

Discusión axiológica, modernidad y *ethos* común en Agnes Heller*

ÁNGEL PRIOR OLMOS**

Resumen: El artículo analiza la propuesta de Agnes Heller en sus últimas obras de relacionar la defensa de un pluralismo filosófico con la dilucidación de las notas de un *ethos* común débil como típico de la modernidad, al tiempo que se sostiene la analogía entre este concepto de pluralismo filosófico con el de discusión axiológica expuesto en *Por una filosofía radical*. El peculiar tratamiento de Heller del *ethos* común remite a una categorización de la condición humana expresada en términos de esferas de objetivación y especialmente de vida cotidiana; por último, se presentan algunas de las notas concretas de este *ethos* moderno, sobre todo las que hacen referencia a la justicia dinámica y a los valores de la libertad y la vida, elucidándose el alcance del decisionismo presente en la obra de la autora.

Palabras clave: Pluralismo filosófico, *ethos* común, individuo contingente, discusión axiológica, valores, condición humana, vida cotidiana, esferas de objetivación, modernidad, justicia, libertad, vida, democracia, decisionismo.

Abstract: The article analyzes the proposal of Agnes Heller in their last works of relating the defense of a philosophic pluralism with the elucidation of the notes of a common weak *ethos* like typical of the modernity, to the time that is sustained the analogy between this concept of philosophic pluralism with the of axiologic discussion exposed in *Por una filosofía radical*. The peculiar treatment of Heller of the common *ethos* refers to a categorization of the human condition expressed in terms of spheres of objectification and especially of everyday life; lastly, some of the concrete notes of this modern *ethos* are presented, above all those that make reference to the dynamic justice and to the values of the liberty and the life, elucidating the reach of the decisionism present in the work of the author.

Key words: Philosophic Pluralism, common *ethos*, contingent individual, axiologic discussion, values, human condition, everyday life, spheres of objectification, modernity, justice, liberty, life, democracy, decisionism.

1. Pluralismo filosófico y *ethos* común

En el panorama de la filosofía contemporánea, Agnes Heller ha intentado alzar una voz propia en una peculiar evolución desde sus orígenes estrictamente lukacsianos hasta su participación en los debates entre comunitaristas y liberales característicos de los últimos años. En este contexto, ha planteado con igual intensidad tanto una defensa del pluralismo filosófico como de la necesidad de que los distintos filósofos se ocupen del *ethos* común. El pluralismo, lejos de desembocar en relativismo e idiosincrasia, no puede ser excusa para que filósofos de distintas tendencias coincidan en plantear el problema de la determinación de los rasgos básicos de la vida social, de aquello en lo que todos tenemos algo que ver. Lo que puede impedir la aparición de un *ethos* común no es precisamente el pluralismo sino el dogmatismo, el dominio de una determinada visión del mundo desde la que se determinen las reglas y normas de la vida social.

* Este trabajo se inscribe dentro del Proyecto de Investigación PB 94-0131-CO3-02.

** **Dirección para correspondencia:** Departamento de Filosofía y Lógica, Facultad de Filosofía, Universidad de Murcia, 30071 Murcia.

Frente a posiciones como la de MacIntyre, que hace del *desacuerdo moral* el punto de partida de una lectura crítica del proyecto ilustrado y de la actual cultura emotivista, Heller, lejos de encontrar negativo el *pluralismo* subyacente al no acuerdo de hecho en los debates éticos contemporáneos, considera, en una lectura en la que resuena la influencia de H. Arendt, que el pluralismo teórico tiene intrínsecamente un carácter positivo, no sólo por la aceptación de la diversidad y divergencia existente, sino porque desde un punto de vista teórico es consustancial al pluralismo de la propia vida social. Si tomamos en serio el lugar de la *contingencia* y la *posibilidad*, una concepción del mundo que aglutine a toda una sociedad no puede ser vista sino como imposición y violencia sobre el individuo, de ahí la impotencia de los intentos de restablecer un marco neoaristotélico dentro de la vida contemporánea, en la que decididamente la contingencia y la posibilidad han cobrado carta madura de naturaleza.

La entrada en la modernidad puede cifrarse en la pérdida de la autoridad que prestaba el *ethos* denso característico de la visión teológico-religiosa del mundo y que abarcaba las diversas esferas de la vida social: Estado, economía, cultura, etc. Desde entonces, los debates filosófico-morales constatan la diversidad de posturas respecto dónde situar y cómo identificar la *autoridad ética* capaz de proporcionar una vida buena, de dotar un marco de vida ética. En los debates actuales, Heller señala la existencia de tres grandes microdiscursos: el nihilismo, el universalismo moral y el liberalismo democrático. En el fondo, cada uno de ellos puede definirse no sólo por su particular diagnóstico de la situación moral del mundo contemporáneo, sino también por su peculiar postura hacia la autoridad ética, de manera que para el nihilismo, tajantemente *no hay tal autoridad ética alternativa*; para el racionalismo moral universalista, la *razón*, o sus nuevas interpretaciones, constituye el eje de la vida moral; y para el liberalismo democrático, sólo desde una *eticidad* (*Sittlichkeit*) *concreta y democrática* sería posible una vida ética saludable.

Si estos tres microdiscursos filosóficos constituyen los discursos dominantes en nuestro tiempo (además de los que tienen vigencia limitada al ámbito académico, pero que no han logrado penetrar decisivamente en la vida pública), Heller intenta situarse más allá de cualquiera de ellos y abrir la posibilidad a un nuevo tipo de discurso, el que toma como punto de partida el *individuo contingente*. Lessing, Kierkegaard, Freud, Arendt, serían ilustres precedentes de esta nueva posición¹.

