

¿Qué hay más allá del postmarxismo? Ágnes Heller y la contingencia, la democracia y el republicanismo

ÁNGEL RIVERO

Resumen

La filosofía de Agnes Heller estuvo ligada desde un principio a la transformación radical de la sociedad. La crisis de la gran narrativa, el fin de la filosofía con mayúscula y el derrumbe del socialismo como realidad y como utopía han modelado su pensamiento en la dirección de un redescubrimiento de nuestra contingencia y una recuperación peculiar del liberalismo, la democracia y el republicanismo. En este artículo se quiere mostrar que esta evolución no es una mera reconciliación con antiguos enemigos sino fruto de una reflexión honesta sobre la experiencia de la modernidad.

Palabras clave: Democracia. Contingencia. Liberalismo. Postmarxismo. Republicanismo.

Abstract

The philosophy of Agnes Heller was connected, from its very beginning, with the radical transformation of society. The crisis of grand narrative, the end of philosophy writt large and the demise of socialism, both as a reality and as utopia, deeply influenced her thought in the direction of a re-discovering of contingency and a peculiar retrieval of liberalism, democracy and republicanism. In this article I would like to point out that these developments are not a mere reconciliation with old enemies but the effect of a straight reflection on the experience of modernity.

Key words: Democracy. Contingency. Liberalim. Post-Marxim. Republicanism.

1. ¿Fin de las ideologías?

El escenario político sobre el que discurre la vida y la reflexión ha sido bruscamente trastocado en la última década. En lo que concierne al pensamiento político, la caída del muro de Berlín ha dado paso a un horizonte completamente nuevo, a un panorama absolutamente inédito en el que las antiguas señales de referencia, los hitos simbólicos, que ordenaban el territorio se han vuelto obsoletos y carentes de sentido. Como señales perdidas en carreteras abandonadas tras un nuevo trazado, su función orientadora se ha esfumado y la única dirección a la que apuntan es al desconcierto, a la pérdida de sentido o al nihilismo. Para algunos, como Daniel Bell, este panorama es resultado de un proceso de acomodamiento ideológico, de civilización del conflicto ideológico. La heterogeneidad del pensamiento presente es fruto de la interpenetración de distintas posiciones hasta ahora enfrentadas. La experiencia ha suavizado sus perfiles y nosotros hemos tomado lo mejor de cada una de ellas construyendo un pensamiento de amalgama, mestizo y ya no conflictivo. Para otros, más provocadores, asistimos al final de la historia. Esto es, completado el despliegue victorioso de la razón en el mundo, el conflicto ideológico queda zanjado. No hay más futuro en las ideologías que el liberalismo, por más que parte importante de la humanidad no haya alcanzado aún este privilegiado estadio. Esta última posición, la de Fukuyama, escuece bastante a aquellos que pasaron su vida escudriñando la llegada de una crisis del capitalismo que daría paso a un final de la historia

* Dirección para correspondencia: Ángel Rivero, Dep. de Ciencia Política, Universidad Autónoma de Madrid, E-28049 Madrid. E-mail: angel.rivero@uam.es

bien diferente. Estemos al final de la historia, al final de las ideologías, o meramente devueltos a la condición normal de la humanidad, parece pertinente reconstruir cómo determinados cambios en la realidad y en el alcance de las teorías filosófico-políticas apuntan a la recuperación de alguna forma de liberalismo y si esto significa resignación o apertura de nuevas posibilidades.

La desaparición del mundo de Yalta ha venido envuelta en un gusto agridulce. Está, por una parte, el entusiasmo de la revolución política que ha puesto ante nuestros ojos, en directo, por televisión, el magnífico espectáculo de la *instauratio libertatis* en los países del Centro y del Este de Europa. Lo que Hannah Arendt denominó el tesoro oculto de la tradición revolucionaria, ha sido de nuevo desenterrado por los ciudadanos que con su actividad forjaron de nuevo las instituciones de la libertad. Después, inmediatamente después, ha venido la cuestión social, el desencanto, la reaprensión de los límites de la política, el desvanecimiento del espejismo de que el cambio político conducía automáticamente a una sociedad más próspera. Por tanto, la nueva situación viene acompañada de la sensación de libertad que apareja la contemplación de los grandes horizontes, pero también del sobrecogimiento ante esa misma sensación de libertad no coartada. Y es esto lo que hace sentir el mundo algo inhóspito: no hay sentido en la historia y no hay, sobre todo, promesa de salvación alguna. Las viejas categorías que amoldaban el pensamiento y que servían para organizar aquella realidad ahora extinguida aún permanecen en la inercia de las formas cotidianas y reflexivas de organizar la experiencia, solo que ahora desajustadas. Los trazos nítidos y vigorosos del pasado se han visto sucedidos por los borrones, las líneas discontinuas, los grises y, sobre todo, las paradojas. Pareciera que sólo la perplejidad pudiera abrirse paso en este escenario vertebrado por la contingencia. Y sin embargo, esta última vuelta de tuerca de la modernidad nos ha llegado en un final de milenio, paradójicamente, sin milenarismo (por lo menos en lo que respecta al contexto occidental al que referiré estas observaciones). Porque lo que ha signado simbólicamente el desplome de las sociedades del Este es el final de unos sueños de la Razón que devinieron monstruos. La postmodernidad, nuestro presente, es pues el tiempo de la ilustración de la propia Ilustración. El tiempo del derribo de las estatuas que daban sentido a la totalidad y que habían sido colocadas sobre los altares. Pero no es solo, ni siquiera principalmente, un tiempo iconoclasta. Ágnes Heller y Ferenc Fehér, sin dejar de señalar la opacidad que opone nuestro presente al análisis de las ciencias sociales, han identificado con certeza algunos de sus rasgos desvaídos¹. Lo que caracterizaría a la postmodernidad, en su lectura, es la convivencia, cohabitación, de numerosos discursos no totalizadores. Y ampliando esta primera constatación abundan en la idea de nuestra *condición* presente. La postmodernidad sería, en su definición, un tiempo y un espacio, inserto en el tiempo y el espacio mayor de la modernidad y delimitado por los que dudan o problematizan la modernidad, los que la quieren poner a prueba y los que quieren hacer balance de sus éxitos y fracasos. Así pues, los problemas que enfrentamos quienes vivimos en esta «condición postmoderna» se han originado en la modernidad, están inexorablemente ligados a ella.

