hubo muchas y muy largas guerras, por lo que no podría ajustarse a otras partes del mundo en las que no han habido guerras. Tengo ciertas dudas sobre este argumento. Por supuesto, creo que las diferencias culturales son muy importantes. Pero, por ejemplo, hablando del contexto actual, las diferencias culturales que existen, pongamos por caso, entre europeos y japoneses, o europeos e hindúes, son diferencias culturales mucho mayores que, por ejemplo, las diferencias que existen entre europeos y musulmanes. El problema, pues, no está en las diferencias culturales sino en cierta clase de tiranos, de dictadores, de grupos aristocráticos o partidos políticos que manipulan, instrumentalizan, esas diferencias culturales. Así, a través de tal manipulación, crean una identidad artificial que está muy alejada de las diferencias culturales reales.

En consecuencia, respondiendo a la pregunta, creo que la democracia liberal es posible en todas las culturas. No sostengo que se aplicará a todas las culturas, que todos los países vayan a adoptar la democracia liberal, esa sería una predicción y no se puede predecir el futuro. No obstante, sí creo que la democracia liberal es, al menos, compatible con cualquier cultura, es decir, que ninguna cultura excluye la posibilidad de regirse por un sistema tal. Sin embargo, es necesario aclarar esto, el totalitarismo también es compatible con todas las culturas o, dicho de otro modo, ninguna cultura excluye tampoco el totalitarismo. De hecho, eso fue lo que Europa mostró a comienzos del siglo XX.

Areté: Ciertamente la democracia liberal puede ser compatible con las diversas culturas, pero en realidad el asunto es si debe serlo. ¿Debería la democracia liberal ser exportada? ¿Deberían todas las culturas asumir un sistema democrático liberal? En otras palabras, se trata de la pregunta por la universalidad de los valores democráticos.

Agnes Heller: Todo es constantemente exportado. En otros tiempos se hablaba de diseminación, no de exportación. Por ejemplo, la influencia que ejerció el helenismo en su momento generó que en muchos pueblos de la región mediterránea se construyeran liceos, se representaran tragedias. Se puede decir, pues, que los griegos exportaron su cultura. De hecho los romanos también hicieron lo mismo. Incluso hoy en día existe un senado en Norteamérica, pero esa fue una exportación de la cultura romana. Europa ha exportado su cultura por más de cuatrocientos años a lo largo de todo el mundo y, concretamente, Latinoamérica es fruto de tal exportación. Del mismo modo, la democracia que rige actualmente en la India es una exportación europea, al igual que los regímenes de corte fascista que existen en el Medio Oriente; Libia es un Estado mussolinista. En consecuencia, ¿por qué la democracia liberal no podría ser exportada? Suele preguntarse si debería ser exportada o no la democracia liberal, que es una creación occidental, pero no entiendo bien por qué se formulan tales preguntas. Esas “exportaciones” están en toda la modernidad e incluso antes en la historia; no es un proceso enteramente nuevo, de hecho los Incas también exportaron su cultura.

Areté: Tiene razón, no es adecuado hablar de exportación, pero insistimos en el tema de la universalidad de los valores democráticos. ¿Cree usted que se puede hablar de universalidad en esos términos?

Agnes Heller: Para responder a la pregunta, permítanme regresar a Hegel. Si se afirma que todos los hombres han nacido libres, se desprende de allí una conclusión básica: todo hombre *debería* ser libre. Este último es un enunciado universal que presuponemos y aplicamos a todos los hombres, y no es otro sino el que enuncia la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas. Se presupone que tal Declaración es válida para todo el mundo, es decir, presuponemos que constituye un valor universal aceptado por y para todos. Esto significa que respetemos a todas las personas y las tratemos como seres que no han nacido bajo la esclavitud. Ciertamente algunos individuos podrán no haber nacido como grandes señores pero han nacido libres. Hay, pues, cierta legalidad, cierta obligación en relación con otras culturas y otras personas: debemos admitir que todos los seres humanos hemos sido dotados de razón y conciencia por el Creador.