Pero al margen de cuál sea el fundamento filosófico que adoptemos, Heller plantea la necesidad de que los representantes de los diversos discursos o microdiscursos se ocupen de la cosa común, de la razón práctica, o del necesario fundamento para una vida común intersubjetiva. De manera que pueda darse la circunstancia de que un individuo pueda adoptar un fundamento de cualquier tipo: filosófico (kantiano, hegeliano, nihilista, etc.), religioso, o pueda negarse a adoptar metafísica alguna, y sin embargo ese individuo «podría aún aceptar unas cuantas normas (prácticas) y valores como obligatorios, sobre todo unas normas morales y unos valores cuyo carácter obligatorio proceda de una diversidad de metafísicas, visiones del mundo y valores generales»². Condición previa de tal *ethos* débil sería tanto la autonomía moral relativa como la relación individual con los preceptos morales concretos de cualquier universo moral.

1 «La idea de que el universalismo moral puede alcanzarse no mediante la superación de la contingencia, la particularidad y la individualidad, sino cambiando nuestra actitud dentro de la misma forma de vida, procede de Lessing y ha sido reciclada por Hannah Arendt», (A. HELLER, «La situación moral en la modernidad», en HELLER, A. y FEHÉR, F. *Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, Península, 1989, p. 51).

2 HELLER, A., *op. cit.*, p. 34.

2. Filosofía radical y discusión axiológica

La noción de *pluralismo filosófico* que A. Heller emplea desde mediados de los años ochenta tiene su precedente en el concepto de filosofía de *Por una filosofía radical*. Este libro nos parece muy importante por cuanto constituye el lugar en el que la autora explicita de manera más sistemática y detallada su propia concepción de la filosofía. Pero no es tanto la presentación concreta de la *filosofía radical* como utopía racional, sino la idea de *discusión axiológica*, la que nos parece más decisiva para el tema que nos ocupa.

La tesis que queremos defender es que la idea de *pluralismo filosófico* está ya implícita en la noción de *discusión axiológica filosófica*, a pesar de que la obra de A. Heller ha sufrido una importante evolución desde sus orígenes ortodoxos marxistas y que *Por una filosofía radical* aún está pensada³ desde el presupuesto de la validez de los grandes relatos cuestionado por la propia Heller en un texto posterior aunque próximo en el tiempo a este último como es *Teoría de la historia*⁴.

En *Por una filosofía radical* la filosofía es sugerida como una forma peculiar de racionalidad centrada en la interpretación de los valores. Heller considera que en última instancia la racionalidad axiológica filosófica no es sino una estilización de la propia racionalidad axiológica presente en la vida cotidiana y por tanto en la socialidad misma del hombre⁵. Las categorías de orientación axiológica son esquemas formales en base a las cuales el hombre orienta su elección, acción y valoración relacionándose con las distintas objetivaciones sociales, dando lugar a juicios de valor⁶. Verdadero y falso, bueno y malo, hermoso y feo son las principales de estas categorías⁷.

Las nociones filosóficas de «bien», «verdad» y «belleza» tienen su origen en generalizaciones de juicios de valor existentes de modo pre-filosófico. La filosofía como discusión valorativa específica no surge sino sobre el contexto de una interpretación valorativa anterior. En consecuencia, la filosofía no establece la jerarquía de las categorías axiológicas. «No se conoce ninguna sociedad, por primitiva que sea, en la cual no exista esa jerarquía. Destacando el bien y la verdad la filosofía no hace más que canonizar la jerarquía de las categorías de valor existentes de hecho»⁸.

Pero la filosofía no es una mera universalización de juicios de valor existentes, sobre todo no es un discurso vago basado en la generalización de las categorías axiológicas, sino que desarrolla los juicios de valor existentes a través de ideales. Hay que distinguir entre un elemento estructural,

3 Lo ha indicado Heller en «A Reply to My Critics», en J. Burnheim (ed.), *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam-Atlanta, G.A. Rodopi, 1994, p. 284.

4 HELLER, A., *Teoría de la historia*, Barcelona, Fontamara, 1982.

5 «La orientación axiológica pertenece a nuestra socialidad, a nuestra forma de ser-hombres. No es posible burlar o «superar» esa orientación axiológica del mismo modo que no se puede «burlar» o «superar» el lenguaje coloquial» (HELLER, A., *Por una filosofía radical*, Barcelona, El Viejo Topo, 1980, p. 47).

6 «Las distintas categorías de orientación axiológica encauzan el comportamiento, la acción, las sensaciones y el pensamiento humano en diferentes sentidos» (*op. cit.*, p. 49). Sobre el tema, ver GALVÁN DENIZ, P., «Una alternativa axiológica en el campo del marxismo: la teoría de las necesidades radicales», *Revista canaria de Filosofía y Ciencia social*, nº 2, 1988, p. 88.

7 «Hablamos de categorías de orientación axiológica porque influyen realmente sobre la totalidad de nuestras actividades sociales; orientan hacia lo que está preceptuado o prohibido, hacia aquello que hay que elegir o es necesario evitar» (*Por una filosofía radical*, p. 48).

8 *Op. cit.*, p. 53.

dado por la unidad de bien, verdad y belleza, y un elemento de contenido, como expresión de una generalidad concreta⁹.

La filosofía es presentada como una peculiar forma de discusión axiológica relacionada con la discusión axiológica cotidiana, pero al mismo tiempo diferenciada de ella. Es decir, se establece que en toda sociedad hay presente un nivel preteórico de discusión valorativa en el que, desde un consenso previo inicial se produce la disputa sobre la pertinencia de una pretensión de racionalidad axiológica de la valoración o la acción de un sujeto determinado. Presupuesto teórico importante lo constituye la idea de que la facultad de actuación racional axiológicamente orientada pertenece a la esencia del hombre. Hay aquí una conexión entre filosofía y esencia humana¹⁰.

De la vinculación de la filosofía con la discusión valorativa cotidiana se deduce la no posible eliminación del «dilema de la moral», es decir, la necesidad de adecuación a la situación y al sujeto, por tanto, podemos aspirar a la universalidad de nuestros valores, pero no podemos exigir el reconocimiento de la validez universal de nuestras acciones con contenido de valor moral.