En la enumeración de los autores antes citados, éstos problemas serían, básicamente, la desaparición de los *grandes horizontes*, la constatación de vivir en un presente *no trascendible cualitativamente*, *el redescubrimiento de nuestra contingencia* y la autorelativación de la cultura europea, la de mayor vocación universalista, y la desactivación de la filosofía de la historia que la acompañaba. En suma, la sensación de vivir indefectiblemente *después de la gran narrativa*. Jean-François

1 Ágnes Heller y Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*, Cambridge, Polity Press, 1988. Hay versión castellana, *Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, Península, 1989.

Liotard² nos hizo ver, antes que nadie, que este final de los grandes relatos que caracteriza la condición del hombre postmoderno tiene una vertiente directamente política. El derrumbe de los grandes relatos va ligado a una crisis de legitimidad de dimensiones globales. Y sin embargo, tras ésta, lo que asoma, al menos desde mi punto de vista, es un consenso en torno a la democracia liberal que dista de semejarse el paralogismo profetizado por Lyotard.

La pluralidad de enfoques no totalizadores que conforman la condición postmoderna, la pluralidad de visiones que sostienen posturas diferenciadas respecto al legado y al futuro de la modernidad, ha inaugurado un enorme ámbito de discusión en el terreno filosófico-político. Lo paradójico del caso radica, por tanto, en que el final de los grandes relatos no ha dado paso a una «gran Babel» sino una gran conversación. Aquí resulta pertinente recordar a aquellos autores que siempre defendieron que la política debía ser conversación, acomodamiento de diferencias y combate *agonístico* o civilizado. Esto es, a Michael Oakeshott, Bernard Crick y Isaiah Berlin respectivamente.

2. Contingencia

Por todas partes proliferan determinados temas, posiciones, enfoques y discusiones que saltando por encima de las otrora insalvables barreras ideológicas y de escuelas están forjando este diálogo. Para algunos, sin embargo, este nuevo horizonte discursivo no es más que la manifestación en el pensamiento de una trivialización, de un *debilitamiento* impuesto por la victoria del capitalismo, el triunfo de occidente o el final falso de la historia. El punto de vista que se defenderá aquí será el opuesto al de este diagnóstico. La gran conversación ahora en curso, si bien ha perdido los rasgos dramáticos de confrontación de argumentos inconmensurables, presenta numerosas virtudes respecto al pasado. En primer lugar, se desarrolla sobre un horizonte político no petrificado, de forma que sus propuestas son susceptibles de contrastación, lo que reduce la vaga abstracción, aumenta la concreción y devuelve una sensación de responsabilidad política a sus autores, antes perdida en abstrusas generalizaciones teóricas. Pero además, la confrontación es realmente argumentativa y no está mediada por la lucha de posiciones que definía la bipolaridad de la guerra fría. Este enorme ámbito de diálogo es, en consecuencia, todo menos homogéneo. La pluralidad de enfoques, corrientes y tradiciones, así como la interdisciplinariedad, dominan ampliamente el horizonte discursivo. Cosa distinta es que haya determinados problemas que ejerzan de territorio común de la discusión, que la nucleen y que, en último término, hagan de ésta realmente una conversación. Estos temas comunes discurren por senderos que van desde la epistemología a la política. Y es el análisis de los mismos en las últimas obras de Ágnes Heller y Richard Rorty lo que utilizaré como ilustración de cómo, bajo este manto de diálogo en torno a un consenso básico acerca de la democracia liberal, se esconde un rico debate con posiciones bien diferenciadas.

Un punto de coincidencia de ambos autores y que refleja un diagnóstico en parte compartido de nuestro presente es la centralidad que el tema de la contingencia ha adquirido en sus pensamientos. La coincidencia no me parece baladí porque refleja un mismo repliegue del optimismo epistemológico heredado de la Ilustración. Así, en la obra de Richard Rorty *Contingency, irony, and solidarity*³ el problema de la contingencia es tratado monográficamente en la primera de las tres partes del libro y estructura éste en su totalidad. Para Rorty, el resultado que se destila de las filosofías de este siglo y del pasado es la toma de conciencia acerca de la contingencia de nuestro lenguaje, nuestro yo y

2 Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989.

3 Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

nuestra comunidad. Por tanto, la filosofía ha completado un tarea doblemente deconstructora a lo largo de la modernidad. Primero emprendió la deconstrucción de la religión abriendo paso a la razón como única fuente de legitimidad. En un segundo movimiento, tras completar el primero, se aplicó a la deconstrucción de la propia filosofía. La preocupación de Rorty radica en poner límites a esta tarea demoledora del pensamiento. Lo que preocupa sobremanera a este autor no es que la «comunidad liberal» haya tomado consciencia de su historicidad, lo que le preocupa es que la filosofía lejos de fundamentar este tipo de sociedad, o mejor, puesto le cuadra más al espíritu de la filosofía liberal que encarna, de darla por sentada, se lance a la tarea contraria a la que representan las actitudes anteriores: a la tarea de relativizar y deconstruir la comunidad liberal. Para Rorty, la filosofía ya ha completado su papel como disciplina erigiendo las escalas mediante las cuales se accedía al tipo de sociedad que es la *nuestra*. Pero el «lento suicidio de la tradición analítica» y la potencia de la crítica deconstructora atestiguan un exceso de celo que trasciende el objetivo para el que esta filosofía fue diseñada. Y este hecho, apunta Rorty, tiene incontestables implicaciones políticas. El tomar consciencia de la contingencia de nuestra comunidad liberal, de la imposibilidad misma de cualquier empresa fundamentadora, debilita la defensa de nuestra fe liberal. Por ello, por motivos meramente pragmáticos, la filosofía ya no es un género que le cuadre a la reflexión política. Nuestra creencia en la bondad de este tipo de sociedad, derivado de la experiencia que nos han proporcionado otros tipos de experimentos sociales, no necesita ya de este refuerzo. Es más, la filosofía se ha vuelto un serio obstáculo para el liberalismo. Por ello la propuesta de Rorty será retomar la vieja distinción liberal de público y privado que servía a este pensamiento para articular la tolerancia. Pero esta en lugar de dejar confinada a la religión en el ámbito de lo privado, como hizo el viejo liberalismo, quien queda confinada en el campo de lo privado es la filosofía misma. Otros géneros, como la novela proporcionarán, a partir de ahora, a la comunidad liberal el sustento y el impulso que necesitan sus valores. El terreno de la argumentación pública, la presencia en el ágora que parecía consustancial a la filosofía, queda vedado para ella. En definitiva, para Rorty, el descubrimiento de la contingencia es el regalo envenado de la filosofía. Esto es, la argumentación filosófica ya no sirve para persuadir acerca de la bondad de los fines del liberalismo. Y estas luces que arroja ahora la filosofía, nos podría decir Rorty, ya no apoyan nuestras intuiciones políticas sino que se contradicen con nuestras creencias y nuestras esperanzas.

