

Foro Interno
2007, 7, 77-91

ISSN: 1578-4576

Dos teorías de la modernidad y una crítica

Ángel RIVERO

Recibido: 19 de diciembre de 2006.
Aceptado: 2 de abril de 2007.

RESUMEN

La modernidad ha sido vista como el punto final en el que concluía un proceso de transformación sin precedentes en la historia de la humanidad. Para los teóricos modernistas esta sociedad era, ni más ni menos, el resultado de la abolición de todos los males de la sociedad tradicional y su sustitución por una nueva, plenamente libre, igualitaria y rica. Este fue el mensaje profético de Karl Marx. Hoy, sin embargo, cuando se ha vivido la experiencia del socialismo y la modernización es un proceso muy cuestionado, se hace urgente replantear este sueño. En este artículo se comparan, con dicho propósito, las teorías de la modernidad de Marx y de la socióloga húngara Ágnes Heller y se sugiere un posible futuro de la modernidad tras la quiebra de sus expectativas mesiánicas.

PALABRAS CLAVE

Modernidad, cambio social, emancipación, libertad, Marx, marxismo, contingencia, Heller.

ABSTRACT

Modernity has been seen as the final stage of the most radical process of change in the history of humanity. According to the modernist theorists, modern society was to be equated with the total abolition of all the evils of traditional society and the establishment of a totally free, egalitarian and rich society. This was the prophetic message of Marx, but the actual development of modernisation ended with modernity on trial. The actual experience of socialism was a modernist nightmare, which suggests that the whole modernity project should be re-assessed. This article offers a

comparison of the theories of modernity proposed by Marx and the Hungarian sociologist, Ágnes Heller, concluding with a possible future for modernity after the demise of its messianic dreams.

KEY WORDS

Modernity, social transformation, emancipation, freedom, Marx, Marxism, contingency, Heller.

INTERPRETACIONES DE LA MODERNIDAD

La modernidad es el nombre con el que se ha denominado el profundo proceso de cambio que comenzó en la Edad Moderna en las sociedades de occidente, y que entraña algo que podría definirse como una revolución cultural o un cambio de civilización. Este cambio queda marcado por una multitud de indicadores: el paso de las sociedades estamentales a las sociedades de clases; el tránsito de la política teocrática de las monarquías a la política democrática o nacional; la transformación de las sociedades agrarias en sociedades industriales o post-industriales; el giro de una sociedad caracterizada por la cultura religiosa, comunitaria, con un *ethos* denso, a una sociedad individualista, secularizada y pluralista. Y, por último, el que quizás sea el rasgo más mencionado y determinante: la sustitución de las sociedades autárquicas por las capitalistas.

Desde su inicio este proceso ha fascinado a los científicos sociales y, de hecho, las ciencias sociales nacieron en buena medida con el objeto de dar cuenta del mismo y anticipar su futuro. Así Max Weber describió este proceso como racionalización, señalando como su característica básica el desencantamiento del mundo y la afirmación de la lógica instrumental en las relaciones humanas. Weber, recordando a Goethe, señaló que la modernidad significa dejar atrás la época del “hombre pleno y hermoso, que no se repetirá en la evolución de nuestra cultura”¹. Es más, identifica la modernidad con el mecanismo infernal “del sistema económico moderno” que determina “con fuerza irresistible, el estilo de vida de todos los individuos que nacen dentro de esa máquina”². Eso sí, también

¹ Max WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Alianza, Madrid, 2001, p. 233.

² *Ibidem*.

nos dice que así será, quizás, “hasta que se consuma el último quintal de combustible fósil”³, algo que, según parece, llegaremos a ver.

Más recientemente, para otros como Francis Fukuyama, en su famoso artículo de 1989 “¿El final de la historia?”⁴, este proceso resulta del desarrollo del liberalismo engendrado en la Ilustración. Así, la historia sería la actualización o la realización de las ideas del liberalismo. Y puesto que dichas ideas carecen de adversarios relevantes en occidente, nos encontraríamos al final de la historia: en el mundo de la democracia liberal, del capitalismo y el consumo. El diagnóstico de Fukuyama no es melancólico como el de Weber, sino de franca celebración del consumo como actividad que orienta la acción humana. Sin embargo, aunque el tono dominante es triunfal hay dos nubes en su descripción. La primera es la constatación de que la sociedad liberal no satisface la necesidad de comunidad, que es universal en los seres humanos, y, por tanto, la religión y el nacionalismo serán dos pequeñas patologías que nos acompañarán. La segunda es la apreciación de que el mundo moderno, privado de la magia de las ideas y de la creatividad, será tan aburrido que ojalá acabe por devorarse a sí mismo.

