

Una revisión de la teoría de las necesidades



Agnes
Heller

Una revisión de la teoría de las necesidades

Agnes Heller

Traducido por Ángel Rivero Rodríguez

Títulos originales:

Can “True” and “False” Needs be Posited?, 1985

A Theory of Needs Revisited, 1993

Where are We at Home, 1995

La paginación se corresponde
con la edición impresa.

INTRODUCCIÓN

DE LA UTOPIA RADICAL
A LA SOCIEDAD INSATISFECHA

1. *La evolución del pensamiento de Agnes Heller*

El nombre de Agnes Heller no es precisamente desconocido en el mundo de lengua castellana. Desde que en 1972 Manuel Sacristán publicara y tradujera su libro *Historia y vida cotidiana*, casi todos los libros de esta autora han ido apareciendo en nuestra lengua. Sin embargo, esta proliferación de libros, a la que habría que añadir una presencia casi constante en las páginas de las revistas especializadas y también en los periódicos, no ha ayudado a proyectar una imagen nítida del perfil intelectual de Agnes Heller sino, más bien, a sembrar cierta confusión sobre el significado y la intención de sus obras. Esta imagen poco precisa se debe por una parte, me parece, a lo numeroso de sus libros publicados, que supera ya la veintena. Esta cifra hace muy difícil para el lector alcanzar un conocimiento cabal de su pensamiento, sobre todo si la autora, como es el caso, es sensible a las críticas y a los cambios que las circunstancias imponen a la reflexión. Al menos, si esta reflexión es honesta. Además, las traducciones de sus obras al castellano no siempre han seguido el orden cronológico en el que fueron concebidas y publicadas

originalmente, haciendo que los pasos del argumento se pierdan y que el sendero se vuelva complicado. O mejor, más complicado. Pues casi es complicado por necesidad, para nosotros, un pensamiento construido en la semiinsularidad del este de Europa anterior a 1989, y desde la idiosincrasia del estilo y de la jerga de la escuela lukácsiana. Hay, además, motivos más externos a la propia obra que explican estas dificultades. Así, ésta también se ha visto afectada por los profundos cambios que han tenido lugar en la escena internacional durante la última década, que han alterado profundamente nuestra percepción del horizonte sociopolítico, y por el baile de etiquetas y clasificaciones que los ha acompañado en lo teórico. (En este sentido, la obra de Agnes Heller fue primero un producto de la nueva izquierda del Este, tanto para sus críticos oficiales en Hungría como para sus defensores occidentales, después se consideró a sí misma como neomarxista, más tarde como posmarxista y, finalmente, Richard Rorty la ha definido como posposmarxista.)¹ Por todo esto parece oportuna y justificada una pequeña introducción sobre una autora que de otra manera no necesitaría ser presentada.

Agnes Heller nació en 1929 en Hungría. Fue alumna de György Lukács, fue él quien dirigió su tesis doctoral y fue en el Departamento de Filosofía que Lukács diri-

1. La caracterización, y crítica, de la posición última de Agnes Heller por Richard Rorty puede verse en R. Rorty, «The Grandeur and Twilight of Radical Universalism», *Thesis Eleven*, n. 37, 1994, págs. 119–126.

gía en la Universidad Eötvös Lóránd de Budapest donde Heller se inició en la docencia universitaria. Tras la revolución húngara de 1956 perdió todos sus cargos universitarios, siguiendo de nuevo el destino de Lukács. De 1958 a 1963 fue profesora de instituto y desde 1963 a 1973 investigadora en la Academia Húngara de Ciencias. En 1973 arrecia de nuevo la represión política y Agnes Heller es expulsada, mediante una resolución especial del partido, de la vida cultural húngara. Confinada al desempleo político, subsiste trabajando como traductora hasta que por fin le es concedido en 1977 el pasaporte y puede abandonar el país. Desde entonces ha sido profesora de sociología en la Universidad de La Trobe (Melbourne, Australia) y desde 1986 es profesora en la New School for Social Research, de Nueva York, donde en la actualidad ocupa la cátedra Hannah Arendt.

Aunque la propia Agnes Heller defiende una gran continuidad en su obra, hay, en mi opinión, dos grandes períodos en ésta, que se corresponden con una importante ruptura en su biografía y que pueden servir para introducir su pensamiento. El primero de estos períodos iría desde su primer encuentro con Lukács (un encuentro puramente contingente: Heller escuchó por casualidad una conferencia de Lukács a finales de los cuarenta y este suceso despertó su interés por la filosofía e inició la relación con quien sería su maestro), hasta 1977, año en que las autoridades húngaras le conceden el pasaporte y abandona Hungría.

Este primer período estaría caracterizado por su relación discipular con Lukács. Aunque durante esos años

Agnes Heller publicó obras que por su originalidad la dieron a conocer como pensadora en todo el mundo (*Sociología de la vida cotidiana*, *Teoría de las necesidades en Marx*), el horizonte teórico de las mismas estaba enmarcado en el proyecto lukácsiano de estimular un renacimiento teórico del marxismo. Este proyecto buscaba, mediante una lectura integral de Marx (el joven y el clásico), combatir la escolástica del *hismat* y el *diamat*, y crear una sólida apoyatura filosófica para el marxismo. Esta última tendría la forma de una antropología social marxista que, en último término, animaría, mediante la crítica, a la reconducción del proceso de construcción del socialismo, a su democratización. Este era el objetivo práctico al que quería servir el trabajo intelectual de la Escuela de Budapest, fundada por Lukács con sus discípulos y a la que pertenecía por entonces Agnes Heller.

El segundo período se inicia con el exilio en 1977 a Australia. El abandono del propio país significa al tiempo el abandono, por imposible, del proyecto de reconducción democrática del socialismo propugnado por Lukács. La tarea teórica y los fines prácticos a los que se había encomendado la Escuela de Budapest son abandonados y la propia escuela disuelta. En la reflexión política de Agnes Heller este abandono dará lugar a una recuperación, a la revalorización de la institución de la democracia (no ya la democratización) como *Constitutio Libertatis*. Esta recuperación acarreará el abandono de la retórica radical de la política redentora, de la utopía de la trascendencia de la democracia a través de la revolución total. El abandono, en suma, del discurso

político (o mejor, antipolítico) que más popularidad dio, justa o injustamente, a Agnes Heller y que la situaba muy próxima al espíritu del sesenta y ocho y de la nueva izquierda.

En lo filosófico todavía se puede entrever el magisterio de Lukács en el pensamiento de Agnes Heller, pero ya no orientado a alumbrar en el presente los rasgos prefiguradores de una sociedad radicalmente distinta. Las necesidades radicales, uno de los temas favoritos de esta primera Heller, denotaban precisamente ese rasgo de anticipación de una emancipación plena y absoluta, inexorablemente ligada al crecimiento y crisis del capitalismo. La percepción ahora es diferente. La fe inquebrantable en la filosofía de la historia de Lukács se rompe y el discurso se enriquece. La posmodernidad, un concepto que Agnes Heller abraza sin ambages, significa esencialmente la no trascendentabilidad del presente. Las necesidades radicales son ahora demandas que han de ser reconocidas, demandas de valor cualitativo que apuntan a formas de vida valiosas y no cuantificables, cuya satisfacción depende más de un proyecto de vida personal que de la articulación de un orden social determinado. La revolución social total, asociada a la primera concepción de las necesidades radicales (la gran narrativa, la ingeniería utópica), se ve ahora como un callejón sin salida de la modernidad para esta segunda Heller. Y este abandono deja ahora paso en su reflexión a la ingeniería social gradual, esto es, a la revalorización de la democracia representativa y del Estado de bienestar como las dos únicas formas que dando continuidad al proyecto de la modernidad permiten abordar

lo social y lo político. Esta revalorización no significa, sin embargo, ceguera ante los problemas de nuestro presente, ni acepción acrítica de sus instituciones más centrales. Todo lo contrario, significa tan sólo la aceptación del final de la gran narrativa, la aceptación de la intrascendentabilidad de nuestro presente problemático: la sociedad insatisfecha²

Pero permítanme que les detalle algo más estos dos períodos que he distinguido en la obra y en la biografía de la discípula de Lukács para después describirles de una manera algo más ordenada y sistemática los distintos propósitos, temas y giros presentes en la obra de Agnes Heller.

El primer período, el presidido por el magisterio de Lukács, se inicia, como ya he mencionado, a finales de los años cuarenta. Agnes Heller estudió filosofía en la Universidad Eötvös Lóránd de Budapest, donde se licenció en 1952. Allí fue primero alumna de Lukács y después su discípula y asistente. A través del magisterio de Lukács se familiarizó con el llamado «marxismo occidental».³ De hecho, el círculo congregado en torno a Lukács en la Escuela de Budapest se constituyó en uno de los principales representantes de éste al otro lado del telón de acero. Los temas comunes de la alienación, de

2. Para un análisis completo de esta caracterización helleriana de la sociedad moderna como una sociedad permanentemente insatisfecha véase John Grumley, «The Dissatisfied Society», *New German Critique*, n. 58, 1993, págs. 153–178.

3. Para los rasgos y el proceso de construcción de este marxismo véase Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, Madrid, 1978, trad. de N. Míguez.

la revolución de la vida cotidiana, el análisis mismo de la vida cotidiana o la teorización de las necesidades enlazaban en una discusión única a los teóricos de uno y otro lado, por encima de la alienación que imponía la guerra fría. Sin embargo, las diferencias no eran menos llamativas que las similitudes.⁴

Agnes Heller ha señalado la revolución húngara de 1956 como el acontecimiento que más ha determinado el rumbo de su pensamiento. Para ella y para el resto de la Escuela de Budapest el marxismo occidental habría olvidado vergonzosamente la situación de las personas que vivían bajo el socialismo real. Su radicalismo teórico (el de estos pensadores occidentales), tan sensible a las más sutiles formas de explotación y represión capitalistas, se apagaba cuando se enfrentaban con la opresión bajo el socialismo. Por tanto, la revolución del 56 hizo surgir las primeras suspicacias entre los teóricos húngaros y los occidentales y arrojó, a pesar del militante optimismo de Lukács, negras sombras acerca de la posibilidad misma de reforma del sistema. O quizás habría que precisar más. La revolución húngara significó sobre todo el despertar del sueño dogmático de Lukács. Este hecho le hizo percibir la necesidad de reforma del socialismo, y de forma indirecta, imbuyó a sus discípulos (Agnes Heller entre ellos) de este espíritu. Pero fue sobre todo la primavera checoslovaca de 1968

4. Para un análisis del marxismo del Este con especial atención a la disidencia véase Andrew Arato, «Marxism in Eastern Europe», en Tom Bottomore (edición a cargo de), *A Dictionary of Marxist Thought*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.

(y el ambiente general creado aquel año en todo el mundo) lo que finalmente catalizó la posición teórica que habría de definir el primer pensamiento de Agnes Heller. Y, como era de esperar, es de nuevo la influencia de Lukács la que palpita con más fuerza detrás de este primer pensamiento de Heller. El clima anterior a la invasión de Checoslovaquia por los soviéticos dio como resultado el que éste escribiera un interesante librito *La democratización: su presente y su futuro*⁵ (1968). Los temas de este libro (más que las propuestas democratizadoras del mismo, que son como mínimo decepcionantes desde la óptica contemporánea) serán los que conformen el horizonte de trabajo de la Escuela de Budapest: la crisis del socialismo, la necesidad de su regeneración, esto es, la democratización del socialismo como renacimiento del marxismo.⁶ Zoltán Kenyeres ha descrito de forma muy precisa el clima en el que se escribió este libro, las ilusiones que alimentaba y las insuficiencias que entrañaba:

El último estudio político de Lukács se escribió en 1968. Era una época en la que la política de reformas

5. Hay edición castellana: Georg Lukács, *El hombre y la democracia*, Contrapunto, Buenos Aires, 1989, trad. de M. Prilick y M. Kohen.

6. Para todo este período último de la obra de Lukács (y en relación con sus discípulos) véase Arpad Kadarkay, *Georg Lukács: Vida, pensamiento y política*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1994, séptima parte. El libro es recomendable no sólo por esto sino porque constituye una amenísima y brillante descripción de la vida irreal del socialismo real.

de Praga prendió fuego; en que la guerra del Vietnam había radicalizado a los movimientos estudiantiles de América y en toda Europa; en que los círculos intelectuales occidentales expresaban un interés por el marxismo; y en que en Francia unos diez millones de personas participaron en las huelgas. Parecía que en Occidente, y por primera vez desde el Frente Popular, la gente políticamente progresista estuviera a punto de organizarse y de resolver así el conflicto Este-Oeste. Parecía que tras la caída de Jruschov, el paralizado bloque del Este estuviera a punto de moverse hacia un auténtico progreso social. Los sucesos de Praga y las anunciadas reformas económicas húngaras apuntaban en esta dirección. Pero en noviembre [1968], cuando Lukács terminó su estudio, todas aquellas apariencias habían sido destruidas y una vez más aquellos que imaginaban que la razón puede guiar nuestra historia fueron privados de la ilusión. En la Europa del Este de después de 1968, el tiempo se detuvo. Todo este libro es disonante con el espíritu posterior a 1968 [...] A pesar de todas las citas de Marx y Lenin, *La democratización* de Lukács está más cerca de la *Utopía* de Moro que de cualquier otra obra de nuestro siglo. Se podría decir que, en la gran época de las antiutopías y de las desilusiones, Lukács fue el último europeo utópico.⁷

Y es exactamente este clima utópico-radical asociado a la reconducción del socialismo el que puede verse por entonces en los trabajos de la discípula de Lukács. La forma que tomó la crítica realizada por Agnes Heller al socialismo real a finales de los sesenta y principios de

7. Citado en Arpad Kadarkay, *Georg Lukács*, op. cit., pág. 772.

los setenta coincidió pues, al menos en su lenguaje, con la que la nueva izquierda realizaba por las mismas fechas al capitalismo tardío. De esta forma, libros como *Historia y vida cotidiana*, *Teoría de las necesidades en Marx*, *Sociología de la vida cotidiana* (todos ellos publicados por aquellos años) contraponían a la «mera revolución política» que representaba el régimen, la «revolución total» anticipada y encarnada por el nuevo sujeto revolucionario (uno de los temas favoritos de la época, popularizado por Marcuse tras la crisis del sujeto clásico de la revolución, la clase obrera). Este nuevo sujeto era ahora caracterizado, volviendo al joven Marx, en términos de necesidades radicales.

La razón de esta intensa actividad, de este casi entusiasmo crítico era que compartían con su maestro, a pesar de las desilusiones, las distorsiones y la persecución, la creencia optimista de Lukács de que el régimen aún era reformable. Y no sólo eso, también pensaban que los Estados socialistas estaban, a pesar de todo, un paso por delante en el camino de la emancipación. Esto es, los discípulos de Lukács todavía pensaban como su maestro que el peor socialismo siempre sería mejor que el capitalismo más benigno (y esto era así, contra toda evidencia empírica, porque en su percepción el camino de la emancipación transcurría necesariamente por el socialismo. Porque la democratización sólo era posible en el socialismo, mientras que la democracia burguesa siempre estaría limitada por la lógica del capitalismo, lógica que en caso de conflicto siempre acabaría por prevalecer). Esta confianza algo sorprendente fue percibida certeramente por Manuel Sacristán:

La serenidad intelectual del Lukács maduro o de Heller tienen probablemente que ver con cierta seguridad o confianza respecto de la evolución social, confianza basada en la derrota de la vieja burguesía, en la abolición, aunque sea meramente negativa, de la propiedad privada.⁸

Pero el propio régimen se ocupó de hacerles olvidar esa ilusión. Muerto Lukács (4 de junio de 1971), que hacía con su autoridad de paraguas protector para el grupo, la represión arreció y con ella se desvaneció la esperanza de una transformación mediante el ejercicio de la disidencia. En el setenta y tres, debido a la solidaridad de la escuela con Haraszi, un poeta que había denunciado las condiciones de trabajo de los obreros de la Hungría socialista, Agnes Heller pierde de nuevo su trabajo y se ve obligada a subsistir en condiciones muy difíciles hasta que se le permite abandonar el país en 1977. Las noticias que Agnes Heller y sus compañeros de escuela llevaron a Occidente fueron la denuncia de su propio, largo y hasta empecinado autoengaño.⁹

Así pues, el segundo período de la obra de Heller comienza con el exilio y con la revelación de que las sociedades de tipo soviético no son reformables, que

8. Manuel Sacristán, *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Icaria, Barcelona, 1983, pág. 257.

9. Sobre la disidencia política de la Escuela de Budapest véase Gale Sokes, *The Watts Came Tumbling Down. The Collapse of Communism in Eastern Europe*, Oxford University Press, Oxford, 1993, especialmente las páginas 87–90.

sus llamadas distorsiones constituyen características estructurales, constituyen, en sus propias palabras, «monumentales callejones sin salida de la modernidad». Como mensajeros de malas noticias se encaminaron a Occidente y fueron mal recibidos por la izquierda. La actividad de crítica política desarrollada durante esta primera década en Occidente (del año 77 al año 89, el año de las revoluciones democráticas) por Agnes Heller, realizada habitualmente en colaboración con Ferenc Fehér, se centró, como cabía esperar, en un tipo de actividad que tenía mucho de autocrítica y reexamen. La primera tarea que se plantearon Heller, Fehér y Márkus (estos dos últimos también miembros de la extinta Escuela de Budapest) fue, precisamente, dar cuenta teórica del monumental fiasco que representaban los regímenes del socialismo real.¹⁰ Esto lo hicieron en el libro conjunto *Dictatorship over needs* (traducido como *Dictadura y cuestiones sociales*), publicado en 1983. La segunda tarea que acometieron fue la de realizar una crítica, desde la proximidad, de los mitos y autoengaños de la izquierda occidental, y esto lo plasmaron en los libros de Heller y Fehér, *Anatomía de la izquierda occidental*, de 1985, *Sobre el pacifismo*, del mismo año, y *Eastern Left–Western Left*, de 1987. La reevaluación de la institución de la democracia liberal como condición necesaria para abordar cualquier emancipación posible y cualquier tratamiento posible de la cues-

10. Sobre este particular véase Andrew Arato «The Budapest School and actually existing socialism», *Theory and Society*, n. 16, 1987, págs. 593–619.

tión social fue el resultado más central de este nuevo acercamiento a la política.¹¹

La filosofía de Agnes Heller, al mismo tiempo, libre también del peso de las grandes narrativas y de su papel de alumbradora del futuro, se ha vuelto más sugerente. En *El poder de la vergüenza* (*The Power of Shame*, de 1985, libro que marca en lo filosófico este cambio de rumbo y que se hace cargo del presente debate sobre el fin de la filosofía, de la filosofía con mayúscula, o de su transformación), las categorías utilizadas para analizar la vida cotidiana son ahora rescatadas para iluminar el problema de la racionalidad mediante un enfoque minimalista. Su filosofía no pretende ya explicar ni anticipar un futuro inexorable sino tan sólo iluminar, reflexionar, nuestra condición presente. Pero pasemos ahora, dejando en lo posible a un lado la biografía, a un examen más pormenorizado y sistemático de su obra.

La obra de Agnes Heller se origina en el horizonte teórico y práctico del marxismo occidental. Un horizonte particular en el que la filosofía y la teoría social se dan la mano en la búsqueda de una teoría social normativa que sirva como palanca hacia un cambio social entendido como emancipación. Por tanto, la recuperación de la democracia liberal por Agnes Heller y otros teóricos posmarxistas constituye el final de una época histórica del pensamiento socialista que se inicia con la

11. Para un análisis sistemático de esta nueva posición final de la Escuela de Budapest puede verse el indispensable libro de Douglas M. Brown, *Towards a Radical Democracy. The Political Economy of the Budapest School*, Unwin Hyman, Londres, 1988.

revolución rusa y con la recuperación de la filosofía de Marx por los filósofos de la praxis y que termina con las revoluciones democráticas en el Este y el abandono del marxismo por los discípulos de Lukács, Gramsci y Korsch. Esto es, si los filósofos de la praxis aunaron filosofía y marxismo como forma de dar respuesta a las escisiones de la modernidad, y entendieron que el marxismo implicaba la superación de esas escisiones, el fracaso de los experimentos de construcción del socialismo ha llevado a estos autores a un nuevo replanteamiento de las cuestiones suscitadas por la modernidad. Este nuevo planteamiento concluye que las escisiones modernas no pueden solventarse a través de una concepción totalizadora de lo social que promete la emancipación absoluta, la emancipación de la sociedad. Es más, la separación entre burgués y ciudadano, entre ética y política, no son en manera alguna superables de forma absoluta. Lo que si cabe es la continuación de la intención emancipadora de la modernidad a través de la interacción entre ética y política en el discurso democrático. El resultado de esta emancipación dialogada no es sólo la constatación de límites irrebasables para la libertad absoluta, los límites del crecimiento sobre los que se sustentaría, sino también de los límites que marca el respeto por la pluralidad de formas de vida. Esto significará una revalorización de las libertades, en plural, y de su institución a través de los derechos humanos.

Sobre este panorama se sitúa la evolución del pensamiento de Agnes Heller: desde la «nueva izquierda», el primer intento de reformulación de la filosofía

de la praxis de su maestro, a un pensamiento posmarxista libre, en palabras suyas, de adscripciones a ningún «ismo».

Retrospectivamente, pueden señalarse cuatro grandes campos de reflexión interrelacionados en la obra de Agnes Heller. Estos serían el proyecto de una antropología social, la teorización sobre la vida cotidiana como modelo de racionalidad, la formulación de una filosofía política y la reflexión ética. Todos estos temas han ido apareciendo en momentos distintos del desarrollo intelectual de la discípula de Lukács, pero todos forman parte de un *corpus* común y componen lo que ella misma ha denominado una filosofía abierta e inacabada.

El primer bloque de reflexión, la antropología social, tiene un carácter ambiguo. Inspirada en el concepto de hombre descrito por Marx en los *Manuscritos*, rápidamente se aleja de éste al interpretarlo, en su búsqueda de fundamentos normativos en el marxismo, como valor y no sólo como esencia constitutiva de lo humano. No perseguía, por tanto, una antropología esencialista sino una antropología crítica muy próxima, por cierto, al espíritu de la antropología pragmática de Kant. Un primer hecho revelador es que esta antropología, inacabada y variada en sus propósitos a lo largo de su desarrollo, está compuesta de diversas teorías. Es decir, está expresada en la forma de hipótesis. Estas teorías están plasmadas en diversos libros que constituyen, en realidad, una antropología negativa que deja lugar a una antropología mínima. Así, la primera parte, el libro *Instinto, agresividad y carácter*, constituye

una crítica al intento freudomarxista de fundamentar la emancipación humana en la naturaleza pulsional del hombre. Agnes Heller discrepa de estos teóricos que creen que se puede fundamentar la emancipación en una naturaleza humana rousseauniana, en una naturaleza buena corrompida por la sociedad. Sin embargo, no deja por ello de empatizar con los valores ilustrados que encarnan:

Al unísono con el gran pensador de Königsberg, Fromm puede decir *de sí mismo*: «Se hace muy bien en aceptar que la naturaleza actúa en el hombre en orden al mismo objetivo que persigue la moralidad, mejor que si se denigra a la humanidad para adular a los hombres investidos de poder». ¹²

Heller, aun compartiendo la misma crítica al marxismo esclerotizado que hace buscar a estos teóricos una fundamentación distinta de la emancipación humana, no formula una nueva teoría sobre los instintos sino que hace ver que los datos aportados por la psicología no significan una negación total de la subjetividad consciente orientada por los valores. Que la psicología o la antropología, aunque muestran que la naturaleza humana no puede hacerse completamente racional, señalan un amplio margen de constitución subjetiva para el hombre. En esta obra, que tiene por subtítulo *Introducción a una antropología social marxista*, enuncia lo que constituye el propósito de su antropología:

12. Heller, A., *Instinto, agresividad y carácter*, Península, Barcelona, 1980, trad. de José Francisco Ivars y Carlos Moya, pág. 59.

«Realízate a ti mismo», «llega a ser individuo», «forma en ti la confianza inquebrantable en ti mismo» —sí, pero ¿cómo? Hemos intentado mostrar brevemente que la antropología *no puede dar en general ninguna respuesta* a la pregunta por el cómo. Puede solamente esbozar, dar la prueba, declarar que hay una *posibilidad antropológica* de solución; dicho más exactamente: *puede excluir su imposibilidad*. Puede declarar: el hombre no tiene impulsos innatos, específicos del género, y tampoco, por consiguiente, un instinto agresivo; por ello, *desde una perspectiva puramente antropológica* no está excluida —es decir, es posible— una humanidad no caracterizada por la agresividad. (...) Es posible *una humanidad* cuyos individuos puedan distinguir racionalmente entre las exigencias o normas dirigidas a ellos según su valor y su función (...).¹³

La segunda parte de su antropología social, la *Teoría de los sentimientos*, constituye un análisis del carácter alienado de la personalidad contemporánea, de la separación entre razón y sentimientos, realizado desde el punto de vista filosófico del valor del hombre rico en sentimientos. En la primera parte de esta obra se critica, a través de una fenomenología de los sentimientos, a los filósofos que buscan fundamentar la moral en los sentimientos y a los que oponen teóricamente sentimiento y razón. En la segunda parte, a través de una sociología de los sentimientos, se muestra la alienación de sentimientos y razón en la modernidad y la imposibilidad de una total reconciliación, en ésta, de ambos.

13. Heller, A., *Instinto, agresividad y carácter*, op. cit., pág. 196.

Nuevamente se persigue mostrar que no hay una separación tajante entre los dos y que la ética de la personalidad que defiende posibilita su reconciliación tentativa, en un mundo que los ha hecho irreconciliables, a través del compromiso solidario destinado a aliviar el sufrimiento de la humanidad. La manera de salvar este abismo, de vencer la alienación de la personalidad, será la empatía con los que sufren.