Ese es el fundamento de toda Constitución y es también el fundamento de la Constitución de las Naciones Unidas. Pero tal universalidad es abstracta –y creo que Hegel estaba en lo cierto cuando sostuvo precisamente eso: que se trata de una universalidad abstracta. Lo que ella significa concretamente, en cada cultura, es otro asunto, pues la libertad universal, abstracta, se concreta de manera muy diversa en las distintas partes del mundo. Esto es lo que llamamos cultura. Más específicamente, la democracia liberal, tomada como un valor universal, está en la Constitución japonesa, por ejemplo, pero los japoneses viven de un modo muy distinto que los peruanos y los peruanos lo hacen de manera muy diferente que los húngaros. Sin embargo, no es una diferencia tan radical, ciertamente, pues es común en todos ellos el liberalismo.

Areté: No obstante, ¿podemos pensar que existen ciertos principios universales desde los cuales nos sea posible tener un punto de vista crítico con respecto a otras culturas? ¿O es, más bien, válida la actitud, no relativista ciertamente, pero de respeto en relación con otras culturas, una actitud en la que perdemos voluntariamente la capacidad de criticar ciertos modos de vida? Por ejemplo, no estamos de acuerdo con la manera en que las mujeres son tratadas en ciertas culturas. No creemos que el Corán sea responsable de ello, estamos de acuerdo con usted en que hay una manipulación política de las diferencias culturales y se crean así identidades falsas. Sin embargo, ¿si no tenemos tales referentes universales, de qué manera podemos formular las críticas con respecto a los aspectos de ciertas culturas con los cuales disintimos?

Agnes Heller: Considero que es fundamento suficiente para poder tener una actitud crítica frente a las culturas en las que no se ha concretado la libertad femenina, la afirmación de que todas las mujeres han nacido libres y que, por lo tanto, todas ellas deberían ser libres. La crítica está en los aspectos que aún no han sido actualizados en tales culturas a fin de que ese valor, la libertad de las mujeres, se concrete. Creo que eso es suficiente. En cambio, no podemos criticar a las culturas comparándolas entre sí. Son organismos complejos y constituyen un todo que no puede ser comparado con otro todo. En otras palabras, no podemos criticar a las culturas en su totalidad. Lo que podemos hacer, ciertamente, es comparar ciertos aspectos de una cultura con ciertos aspectos de otra. Así, lo que es posible es criticar aspectos o comportamientos determinados que

se evidencian en una cultura en particular desde el punto de vista de lo que llamamos normas o valores universales.

Areté: Pero si hablamos de “valores universales”, de algún modo estaríamos sosteniendo que es posible un punto de vista moral independiente de todo contexto, lo que, en realidad, es imposible. Entonces, ¿cómo podríamos plantear puntos de vista morales a partir de los cuales seamos capaces de criticar ciertas culturas o ciertos sistemas políticos?

Agnes Heller: No hablaré aquí de puntos de vista morales pues, a mi entender, la moralidad es algo que corresponde a cada persona en particular. Las culturas no tienen moralidad, tienen ética y costumbres éticas. Sólo las personas en tanto individuos tienen moralidad, esto es, tienen un sentimiento subjetivo de responsabilidad y acción que corresponde a la moralidad. De ahí que no considere que la crítica a otras culturas pueda formularse desde una perspectiva moral, sino más bien desde el punto de vista de los valores. Ahora bien, no creo que moral y valores sean términos intercambiables entre sí. Las virtudes, por supuesto, están relacionadas con los valores, pero no son lo mismo. Por ejemplo, la nación es un valor, al igual que la religión, pero para mí mi religión constituye un valor mucho mayor que la religión como tal; lo mismo sucede con mi nación, ella constituye un valor mayor para mí que otras naciones; igualmente la libertad, etc. Para cada valor abstracto hay diversos valores concretos. La pregunta central es qué valor puede servirnos como punto de referencia para tener una actitud crítica frente a otras culturas o sociedades. En mi opinión, hay básicamente, dos valores universales en la modernidad –y quizás no sólo en la modernidad: uno de ellos es la libertad y el otro es la vida. En consecuencia, es posible criticar a otras culturas en las que existan restricciones a la libertad siempre y cuando tales restricciones no tengan como finalidad proteger la vida. De manera similar, es posible formular dichas críticas a las culturas en las que se restringe la vida, pero no desde el punto de vista de la libertad. En otras palabras, la libertad y la vida no pueden restringirse entre sí, aunque ciertamente eso sucede con frecuencia: algunas veces ambas se contraponen y se generan conflictos muy serios e insolubles. Sin embargo, normalmente no hay conflicto entre ambas, sino, en todo caso, cierta tensión.