En la discusión axiológica filosófica es necesario explicitar la jerarquía y el sistema y no es posible el recurso a la autoridad, lo que no se cumple en la discusión cotidiana. El móvil de la filosofía surge desde la aspiración al saber verdadero que le es consustancial. En ese sentido, Heller propone la no derivabilidad de los valores ni del interés ni de las necesidades. Los valores quedan fundados en ideas de valor, que les son previas y de las cuales se derivan, formando la jerarquía de valores.

De nuevo sobre la idea de un trasfondo previo preteórico en el que quedan establecidos los valores universalmente válidos, aquellos que una época ha canonizado como tal y para cuya formación la filosofía de los periodos revolucionarios presta su voz, la *discusión valorativa filosófica* no suele ser tanto una discusión *entre* valores válidos (caso infrecuente que, de darse, se presenta como la discusión entre dos mundos), como básicamente la discusión *sobre* valores o interpretación *de* ellos dentro de una jerarquía dada, de manera que lo que se cuestiona es la misma jerarquía o la interpretación que un valor o valores concretos reciben en ella. La filosofía es así vehículo en la elaboración de ideas de valor nuevas o de un nuevo consenso acerca de una idea de valor concreta. Hay una coincidencia entre disputa axiológica filosófica e idea de valor verdadero, ya que aquélla es el motor o vehículo necesario para el establecimiento de éste.

Los valores se establecen como verdaderos desde el trasfondo previo de algún valor material universalmente válido. Son valores universalmente válidos en nuestra época los ideales de valor como la libertad, la personalidad, la igualdad, la humanidad, la felicidad y la vida humana. Desde ellos, y a través de la filosofía como disputa axiológica, se establecen o determinan históricamente los ideales verdaderos: «Denomino *valor verdadero* el valor que puede relacionarse sin contradicción con los ideales de valor universalmente válidos y cuya exigencia de validez no excluye

9 «Todo esto significa que la filosofía siempre «despliega» sus ideales. Por un lado, los «traduce» al idioma de los juicios de valor concretos o de las descripciones, teorías, regidas por valores; por otro propina recomendaciones acerca de cómo el hombre puede actuar de acuerdo con esos valores. El ideal se concreta de manera que da respuesta a las preguntas acerca de cómo se debe vivir y actuar; ofrece así, pues, una forma de vida precisa» (*op. cit.*, p. 55).

10 «Todas las filosofías de todos los tiempos *coinciden* en lo que se refiere a dos características de la esencia humana. ... En segundo lugar, que el hombre posee la facultad de la *actuación racional axiológicamente orientada*. Tampoco sería filosofía si no estableciese este factor. De ninguna manera aceptan todas las filosofías que los hombres, de hecho, piensan y actúan racionalmente con relación a los valores, pero al fin y al cabo sí admiten que sólo pueden cumplir con el ideal humano de vida si piensan y actúan racionalmente orientados desde el punto de vista de los valores» (*op. cit.*, p. 58).

teóricamente a la vez la demanda de validez de ningún otro valor que pueda relacionarse con el mismo ideal de valor asimismo sin contradicción»¹¹.

Para Heller, la discusión axiológica filosófica siempre es una disputa entre valores verdaderos. En ella no sólo tienen importancia los argumentos que los contendientes puedan presentar, sino también las experiencias, vivencias y acciones. Los contendientes han de tomar a la humanidad como unidad máxima y no es posible que otro grupo menor sea considerado como la unidad máxima. La disputa sigue siendo entre valores verdaderos, aún cuando los contendientes tengan valores concretos distintos, en este sentido, es posible el debate desde valores distintos si se cumplen algunas condiciones: a) que sea pensable la realización conjunta de los valores referidos (aún cuando se entrecrucen y precisen de estrategias distintas); b) cuando ambos oponentes tengan en cuenta que sus valores e interpretaciones axiológicas muestran afinidades con una unidad social concreta, es decir, una clase, capa, nación, cultura, etc., o sea que no ignoren el elemento ideológico de su propio valor; c) que los contendientes acepten la idea reguladora de discusión axiológica.

El paso que va desde el concepto de «discusión axiológica» de *Por una filosofía radical* a la noción de «pluralismo filosófico» en la obra más reciente de Heller, ha venido acompañado de una evolución desde una filosofía de la historia en términos de alienación-superación, al abandono del discurso de los grandes relatos. En el intermedio, las posiciones de Heller sobre filosofía radical fueron objeto de algunas críticas, como las efectuadas por R.J. Bernstein¹².

Bernstein califica el proyecto de A. Heller de ambicioso, vago y generalista. Aunque define su apología de la filosofía como vigorosa, imaginativa y valiente, cuestiona el discurso desarrollado por la autora, que se vería incluido en el tipo de humanismo metafísico denunciado por Heidegger. La noción de filosofía de Heller incurriría en un holismo que remitiría a una concepción de la filosofía clásica y fuerte, la filosofía de gran estilo, lo que Bernstein encuentra ya periclitado.

Por nuestra parte, consideramos que la objeción de Bernstein es aplicable más que a la noción misma de discusión axiológica, a la concepción concreta de los ideales de la filosofía radical expuestos por Heller en su libro, en un programa que abarca los tres grandes ideales de valor: a) la *verdad*, interpretada desde el ideal de comunicación sin dominación, b) el *bien*, entendido como reconocimiento incondicional de las necesidades de todos, y c) la *belleza*, como deber de autoperfeccionamiento y desarrollo de la riqueza humana; todos ellos supeditados a la *libertad*, sumo bien y valor supremo de nuestra época, por tanto, condición común de los tres ideales descritos.

Por otro lado, la propia A. Heller en un reciente texto en que pasa revista a las principales objeciones realizadas a su obra, entre ellas la efectuada por Bernstein, ha indicado que quizá la retórica radical de su libro sobre filosofía hizo presentar su idea de discusión racional como más espesa de lo necesaria, mientras tanto, en su obra posterior, ella ha adelgazado esta idea hasta el mínimo necesario¹³.

11 *Op. cit.*, p. 80.