Karl Marx, por supuesto, también tuvo su visión de lo que entrañaba la modernidad como proceso y su diagnóstico fue mucho más optimista que el de Weber y no digamos que el de Fukuyama. La humanidad, cierto es, ha escrito su historia con sangre y sufrimiento, pero no ha sido en balde. La creatividad humana convertida en trabajo ha producido la sociedad moderna burguesa que, en sus denodados esfuerzos por escapar a la crisis, se lanza a la conquista de nuevos mercados y a la explotación más a fondo de los viejos. Y es así como la propia burguesía crea las armas que destruirán la sociedad burguesa y crea, también, “a los hombres que van a manejarlas, los obreros modernos, los *proletarios*”⁵. Para Marx, por tanto, la modernidad era el proceso que culminaba en la sociedad burguesa, antesala de la emancipación absoluta de la humanidad. Por tanto, la teoría de la modernidad de Marx puede verse como una utopía progresista que ve en la modernidad un instrumento de destrucción de las sociedades de la explotación y la pobreza y, al mismo tiempo, un instrumento de creación de los fundamentos materiales para la vida libre y rica de los hombres.

El marxismo, por su parte, sería la sistematización doctrinaria, en general ortodoxa, del relato de Marx, y su realización sería, infelizmente, la construcción del experimento socialista, el socialismo real. Para Ágnes Heller supuso la trans-

³ Ibidem.

⁴ Francis FUKUYAMA, “¿El final de la historia?”: *Claves de la razón práctica*, vol. I., n.º 1 (abril 1990), pp. 87-96. Fue publicado originalmente en *The National Interest*, Summer, 1989.

⁵ Karl MARX y Friedrich ENGELS, *Manifiesto Comunista*, Alianza, Madrid, 2001, p. 50.

formación de una utopía emancipadora en una pesadilla totalitaria. Por eso denominó a esta experiencia el *callejón sin salida de la modernidad*. Y, en consecuencia, ha sugerido que demos la vuelta, salgamos de este callejón, y permitamos así que la modernidad tenga un futuro liberador.

Dicho de manera muy sintética, por tanto, la modernidad ha sido un proceso de cambio social radical que ha recibido valoraciones muy distintas. Por ello vale la pena replantear en paralelo la teoría de la modernidad de Marx y la de Heller.

LA INTERPRETACIÓN DEL MARXISMO DE ÁGNES HELLER

Una teoría puede ser el conjunto de leyes más generales de una ciencia, la visión más abstracta de aquello que explican. Aquí, sin embargo, por teoría entiendo algo más modesto: una visión eficaz que nos permite orientarnos en el mundo. Así, Marx tendría su teoría de la modernidad y Heller la suya propia. La teoría de la modernidad de Marx implicaría confianza y certidumbre hacia el futuro, entendido como un curso inexorable en dirección a la riqueza y la emancipación humana. Por su parte, la teoría de la modernidad de Heller muestra como notas dominantes la contingencia y la incertidumbre sobre los resultados de este proceso. Sin embargo, y al contrario de lo que ocurre con las visiones conservadoras de la modernidad, no hay nostalgia alguna de un tiempo pasado y hay, eso sí, un optimismo hacia el futuro que se basa en el desarrollo de la ética de la personalidad y en la experiencia política acumulada de la propia modernidad.

Puesto que la teoría de la modernidad de Heller es una reflexión crítica de la teoría de Marx, sólo podremos comprenderla cabalmente si examinamos primero su visión del rendimiento histórico del pensamiento marxiano. El punto de arranque de su reflexión se encuentra en el naufragio de la izquierda occidental, a la que Heller estuvo vinculada intelectual y políticamente, una crisis que tuvo lugar en el último cuarto del siglo veinte.

LOS DESAFÍOS POST-MARXIANOS

Ágnes Heller y Ferenc Fehér señalan en *Anatomía de la izquierda occidental*⁶, una obra anterior a la caída del bloque soviético, varias de las causas que propiciaron la crisis del marxismo occidental.

⁶ Ágnes HELLER y Ferenc FEHÉR, *Anatomía de la izquierda occidental*, Península, Barcelona, 1985.