Una vez desbrozada de forma crítica la naturaleza «natural» del hombre con vistas a la posibilidad de una ética de la personalidad, la tercera parte estará dedicada a la, en formulación de Marx, «segunda naturaleza», es decir, a la historia. En el modelo antropológico que Agnes Heller quería desarrollar, las dos primeras partes, las dedicadas a los instintos y a los sentimientos, constituían pilares básicos sobre los que mostrar el carácter humano, en tanto no natural, del hombre. Una idea que Marx había tomado de Vico y que estaba en la base de la lectura normativa de Heller. Pero al reflexionar sobre la historia como naturaleza humana, el paradigma presupuesto entró en crisis. La sensación de crisis de paradigma será, precisamente, la característica más sobresaliente del libro *Teoría de la historia*. Desechado el carácter «científico» de la teoría social marxista, de su filosofía de la historia, la pregunta de Heller es si este abandono nos deja huérfanos en nuestro actuar moral y político o si, por el contrario, nuestro actuar moral y político puede ser fundado sobre bases distintas manteniendo los mismo valores de Marx. Esto es, los valores de la libertad y de la humanidad defendidos por la modernidad. Lukács consideró que el problema ético fun-

damental de la modernidad era la desaparición de la *Sittlichkeit* y lo resolvió recurriendo a la filosofía de la historia de Marx, en la que veía la promesa de una nueva humanidad reconciliada. Sin embargo, una vez desvanecida esta utopía escatológica, el proyecto de una antropología social marxista como fundamento normativo quedaba seriamente cuestionado: ¿dónde podemos encontrar apoyatura para nuestras acciones morales?, ¿cómo es posible una ética de la personalidad en un mundo de valores contradictorios en el que ya no disponemos de la nueva comunidad moral anticipada por el sentido de la historia? En *Teoría de la historia*, Agnes Heller rompe con la gran narrativa marxista, incluso con la filosofía de la historia reformulada como teoría de las necesidades radicales. Ya no podemos orientar nuestras acciones a través de la imagen de un futuro cierto en el que la humanidad vivirá satisfecha, la historia ya no tiene un sentido. Pero esto no deja sin respuestas a Agnes Heller. La respuesta débil que propondrá tras el cambio de paradigma es que podemos dar sentido a nuestras acciones orientándolas mediante valores y controlando sus consecuencias. Es decir, la *Teoría de la historia* es el paso definitivo de Heller hacia la ética.

La cuarta parte de su antropología social la habría de constituir el abandonado proyecto de una teoría de las necesidades. Heller, en un primer momento, pensó que una teoría de las necesidades podría ser el sustituto de la filosofía de la historia de Marx, pero como veremos no llegó a realizar tal proyecto. Es más, el proyecto fue definitivamente criticado en el ya citado *Teoría de la*

historia. Su influyente libro sobre el concepto de necesidades radicales en Marx no constituye tal desarrollo sino que se trata meramente de una aproximación al problema tal como aparece en la obra de Marx y que, lejos de fundamentar una teoría de las necesidades, le servirá posteriormente para criticar esta nueva forma de filosofía de la historia totalizadora. Aquí me detendré para exponer lo que Agnes Heller esperaba de esta teoría y la autocrítica posterior que realizó de la misma. Sumariamente, con la teoría de las necesidades radicales Agnes Heller intentaba superar las contradicciones que veía en Marx entre los sujetos de la revolución y su filosofía de la historia; en palabras suyas:

Necesidades radicales son todas aquellas necesidades que nacen en la sociedad capitalista como consecuencia del desarrollo de la sociedad civil, pero que no pueden ser satisfechas dentro de los límites de la misma. Por lo tanto, las necesidades radicales son factores de superación de la sociedad capitalista. (...) De un lado, Marx construyó «filosóficamente» el sujeto de la historia, el proletariado, al que asignó el papel de guía del proceso revolucionario. De otro lado, elaboró una teoría según la cual el desarrollo de las fuerzas productivas conduciría a la superación de la sociedad capitalista casi como una necesidad natural. En esta última acepción (...) el sujeto histórico no tiene en realidad ningún espacio, y únicamente cumple una función de comadrona, alivia los dolores del parto.¹⁴

14. Heller, A., *Para cambiar la vida*, Crítica, Barcelona, 1981, trad. de Carlos Elordi, pág. 141.

Heller pensaba que de este modo se daba un fundamento más real a la transformación radical de la sociedad al eliminar el problema de la construcción filosófica del sujeto dejándolo abierto a los portadores de necesidades radicales, un tipo de necesidades que creía (en este sentido) identificables.

Por último, el corolario del proyecto de antropología social estaba concebido como una teoría de la personalidad; al abandonarse éste no fue desarrollada dentro de su antropología pero sí como parte de su teoría ética resituada ahora en el contexto del análisis de la vida cotidiana.

La vida cotidiana, el segundo bloque de reflexión que he señalado, fue uno de los temas que más popularidad alcanzó en Occidente gracias a su libro *Sociología de la vida cotidiana*, profusamente traducido, y que emparejaba con otros estudios coetáneos dedicados, desde puntos de vista diversos, al mismo tema. La propia Heller distingue en esta parte de su obra dos vertientes, una viva y otra muerta. La parte viva la constituye el paradigma de la objetivación. Éste sería una suerte de teoría de la racionalidad no fundamentalista que iluminaría el carácter de nuestros valores y que tiene el propósito de dar explicación retrospectiva del mundo intelectual en el que vivimos. Mostraría la forma en que surgen los valores con los que ineludiblemente hemos de operar para orientarnos en el mundo, la forma en la que se constituyen las objetivaciones que necesariamente presuponemos al pensar, y su conexión con la vida cotidiana. Es decir, la vida cotidiana como origen y fundamento de las objetivaciones refle-

xivas que nos permiten pensar y dar sentido a nuestras acciones.

La parte que considera muerta es la referente a la revolución de la vida cotidiana, precisamente la que alcanzó mayor audiencia en Occidente entre los grupos radicales, y la más próxima retórica y teóricamente a las formulaciones de la nueva izquierda. Por tanto, de este segundo bloque de reflexión Agnes Heller retendrá el paradigma de la objetivación como modelo de racionalidad no fundamentalista que da apoyatura a nuestros juicios morales y a nuestra interpretación teórica del mundo y rechazará el tema de la revolución de la vida cotidiana en su formulación de negación de la política y de visión totalizadora de lo social. La vida cotidiana servirá como modelo de racionalidad que haga inteligible la expresividad humana a través de la comprensión del trabajo en sentido amplio, esto es, como creatividad humana.

El tercer bloque de reflexión en que he dividido la obra de Agnes Heller es la filosofía política. Aunque en realidad la obra de Agnes Heller ofrece a este respecto algo más amplio que lo que aborda esta etiqueta. Hay una filosofía política en el sentido clásico del término, con su preocupación por la justicia (véase *Más allá de la justicia*) y por la mejor forma de gobierno (esto es especialmente relevante tras su recuperación de la democracia liberal y la conclusión de su etapa «anti-política»). Pero también hay teoría política y escritos políticos en su sentido más corriente. Estos últimos están sobre todo centrados en la crítica al pensamiento político de la izquierda desde unos mismos valores

compartidos (la crítica de la izquierda occidental y de los planteamientos de algunos de los nuevos movimientos sociales) y la recuperación de la democracia formal como precondition básica de cualquier política emancipadora, orientada hacia un futuro mejor, pero ya no redentora.

Y, por último, como cuarto tema, está la preocupación ética de Agnes Heller. Es éste un interés constante en toda su obra, desde sus inicios hasta su último libro. Agnes Heller ha abordado esta faceta de su producción desde distintos puntos de vista que van desde la filosofía de los valores hasta la elaboración de una teoría ética en la trilogía *A Theory of Morals*. La primera parte de esta trilogía lleva el título de *General Ethics* y está caracterizada por un enfoque interpretativo (está dedicada a los problemas metaéticos, sociológicos e históricos), la segunda parte se titula *A Philosophy of Morals* y su enfoque es normativo (se ocupa de la filosofía moral trascendental históricamente situada), y por último, la tercera parte, *An Ethics of Personality* (1996), está dedicada a la *paideia* y a la terapia, esto es, se ocupa de los problemas de la personalidad. Lo que subyace a todo el desarrollo que he planteado es el intento de responder a los dilemas de la modernidad, emblemáticamente la separación de ética y política, a través de diversos intentos de sutura hasta la respuesta última de Heller de una reconciliación tentativa y nunca finalizada.

Después de señalar estos cuatro bloques parece oportuno volver al abandonado proyecto de una antropología social, y dentro de éste, a la teoría de las necesida-

des que, en definitiva, es lo que nos ocupa en este librito.

2. *La teoría de las necesidades*

El proyecto de realizar una antropología social marxista fue el primer intento de Agnes Heller de construir una filosofía sistemática. Aunque comienza programáticamente con la publicación en 1977 de la edición alemana de su libro sobre los instintos,¹⁵ su propósito consistía en desarrollar de forma coherente sus ideas anteriores sobre los valores, la vida cotidiana y las necesidades en una obra articulada. Este propósito de dar un cuadro completo de la totalidad de lo humano estaba directamente vinculado a los desarrollos filosóficos de la Escuela de Budapest. De hecho, podría decirse que consistía básicamente en un ejercicio escolar dentro del grupo formado por los discípulos de Lukács, puesto que no intentaba dar un enfoque nuevo a la cuestión de la antropología en Marx sino hacer un desarrollo más amplio de la lectura de los *Manuscritos* del viejo Lukács. La obra tomaba explícitamente como presupuestos explicativos y normativos la constitución del hombre en la historia y el sentido de la historia humana acuñados por Marx y Lukács, que en la visión de Heller fundamentaban las bases normativas del marxismo. Que éste era también era el propósito del viejo

15. *Instinkt, Agression, Charakter. Einleitung zu einer marxistischen Sozialanthropologie*, VSA, Hamburgo, Berlín, 1977.

Lukács queda claramente expresado en el prólogo de la *Estética*:

La doctrina hegeliano-marxista de la autoproducción del hombre por su propio trabajo —doctrina felizmente formulada por Gordon Childe con la expresión «man makes himself»— consume finalmente la inmanencia de la imagen del mundo, da la base teórica de una ética inmanentista, cuyo espíritu alentaba ya desde antiguo en las geniales concepciones de Aristóteles y Epicuro, Spinoza y Goethe.¹⁶

Pero si he dicho que el proyecto tenía un carácter escolar no es sólo porque buscaba sistematizar las concepciones de Marx-Lukács sino porque las desarrollada en el sentido preciso en que lo había hecho uno de los miembros de la Escuela de Budapest. György Márkus fue el primero de los miembros de la escuela en interpretar el llamado de Lukács a una vuelta a Marx en el sentido de una interpretación de la obra del pensador alemán en términos antropológicos.¹⁷ La inspiración de esta lectura que pretendía dar una visión coherente de todo el pensamiento de Marx era, como cabía suponer, los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, aunque extendía su trabajo al resto de su obra, incluido *El Capital*. El concepto básico de esta antropología será la interpretación marxiana de la *menschliches Wesen*,

16. Lukács, G., *La peculiaridad de lo estético*, vol. 1, Grijalbo, Barcelona, 1982, trad. de Manuel Sacristán, pág. 27.

17. Márkus, G., *Marxismo y «antropología»*, Grijalbo, Barcelona, 1974, trad. de Manuel Sacristán.

del ser humano o esencia humana como resultado del desarrollo histórico del hombre en tanto autoconstitución humana. Por tanto, el propósito del propio Márkus no puede ser desligado de las posiciones filosóficas del último Lukács que la Escuela de Budapest intentó desarrollar. Cuando Márkus intenta explicar la importancia central para la comprensión de la obra de Marx de su concepción filosófico–antropológica señala que esta última queda mejor denominada como «*ontología marciana del ser social*» enlazando su trabajo al de su maestro. Fue el propio Lukács el que interpretó el concepto de «esencia genérica» de Marx en el sentido en que lo utilizará la Escuela de Budapest:

Lo que, (...), Marx llama especie (o género, según el contexto) es sobre todo algo en constante cambio histórico–social, algo que ni está aislado, en mortal generalidad, del proceso evolutivo, ni es una abstracción que se contraponga excluyentemente a la singularidad y la particularidad; el género–especie se encuentra subjetiva y objetivamente, y siempre, en pleno proceso, no es nunca resultado autoidéntico de las interacciones entre comunidades humanas mayores y menores, más o menos naturales o altamente organizadas, sino siempre resultado cambiante de las mismas interacciones, hasta llegar a los hechos, los pensamientos y los sentimientos de cada individuo, contenidos mentales que desembocan todos en aquel resultado final modificándolo, construyéndolo.¹⁸

18. Lukács, G., *La peculiaridad de lo estético*, op. cit., vol. II. págs. 248–249.

El propósito del libro de Márkus es mostrar que a la concepción filosófica, social y económica de Marx subyace una antropología centrada en el concepto de esencia humana. Pero la peculiaridad antropológica de Marx radica en que éste ni naturaliza la esencia humana ni disuelve al hombre en la historia. Más bien habría, en esta interpretación, una dialéctica entre estos dos extremos que expresaría la clave, en términos de totalidad, del desarrollo del hombre. Por una parte, «en la obra de Marx, la sociedad comunista aparece (...) como un estadio de la historia humana que resuelve las contradicciones objetivas y subjetivas de las condiciones sociales producidas por el capitalismo —estadio que en este sentido es necesario»¹⁹ pero, recuerda Márkus, el comunismo para Marx también es «una época de la evolución humana contrapuesta al capitalismo y, en general, a todas las formas de sociedad antagónica que constituyen la “prehistoria” y esa contraposición es también histórico-filosófica y moral; el comunismo de Marx es también una época moralmente afirmada, entre otras cosas porque esa época se presenta como aquella en la cual los hombres realizan su metabolismo con la naturaleza “en las condiciones más dignas de su naturaleza humana y más adecuadas a ella”». ²⁰ Para Marx, en la interpretación de Márkus, habría un continuo entre la antropología, la historia y la sociología desde la perspectiva del marxismo así interpretado:

19. Márkus, G., *Marxismo y «antropología»*, op. cit., pág. 6.

20. Márkus, G., *Marxismo y «antropología»*, op. cit., págs. 6–7.

La historia es el proceso de creación y continuada formación del hombre por su *propia* actividad, por su *propio* trabajo, en el sentido de una universalidad y una libertad crecientes, y la característica primordial del hombre es precisamente esa *autocreación que forma su propio sujeto*. El individuo llega a ser individuo *humano* al insertarse activamente en ese proceso apropiándose de ciertos logros objetivados de la previa evolución de la humanidad, de acuerdo con la altura de sus tiempos y de sus concretas posibilidades sociales. Por eso no es posible comprender efectivamente la unidad del género humano aparte de ese proceso histórico, sino sólo en él y a través de él. Esta unidad radica única y exclusivamente *en la unidad interna del proceso histórico humano*.²¹

Una antropología marxista así caracterizada tendría, por así decirlo, un alcance peculiar que la convertiría en una especie de ciencia rectora dentro del pensamiento de Marx. Por ello, para Márkus, no ha de ser confundida con las aproximaciones parciales de las ciencias sociales «burguesas» que no toman en cuenta el punto de vista de la totalidad:

Si se entiende por «antropología filosófica» la descripción de rasgos humanos extrahistóricos, suprahistóricos o simplemente independientes de la historia, entonces hay que decir que Marx no dispone de «antropología» alguna, y que niega incluso que semejante antropología sea de alguna utilidad para conocer el *ser* del hombre. Pero si se entiende por «antropología» la

21. Márkus, G., *Marxismo y «antropología»*, op. cit., pág. 54.

respuesta a la pregunta por el «ser humano», entonces hay que decir que Marx tiene una antropología, la cual no es una *abstracción de la historia*, sino el *abstracto de la historia*. Dicho de otro modo: la concepción de Marx se contrapone diametralmente a todas las tendencias a separar insalvablemente y contraponer una a otra la antropología y la sociología, el estudio de la esencialidad y la investigación de la estructura sociohistórica del hombre. Para Marx el «ser humano» del hombre se encuentra precisamente en el «ser» del proceso social global y evolutivo de la humanidad, en la unidad interna de ese proceso.²²

Agnes Heller, sobre la base de las interpretaciones de Lukács y de Márkus de los *Manuscritos* de Marx, intentó desarrollar de forma sistemática una antropología social que contemplara todos los aspectos de la humanización del hombre y de su autoproducción en forma de proceso irreversible y progresivo, y que además proporcionaba al marxismo una teoría normativa y una teoría de los valores. Heller, al utilizar el concepto de hombre descrito por Marx en los *Manuscritos*, encontraba una clave de explicación de la continuidad y el sentido de la historia y un concepto de hombre que fundamentaba los valores y la crítica normativa marxista. El proyecto lo articuló en una serie de teorías sobre los diversos aspectos de la naturaleza humana con vistas a mostrar la profunda transformación social de las bases biológicas del hombre, desde sus características más inmediatamente instintivas a las formas más com-

22. Márkus, G., *Marxismo y «antropología»*, op. cit., págs. 54–55.

plejas de su actividad. Buscaba describir lo que Marx había denominado el «retroceso de las barreras naturales», que abarca desde el abandono de la necesidad natural al desarrollo consciente de la humanidad, esto es, a la libertad. Un proceso en el que la actividad transformadora del hombre sobre la naturaleza a través del trabajo constituía la categoría esencial. La primera pieza de esta antropología la constituye el libro *Instinto, agresividad y carácter*,²³ que está dedicado al análisis de los instintos desde una perspectiva polémica con el freudomarxismo y la psicología. Lo que intentará mostrar Agnes Heller en esta obra es que aun admitiendo la base pulsional de determinadas conductas humanas, la socialización permite un amplio margen de constitución subjetiva debido a la «segunda naturaleza» social. Esto es, que aunque el hombre posee una base biológica, ésta ha sido profundamente alterada en el proceso de socialización. La segunda parte de su antropología social la constituye su libro *Teoría de los sentimientos*,²⁴ dedicado a un análisis fenomenológico de los senti-

23. Heller, A., *Instinto, agresividad y carácter*, Península, Barcelona, 1980, trad. de J. F. Yvars y C. Moya. En realidad, este libro está compuesto por el artículo «Ilustración y radicalismo», que constituye una crítica de la antropología psicológica de Fromm; una tarea, por cierto, ya realizada por Márkus en su obra *Marxismo y «antropología»*, y por el texto «Sobre los instintos». Es esta segunda pieza la que constituye propiamente el primer desarrollo de la antropología social de Heller y donde aparece formulado el proyecto que intentará llevar a cabo.

24. Heller, A., *Teoría de los sentimientos*, Fontamara, Barcelona, 3ª ed., 1985, trad. de Francisco Cusó.

mientos, realizado desde la misma perspectiva en que analizó los instintos, y a una sociología de la alienación de la personalidad en la modernidad. Alienación ésta que se plasma en la separación de sentimientos y razón en la personalidad moderna. El mundo de los sentimientos, en la lectura de Heller, forma ya parte de la naturaleza social del hombre, no de su naturaleza biológica, es decir, forma parte de la esencia genérica que de forma expresiva ha desarrollado el hombre y su contradicción, característica de la modernidad; con las acciones racionales del hombre muestra la alienación de los individuos modernos respecto a su propia esencia humana. La tercera parte, que debía ser la más propiamente marxista, estaba proyectada como una reflexión sobre la «segunda naturaleza», esto es, la historia. Sin embargo, aquí se produjo un cambio de paradigma que alteró por completo el proyecto de la antropología social. La filosofía de la historia de Marx, el paradigma de la producción, que convivía con el modelo expresivo desarrollado sobre la categoría de trabajo es abandonada y criticada. La tercera parte de la antropología es formulada como una *Teoría de la historia*,²⁵ ya no se habla de «esencia humana» ni de «esencia genérica» como resultado histórico que nos permite fundamentar nuestros juicios normativos y nuestros valores sino de aprender de la historia para dar sentido a nuestra existencia. El análisis de la historia ya no muestra el progreso hacia una riqueza creciente de la esencia humana,

25. *Teoría de la historia*, Fontamara, Barcelona, 2ª ed., 1985, trad. de Javier Honorato.

la fuente de inspiración de Heller ya no es Marx sino Collingwood. De éste toma la idea de que la reflexión sobre la historia no tiene por objeto descubrir la clave del progreso histórico sino producirlo. Ya no se habla de esencia humana sino de condición humana.

Aunque Heller considera que su abandono de la gran filosofía, de la filosofía de la historia, significa en último término el abandono del marxismo, el modelo expresivista hegeliano, aunque atemperado, se mantiene. En esta obra, el espacio hacia la orientación consciente de las actividades individuales, algo que había perseguido en toda su obra anterior, marxista, pasa a primer plano. El paso hacia la ética está definitivamente dado, la teoría de la historia implica dar sentido a nuestra existencia histórica compartiendo la responsabilidad de nuestra contemporaneidad. Debido a esta ruptura, la cuarta parte del proyecto, la elaboración de una teoría de las necesidades inspirada en el progreso de la esencia humana a través del crecimiento de las necesidades radicales en dirección a la utopía marxiana de la satisfacción completa de las necesidades, es abandonada. La teoría de las necesidades radicales, que Agnes Heller derivaba de Marx, reconciliaba la necesidad histórica del surgimiento del comunismo como reino de la libertad a partir del capitalismo con un momento de elección libre en el que los sujetos realizaban conscientemente su necesidad de trascender el capitalismo. Es decir, el capitalismo producía necesariamente su superación y la conciencia de la necesidad de su superación a través de las necesidades radicales. Había pues en Marx una filosofía de la historia y una teoría de la

historia apoyada en la primera. Las necesidades radicales enlazaban el paradigma de la producción con el paradigma del trabajo explicando tanto el marxiano «no lo saben pero lo hacen» con la conciencia de la alienación. Con la quiebra de la gran narrativa marxista de la filosofía de la historia, su teoría de las necesidades se hacía problemática, puesto que ya no podían ser identificadas las necesidades radicales que hacían posible esa conciencia. Por eso Agnes Heller abandonó el proyecto de una teoría de las necesidades e incluso admitió que la utopía marxiana del crecimiento indefinido de las necesidades y su completa satisfacción ya no constituyen una utopía para el presente.

Agnes Heller, de hecho, ha rechazado recientemente el sentido literal de la categoría «necesidades radicales» por antipolítica, porque unía el optimismo antropológico a la utopía eludiendo el ámbito de la política, y este ámbito es ahora recuperado como espacio de discusión intersubjetiva de la estructura de la vida colectiva. Sin embargo, el valor de las necesidades se mantiene, aunque ahora reformuladas como expresión de la insatisfacción de los individuos y por tanto como pieza fundamental a la hora de articular políticamente una satisfacción dialogada de las necesidades. Esto es, las necesidades de los individuos son datos ineludibles en la discusión política sobre qué necesidades deben ser satisfechas y cuáles no pueden serlo en un mundo limitado, en un mundo en el que la completa satisfacción de las mismas es distópica. Además, encuentra ventajas en este concepto frente a la carga demasiado instrumental de los intereses habermasianos. Por tanto, las necesidades no son

teorizables pero han de ser contempladas por la teoría. Más adelante aún diremos algo más acerca de la teoría de las necesidades y su valor presente. Pero antes terminaremos de describir y evaluar el proyecto de una antropología social marxista.

La teoría de la personalidad, que habría de constituir la parte quinta del proyecto, estaba inspirada también por el deseo del último Lukács de escribir una ética, y constituía en este sentido el colofón del proyecto de una antropología social marxista. Debido al cambio de orientación recién reseñado, esta parte fue replanteada en el marco de reflexión de una *Theory of Morals* recientemente finalizada.