12 BERNSTEIN, R.J., «Agnes Heller, Philosophy, Radical Utopia, and Praxis», *Thesis Eleven*, 16, 1987, pp. 22-29. La evolución del pensamiento de Heller ha sido tratada recientemente entre nosotros en un magnífico texto por A. Rivero, «De la utopía radical a la sociedad insatisfecha», Introducción a A. Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 9-55. El tema de la teoría de las necesidades en A. Heller ha sido estudiado por M.J. Añón Roig en su completa monografía *Necesidades y derechos. Un ensayo de fundamentación*, Madrid, C.E.C., 1994, ver especialmente pp. 37-93. También encontramos un abundante uso de ideas de Heller, especialmente de la vinculación entre valores y derechos humanos, en el trabajo de J. Herrera Flores, *Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest*, Madrid, Tecnos, 1989.

13 HELLER, A., «A Reply to My Critics», *edic., cit.*, p. 287.

Al mismo tiempo, A. Heller sigue inscribiendo su intento filosófico en una perspectiva polémica con respecto a la degradación de la razón a facticidad por parte del positivismo en los siglos XIX y XX. Desde esta crítica esboza un programa de discusión racional de valores, bajo la aceptación de la pluralidad tanto de las formas de vida, como de la verdad. Al respecto, para Heller el discurso filosófico encierra un elemento utópico, más como discurso práctico que en tanto especulativo, siendo necesario evitar el peligro de que devenga idiosincrático, por lo que reafirma su pretensión de que se ocupe de la cosa común, de la *res publica*.

3. Condición humana, vida cotidiana y esferas de objetivación

Heller quiere acceder al núcleo de esta cosa común desmarcándose de otros enfoques filosóficos contemporáneos como los, denominados por ella, paradigmas del «lenguaje», «trabajo» o «imaginación», en los que estos elementos aparecen como separados entre sí, integrando cada uno de ellos a todos los demás, pues sostiene que incurren en la vieja narrativa de Hegel sobre el «progreso de la filosofía». De entre ellos resultan hoy dominantes el paradigma del lenguaje y sus subparadigmas, a los que Heller considera culpables de «imperialismo filosófico», pues, en efecto, «las tesis de que «todo» es lenguaje o de que «todo» es comunicación, son igual y absolutamente legítimas especulaciones filosóficas. Pero también lo son los paradigmas del trabajo, la imaginación y la conciencia, y, por supuesto, la proposición de que todo es materia y forma no es inferior a estos»¹⁴. Por su parte se remite al paradigma de la condición humana caracterizado por dos notas fundamentales: a) la condición humana abarca todo aquello que los seres humanos deben compartir; y b) en nuestro tiempo la condición humana reside en la vida cotidiana¹⁵.

En lo que sigue intentaremos mostrar y discutir algunas de las notas características del peculiar enfoque propio de Heller. Ante todo, la vida cotidiana es definida como la experiencia vital compartida en que se basa nuestra intersubjetiva constitución del mundo y abarca tanto actos y acontecimientos como el marco general de significados, visiones del mundo e instituciones de significación. Los rasgos constantes de la vida cotidiana pertenecen a la condición humana, categoría esta última que funciona como límite o limitadora, pues al abarcar todo lo que resulta ser la condición mínima de la vida humana, si falta un solo aspecto de ella, no hay vida humana. La condición humana es «cosmos» en tanto es orden humano.

Con la tematización de una categoría como condición humana, Heller mantiene por un lado una referencia antropológica característica constante de su pensamiento ya desde etapas anteriores, y al mismo tiempo sustituye su conceptualización anterior basada en términos como «esencia humana», «esencia genérica», «naturaleza humana», por la nueva de condición humana, con lo que se suscita otra vez la analogía con H. Arendt. Pero, por otro lado, en sus últimas obras ha subrayado una

14 HELLER, A., «¿Puede estar en peligro la vida cotidiana?», en *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?*, Barcelona, Península, 1991, p. 60.

15 En palabras de Heller: «Mi paradigma es un paradigma de la «condición humana», ... paradigma ... casi tan amplio como el del espíritu absoluto porque abarca todo lo que se ha convertido en punto de referencia para todos los demás paradigmas modernos, tales como el lenguaje, el habla, la comunicación, la interacción, el trabajo, la imaginación, la conciencia, la comprensión, la interpretación y muchas cosas más. Es por esto realmente que he encontrado el paradigma tan importante, dado que la vida cotidiana es *todas esas cosas* y ninguna de ellas ostenta una primacía absoluta en la propia vida cotidiana. Este punto de vista es especialmente cierto si examinamos la vida cotidiana desde el punto de vista de *la persona, el individuo*. La persona está comprometida por entero en actividades heterogéneas» (HELLER, *op. cit.*, p. 61).

lectura normativa de este nuevo paradigma, de manera que insiste menos en su lado antropológico que en el regulativo y ético, lo que parece evidente en su libro *Ética general*, en el que la condición humana es definida como equivalente a «regulación social»¹⁶.

En lo que respecta a la consideración del individuo, la experiencia personal es contemplada como el «ensamblaje» de dos *a priori*, el *a priori* genético y el *a priori* social. El destino como accidente es pues doble: por un lado, todo individuo es arrojado a una sociedad particular por el accidente del nacimiento; por otro lado, nace con un *a priori* genético idiosincrático, particular. El «ensamblaje» de los dos *a priori* es la historicidad. Crecer en un mundo particular es transformar el doble accidente en determinación y autodeterminación¹⁷.

No obstante el cambio de acento hacia el aspecto normativo, Heller sigue valiéndose de las categorías esbozadas en su primera obra sobre la concepción de la vida cotidiana como una esfera de objetivación, en concreto, la esfera de «objetivación en sí misma», a la que define con las notas de condición *a priori* de la vida humana, segmento cruzado de la sociedad, *a priori* social y primera esfera del universo social, y a la que considera compuesta por lenguaje, manipulación de objetos y costumbres¹⁸.