La contingencia también juega un papel relevante en el pensamiento último de Ágnes Heller. Así *A Philosophy of History in Fragments*⁴ arranca dedicando su primer capítulo a la contingencia. Para Ágnes Heller, los que vivimos en la postmodernidad, somos como reclusos de la prisión de la historicidad que claman ante su puerta buscando salir de ella. Somos, en su descripción y al igual que Rorty, conscientes de la contingencia de nuestra comunidad (aunque Heller evita hablar de comunidad y prefiere dejarlo en «nuestro mundo») y sin embargo, como modernos, nos resistimos a resignarnos a la contingencia. Heller hace una distinción entre los dos tipos de contingencia que afectan a nuestra manera de entender la realidad. En primer lugar está la «contingencia cósmica», el reconocimiento de que la pregunta acerca del *telos* universal no puede ser zanjada sino de forma subjetiva. Esto es, que esta cuestión ya no puede ser respondida de forma universal sino tan solo por referencia a un sujeto. En el reconocimiento de esta contingencia, un reconocimiento doloroso para la modernidad, se aloja toda la reflexión existencialista. Los ecos de Kierkegaard, de Sartre y, sobre todo, de Heidegger, resuenan aquí con fuerza. En la tematización de esta contingencia hay al mismo tiempo un eco del reproche kierkegardiano hacia Hegel y una cierta autocrítica retrospectiva:

4 Ágnes Heller, *A Philosophy of History in Fragments*, Oxford, Basil Blackwell, 1993.

«had Hegel presented his *Science of Logic* as a thought experiment, he would have been the greatest philosopher of all times»⁵.

En cierto sentido, también el reconocimiento de esta contingencia estaría presente de forma no diferenciada en la consideración que hace Rorty de la contingencia. Porque para este último había en la tarea epistemológica de la filosofía analítica una búsqueda de la verdad que aparejaba el conocimiento del mundo o al menos su reflejo. Por supuesto, la metáfora del espejo de la naturaleza no entrañaba la filosofía de la historia que ha demolido la generalización postmoderna del reconocimiento de esta contingencia, pero sí que suponía una superación de la contingencia mediante el conocimiento verdadero del mundo. Además, y sin hacer de la filosofía analítica y menos de Rorty, antecesores de Francis Fukuyama, el autor de *Contingency, Irony, and Solidarity* admite una conexión entre esta filosofía y el liberalismo, aunque no con los tonos hegelianos del autor recién citado. En efecto, para Rorty, habría una *agenda escondida* en la filosofía analítica que conectaba, bien que de forma indirecta, esta filosofía con el liberalismo y la democracia⁶. La lección que para la política y la filosofía extrae Rorty de esta triple conexión entre filosofía, contingencia y política es que ante la convergencia en la contingencia, a través de la crisis de la filosofía⁷, de los pensadores postanalíticos y de los postmodernos continentales, lo que debemos hacer es preservar la agenda liberal y desprendernos de la filosofía (al menos para estos propósitos públicos). En la *agenda escondida* de la filosofía analítica figuraba el liberalismo (como queda atestiguado por el ejemplo de los emigrantes europeos que llevaron esta filosofía a EE.UU. huyendo de los totalitarismos del viejo continente) y en la «agenda escondida» de la filosofía continental, si puede hablarse de tal en este caso, figuraba el totalitarismo (como prueban los casos de Heidegger y su relación con el nazismo y de Sartre con el estalinismo). Lo que Rorty nos sugiere es que no saquemos conclusiones precipitadas de este contraste, que no confundamos la política académica con la real. Esto es, que tratemos a los filósofos y sus filosofías en una esfera y sus intervenciones políticas en otra. Rorty nos llama a una «tolerancia pragmática» que ponga en sitios diferentes la política académica de la política real, de forma que nos beneficiemos de la separación de filosofía y política. Bien, estas me parecen las consecuencias del reconocimiento de la contingencia cósmica en el pensamiento de Rorty.

En la obra de Ágnes Heller las consideraciones anteriores tienen un significado algo distinto. Señalan, sobre todo, el final del gran relato hegeliano que daba sentido a la historia y al que sirvió la filosofía de su maestro Lukács. Heller lo ha señalado magníficamente en referencia a Hegel. Este último «attributed contingency-experience to a not yet entirely mature modern imagination that had already been overcome»⁸. Y también, el propio Marx fue partícipe de esa profecía moderna. En la apariencia de contingencia histórica quiso leer, y leyó, el sentido tortuoso pero ineludible de la historia, la superación de la contingencia cósmica. Y es, precisamente, este horizonte teórico el que Heller declara, a pesar de aquellos aún marxistas empeñados en la llegada de la Crisis o de hegelianos a la Fukuyama, desvanecido. Estos son, precisamente, los muros de la prisión de la histori-

5 «Si Hegel hubiera presentado su *Ciencia de la lógica* como un experimento mental, se habría convertido en el filósofo más grande de todos los tiempos», *A Philosophy of History in Fragments*, op. cit. p. 35.

6 Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982. Véase, especialmente, el capítulo 12, «Philosophy in America Today», pp. 211-230.

7 Sobre el debate en torno a la muerte de la filosofía véase la completa antología y presentación de la discusión de K. Baynes, J. Bohman y T. McCarthy (eds): *After Philosophy. End or Transformation?*, Cambridge Mass., The MIT Press, 1987.

8 [este último] «atribuyó la experiencia de la contingencia a una imaginación moderna, falta de maduración completa, que ya ha sido superada», *A Philosophy of History in Fragments*, op. cit., p. 22.

cidad: el carácter intrascendible del presente contingente. Los aires kierkegaardianos que ahora impregnan el pensamiento de Heller respecto a esa radical incertidumbre de la contingencia cósmica nos devuelven, de forma casi natural, al joven Lukács anterior a su conversión al marxismo. Pero no es esta contingencia existencial la que nos interesa principalmente aquí sino otra de orden más práctico. O mejor, la consideración de la contingencia existencial es relevante en el caso de Ágnes Heller porque había una conexión hegeliana entre ésta y su discurso filosófico-político. Y es en la fragmentación de este gran relato (pero que aún aviva nuestra conciencia moderna a través de sus fragmentos, de ahí, «una filosofía de la historia en fragmentos») donde se pone de relieve una nueva consideración de la política que entronca con posiciones semejantes de Richard Rorty.