Sin embargo, mucho antes de que Agnes Heller abandonara su proyecto de una antropología social, éste ya había sido seriamente cuestionado. Seyla Benhabib,²⁶ en una recensión que dedicó a las dos primeras obras del proyecto, consideraba que la viabilidad de una antropología filosófica marxista ha de ser radicalmente cuestionada puesto que «es el ejemplo más articulado de determinados trascendentales del siglo XIX que se han hecho inaceptables. Estos trascendentales son el hombre, la historia y el trabajo. Puesto que no sólo Heller sino el marxismo crítico en general ha aceptado su validez, la cuestión merece ser discutida».²⁷ Para Benhabib estos trascendentales tienen su origen en el in-

26. Benhabib, S., «A. Heller, *On Instincts, A Theory of Feelings*», *Telos*, n. 44, verano de 1980, págs. 211–221.

27. Benhabib, S., «A. Heller, *On Instincts, A Theory of Feelings*», *Telos*, op. cit., pág. 218.

tentó de Marx de superar a Hegel utilizando sus mismas armas. En el tercer y último capítulo de los *Manuscritos* de 1844, Marx reemplaza la fórmula hegeliana de que «el espíritu llega a conocerse a sí mismo al reflexionar sobre sus externalizaciones en la Historia» por otro hegelianismo: «la especie humana llega a conocerse a sí misma en el proceso de autoproducción (*Selbsterzeugung*) a través de la actividad del trabajo en la historia». Pero, como señala Benhabib, el sujeto hombre no es menos abstracto que el sujeto espíritu y por lo tanto la tesis de que la historia es la autocreación del hombre no es menos problemática que la afirmación de que la historia es el despliegue de la libertad del espíritu:

La categoría hegeliana de *Entäusserung* no es menos inadecuada, e incluso puede ser más sutil, que la marxiana de *Vergenständlichung*. Estas categorías —Espíritu, Hombre, Historia, Trabajo— son trascendentales en el siguiente sentido. Permiten a Hegel y a Marx articular las condiciones de posibilidad de un proceso de universalización en Occidente. Éste se inició con el surgimiento de la sociedad civil y con la revolución francesa y se convirtió en la historia del mundo con la extensión del capitalismo a un mercado mundial. Hegel sabía mejor que nadie que sólo era adecuado hablar del hombre, de ese sujeto abstraído de la identidad lingüística, social, política y cultural, dentro del «sistema de necesidades» del intercambio de mercancías entre individuos privados. Marx afirma inequívocamente que fue en la sociedad burguesa donde la actividad de objetivación *qua* trabajo fue universalizada como condición humana. Mientras que Kant argumentó que

el concepto de una historia unificada era una idea regulativa para aquellos que mantenían su confianza en los ideales de la revolución francesa, Hegel vio la sociedad civil como una fuerza material universalizadora que, en busca de mercados, destruía los límites nacionales y políticos existentes. Estos universales eran necesarios para aprehender el significado de ese proceso empírico y normativo iniciado por la universalización de la cultura burguesa.²⁸

Pero, como señala Benhabib, la validez cognitiva de esos trascendentales ha sido rechazada y su validez normativa es cada vez más precaria. La lingüística y la antropología han sustituido la categoría transubjetiva de identidad por el modelo de «la pluralidad de individuos que constituyen su identidad mutua a través del lenguaje y de la apropiación de las normas sociales y culturales».²⁹ Precisamente a esta misma concepción llegará Agnes Heller en lo que puede denominarse su segunda concepción de la vida cotidiana, una vez producido su abandono del macrodiscurso marxiano. Pero esto tardará aún en producirse. La crítica de Benhabib a *Instinto, agresividad y carácter* y a la *Teoría de los sentimientos* se torna demoledora. El propósito mismo del desarrollo de una antropología social por Agnes Heller, fundado en la vieja intención de la autora húngara de proporcionar al marxismo una teoría normativa y una teoría de los valores, no sólo es cuestionado en su vali-

28. Benhabib, S., «A. Heller, *On Instincts, A Theory of Feelings*», *Telos*, op. cit., pág. 219.

29. Ibíd.

dez explicativa sino en la validez de su modelo normativo. Para Benhabib los universales presupuestos en su antropología son reducciones ideológicas en el peor sentido de la palabra: eliminan la alteridad, la otredad y la diferencia subsumiéndolas en un mismo conjunto de significados. De este modo, la ideología impide al Otro articular su otredad. A través de las categorías de «hombre» o «espíritu», la intersubjetividad colectiva es reducida a la identidad transubjetiva, desvalorizando los logros y la memoria colectiva de los distintos grupos humanos. Las diferencias de estos grupos, sus historias, son destruidas en una única historia singular denominada Historia. Lo que se impone es un modelo unidimensional que unifica todas las actividades humanas intersubjetivamente construidas bajo las categorías de trabajo, producción y objetivación. Pero Benhabib no cree que la desaparición de estos ideales normativos del siglo XIX haya de conducir inevitablemente al irracionalismo, al relativismo o al historicismo. Frente al modelo de Heller de una antropología sustantiva que afirme la validez de los ideales universalistas en el marxismo, y frente a Habermas, que encuentra refugio en los ideales trascendentales de una pragmática universal para garantizar los fundamentos normativos del marxismo, Benhabib cree que hay respuestas posibles. No es necesario optar entre las ilusiones fundamentalistas de la antropología filosófica y las ilusiones formales trascendentales de una pragmática trascendental. Se pueden construir los fundamentos normativos del marxismo como crítica de otra manera: «oponiendo la experiencia de la pluralidad humana a la identidad transubjeti-

va; reconociendo la historia como un entramado de demandas contradictorias y ambiguas frente a la reducción unívoca del significado de la historia a una historia singular; aceptando la lógica multilateral de las formas simbólicas y culturales humanas frente a la lógica unidimensional de las relaciones sujeto–objeto».³⁰ Benhabib termina su texto admitiendo la necesidad de desarrollar los fundamentos normativos del marxismo, el núcleo del proyecto de Agnes Heller, a través de una teoría de los valores, una ética y una filosofía política, pero reafirmando que esta tarea de preservar el contenido utópico y crítico del marxismo se realiza mejor desechando esos trascendentales del pasado y situando nuestra visión del hombre sobre la realidad concreta del presente. El proyecto de Agnes Heller de elaborar una antropología social marxista acabó, a mitad de su desarrollo, aceptando estas objeciones y resituando la tarea de construir una ética de la personalidad sobre las bases de la interacción social en la vida cotidiana.

No obstante, aunque los trascendentales de Marx, el hombre, el trabajo y la historia, conformaban el fondo normativo desde el que se abordaba el proyecto de una antropología social, su desarrollo se articuló en la forma de una crítica de las antropologías naturalista e historicista dando paso a una suerte de antropología mínima, una antropología negativa que dejaba un amplio espacio para la actuación de la subjetividad en el contexto de la vida social del hombre. De esta forma, el

30. Benhabib, S., «A. Heller, *On Instincts, A Theory of Feelings*», *Telos*, op. cit., pág. 220.

abandono de la filosofía de la historia de Marx en *Teoría de historia* permitió reestructurar el proyecto sin que perdiera por completo su validez o su actualidad.³¹ Volvamos una última vez, antes de dar paso a los textos de Agnes Heller, a la teoría de las necesidades. Como ya hemos reiterado varias veces, la cuarta parte del proyecto de una antropología social debía estar constituida por la teoría de las necesidades, sin embargo, la crítica a la filosofía de la historia de Marx realizada en *Teoría de la historia* hizo que esta tarea fuera abandonada. Las necesidades fueron conservadas dentro de la teoría de Heller como muestra de la insatisfacción de los individuos ante su mundo social, como datos ineludibles en la discusión democrática, pero como tales necesidades, en especial las necesidades radicales, no eran teorizables. No era, por tanto, posible una teoría de las necesidades radicales una vez abandonado el modelo de la antropología social marxista. Las necesidades radicales estaban demasiado ligadas a la filosofía de la historia de Marx como para ser teorizadas desde la perspectiva débil de una teoría de la historia: ¿cómo puede haber necesidades radicales cuando no se sabe que forma tiene el futuro? Las necesidades radicales quedaban así convertidas en mera negatividad hacia el presente, o mejor, en la nueva explicación de Heller, como manifestaciones de insatisfacción. Sólo desde la

31. Una caracterización positiva del proyecto antropológico de Agnes Heller puede verse en Boella, L., «Teoría del soggetto e prospettiva socialista nell'antropología di Agnes Heller», *Aut aut*, 1977, n. 157-158, págs. 101-112.

intención de crear un futuro determinado, que definen de la teoría de la historia de Heller, algunas necesidades podían ser consideradas radicales, pero desde la perspectiva de tal elección, no ya con el carácter genérico que les otorgaba Marx en la trascendencia del capitalismo.

Así pues, Agnes Heller, a partir de la *Teoría de la historia*, centrará en la insatisfacción, y no en las necesidades, la motivación hacia la transformación social. Nuestra sociedad es la sociedad insatisfecha y la insatisfacción es el sentimiento de que nuestras necesidades no están satisfechas. Las tres lógicas que la discípula de Lukács identifica en la modernidad orientan la satisfacción de este querer de formas distintas. El capitalismo y la industrialización en la dirección del consumo y la segunda lógica de la sociedad civil, la democracia, como «necesidad de las teorías y concepciones del mundo socialistas». Las filosofías de la historia socialista se han guiado por la utopía de la sociedad satisfecha. El querer, la necesidad, es concebido en estas filosofías como algo malo. Sin embargo, la necesidad es un estadio intrascendible de la condición humana simplemente en razón de lo limitado de los recursos del planeta. Además, muchas necesidades no pueden ser satisfechas porque implican la insatisfacción de las necesidades de otros. Por tanto, la promesa de la satisfacción de todas las necesidades de las filosofías de la historia socialistas es sencillamente falsa. Agnes Heller propone en su lugar el reconocimiento de todas las necesidades, excepto las que conllevan la utilización de seres humanos como medios, como norma del discurso racional sobre

la satisfacción de las necesidades. Pero parece evidente que este reconocimiento está ya muy lejos del concepto de necesidades que Agnes Heller había estudiado en Marx.³²

3. *Los textos que presentamos*

Los tres textos que presentamos han sido elegidos y aprobados en su agrupación por la propia Agnes Heller. El primero de ellos es algo antiguo. De hecho, una primera versión del mismo ya fue traducida en 1980 al castellano (*El viejo topo*, n. 50, noviembre de 1980, trad. de Josep M^a Muñoz) con el título de «Sobre “verdaderas” y “falsas” necesidades» y que nosotros hemos traducido como «¿Se puede hablar de necesidades “verdaderas” y de “falsas” necesidades?». La razón de recoger este texto ahora es doble. En primer lugar el texto es prácticamente inaccesible a los lectores en castellano por la dificultad de acceder al citado número de revista. En segundo lugar, y ésta nos parece una justificación mayor, la versión que ofrecemos del artículo es ligera-

32. Para una discusión extensa y plural (a favor y en contra) del valor de la categoría de necesidades humanas para la teoría política, véase Ross Fitzgerald, *Human Needs and Politics*, Pergamon Press, Oxford, 1977. Para una utilización reciente, sugerente y aplicada, de una teoría de las necesidades humanas (precedida de un repaso de las principales teorías de las necesidades humanas) en el ámbito del bienestar social y las políticas públicas véase Len Doyal y Ian Gough, *Teoría de las necesidades humanas*, Icaria, Barcelona, 1994.

mente diferente (en su final, sustancialmente diferente) de aquella aparecida en castellano. La primera de las versiones del artículo estaba dominada por la crítica a la forma en la que desde cierto marxismo se utilizaba una teoría de las necesidades que conducía, indefectiblemente, a la imputación de las mismas, por parte de una vanguardia o élite. Esto es, que conducía en último término a la justificación de la dictadura de las necesidades. Frente a esto, Agnes Heller oponía el reconocimiento de todas las necesidades (con la salvedad kantiana de aquellas en las que el hombre sea un mero medio) y el valor de las necesidades radicales como motor del cambio social emancipador. Frente a la vanguardia jacobina, necesidades radicales. En la segunda versión el modelo de la democracia como deliberación ocupa un lugar mucho más señalado como mecanismo destinado, por una parte, al reconocimiento de las necesidades y, por otra, ante la imposible satisfacción de todas ellas, como mecanismo que ofrece un procedimiento óptimo para decidir la satisfacción de necesidades. Las necesidades radicales no son ya la palanca sobre la que se asienta la transformación social radical (que trasciende la sociedad dada) sino revitalizadoras y generadoras de valores en la sociedad presente (y no trascendible en el sentido anterior). Esto es, si la primera versión forma todavía parte del horizonte marxiano del final de la política. La segunda versión está ya en el horizonte de la política liberal entendido como marco de negociación y acuerdos democráticos. Esta segunda versión del artículo fue publicada en 1985 (en el libro *The Power of Shame*) y en ese sentido forma parte de la

teoría de las necesidades que Agnes Heller considera todavía suya.

El segundo artículo («Una revisión de la teoría de las necesidades», 1993) es ya, por completo, un nuevo análisis de la teoría de las necesidades en la que los cambios que señalamos entre las dos versiones del anterior artículo son ya plenamente sistematizados, e incluso van más allá. Por una parte, la teoría de las necesidades de Agnes Heller integra ya los dos rasgos centrales de los estados modernos en su consideración: la democracia liberal y el Estado de bienestar. Y esto hasta cierto punto es natural porque una de las preocupaciones más constantes de Agnes Heller ha sido el futuro de la modernidad. Y esa modernidad que discurre hacia el futuro es precisamente aquella que ha sido capaz de afianzar esta forma particular de organización del Estado y de la sociedad.

Por último, el tercero de los artículos que presentamos, «¿Dónde estamos en casa?», tiene un tono distinto y una relación más indirecta con la teoría de las necesidades. El artículo utiliza y problematiza la experiencia del hogar en tanto parte crucial en la constitución de la identidad como mecanismo con el que abordar una reflexión más amplia sobre Occidente y sobre la cultura. Y de esta manera enlaza, a través del concepto de alta cultura, con aquello que han llegado a significar las necesidades radicales en su concepción: una salvaguarda contra la completa cuantificación del mundo. Esto es, con un tono tocquevilliano, constituye una crítica de esa democracia social necesitada de mayor democracia política y de ciudadanía activa

representada, en parte, por el Occidente contemporáneo.

4. *Bibliografía de Agnes Heller en castellano*

Ya hemos dicho que la mayoría de las obras de Agnes Heller han sido traducidas al castellano. Eso no quiere decir que algunas obras importantes de hace ya algunos años no hayan quedado inexplicablemente sin traducir. Este es el caso señaladamente de *The Power of Shame* (Routledge and Kegan Paul, Londres, 1983), una obra sin duda esencial para entender el cambio en la orientación teórica de Agnes Heller. Distinto es el caso de obras muy recientes de Agnes Heller que seguramente debido precisamente a su novedad aún no han podido ver la versión española. En esta situación estarían *A Philosophy of Morals* (Basil Blackwell, Oxford, 1990), *A Philosophy of History in Fragments* (Basil Blackwell, Oxford, 1993) y *An Ethics of Personality* (Basil Blackwell, Oxford, 1996).

También quiero señalar aquí algo paradójico respecto a la bibliografía española de Agnes Heller. Como se verá inmediatamente, las obras traducidas al castellano de Agnes Heller forman ya un conjunto extraordinariamente abultado. Tanto es así que pocos autores extranjeros contemporáneos, en las ciencias sociales y en las humanidades, han recibido un tratamiento editorial parecido al dispensado aquí a Agnes Heller. Sin embargo, y aquí radica la paradoja que quiero señalar, los estudios en castellano sobre Agnes Heller, por su

escasez, apenas guardan proporción con la presencia de la obra de la pensadora húngara entre nosotros. Que sea escasa no quiere decir que no exista y mucho menos que no sea importante. Todo lo contrario, existe una literatura española sobre Agnes Heller formada por trabajos extraordinariamente interesantes y que merecen atención detallada. Lo que ocurre es que probablemente no sea éste el lugar en el que hacerles justicia. Nuestro propósito aquí es más modesto: ofrecer un pequeño conjunto de textos precedidos de una introducción que haga accesible los mismos y el conjunto de la obra de la autora. Creemos que la ordenación de la obra de Agnes Heller que hemos realizado en las páginas precedentes, sin embargo, sí puede ayudar a ofrecer una imagen de conjunto más coherente del trabajo de Agnes Heller, y animar de alguna manera a un estudio más detallado del mismo. Si así fuera, este librito habría cumplido al menos uno de sus propósitos. Veamos ahora las obras vertidas al castellano:

Historia y vida cotidiana, Grijalbo, Barcelona, 1972, prólogo y traducción de Manuel Sacristán.

Hipótesis para una teoría marxista de los valores, Grijalbo, Barcelona, 1974, trad. unif. de Manuel Sacristán.

Sociología de la vida cotidiana, Península, Barcelona, 1977, traducción de J. F. Ivars y E. Pérez Nadal.

Teoría de las necesidades en Marx, Península, Barcelona, 1978, prólogo de P. A. Rovatti, trad. de J. F. Ivars.

- La revolución de la vida cotidiana*, Materiales, Barcelona, 1979, presentación de Gerard Vilar y Enric Pérez Nadal, trad. de Gustau Muñoz, Enric Pérez Nadal e Iván Tapia, comp. de Jacobo Muñoz. También hay edición en Península, Barcelona, 1982.
- El hombre del Renacimiento*, Península, Barcelona, 1980, trad. de J. F. Ivars y A. Prometeo Moya.
- Teoría de los sentimientos*, Fontamara, Barcelona, 1980, trad. de Francisco Cuso.
- Por una filosofía radical*, El viejo topo, Barcelona, 1980, trad. de J. F. Ivars.
- Instinto, agresividad y carácter*, Península, Barcelona, 1980, trad. de J. F. Ivars y C. Moya.
- Para cambiar la vida*, entrevista con Ferdinando Adornato, Crítica, Barcelona, 1981, trad. de Carlos Elordi.
- Análisis de la Revolución Húngara* (con Perene Fehér), Editorial Hacer, Barcelona, 1983, trad. de Milagros Rivera.
- Teoría de la historia*, Fontamara, Barcelona, 1982, trad. de J. Honorato.
- Aristóteles y el mundo antiguo*, Península, Barcelona, 1983, trad. de J. F. Ivars y A. Prometeo Moya.
- Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona, 1984, trad. de G. Muñoz y J. I. López Soria.
- Anatomía de la izquierda occidental* (con Perene Fehér), Península, Barcelona, 1985, trad. M. A. Galmarini.
- Sobre el pacifismo* (con Perene Fehér), Ed. Pablo Iglesias, Madrid, 1985, trad. de J. C. Navascués Howard.
- Dictadura y cuestiones sociales* (con Perene Fehér y György Márkus), Fondo de Cultura Económica, México, 1986, trad. de Agustín Barcena.

Dialéctica de las formas. El pensamiento estético de la Escuela de Budapest (editado por A. Heller y F. Fehér), Península, Barcelona, 1987, trad. de Montserrat Gurguí.

Más allá de la justicia, Crítica, Barcelona, 1988.

Políticas de la posmodernidad (con Perene Fehér), Península, Barcelona, 1989, trad. de Montserrat Gurguí.

Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?, Península, Barcelona, 1991, trad. de Montserrat Gurguí.

De Yalta a la «glasnost» (con Ferenc Fehér), Ed. Pablo Iglesias, Madrid, 1992, trad. de F. Chueca Crespo.

El péndulo de la modernidad; una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo (con F. Fehér), Península, Barcelona, 1994.

Ética general, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, trad. de Ángel Rivero.

Biopolítica: la modernidad y la liberación del cuerpo (con Ferenc Fehér), Península, Barcelona, 1995.

ÁNGEL RIVERO
Universidad Autónoma de Madrid

NOTA DE AGNES HELLER SOBRE LA INTRODUCCIÓN
Y EN RESPUESTA A ALGUNAS PREGUNTAS DE ÁNGEL RIVERO
SOBRE LA TEORÍA DE LAS NECESIDADES

Respecto al estado presente de la teoría de las necesidades, he abandonado por completo la «antropología social» como proyecto, sin embargo, he seguido escribiendo (y voy a seguir escribiendo) sobre *todos* los temas de ésta, tal y como *en su día* planeé. En lugar de una teoría de la personalidad he escrito *An Ethics of Personality*, y el año próximo trabajaré en una *Teoría de la modernidad* —para la que aún no tengo título— que se *ocupará* del tema de las necesidades, tal y como he hecho en el último artículo sobre las necesidades que aparece en el presente volumen.

En referencia al valor presente del concepto de necesidades y de necesidades radicales, todavía distingo entre necesidades cuantificables y *no* cuantificables. Y todavía hablo de necesidades radicales (que son aquellas *no* cuantificables en principio) pero ya *no* desde el entramado de una gran narrativa, tal como hice en *La teoría de las necesidades en Marx*. Por tanto, todavía creo en el valor del concepto de necesidades frente al de intereses o preferencias. Si se precisa de una analogía que lo aclare, los *intereses* están relacionados con aquello que Heidegger denominó *Gestell*, mientras que las necesidades que no pueden convertirse en intereses «no pueden cuantificarse», y en este sentido son «abiertas».

AGNES HELLER
Budapest, 28 de mayo de 1996

¿SE PUEDE HABLAR DE NECESIDADES «VERDADERAS» Y DE «FALSAS» NECESIDADES?*

La división que nos es familiar entre necesidades «verdaderas» y necesidades «falsas» entraña tres facetas diferentes en lo referente a la comprensión y/o evaluación de las necesidades. Para poder analizar la legitimidad y limitaciones de la crítica de las necesidades, estos tres aspectos se han de considerar por separado.

El aspecto ontológico

Las categorías de «verdadero» y «falso» aplicadas a las necesidades denotan confrontación entre necesidades *reales* e *irreales* (imaginarias). En esta concepción, las necesidades conscientes de una parte de la sociedad presente, en último término de la mayoría, no pueden ser consideradas como «reales», puesto que no son otra cosa sino derivados del fetichismo del ser social o de la manipulación de las necesidades. Cuando los individuos que consideran relevantes para sí estos tipos de necesidades y que persiguen la satisfacción de tales ne-

* Nuestra traducción es de la versión publicada de este artículo en *The Power of Shame*, cap. 5, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1985.

cesidades alcanza el nivel de «conciencia correcta», las necesidades «imaginarias» son reemplazadas por necesidades «reales».

La línea argumental anterior padece la deficiencia teórica de situar al juez (el teórico) fuera del mundo que es juzgado. El mero gesto de separar las necesidades «reales» de las «imaginarias» empuja al teórico a la posición de un dios que juzga sobre el sistema de necesidades de la sociedad. Sólo se puede distinguir entre las necesidades reales y las imaginarias asumiendo que se *conoce* cuáles son las «reales», las «verdaderas». Cuando la no realidad de las necesidades es explicada mediante la teoría de la manipulación, el conocimiento del teórico que realiza el juicio sólo puede tener su origen en el hecho de que su conciencia no ha sido fetichizada, de que es «la» conciencia correcta. Pero, ¿cómo sabe el teórico que su conciencia es «la» correcta? Si el teórico asume que la sociedad está fetichizada objetivamente, descalifica su propio conocimiento como «el» correcto, puesto que su conciencia, también, es un producto de la sociedad. En consecuencia, la división de las necesidades en «verdaderas» y «falsas» se muestra carente de sentido. Si el teórico *no* parte de la antedicha asunción, su conciencia *puede* ser la correcta. De igual modo, la conciencia de cada individuo que exprese un sistema distinto de necesidades puede ser igualmente correcta haciendo, de nuevo, que la división carezca por completo de sentido. Para evitar este círculo vicioso, ninguno de los abogados de la teoría de las necesidades «verdaderas» y «falsas» encara seriamente la cuestión de cómo sabe uno que su conciencia no está fetichizada. O si lo

afronta, no procede de forma consistente. Éste es el caso de Lukács en *Historia y conciencia de clase* cuando concluye que el proletariado, en virtud de su posición social, es capaz de expresar la conciencia verdadera (correcta). El tratamiento inconsistente por parte de Lukács del problema puede verse en el hecho de que declara que es falsa conciencia la conciencia empírica (factual) del proletariado e imputa, simplemente, la «verdadera conciencia» al Ser de la clase. Al hacerlo, Lukács se coloca a sí mismo fuera de la sociedad, fuera incluso de la clase que presuntamente representa la «verdadera conciencia». Todas las divisiones de las necesidades en verdaderas y falsas basadas en la teoría del fetichismo presuponen que la posición de las personas que juzgan está más allá de la sociedad en cuestión.

Por supuesto, hay tipos empíricos de clasificaciones (de las necesidades «verdaderas» y «falsas») que dividen las necesidades *particulares* mismas en reales e irreales. Por ejemplo, se puede sostener que la necesidad de comida es real, pero que la necesidad de comer carne todos los días es imaginaria; o que la necesidad de un abrigo es real, pero que la necesidad de dos es imaginaria. En tales casos, la base de la división es naturalista. Ignora la circunstancia de que las necesidades se manifiestan históricamente y que cada necesidad particular está determinada históricamente en cada ejemplo particular. En los ejemplos anteriores, el valor constitutivo de la división es el igualitarismo, de hecho en su forma más primitiva. Todo aquello que rebase el escueto mínimo de la supervivencia es degradado, desde el punto de

vista de la persona que juzga, a la condición de necesidades «imaginarias». Puesto que las necesidades humanas están determinadas históricamente, ellas mismas no pueden proporcionar los criterios objetivos para dividir las necesidades mediante las categorías de «reales» o «imaginarias».

Aparte de esta deficiencia teórica, el concepto de necesidades «verdaderas» y «falsas» también tiene, inherentemente, un peligro práctico. Siempre que ya no es un teórico aislado sino un sistema de instituciones sociales el que se arroga el derecho de distinguir las necesidades reales de las necesidades imaginarias, lo que sobreviene es la dictadura sobre las necesidades. La estructura de poder permite sólo la satisfacción de aquellas necesidades que interpreta como reales. No produce satisfacción de ninguna otra necesidad y oprime toda aspiración a ellas encaminada.

Para romper con este *impasse* teórico y para soslayar esta peligrosa práctica, debemos evitar equiparar «verdaderas» y «falsas» necesidades con necesidades «reales» e «irreales» (imaginarias). Todas las necesidades sentidas por los humanos como reales han de considerarse reales. Estas incluyen las necesidades de las que éstos son conscientes, que son formuladas por ellos, que persiguen satisfacer. Puesto que no hay diferencia entre las necesidades con respecto a su realidad, de esto se sigue que *toda necesidad debe ser reconocida*.

Dividir las necesidades en «verdaderas» y «falsas» no sólo implica denegar reconocimiento a necesidades consideradas irreales sino que significa también que la demanda de su satisfacción es irrelevante. Los defenso-

res del concepto de «verdaderas» y «falsas» necesidades creen que las necesidades irreales no han de ser satisfechas. Es precisamente este tipo de argumentación el que se halla en toda dictadura cuando decide sobre las necesidades del pueblo.

Si, por el contrario, se adopta el punto de vista de que todas las necesidades han de ser reconocidas puesto que todas ellas son reales, ¿debemos adoptar también el punto de vista de que todas ellas han de ser satisfechas? La consistencia parece exigirlo. El no hacerlo reinstala, de forma concreta, la división que acababa de rechazarse.