En síntesis, es posible sostener una actitud crítica frente a otras culturas, pero desde el punto de vista de la defensa de la libertad y la vida. No se trata de un asunto moral. De hecho, puedo no ser una buena persona y, no obstante, suscribir tal defensa.

Areté: Si sólo puede hablarse de ética en relación con las culturas y la moralidad debe restringirse a la vida individual, ¿significa esto que la moralidad existe sin contextos, sin pares inscritos en una cultura?

Agnes Heller: De ningún modo. Debo precisar algunas ideas. La moralidad implica una relación individual con las costumbres y reglas de nuestro entorno. Tenemos normas concretas, ya existentes. Sin embargo, bajo el punto de vista moral yo no puedo aceptar ese conjunto de normas existentes sin cuestionamiento alguno. Yo deseo llegar a determinar qué conducta de acción es correcta, no guiarme por lo que otros me señalen o respetar la norma simplemente porque ya existe. La moralidad es una relación, en ella yo, en tanto persona particular, quiero llegar a determinar cuál es la acción que considero correcta. ¿Cómo puedo ser una persona moral? De eso es de lo que se trata la moralidad. Nadie puede dar respuesta a esta pregunta en un mundo en el que no existen normas y reglas de ética, o de comportamiento, o lo que fuere, pues tales normas y reglas existen en todo mundo posible.

Areté: Luego de un largo período, ha vuelto usted a vivir en su país. ¿Cómo percibe su regreso después del totalitarismo que se vivió allí, después de la presencia permanente del Partido Comunista en el gobierno?

Agnes Heller: Me siento muy bien de haber regresado a mi patria. Ahora tengo la posibilidad de ser una ciudadana. Nunca antes había tenido esa posibilidad. Tengo la posibilidad de participar, de expresar mi opinión, de formular críticas en público y de decir lo que pienso abiertamente. Eso es incontrastable.

Areté: Tratando de extender nuestras reflexiones éticas y morales a la situación política internacional, ¿cómo ve usted el actual conflicto entre israelíes y palestinos en el Medio Oriente?

Agnes Heller: Ése es uno de los peores conflictos que ha habido en la historia y está influyendo profundamente en mi pensamiento. Es muy difícil abordarlo, pues se trata de una situación en la que las dos partes están en lo correcto. Esto puede suceder, ciertamente, pero hace muy difícil emitir un juicio. Israel está en lo correcto porque, como es evidente, el objetivo de los palestinos no es sólo recuperar lo que era su territorio, sino abolir el Estado de Israel. Los palestinos, por otro lado, luchan por su existencia. Hay muchos refugiados palestinos, ellos han dejado lo que eran sus propias casas, su propia tierra. Han vivido en ese territorio por varios cientos de años, pero quizás no son conscientes de que también Judea estaba allí hace unos 2000 años.

Ambas partes tienen, pues, razón. Cada una de ellas aboga por su propia causa y ambas luchan para obtener justicia. Marx sostuvo, en *El Capital*, que si dos partes se enfrentan por justicia y ambas poseen igual derecho, el único modo de terminar el conflicto es la violencia. Desgraciadamente ése es el caso aquí, eso es lo que pasa hoy en día en el Medio Oriente, aunque, como comprenderán, yo preferiría que esa situación no se diera. Por otro lado, en mi opinión quizás no sea positiva la intervención de diversos sectores del mundo, inclusive podría ella ser un obstáculo para un posible acuerdo. Estas personas necesitan llegar a determinar cómo vivir juntos, lo que es muy difícil. Es difícil porque Israel constituye la única democracia en la región y porque, como decíamos anteriormente, hay diferencias culturales que están siendo claramente manipuladas. Y, nuevamente, no son las diferencias culturales en sí mismas las que generan el conflicto, sino la manipulación de tales diferencias.

Por supuesto, habrá quienes sostengan que me equivoco y lo harán con el argumento de que Israel es un Estado al que considero amigo. La posición que sostendría quien me objetase sería, más o menos, la siguiente: el Estado demócrata liberal y multipartidario es una invención europea y cristiana y es, por consiguiente, un cuerpo extraño en el contexto árabe. No creo en esta postura, la señalo porque existe, pero no la comparo. Lo que creo es que, como decía, ambas partes están en lo correcto. Y, ante la sugerencia marxista de que, si es ése el caso, la violencia debe decidir, lo que yo diría es que es más bien el compromiso el que debe decidir. Pero, ¿cómo llegar a un compromiso, a un acuerdo? Todas las democracias liberales saben cómo establecer un acuerdo. Eso es lo que Kant sostenía en *La paz perpetua*: si todos los países se convierten en

repúblicas, puede haber una paz perpetua. Pero estamos muy lejos de que esa situación se dé y si un país no es una república entonces es muy difícil establecer una relación pacífica con él.