El segundo tipo de contingencia que contempla Ágnes Heller es el de la contingencia socio-histórica. Y nada mejor que sus propias palabras para definirla:

«The question of socio-historical contingency is eminently practical. There is no knowledge of cosmic contingency, but there is knowledge of social contingency. The soul is filled with horror not because the question of whether blind chance rules the world or whether all things, including human beings, serve some higher purpose, cannot be decided. As far as social contingency is concerned, it is rather the infinitude of our initial possibilities, freedom as nothingness, that makes modern men and women tremble in their boots. With regard to social contingency, there is no «thing in itself». One knows that one has been thrown into freedom, that one's life has no pre-set destination, that one is, or is supposed to be, the master of one's destiny. What one does not know is precisely one's destiny»⁹.

La forma de abordar el problema de la contingencia es completamente distinta en Heller respecto a Rorty. Si para Rorty la contingencia significa sobre todo un límite epistemológico, para Heller la contingencia es una forma de tomar conciencia de nuestra relación con la historia. Y es precisamente la toma de conciencia de nuestra contingencia histórica la que nos hace postmodernos, pero también liberales: «liberal democracy grows with the evaporation of universal narratives»¹⁰. Si para Rorty el reconocimiento de la contingencia significa que la filosofía ya no puede preceder a la democracia, ya no puede argumentar en favor de la democracia, para Heller significa el reconocimiento no exento de tragedia de la amplitud de una tarea práctica, la de la libertad, que tiene mucha afinidad con el imaginario que intenta instituir la democracia liberal. Es más, John Dewey, por citar al filósofo que ha utilizado Rorty para amparar su paso de la filosofía a la política democrática estaría mucho más cerca de Heller en esta consideración postmoderna de la libertad asociada a la contingencia:

9 «La cuestión de la contingencia socio-histórica es eminentemente práctica. No hay conocimiento de la contingencia cósmica, pero sí hay conocimiento de la contingencia social. El alma se llena de terror no porque no podamos saber si es la ciega fortuna la que gobierna el mundo o porque no sepamos si las cosas, incluidos los seres humanos, están destinados a un fin más alto. En lo que respecta a la contingencia social, es más bien la infinitud de nuestras posibilidades iniciales, la libertad y la nada, la que hace que hombres y mujeres tiemblen de la cabeza a los pies. Respecto a la contingencia social no hay «cosa en sí». Uno sabe que ha sido arrojado a la libertad, que no hay destino prefijado, que uno es, o se supone que es, dueño de su propio destino. Lo que uno desconoce es, precisamente, su propio destino». *A Philosophy of History in Fragments*, op. cit. pp. 22-23.

10 «La democracia liberal se desarrolla al evaporarse las narrativas universales», John Grumley, «'Worldliness' in the modern world: Heller and Arendt», en *Thesis Eleven*, 47, noviembre 1996, p. 78.

«Contingency is a necessary although not, in a mathematical phrase, a sufficient condition of freedom. In a world which was completely tight and exact in all its constituents, there would be no room for freedom. Contingency while it gives room for freedom does not fill that room. Freedom is an actuality when the recognition of relations, the stable element, is combined with the uncertain element, in the knowledge which makes foresight possible and secures intentional preparation for probable consequences. We are free in the degree in which we act knowing what we are about. The identification of freedom with «freedom of will» locates contingency in the wrong place. Contingency of will would mean that uncertainty was uncertainly dealt with; it would be a resort to chance for a decision. The business of «will» is to be resolute; that is, to resolve, under the guidance of thought, the indeterminateness of uncertain situations»¹¹

En suma, en este epígrafe quería señalar la presencia contemporánea, en una coyuntura histórica y teórica muy particular, de una conversación sobre la contingencia con implicaciones teóricas y políticas. También quería hacer notar que la condición postmoderna ha generalizado una forma particular de entendernos y de entender la reflexión que ha puesto en contacto tradiciones muy distintas. Y por último, que tras esta conversación entre escuelas, tradiciones y disciplinas de distinta procedencia permanecen puntos de vista diferenciados e incluso encontrados, pero que convergen, como se verá más adelante, en una sorprendente valoración de la democracia liberal.

El fin de los grandes relatos a devuelto a un primer plano la experiencia de la contingencia. Y pareciera como si al llegar este final de siglo, el pensamiento, agotado, a punto de coronar su tiempo histórico resbalara y quedara tendido en el mismo lugar en el que lo comenzó. La tarea ingente de Sísifo. Sin embargo, me parece, esto no es cierto para la filosofía. Tras la aparente atmósfera de nihilismo hay una tenaz voluntad de permanecer «beyond objectivism and relativism»¹² y esto es especialmente cierto en la teoría política.

3. Fin de siglo y democracia¹³

Como antes he mencionado, este final de siglo adelantado que nos ha traído la postmodernidad no es solo un final de siglo cronológico sino también el final de un tiempo filosófico. Sin embargo,

11 «La contingencia, por decirlo en lenguaje matemático, es una condición necesaria pero no suficiente de la libertad. En un mundo en el que todo fuese rígido y exacto, no habría sitio para la libertad. Pero la contingencia, aun haciendo sitio a la libertad, no llena ese espacio. La libertad es actual cuando el reconocimiento de relaciones, el elemento estable, se combina con el elemento de incertidumbre en el conocimiento que hace posible la previsión y que permite la preparación intencional de consecuencias probables. Somos libres en la medida en que actuamos sabiendo de qué se trata. La identificación de la libertad con el «libre albedrío» coloca a la contingencia en el sitio equivocado. La contingencia de la voluntad significaría que la incertidumbre se maneja con incertidumbre; sería como recurrir a la suerte para tomar una decisión. Lo que tiene que hacer la «voluntad» es ser resolutiva, esto es, resolver, bajo la guía de la reflexión, la indeterminación de las situaciones inciertas», John Dewey, *The Quest of Certainty*, Capricorn Books, New York, 1960, pp. 249-250. Citado en J.P. Murphy, *Pragmatism from Peirce to Davidson*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1990, p. 72.

12 Por citar el título de un libro de R.J. Bernstein que ejemplifica, como toda su obra, este diálogo de tradiciones que quiero señalar: Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*, U. of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1988.