Pero, ¿es posible la satisfacción de todas las necesidades? Sin duda, siempre hay más necesidades en las sociedades dinámicas actuales de las que pueden ser satisfechas por la sociedad en las condiciones presentes. Esto es cierto incluso cuando no tomamos en cuenta las desigualdades sociales de las sociedades existentes, algunas de las cuales son flagrantes. En consecuencia, ha de crearse un sistema que en cada momento dado otorgue prioridad a la satisfacción de determinadas necesidades sobre la satisfacción de otras necesidades.

Si, no obstante, partimos del reconocimiento de todas las necesidades y de la legitimidad de su satisfacción, entonces la determinación de las prioridades presupone un sistema de instituciones sociales diferente de aquel que divide las necesidades entre reales e irreales. El sistema que mejor se adecuara para la determinación de tales prioridades sería uno que institucionalizara la decisión misma a través de alguna forma de debate público democrático. En tales debates, las fuerzas sociales

que representaran necesidades igualmente reales decidirían (siempre, una y otra vez, por medio del consenso) qué tipos de satisfacción de necesidades habrían de ser preferidos en su satisfacción frente a otras necesidades —igualmente reconocidas. Por tanto, el establecimiento de prioridades en modo alguno entra en conflicto con el principio democrático del consenso.

El aspecto ético

La conclusión de que, puesto que todas las necesidades son reales, entonces todas han de ser reconocidas y satisfechas ignora el problema del juicio moral. Este segundo aspecto de la división entre «verdaderas» y «falsas» necesidades no distingue entre necesidades «reales» e «imaginarias» sino entre *buenas* y *malas*. Si también hubiéramos de descartar la última diferenciación, deberíamos presuponer que todo aquello que es real es al mismo tiempo bueno en términos éticos, o al menos indiferente en términos de valor y de ninguna manera moralmente condenable.

Tal tesis no es sostenible. Tómese como ejemplo la necesidad de oprimir a otros, indudablemente real, o de forma parecida la necesidad de humillar o explotar a otros. Si la gente insiste en el reconocimiento y satisfacción de todas las necesidades sin ningún tipo de restricción moral sobre la base de que son reales, entonces la necesidad de explotar y oprimir a los otros ha de ser reconocida y satisfecha. El reconocimiento y la satisfacción de esas necesidades podría, sin embargo, contra-

decir la primera tesis, de acuerdo con la cual todas las necesidades deben ser reconocidas y satisfechas. Su reconocimiento y satisfacción entra en conflicto con el reconocimiento y satisfacción de las necesidades de todos los otros, principalmente las necesidades reales de ser liberado de la explotación y la opresión.

La inconsistencia central de equiparar «bueno» con «real» deviene ahora clara. Sin la división de las necesidades en «buenas» y «malas», el reconocimiento y la satisfacción de todas las necesidades es irrealizable prácticamente. Al mismo tiempo, las necesidades malas no han de ser reconocidas ni satisfechas. Por tanto, la demanda a favor del reconocimiento y satisfacción de todas las necesidades es insostenible teóricamente.

Intentemos pues una división de las necesidades en «buenas» y «malas». Partimos del hecho de que la división ya ha sido efectuada mediante normas en todos los sistemas sociales concretos. Algunas necesidades particulares han sido condenadas como malas, mientras otras han sido exaltadas como buenas. Unas veces ha sido la necesidad de lo erótico la que fue condenada como una necesidad «mala» desde el punto de vista del sistema de las normas sociales, otras veces lo ha sido la necesidad de aislamiento frente a la sociedad, en otras culturas tanto la necesidad de trabajo físico como la emancipación del trabajo físico; en otro tiempo lo fue la necesidad de la elección libre de vocación o de compañero, de nuevo en otras épocas fue la necesidad religiosa la que fue condenada como una necesidad «mala».

En consecuencia, las necesidades anteriores quedaron sin reconocimiento o, de forma más precisa, su sa-

tisfacción se consideró como pecado o mala acción. En el proceso de evolución de la sociedad burguesa, simultáneamente con la desintegración de las jerarquías fijas de valores, la división entre necesidades buenas y malas se hizo más cuestionable y menos viable con respecto a la cualidad concreta de las necesidades. Esto es válido aun cuando desarrollos posteriores (también en Europa) dieron lugar a sistemas de instituciones sociales que reintrodujeron la subdivisión concreta y la apoyaron mediante coacción.

En principio, podríamos evitar la anomia anterior mediante la propuesta de un nuevo catálogo moral. Aquí, de nuevo, la pregunta que surge es la siguiente: ¿qué justificación tenemos para ello? Y de nuevo: ¿en nombre de quién? Y la pregunta implica también la respuesta. Al elaborar un catálogo moral nos encontraríamos en la misma posición que el teórico que *sabe* que su conciencia es la única correcta en contraste con la falsa conciencia de todos los demás. La única modificación sería aquí que nosotros, y sólo nosotros, sabemos qué necesidades particulares son «buenas» y cuáles son «malas», mientras que otros viven en la ignorancia respecto al bien moral. Esto denotaría de nuevo una posición que trasciende la sociedad a la que pertenecemos. En la medida en la que nuestro catálogo moral habría de ser aceptado en cualquier lugar (hablando, claro está, de manera hipotética), conduciría de nuevo a la dictadura sobre las necesidades, a la opresión de todas las necesidades particulares que nuestro catálogo moral ha condenado como malas.

Sin embargo, queda aún otra solución. Han de ex-

cluirse del reconocimiento aquellas necesidades que impiden que todas las necesidades sean reconocidas y satisfechas. ¿Existe, por tanto, una *norma ética* sobre la base de la cual tal exclusión pueda hacerse de forma teórica y práctica sin recaer en el punto de vista ya rechazado de la división entre necesidades particulares «buenas» y «malas»?

Tal norma ética existe, y Kant la expuso de manera cristalina como una de las fórmulas del imperativo categórico: ¡el hombre no ha de ser un mero medio para otro hombre!¹ Esta norma es *formal* en la medida en que no toma en consideración las circunstancias durante las cuales el hombre deviene o puede devenir un mero medio para otro hombre en la satisfacción de determinadas necesidades particulares. Al mismo tiempo es *sustancial*, también, puesto que las formas de satisfacción de necesidades en las que un hombre ocupa el papel de mero medio para otro pueden ser siempre aprehendidas y reconocidas desde el punto de vista del contenido.

El propio Kant habla de tres «ansias» (*Süchte*), cada una de las cuales presupone el uso de otro como mero medio. Estas son el ansia de posesión, el ansia de dominación y el ansia de ambición (*Habsucht, Herrchucht, Ehrsucht*). Estas «ansias» son obviamente formas alie-

1. «Handle so, dass Du die Menschheit, sowohl in Deiner Person als auch in der Person eines anderen, jederzeit als Zweck, niemals bloss als Mittel gebrauchst.» Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Werke* (Akademiker-Ausgabe), vol. 4 (Berlín, 1903).

nadas de necesidades. El hombre impulsado por estas «ansias» no se esfuerza en la satisfacción de una u otra de sus necesidades particulares, puesto que todas sus necesidades particulares son multiplicadas por el «ansia» misma. En principio, todas las necesidades cualitativas concretas son satisfacibles, pero el sistema cuantificado de necesidades es insatisfacible *ex principio*. Uno no puede poseer poder que pueda considerarse suficiente o tanta propiedad que no tenga apetito de más. Al aceptar el imperativo de Kant, según el cual el hombre no debe ser un mero medio para otro, se excluyen —desde un punto de vista *ético*— todas aquellas necesidades que no sean necesidades cualitativas concretas, esto es, se excluyen las meras necesidades cuantitativas alienadas. De esta forma se resuelven tres problemas distintos pero interconectados.

Primero, el imperativo categórico kantiano proporciona un criterio para distinguir entre necesidades «buenas» y «malas» sobre la base del cual se puede hacer caso omiso de la división de necesidades *particulares* en «buenas» y «malas». Segundo, la exclusión de necesidades cuantitativas que son insatisfacibles *ex principio* hace relevante el requisito anterior según el cual todas las necesidades han de ser satisfechas. Tercero, hemos roto el *impasse* antes mencionado. Todas aquellas necesidades que crearon el dilema con respecto a la satisfacción general de las necesidades pertenecen a la categoría cuya satisfacción requiere que el hombre se convierta en un mero medio para otro, por ejemplo, la explotación y la opresión. Si utilizamos el imperativo categórico kantiano para excluirlas del reconocimiento y la satisfacción, el

reconocimiento y la satisfacción de todas las otras necesidades particulares deviene inmediatamente relevante. Formulemos pues la tesis rechazando la división de las necesidades en reales e irreales y aceptando la guía de la norma moral. En ese caso sería como sigue: todas las necesidades han de ser reconocidas y satisfechas con la excepción de aquellas cuya satisfacción haga del hombre un mero medio para otro. El imperativo categórico tiene, por tanto, una función restrictiva en la evaluación de las necesidades.

El aspecto político

La discusión se ha centrado hasta ahora en dos tipos de interpretación de la división entre «verdaderas» y «falsas» necesidades. La primera interpretación, la que entiende los términos «verdadero» y «falso» como una dicotomía entre «real» e «irreal», ha sido rechazada en tanto irrelevante. La segunda, que contempla la distinción en términos de «bueno» y «malo», ha sido aceptada en una forma concreta. La siguiente pregunta es si esta diferenciación oculta o no un «tercer» problema no analizado hasta ahora. ¿Significa el rechazo de las necesidades «malas» en términos kantianos que todas las necesidades no excluidas son al mismo tiempo buenas, o de forma más precisa, *igualmente* buenas?

La aceptación del concepto de necesidades «buenas» y «malas» con una interpretación específica ha sido deliberada. La razón primera y más simple es que optamos por el reconocimiento y satisfacción de todas

las necesidades con la excepción de las excluidas. Otra razón es que consideramos irrelevantes todos los catálogos morales en la evaluación de necesidades concretas. Prácticamente, esto es equivalente a la afirmación de que la división de las necesidades en «buenas» y «menos buenas» no juega ningún papel en absoluto en el debate democrático institucionalizado sobre prioridades en la satisfacción de necesidades. Es autoevidente que el reconocimiento de todas las necesidades ha de ser equivalente al *igual* reconocimiento de todas las necesidades. Porque en un debate acerca de las prioridades en la satisfacción de necesidades, la evaluación de sus necesidades como «mejores» o «menos buenas» también implicaría evaluar su realidad. La demanda de satisfacción de aquellas necesidades evaluadas como «menos buenas» pudiera no ser seriamente reconocida, y el debate acerca de las prioridades degradado a falso debate, y ni siquiera la conclusión relativa del debate podría allegar un consenso, puesto que los promotores de las necesidades degradadas presuntamente como «menos buenas» podrían retirarse del acuerdo. Mediante un rodeo, llegaríamos de nuevo a la dictadura sobre las necesidades.

Aquello de lo que los individuos tienen conciencia de que es su necesidad, es realmente su necesidad. Es real, ha de ser reconocida, ha de ser satisfecha. ¿Pero *está uno autorizado a desear* que tengan otras o más necesidades? ¿Es posible, es razonable, interpretar la división entre «verdaderas» y «falsas» necesidades como una división entre necesidades preferidas y no preferidas? ¿Hay una interpretación posible y razonable que

no sea idéntica con la división entre «bueno» y «malo» (que no condene nada en sentido moral) pero que en cualquier caso tenga opciones?

La existencia de opciones de ese tipo no es aquí nuestra preocupación puesto que es obvio que existen en todo tiempo. La pregunta es acerca de su racionalidad y función. Lo más importante es que las opciones no ordenen las necesidades en ninguna serie consecutiva. Si la pregunta que ha de plantearse es la de si es más importante la necesidad de comida o la de actividad creativa, la necesidad de amistad o la de higiene, nos veremos atrapados en debates completamente carentes de sentido, puesto que todas estas necesidades aparecen en los aspectos más diferentes de la vida y de la actividad humana. Las preferencias, sin embargo, no ordenan las necesidades en series consecutivas, refieren al *sistema de necesidades*. Es la forma de vida la que se refleja en el sistema de necesidades. Las opciones tomadas dentro del sistema de necesidades significan, por tanto, la preferencia de una o más formas de vida frente a otras.

Sin embargo, la preferencia de una forma de vida siempre está guiada por valores. Puesto que en las sociedades modernas los valores son plurales, las preferencias por diferentes formas de vida son también plurales. Más aún, entre los valores también hay contradicciones, que están ligadas a intereses en conflicto o a tipos distintos de *Weltanschauung* o a ambos. En consecuencia, hay opciones en competición o rivales de formas de vida y también de opciones de necesidades.

Las distintas opciones a favor de necesidades postu-

lan satisfacer la misma función de satisfacción de necesidad, pero en realidad no pueden. La pretensión puede formularse como sigue: el sistema de necesidades humanas debe corresponderse con el sistema de necesidades por el que ha optado la gente. Es la *influencia* sobre el desarrollo del sistema de necesidades, eventualmente su guía directa, lo que es más, la crítica del sistema de necesidades que no se corresponde con el preferido, lo que satisface esta función.

Hay una forma real y una forma falsa de satisfacción de la función. La pseudo-forma consiste en la imputación de necesidades.

La imputación de necesidades significa que uno adscribe a las personas o grupos de personas necesidades de las que ellos no son conscientes como tales necesidades suyas. Esto puede tener lugar de dos formas, primero poniendo en duda el hecho de que las necesidades que la persona dada busca satisfacer sean necesidades reales, necesidades auténticas; segundo, verbalizando la presunción de que la gente tiene otras necesidades, además, de las que no son conscientes (pero que —si fueran conscientes de ellas— su sistema de necesidades diferiría de las presentes).

Antes de continuar con nuevos análisis, separemos las dos formas de imputación de necesidades. Ya se ha demostrado que la anterior (declarar las necesidades conscientes como inauténticas) es insostenible teóricamente y peligroso prácticamente. ¿Es posible mantener, sin embargo, que grupos enteros de personas tienen —aparte de las necesidades de las que son conscientes— otras necesidades, inconscientes, cuya traducción

a conscientes podría modificar su entero sistema de necesidades?

Hemos partido del presupuesto de que las necesidades son conscientes, de que sólo una necesidad de la que la persona es consciente puede ser considerada como su necesidad. En este momento nuestra pregunta se centra sobre el problema de si el nivel y la forma de la conciencia son homogéneos.

Sartre sugirió una muy importante distinción con respecto a las formas de conciencia de las necesidades. De acuerdo con él existen necesidades en tanto *manque* (deficiencia) y necesidades como *projet* (proyecto, plan). La primera es sólo la *conciencia de la existencia* de una necesidad, la segunda es la *conciencia de las formas de satisfacción* de necesidades y una actividad consciente respecto a la satisfacción de necesidades. Si alguien es consciente de estar solo, siente que su vida carece de sentido y propósito; incluso esto es la formulación de una necesidad consciente: la de comunidad o de los otros en general, la formulación de la necesidad de una conducta significativa en la vida. Si apareciera tal conducta en la gente *en masse*, habría de asumirse que la necesidad en cuestión existe en forma general. Lo que no existe es la actividad dirigida a la satisfacción de la necesidad, la conciencia con respecto al carácter satisfacible de la necesidad o de la(s) forma(s) de su satisfacción.

Uno podría preguntar por qué no aparece tal conciencia y tal forma de actividad. La respuesta no ofrece dudas. La razón de ello es que faltan las objetivaciones, los fines y las instituciones sociales que po-

drían guiar la satisfacción de la necesidad, en otras palabras, que podrían transformarla desde la deficiencia (*manque*) al plan (*projet*). Y ésta es una presunción razonable.

¿Qué es lo que significa imputación en este caso? La necesidad en sí no es imputada puesto que es planteada en la forma de *manque* como existente. La siguiente hipótesis es la que es imputada: si existieran las orientaciones que orientan las necesidades, una necesidad de tipo *manque* se convertiría en un *projet*, y en la estela de esto, el sistema humano de necesidades se transformaría. Esta es indudablemente una imputación puesto que nadie es capaz de hacer afirmaciones verdaderas respecto al futuro. Nadie puede saber con *certeza* si la afirmación será *efectivamente* realizada incluso si se cumplen todas las condiciones preliminares. Pero, indudablemente, la imputación es razonable. Particularmente, el valor bajo cuya guía la gente prefiere un sistema de necesidades puede apuntar hacia necesidades existentes en la sociedad presente cuya satisfacción *pudiera* al menos conducir hacia el sistema preferido de necesidades.

Si admitimos que la segunda forma de imputación de necesidades es razonable, debemos plantear de nuevo la pregunta de por qué hemos considerado la imputación de necesidades en sus dos formas como la forma falsa de orientación de las necesidades. La razón era que las ideas y valores —sea cual sea el tipo al que hubieran de pertenecer— no pueden satisfacer esta función de orientación por sí mismas, o si pueden, sólo de forma temporal, en los «grandes momentos» de los puntos de ebullición social. Incluso los representantes de la segunda, de

la forma razonable de imputación de necesidades, han de admitir que es contrafáctica. Sólo puede devenir una fuerza real en la transformación de necesidades si es encarnada en objetivaciones, instituciones, en la vida social misma. Ciertamente, las objetivaciones ideales (en el ejemplo que nos ocupa: teorías) pueden representar suficiente poder como para transformar la estructura de necesidades de personas particulares de acuerdo con sus ideas. Pero incluso si es democrático este cambio en la estructura de necesidades, lo es con un carácter elitista y precisamente por esa razón mayormente evanescente. Ha de arraigarse con profundidad una nueva estructura de necesidades y ha de ofrecer una alternativa social real con el fin de devenir generalizable.

Voy a volver ahora al problema inicial de que las distintas opciones de necesidades pretenden satisfacer la misma función pero en realidad no pueden. La estructura de poder de toda sociedad presente —respecto a la producción y a la coexistencia social— contiene de forma inherente la preferencia de sistemas concretos de necesidades. Los distintos centros de poder son, sin embargo, capaces de aquello que aquellos ayunos parcial o totalmente de poder son incapaces, a saber, de producir sistemas de objetivación (productos, instituciones, etc.) que dirijan las necesidades y sus formas de satisfacción. Es esta dirección de los sistemas de necesidades a través de las objetivaciones y de las instituciones lo que se denomina manipulación.

Por supuesto, la manipulación puede tomar muchas formas. György Lukács distinguió entre dos formas extremas de la misma. Denominó a una manipulación

brutal y a la otra refinada. La manipulación brutal pone en primer plano al primer tipo de imputación. Declara que las necesidades existentes son no existentes, y prohíbe mediante decisión arbitraria la emergencia de objetivaciones que sirvan a la satisfacción de necesidades existentes. Es precisamente esto lo que puede denominarse como dictadura sobre las necesidades. Por oposición a esto, la manipulación refinada es realizada a través del reconocimiento de necesidades existentes. A un ritmo cada vez mayor, el sistema de la manipulación refinada produce y ofrece instituciones para *projets* ya existentes y universales. Lo que es negado por él es la necesidad como *manque*. No produce formas alternativas de vida; no crea contrainstituciones. En consecuencia, las *manques* que no son satisfacibles (que no pueden ser canalizadas) a través de *projets* se acumulan, y su manifestación toma formas irracionales: la neurosis y la violencia.

Ambas formas de manipulación acometen, por tanto (de forma abierta y oculta), la división de las necesidades en «reales» e «irreales». Todos los tipos de manipulación de las necesidades infringen la norma de que todas las necesidades deben ser reconocidas, todas las necesidades deben ser satisfechas excepto aquellas que hacen de una persona un mero medio para otra.

La alternativa: las necesidades radicales

Todo lo que ha sido formulado hasta ahora en un nivel más teórico alcanza relevancia social aquí. Se ha

afirmado que a menos que se aplique una de las fórmulas del imperativo categórico para restringir el reconocimiento y la satisfacción de las necesidades, el reconocimiento y la satisfacción de las necesidades deviene *ex principio* imposible. La fórmula anterior del imperativo categórico excluye la necesidad de degradar a otro hombre a mero medio. Dondequiera que las relaciones sociales estén basadas en la subordinación y en la jerarquía, dondequiera que haya detentadores y desposeídos con respecto al poder, dondequiera que la posesión de propiedad (el derecho de disposición) esté garantizado a unos pero no a otros, existe la necesidad de usar a otro individuo como mero medio. En estas sociedades es prácticamente imposible reconocer todas las necesidades, por no hablar de satisfacerlas. También se sigue de lo anterior, sin embargo, que la negación de la división entre necesidades imaginarias «reales» e «irreales» no es real en sí, esto es, no se deriva de la descripción empírica de los hechos. Por el contrario, demuestra ser en sí contrafáctica, un valor, una norma que sólo puede ser concebida junto a la idea de abolir todas las relaciones sociales basadas en la subordinación y en la jerarquía.

No obstante, la norma se formuló de un modo que no cuestionaba la competencia de cada persona para llegar a ser consciente de sus necesidades (ni respecto a su ya ser consciente): es precisamente esa competencia la que creó el punto de partida. El hecho de la manipulación de las necesidades no ha sido relacionado con la afirmación del fetichismo de la necesidad. No nos he-

mos colocado fuera de la humanidad. Esto necesita una mayor aclaración.

De acuerdo con Marx, los que trascienden las sociedades basadas en la subordinación y la jerarquía son aquellos que tienen necesidades radicales. Estas son personas cuyas necesidades conscientes no pueden ser satisfechas por la sociedad dentro de la cual se han formado sus necesidades. Para satisfacer sus necesidades, estas personas deben trascender su sociedad dada mediante el establecimiento de la «sociedad de los productores asociados». La «sociedad de los productores asociados» deja de ser una mera construcción especulativa sólo cuando las fuerzas progresivas crean las precondiciones sociales capaces de satisfacer sus necesidades radicales en lucha continua contra la opresión y la explotación.

He tratado de demostrar en muchos de mis escritos que en el mundo —y en sus distintas formas estructurales— existen necesidades radicales y que constantemente surgen nuevos movimientos para satisfacerlas. He afirmado, de forma también reiterada, que mi propia concepción de la trascendencia de las relaciones basadas en la subordinación y en la jerarquía expresaba una afinidad con aquellas necesidades radicales existentes. Quisiera ir un paso más lejos.

Los movimientos centrados y organizados en torno a las necesidades radicales representan a un grupo de personas minoritario; al menos así lo han sido hasta ahora. Sin embargo, estos movimientos siempre han sostenido que sus propósitos y aspiraciones para trascender la subordinación y la jerarquía representan los valores y las necesidades de toda la humanidad. La

cuestión es si tal conciencia es ideológica y si por tanto tal utopía social que expresa una afinidad con las necesidades radicales no porta los rasgos de un carácter ideológico.

No hay una muralla china entre las necesidades radicales y las no radicales. Los movimientos agrupados en torno a necesidades radicales también representan necesidades no radicales, esto es, necesidades que son satisfacibles dentro de la sociedad dada. Incluso la necesidad de movimientos radicales puede ser satisfecha en las sociedades presentes que son estados democráticos legales. Más aún, las necesidades pueden ser articuladas y a menudo son articuladas asimismo en todos los movimientos, partidos y grupos de interés que no ordenan sus necesidades en torno a necesidades radicales. Por último y no menos importante, si asumimos que el reconocimiento y la satisfacción de todas las necesidades sólo puede ser realizado mediante la trascendencia de las sociedades basadas en la subordinación y la jerarquía, queda implicada la siguiente afirmación: el reconocimiento de *todas* las necesidades humanas es también una demanda radical.

Adscribir necesidades radicales a toda la humanidad no es, por tanto, necesariamente ideológico, lo que no significa que no pueda devenir ideológico. Deviene ideológico cuando las necesidades no radicales o los sistemas de necesidades que no están ordenados en torno a necesidades radicales son declarados por medio de él «falsos» o «irreales». Más aún, devienen ideológicos si se tornan contra la precondition de su existencia, el estado legal democrático.

Pero ahora hemos de volver a la tercera forma de división entre las necesidades «verdaderas» y «falsas». Aunque los movimientos radicales rechazan la división entre necesidades «reales» e «irreales» y se postulan a sí mismos como movimientos no ideológicos, se consideran, sin embargo, justificados —sobre la base de sus valores— en la preferencia de determinados sistemas de necesidades y en influir a la sociedad en concordancia. ¿Cómo puede lograrse esto y cuál es su función?

Para empezar, las necesidades radicales son de por sí plurales. No existe tal cosa como un movimiento cuyo sistema de necesidades incluya *todas* las necesidades radicales. Las diferentes necesidades radicales constituyen el núcleo del movimiento de la autogestión, de la revolución de la forma de vida y de los movimientos feministas. En consecuencia, no prefieren el mismo sistema de necesidades; no quieren ejercer influencia sobre la sociedad desde la misma perspectiva. Hay, no obstante, un rasgo común a todas las opciones, y éste es el que les hace movimientos radicales: todos ellos excluyen del sistema de necesidades preferido aquellas que oprimen o que defienden el uso de un individuo como un mero medio para otro.

Cuando hablamos de necesidades radicales aplicadas a influir sobre un sistema de necesidades, se asume que la orientación misma es pluralista también, puesto que se acomete desde el punto de vista de diferentes modelos de formas de vida. La influencia pluralista no está en posición de devenir manipuladora. Esto sería, en sí, sin embargo, una característica negativa. La negativi-

dad se tornará en positividad cuando el movimiento radical dé vida a sus propias opciones al límite de su potencial, lo que excluirá la manipulación desde el principio mismo. Dondequiera que dejen de hacerlo, dondequiera que no excluyan aquellas necesidades que hacen de un individuo un mero medio para otro, cesarán de ser movimientos que representen necesidades radicales, *al margen* del radicalismo de las ideas que defiendan. Por decirlo de forma simple, si un movimiento radical quiere hacer feliz a la gente contra su voluntad, deja de ser radical en el sentido del concepto aquí apuntado.