Distinta de ella aparece la esfera de la «objetivación para sí», también considerada como indispensable para la vida social, universal *a priori*, y en tanto que proporciona significado trans-contextual, comprende «todo tipo de narrativas, mitologías de diversas procedencias, especulaciones, representaciones visuales de toda clase y mucho más. El rasgo común de estos constituyentes es que proporcionan vida con significado»¹⁹.

Una tercera esfera, definida como «objetivación en y para sí», no considerada ya universal *a priori*, como las anteriores, es la esfera de las instituciones sociales, políticas y económicas, las cuales establecen sus propias series de normas y reglas de comunicación, acción y procedimiento.

Apoyándose en esta teoría de las esferas de objetivación, Heller aborda un doble problema²⁰: por un lado, el de las estructuras básicas del mundo socio-cultural; por otro, el de las grandes transformaciones de este mismo mundo. Respecto al primero, las esferas caben ser interpretadas como tres dimensiones del mundo humano y el principal problema teórico que se plantea es su

16 «La vida humana sobre la tierra es el resultado de la auto-domesticación... Durante el periodo de auto-domesticación, la *regulación instintiva* fue sustituida por la *regulación social*. Cuando acabó esta sustitución comenzó la «condición humana» o, por decirlo de otra manera, la *regulación social es la condición humana en su indeterminación abstracta* porque define tanto el potencial como los límites de la «condición humana» (HELLER, *Ética general*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, pp. 30-31). Sobre la relación Heller-Arendt, véase el trabajo de M. Jay, «Women in Dark Times: Agnes Heller and Hannah Arendt», en J. Burnheim, ed., *op. cit.*, pp. 41-55.

17 En palabras de Heller, «La condición humana» puede, por tanto, ser concretada como la *determinación y autodeterminación de la historicidad bajo la condición de un hiato histórico*. Este hiato es histórico en dos aspectos: 1. El *a priori* genético general es una constante, pero el *a priori* social es prácticamente infinito en sus variaciones, y está en cambio; y 2. El *a priori* genético personal es idiosincrático, pero un número casi *infinito* de variaciones de los dos *a priori* genéticos personales pueden ser abarcados e «integrados» por el *mismo a priori* social» (HELLER, *op. cit.*, pp. 34-35).

18 «La esfera de la «objetivación en sí misma» está formada por lo siguiente: a) reglas y normas de lenguaje ordinario y utilización de lenguaje, b) reglas y prescripciones para utilizar, manejar y manipular objetos, en especial objetos fabricados por el hombre; y c) reglas y normas de interacción humana llamadas costumbres» (HELLER, *Historia y futuro, ¿Sobrevivirá la humanidad?*, ed. cit., p. 66).

19 *Op. cit.*, p. 67.

20 ARNASON, J. P., «The Human Condition and the Modern Predicament», en J. Burnheim (ed.), *The Social Philosophy of A. Heller*, pp. 61-63. Sobre el lugar epistemológico y cultural de la teoría de la modernidad de Heller, véase de R. Rorty, su peculiar recensión «The Grandeur and Twilight of Radical Universalism», *Thesis Eleven*, 37, 1994, 119-126.

propia conceptualización en términos de «esfera de objetivación», con lo que esto tiene de permanencia de uso de una terminología hegeliana en el contexto de una teoría que quiere explícitamente desmarcarse del paradigma hegeliano-marxista, en el que Heller se inspira en sus primeras obras.

Sobre las grandes transformaciones del mundo socio-cultural, la lectura de Heller constituye una teoría de las dos mayores revoluciones históricas, de una parte, la llamada «transformación axial» (las grandes revoluciones culturales habidas en las principales civilizaciones entre los siglos VIII y IV a.C.); por otra, el advenimiento de la modernidad entendida en términos de los procesos interrelacionados de universalización, pluralización e individualización.

Con la formulación de una teoría de la modernidad en tales términos, Heller da cabida a uno de sus rasgos más característicos de su pensamiento como es la vinculación entre antropología filosófica y teoría de la modernidad, vinculación ahora formulada entre condición humana y esferas de objetivación. De esta manera, y como ha señalado Arnason²¹, Heller da cuenta de la multi-dimensionalidad del fenómeno humano, caracterizado por las notas de complejidad y autonomía, al tiempo que insiste en los aspectos relacionales de la auto-transformación y auto-determinación humanos.

Heller, en un escrito reciente²², ha contestado a J.P. Arnason y matizado algunos rasgos de su propia conceptualización de las esferas de objetivación para caracterizar la sociedad moderna y por qué prefiere tal categorización a otras alternativas como esferas de valor o a planteamientos en términos institucionalistas, propuestas por Arnason o por P. Harrison²³. Parte del principio de que la sociedad moderna no es transparente y de que su modelo de esferas de objetivación no pretende describir el mundo enteramente, con lo que abre paso a la posibilidad de que se adopte simultáneamente su propio paradigma y otro distinto, como el de Weber. Sin embargo, las esferas de objetivación no son esferas de valor, sino órdenes del mundo alternativos, presupuestos *a priori* de la condición humana, i.e., elementos universales bajo las cuales ésta puede llegar a ser, con la matización siguiente: es *a priori* que son, pero no lo que son.

El uso del concepto de «objetivación» sirve para destacar que se trata de algo intersubjetivamente dado, creación del hombre. El enfoque de Heller, pues, ofrece la posibilidad de dejar atrás la relación tradicional entre sujeto y objeto sin necesidad de suscribir el paradigma del lenguaje. Respecto a objeciones como la puesta en cuestión por Arnason de la diferenciación entre vida cotidiana y esfera de objetivación cultural, Heller contesta que la esfera de «objetivación en sí» es pre-reflexiva, pero no pre-interpretativa, y que no es un sistema, ya que permite acciones heterónomas y también interconectadas. En definitiva, con su punto de vista se trata de albergar un mínimo antropológico-sociológico que aparece indiferenciado, aún en su heterogeneidad.