13 Este apartado es profundamente deudor del hermoso artículo de Martin Jay «Fin-de-siècle Socialism». En él, Jay muestra las semejanzas filosóficas entre el final del siglo pasado y éste, y las disparidades políticas entre uno y otro. Señaladamente, respecto a estas últimas, la recuperación de la democracia liberal desde la izquierda. En especial, por un importante grupo de teóricos procedentes del socialismo entre los que destacan Ágnes Heller y Ferenc Féher. El artículo está recogido en Martin Jay, *Fin-de-Siècle Socialism and other Essays*, Nueva York, Routledge, 1988.

y aunque todos los finales de siglo parecen teñidos de un mismo tono crepuscular y decadentista este posee, en muchos aspectos, originalidad. En el siglo pasado el reconocimiento de la contingencia vino espoleado por el avance del proceso civilizatorio iniciado por la Ilustración, por el desmembramiento de las comunidades (*Gemeinschaft*) y la creación de un nuevo orden en la sociedad, la asociación (*Gesellschaft*). Para occidente, esta etapa histórica significó la instalación definitiva en la experiencia existencial de la contingencia, pero esto no ocurrió sin resistencias. En el escenario que va desde el pensamiento especulativo a la política real desfilaron sucesivamente el relativismo extremo de la subjetividad, el nihilismo, el irracionalismo y, también, los movimientos de masas que no se resignaban a aceptar la nueva y desmembrada estructura de la sociedad y que buscaban la pertenencia e identidad colectivas perdidas en un futuro anticipado por teleologías. La súbita revelación de que tras el desencantamiento del mundo flaqueaba la razón hizo que el confiado racionalismo de la Ilustración se polarizara entre la negatividad absoluta y el delirio de la razón de las vanguardias. En el final de siglo que ahora vivimos hay algo de retorno de todos estos problemas. Sin embargo, el ciclo se completa ahora en un nivel muy distinto. En primer lugar, el descrédito lo soportan ahora los grandes relatos que en el siglo pasado intentaron suturar las fracturas de la modernidad. Concretamente, para lo que aquí nos interesa, la crisis del marxismo como ciencia de la sociedad y de la filosofía analítica como filosofía de la verdad bajo el paradigma de las ciencias naturales. Y, tras estas crisis paralelas, la coincidencia de los autores que venimos comentando en un mismo paso en dirección a la reconsideración de la política democrática.

Para Martin Jay las características fundamentales de los pensadores postmarxistas de este final del siglo, y entre ellos Ágnes Heller, son el abandono de las formas totalitarias (en el sentido de totalidad, totalizadoras) de pensamiento que contraponían al capitalismo, considerado como un todo, el socialismo como su negación radical. Así, Ágnes Heller prefiere analizar la modernidad como un espacio plural en el que existen lógicas diversas (a grandes rasgos, las del capitalismo, la industrialización y la democracia), esto es, como un tiempo y un espacio caracterizado por la pluralidad y no reducible a ninguna totalización. Otra de las características que distinguen a los pensadores socialistas de este final de siglo, respecto al ambiente dominante con el que terminaba el pasado, es el descrédito de las vanguardias, y especialmente de su comprensión de la política: la política de masas. Y aquí se encontraría otra de las claves que explican la recuperación presente de la política democrática. En el análisis de Jay, la desazón espiritual del decadentismo del XIX estaba ligada a una fuerte nostalgia de redención mesiánica, y esta nostalgia ante el desencantamiento del mundo alimentó el radicalismo (en este concreto sentido) de la vanguardia:

«For if the bourgeois decadents were wracked by a mood of cultural desperation, it was largely because of their still potent yearnings for messianic redemption of one sort or another (...). As has often been noted, the birth of Western Marxism at the end of the first world war and in the aftermath of the Bolshevik Revolution was deeply marked by messianic expectations. Figures like Lukács, Bloch, Benjamin, and Leo Löwenthal cannot be understood without reference to this highly charged context»¹⁴

14 «Porque si estos burgueses decadentes estaban atormentados por un aire de desesperación cultural, era debido, en gran medida, a que todavía anhelaban profundamente algún tipo de redención mesiánica (...) Como se ha señalado con frecuencia, el nacimiento del marxismo occidental a finales de la primera guerra mundial y como efecto de la Revolución Bolchevique, estuvo profundamente marcado por expectativas mesiánicas. Figuras como Lukács, Bloch, Benjamin y Leo Löwenthal no podrían entenderse si no es por referencia a este contexto tan cargado». Martin Jay, *Fin-de-Siècle Socialism, op. cit.*, p. 12.

Sin embargo, nos señala Jay, lo llamativo ahora es que se ha producido el abandono de la retórica e incluso del concepto de «ser social redimido». Y esto es debido a la crítica llevada a cabo por pensadores como Ferenc Fehér¹⁵ (y difícilmente habrá otro autor tan próximo a la evolución política de Ágnes Heller). El abandono de esta retórica algo ampulosa y abstracta ha propiciado la recuperación de una concepción más sobria de la política, de una política de la *Mündigkeit* o de la madurez, que ha arrumbado la esperanza utópica de la reconciliación perfecta y de la totalidad normativa, esto es, que ha recuperado el significado clásico de la política. En definitiva, ha estimulado el regreso de una política que vuelve a ser consciente de sus límites. Esta nueva política está marcada por el reconocimiento de una sociedad civil pluralista, por la renuncia a una identidad política unitaria y, sobre todo, por la consideración de que a pesar de sus imperfecciones las democracias liberales permiten la articulación de las demandas de una sociedad civil inevitablemente plural. Si estas son, en nuestra lectura, las implicaciones políticas que el reconocimiento de la contingencia acarrea a una pensadora como Ágnes Heller, formada en una de las tradiciones más ricas del pensamiento europeo de este siglo (la del marxismo occidental), las consecuencias no serán menores para el pensamiento de Richard Rorty, enmarcado en el contexto anglosajón.

David Held¹⁶ ha señalado que en el mundo anglosajón se vive una revitalización sin precedentes de la teoría política. Señala, entre los motivos que explican esta efervescencia, precisamente, la ruptura del consenso creado en la escena internacional tras la segunda guerra mundial y, lo que no es menos importante, profundos cambios en la autocomprensión de las ciencias sociales. Puesto que ya se ha hecho mención de los cambios en la escena internacional, básicamente la ruptura de la polaridad dominante durante la guerra fría por las revoluciones democráticas en Europa central y oriental, me centraré brevemente en los cambios teóricos. En los años setenta se inició un resurgir de la teoría política, en los países de habla inglesa, como consecuencia del comienzo de quiebra del paradigma positivista hasta entonces dominante. Como nos recuerda Held, hasta entonces la teoría política ocupaba un lugar marginal dentro de las ciencias sociales, el cientificismo dominante la había relegado a un papel menor dentro de las literaturas de la filosofía, la sociología y la historia debido a que carecía de estatus científico. Así, solo tras la quiebra del modelo que propugnaba el método de conocimiento de las ciencias naturales como la única forma posible de conocimiento, la teoría política fue rescatada de la consideración de metafísica dudosa. En todo este movimiento jugaron un papel excepcional los «nuevos filósofos de la ciencia» (Kuhn, Lakatos, Feyerabend) al socavar desde dentro el concepto positivista de ciencia natural. Estos filósofos o, mejor, historiadores, mostraron que la lógica positivista de la ciencia unificada era una forma errónea de entender la naturaleza misma de la práctica científica. Esta crisis del paradigma de las ciencias naturales reavivó el debate en torno a las ciencias sociales que ahora fueron caracterizadas, frente al modelo idealizado de la ciencia natural, como ciencias interpretativas. En la descripción de este nuevo panorama fue pionero, en lo que atañe a la teoría social y política, el pensamiento de Richard J. Bernstein¹⁷ que anticipaba, en relación con la tarea que Rorty ha emprendido con posterioridad, la recuperación de las formas autóctonas de pensamiento americanas y abría un diálogo con las principales corrientes continentales. Dentro de toda esta efervescencia teórica irrumpió en 1979 el libro de Richard Rorty