Claramente, la opción por sistemas alternativos de necesidades puede ejercer influencia sólo de una forma —creando objetivaciones e instituciones tales que incluyan contra-alternativas de las existentes y que garanticen por tanto la posibilidad de que necesidades existentes como mera *manque* devengan *projets*. Al mismo tiempo, el resultado de la elección no puede volverse contra la existencia o la relevancia de ninguna objetivación o institución para la que existan necesidades reales o que satisfagan necesidades existentes (excepto para necesidades que hagan de un individuo un mero medio para otro). Ha de defender, por tanto, la abolición gradual de la manipulación y la división social del poder. Dentro de este entramado todas las necesidades —también las radicales— pueden aparecer como iguales, con las objetivaciones (objetos, instituciones) que satisfacen necesidades siendo conmensurables con diversas formas de vida alternativas.

Coexistencia

El hecho de que sólo haya una forma no manipuladora de orientar necesidades, a saber, la creación de oportunidades iguales para necesidades y sistemas de necesidades cualitativamente distintos en la forma de objetivaciones, en modo alguno significa abandonar el derecho y el deber de *criticar* determinados sistemas de necesidades. La forma pública de tal crítica de las necesidades, no obstante, no puede ser el sistema democrático de las instituciones en las que las decisiones se toman sobre la prioridad entre necesidades igualmente legítimas. La crítica de necesidades debe ser de carácter personal. El término no se refiere a un intercambio estrictamente de persona a persona; la vida pública también puede ser el canal de la crítica de necesidades. Por el contrario, está pensado para transmitir el carácter no coercitivo de la crítica. Por ejemplo, es legítimo que un sistema educativo heterogéneo prefiera formas de educación compatibles con la forma de vida a la que sirve. Es legítimo argumentar privada y públicamente en favor de tal forma de educación y no hay nada malo en criticar otras formas de educación al intentar convencer a los oponentes. Pero nadie está justificado al demandar la abolición de una institución para la que hay una necesidad. La crítica y la argumentación se han de centrar sólo en modificar la necesidad, de forma que la necesidad del sistema de objetivación criticado finalmente se marchite. Ésta es también la norma para la crítica directa–personal de necesidades. La norma nunca

ha de ser el rechazo a satisfacer las necesidades sino que ha de ser la apelación a los otros. Si nuestro hermano, por ejemplo, consume sus días en la ociosidad mientras la familia trabaja duro para sobrevivir, no hemos de apelar a la autoridad paterna para no darle sustento, en su lugar debemos apelar a nuestro hermano. Debemos convencerle de que su comportamiento no es democrático y debemos tratar de hacer brotar su interés por formas de actividad para las cuales tenga talento, en las que gradualmente encuentre placer. En este caso se dan una preferencia por una forma de vida y una crítica de necesidades, pero no son coercitivas.

Ni tampoco el Estado democráticamente pluralista y su sistema de instituciones pueden ser la fuente para la elaboración de nuevos sistemas de necesidades y nuevas formas de vida. Más aún, *no debe* convertirse en su fuente. Sólo puede establecer una estructura para todo esto. Eliminar las necesidades que hacen de un individuo un mero medio para otro es un proceso de larga duración; es la *democracia como trabajo*. La tendencia de este trabajo es hacer posible para todos los individuos el participar en decisiones sociales y descentralizar el poder.

Es en este proceso cuando los individuos deben implementar la norma de reconocer y satisfacer las necesidades de acuerdo con prioridades convenidas. Pero esto *contradice* este trabajo si las opciones a favor de diferentes formas de vida, la transformación de la forma de vida o el sistema de necesidades, son dotadas de poder.

La función de la transformación de la forma de vida, las opciones de necesidades y de la crítica de necesida-

des es la formación de la coexistencia social. En otras palabras, la función es la educación recíproca, tanto en su forma individual como comunal. No obstante, esto sólo puede acontecer cuando los Estados e instituciones democráticas reciben retroalimentación de necesidades ya transformadas. Por supuesto, esto no excluye —de hecho presupone— que el nuevo sistema de necesidades y las nuevas formas de vida deban poseer nuevas objetivaciones. Cuantas más objetivaciones haya para las nuevas necesidades, mayor será la posibilidad de que tales necesidades sean reconocidas y satisfechas.

UNA REVISIÓN DE LA TEORÍA DE LAS NECESIDADES*

Desde mi libro *Sociología de la vida cotidiana*, escrito a mediados de los sesenta, hasta mi última obra, *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?*, he problematizado y discutido constantemente, una y otra vez, el concepto de necesidades. En todos estos escritos he explorado uno u otro aspecto del problema. Mi interés era de naturaleza tanto teórica como práctica. Mis reflexiones acerca de la «condición humana», en general, me condujeron a tematizar las necesidades, aunque la teoría de las necesidades también sirvió como vehículo de crítica social. Mi obra más conocida sobre el tema de las necesidades, mi librito *Teoría de las necesidades en Marx*, pone de manifiesto este interés dual. Aunque el libro no contenía mi propia teoría de las necesidades al completo, la interpretación de Marx me sirvió como vehículo con el que elaborarla y clarificarla. Al mismo tiempo, el libro estaba pensado como una propuesta política contra el entonces «socialismo realmente exis-

* Este texto fue presentado por Agnes Heller como conferencia, en España, en 1993. Después fue publicado con ligeras modificaciones por la revista *Thesis Eleven* (n. 35, 1993, págs. 18–35). El texto que reproducimos es el definitivo publicado por la revista.

tente» desde el punto de vista de un cierto radicalismo del tipo de la «nueva izquierda».

Desde entonces, mi teoría ha sido modificada en algunos aspectos por dos tipos de razones. Primero, como es habitual, porque debía defenderla frente a las críticas; utilicé esa oportunidad para ampliarla, refinada y hacer algunos cambios. Segundo, porque mi propio punto de vista filosófico había cambiado de forma lenta pero constante, hasta alejarse incluso de la versión más modificada posible de marxismo, en una dirección que podríamos llamar «posmoderna». Esta es una tendencia bastante frecuente entre los filósofos y teóricos de mi generación; sin embargo, cada cual experimenta estos cambios a su manera. Puesto que la teoría de las necesidades nunca estuvo ligada de manera fuerte a una «gran narrativa», tras abandonar la tradición hegeliano-marxista de filosofía de la historia, pude desanudar con facilidad esos lazos. El único aspecto de la teoría de las necesidades que requería una profunda reconsideración era el referido a las necesidades radicales.

Lo que aquí presento es un resumen de mi teoría de las necesidades tal y como está ahora. Lo que ofrezco es una descripción más estructural que histórica.

1

Necesidad es una categoría social. Los hombres y mujeres «tienen» necesidades en tanto *zoon politikon*, en tanto actores y criaturas sociopolíticas. Sin embargo, sus necesidades son siempre individuales. Podemos

comprender la necesidad de cada persona; podemos conocer, si queremos conocerlo, qué necesita cada una de ellas. Sin embargo, en lo relativo a la estructura concreta y a los objetos de sus necesidades, cada persona es diferente. Las necesidades pueden situarse entre los deseos, por un lado, y las carencias (necesidades sociopolíticas), por otro. Los deseos sólo pueden ser personales, idiosincrásicos; incluso pueden permanecer inconscientes; no podemos saber exactamente lo que otras personas desean; tampoco sabemos exactamente lo que deseamos. Al contrario que las necesidades, los deseos no pueden ser completamente verbalizados, a veces ni siquiera aproximadamente. Si alguien me pregunta qué es lo que necesito, se lo puedo decir; si alguien me pregunta qué es lo que deseo, normalmente, sólo puedo sugerirlo aproximadamente. Las carencias, en el extremo opuesto de la tríada (deseo–necesidad–carencia), son abstracciones. Cuando nos referimos a las necesidades o carencias sociopolíticas hablamos del «promedio». De forma más precisa, nadie tiene carencias de la misma manera que deseos o necesidades. Pero es, sin embargo, legítimo hablar acerca de las carencias de la gente (las necesidades sociopolíticas) en términos de necesidades, sin mayor especificación. Necesidad es aquí un concepto general. El deseo manifiesta (directa o indirectamente) nuestra relación psicológico–emocional y subjetiva con las necesidades, mientras que las carencias (necesidades sociopolíticas) describen un tipo o clase de necesidad que la sociedad atribuye o asigna a sus miembros (o a alguno de sus miembros) en general. Las necesidades son interpretadas y determinadas de

ambas formas. Por ejemplo, la necesidad de educación es una necesidad general sociopolítica (una «carencia»). Es una abstracción que abarca todos los tipos de educación y que abstrae los contenidos de todo lo que se aprende. Si hablamos del individuo como portador de necesidades, nunca encontraremos la «necesidad de educación», sino una necesidad concreta de estudiar tales o cuales cosas o de ser bueno en tal o cual profesión. Asimismo, muchos deseos concretos están relacionados con estas necesidades concretas, entre otros el deseo de tener suerte en los exámenes o de tropezar con el profesor ideal, así como otros de los que uno ni siquiera es consciente.

He diferenciado tres momentos, o aspectos, de las necesidades: el de las necesidades en cuanto tales, el de la relación subjetivo-psicológica con las necesidades y la relación social atributiva con las necesidades. Esta distinción tripartita cobra una gran importancia en la edad moderna, aunque si uno echa un vistazo retrospectivo a los tiempos premodernos, parece que también hay algo de *razón* respecto a que estos aspectos siempre han estado, al menos mínimamente, diferenciados. Después de todo, el patriarca Jacob no necesitaba solamente una buena esposa, deseaba a Raquel. Con frecuencia, sin embargo, la diferenciación no se reconoce. Y han surgido muchas tensiones de esta diferenciación no reconocida.

He dicho que las necesidades sociopolíticas (carencias) son abstracciones. Y lo son, de hecho, en la medida en que se refieren a ciertos tipos o conjuntos de necesidades. Uno pone necesidades parecidas en un

mismo grupo, y crea una identidad libre de diferencias. La diferencia se identifica diferenciando un tipo de diferencia como identidad de las demás diferencias como no identidades. Este movimiento dual tiene lugar cada vez que las necesidades son atribuidas o asignadas. La asignación o atribución va siempre acompañada de un tipo de recolocación, de redefinición y de reagrupación de las diferencias en identidades. Desde el punto de vista del proceso reproductivo de distribución de necesidades, no se considera a los hombres y mujeres como portadores de necesidades en general, ni como portadores de un sistema concreto y único de necesidades sino como algo entre medias: como portadores de ciertos tipos de necesidades, de tales y tales grupos de necesidades. La distribución de las necesidades es compleja, porque la sociedad necesita distribuir a un tiempo los tipos (clases) de necesidades y lo que las satisface. Lo que las satisface también está tipificado y es abstracto, y las dos abstracciones se relacionan normalmente entre sí.

En las sociedades premodernas los tipos de necesidades, los objetos de las necesidades, y lo que satisface las necesidades, eran distribuidos normalmente de forma conjunta, de forma estrechamente entretrejida. Los nobles necesitaban un tipo de educación, los burgueses otra, las mujeres (en general) otra distinta y los campesinos, aparte de la instrucción religiosa, ninguna. Cuando nacía una persona, recibía en la cuna un fardo de necesidades distribuidas por la sociedad según la posición en la que se hubiera nacido. Al contrario que en las sociedades premodernas, las sociedades modernas no dis-

tribuyen las necesidades con el nacimiento, ya que no las distribuyen por estamentos en consonancia con un orden jerárquico tradicional.

En principio, las necesidades deben ser distribuidas de acuerdo con un estatus adquirido. El tipo ideal de sociedad moderna demanda que los hombres y las mujeres nazcan desnudos, no sólo física sino también metafóricamente, sin otra cosa que el bagaje de sus impulsos biológicos. Solo las necesidades biológicas, no las sociales, pueden distribuirse por los meros impulsos. Esta vacuidad es una suerte de libertad, de libertad en la indeterminación; en términos generales esta libertad es la absoluta posibilidad. Sin embargo, en lo que concierne al contenido, la libertad no es nada, en el sentido de que ninguna necesidad, ni satisfacción, le es asignada en principio al recién nacido. El tipo de necesidades que le serán asignadas a la persona, el tipo de satisfacciones que puede esperar acariciar no dependen de un pasado colectivo tradicional, sino del futuro personal del recién nacido. Se supone que el recién nacido tendrá la posibilidad de elegir entre posiciones, formas de vida, etc., y también entre distintos fardos de necesidades.

A primera vista, la diferencia no parece decisiva, pero lo es. Permítanme enumerar algunos cambios que son consecuencia de este nuevo tipo de reparto de necesidades.

Mientras las necesidades sociopolíticas siguen siendo distribuidas de forma fundamentalmente jerárquica, debido a una estratificación casi de castas, la calidad de las necesidades sigue siendo la base para la distribución

y atribución de las mismas. El fardo de necesidades, de satisfacciones y su ensamblaje atribuido a los miembros de un estamento es cualitativamente distinto del atribuido a los de otros estamentos. Por ejemplo, las necesidades educativas asignadas a los nobles no son simplemente más costosas o de mayor duración (quizá no lo sean), sino absolutamente distintas de las necesidades educativas atribuidas a los burgueses. Incluso la forma en la que se supone que la gente ha de vestirse es determinada por el «fardo» de necesidades. En las comedias (hasta la edad moderna), una señora que intercambiaba el traje con su sirvienta se volvía irreconocible como señora (y viceversa); la señora no sólo llevaba vestidos más caros, sino totalmente distintos.

Desde el siglo XVIII en adelante, al menos en Europa occidental, las antiguas formas jerárquicas de estratificación fueron poco a poco deconstruidas hasta acabarse totalmente con ellas. Al mismo tiempo, surgió un nuevo tipo de atribución de necesidades. En la percepción moderna todo el mundo nace libre y dotado por igual de razón y conciencia al nacer; nada legitima el atribuir necesidades por el nacimiento. Sin embargo, la atribución social de necesidades debe seguir siendo una abstracción. Más aún, las necesidades son atribuidas a las personas de acuerdo con su grupo de afiliación, pero estos grupos son ahora producidos por las instituciones. La atribución continúa la jerarquía dentro de las instituciones sociales y políticas.

Puesto que todos nacemos libres y dotados de razón y puesto que no heredamos un fardo de necesidades (y satisfacciones) en la cuna —ésta es la razón de que po-

damos ascender y bajar en la escalera de la jerarquía de las instituciones sociales y políticas— no pueden distribuirse socialmente cualidades específicas. Mientras la reciprocidad asimétrica sea el fundamento, la sociedad distribuirá necesidades cualitativamente diferentes por grupos. Pero puesto que la reciprocidad asimétrica ya no es el punto de partida sino el resultado (y esto es lo que significa la igualdad de oportunidades), los fardos cualitativamente diferenciados han perdido toda legitimación. Tan sólo resta la posibilidad de distribuir las necesidades de acuerdo con la posición que la gente ocupa en la jerarquía social; esto es, distribuir los mismos tipos de necesidades en calidad, pero en una cantidad enteramente diferente. Por ello Rawls, al formular su famoso principio de la diferencia, da por sentado que sólo hay un criterio para determinar qué estrato social está en peor situación —y éste es el de la cantidad de dinero que recibe. La distribución moderna de necesidades es, por tanto, totalmente cuantitativa; puede ser monetarizada al completo. Después de todo, es por esto por lo que podemos hablar de «nivel de vida». El patrón común —cuantitativo— funciona en una sociedad en la que toda diferencia se ha hecho cuantitativa. El tipo ideal de sociedad democrática moderna es el de una población con ricos y pobres, o al menos unos con más dinero que otros, en la que no hay ninguna otra característica diferenciadora entre hombres y mujeres. La forma de vida, el gusto y cualquier otra cosa que uno incluya en el término «sistema de necesidades» da igual —lo único relevante es que lo que lo satisfaga puede ser de mayor o menor valor monetario.

Esta faceta de la sociedad moderna fue descubierta tempranamente, y se la vio con poca simpatía. La tradición romántica es una línea continua de acusaciones dirigidas contra la total indiferencia de la «sociedad burguesa» hacia las distinciones cualitativas. Al mismo tiempo se denunciaron muchas manifestaciones diferentes de esta despreocupación: el igualitarismo, la desaparición de la belleza y del refinamiento, la mercantilización de todo, incluida la cultura. De forma sintomática, se ha hecho responsable al poder igualador del mercado de la pérdida de distinción cualitativa, pero también la democracia, particularmente la «democracia de masas», está entre los principales culpables. El primer tema era típico de Marx y el segundo de Nietzsche.

Pero no sólo los románticos expresaron sus recelos hacia la tendencia a la cuantificación de todo lo que una vez fue cualitativo; los liberales también hicieron oír sus profundas preocupaciones, Kant fue uno de los primeros que desenmarañó la íntima relación entre la reducción de las cualidades a cantidades en el sistema de distribución de necesidades, por una parte, y en las fuerzas motivacionales del hombre, por la otra. Subrayó que todos los impulsos concretos habían quedado reducidos a tres, la sed de poseer, de poder y de fama. No hace falta decir que la gente siempre ha deseado poder, fama y riquezas; pero no se codiciaba cualquier tipo de poder, fama o riquezas. Cuando las necesidades eran distribuidas a distintos estamentos en fardos cualitativamente distinguibles, una persona que pertenecía por nacimiento a un estamento no podía codiciar algo que sa-

tisficiera aquello empacado en un fardo de necesidades distribuido a otro estamento. Por tanto, las personas premodernas no se afanaban por «poseer» en general, sino por tener ciertas cosas concretas, bien determinadas y sutiles (por ejemplo, un determinado pedazo de tierra), tomadas preferiblemente del fardo de necesidades de mayor respeto y posición. Sin embargo, para la persona moderna prevalece la identidad absoluta, A es igual a A; el poder es el poder. Aquí toda diferencia es anulada en la simple identidad de la cantidad de las cosas. La única pregunta relevante para aquellos que codician el poder es la misma que para aquellos que codician la fama o la riqueza: ¿Cuánto?

Aunque el fenómeno de la cuantificación de las necesidades fue descubierto tempranamente, en los albores mismos de la edad moderna, llevó mucho tiempo comprender de forma completa esta metamorfosis; más aún, está abierto a discusión el si hemos llegado al nivel de plena comprensión. Pero sabemos mucho más sobre esto que hace cien años.

Adscribir la cuantificación de las necesidades a la mercantilización, y la mercantilización al intercambio del mercado, parece de primeras una explicación plausible, demasiado plausible podría decirse, porque solamente araña la superficie del problema; y rasca donde no pica. Desde entonces hasta ahora, hemos aprendido de la patética y monstruosa historia de las sociedades de tipo soviético que la abolición de las relaciones de mercado y comerciales no invierte la tendencia hacia la cuantificación de las necesidades, lo único que hace es que la cantidad de mercancías en venta disminuya de

forma drástica, y otro tanto de lo mismo con el resto de los bienes. Además, el equilibrio entre los tres tipos de necesidades cuantificadas deviene profundamente perturbado en las sociedades de tipo soviético. La necesidad de poder se convierte en la necesidad número uno, porque el resto de las necesidades se satisfacen en proporción directa a la posición de poder ejercida dentro de un universo político enteramente monolítico. Los pocos objetos de satisfacción restantes son asignados, exclusivamente, por los detentadores del poder central; más aún, son ellos quienes determinan las necesidades de la gente (los grupos sociales); el único criterio para tal determinación (cuantitativa) es la cantidad de objetos de satisfacción que estén dispuestos a distribuir entre los distintos grupos. He denominado a ese sistema de asignación de necesidades (junto con F. Fehér y G. Markus) dictadura sobre las necesidades. Ciertamente, la determinación de necesidades y la distribución de su satisfacción por una autoridad monolítica es una dictadura en su grado sumo; y lo es, en particular, si la necesidad de proseguir la vida meramente biológica, la necesidad de preservar la integridad corporal y la simple libertad personal también son distribuidas de forma centralizada. Y, sin embargo, las sociedades soviéticas eran y son modernas. Tan sólo representan, junto con la Alemania nazi, el peor desarrollo posible del mundo moderno. No hay que olvidar que en este caso las necesidades no son distribuidas —al igual que en el resto del mundo moderno— de acuerdo con una posición heredada por nacimiento, sino de acuerdo con la posición adquirida por la persona en la jerarquía so-

cial (en este caso en la jerarquía del partido), esto es, que la distribución de necesidades era controlada por el partido. La cuantificación de las necesidades ha penetrado en el horizonte biológico y psicológico y se ha vuelto omniabarcante.

Experiencias sociales y políticas aparte, hay una conciencia cada vez mayor de que la tendencia hacia la cuantificación no se limita a las mercancías o a las necesidades humanas mercantilizables. Por ejemplo, la naturaleza misma, o más bien nuestra visión de la naturaleza, se ha vuelto casi por completo cuantificada. Como ha señalado Hans Jonas en su libro *El fenómeno de la vida*, antes del triunfo de la metafísica y la ciencia natural modernas, nuestro mundo estaba lleno de vida; la muerte, o más bien el cuerpo muerto, constituían un tipo de excepción. El modelo moderno de la naturaleza es, por el contrario, completamente cuantitativo. Los modernos matematizan la naturaleza; transforman la vida en muerte. El universo mismo se convierte en una necrópolis, la ciudad inmensa (e infinita) de la materia muerta.

Por otro lado, la cuantificación del sistema de necesidades tiene sus defensores. El dinero cuantifica, asevera, pero también es el gran igualador. Muchos autores señalan el efecto liberador de la monetarización. Después de todo, las relaciones tradicionales pueden haber sido ricas en calidad, pero también estaban ligadas a la servidumbre. Lo cierto es que en aquel tiempo las mujeres no sólo ganaban menos que los hombres sino que ni siquiera podían tener una vida independiente, en absoluto, a menos que denominemos a la prostitu-

ción «vida independiente». Era esclavitud. El nuevo mundo, por el contrario, es un mundo de movilidad. Sólo bajo las condiciones de cuantificación la movilidad social se convierte en un fenómeno representativo y permanente. Incluso si lo ilimitado de las oportunidades de cada hombre o mujer singulares son factores simples de la «institución imaginaria de la sociedad», al menos están bien afianzados. El mundo moderno todavía es rico en posibilidades no agotadas; el modelo no ha sido aún realizado; todavía puede hacerse. No se debe soñar con el retorno a formas antediluvianas de distribución de las necesidades y las satisfacciones, sino más bien poner en funcionamiento las ideas de igualdad de oportunidades e igualdad de partida. Si esto sucediera, ¿a quién le importaría la cuantificación de las necesidades cualitativas?

Hay una tercera posición, ni radicalmente romántica ni autocomplacientemente liberal, que ahora hago mía y comparto. Esta posición ve algunos méritos tanto en la proposición radicalmente romántica como en la autocomplacientemente liberal. En ella no desaparece el sopapo crítico del romanticismo y del radicalismo, si bien muchas de las recomendaciones romántico-radicales han resultado ser fatales, en parte porque identificaron mal la fuente de la situación moderna, en parte por otras razones de las que no podemos ocuparnos aquí. Si uno afirma la sociedad moderna, no puede rechazar lo que es esencial a ella. Uno, sencillamente, ha de reconocer la cuantificación de las necesidades en el nivel de las necesidades sociopolíticas (carencias). Y esto se puede hacer sin lamentos. Quiere decirse que ha de

aceptarse, en el caso de la distribución social y en el de la atribución social, que las necesidades vengan en fardos cuantificados; que se distingan por ser «más» o «menos» (más o menos poder, más o menos fama, más o menos dinero). El mercado es la institución necesaria para la distribución cuantitativa. Sea cual sea la forma que tome en una sociedad moderna la distribución de necesidades, por ejemplo las formas de redistribución, no pueden distribuirse ni atribuirse fardos diferenciados cualitativamente. Uno ha de medir la distribución de necesidades, y la de objetos de satisfacción, en términos del «nivel de vida».

En lo que respecta a la distribución social de necesidades sociopolíticas (carencias) hay más mérito en el argumento conservador-liberal; hasta cierto punto, la cuantificación y la monetarización realmente nos hacen libres. Sin embargo —y es justo aquí donde la otra posición inserta su «sin embargo»— no hay una conexión necesaria entre la distribución de necesidades sociopolíticas, por un lado, y el sistema existente de necesidades de individuos singulares o incluso de grupos de individuos, por otro. Las primeras (las carencias) no determinan lo segundo, incluso si estos últimos (los sistemas individuales de necesidades) acontecen bajo condiciones establecidas por la presencia misma de las primeras. Las circunstancias en las que las necesidades son distribuidas de forma cuantitativa (normalmente en términos de «¿Cuánto cuesta?») no deciden lo que vayan a hacer los individuos (o los grupos) con esta «cantidad». No deciden si la retransformarán, ni cómo, en cualidad. Después de todo, los sistemas individuales de

necesidades (y los sistemas de necesidades de comunidades humanas singulares) no pueden ser enteramente descritos en términos cuantitativos. De hecho, las cantidades son siempre retransformadas en cualidades, por la sencilla razón de que nadie come ni bebe dinero. El problema no está en la retransformación misma sino en la medición del valor del resultado-fin cualitativamente distinto. Uno puede querer la calidad simplemente por lo que es y también por la cantidad que encarna. Más aún, lo que importa no es la retraducción de la cantidad en cualidad, sino el sistema de necesidades en el cual todas las necesidades son insertadas. La misma cantidad de objetos de satisfacción puede ser distribuida a A y a B, y aun así A y B pueden llevar vidas muy distintas. La pregunta crítica en todas las teorías de las necesidades se reduce al «cómo» hacer esta distinción.