Areté: Si aceptamos que hay conflictos en los que ambas partes están en lo correcto o tienen puntos de vista justificados, debemos plantearnos otra pregunta estrechamente emparentada, que sería la de si hay o no guerras justas.

Agnes Heller: Creo que una guerra justa sería terrible, no sería en absoluto deseable. Vivimos del desarrollo constante de la justicia; ella es dinámica. No se trata de que algo sea justo y ello implique que lo será por siempre. En otras palabras, no estamos satisfechos con ciertas situaciones o con ciertos aspectos actuales, pensamos que no son justos y que otros aspectos o situaciones serían más justos. Ese es el modo en el que vive la persona moderna. En cambio, en una imaginaria sociedad absolutamente justa, todos sus miembros estarían de acuerdo y no habría ninguna dinámica, ningún desarrollo, ningún punto de vista particular, ni conflicto ideológico o debate, ningún enfrentamiento de opiniones, nada. Creo, por ello, que una sociedad justa es absolutamente indeseable, al igual que las llamadas guerras justas. Ahora bien, mientras haya gobiernos no democráticos, incluyendo los gobiernos totalitarios, que manipulen las diferencias culturales, seguirá habiendo guerras.

Areté: ¿Cuál es su punto de vista acerca de la guerra en Irak?

Agnes Heller: Es muy difícil decir si allí hay una causa justa o no. Hay quienes sostienen que esa guerra no está justificada pero es justa. Eso significa que no se ajusta para nada a los términos legales, la invasión iba en contra de las leyes internacionales –en tal sentido, no estaría justificada–; y, sin embargo, sería justa. Yo pienso que había razones muy fuertes en contra de la justificación de la guerra. No obstante, cada vez que una democracia y una tiranía se enfrenten, yo defenderé la democracia. Siempre estaré en favor de que una tiranía caiga, por principio. Yo misma he vivido una experiencia de algún modo similar, viví el debate político que generó que los EE.UU. llegaran, se establecieran y protegieran nuestra libertad. Tuvo que llegar incluso el ejército soviético para liberarnos de los alemanes. Siendo consecuente con mi propia historia y

con la guerra que he vivido, no tengo justificación para dejar de pensar que la desaparición de una dictadura constituirá siempre un momento de liberación.

Ahora bien, si esa liberación inicial traerá o no libertad, ya es otra pregunta. Sabemos por la Biblia, por ejemplo, que no es ése siempre el caso: Dios liberó a Israel de Egipto pero no le otorgó la libertad, más bien los condujo a una vida que estaba muy lejos de ser una vida de seres libres. En el caso de Irak, ¿se ha vuelto más libre? No lo creo. Soy muy escéptica en relación con este punto. La Unión Soviética liberó a Hungría, pero no por ello fuimos más libres. Una tiranía nos liberó de otra tiranía, lo que suele suceder con frecuencia. Tengo, sin embargo, cierta simpatía con los movimientos de paz de Norteamérica. No conozco los de Latinoamérica, pero en el caso de Norteamérica podemos decir que es un país que anhela la paz; después de todo, son sus propios hijos los que van a morir o no en esta guerra.

En cambio, en este momento no tengo simpatía alguna por Europa. En primer lugar, los mandatarios europeos han sostenido que Norteamérica defiende sólo sus propios intereses. No obstante, ellos mismos defienden también sólo sus propios intereses, con la salvedad de que los intereses en cada caso son distintos. Schroeder defiende los intereses de Alemania y Chirac lo hace con los de Francia; todos defienden sus propios intereses. En consecuencia, no tienen ninguna razón para cuestionar que otros hagan lo mismo. En segundo lugar, considero que los movimientos pacifistas europeos tienen sus propios inconvenientes. Básicamente, su principal problema es que tienen una memoria muy corta en lo que concierne al siglo XX. Muchos de ellos se inclinaron de rodillas en el siglo XX para pedirle a Estados Unidos que los liberasen de las dictaduras. De hecho, Norteamérica ha salvado a Europa de las dictaduras en tres ocasiones. Por supuesto, lo hicieron considerando sus propios intereses, eso es obvio. Sin embargo, liberaron a la mitad de Europa de las opresiones y Europa debe reconocer esto. Finalmente, Europa sostiene que nunca, en la historia de la humanidad, ha sucedido que una sola región dominara al resto del mundo. Ésa es una de las grandes mentiras de la historia. Hay, en esa postura, una memoria muy, muy corta. Europa olvida, por ejemplo, que ella misma gobernó y controló el mundo entero durante 400 años. Controló Asia, África, América y Australia. Todas esas regiones eran colonias o semicolonias europeas; ninguna podía competir con la potencia