15 Véase a este respecto el artículo de Ferenc Fehér «Redemptive and Democratic Paradigms in Radical Politics», recogido en Ferenc Fehér y Ágnes Heller, *Eastern Left, Western Left, Totalitarianism, Freedom and Democracy*. Humanities Press International, Inc., Atlantic Highlands, NJ., 1987.

16 David Held (ed.), *Political Theory Today*. Stanford, Cal., Stanford University Press, 1991.

17 Richard J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1976.

*Philosophy and the Mirror of Nature*¹⁸. Lo que hace particularmente interesante a este autor es que al hacerse cargo de la autocrítica a la filosofía analítica desarrollada por Quine, Sellars y Goodman ha propiciado un período de filosofía «revolucionaria» con importantes implicaciones políticas. La muerte, por «lento suicidio» de la filosofía analítica significa en su lectura la muerte misma del proyecto filosófico de búsqueda de certeza y fundamentos que ha caracterizado a la tradición de Occidente. Lo interesante es que Rorty, tras este diagnóstico, dará un giro político a su pensamiento. Su propuesta de un «nuevo pragmatismo» entronca directamente con el proyecto de filosofía crítica desarrollado por John Dewey, el filósofo por excelencia de la democracia: el proyecto de extender la democracia a la «gran comunidad».

La tarea de la filosofía queda así subordinada a la democracia. De este modo surge una teoría política cuya tarea es la de estimular, en una cultura postfilosófica y libre de las pretensiones universalizadoras de las filosofías de la Ilustración, el diálogo entre hombres y mujeres, la confrontación de vocabularios y culturas, como forma de producir nuevos y mejores modos de actuación sobre los problemas del mundo. La teoría política se convierte, en esta perspectiva, en un diálogo o conversación entre los seres humanos. Esta sería también la herencia que la filosofía analítica habría dejado en su agenda escondida.

El antifundamentalismo filosófico de Rorty, heredero de la crisis de la filosofía analítica, le conduce a una revalorización del concepto jeffersoniano de democracia¹⁹. Esta democracia está ligada a la idea misma de articulación del pluralismo y en la interpretación de Rorty se sintetizaría de la siguiente manera: la irreducibilidad de nuestros vocabularios privados hace necesario un principio de tolerancia que permita articular la diversidad privada en la esfera pública. Esto es, el reconocimiento del politeísmo de los valores liberal necesita de la institución de la democracia. En la democracia se articulan la pluralidad de estilos de vida de modo no conflictivo. El único límite al reconocimiento de la diferencia privada radica en el fanatismo. Esto es, la tolerancia solo tiene por límite la intolerancia frente al intolerante. Es decir, el fanático, el que no acepta que cada cual viva a su aire. La crisis de la razón precisa de instituciones que articulen la diferencia. Esto es, la democracia liberal como correlato de la crisis de la razón.

El giro político de Rorty está motivado primordialmente, en mi opinión, por dos tipos de factores. Por una parte por sus consideraciones filosóficas antifundamentalistas, es decir, las consideraciones epistemológicas, la contingencia, los límites del conocimiento, le conducen hacia la idea de tolerancia y hacia la valoración de la democracia liberal. El otro orden de factores estaría constituido por la recuperación de la tradición democrática norteamericana y de una de sus filosofías distintivas, el pragmatismo. Lo que resulta paradójico en Rorty es que al ligar tan profundamente el fracaso de la tarea fundadora de la filosofía con la reivindicación de la tradición democrática americana limita enormemente la validez de la democracia misma y sobrecarga la dependencia cultural de la misma como institución política de articulación de la diferencia. Y esto lo hace en un estilo francamente conservador, en el peor sentido de la palabra. Porque si Rorty hubiera sido conservador en el sentido en que lo son autores como Berlin o Oakeshott, que cita, no habría apelado a la tradición únicamente como depósito de identidad diferenciada (el famoso *nosotros*) sino de experiencia práctica. Es decir, sería algo más abierto y, en cierta manera, universal. Es el miedo

18 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979. Hay versión castellana *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983.

19 La exposición más concisa del pensamiento político de Rorty sigue siendo «The priority of democracy to philosophy», en Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers Vol. 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

a los peligros potencialmente destructivos de la filosofía, respecto a la democracia, el que hace que circunscriba su reivindicación al experimento democrático norteamericano, cuya única base de apoyatura y defensa se reduce a la reivindicación de la creencia (pragmatista) en la bondad de la democracia liberal. Y es también paradójico porque su desinterés absoluto por las ciencias sociales le hace privarse de argumentos que le serían muy útiles si realmente pretende defender la democracia liberal. La historia o la sociología nos proporcionan multitud de datos acerca de experiencias precisas que nos permiten, en buen tono pragmatista, elegir entre lo mejor y lo peor de acuerdo con su máxima schopenhaueriana del aumento de la solidaridad y la disminución del sufrimiento. Esto es, el liberalismo de Rorty está preso de su limitación epistemológica y, a pesar de su acercamiento a otros géneros literarios como la novela, de su escasa interdisciplinariedad.

Por eso, la recuperación que realiza Ágnes Heller de la democracia liberal, muy próxima en su resultado a la de Rorty, pero muy alejada en sus argumentos, me parece más efectiva. En primer lugar esta recuperación está también íntimamente ligada a la experiencia, salvo que en este caso la experiencia no es la de la filosofía analítica en el mejor de los mundos posibles sino la del fracaso de los experimentos socialistas en el Este de Europa.