En primer lugar, ésta hubo de confrontarse con el pluralismo y de ahí surgió la necesidad de eliminar las soluciones monolíticas tanto desde el punto de vista social, como filosófico y cultural. Los fenómenos que han marcaron este cambio en la izquierda son (i) en el plano político, la aceptación del pluralismo de la representación en lugar de la dictadura, es decir, la aceptación de la democracia; (ii) en el plano filosófico, y por influencia de esta apertura democrática, el protagonismo adquirido por las teorías deliberativas y de la comunicación que sustituyeron a la tradicional epistemología autoritaria de la izquierda y, por último, (iii) en el plano cultural, la aceptación de un relativismo anti-etnocentrista. En síntesis, la consecuencia de la introducción del pluralismo es su secularización: la quiebra del discurso ortodoxo, monista, que pone fin al mesianismo escatológico y al tipo de emancipación casi religiosa que prometía. O dicho con otras palabras, la introducción del pluralismo pone fin al marxismo en singular.

¿Pero cómo pudo convertirse el pensamiento de Marx en marxismo, algo que incluso él mismo había reprobado? Heller y Fehér atribuyen la conversión de la filosofía de Marx en *marxismo*, es decir, en un *ismo*, a dos corrientes que han sido muy influyentes dentro del movimiento obrero y que manejaban una misma concepción de la verdad. La primera era el positivismo y su idea dogmática de una ciencia general de la sociedad. La segunda era el jacobinismo político y su exigencia, también dogmática, de una autoridad infalible. Para Heller, “ambas corrientes llevaban implícita la institucionalización de la filosofía de Marx y controles constantes de su uso ortodoxo o herético”⁷. De hecho, el abandono de esta creencia en una epistemología autoritaria es la segunda de las causas que ha propiciado la crisis del marxismo. Por último, la tercera razón que dan Heller y Fehér es el surgimiento de otras teorías y movimientos de izquierda ya no marxianos sino postmarxianos. A estos los denominan el *desafío libertario*, el *desafío romántico* y el de la *dialéctica negativa*. Bajo estos tres epígrafes recogen distintas críticas al marxismo que han invalidado su sistematicidad y que ya forman parte, de distintas maneras, del pensamiento de la izquierda.

La crítica libertaria no significa que al marxismo se le oponga un cuerpo de doctrina diferente. Más bien da nombre a un conjunto de críticas no holistas, variadas y distintas entre sí. En Cornelius Castoriadis —considerado el principal representante de esta postura— toma la forma de una crítica al marxismo, por haberse convertido en lenguaje de dominación, y en una crítica a Marx, por no ser suficientemente libertario. Heller y Fehér señalan que la primera de estas objeciones no la pudo imaginar Marx, pues no vivió la instauración de ninguna

⁷ Ibid., p. 120.

sociedad socialista; sin embargo, uno no deja de sentir cierta aprensión al recordar la vieja distinción anarquista entre comunismo autoritario y comunismo libertario que contemplaba, como terrible premonición, la conversión del socialismo en un orden totalitario. En fin, quizá Marx no lo pudo prever y, desde luego, su teoría de la modernidad no le permitía imaginar un futuro totalitario, pero Heller y Fehér vivieron en primera persona el déficit no sólo de libertarismo sino de la más modesta libertad en el socialismo real de la Hungría de después de la II Guerra Mundial.

Pero además, el déficit de libertarismo de Marx radicaría en su falta de sensibilidad hacia las formas de opresión no ligadas a la explotación en el trabajo o en su reducción de las mismas a la opresión económica. Aquí se podría situar la crítica feminista, o ciertas formas de nacionalismo. El marxismo, al haberse convertido en doctrina, habría *encerrado* nuestro pensamiento en un sistema, se habría convertido en una especulación abstracta que dejaba al margen los problemas presentes de la humanidad. Y en esto, que duda cabe, tendría algo de responsabilidad Marx: primero por reducir el problema de la emancipación al trabajo y, después, por cometer el exceso de considerar que una vez lograda esta emancipación limitada se desvanecerían todas las formas de opresión. Esto no sólo habría hecho al marxismo poco sensible hacia diversas formas de opresión, como acabo de comentar, sino que también le habría hecho poco sensible hacia las formas liberales de libertad puesto que, a su juicio, no significaban la completa emancipación de la humanidad.

El segundo de los movimientos postmarxianos que han actuado en la crisis del marxismo es el denominado por Heller y Fehér “desafío romántico”: “el desafío romántico se centra en dos cuestiones: la vida y el medio”⁸. Aquí la crítica se centra en una problemática del todo ajena a Marx, “ese pensador típicamente decimonónico para quien ni la autodestrucción de la humanidad, ni el agotamiento de nuestros recursos naturales y la desintegración de la eco-estructura existían como problemas”⁹. Estos “románticos” critican explícitamente a Marx por su apoyo a la lógica de la industrialización ilimitada, que él veía como fuerza indudable de emancipación. Si la primera crítica, la libertaria, sigue fiel al valor fundamental de occidente, la libertad, la segunda resulta más problemática para Heller y Fehér por su defensa de la vida por encima de este valor. Para ellos una crítica ecologista emancipadora debe articular el valor de la vida en armonía con el valor de la libertad.