que constituía Europa en ese momento. En el caso actual de Norteamérica, este país no puede tener un dominio tal, pues esas antiguas colonias fueron liberadas; además, existen las Naciones Unidas, como organismo que procura mantener un equilibrio entre los países. Asimismo, Europa es una región fuerte; de hecho, en términos económicos, es más fuerte que Norteamérica. En síntesis, Estados Unidos no será nunca lo que Europa fue alguna vez, así es que Europa debería, por lo menos, guardar silencio.

También debemos considerar que hay en Europa un sentimiento anti-norteamericano muy difundido. Ese sentimiento se funda en los celos y la envidia por el hecho de que actualmente EE.UU. haya tomado la forma de ese gran poder que constituyó Europa alguna vez. También en Latinoamérica se percibe tal sentimiento, pero es un fenómeno mucho más reciente y de distinta índole. Es distinto pues ustedes se liberaron de Europa y luego pasaron a depender de EE.UU. Debido a esa dependencia, el resentimiento que ustedes pueden tener con respecto a Norteamérica está, de alguna manera, justificado. El resentimiento europeo, en cambio, no tiene justificación alguna.

Areté: ¿No consideraría usted la posibilidad de que los europeos hayan aprendido una lección de su propia historia? Quizás, después de lo que vivieron en África, América o Asia, puedan estar realmente preocupados por la posibilidad de que una sola región, constituida en este caso por un país, se convierta nuevamente en un imperio. De hecho, por poner un ejemplo, los franceses y los belgas realmente se sienten culpables por lo sucedido en África. Ciertamente Europa tiene mala memoria, pero, ¿podría ser el caso que la reacción europea al poder actual de EE.UU. se deba a su preocupación por el surgimiento de un nuevo imperio?

Agnes Heller: No seamos ingenuos. Nietzsche sostuvo alguna vez que los Estados son animales de sangre fría. Los Estados nunca están interesados en la liberación, sólo consideran, como decía anteriormente, sus propios intereses. Ellos están interesados en conquistar, desean obtener ventajas económicas, aliados, balance de poder, etc. Creo que nadie está avergonzado por el poderío que Europa tuvo alguna vez, salvo, ciertamente, algunos intelectuales –por supuesto los intelectuales franceses o los alemanes–, pero en ningún caso el pueblo. El pueblo europeo odia a los

inmigrantes, no quiere que permanezcan en Europa. Esa reacción contra los inmigrantes, en cambio, es mucho menos notoria en los norteamericanos. Europa es extremadamente racista. No le gustan los extranjeros, quisiera excluirlos, excluir la diversidad cultural, quisiera mantener intactas sus propias tradiciones, alejadas de estas personas extrañas y de color. Ésa es Europa.

Existen intelectuales con una clara conciencia histórica y una postura sólida, como Jürgen Habermas por ejemplo, pero ése no es el caso de Europa en general. Los intelectuales constituyen la conciencia de Europa, sí, pero eso es todo. Kant era también una conciencia europea, lo mismo que Hegel, y estaban ambos en contra de la colonización, la consideraban una gran vergüenza. Kant, al menos, escribía en contra de la colonización de Latinoamérica, pero no sé si los señores españoles hayan escuchado sus argumentos. En suma, lo que quiero decir es que en Europa siempre ha habido intelectuales y filósofos con una perspectiva crítica, lo que es muy notable; sin embargo, tal cosa no implica que los europeos piensen según tales perspectivas

Areté: Usted ha sostenido algunas ideas especialmente interesantes en esta conversación. En primer lugar, ha dicho que la evolución de la situación política en Europa es paradójica pues, de un lado, puede notarse una tendencia en favor de los regímenes democráticos, pero, de otro lado, que nunca como en el siglo XX, se han dado tantas dictaduras. Asimismo, ha sostenido que la filosofía en el siglo XX se ha convertido progresivamente en una propuesta personal. Estas ideas nos conducen nuevamente a la primera pregunta que le formulamos: ¿cómo ve usted, que ha sido testigo cercano de ese proceso, la evolución de los movimientos filosóficos del último siglo? ¿Cree que podría trazarse una línea evolutiva en el pensamiento filosófico del siglo XX?