4. Modernidad y *ethos* común

Si desde la teoría de las esferas de objetivación, consideráramos el lugar que se asigna a la moral, encontramos que ésta no constituye una esfera específica, sino que tiene un estatuto transfuncional, con ello, Heller se opone a la consideración de Habermas de una reconstrucción esférica del «punto de vista moral».

21 *Op. cit.*, p. 58.

22 HELLER, «A Reply to My Critics», *edic. cit.*, pp. 293-294.

23 HARRISON, P., «Radical Philosophy and the Theory of Modernity», en J. Burnheim (ed.), *The Social Philosophy of Agnes Heller*, pp. 149-162.

Frente a la teoría de la esfera moral, hay que distinguir entre el *ethos* común «denso», característico de los tiempos premodernos, y el «débil», propio de la modernidad. En el primero, todas las esferas tenían incorporadas las normas comunes de la *Sittlichkeit*, mientras que en el segundo los fenómenos característicos son la separación de las instituciones políticas y económicas, la distinción entre las esferas pública, privada e íntima y la división de la esfera cultural en subesferas independientes como las de la ciencia, el arte o la filosofía. En este sentido, cada esfera tiene sus propias normas intrínsecas.

Sin embargo, esta diferenciación no impide la presencia de un *ethos* común, en este caso débil, no denso pues entonces se pondría en duda la autonomía de las diversas esferas, lo que se consideraría renuncia a una ganancia del punto de vista moderno. Este *ethos* débil estaría compuesto por los bienes, valores y virtudes compartidos por todos, y, en tanto condiciones del bienestar común, como es el caso de los valores, no serían inventados por los teóricos, sino que guiarían ya las acciones de ciertas personas y serían aceptados por otras. Ejemplos de tales valores serían la libertad (entendida como meta-valor supremo), la vida, la paz (valor regulativo y contrafactual), o el sufragio universal (valor constitutivo).

Cabe interpretar, como ha hecho P. Harrison, que Heller, con su propuesta de considerar la libertad y la vida como valores básicos de la modernidad y mayores constituyentes de su *ethos* débil característico, ha captado los rasgos básicos que definen a la sociedad moderna como democrática. Con ello, habría dado su aprobación al liberalismo democrático y al «lenguaje de derechos» como la lengua franca o metalenguaje de la modernidad política.

Elemento fundamental de este *ethos* común es el concepto de *justicia dinámica*, interpretado por Heller como un concepto ético-político incompleto, ya que no se trata de ofrecer una imagen concreta y completa de una sociedad completamente justa y regulada, sino de proporcionar un fundamento normativo para un universo pluralístico en el que diversas culturas y formas de entender la vida y la sociedad puedan convivir en un marco de reciprocidad simétrica. Por ello mismo, puede considerarse como fundamento normativo no de la moral sino de la justicia, por tanto, fundamento idealizado del mejor mundo sociopolítico posible y no del mejor mundo moral posible y dejaría atrás los planteamientos en términos de sociedad completamente justa o más allá de la justicia²⁴. Lo que se pretende es ofrecer una alternativa a dos problemas relacionados: por un lado, «el establecimiento inicial de las normas y reglas sociopolíticas (y las leyes)»; por otro, «los procedimientos por los que deberían contestarse por injustas las normas y reglas sociopolíticas (y las leyes)»²⁵.

Heller asume la ética del discurso habermasiana, como una buena formulación del fundamento normativo de este concepto dinámico de justicia, de manera que el principio de universalización («U») y el procedimiento ético-discursivo («ED») pueden ser interpretados como el *principio* y el *procedimiento* a través de los cuales las normas sociopolíticas pueden contrastarse y establecerse en un universo de reciprocidad simétrica. Ahora bien, frente a Habermas, considera que deben ser entendidos como principio y procedimiento de justicia, pero no de moralidad, aunque incluyen un aspecto moral. Es por ello que matiza las formulaciones habermasianas de «U» y «ED», de manera que puedan incorporar la referencia a los valores sustantivos de la libertad y la vida, pues de lo

24 Una sociedad más allá de la justicia no sería posible, ni deseable y sólo concebible desde el presupuesto del «giro antropológico»; una sociedad completamente justa, sería posible, pero no deseable (véase HELLER, A., *Más allá de la justicia*, Barcelona, Crítica, 1990, p. 284).

25 *Op. cit.*, p. 291.

contrario, si el discurso se concibe únicamente como la discusión sobre las normas adecuadas para la satisfacción de los intereses generales, incurriría en círculo vicioso.

«U» quedaría reformulado de la siguiente manera: «Toda norma y regla social y política (toda ley) debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios previsibles que impone la observancia general de esta ley (norma) a la satisfacción de las necesidades de cada individuo serían aceptados por todas las personas afectadas, y que la pretensión de la norma de realizar los valores universales de libertad y/o vida pudiera aceptarse por todos los individuos independientemente de los valores en que estuvieran comprometidos»²⁶.

Del mismo modo, Heller afirma que suscribe la definición de Habermas del procedimiento discursivo, con una sola modificación, no habla de normas en general, sino sólo de normas sociales y políticas (leyes) en particular. Su fórmula es la siguiente: «Según la ética del discurso, una norma sociopolítica (ley) sólo puede pretender validez si todas las personas afectadas consienten (o consentirían) mediante acuerdo la validez de la norma»²⁷.

Las conexiones que *Más allá de la justicia* establece entre justicia y libertad y el contexto cultural en que pueden situarse han sido comentadas por Jean Cohen, que resalta como el gran mérito de esta obra haber sabido destacar que la ética del discurso es la única ética política capaz de mantener al mismo tiempo la justicia, la autonomía y el más ancho rango de pluralidad compatible con los principios de la libertad y la democracia. Dentro del debate contemporáneo entre liberalismo y comunitarismo, Heller, con Habermas, se situaría del lado del liberalismo y frente a los comunitaristas: un concepto ético-político de justicia comprensivo no es ni posible, ni deseable, pues unificaría normas morales y normas legales, bondad y rectitud. Lo que se trata es de establecer un concepto de justicia formal y universalista (deontológico), sin presuponer al mismo tiempo una idea sustantiva de bien, histórica y culturalmente específica²⁸. Para que se atenga a la condición moderna ha de ser compatible con la pluralidad de las concepciones de la buena vida, con la modernidad cultural y con la reflexión crítica de todas las normas.