4. Los callejones sin salida de la modernidad

La reconsideración de la contingencia por Ágnes Heller no es, en primer lugar, resultado de la crisis de la filosofía sino del fracaso de otro experimento: la construcción del socialismo. El experimento, en buena medida estaba orientado por la perspectiva de la superación de la contingencia y la trascendencia hacia un mundo satisfecho y libre de incertidumbres. Sin embargo, las expectativas utópicas sobre la trascendencia de la contingencia poco a poco fueron derrotadas por la irreformabilidad del socialismo real²⁰. El dato básico es, sin duda, el de que el socialismo no sirvió para construir una vida más plena, más rica, ni una sociedad de hombres libres. Sin embargo, aquí también, en el trasfondo, hay un debate filosófico de importancia. Lukács, el maestro de Ágnes Heller, había ensamblado en su obra la ética de la personalidad de Goethe y Schiller con la filosofía de la historia de Marx. Es más, había reconstruido una filosofía antropológica en Marx en torno a los conceptos de alienación y esencia humana genérica que retomaba, en buena medida, todas las expectativas románticas acerca de la *Bildung*. La naturaleza humana, nos diría Lukács, es histórica y es producto de la perseverante actuación de los hombres sobre sus condiciones a través del trabajo. La diferencia entre Lukács y Goethe y Schiller es que estos últimos son historicistas y en Lukács (y en Marx) el despliegue de la esencia humana en la historia apunta hacia un tiempo cualitativamente distinto: el comunismo. La modernidad es el gran proceso que enmarca el despliegue de las potencialidades del hombre hacia la completa humanización de su naturaleza. Y el socialismo, instalado en Europa central y oriental tras la segunda guerra mundial, significaba la llegada a la fase preparatoria del advenimiento de la humanidad plena. Por eso Lukács repetía que el peor socialismo era superior al mejor capitalismo. Algo francamente difícil de sostener si uno no espera al llegada próxima de la redención. Ágnes Heller, como discípula y ayudante de Lukács, buscó desarrollar la antropología filosófica de su maestro y del Marx de los *Manuscritos*, participando de esta definición histórica del hombre (un despliegue que hace retroceder de forma permanente las barreras

20 He detallado el lento abandono de estas ilusiones, mediante la biografía intelectual de Ágnes Heller en «De la utopía radical a la sociedad insatisfecha», introducción a Ágnes Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Barcelona, Paidós. 1996. Especialmente las páginas 9-32.

naturales) y que encuentra su dato básico en unas denominadas «necesidades radicales». Las necesidades radicales tiene una importancia esencial porque combinan la objetividad propia de la naturaleza (el carácter natural de la necesidad) con la trascendencia del presente en dirección a ese futuro más humano que corresponde al despliegue de la naturaleza del hombre. Pero, ¿qué pasa si vencido el capitalismo, vencida la causa esencial de la alienación del hombre, la sociedad de hombres libres no aparece, ni se vislumbra? ¿Qué pasa si en lugar de reconocimiento de las necesidades encontramos dictadura sobre las necesidades? La experiencia del socialismo acabó por quebrar parte del optimismo antropológico de Ágnes Heller y sus compañeros de la Escuela de Budapest. Hungría en 1956, Checoslovaquia en 1968, represión y desempleo como castigo político en 1973 (en una sociedad en la que todo el trabajo era administrado por el Estado), son algunos de los jalones que marcan el abandono de expectativas acerca de la democratización del socialismo. Y, finalmente, el abandono de la Hungría socialista en 1977. Este abandono fue, más que geográfico (pues Heller siguió y sigue intensamente ligada a Hungría), teórico. Se abandonaron las vías muertas, los callejones sin salida de la modernidad. Esto es, se aceptó que el socialismo no es el sendero que conduce hacia una sociedad de hombres más libres sino una vía cegada que ha de desandarse si quiere reencontrarse el futuro. En lo filosófico significó, para Heller, el abandono de la filosofía de la historia marxiana (y su antropología conexas). Sin embargo, mantuvo, o si se quiere volvió, a la ética de la personalidad del joven Lukács, del romanticismo alemán: la contingencia cósmica no puede superarse pero los hombres pueden darse un destino. Hay, todavía, algo de optimismo antropológico. Pero también político.

La dramatización del fracaso de la *gran narrativa* del marxismo, el acto final del monumental fiasco del socialismo real, se produjo en el verano de 1989. Y es aquí donde se produce más explícitamente el encuentro con la democracia y la revalorización del liberalismo en la obra de Ágnes Heller. Aunque, de hecho, desde 1977 hay en la obra de Heller una crítica a las expectativas mesiánicas de la izquierda y una recuperación de las instituciones políticas liberales.

En primer lugar, 1989 y las revoluciones democráticas en el Este de Europa significan para ella un retorno a la normalidad (ya he señalado que había que desandar el camino). Pero normalidad significa aquí el abandono del régimen totalitario no la mera recuperación de la democracia liberal. Para Heller, estas revoluciones no fueron un simple retorno al pasado (como señalaron Habermas y otros) sino *revoluciones conscientemente postmodernas*. Y esto quiere decir que estas revoluciones, aunque restauraron o instituyeron la democracia liberal, no sustituían una utopía por otra sino que eran plenamente conscientes del fin de la política redentora. Es decir, estas revoluciones eran postmodernas en el sentido de que eran plenamente conscientes de la contingencia (cósmica y socio-histórica). La democracia liberal es, por tanto, el espacio el que se puede articular la fragmentación y la pluralidad de estilos de vida. La primacía de la libertad política significa que siendo personas contingentes tenemos la posibilidad, en este espacio liberal democrático, de participar en empresas cooperativas, que pueden dar sentido a nuestras vidas y mejorarlas. Esto es, en este escenario podemos dar continuidad al proyecto de la modernidad entendido como mejora de las condiciones de los humanos (aunque no ya de su redención plena). Por tanto, la democracia liberal es el lugar en el que puede desarrollarse la condición política postmoderna.

En suma, el abandono de la gran narrativa significa básicamente, en Heller, el abandono del sueño lukácsiano de una democracia socialista y la recuperación de la democracia liberal. Esto último se traduce en el reconocimiento de que los mecanismos liberales de protección de los individuos y limitación de poder como constituciones, derechos, controles y equilibrios, elecciones y partidos, entre otros, son esenciales para *todo* tipo de democracia.

Pero también hay que señalar que la recuperación de la democracia liberal por Heller no significa el abandono de la arendtiana *vita activa*. Por el contrario, la democracia liberal se corrompe cuando los ciudadanos dejan de ser ciudadanos. Necesitamos, pues, un concepto normativo de democracia, la «Gran República» y necesitamos también ciudadanos que se ocupen de ella.