⁸ Ibid., p. 125.

⁹ Ibidem.

Por último, el tercer desafío postmarxiano sería la dialéctica negativa, una forma de pensamiento de influencia cada vez mayor pero que, por sus propias características, no puede alumbrar ningún tipo de movimiento. Heller y Fehér distinguen dos tipos de dialéctica negativa. El primero tendría expresión en: “los mitos de la llamada ‘negatividad artificial’, en la perspectiva de que es imposible cambiar, modificar o someter la lógica capitalista, puesto que todos los tipos de oposición a ella ya han sido ‘pre-programados’, en formas míticas, en el mero funcionamiento del sistema. En este mito de una impotencia social ontológicamente inevitable, la acción se vuelve un epifenómeno que es justo castigo por la confianza exagerada de los actores primitivos y sus falsas creencias en la omnipotencia de la acción”¹⁰.

El segundo tipo hoy en boga estaría ligado a la denuncia del “crecimiento canceroso del sistema de necesidades cuantificadas”¹¹, una idea tomada del vocabulario marxiano —como señalan nuestros autores— con la diferencia de que ahora activa una dinámica inexorable hacia la catástrofe total, ya sea en sentido ecológico, ya sea en sentido demográfico, o en ambos a la vez. Como señalan Heller y Fehér, la teoría es tan rígidamente determinista como el marxismo ortodoxo.

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN MARX

Todas estas críticas han afectado, qué duda cabe, no sólo al marxismo occidental sino a la comprensión de Heller de su propio pensamiento y de su relación con Marx. En contra de lo que consideró en su juventud, ya no habrá renacimiento del marxismo. Pero entonces, si Marx es ya un clásico y no un contemporáneo, ¿tiene aún algo que decirnos? Y, en particular, ¿algo sobre el futuro de la modernidad?

En el artículo “Marx and the *Liberation of Humanity*”¹², Heller intentó situar estas objeciones a la filosofía del pensador alemán centrándolas en la pregunta acerca de la libertad, el valor más importante para la discípula de Georg Lukács, y que ella identifica con el motor de la modernidad como proceso: “What did Marx mean when he referred to the liberation of humankind? What bearing can his idea of the liberation of humankind possibly have on our actions and our utopian imagination?”¹³.

¹⁰ Ibid., p. 126.

¹¹ Ibid., p. 127.

¹² Ágnes HELLER, “Marx and the *Liberation of Humanity*”, en Ágnes HELLER y Ferenc FEHÉR, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Transaction Publishers, New Brunswick NJ, 1991, pp. 195-208.

¹³ [¿A qué se refería Marx cuando hablaba de la liberación de la humanidad?, ¿qué relación puede existir entre su idea de la liberación de la humanidad y nuestras acciones o nuestra imaginación utópica?]. Ibid., p. 195.

En suma, Heller realizará una doble aproximación, primero para desentrañar el concepto de *liberación de la humanidad* en Marx y a continuación lo contrastará con las acciones o modelos que para nosotros representan la libertad. Pasemos pues a ver la caracterización que hace nuestra autora de estos conceptos de raíz ilustrada en la obra de Marx.

Para Marx la verdadera liberación afectará tanto a los opresores como a los oprimidos y marca una separación que divide en dos la historia. La historia sería historia de la liberación mientras que para Gotthold Ephraim Lessing —el modelo de ilustrado con el que ahora se identifica nuestra autora—, que no comparte la fe en la teleología optimista, sería el campo de la acción moral, en el sentido de responsabilidad individual encaminada a establecer un proyecto de humanización. Siguiendo con Marx, antes de la liberación se encuentra el reino de la necesidad, la prehistoria, que alcanza desde el pasado más remoto de la humanidad al presente de Marx o a su inmediato futuro. Después se halla el reino de la libertad, emplazado en el futuro y que constituirá la historia verdadera de la humanidad. La acción de la liberación conduce, por tanto, a la libertad concebida de forma absoluta. De este modo está fuera de lugar el cuantificar la libertad; la hay o no la hay. Es por ello que en su concepción no cabe hablar de libertades sino como reflejo de falsa libertad.

El contrapunto a esta libertad es la alienación, la ausencia de libertad. Es éste un concepto también absoluto que no admite grados y que está omnipresente en la historia de la humanidad hasta el presente o, mejor, en la prehistoria que aún nos alcanza.