Respecto a las discrepancias de A. Heller con la formulación habermasiana de la ética del discurso, Cohen considera que Heller ha captado un problema real de aquella formulación, como es el posible círculo vicioso entre normas e intereses, pero sus correcciones crean a su vez problemas nuevos y conducen a consecuencias que hasta cierto punto modifican el alcance inicial de su propuesta. Pues, en efecto, si por un lado Heller criticaba que Habermas interpretase la ética del discurso a la vez como teoría moral general y como teoría de la legitimidad democrática, por su parte restringe el alcance de «U» y «ED» a la validación de reglas y normas (leyes) sociopolíticas y no considera la ética del discurso como teoría moral general. Y aquí surgiría precisamente el problema, pues al introducir los valores de la libertad y la vida como referencia necesaria para evitar el círculo vicioso, se produce la paradoja de que Heller termina por refundir moralidad y legalidad, es decir, lo que ella misma pretendía separar.

Además, Heller incurriría en una mala interpretación de la pretensión cognitiva de Habermas, pues el componente cognitivo de las normas no estaría restringido al contenido proposicional, por lo que, para Cohen, sería posible una salida del dilema entre intereses universalizables y normas (sin caer ni en un objetivismo dogmático de los intereses, ni en el autoritarismo de una imposición de los mismos), a través de la conexión entre proceso discursivo y creación de un 'nosotros', de

26 *Op. cit.*, p. 305.

27 *Op. cit.*, p. 306.

28 COHEN, J.: «Heller, Habermas and Justice», *Praxis International*, 8, Jan. 1989, p. 491.

manera que las normas compartidas puedan ser asumidas como manifestación de intereses comunes.

La interpretación de J. Cohen debe ser matizada en el sentido de que la propuesta de Heller tiene presente ante todo una intención polémica, ya que «ED» representaría la institución central moral de la ética de la ciudadanía y una auténtica alternativa a las teorías del contrato, por ello consideramos que el procedimiento ético-discursivo, reinterpretado como discurso valorativo, jugaría un papel fundamental en ese concepto ético-político incompleto de justicia y puede entenderse como un heredero del concepto de discusión axiológica tal como era presentado en *Por una filosofía radical*.

El papel que Heller asigna a los valores de la libertad y la vida es fundamental, pues sostiene que una concepción a la vez histórica y universalista de la libertad, puede considerarse como necesaria para subsanar algunos de los problemas a que se ven abocadas teorías como la de Rawls. Una conceptualización basada en la máxima universal de la justicia dinámica y el discurso valorativo, ofrecería una versión del «primer momento» como vinculación de los lazos de reciprocidad simétrica. Libertad y vida serían concebidos como producto histórico, al tiempo que para hacer uso de ellos para contestar leyes concretas, se los consideraría como universales²⁹.

Desde el fundamento de la libertad, el bien político supremo residiría en la generalización y universalización del procedimiento justo, mientras que la pluralidad de culturas se convertiría en el bien social supremo y el mejor mundo sociopolítico posible sería aquel que ofrece la máxima realización de los bienes político y social supremos. Precisamente, subrayar el fundamento de la libertad que se ofrece en la obra de Heller es uno de los propósitos principales de A. J. Jacobson en su artículo sobre los límites de la justicia formal, en el que saluda a *Más allá de la justicia* como una magistral toma de postura sobre la modernidad. Al tomar la libertad y la vida como los únicos valores en los que la gente puede estar de acuerdo en una gran escala de sociedades modernas, Heller ha hecho explícito el «proyecto de la libertad» como el destino de la modernidad³⁰. Su aportación principal residiría en haber mostrado las insuficiencias del concepto formal de justicia para recoger ese proyecto, lo que, desde la perspectiva de *Más allá de la justicia*, se desplegaría en tres aspectos: a) se requiere un concepto de justicia dinámica que justifique el constante cambio de normas y reglas característico de la modernidad; b) insuficiencia también del concepto formal de justicia al no ocuparse de los destinos de los miembros de categorías como individuos; c) el concepto formal de justicia distribuye con arreglo a la rectitud de personas, y no con arreglo a la rectitud de seres que persiguen la buena vida. *Más allá de la justicia*, con el concepto de justicia dinámica y el discurso valorativo, permite entender mejor esta triple dimensión del «proyecto de la libertad».

Jacobson se plantea la necesidad de señalar el tipo de jurisprudencia que sería adecuado a este proyecto. Mientras que Heller, con su idea de «procedimiento justo», se serviría de una combinación de positivismo (establecimiento de las reglas mediante un procedimiento correcto; la fuente de la ley reside en una agencia suprapersonal) y naturalismo (las reglas, racionalmente percibidas por

29 «Estos valores no son productos de la especulación filosófica. Son fácticamente universales validos (libertad) o en proceso de universalización fáctica (vida). Cuando digo «fácticamente universales» quiero decir «transculturalmente universales». La libertad ha pasado a ser la «idea de valor» primera y suprema. Por «idea de valor» entiendo un valor, cuyo opuesto no podría ser elegido como valor por nadie» (HELLER, A., *Más allá de la justicia*, p. 318).

30 JACOBSON, A. J., «The Limits of Formal Justice», en J. Burnheim, ed., *The Social Philosophy of A. Heller*, pp. 163-167, aquí pág. 165. En un enfoque distinto, pero subrayando también el papel de la buena vida, véase el bello artículo de V. Camps, «The Good Life: A Moral Gesture», en J. Burnheim, ed., *op. cit.*, pp. 239-248.

un observador; un sistema del mundo como fuente jurídica), como los paradigmas de jurisprudencia en que Perelman hace encajar su concepto formal de justicia, Jacobson sugiere que una combinación de las jurisprudencias del derecho y del deber basada en el discurso de las personas, los ocupantes del sistema legal, como fuente de la ley, permitiría dar un fundamento más acabado y concreto al concepto de justicia de Heller y reflejaría mejor el papel central de la idea de libertad. En este concepto de jurisprudencia, la buena vida no estaría así tanto más allá de la justicia.