Hacer esta distinción no va a contrapelo de la modernidad, pero la abolición del mercado o el retorno (más bien imaginario) a la distribución cualitativa de necesidades sí que lo hace. Por el contrario, nuestra distinción es moderna. He señalado que en los tiempos premodernos los tres aspectos del sistema de necesidades (las necesidades individuales propiamente, los deseos y las necesidades o carencias sociopolíticas) eran diferenciados, aunque no adecuadamente distinguidos. La especificidad de la modernidad es que esta distinción se ha vuelto posible y practicable. La pregunta es si la percepción del carácter tripartito de las necesidades debe ser considerada como un fenómeno transitorio que ha marcado la transición de la distribución cualitativa de las necesidades a una distribución meramente

cuantitativa, o si la distinción tripartita permanecerá, e incluso se hará más marcada. Aún no puede verse cuál es la situación. Probablemente, depende de muchos factores el si estamos ante un fenómeno transitorio o si debemos compartir el pesimismo de los críticos culturales. La tercera posición, con la que estoy comprometida, quiere romper una lanza a favor de la posibilidad de una larga vida para la distinción tripartita.

En lo que sigue me ocuparé de la nueva situación (moderna) de las necesidades en dos pasos. Primero discutiré los problemas intrínsecos, internos, de la distribución sociopolítica de las necesidades. En segundo lugar, volveré a la discusión de las formas de vida con vistas a la posibilidad de preservar algo de sus características cualitativas distintivas.

2

Como se ha señalado, las necesidades sociopolíticas son distribuidas socialmente; lo mismo ocurre con sus objetos de satisfacción. «Distribución social» es un término vago; tanto los agentes como las formas de distribución social varían. El cambio más abrupto e importante en el paso de la distribución premoderna a la moderna se compone de varios factores. El más decisivo entre ellos se refiere a su dinámica. Lo que denomino «dinámica de la modernidad» es omniabarcante. No hay que sorprenderse, pues, de que abarque todas las cuestiones concernientes a la distribución de necesidades y de objetos de satisfacción. La modernidad florece

sobre el dinamismo. Por esto entiendo que la negación es indispensable para su preservación y perseveración. La negación en las sociedades premodernas era interruptora y destructora; sólo unos pocos (y cortos) períodos de tiempo se permitieron la negación, al intentar emerger hacia la modernidad. Todos los intentos anteriores a los de los siglos XVII y XVIII en Europa fracasaron. En la ola de la emergencia de la modernidad europea —una emergencia que sirvió de gatillo para un cambio similar en todo el mundo—, las dinámicas sociales modernas fueron dándose por sentadas lentamente. Ahora se puede decir «no» a todas las instituciones, se las puede juzgar mal concebidas o equivocadas. Es a través de esta dinámica cómo las instituciones cambian, y lo hacen deprisa.

Las necesidades sociales y políticas modernas se hicieron históricas en y a través de este cambio. Retrospectivamente, se puede extender hacia atrás el término «necesidades históricas», hasta las sociedades premodernas. Pero las necesidades se vuelven históricas sólo en nuestra conciencia. Es en el pensamiento moderno donde muchas instituciones internas son abandonadas; porque, en el pensamiento, ya no hay nada eterno. Es el hombre moderno el que ha sustituido la orientación hacia el pasado por la orientación hacia el futuro, la tradición por el progreso. Si queremos progresar, necesitamos cambiar constantemente.

Los pensadores del siglo XIX creían en un desarrollo progresivo ilimitado; no veían límites a la expansión de la riqueza. La naturaleza, la naturaleza humana o las formas humanas de coexistencia parecían inagota-

bles. Se daba por sentado que las necesidades están siempre en estado de crecimiento y diferenciación. La producción crea nuevas necesidades cada día. Los marxistas querían trastocar el modo de producción capitalista y sustituirlo por uno enteramente nuevo en el que todas las necesidades pudieran y debieran ser satisfechas; los liberales insistían en que la sola dinámica moderna del mercado garantiza el progreso continuo tanto en la creación como en la distribución de necesidades. Pero ambos creían que debían desarrollarse las necesidades cotidianas, e inventarse nuevos objetos de satisfacción que permitieran, a su vez, crear nuevas necesidades y así una y otra vez *ad infinitum*.

Lo que llamamos Estado de bienestar es una especie de mezcla de las ideas (y de las recomendaciones) de las dos grandes tendencias del siglo XIX. La distribución mediante el mercado sigue siendo la más importante; las necesidades son distribuidas primero y sobre todo (aunque no exclusivamente) por el mercado. La dinámica de la modernidad fue posible por la aparición de poderosos movimientos, corporaciones o grupos de interés que comenzaron a reclamar la redistribución de las necesidades, demandando (para ellos) esas necesidades. Este es el procedimiento de la autoatribución. Todas las distintas demandas (tipos de autoatribución) pueden ser aceptadas como reales (aunque no todas sean necesariamente aceptadas como reales).

En principio, hay una diferencia entre atribuirse necesidades políticas o socioeconómicas a uno mismo. Las principales necesidades políticas (la necesidad de

igual ciudadanía y de igualdad ante la ley) no son mercancías escasas. El reconocimiento general de la ciudadanía (y el derecho de voto sin restricciones) sigue normalmente con rapidez a la autoatribución general de esas necesidades. En lo que atañe a las necesidades socioeconómicas no es ése el caso; hay un límite a la satisfacción, a saber, los recursos disponibles. Es por esto por lo que hay que erigir instituciones especiales de reasignación y redistribución de necesidades. Lo que ahora se denomina «sociedad civil» está compuesta principalmente por demandadores de necesidades y objetos de satisfacción, aunque no es la sociedad civil la que en realidad reasigna los objetos de satisfacción sino el Estado. Los grupos (clases, grupos étnicos, profesiones, corporaciones, mujeres, etc.) afirman «tener» —*qua* grupo— ciertas necesidades y presionan para su satisfacción. De hecho, se trata de presionar al Estado, esto es, a la fuente última de redistribución. Por último, la sociedad civil sigue siendo lo que Hegel denominó «el reino espiritual animal». No obstante, ahora la lucha por la vida no se agota en la lucha entre los individuos en el mercado. Incluye la lucha de grupos, corporaciones, entidades étnicas, por la redistribución de las necesidades.

La sociedad civil, en tanto suma total de los grupos que se autoatribuyen necesidades, así como las demandas para su reconocimiento (y satisfacción), constituye un importantísimo vehículo para la justicia. Sin él, la sociedad moderna no podría sobrevivir. Después de todo, «el reino espiritual animal» de Hegel no sólo era la guerra entre los individuos; aquellos individuos te-

nían una situación tan desigual que unos pocos ya habían ganado la guerra antes de que los otros hubieran podido siquiera empezar a luchar. La sociedad civil hace esta guerra más equitativa. Un tipo de cantidad (dinero) es equilibrado ahora por otro tipo de cantidad (los números). Y puesto que la sociedad moderna cuantifica las necesidades sociopolíticas, no hay otra manera de equilibrar la cantidad que con otro tipo de cantidad.

Haciendo la «guerra civil» permanente cada vez más equitativa, la sociedad civil también la mantiene en paz. Al poner en duda la justicia de la distribución presente de las necesidades, algunos grupos de la sociedad civil emplean la fuerza, e incluso la violencia, pero el baño de sangre es raro. No obstante, cuando la gente pierde su confianza en la impugnación de la distribución de necesidades por la sociedad civil, el baño de sangre aparece de nuevo en la agenda de la guerra.

En sus impugnaciones, los grupos de la sociedad civil utilizan normalmente el lenguaje de los derechos. «El derecho a algo» es la autorización legal para tener una necesidad de ese tipo. Sin embargo, pueden producirse serias tensiones entre los derechos, por un lado, y la satisfacción de las necesidades, por otro. Los derechos reconocen las necesidades, pero no pueden *garantizar su* satisfacción allí donde hay demandas en conflicto acerca de recursos escasamente disponibles. Es por esto que no es un problema menor el de si los derechos comportan o no deberes (obligaciones). Si un grupo de gente puede *alcanzar* el reconocimiento de sus necesidades sin reconocer, al menos, las mismas ne-

cesidades en otros reclamantes, el lenguaje de los derechos sirve al propio provecho y puede erosionar por completo las fibras sociales y políticas de una comunidad.

Ya se ha dicho que si un grupo demanda una necesidad sociopolítica, ésta ha de reconocerse como una necesidad real. A esto quiero añadir una estipulación: siempre que el grupo reconozca las necesidades de las partes que impugna. La segunda es el aspecto de «obligación» de una necesidad. Por ejemplo, la necesidad de autonomía cultural de todos los grupos étnicos ha de ser reconocida y respetada como legítima, si es reclamada, y (puesto que aquí hay recursos disponibles) debe ser garantizada, con tal de que el grupo étnico reconozca la misma necesidad a otros grupos étnicos. Si lo segundo no fuera el caso, el derecho del primer grupo no sería un derecho sino un privilegio. El privilegio es el lenguaje de las sociedades premodernas, el derecho es el lenguaje de las modernas; no estamos autorizados a usar ambos.

La impugnación de la distribución de las necesidades sociopolíticas por grupos de la sociedad civil es el principal vehículo de justicia distributiva siempre que la cosa distribuida pueda ser medida (cuantificada). Normalmente, en el caso de la justicia distributiva, hablamos de cantidades y no de cualidades. Aceptamos el razonamiento liberal de que la monetarización contiene un aspecto de la libertad. Un grupo consigue que tal y tal cantidad de dinero sea asignado a los parados, otro que tal y tal cantidad de dinero sea distribuido entre las madres solteras, un tercer grupo que tal y tal

cantidad de dinero sea asignado a fondos de salud, etc. No es la distribución originaria la que retraduce la cantidad en cualidad. Incluso en Suecia, el Estado de bienestar modélico, hay cada vez más irritación cuando las agencias del Estado acometen la tarea de la retraducción de las cantidades en cualidades, inspeccionando los hogares de los receptores de bienestar, controlando sus vidas, hasta sus hábitos sexuales, de bebida, alimenticios, etc. Uno acepta la retraducción de las necesidades cuantitativas en cualitativas por la autoridad institucional cuando se trata de niños pequeños o de gente con problemas mentales, que se supone no saben qué es lo mejor para ellos mismos, pero no en otros casos.

La situación se escapa de las manos cuando la necesidad adjudicada está situada en el umbral de lo cuantificable y lo no cuantificable. Las necesidades socio-políticas son, como sabemos, abstracciones —deben ser abstraídas de la estructura concreta de necesidades de los individuos. En tanto distribuidos en cantidades, los objetos de satisfacción recién adquiridos sirven para el bienestar de todos los miembros de un grupo, porque toda persona puede traducir lo ganado (por ejemplo, un salario mínimo más alto) al lenguaje de su sistema personal de necesidades, y cada persona puede decidir por sí misma si desea o no hacer uso de los objetos de satisfacción (por ejemplo, las becas). Pero si la impugnación social se dirige a los objetos de satisfacción concretos, cualitativos, se traspasa un umbral, porque algo que es profundamente concreto es tratado como si fuera una abstracción. Por ejemplo, los grupos

feministas norteamericanos reclaman el reconocimiento absoluto de determinadas necesidades sexuales (o más bien la ausencia de tales necesidades) de una forma desconsiderada hacia la diferencia individual en esta cuestión íntima. Aquí las feministas practican el viejo tipo de adjudicación de necesidades. Pero la adjudicación de necesidades cualitativas es premoderna, mientras que reclamar derechos político-sociales (especialmente para las mujeres) es moderno. No se puede tener todo.

Hasta ahora he descrito los principales vehículos y procedimientos de distribución de necesidades en las modernas sociedades del bienestar. La mayoría de la población de la tierra no vive en Estados de bienestar. Lo que les ha tocado en suerte es más bien una combinación del sistema premoderno de adjudicación de necesidades con el mecanismo cuantificador del mercado. Aunque la estructura social es moderna en casi todo el mundo, la dinámica de la modernidad está ausente en muchos lugares. Los conflictos no se resuelven, las necesidades no son readjudicadas, el uso de la fuerza bruta todavía es corriente. Ciertamente, en todos estos lugares el modelo del Estado de bienestar es merecedor de imitación o emulación. Acercarse, a gran escala, al sistema de bienestar es progresista. Cuando ahora hable de los puntos dolorosos y de las zonas de peligros posibles en los procesos de adjudicación de necesidades del Estado de bienestar, quisiera evitar dar la impresión de que tengo una alternativa nueva. No creo que hoy en día haya tal alternativa al Estado de bienestar. Pero sí creo que debe haber alternativas suficiente-

mente diferenciadas dentro del Estado de bienestar, dentro de este prototipo del ordenamiento sociopolítico moderno.

3

Las necesidades sociopolíticas son adjudicadas a grupos. Desde el punto de vista de esas necesidades, las personas singulares son portadoras de necesidades debido a su pertenencia a un grupo. En las sociedades premodernas, la gente recibía un fardo de necesidades cualitativas. Cuanto más pequeño era el grupo, se atribuían a las personas (debido a su pertenencia a ese grupo) las formas más complejas de necesidades, cuanto mayor era el grupo, se atribuían las necesidades más simples y elementales a los miembros de ese grupo. En la sociedad moderna esto es, y debe ser, de otra manera. No obstante, si uno compara grupos más pequeños, las diferencias serán más llamativas que en el caso de grupos muy grandes o amplios. En seguida volveré a este problema.

Hoy en día, las necesidades sociopolíticas (carencias) son permisos. Los derechos también son permisos. En la medida en que las necesidades son atribuidas/adscritas y legalmente codificadas, uno tiene derecho a manifestar/reclamar esa necesidad. La necesidad es entonces reconocida socialmente. Es posible que no se haya proporcionado aún satisfacción para ella; pero esto es visto como una anomalía a subsanar. El permiso toma una forma parecida a «Puedo si quiero», «Puedo serlo,

puedo tomarlo, puedo usarlo si quiero ser tal y tal, o quiero tomar o usar esto y esto». (Por ejemplo: puedo votar si quiero; o si estoy enfermo, puedo utilizar los servicios de salud.) Pero, como sabemos, las necesidades sociopolíticas (carencias) no determinan las necesidades individuales, cualitativas, reales de las personas. Uno puede preferir pasar un día en el campo a ir a votar, y uno puede preferir no ir al hospital en caso de enfermedad. A pesar de la adscripción social, la necesidad de una persona sigue siendo personal. El que uno haga lo que está permitido, y cómo lo haga, en qué contexto, cuándo y por qué, tan sólo depende de la persona, esto es, de la autonomía y discreción de la persona.

Si grupos sociales de la sociedad civil insisten en vocear que la persona debe hacer lo que está permitido que haga, son culpables de fundamentalismo o sustitucionalismo, o de paternalismo, o de las tres cosas. Hay muchos conflictos entre la libertad y la felicidad, y éste es uno de ellos. Entre todos los derechos de las personas modernas, la libertad personal es el más precioso. Los hombres y mujeres modernos encuentran intolerable que otros determinen en qué ha de consistir su felicidad. Lo saben mejor que nadie. Y si eligen ser infelices, demandan la libertad para hacer también esto; lo más importante es estar a cargo de nuestra propia vida. Más claro, el sustitucionalismo y el fundamentalismo son dos formas de adscripción de necesidades que contradicen la necesidad más elemental de las personas (contingentes) modernas: la necesidad de ser sus propios señores, los señores de su destino. Los contraargu-

mentos son bien conocidos. En realidad, todos los contraargumentos (tanto los que vienen de la derecha como los que vienen de la izquierda) se reducen a la misma afirmación elemental, a saber, que los hombres y las mujeres ignoran sus propias necesidades. La derecha dice que la gente es ignorante porque es sentimental y está falta de educación, mientras que en la izquierda utilizan un lenguaje más sofisticado; se supone que la conciencia de la gente ha sido fetichizada o alienada o manipulada. También añaden al coro un argumento psicológico: las verdaderas necesidades permanecen inconscientes, las necesidades conscientes son falsas. Si uno toma esta posición, cualquier tipo de sofisma es bienvenido. Las necesidades han de ser divididas en verdaderas y falsas, e intelectuales elegidos, o más bien autoelegidos, decidirán qué necesidades son reales y cuáles son falsas. Así que, permítanme repetir: dado que hombres y mujeres son considerados seres autónomos, se ha de aceptar que las necesidades que consideran verdaderas son verdaderas. Son sus necesidades. Nadie sino el portador de necesidades está autorizado a seleccionar entre ellas y a distinguir entre las verdaderas y las falsas, las reales y las irreales. Por último, la distinción entre necesidad consciente e inconsciente es irrelevante puesto que no hay necesidades inconscientes, sólo hay deseos inconscientes. En consecuencia todas las necesidades han de ser reconocidas como reales. ¿Pero, se sigue de esto que todas las necesidades deben ser reconocidas como «verdaderas»?

Bajo un cierto punto de vista «real» y «verdadero» son sinónimos. Real es una necesidad que tengo; ésta es

también mi verdadera necesidad. Como dijo san Agustín y muchos filósofos han repetido desde entonces: el oro verdadero y el oro real son idénticos. Pero la «necesidad» no es como el oro; es una abstracción. Uno no tiene «una» necesidad, uno tiene necesidad de esto o de lo otro. Todas esas necesidades concretas son reales, porque la persona las «tiene» —son las necesidades que tiene. Un asesino real también es «verdaderamente» un asesino. La necesidad de crueldad es una necesidad real (si uno necesita ser cruel), pero ¿también es una necesidad «verdadera» porque la persona «verdaderamente» necesita ser cruel? Esto no es simplemente un juego de palabras; lo que está en cuestión es el problema del reconocimiento.

Uno reconoce todas las necesidades como necesidades reales; sin embargo, nuestra intuición nos avisa que no continuemos la frase como sigue: «uno debe reconocer todas las necesidades también como verdaderas». Algunas necesidades deben ser más verdaderas que otras incluso si todas son reales (si la gente se refiere a ellas como las necesidades que «tienen»). Si volvemos al comienzo, veremos que nuestra intuición era correcta. Nuestra obligación de reconocer todas las necesidades humanas como reales es consecuencia del reconocimiento de la necesidad más preciosa de los hombres y mujeres modernos: la necesidad de autonomía. Pero si lo que hay en el fondo es simplemente la necesidad de autonomía, entonces el tipo de necesidades cuya satisfacción restrinja o aniquile la autonomía humana no pueden ser reconocidas como verdaderas.

Por tanto, todas las necesidades humanas han de ser

reconocidas como reales; además todas las necesidades humanas han de ser reconocidas como verdaderas con la excepción de aquellas cuya satisfacción implique necesariamente el uso de otra persona como mero medio. Las necesidades de instrumentalización de los otros pueden ser reales, pero no son verdaderas ni se las debe reconocer como tales. Si, por ejemplo, alguien dice que necesita drogas, podemos contestar que esa necesidad es real (él sabe lo que necesita) pero no es una verdadera necesidad, porque la persona que toma drogas se instrumentaliza a sí misma al destruir su propia autonomía.

Hemos examinado con algo de detenimiento los peligros del fundamentalismo, el paternalismo y el sustitucionalismo. Vimos que este problema surge con mayor urgencia donde el cambio del mecanismo de adjudicación y adscripción de necesidades premoderno al moderno es más abrupto y radical. El cuadro cambia si volvemos a la discusión de los grupos grandes, o más bien de los grupos que no tienen posición alguna en la jerarquía social. Por ejemplo, «los pobres», las «viudas y huérfanos», los «extranjeros» o —y éste puede sorprender— «la humanidad». «Los pobres», «las viudas y huérfanos» o los «extranjeros» aparecen en la Biblia como una categoría social. (En la cultura griega no encontramos grupos parecidos, no, en concreto, desde el punto de vista de la necesidad de asignación.) Sólo se les asignaba una necesidad: la necesidad de sobrevivir. La «humanidad» tiene una historia ligeramente diferente. Es el grupo que abole todos los grupos; la «humanidad» no es, hablando estrictamente, un grupo so-

cial. Los individuos comenzaron a definirse como miembros de la humanidad como protesta en contra de que les trataran de acuerdo con su afiliación grupal y social; en su lugar querían ser tratados como personas singulares. Al comienzo de la cristiandad, la necesidad de salvación también se adscribía a personas singulares, al margen de su pertenencia social y de su afiliación jerárquica.

4

¿Qué clases de necesidades se adscriben ahora a la «humanidad», esto es, a las personas singulares por el solo hecho de haber nacido humanos? Las más abstractas y las más universales. Se puede compartir la opinión de Hegel de que la abstracción y la universalidad no están necesariamente conectadas. Los universales comienzan su vida como abstracciones, como meras ideas, mientras tanto se van concretando, esto es, se llenan de contenido, mediante la interpretación y la práctica. No obstante, en lo que concierne a la «humanidad», el concepto permanece abstracto, porque poco ha ocurrido que lo concrete. Puesto que la humanidad consiste en muchas culturas e incluso más grupos, la noción no puede ser concretada directamente en una «totalidad real», tan sólo indirectamente. Por concretización indirecta quiero decir que cada cultura añade algo propio a la «determinación» de la noción de humanidad, mediante el desarrollo de sus características idiosincrásicas pero de forma que no deben amenazar a la idiosincrasia de otras culturas con la extinción. Permítanme aplicar una sim-

ple metáfora: una cultura determina la noción de humanidad indirectamente, si sigue siendo un programa entre los otros programas del mismo ordenador donde cada programa puede ser modificado, expandido, incluso partes del mismo pueden ser reescritas *ad libitum*, pero ninguna puede ser borrada.

Las dos necesidades abstractas atribuidas al universal llamado «humanidad» son la vida y la libertad. Puesto que éstos son los dos valores más importantes de la modernidad, los modernos no pueden adscribir otros valores al grupo no grupal «humanidad». Dentro de la estructura de una u otra cultura estos valores han comenzado a ser concretados. Pero la concretización de los valores universales en las culturas singulares se convierte en una concretización indirecta de la vida y la libertad de la «humanidad» si, y sólo si, el proceso de concreción no cancela o borra ninguno de los programas existentes o futuros de nuestro mundo-ordenador.

En tanto valores meramente abstractos, la vida significa supervivencia y la libertad significa «nacer libre». La supervivencia no sólo significa estar vivo, sino también permanecer vivo en un sentido que corresponde a la dignidad humana, sea cual sea el «nivel de vida». La libertad apunta a la abolición del entramado social pre-moderno: la libertad personal es la medida mínima aquí. Estas necesidades son sociopolíticas —están asignadas a la «humanidad», esto es, a todas y cada una de las personas de la especie humana, al margen de si estas necesidades pertenecen o no al juego de necesidades idiosincrásicas de la persona. En el caso de la asignación de necesidades uno no plantea la pregunta de si las

necesidades son reales o no, porque esas necesidades son permisos. Si las necesidades sociopolíticas de supervivencia y libertad (en el sentido de haber nacido libre) son asignadas a la humanidad, lo que realmente es asignado es que todos y cada uno de los seres humanos pueda sobrevivir o ser libre si quiere. Por tanto, que todos y cada uno de los seres humanos pueda sobrevivir si así lo quiere (aunque la necesidad de suicidarse puede ser muy real) y que cada ser humano pueda elegir esforzarse hacia lo que desee ser (aunque puede elegir no esforzarse). Más aún, puesto que la asignación es un permiso, no garantiza que la persona alcance sus metas, sólo que tendrá posibilidades de hacer algo para alcanzar las metas que se fije.

Debemos recordar que la asignación de necesidades no se acompaña necesariamente de los objetos que las satisfacen. Si no lo hacen la situación se convierte en una anomalía; parece claro que la discrepancia entre necesidades asignadas y satisfechas debe disminuirse y eliminarse.

Permítanme volver al escenario de la dinámica de la modernidad. Todos los grupos pueden reclamar para sí el derecho a satisfacer las necesidades de sus miembros; nuevas necesidades son producidas cada día; siempre hay más necesidades que esperan ser satisfechas que necesidades ya satisfechas. La sociedad moderna es una sociedad insatisfecha. Se desarrolla a través de la insatisfacción, y puede desarrollarse en una relativa paz social porque la insatisfacción se manifiesta tan sólo de forma verbal, y porque las necesidades y los objetos que la sacian se extienden con rapidez, y en ocasiones

se extienden más allá de los diferentes niveles de distribución de ingresos. En los años sesenta, los intelectuales acuñaron el término «sociedad de la abundancia». Es éste un concepto confuso. En una sociedad insatisfecha no hay necesariamente más abundancia que en una sociedad satisfecha. Verdaderamente, hay abundancia de comida; ni siquiera el más pobre debería morir de hambre; hay suficiente ropa; ni siquiera el más pobre debería andar descalzo en el invierno como ocurría en los mismos lugares hace medio siglo. Pero muchos objetos de satisfacción son simples sustituciones de los viejos, y son absolutamente necesarios por el cambio de la vida rural a la vida urbana. Más aún, muchas necesidades elementales (como la vivienda) están permanentemente insatisfechas. Por último, el espectro de la catástrofe ecológica ocupa un lugar importante. La conciencia del límite (*peras*) reemerge.