Por consiguiente, siguiendo el análisis de la pensadora húngara, la libertad tampoco tiene en Marx su acepción común de acción voluntaria; este tipo de acción se puede dar en ausencia de libertad, en la prehistoria, como ponen de manifiesto las *Tesis sobre Feuerbach*, escritas en Bruselas en 1845 y publicadas años más tarde por Friedrich Engels. Tampoco significa la existencia de libertad política, pues no otra cosa son las libertades en plural que ha rechazado como apariencia de libertad. Para Marx la mera existencia de coacción exterior, y para esto basta la simple presencia de cualquier normatividad externa al individuo, sea el Estado sean las leyes o la moral, significa ausencia de libertad. Libertad tampoco tiene nada que ver en el pensamiento del padre del marxismo con la independencia nacional pues es un concepto que sólo se aplica a los individuos. Y, por supuesto, nada tiene que ver tampoco con la comprensión hegeliana de la necesidad. De forma sintética Heller caracteriza así la libertad de Marx: “freedom is thus absolute, therefore merely qualitative”¹⁴. Pero además añade una exi-

¹⁴ [La libertad es exclusivamente cualitativa y absoluta]. *Ibid.*, p., 197.

gencia esencial para su realización: “the development of all the abilities and capacities of every individual”¹⁵. Es decir, Marx maneja un concepto de libertad que significa la liberación de la alienación del trabajo a través de la historia, el retroceso de las barreras naturales hasta alcanzar la completa socialización del individuo. El individuo libre sería el individuo capaz de expresar todas sus potencialidades, el individuo humanizado en su expresividad. La historia sería el proceso continuo hasta esta emancipación expresiva del individuo.

Así pues, intentar una articulación republicana de la libertad marxiana, como se ha hecho hoy día, parece una tarea condenada al fracaso. Pues si bien en *La cuestión judía*¹⁶ Marx habla elogiosamente de la emancipación política francesa frente al feudalismo, ésta no deja de ser un eslabón en el camino de la libertad. A la libertad política opone un tipo de emancipación superior, la emancipación de la humanidad, que es la única emancipación verdadera para él. En realidad, la emancipación política tan sólo lo es en un sentido relativo, referida al feudalismo, pero en modo alguno puede ser considerada una forma de la libertad.

La principal objeción de Marx a la emancipación política es que, en esta situación, el hombre es aún natural, todavía no es el individuo completamente socializado y consciente. No es, pues, el sujeto fuerte expresivo capaz de expresar la sociabilidad en su individualidad. Como mucho, el republicanismo de Marx quedaría circunscrito a una apreciación de la acción política consciente guiada por los valores de la modernidad. Pero éste sería un tipo de acción válida para un presente alienado y que no lo traspasa. Un tipo de acción que queda fuera de su concepción utópica sirviendo, *tan sólo*, para modelar la acción en el presente.

Frente a esta tradición política, Marx radicalizaría la tradición liberal economicista de la Ilustración aproximándola al modelo de Aristóteles, en el que no había disociación entre hombre y ciudadano. Es decir, Marx contrapuso como ideal la comunidad política griega a la sociedad moderna escindida, y pensó que la economía política proporcionaba las bases que hacían augurar un nuevo tipo de comunidad. Por ello su teoría tiene más afinidad con el liberalismo económico que con el republicanismo ilustrado. Marx pensaba que alterando las bases de la economía liberal, suprimiendo el mercado e instaurando la planificación, bastaría para alcanzar el comunismo, la humanidad emancipada. Esto es, sustituyendo la naturalidad del mercado por la planificación podría llevarse a cabo la

¹⁵ [El desarrollo de todas las habilidades y capacidades de todos los individuos]. *Ibid.*, p. 208.

¹⁶ Karl MARX, “La cuestión judía” (1844), en Karl MARX y Arnold RUGE, *Los Anales Franco-Alemanes*, Martínez Roca, Barcelona, 1970.

utopía liberal de una comunidad sin instituciones mediadoras. Esta es la idea que Heller intenta explicar al afirmar que Marx radicalizó la concepción liberal:

Marx transformed liberalism into radicalism in asking the question: under what conditions can all the human abilities and capacities of all individuals freely develop? He answered the question in the following manner: it is only possible in a society (or realm) free of the constraints of necessities of any kind. The freedom of Marxian communism is the freedom of liberalism realized in full and for everyone¹⁷.