Al lado del aspecto ético-político y jurídico del concepto de justicia dinámica, Heller, en obras de los años noventa, ha ampliado el desarrollo de la vinculación de justicia y libertad como característica de la modernidad, con la postulación de una teoría de la historia conceptuada bajo la metáfora del «péndulo de la modernidad». En esta óptica, la justicia dinámica aparece como la principal empresa de la modernidad, la que permite la constante crítica de todo orden social considerado como injusto, para lo que sería preciso el uso de la argumentación y la apelación a los valores de la libertad y la vida³¹.

En su nueva concepción del 'péndulo'; Heller resalta que la dinámica de la justicia funciona allí donde oscila el péndulo, lo que puede entenderse en dos sentidos diferentes: ante todo significa que ningún *ethos* o principio de justicia está implicado en 'el mantenimiento del péndulo', ya que «su movimiento ininterrumpido es un bien común, y no propiedad privada de un solo *ethos*», por otro lado, «el mantenimiento del péndulo» es «una tarea común porque el péndulo es *res publica*». «Principios democráticos tales como los principios ético-normativos están implicados, por consiguiente, en la propia existencia y en los movimientos sostenidos del péndulo de la modernidad»³².

En esta nueva presentación de la justicia dinámica puede apreciarse otra vez su doble matiz histórico y universal-normativo, ya que aparece como característica propia de un determinado periodo histórico, a la vez que juega un papel regulativo-normativo. Precisamente en el análisis de la naturaleza de esta doble pretensión ha encontrado P. Harrison uno de los elementos clave de su crítica de las posiciones de Heller sobre el *ethos* moderno, que concreta en objeciones como dogmatismo, lógica ahistórica, confusión entre participante y experto, y fundamentalmente decisionismo.

Harrison cuestiona la teoría de la democracia de Heller como una de las lógicas o *dinamis* de la modernidad junto a las de industrialización y capitalismo. Dicha teoría tendría como pilar principal la defensa de una conceptualización de la libertad como universal empírico, pero Harrison observa en ella una tensión no resuelta entre realismo normativo y utopismo normativo, de manera que en una primera definición la democracia aparecería como la concretización de la libertad, programa mínimo de una descripción realista de la «democracia existente actualmente», mientras que en una segunda aproximación sería entendida como autodeterminación, programa máximo de su proyecto utópico filosófico de una «democracia posiblemente existente»³³.

Harrison plantea que la defensa por Heller del *ethos* débil es innecesaria, pues los regímenes democráticos modernos no necesitan de tal legitimación filosófica, ya que sus normas están imbui-

31 «La justicia se reivindica de forma dinámica en la siguiente afirmación: «Este (orden) es injusto -debería ser reemplazado por otro alternativo, que fuera más justo o perfectamente justo». Si alguien rechaza una institución por injusta, también tiene que reconocer soluciones institucionales alternativas, o de lo contrario no cumpliría con su deber de participar en el juego lingüístico de la justicia dinámica ... el alegato normalmente tiene que recurrir a los valores de la libertad y/o la vida» (HELLER, A., *El péndulo de la modernidad*, Barcelona, Península, 1994, p. 135).

32 *Op. cit.*, p. 164.

33 HARRISON, P., «Radical Philosophy and the Theory of Modernity», en *op. cit.*, pp. 153-154.

das en la ley positiva y ambas legitimadas y protegidas por la tradición legal y los tribunales legales³⁴. Pero sobre todo, en lo que coincidiría con J. Cohen, cuestiona el decisionismo, basado en las confusiones entre el papel del experto y el participante, entre ética formal y ética material y que derivaría precisamente de su decisión de inmunizar ciertos valores (libertad y vida) de la contrastación y conferirles validez universal³⁵.

Heller no ha permanecido indiferente a estas críticas y ha indicado que el propósito de su teoría es sostener una versión débil de razón práctica, más frágil que la habermasiana, y de la que forma parte la necesidad de aceptar al menos un valor como «gesto» primero, antes de que uno pueda llevar a cabo un argumento racional en espera de algún acuerdo³⁶. A nuestro juicio, con esta respuesta Heller se estaría mostrando en coherencia con lo manifestado en *Por una filosofía radical* sobre la conexión entre discusión axiológica filosófica y contexto preteórico previo.

Respecto a la cuestión del decisionismo, Heller constata que sorprendentemente la acusación de «decisionista» se ha convertido en una especie de demonio para el ultrarracionalismo moderno. Pero el decisionismo no puede ser tildado sin más de irracionalista y no carece de sentido. Las decisiones pueden ser justificadas por razones y también teleológicamente. Por ello pueden darse razones por las que el valor de la libertad es aceptado por los modernos como el valor sustantivo más alto: al representar la manifestación de la norma inherente al orden social de la reciprocidad simétrica, se convierte en la verdadera idea de valor constitutiva de la modernidad, precisamente por la que en una discusión se puede esperar llegar a un acuerdo ya que todos los miembros participantes en el discurso pueden recurrir a una interpretación de ese valor, que todos han aceptado previamente como absoluto. En ese sentido decisionismo no querría decir sino que los participantes en una discusión se refieren a un valor históricamente universal, un valor *a priori* histórico de la propia vida moderna³⁷. El problema histórico-político planteado es precisamente en qué condiciones puede sobrevivir la modernidad cuando ese *ethos* sea amenazado.

(Diciembre 1997)

34 *Ibid.*, pp. 154-155.

35 *Ibid.*, p. 154.

36 HELLER, A., «A Reply to My Critics», en J. Burnheim, ed., *op. cit.*, p. 290.

37 *Ibid.*, pp. 290-291.