Hay límites por todas partes. Los recursos de la naturaleza pueden quedar exhaustos; y lo mismo los recursos humanos. Los recursos humanos pueden agotarse por sobreuso y por desuso; ambos peligros son inminentes. Los recursos de las propias ciencias naturales también pueden agotarse. Después de todo, el juego de lenguaje de las ciencias naturales comenzó su carrera en el siglo XVI; ha resultado ser un juego de lenguaje extremadamente exitoso y ha llevado a muchos a un resultado visible. Pero, ¿quién sabe lo lejos que pueda llegar esta espectacular historia de éxito? Tras volvernos conscientes de los límites de la explotación de la naturaleza, ¿por qué no podemos esperar que haya también límites para un tipo particular de explicación de la na-

turalidad? La sociedad insatisfecha se mantiene a flote por la rapidez del cambio. ¿Cuánto durará la rapidez del cambio? Y, ¿qué pasará si la creación de nuevas necesidades y objetos de satisfacción se ralentiza, y el proceso de adscripción de cantidades cada vez mayores se para? ¿Cómo funcionarían entonces los mecanismos de la sociedad civil? ¿Cómo podrían frenarse entonces la anarquía y la ruptura de todos los lazos sociales? Las necesidades sociopolíticas de supervivencia y libertad son ahora atribuidas a todo ser humano. ¿Pero quién llenará el vacío entre las necesidades adscritas y la ausencia de satisfacciones? ¿Cómo se eliminará la anomalía?

Puesto que las necesidades de libertad y supervivencia son asignadas a los miembros de la raza humana es obvio, *per analogiam*, que la raza humana se ha asignado a sí misma estos derechos sociopolíticos. Pero, por supuesto, la humanidad no existe como un grupo social; no puede asignar nada, y menos todas las necesidades universales o derechos. En realidad, es la modernidad la que ha asignado los derechos humanos y las necesidades a cada ser humano. Pero, ¿quién es la modernidad? Y, ¿dónde mora? Todas y cada una de las comunidades contestará que por su parte es una anomalía que las necesidades sociopolíticas permanezcan constantemente insatisfechas, no obstante, aunque aceptan que existen tales necesidades universales, no son ellos quienes las han asignado, y en consecuencia, no están obligados a satisfacerlas. Permítanme ejemplificar esta discrepancia en un asunto sencillo. Entre los pocos derechos humanos universalmente reconocidos está el de-

recho a emigrar. Emigrar es una necesidad sociopolítica de la misma forma que las demás necesidades sociopolíticas. Del reconocimiento de esta necesidad se sigue que cualquiera que desee emigrar puede hacerlo. Se presupone por definición que si alguien quiere emigrar, puede hacerlo porque la emigración es una necesidad legítima (socialmente adscrita) de esa persona. Sin embargo, no existe el derecho a inmigrar. Antes de admitir emigrantes, los gobiernos ponen a prueba si sus necesidades son «reales» o «verdaderas» —en otras palabras, hacen exactamente lo que no deben hacer; pero no pueden evitar hacerlo. Todos los Estados han legislado estrictas cuotas de inmigración, no en medio de protestas, sino más bien con la colaboración, y a veces la insistencia, de los agentes de la sociedad civil. Este nudo gordiano no puede cortarse, a menos que uno reintroduzca la autoridad divina; pero tal corte podría liquidar la línea de vida de la modernidad, su dinámica a través de la negación. Si uno recurre a la autoridad suprema, nadie puede ya plantear más preguntas.

5

En mi libro sobre la *Teoría de las necesidades en Marx* definía las necesidades radicales en tres formas: primero, son cualitativas y no son cuantificables; segundo, no pueden ser satisfechas en un mundo basado en la subordinación y la dependencia; tercero, guían a la gente hacia ideas y prácticas que abolen la subordinación y la dependencia. Todavía creo que existen las

necesidades radicales, y que pueden ser descritas en esos términos. Lo que ahora rechazo es la temporalización de las necesidades radicales en el proyecto de una gran narrativa.

El proyecto de que este mundo (el entramado social moderno) puede ser trascendido y de que una sociedad libre de la jerarquía social, de los conflictos sociales, de la escisión de la personalidad, del procedimiento de cuantificación de necesidades, etc., podría alcanzarse mediante la negación absoluta y práctica de la presente fase del entramado moderno, debe ser abandonado. Era un proyecto basado en la gran narrativa, en la filosofía de la historia, del progreso histórico universal que, a su vez, estaba enraizado en la fusión del mesianismo con la idea de progresión infinita. El mesianismo, o el impulso de redención, es asunto de religión, no de política, ya que sus límites son trascendentes. La concepción de un progreso universal e ilimitado no puede sostenerse en ninguna esfera de valor, porque no sólo es una ilusión, sino que es peligrosa. Al intentar atrapar el espectro de lo ilimitado, se puede perder lo poco ya alcanzado.

Dentro de la modernidad, en su posición actual, hay alternativas y siempre pueden abrirse otras nuevas. Sabemos muy poco o nada sobre ellas. La idea más ambiciosa que podemos alimentar en el presente es el acortamiento de la distancia entre las necesidades adscritas, por un lado, y la provisión de su satisfacción, por otra, al menos en la medida en que concierne a la «humanidad». El péndulo de la modernidad se balancea de atrás hacia adelante, entre la mayor y la menor desigualdad socioeconó-

mica dentro de los Estados de bienestar, pero puede empezar a balancearse también alrededor del globo. Si esto sucediera, los miembros de la sociedad civil tendrían en todas partes la libertad y el poder para empujar su péndulo local en la dirección de una mayor satisfacción de las necesidades. Tal mundo estabilizaría el entramado moderno en la medida en que lo universalizaría concretamente.

Sin embargo, uno no puede por menos que quedar asustado ante tan óptima perspectiva. Muchas de las zonas de peligro de la modernidad han sido creadas por la propia modernidad; hay puntos dolorosos que no podrán curarse sin un remedio especial, hay señales que sugieren que la mera supervivencia de la modernidad es un asunto muy circunstancial. No todos estos peligros están ligados directamente a la cuantificación de las necesidades, pero la mayoría lo están.

No hay nada malo en la cuantificación de las necesidades en el nivel de la asignación de las necesidades sociopolíticas en la medida en que la persona retraduce las cantidades en cualidades de forma que las cualidades manifiestan su carácter único y su diferencia. Pero si la retraduccion misma es precodificada y empaquetada por la asignación sociopolítica, las necesidades permanecen abstraídas a despecho de la retraduccion. La cantidad sigue siendo todavía el núcleo de la cualidad, y cada cantidad puede usarse como medio para alcanzar un pedazo mayor. Mucho de lo que se señaló en el discurso de los sesenta como signos de conformismo y manipulación de las necesidades sigue siendo un problema real, aunque las fuentes del problema fueron, en

aquella época, localizadas de forma errónea. Si la asignación cuantitativa de necesidades integra, la retraducción del lenguaje de las cantidades en el lenguaje de las cualidades debe diferenciar.

Normalmente, las necesidades son divididas en económicas, sociales, políticas, espirituales, culturales, emocionales, psicológicas, etc. Las necesidades económicas, sociales y políticas están siempre relacionadas y son todas necesidades culturales en el sentido más amplio de la palabra. Después de todo, son los valores los que constituyen las necesidades y las diferencian y, por otra parte, las necesidades son evaluadas culturalmente, y con frecuencia también moralmente. Cuanto más concreta es una necesidad, mayor es el elemento imaginario en tal necesidad. (Puesto que en este contexto no puedo hablar de deseos, en lo que sigue descuidaré los aspectos psicológico y emocional de las necesidades.) Puesto que todas las necesidades están entretrejidas, también pueden ser abstraídas. Aunque no todas pueden ser cuantificadas, porque la satisfacción misma puede ser completamente indiferente a la cantidad (insensible). Esto es obvio en todos los casos en los que la satisfacción no tiene ninguna relación en absoluto con la cantidad; toda satisfacción espiritual es de este tipo. En el caso del disfrute espiritual el límite de una cualidad es otra cualidad; puedo elegir oír música o leer una novela, pero no puedo hacer ambas cosas simultáneamente. Al mismo tiempo, no hay criterio que permita saber qué disfrute es mayor —salvo el mismo proceso de disfrute. Un placer espiritual no puede ser usado como medio de otro —son todos por definición fines en sí

mismos. Pero la satisfacción espiritual es el caso más claro. En realidad todos los tipos de satisfacción de necesidades, si están codeterminados por la cultura y la imaginación, pueden volverse cualitativos en este sentido. La luz del sol no vale un céntimo y puede ser fuente de felicidad.

El mundo moderno inventó la atribución meramente cuantitativa de necesidades. Esto, repito, es también parte del activo. Sin embargo, y como consecuencia, la tendencia hacia la cuantificación se volvió omniabaricante y casi irresistible. Todas las necesidades fueron colocadas en la economía, toda la satisfacción de necesidades en la producción y distribución de ciertos activos cuantificables. La supercuantificación de las necesidades va ahora desbocada; sabemos que hay límites, y aun así, la búsqueda de cantidad va *ad infinitum*. La modernidad es débil en espiritualidad; no se han creado nuevas necesidades espirituales, y las viejas son depreciadas.

Las necesidades radicales son las necesidades que demandan satisfacción cualitativa; en este sentido las necesidades radicales no representan ninguna categoría especial. Aunque las necesidades propiamente espirituales son por definición radicales, dado que no pueden ser satisfechas mediante la cuantificación, todos los tipos de necesidades pueden ser satisfechas de forma cualitativa. Radicales son las necesidades que reclaman una satisfacción cualitativa. Las necesidades radicales constituyen la diferencia, lo único, lo idiosincrásico de la persona singular y también de las comunidades.

Hay un tipo de comunitarismo que identifica la comunidad con los grupos de presión de la sociedad civil. En este sentido, hay comunidades de abogados, de sindicalistas, feministas, comunidades urbanas, comunidades rurales, etc. Yo uso aquí el término comunidad en un sentido más restringido. Por comunidad entiendo un grupo de personas que eligen vivir una forma común de vida inspirada en valores culturales y espirituales compartidos. Los miembros de tales comunidades encuentran satisfacción en lo que hacen y también en que lo hacen juntos. En tales comunidades (que nos recuerdan un poco a la amistad de Aristóteles) las relaciones de subordinación y dependencia se han disipado. Estas formas de vida utópica (en plural) no pueden ser universalizadas, pero pueden atraer a algunos hombres y mujeres, y pueden servir como modelo a muchos otros que alguna vez querrán emularlas.

Las formas de vida utópicas incluyen a la élite cultural-espiritual de una sociedad democrática. Esta élite no es social, puesto que carece de privilegios sociales o políticos. No se presume que sea ascética o que reciba menos cantidad de las necesidades asignadas, pero tampoco codicia la cantidad. El elitismo democrático consiste en la retraducción continua, teórica y práctica, del lenguaje de la cantidad en diversos lenguajes de la diferencia cualitativa. El elitismo democrático es el antimodelo del modelo del crecimiento infinito.

El ideal del crecimiento infinito no puede ser abandonado a base de rezos, y no debe ser suprimido mediante medidas dictatoriales; todavía puede ser suavemente reconducido por una imaginación social alternativa. Las

necesidades radicales están enraizadas en una imaginación alternativa, y si tales necesidades se extienden, otro tanto ocurrirá con la imaginación alternativa. Las necesidades radicales no reemplazan la cuantificación de las necesidades; la equilibran. Es esto lo que puede proteger al péndulo de la modernidad de balanceos extremos y extremadamente peligrosos.

¿DÓNDE ESTAMOS EN CASA?*

1

Hará unos treinta años trabé conocimiento con el propietario, de mediana edad, de una pequeña *trattoria* en el Campo dei Fiori de Roma. Tras una animada conversación le pedí que me aconsejara sobre la manera más corta de llegar a la Porta Pia. «Lo siento pero no puedo ayudarla», contestó, «a decir verdad nunca en toda mi vida he salido del Campo dei Fiori.» Década y media después, a bordo de un avión Jumbo *en route* a Australia, discutía los acontecimientos políticos entonces de actualidad con mi vecina de asiento, una mujer de mediana edad. Salió a relucir que trabajaba para una firma internacional de comercio, que hablaba cinco idiomas y que poseía tres apartamentos en tres lugares distintos. Recordando la confesión del propietario de la *trattoria* le espeté la pregunta obvia: «¿Dónde está usted en casa?». Ella se reclinó. Y tras una pausa contestó: «Quizás donde vive mi gato».

Estas dos personas, aparentemente, viven en mundos aparte. Para la primera, la tierra tiene un centro, éste se llama Campo dei Fiori, el lugar en el que nació y

* Publicado originalmente en la revista *Thesis Eleven*, n. 41, 1995, págs. 1-18.

espera morir. Está profundamente comprometido con la monogamia geográfica que le esposa a su tradición. Su compromiso se extiende desde el pasado remoto, el pasado del Campo, hasta un futuro más allá del suyo propio, el futuro del Campo. Para la segunda, la tierra no tiene centro; es geográficamente promiscua, sin *pathos*. Su paradero le resulta indiferente. Mi pregunta la sorprendió porque el concepto cargado de «hogar» (casa) no tenía, aparentemente, ningún significado para ella.

Esto queda confirmado por su respuesta deliberada e involuntariamente irónica. En la medida que haya algo llamado casa (hogar), nuestro gato vive en nuestra casa (hogar). Por eso cuando mi interlocutor dijo al invertir la pregunta que «mi hogar está donde vive mi gato», deconstruyó el concepto «hogar». Su promiscuidad geográfica simboliza algo extraño (*unheimlich*), a saber, el abandono de la que quizá sea la más vieja tradición del *Homo sapiens*, el privilegiar un lugar o determinados lugares frente a todos los demás.

El lugar privilegiado puede ser la tienda del padre, la aldea nativa, la ciudad libre, el enclave étnico, la nación-estado, el territorio del santuario, y muchos más. Uno nunca lo abandona (como mi amigo del Campo dei Fiori) o, si lo hace, regresa a él, desde Ulises a Peer Gynt. Y si el lugar privilegiado es destruido por la guerra o por una catástrofe natural, o si la necesidad o la curiosidad impelen a un grupo a abandonarlo para su bien, el espíritu del antiguo hogar es transportado, normalmente, sobre la espalda de la comunidad al nuevo lugar de residencia, como ocurrió en el caso de los vie-

jos colonos de Sicilia o los primeros colonos modernos de Nueva Amsterdam, Nueva Orleans, New Haven o los judíos siempre y en toda Europa.

El «hogar» parece una de las pocas constantes de la condición humana; por eso mi vecina de mediana edad del Jumbo parecía una especie de monstruo cultural. Pero no es un monstruo; es una persona muy solitaria, el producto final (aunque no el único producto, ni mucho menos el producto final) de doscientos años de historia moderna.

Como persona geográficamente monógama, nuestro restaurador del Campo dei Fiori puede identificar el punto central de su vida: un lugar, un punto geográfico, un punto en la tierra. Nuestra mujer de mediana edad del Jumbo resultó ser geográficamente promiscua. Cuando la pregunté por su hogar, no señaló un lugar, ni a su marido, ni a su hijo, sino a su gato. ¿Qué querría decir al subrayar «mi gato»? Un gato *es* distinto de un perro. Un gato no es fiel a su dueña; no la acompaña en los viajes. Sin embargo, un gato no es geográficamente promiscuo; hace hogar. En un avión Jumbo una persona geográficamente promiscua hizo referencia a «su» gato como aquello que hacía su hogar. La frase: «Mi hogar está donde vive mi gato» no es sólo una deconstrucción del concepto de «hogar» sino que es simultáneamente la manifestación de una profunda nostalgia: el gato tiene un hogar; la criatura de la naturaleza tiene un hogar; yo no tengo un hogar; soy un monstruo. Sin embargo, no es un monstruo; es una paradoja.

Así arribamos a la conclusión preliminar de que una persona promiscua geográficamente no puede dar cuen-

ta de su centro vital en la tierra porque no tiene ninguno. La conclusión es, *quizá*, demasiado apresurada. Hemos mencionado de pasada a los grupos humanos que bajo coacción o quizá también en búsqueda de una vida más digna, emigraron de sus lugares de nacimiento a lejanos países, transportando su hogar sobre sus espaldas. Podemos decir que nuestra mujer de mediana edad hace algo parecido; sólo que ella emigra constantemente, a muchos sitios, y siempre de un lado a otro.

Lo hace sola, no como miembro de una comunidad, aunque mucha gente actúa como ella. ¿Pero que tipo de bagaje (equipaje) cultural lleva consigo? La respuesta es simple: ninguno. No necesita llevar ninguno. El tipo de cultura en la que participa no es la cultura de un lugar determinado; es la cultura de un tiempo. Es la cultura del *presente absoluto*.

Acompañémosla en sus constantes viajes desde Singapur a Hong Kong, Londres, Estocolmo, New Hampshire, Tokio, Praga, etc. Se aloja en el mismo hotel Hilton, come el mismo emparedado de atún en el almuerzo o, si lo desea, come comida china en París y comida francesa en Hong Kong. Utiliza el mismo tipo de fax, de teléfonos, de ordenadores, ve las mismas películas y discute de los mismos problemas con el mismo tipo de gente. Tiene una «experiencia del hogar» peculiar. Por ejemplo, sabe dónde están los enchufes; conoce por adelantado los menús; sabe entender los gestos y las alusiones; entiende a los otros sin ayuda de mayores explicaciones. Nada es extraordinario en las puras relaciones funcionales; no son como cuartos oscuros, ni tierras ex-

tranjeras o bosques tropicales. No son el extranjero. Incluso las universidades extranjeras no son extranjeras. Tras impartir una conferencia, uno espera las mismas preguntas en Singapur, en Tokio, en París o en Manchester. Pero no hay hogares de gatos en los hoteles de negocios, en los centros comerciales o en las universidades. No son lugares extranjeros pero tampoco son hogares.

Mi compañera de viaje no ha viajado en realidad. Ha permanecido quieta. No podemos decir que se haya quedado en un sitio, porque se ha desplazado por muchos. Pero aun así ha permanecido, es como si todos esos lugares remotos y no tan remotos se hubieran desplazado hacia ella y no ella hacia ellos. Lo que cargaba sobre su espalda no era una cultura particular o un lugar (o lugares) particular(es) sino un tiempo particular compartido por todos los lugares. Ella permaneció siempre en el presente. Siguió siendo ella misma en la medida en que se desplazó junto con todos los tiempos presentes comunes a todos los lugares que visitó.

Permítanme ejemplificar la cuestión en la universidad. Tras haber impartido la misma conferencia hace veinte años en Tokio, Melbourne, Ciudad del Cabo, París, Delhi o Honolulu, podemos estar seguros de que los estudiantes preguntarán la misma pregunta o preguntas parecidas en cada una de estas universidades. Ahora los estudiantes plantearían preguntas muy diferentes a las de hace veinte años, sin embargo, de nuevo se plantearían las mismas preguntas o parecidas en cada una de esas universidades. ¿Podemos decir que aquellos estudiantes que plantearon sus preguntas hace

veinte años vivían en un mundo diferente al de los estudiantes que plantean hoy sus preguntas? ¿Podemos afirmar que nuestros contemporáneos, a los que para simplificar denominaré «posmodernos», están en casa (hogar) en *un* tiempo y no en *un* lugar?

2

La filosofía moderna privilegia cada vez más el tiempo sobre el espacio. Las grandes especulaciones acerca del espacio, con todas sus bellas metáforas geométricas, han dado paso a especulaciones igualmente grandiosas acerca del tiempo. El tiempo y la temporalidad se presentan a la mente común como temas elegantes y profundos en comparación con el tema prosaico de la espacialidad. El espíritu de Hegel, Marx, Flaubert, Nietzsche, Freud, Bergson y Proust ha modelado la experiencia de los modernos. El cambio en la «Geistige Situation der Zeit» («la situación espiritual del tiempo») tal como la definió en forma condensada Jaspers hará cincuenta años, pone en peligro la experiencia de la familiaridad, y transforma nuestro mundo en un lugar extraño (*unheimlich*). Han ocurrido muchos cambios en la percepción del espacio/tiempo de los modernos desde la advertencia de Jaspers de que la amenaza totalitaria estaba ligada al papel, pero todos ellos están profundamente conectados con la percepción en cambio del «hogar» por las generaciones posteriores. Todos los cambios acompañaban, y también manifestaban, la experiencia fundamental de la contingencia. La

conciencia de la contingencia no es, por supuesto, nueva; aparece con los primeros indicios de la nueva organización social que desde entonces hemos denominado «modernidad». Cuanto más lejos llegaba la organización social moderna, más esferas culturales abarcaba, más general y extendida devenía la conciencia de la contingencia. Ahora, no son sólo los habitantes de la llamada «cultura occidental» los que experimentan su existencia inicial como contingente sino que lo hacen millones.

La conciencia de la contingencia original, tradicionalmente europea, golpeó como un terremoto. Simplificando un poco, podemos enumerar dos crisis principales. La primera fue la experiencia de la contingencia cósmica, que dio como resultado la pérdida del hogar metafísico, o al menos de la presuposición de tal hogar. La creencia en un *telos* predeterminado de nuestra vida terrena desapareció.

Nuestro *telos*, destino, es desde entonces desconocido, por lo que debemos buscar nuestro destino o crear la imagen de nuestra perfección antes de poder empezar a satisfacerlo. Nietzsche dijo que en los tiempos modernos Dios ha sido reemplazado por un interrogante. Me gustaría añadir que un interrogante ha reemplazado a su vez al espacio imaginario en el que se suponía que nuestra vida era satisfecha, el punto autoelegido de nuestra perfección. El término espacio o punto puede indicar aquí el grado o nivel en el rango del orden social donde la persona encuentra su tarea autoelegida o su destino. También puede indicar el espacio geográfico, esto es, la ciudad, el país, el territorio del destino final de uno.

Los hombres modernos comienzan a experimentar su contingencia social como el signo de interrogación que ahora reemplaza la espacialidad fija (país, ciudad, rango) de su destino señalado. El futuro es abierto como espacio indeterminado; es, de primeras, un espacio extraño, el nicho oscuro que puede contener las riquezas de Oriente, pero que también contiene un sino impredecible. Si se acepta el lugar elegido por uno en la tierra, la estructura fija de todas las elecciones de la persona, tanto las fáciles como las difíciles, quedan instaladas. Los modernos perciben esta limitación como falta de libertad. El lugar señalado *no es* libre —el lugar autoseñalado es libre. La libertad, en este sentido, significa que uno abraza la contingencia en tanto apertura de infinitud de posibilidades. La elección de un lugar autoelegido contra uno señalado introduce ya el elemento de tiempo como uno de los determinantes esenciales en la experiencia de la contingencia. Podemos aprehender el tiempo, el tiempo que nos llevará en sus olas, hacia el lugar autoelegido. La autoconciencia de la historicidad nace de esta manera.

En los últimos doscientos años la estructura social moderna ha irrumpido a través de muchas líneas de resistencia con velocidad cada vez mayor. La primera experiencia moderna del tiempo, a saber, la explotación del ritmo del tiempo, dio paso a la conciencia general de la historicidad. El actor místico «Tiempo», ya odiado, ya aclamado, ha ocupado el punto central en la red de nuestra imaginación. La tendencia, que emerge lentamente, a privilegiar el tiempo frente al espacio, también altera la orientación de la fantasía. En los tiempos

premodernos la fantasía elevaba a la gente por encima del lugar de su encastramiento social real; los esclavos soñaban haber nacido libres y los burgueses que vivían como príncipes o nobles. Los modernos también tenían otros sueños; soñaban haber nacido en otros tiempos —en el pasado o en el futuro.

La tensión entre las experiencias espacial y temporal del hogar es más fuerte en el siglo XIX. Es entonces cuando la pregunta «¿Dónde está nuestro hogar escogido?» surge con gran urgencia. Se puede contestar: mi hogar elegido es el lugar en el que nací; hago lo que hicieron mis padres. Esta es la actitud bien conocida de nuestro restaurador del Campo dei Fiori. También puede responderse: mi hogar está designado por mi destino personal; sigo mi destino sobre las alas del Tiempo, y mientras ejercito mis talentos, encontraré mi hogar designado. Nietzsche diría: *amor fati*. ¿Dónde estaba Napoleón en casa (hogar), en Córcega o en París, en una casa de campo o en el palacio del emperador? Sin duda sólo hubo un Napoleón real, pero en la fantasía han existido millones.

La novela del siglo XIX, antes de Flaubert, muestra la experiencia espacial y temporal del hogar en un equilibrio momentáneo, aunque no sin tensión. En muchas novelas de Balzac, por ejemplo, hay casi una disyunción exclusiva: quien se arroja en la corriente del tiempo pierde su patria (tierra de sus padres, hogar) mientras que quien se aferra a su hogar, pierde el contacto con el tiempo. El conflicto entre padres e hijos también contiene un conflicto de experiencia del hogar: los hijos se sienten en casa (hogar) con sus compa-

ñeros de clase, mientras que su padre se convierte en un extraño.

Muchas de las características de la experiencia espacial del hogar pueden trasladarse a la experiencia del tiempo, aunque la cualidad de la experiencia se modifica. La familiaridad es el constituyente más decisivo del sentimiento de estar en casa (hogar), pero no da cuenta de este último al completo. En primer lugar, la sensación de que estamos en casa no es simplemente un sentimiento sino una disposición emocional, una emoción estructuradora que da cuenta de la presencia de muchos tipos particulares de emociones como la alegría, la pena, la nostalgia, la intimidad, el consuelo, el orgullo, y la falta de otros. Esta disposición emocional, como todas las disposiciones emocionales, incluye muchos elementos cognitivos, esto es, evaluaciones. Por ejemplo, el si uno u otro, entre los sentimientos o acontecimientos emocionales desencadenados por la disposición emocional (tales como la sensación de estar en casa) es intenso, fuerte o atemperado depende también del carácter cognitivo/evaluativo de los elementos que son inherentes a la disposición emocional.