El grueso del pensamiento utópico de Marx continúa y radicaliza la tradición liberal al afirmar que solamente hay liberación si se vence la necesidad, la escasez. La planificación económica garantizaría el crecimiento sostenido de la producción y por tanto la precondition de la emancipación, la abundancia. El liberalismo, más pesimista sobre los límites del crecimiento, nunca se atrevió a tanto. El tema de la escasez es un viejo *locus* del pensamiento liberal, el problema central de su teorización. La afirmación de la escasez significa la imposibilidad de universalizar la utopía liberal. Heller cita a David Hume como su representante clásico:

All social constrains, so Hume argues, stem from the tension between the desire to develop our abilities and the scarcity of social-natural resources. Under the conditions of abundance, we would live without constrain. The difference between Hume and Marx is not to be located at the level of diagnosis, but at that of the recommendation: for Hume, there is no remedy in sight; for Marx there is¹⁸.

Hay en Marx, por tanto, una idea de progreso constante hacia una abundancia que hará posible la libertad tal como él la entendía. Sin embargo, ésta es una ilusión difícil de mantener hoy, cuando el agotamiento de recursos es cada vez más palpable. La escasez ya no es sólo un *locus* del pensamiento liberal, sino el lugar común de todo teórico que sea consciente de los límites que impone la finitud de los recursos. Alwin W. Gouldner considera que Marx trató de superar

¹⁷ [Marx transformó el liberalismo en radicalismo al formular esta pregunta: ¿bajo qué condiciones pueden desarrollarse todas las habilidades y capacidades de todos los individuos?. Respondió a ella en estos términos: eso sólo es posible en una sociedad (o en un reino) libre de compulsiones o de necesidades de cualquier clase. La libertad del comunismo marxiano es la libertad del liberalismo realizado plenamente y para todos]. HELLER, "Marx and the *Liberation of Humanity*", p. 198.

¹⁸ [Según Hume, todas las compulsiones sociales proceden de la tensión entre el deseo de desarrollar nuestras habilidades y la escasez de los recursos sociales-naturales. En condiciones de abundancia viviríamos sin compulsiones. La diferencia entre Hume y Marx no se encuentra en el nivel del diagnóstico, sino en el de la recomendación: para Hume no hay remedio a la vista, para Marx sí lo hay]. *Ibid.*, p. 199.

este escollo liberando a las fuerzas productivas de la “influencia atrofiante de las anacrónicas instituciones de propiedad capitalistas”¹⁹. “La escasez, piensa Marx, puede resolverse produciendo más”²⁰. Pero lo interesante del punto de vista de Gouldner no es que oponga a esta creencia las consabidas objeciones —la escasez de materias primas y el crecimiento imparable de la población—, sino su reflexión acerca de si este supuesto fue alguna vez racional. Para ello retoma una penetrante crítica de Emile Durkheim al socialista utópico Henri de Saint Simon:

Lo necesario para que reine el orden social es que la masa de los hombres se contenten con su parte. Pero lo necesario para que ellos se contenten no es que tengan más o menos, sino que estén convencidos de que no tienen derecho a más. Y para esto es absolutamente esencial que haya una autoridad cuya superioridad ellos reconozcan y que les diga qué es lo justo...se necesita un poder moral cuya superioridad reconozca [el hombre]²¹.

Puesto que la moral colectiva y las instituciones en que se sustentaba desaparecieron con la modernidad —como claramente explicó Marx— habrá de buscar una nueva “autoridad legítima” que realice esa función. Para Heller, si hemos de superar el jacobinismo autoritario e integrar el pluralismo, esa autoridad no podría ser otra que la discusión democrática.

Volvamos a Marx. La crítica de su utopía productivista no se limita a las meras objeciones sobre su posibilidad real. Gouldner se percató de algo que los críticos de la Escuela de Budapest tardaron en comprender. La idea de la revolución total, frente a la noción de revolución política, no sólo era una potente crítica de las instituciones modernas —que también servía para criticar al Estado leninista—, sino que privilegiaba y dejaba sin frenos una de las lógicas más destructivas de la modernidad: el industrialismo. Heller, Fehér y György Markus saldaron sus cuentas críticas con el socialismo real en su libro *Dictatorship over needs*²² explicando los desajustes de estas sociedades por el peso imparable de esta lógica. Pero ya antes Gouldner se había percatado de la íntima relación entre la utopía industrialista de la abundancia y el estalinismo:

¹⁹ Alwin W. GOULDNER, *Los dos marxismos*, Alianza, Madrid, 1989, p. 239.

²⁰ *Ibid.*, pp. 239-240.

²¹ *Ibid.*, p. 241.