Agnes Heller: Creo que la filosofía del siglo XX ha estado muy ocupada destruyendo y desconstruyendo la tradición metafísica. Ésa ha sido una tendencia tanto europea como americana, se ha dado tanto en la llamada filosofía continental como en la filosofía analítica, en Heidegger tanto como en Wittgenstein, en Habermas tanto como en Rorty o Putnam. Todos han estado ocupados desconstruyendo la metafísica, por considerar que ella no describe bien los problemas de nuestro tiempo, o, en otras palabras, que no nos da un buen acceso a la comprensión de tales problemas. De

ahí que la preocupación principal haya sido cómo desconstruir la metafísica y, además, qué otra cosa poner en su lugar. Todas esas tendencias filosóficas abordan la misma pregunta: ¿qué puede ponerse ahora en el lugar de la metafísica?, o ¿cómo puede la filosofía seguir siendo filosofía –seguir siendo lo que era–, dejando de serlo? Esa es la paradoja que enfrentamos en el siglo XX.

Foucault sostenía que ciertos problemas filosóficos no son un problema de la filosofía sino de nuestro lenguaje. Eso mismo podría decirse en este caso: la filosofía ha perdido su lenguaje original. La metafísica fue el lenguaje filosófico desde Aristóteles, lenguaje que se articuló gracias a un conjunto de categorías: la sustancia, el todo, lo uno, la multiplicidad, la forma, la materia, el hilemorfismo, etc. Todas estas categorías acapararon la situación y, en última instancia, acapararon la razón. A lo largo de la historia de la filosofía fueron sólo reinterpretadas. Se jugaba siempre con las mismas cartas, lo que facilitaba mucho la comunicación. Mi ejemplo es, siempre, que las filosofías judía y cristiana en la Edad Media se comunicaban muy bien entre sí, había una comunidad. Para Alfarabi, Maimónides o Alberto Magno, los temas en debate eran básicamente los mismos; estaban de acuerdo en relación con qué era lo importante, cómo podía ser probado o no, hablaban fundamentalmente el mismo lenguaje. En la filosofía moderna, en cambio, ese lenguaje comienza a perder su relevancia; de hecho, gran parte de él desapareció por completo. Actualmente consideramos que la mayoría de esas categorías filosóficas eran sólo metáforas y no queremos ya trabajar con metáforas.

La filosofía comenzó a adquirir entonces un carácter cada vez más personal, y eso está en relación con este desarrollo, con la constante preocupación no sólo por desconstruir la metafísica sino por encontrar un sustituto apropiado para el lugar que anteriormente ella ocupaba. Han sido, y son, diversas las respuestas que se han planteado ante tal preocupación y, ciertamente, en algunas ocasiones quienes las han postulado no han sido muy amigables entre sí pues se han acusado recíprocamente de no ser del todo originales en la historia de la filosofía. Eso es frecuente, los filósofos solemos hacer esa clase de acusaciones. No obstante, actualmente, al menos, ya no se sostiene que la propia es la verdad, esa ya no es una afirmación de los filósofos postmetafísicos; ya nadie afirma que su sistema representa la verdad única e irrefutable, pues ya no hay siste-

mas. Considero que éste es el rasgo común que podría encontrarse en los movimientos del siglo XX.

Areté: Tomando eso en cuenta, ¿diría usted que Hannah Arendt es una filósofa postmetafísica?

Agnes Heller: Sí, por supuesto. Su punto de partida es básicamente la actividad humana. Eso ya la hace una filósofa postmetafísica, pues la actividad humana no se describe en términos de una causa final, eficiente, formal ni material. Es decir, la actividad ha sido aislada de toda la tradición metafísica, al interior de la cual usualmente se había discutido y reflexionado acerca de las actividades humanas.

Areté: En su último libro, el que quedó incompleto, Hannah Arendt habla de las falacias metafísicas de los pensadores profesionales, usando la fórmula de Kant. Todos los pensadores profesionales, dice ella, desde Platón hasta Heidegger, suelen cometer grandes errores al descender al mundo desde el ámbito de la metafísica, como en el caso del apoyo que le dio Heidegger a Hitler, por ejemplo. ¿Cree, entonces, que esa tendencia postmetafísica de la que viene hablando podría ser más realista en relación con el mundo político y ético?