5. Republicanismo

Republicanismo es un concepto algo confuso. El republicanismo refiere, en primer lugar, a una filosofía política fundada por Aristóteles que mantiene, básicamente, que la democracia es una forma corrupta de gobierno, y que la mejor forma de gobierno es el gobierno mixto. El gobierno mixto, popular y aristocrático, es la única forma de gobierno que sirve al bien común (*res publica*) proporcionando, al mismo tiempo, estabilidad al Estado. Un segundo significado de republicanismo, más frecuente en el lenguaje cotidiano, significa oposición a la monarquía (especialmente a la monarquía absoluta). Sostendría, aparentemente, que la república es lo opuesto a la monarquía. Un tercer sentido del término refiere al concepto utilizado por las primeras democracias contemporáneas (EE.UU y Francia) para definirse evitando el matiz despótico del concepto democracia y para legitimarse frente a las viejas formas de gobierno (la monarquía absoluta o constitucional). Y un cuarto significado de republicanismo, el que ahora nos interesa, apunta a una crítica normativa a la democracia liberal. Esta es formulada desde el punto de vista del ciudadano políticamente activo con el fin de denunciar la apatía política inducida por las democracias liberales contemporáneas. Esto es, se trata de un argumento diseñado para criticar el carácter anti-democrático de estas democracias en lo referente a la participación política. De acuerdo con esta crítica, las democracias de hoy en día están estructuradas de forma tal que se hace prácticamente imposible o irrelevante la participación del pueblo. La mayoría de los defensores contemporáneos del republicanismo son críticos de la representación política (que perciben como un instrumento que permite *de facto* el gobierno de una élite o aristocracia política, en lugar del gobierno del pueblo) y defensores de un modelo más antiguo de democracia: la democracia directa o la democracia participativa (dependiendo del grado de representación-participación que consideren aceptable de acuerdo con su modelo de democracia). Así, el republicanismo contemporáneo abarca desde el rechazo total de la democracia contemporánea a una crítica, más o menos suave, de sus aspectos más elitistas. La posición de Ágnes Heller en este debate es bastante idiosincrásica. Según ella, la «Gran República» que entrevé es una combinación de sociedad y comunidad. Es propiamente sociedad por tres razones: el estatus primordial del individuo dotado de derechos inalienables, las personas eligen a sus representantes y la producción de mercancías y el mercado son esenciales²¹. Y es también una comunidad por el espacio público es el de la participación discursiva en una comunidad, porque la sociedad está compuesta de comunidades y porque los cuerpos políticos de democracia directa son también comunidades. Lo importante aquí, según Heller, es que hay esferas separadas en la vida pública y que estas esferas son todas importantes. La gran sociedad (las instituciones liberales) hace posible la gran comunidad (el ciudadano activo). Y a la inversa, la gran comunidad hace posible la existencia misma de la gran sociedad. No necesitamos, por tanto, ciudadanos integrales como en las viejas repúblicas. No necesitamos que todo el mundo sea un ciudadano leal a la república y que anteponga en cada uno de sus actos las virtudes públicas. Pero sí que necesitamos ciudadanos por dos tipos de razones. Primero, porque como dice Heller «making sense of our lives is what rationality is

21 Ágnes Heller, «The Great Republic» en Fehér y Heller, *Eastern Left, Western Left*, Atlantic Highlands NJ, Humanities Press International, 1987, p. 197.

about»²². Ser ciudadano es una manera de vencer la contingencia socio-histórica y darnos un destino. Y en segundo lugar, porque la preservación de las instituciones que crean espacio para la libertad necesitan de la concurrencia de los ciudadanos para su sostenimiento:

«If we agree that the «common thing», the *res publica*, should consist of institutions, laws and social arrangements which are informed by the universal values of freedom and life, by the conditional value of equality and by the procedural value of communicative rationality, then we have to practice the civic virtues which are related to such values (...). The practice of such virtues makes the «city» what it is meant to be: the sum of its citizens. Whatever other virtues, contributes to their own good life. Civic virtues contribute to the good of all»²³.

Desde su inicio, la filosofía de Ágnes Heller ha estado profundamente ligada a la transformación de la sociedad. El derrumbe de las grandes narrativas fue para ella, y para otros como Richard Rorty, algo más que el despertar de un dogmático sueño racionalista. La crisis de la Filosofía con efe mayúscula y el colapso del comunismo desencadenaron una reevaluación del proyecto ilustrado. Para una parte de la filosofía política esto significó una recuperación del carácter conversacional de la política bajo la hegemonía de la contingencia. Un movimiento que conecta la filosofía política presente con el trabajo pionero de pensadores políticos anti-racionalistas como M. Oakeshott, I. Berlin y B. Crick. El reconocimiento de la contingencia histórica, de la contingencia de nuestro lenguaje y de la contingencia de nuestras comunidades conecta con una nueva valoración de la democracia liberal. En Richard Rorty esta valoración de la democracia liberal entronca con las creencias profundas del «nosotros» americano y con la defensa del credo de la tradición democrática americana. Por el contrario, la recuperación de la democracia liberal en el pensamiento de Ágnes Heller sigue un curso bien distinto. El derrumbe de la gran narrativa y la presencia de la contingencia no son amenazas para la libertad sino su precondition misma. La conciencia de esta situación es lo que denomina la condición política postmoderna. Una posición que tiene afinidad con el liberalismo. Pero no con el liberalismo como doctrina política racionalista. Liberalismo significa aquí articulación de una comunidad fragmentada y pluralista con el fin de preservar la libertad individual y las instituciones que hacen posible esa libertad.

Richard Rorty ha definido a Ágnes Heller como una pensadora *post post-marxista*. Sin embargo, su defensa de una ética de la personalidad apuntarían más bien a la posición pre-marxista del joven Lukács. La solución a esta paradoja quizás radique en que la condición política postmoderna enlaza ambos significados: la formulación de una ética de la personalidad sí conecta ahora, en este final de siglo, con la defensa de las instituciones liberales. Y esto es así (frente al final de siglo anterior, frente al joven Lukács) porque ahora tenemos mayor conciencia de nuestra historicidad tras la experiencia del socialismo.

(Septiembre 1999)

22 «la racionalidad consiste en dotar de sentido a nuestras vidas», Ágnes Heller, «Rationality and Democracy» en *The Power of Shame*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1985, p. 284.

23 «Si convenimos que la «cosa común», la *res publica*, ha de constar de instituciones, leyes y organizaciones sociales informadas por los valores universales de la libertad y la vida, por el valor condicional de la igualdad y por el valor procedimental de la racionalidad comunicativa, entonces debemos poner en práctica las virtudes cívicas ligadas a tales valores (...). La práctica de dichas virtudes hace de la «ciudad» lo que debe ser: la suma de sus ciudadanos. Las otras virtudes desarrolladas además de estas virtudes cívicas por hombres y mujeres sirven a su propia vida buena. Las virtudes cívicas contribuyen al bien de todos.» Ágnes Heller, «Citizen Ethics and Civic Virtues» en Heller y Féher, *The Postmodern Political Condition*, op. cit. p. 88.