²² Ferenc FEHÉR, Ágnes HELLER, György MARKUS, *Dictatorship over Needs*, St. Martin's Press, Nueva York, 1983. Lamentablemente, la edición en español no respetó la categoría central de análisis que daba título al libro: Ferenc FEHÉR, Ágnes HELLER y György MARKUS, *Dictadura y cuestiones sociales*, FCE, México, 1986.

El marxismo economicista, científico, es la sustitución ritualista de la emancipación humana por la industrialización como objetivo. Es decir, la industrialización, que había sido primero un medio para alcanzar el fin de la emancipación humana, se ha convertido en fin en sí misma. El estalinismo es, precisamente, la aplicación no tan accidental de esa potencialidad del marxismo científico. El estalinismo es un sistema social en el cual la industrialización se convierte en el criterio clave de los logros del socialismo y en su legitimación, y cuya finalidad es el poder del nuevo Estado, más que el contento y el bienestar de sus ciudadanos²³.

Lo que Gouldner no parece apreciar es que hay una conexión esencial entre la emancipación humana y la industrialización desde el momento en que Marx hace depender la primera exclusivamente de la abundancia. Frente a la abundancia como presupuesto de la emancipación, un modelo gemelo del economicismo liberal y deudor de la idea de progreso, Heller ofrece una alternativa más adecuada a la escasez endémica de la humanidad. Queremos decir que si bien se hace difícil hablar ya de progreso en términos de filosofía de la historia, esto no invalida el desarrollo creciente de la personalidad, y, por tanto, el crecimiento de las necesidades de todo tipo cuya satisfacción total es imposible y habrá de ser mediada por el diálogo. El modelo que Heller contrapone es el de las teorías democráticas de la libertad. Estas teorías no sucumben ante el dilema de la escasez “for there is no scarcity in political participation or decision-making processes”²⁴. Así pues, al criticar las antinomias de Marx, Heller habría regresado hacia la concepción liberal de la democracia y hacia una valoración renovada de la revolución política, entendida ahora como institucionalización de la democracia.

Heller calificó a Marx como “[t]he most loyal heir to the Enlightenment, sharing all its values, even if not all its tenets, with an almost dogmatic conviction”²⁵. Esta convicción “un poco dogmática” se trasluce en su temprana identificación de la libertad con la negación radical de toda autoridad externa. Esta visión estrecha ya aparece en su disertación sobre Epicuro²⁶ y será una constante en su obra. “Marx’s value option precedes his theory”²⁷ nos dice Heller en el sen-

²³ GOULDNER, *Los dos marxismos*, p. 243.

²⁴ [Porque no hay escasez en la participación política o en los procesos de toma de decisiones]. HELLER, “Marx and the *Liberation of Humanity*”, p. 200.

²⁵ [El heredero más leal de la Ilustración. Compartía todos sus valores, aunque no todos sus principios, con una convicción un poco dogmática]. *Ibid.* p. 201.

²⁶ Karl Marx, *Diferencias entre la filosofía natural de Demócrito y la de Epicuro*, Tesis doctoral defendida en 1841 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Jena. Hay edición española con dicho título en Editorial Ayuso, Madrid, 1973.

²⁷ [La opción valorativa de Marx precedió a su teoría]. HELLER, “Marx and the *Liberation of Humanity*”, p. 200.

tido de que éste construyó su teoría desde su identificación con “the body of doctrines and beliefs of the Enlightenment, as well as its central value, freedom, as antinormative in nature”²⁸.

Estas asunciones derivaron en dos consecuencias: su falta de sensibilidad hacia la idea ilustrada de institucionalización de la democracia, y a “dismiss and disregard moral motivations as decisive, or even as secondary, factors of the process of liberation”²⁹. Con esta reflexión, las necesidades radicales que permitían la trascendencia del capitalismo, como pensaba Heller siguiendo a Marx, son abandonadas como impulsores positivos de la modernidad. Y, así mismo, se recuperan en su pensamiento los valores de la modernidad —la libertad y la humanidad, que informan la democracia—, como guías contra el capitalismo y contra toda forma de opresión, ahora no sólo económica. En su crítica a Marx, que es autocrítica de sus propias posiciones en los años setenta, Heller conecta las necesidades radicales con el presupuesto de la abundancia:

The necessity of communism was scientifically established, and it was to be the outcome of goal oriented rational action. Of course, all goal-oriented rational actions need to be motivated. Marx solved the problem of motivation in his theory of radical needs. Capitalism creates needs which cannot be satisfied in capitalism. In order to satisfy them, the proletariat will smash the capitalist relations of production and a society will be established —communist society— in which all needs created by capitalism can thus be satisfied. Here, with a detour, we return to the problem of abundance. Communist society will not only satisfy those needs created by capitalism, it will satisfy all needs pure and simple —and here the story ends for Karl Marx. The motivation for liberation and the state of freedom are interwoven by a theory of needs³⁰.