Agnes Heller: Creo que el pensamiento filosófico no puede aceptar una opinión como la palabra final en el imperio de la filosofía. Los filósofos, como dicen los hermeneutas, interpretan los textos, y tal interpretación no constituye una cosa dada, es sólo una interpretación filosófica. Por ello, considero que Hannah Arendt exagera en este caso, así como exagera también con respecto a otras ideas. No creo que la frase “falacia metafísica” sea adecuada. Por supuesto que todos los pensadores metafísicos creen tener la verdad en sus manos y no sucede tal cosa con el pensamiento postmetafísico. Sin embargo, si uno lee a Hannah Arendt se puede percibir que estaba muy cerca de estar convencida de ser quien había descubierto realmente la verdad. No obstante, ella pertenece, indudablemente, a esa corriente de la filosofía de la que hemos venido hablando, la de la postmetafísica.

Ahora bien, creo que hay básicamente dos tendencias principales en este proceso de desconstrucción de la metafísica. Una de ellas es la que

pretende que la filosofía sea científica; pienso, por ejemplo, en Husserl y la escuela husserliana, así como en la filosofía analítica. Para lograr tal cosa –una filosofía científica– se debe conseguir, nuevamente, la antigua fundamentación de una cierta clase de conocimiento, cierta certeza. No creo que esa haya sido una buena solución. La otra tendencia ha sostenido que la filosofía debe acercarse más al arte, que debe ser una suerte de literatura. En otras palabras, la filosofía debería otorgarle significado al mundo a través de la clase de belleza que ella produce. Si se quiere trazar un hilo conductor en el desarrollo de la filosofía en el siglo XX, podemos decir que son estas las tendencias, hayan sido formuladas explícitamente o no de ese modo. En particular, la primera de tales tendencias sí formuló sus aspiraciones explícitamente: la filosofía es rigurosa, es una “*streng*e Wissenschaft”. Esto se dice de manera muy explícita en la tradición husserliana y está también presente en Heidegger, en *Ser y tiempo* (aunque posteriormente Heidegger sostuvo una posición más bien opuesta, más similar a la de Hölderlin, según la cual todo filósofo es un poeta, “*der Denker ist der Dichter*”).

Areté: Continuando con este balance, ¿podría decirse dónde se encuentra hoy el espíritu filosófico, el “philosophischer Geist”? ¿Cuál es ahora la mejor tradición filosófica? En particular nos referimos a la creatividad o a la originalidad, pues suele sostenerse que la filosofía europea ya no es creativa, y que, en cambio, la filosofía norteamericana se ha vuelto más rica y diversa.

Agnes Heller: Es muy difícil responder a esta pregunta. Prefiero hablar acerca del pasado, acerca de quiénes han sido los mejores filósofos del siglo XX que ya no están vivos. Es muy difícil hablar acerca de mis contemporáneos. Creo que no es posible hacer una comparación, precisamente porque, como decía, la filosofía se ha vuelto más personal. En cualquier caso, si comparamos las tradiciones europea y norteamericana, debo decir que la europea es más sólida. La filosofía más importante que se ha desarrollado en Norteamérica, y los mismos norteamericanos lo consideran así, es el pragmatismo. Pero el pragmatismo es absolutamente inferior a la tradición filosófica existente en Europa. Cuando Rorty, e incluso ahora Hillary Putnam, defienden el pragmatismo, yo no me siento muy cómoda pues, bajo los parámetros de mi formación europea, estoy en desacuerdo.

Considero que lo mejor que ha producido Norteamérica en filosofía ha llegado desde Europa. Incluso la filosofía analítica, de la que no soy simpatizante, proviene de Viena y Oxford. Ninguna producción norteamericana en filosofía es estrictamente original de Norteamérica, con la sola excepción del pragmatismo. De igual modo, los pensadores a los que considero los mejores filósofos del siglo XX han sido todos europeos: Wittgenstein, Heidegger y Foucault. Debo aclarar, sin embargo, que estoy hablando sólo de los filósofos que ya no están vivos.

Areté: Profesora Heller, le agradecemos mucho por aceptar nuestra invitación a este intercambio de ideas.

(Traducción del inglés y edición de Michell Nicholson, revisión de Miguel Giusti)