²⁸ [El cuerpo de doctrinas y creencias de la Ilustración, así como su valor central, la libertad, como de naturaleza antinormativa]. *Ibid.*, p. 201.

²⁹ [La ignorancia de las motivaciones morales en tanto que factores decisivos, o aún secundarios, del proceso de liberación]. *Ibid.*, p. 202.

³⁰ [La necesidad del comunismo estaba científicamente establecida, y debía ser el resultado de la acción racional de orientación finalista. Es evidente que toda acción racional de orientación finalista requiere una motivación. Marx resolvió el problema de la motivación en su teoría de las necesidades radicales. El capitalismo crea necesidades que no pueden ser satisfechas en el capitalismo. Para satisfacerlas, el proletariado hará pedazos las relaciones capitalistas de producción y se establecerá una sociedad —la sociedad comunista— en la que todas las necesidades creadas por el capitalismo puedan ser satisfechas. De esta manera, dando un rodeo, volvemos al problema de la abundancia. La sociedad comunista dará satisfacción no sólo a las necesidades creadas por el capitalismo, sino lisa y llanamente a todas las necesidades —y aquí acaba la historia para Karl Marx. La motivación de la liberación y la condición de la libertad están entrelazadas por la teoría de las necesidades]. *Ibid.*, p. 202.

Para Heller el tiempo de Marx empieza a estar muy lejano. Sus expectativas eran demasiado grandes y la realización de sus ideas por el marxismo, que ella entiende como la sistematización ortodoxa de su teoría de la modernidad, lejos de acercarnos a esa emancipación soñada y excesiva, dio lugar a la pesadilla moderna del socialismo real. Pero no todo es crítica. Heller ha utilizado su visión retrospectiva respecto a Marx y respecto a su propia evolución para formular otra teoría de la modernidad en la que se rescatan sus valores ilustrados pero contrastados con la experiencia del siglo pasado³¹. En esta teoría de la modernidad el lugar central lo ocupa la libertad, que se sustenta sobre dos pilares: una ética de la personalidad que afirma nuestra capacidad de darnos un destino; y una buena constitución, la democracia moderna que integra la representación política, la regla de mayorías, la protección de la libertad individual y que, al instituir la incertidumbre, establece la apertura hacia el futuro. Esa teoría describe la modernidad de forma pendular, oscilando entre liberalismo y democatismo como dos vectores que la hacen avanzar, abriendo el terreno a la política en su mejor sentido: aquél que la define como “every act, discussion, and so on, concerning the determination of freedom if elevated to the public sphere”³².

CONCLUSIÓN

Hemos visto cómo desde su inicio la modernidad es un proceso que se percibe de forma ambigua. Es, por una parte, el cambio que deja atrás la sociedad premoderna con sus formas de dominación y su miseria. Pero también es un proceso traumático y doloroso en el que se pierde parte de la riqueza humana. Weber contempló con melancolía este balance de la sociedad moderna y Marx, a través de su propia narración, infundió la esperanza escatológica de que tras el enorme sufrimiento vendría la liberación definitiva e irreversible.

Heller, por su parte, nos señala que esta última visión de la modernidad era de un optimismo exagerado: la sociedad moderna no aliviará nuestra angustia frente a la contingencia. Es más, la condición de la modernidad es estar confrontado permanentemente con la contingencia, puesto que los modernos han hecho de la libertad su valor rector. Heller piensa que si nos hacemos cargo de esta situación podremos actuar de tal manera que convirtamos nuestra contingencia en destino.

³¹ Ágnes HELLER, *A Theory of Modernity*, Basil Blackwell, Oxford, 1999.

³² [Todo acto, discusión y demás, acerca de la determinación de la libertad en la esfera pública]. *Ibid.*, p. 113.

Sin embargo, al plantear este optimismo en la acción, Heller no deja de recordarnos al optimismo marxiano, salvo que su promesa es menor. O tal vez ya no hay promesa alguna. Para Marx los sufrimientos de la sociedad moderna serían compensados por un mundo de riqueza y libertad infinitas. Heller, en cambio, sólo nos promete la libertad para que nos enfrentemos a las adversidades y a la contingencia. Marx nos ofrecía la promesa de un refugio seguro tras un mundo sórdido y Heller nos ofrece la libertad para que podamos vivir en un mundo del que ya no podremos escapar. Las buenas noticias de Marx se han convertido en la mala noticia de que somos libres para enfrentarnos a la incertidumbre.