¿Qué es familiar? Los sonidos (del grillo, del viento, del arroyo, del autobús, de las discusiones de los vecinos), los colores (del cielo, de las flores, de la tapicería), las luces (de las estrellas, de la ciudad), los olores (la ciudad que uno conoce bien tiene un olor propio peculiar), las formas (de la casa, del jardín, de la iglesia, las esquinas de las calles). Estos y parecidos signos de familiaridad distinguen un lugar de otro. Son experiencias eminentemente sensoriales. Esto es, en la experiencia es-

pacial del hogar, las impresiones sensoriales están cargadas de significados extraídos de los elementos cognitivo/evaluativos de la disposición emocional. Este tipo de experiencia espacial del hogar no puede ser transferida a la experiencia temporal del hogar. Por ejemplo, la segunda guerra mundial pertenece al pasado del presente de mi propia generación. El sonido de las bombas o de las sirenas, el olor de las casas ardiendo pertenecen a nuestras experiencias sensoriales comunes. Estas y parecidas experiencias sensoriales no tienen un color local, y están ligadas exclusivamente al tiempo. Más aún, son sobre todo amenazantes y desagradables. También hay experiencias sensoriales placenteras de tipo temporal, pero no son elementales en el sentido en que lo son las experiencias espaciales del hogar; incluyen sobre todo un elemento narrativo (por ejemplo, el primer día de paz).

El segundo elemento de familiaridad es el lenguaje, la lengua madre, el acento local, las canciones de la guardería, los lugares comunes, los gestos, los signos, las expresiones faciales, las pequeñas costumbres. Uno puede hablar con el otro sin proporcionar información de fondo. No hacen falta las notas a pie de página, se dice mucho con pocas palabras. Y podemos quedarnos callados. Cuando el silencio no es amenazador es que estamos en casa. En el primer nivel, la familiaridad del lenguaje no puede ser transferida al completo a la experiencia temporal del hogar. Pero cuanto más nos movemos desde la experiencia sensorial hacia la cognitiva, más se hace posible esta transferencia.

Con mi vecina del Jumbo discutí los asuntos políticos

entonces de actualidad. Ella podía discutir las cuestiones políticas del día con cualquiera. No necesitaba de notas a pie de página, ni información de fondo. De forma parecida, si mañana yo comentara el giro heideggeriano en cualquier universidad del globo, no necesitaría tampoco proporcionar información de fondo. De aquí podemos extraer una conclusión preliminar, que el hogar proporcionado por cualquier discurso universal, sea éste funcional o transfuncional, está localizado en el tiempo, no en un lugar. Uno participa en él dejando atrás todas las experiencias sensoriales que constituyen nuestro hogar en el espacio. Para evitar malentendidos, no estoy pensando aquí sólo en el ideal contrafáctico del discurso universal habermasiano, sino en todas las versiones empíricas de la comunicación universal. Cuando hablo de comunicación universal en este contexto, no atribuyo ningún valor particular (positivo o negativo) a la «universalidad». Denomino comunicación universal a toda aquella que abstrae de la experiencia sensorial espacial de los participantes, aconteciendo en un espacio inmune, indiferente o abstracto respecto de cualquier hogar particular (en un avión Jumbo o en un hotel, por ejemplo), y que sin embargo tiene un hogar temporal: el presente absoluto.

Si esto es así, ¿por qué hemos dicho que la mujer del avión Jumbo es una «paradoja» viviente, aunque no un monstruo? Mi fragmentada narrativa parecía sugerir otra cosa. Si asumimos que la experiencia espacio-temporal ha dado lugar a la experiencia temporal del hogar, entonces no hay nada paradójico en esta mujer de mediana edad.

Ha vivido en el lugar abstracto de ninguna parte y de todas partes y, como regla, sus experiencias sensoriales son también abstractas. Se trata de una mujer solitaria, sin marido, sin hijos. Quizá algún amante en algún hotel o apartamento. Pero esto no es suficiente para el hogar; el gato hace su hogar. Como compensación, tiene una fuerte experiencia temporal del hogar, y puede comunicar sus pensamientos prácticamente a todo el mundo. Habla cinco idiomas, aunque, quizá, no sepa canciones infantiles. No debemos olvidar que no tiene niños, y aunque los tuviera, en su tiempo y en su espacio inmunes, los niños ya no recitan canciones de colegio. La vida de mi vecina se presenta como una paradoja porque ella se presentó con la frase: «mi hogar está donde vive mi gato». No contestó «mi hogar es el ancho mundo» o «mi hogar es mi compañía» o «mi hogar es la época presente». No, dijo: «mi hogar está donde vive mi gato», donde vive un ser natural, un hacedor de hogar. El animal cuida el hogar para el hombre (la mujer): deconstrucción del término «hogar», nostalgia, sí, pero también algo que aparece como una regresión —la vuelta al gato. En conjunto construyen la paradoja: vivir ufano en el mundo insensibilizado del presente absoluto y echar de menos el calor animal del cuerpo, de la manada.

Permítanme que imagine lo que están haciendo ahora estas dos personas, el restaurador del Campo dei Fiori y mi vecina del avión Jumbo. La *trattoria* la lleva ahora el hijo de mi viejo amigo, pero él aún echa una mano con la cocina y, entre comidas, se sienta en su silla y pega la hebra con los que pasan. La mujer de negocios

fue prejubilada tras nuestro encuentro y se dedica ahora a investigar sus orígenes.

Así que todavía viaja. Va a pequeños pueblos de Rumania (no entiende la lengua); escarba en los archivos parroquiales buscando certificados de nacimiento y de defunción para descubrir algo, quizá un trozo de papel con el nombre de su abuelo, o simplemente para saber de dónde viene.

Hasta ahora he ejemplificado dos tipos representativos de experiencia del hogar, la experiencia del hogar espacial y la experiencia del hogar temporal, en dos tipos ideales simples. Espero haber aclarado tres puntos. Primero, que hay una tendencia general a desplazarse desde la experiencia espacial del hogar hacia la experiencia temporal del hogar. Segundo, que todas las experiencias del hogar, incluidas las formas de vida conservadoras, son intentos más o menos logrados de hacerse cargo de la contingencia; en consecuencia, con la excepción de algunos lugares remotos, ya no es posible la mera experiencia espacial del hogar. Tercero, una experiencia meramente temporal del hogar es un límite; exige una abstracción total de la sensorialidad/emocionalidad, y es así como desencadena su (presunto) opuesto, la regresión al mundo de la salud del cuerpo, de la fraternidad biológica y de la mera corporalidad. Ha de prestarse atención a la vieja advertencia de que la civilización engendra la barbarie, con una importante advertencia: no todos los modos de retorno desde la experiencia temporal del hogar al un día mundo familiar de la construcción espacial del hogar significan regresión a la barbarie.

Hasta aquí he discutido brevemente dos tipos ideales de la experiencia del hogar. Ahora me ocuparé de un tercer tipo. Hay un *topos*, un lugar metafórico, que los modernos empezaron a denominar «alta cultura»; yo prefiero la expresión de Hegel y me referiré a él como el territorio del espíritu absoluto. La filosofía es «nostalgia del hogar», dijo Novalis. Cuando la experiencia temporal del hogar pierde su densidad, los hombres y las mujeres aún pueden encontrar su hogar «allá arriba», en las altas regiones del arte, la religión y la filosofía. Cuando digo hombres y mujeres me refiero a los habitantes del continente europeo. Porque este tercer hogar, como lo denomino, es un espacio habitable esencialmente europeo. Nunca fue, por ejemplo, representativo de la modernidad norteamericana. La religión, por ejemplo, siguió siendo uno de los aspectos de la experiencia espacial del hogar o fue portada como bagaje cultural (equipaje) sobre la espalda de la comunidad religiosa. La filosofía, en la forma del pragmatismo, fue tan sólo un actor, si bien brillante, en el espacio político, y las artes estuvieron, con la excepción del trabajo de los artistas ligados a Europa, profundamente sumergidas en el espacio de la vida cotidiana. Incluso donde, y cuando, se practicó buena filosofía y buenas artes, nunca les aconteció a los norteamericanos que buscaran allí, «en lo alto» del reino del espíritu absoluto, su verdadero hogar. Es fácil para los estudiantes americanos gritar «fuera la cultura occidental» —por-

que lo que ahora quieren abandonar nunca fue su hogar. ¿Pero sigue siendo un hogar europeo?

En el nacimiento de la modernidad la distancia entre los tres hogares (el espacial, el temporal y el del espíritu absoluto) era insignificante. Quien habitaba en las regiones del espíritu absoluto, habitaba en el presente, o en el pasado y en el futuro del presente, pero en absoluto en el presente abstracto y sensorialmente vacío, porque todavía estaban ligados a su hogar espacial. Pero pronto empezó el viajar por el tiempo y por el espacio. Los europeos se embarcaron en un buceo sin fin en el pasado, y se embarcaron también en expediciones sin fin hacia las regiones más remotas de la tierra. En un siglo, la alta cultura europea devino omnívora. Y ahora, incluso la línea divisoria entre la alta y la baja cultura muestra signos de quiebra. No hay nada por debajo del gusto, y todo es merecedor de interpretación. La cultura europea ha llegado a estar dominada por la hermenéutica, tanto si la nombra como si no. La hermenéutica realiza la tarea de transfusión de sangre cultural. Los modernos dan significados a sus alegrías y sufrimientos, esto es, se mantienen culturalmente vivos a través de la absorción continua y de la asimilación de comida espiritual que ha sido preparada en el pasado, o en mundos presentes pero extraños.

El espíritu absoluto, el tercer hogar de los europeos modernos, es sensorialmente denso; más aún, la densidad sensorial es uno de sus mayores atractivos. Cuando rememoramos un encuentro con este mundo siempre contiene un grano de nostalgia. Deseamos retornar. La nostalgia moderna es propiamente, no obstante, distin-

ta del deseo de retorno al vientre materno; desea experimentar lo mismo en tanto diferente. La repetición exacta de lo que uno desea no satisface. Cada repetición ha de ser irrepetible. Esto no es simplemente una búsqueda de novedad, sino una búsqueda de novedad en lo familiar. Este deseo es una de las grandes motivaciones que empujaron a los modernos, en su búsqueda de novedad, cada vez más en el pasado.

Cada interpretación nueva de un texto antiguo satisface el deseo por la repetición irrepetible. Lo mismo hacen las llamadas «citas» en la literatura, en la música y en las artes. Esto es sólo la punta del iceberg, porque el deseo de combinar la experiencia sensorial de la novedad con la de la familiaridad caracteriza, en un nivel banal y prosaico, a todos aquellos muchos millones de practicantes del turismo de masas que deambulan de un punto a otro mientras toman fotos y compran recuerdos.

El espíritu absoluto, el tercer hogar de los europeos modernos, no sólo satisface sensorialmente sino que recompensa cognitivamente. Las cosas, las obras singulares que ocupan el espacio de la alta cultura, son densas con el significado. La densidad del significado no es un atributo ontológico, mucho menos una constante ontológica, ni es una cuestión de evaluación subjetiva. La multiplicidad de la interpretabilidad, más el peso existencial de la interpretación singular, conforman de forma conjunta la densidad. Si, tras un millar de interpretaciones de una obra, la interpretación mil uno todavía puede decir algo nuevo, la obra es densa en significado. Si tras tres interpretaciones quedamos completamente

saciados por la obra, el significado es relativamente exiguo. El tercer hogar de los habitantes de Europa está poblado por el tipo de trabajos que han sido interpretados durante muchos cientos de años, sin peligro inminente de hartazgo hermenéutico. Pero esta población de obras de significado de alta densidad no es ahora suficientemente grande como para satisfacer el hambre de novedad y de repetición. Para atender a la demanda, nuestra cultura omnívora prescinde de los patrones y busca obras que no estén todavía agotadas hermenéuticamente, porque no fueron consideradas, hasta ahora, como merecedoras de ser interpretadas como portadoras de significado.

Las prácticas hermenéuticas modernas, incluida la deconstrucción, son casos posmodernos especiales de interpretación. Pero toda interpretación, incluso la más espontánea e ingenua, *realiza* una labor cognitiva/enjuiciadora sobre el texto. No debemos olvidar que el tercer hogar es un hogar moderno y sirve eminentemente a la comodidad de los habitantes de Europa. Este hogar no es privado, todo el mundo puede acceder a él, y en este sentido también es cosmopolita. La *garantía* de que todo el mundo puede acceder se refiere tanto a las obras que este hogar abarca como a los visitantes que penetran con nostalgia y buscando sentido. Podría haber invertido el orden en la frase anterior. Porque los visitantes deciden, aunque no sin algo de sentido o razón, quién será admitido entre las obras al tercer hogar. Al principio fueron admitidas pocas obras, ahora casi cualquiera lo es. Al principio también había pocos visitantes pero más tarde su número comenzó a crecer.

Ahora, este tercer hogar originariamente europeo es visitado por millones con todos los trasfondos culturales posibles. Los críticos de la cultura, de Nietzsche a Adorno, predijeron el colapso del tercer hogar bajo el peso del exceso de muebles y de visitantes. Su ansiedad no era infundada.

Permítanme volver a la cadena argumental que abandoné demasiado pronto. Los dos elementos de la experiencia del hogar, a saber, la presencia acentuada y densificada de impresiones sensoriales y la intensificación de la reflexión y la interpretación, son igualmente importantes en lo doméstico de nuestro tercer hogar eminentemente moderno.

Si el sentimiento de familiaridad es la única fuente de experiencia sensorial, la experiencia misma puede no quedar reflejada (por ejemplo, cuando escuchamos las canciones populares de nuestra juventud). Pero entonces, no podemos hablar de una genuina experiencia del «tercer hogar», porque seguimos en el primer hogar (experiencia espacial del hogar). Por otra parte, si el sentimiento de familiaridad aparece exclusivamente en el nivel reflexivo, no habitamos en el tercer hogar sino que seguimos en el segundo. Por ejemplo, ahora todo el mundo habla de Salman Rushdie, así que leemos unas páginas de su controvertida novela y así estamos en disposición de unirnos a la charla; el sentido de familiaridad viene de la lectura de la prensa diaria y de estar bien informado de los problemas del día. La experiencia sensorial se aproxima a cero, el espacio discursivo abarca a todos aquellos que viven reflexivamente en el presente absoluto.

Sin embargo, uno no puede habitar en el tercer hogar de la modernidad europea sin practicar constantemente los poderes propios de juicio y reflexión. Un hogar es siempre un hábitat humano, una red de lazos y conexiones humanas, un tipo de comunidad. En casa (hogar) uno habla sin notas a pie de página, pero uno puede hablar sin notas a pie de página a condición de que uno hable con alguien que le entienda. Y si uno entiende al otro con pocas palabras, alusiones, gestos, se presupone ya un trasfondo cognitivo común. Imaginemos que alguien ofrece a diez personas diez obras diferentes de filosofía y les dice que de cada obra hay un solo ejemplar, pero que deben quemar el libro una vez leído.

Imaginen, además, que los diez lectores se sienten profundamente ligados a la obra que han recibido, por ejemplo que han tenido una profunda experiencia filosófica. Todos ellos expresan también su experiencia puesto que exclaman: «¡qué maravilla!» pero no proporcionan una idea acerca del contenido del libro o acerca de sus argumentos en sus interpretaciones. Difícilmente podría uno decir que estas diez personas comparten un hogar, aunque todas ellas han tenido una experiencia en el territorio del espíritu absoluto.

El reino del espíritu absoluto puede servir como el tercer tipo de hogar si los hombres y mujeres comparten al menos algunos aspectos de la experiencia. Por ejemplo, la obra de Shakespeare une a todos los hombres y mujeres que hayan habitado alguna vez el mundo de la obra de Shakespeare. Cada entusiasta de Shakespeare tiene una experiencia diferente, pero todos

aquellos que habitan en el mundo de Shakespeare se entienden entre sí por alusiones, sin notas a pie de página; pueden hacer aparecer cadenas de asociaciones en la mente del otro recitando, tan sólo, una frase; pueden declarar su amor con una cita de Shakespeare que no contenga ninguna referencia directa al amor. El tercer hogar es un hogar como otros, ha de ser compartido. Para los visitantes (y todo aquel que no es un artista, un filósofo o un teólogo es un visitante), es el lugar al que desean retornar, y al que de hecho retornan, para repetir una experiencia irrepetible. La experiencia es vivida; vive en el recuerdo y en la remembranza. La experiencia necesita ser recordada en conjunto aunque no haya sido experimentada en conjunto. Los visitantes del tercer hogar retornan juntos a este hogar y, en reflexión y discusión, mantienen viva la imagen de este hogar. Lo que usualmente denominamos «alta cultura» no es sólo la suma total de las obras que determinados europeos han puesto en un pedestal, sino que incluye todas las relaciones humanas, emotivas o discursivas, que acontece han sido mediadas en y por el mundo del espíritu absoluto.

La historia ficticia de los diez hombres y mujeres que, gracias a un generoso experimentador, reciben diez obras filosóficas maravillosas pero diferentes, para su goce y edificación privadas, no es una parodia. En nuestra cultura omnívora, en la que el entero pasado ha sido absorbido, donde ya no hay obras, edades, o textos privilegiados, los hogares comunes, los diversos niveles del espíritu absoluto se han caído en mini-mundos, o si se quiere, en mini-discursos. Si diez personas

de un parecido nivel de interés cultural se encuentran, puedo asegurarle que no encontrará dos entre ellos que compartan una experiencia artística, religiosa o filosófica. Uno puede decir, estoy leyendo el libro X, «qué bonito es», el segundo puede añadir, fui al concierto A, «fue maravilloso», el tercero, fui al concierto C, «que maravilloso fue», y así sucesivamente. No le ocurre a ninguno que tenga una experiencia compartible; no hay discurso cultural; no puede haberlo. Si esto es así, la experiencia personal también se eclipsa, e incluso si no lo hace, nunca proporcionará un hogar en el que uno pueda vivir. Es más fácil enseñar a escuchar al gato la música que a uno le gusta, que esperar lo mismo de uno de nuestra especie.

El espíritu absoluto, así lo dijo Hegel, trata de la recolección. Se recolecta un pasado que uno no recuerda. Esto es lo que hacen los intérpretes. Pero si no hay textos comunes privilegiados que la mayoría de los intérpretes intenten descifrar, el pasado también queda fragmentado en colecciones de mini-interpretaciones. Uno recolecta el pasado, otro algún pasado distinto; ningún camino conduce de uno a otro.

Cada mini-discurso nos recuerda al Campo dei Fiori. Si uno pregunta a alguien dónde está la Porta Pia la respuesta será «La Porta Pia no es mi especialidad» o «la Porta Pia está más allá de mis intereses». O podría añadir con generosidad: «pregunte mejor a los que viven allí, ellos sabrán». Pero también podrían responder «Porta Pia es el enemigo». El mismo mini-discurso nos recuerda algo de nuestra mujer viajera.

En todas las partes del mundo hay gente que com-

parte la propia especialidad. Se los encuentra uno en Bombay, Singapur, Oslo y Lichtenstein. Pero en una cultura omnívora, incluso aquellos que habitan en el mismo pequeño nicho en tanto hogar espiritual difícilmente se comunican, porque diez personas leen diez libros enteramente distintos, un centenar de personas un centenar de libros diferentes. Sus lecturas y pensamientos necesitan ser sincronizados. Y, de hecho, están sincronizados. Distintos poderes se ocupan de su sincronización. Dos sobresalen entre ellos: los sucesos históricos que cambian la percepción del mundo por la gente casi de forma simultánea, y las modas. Aunque una cultura omnívora no reconoce la justificación del alimento espiritual, los restaurantes reales del tercer hogar proporcionan normalmente una carta consistente en las comidas principales de la presente edad, del momento presente, el presente absoluto. El próximo año habrá otro menú. La interpretación en curso da significado a todos aquellos textos antiguos. Parece, de nuevo, como si estuviéramos en casa en el espíritu absoluto.

4

Podemos considerar brevemente a la democracia como un aspirante merecedor del estatuto de cuarto hogar de los modernos. Del mismo modo que el tercer hogar fue erigido en Europa, el cuarto ha sido levantado en Norteamérica. Para explorar la cuestión, puede utilizarse a América como un tipo ideal, sin la menor

pretensión de exactitud histórica. Interpelemos con una sencilla pregunta a un americano imaginario: «¿Se siente usted en casa en una/la democracia?», o mejor, «¿En virtud de vivir en una democracia, se encuentra usted como en casa (allí)?». La cuestión no es si alguien puede sentirse en casa en la democracia X, sino si las instituciones democráticas mismas han de considerarse como hacedoras de hogar básicas o casi suficientes. Los Estados Unidos de América son una nación constitucional; hay defensores de la nacionalidad constitucional también en Europa. Una nación constitucional no es una nación sin nacionalismo; el nacionalismo, denominado jingoísmo (patrioterismo), está muy extendido en América. Pero la experiencia del hogar en una nación constitucional difiere de la experiencia del hogar en un típico estado-nación europeo. Ni la lengua común ni la cultura o religión nacional dominantes son aquí necesarias para una experiencia fuerte del hogar, como ocurre, por ejemplo, en Francia.

Y lo que es más importante, ningún pasado colectivo justifica el presente. La ausencia de justificación historicista cortocircuita la dimensión de pasado. El hogar es fundado por la constitución, todo lo demás es prehistoria.

La constitución democrática es un hogar en la medida en que es la tradición. Sin embargo, no es una tradición en el mismo sentido en que Carlomagno y los trovadores son una tradición, la «conciencia del hogar» cultural o historicista francesa. Si la tradición comienza con la aceptación de la constitución (*ab urbe condita*) el equilibrio entre lo nuevo y lo viejo será completamente

distinto. La constitución puede ser enmendada pero nunca abolida. Si así ocurriera, los americanos perderían su hogar. Innumerables constituciones francesas han sido anuladas; vino una y después otra. Pero la existencia de «*la nation*» nunca se puso en cuestión. Francia siguió siendo el hogar de los emigrantes franceses.

Las instituciones democráticas son las hacedoras de hogar para los americanos, pero no sólo porque son instituciones democráticas, sino porque están fundadas por su propia constitución, la estructura de su más amplia identidad. Una identidad amplia no es necesariamente abstracta. Está la cosa de la experiencia democrática. Los americanos tienen esta experiencia. Su autocomprensión se nos presenta en el drama del tribunal, en el enfrentamiento entre acusación y defensa, y en el veredicto unánime del jurado. Su ideal queda encarnado en el hombre de coraje cívico, su verdad política procede de los periódicos, al margen del trasfondo étnico, de la lengua nativa, de las costumbres locales y del tipo de música que prefieran escuchar. Estas experiencias son sensorialmente densas puesto que producen excitación, causan sufrimiento y alegría, y serán recordadas.

Michelman, uno de los comunitaristas americanos más representativos, dijo una vez que la democracia ha de ser reconquistada cada día. Esto es así, y es un profundo truísmo. Sin embargo, quizás, este profundo truísmo tiene un sonido distinto en Europa que en Estados Unidos, al menos en nuestro tiempo presente.

Hace unos días un amigo me pidió que describiera mi experiencia en América. Lo hice. Tras escuchar un

rato, mi amigo exclamó: «¡Pero esto es Tocqueville!». «Por supuesto», respondí, «nada ha cambiado desde Tocqueville.» Esto no significa que no haya ocurrido nada. Pero el curso que los acontecimientos políticos toman en América es muy parecido al de los cuerpos políticos premodernos, tales como, por ejemplo, la república romana. Este modelo difiere radicalmente del modelo de cambios históricos que atravesó Europa durante los mismos siglos del calendario común. Mientras Europa vivía la historia, América ya vivía la poshistoria. Las excepciones las constituyeron las dos guerras mundiales en las que América entró en contacto político directo con la historia europea y asiática.

En América nada ha cambiado; la democracia ha de volverse a ganar cada día. La violencia era rampante; la sociedad empujó el péndulo de la modernidad en una dirección, casi hasta el punto de la autodestrucción. Entonces, el péndulo fue empujado hacia atrás, y se restauró un momentáneo equilibrio. En América hemos encontrado, en los últimos doscientos años, un mundo que Hegel pensó zanjado con la revolución francesa. La negación está integrada en el sistema. Y el sistema es también un sistema de *Sittlichkeit*. Sin embargo, es un sistema de *Sittlichkeit* sin el tercer hogar (europeo). Por eso la mayoría se entiende como una autoridad ética. El valor se pone en el consenso, no en el disenso, justo igual que antes del desarrollo de la modernidad.

La constitución democrática es un hogar que uno no puede llevar sobre su espalda. Uno está en casa a través de las prácticas y compromisos diarios. En este respecto, el cuarto hogar es como el primero, ligado al espa-

cio. Podría ser representado como un gigantesco Campo dei Fiori. Pero un gigantesco Campo es distinto de un Campo romano. En el Campo romano todas las personas, todas las caras, resultan familiares. En el campo gigantesco todo el mundo es un solitario. Aunque esto tampoco es así, porque este gigantesco Campo está dividido en pequeñas granjas, llamadas movimientos populares, grupos de presión o comunidades.

Puesto que la constitución democrática debe ser restablecida a cada momento, podría decirse, sin exagerar, que aquel que viva en este hogar está en casa en el presente absoluto. Quizás, este desarrollo marque el retorno a la normalidad. Los europeos buscaron su hogar en la historia durante doscientos años; vivieron en las grandes narrativas; esto parece haber terminado. La democracia americana nunca necesitó una gran narrativa. Los ciudadanos americanos son a este respecto como los ciudadanos atenienses o como los ciudadanos de la república romana. Sin embargo, el resto de las cartas se manejan ahora de manera completamente nueva. Los antiguos tenían un hogar metafísico común. Se encaminaban hacia un destino señalado que recibían al nacer. Estaban ligados a su género, a su etnia y a su tribu. Los hombres y mujeres modernos son contingentes, sufren o disfrutan todas las consecuencias y no reciben ninguna de las determinaciones antes enumeradas. Pero aquello que uno no recibe por nacimiento lo puede lograr por elección.

Ya se ha señalado que el gigantesco Campo dei Fiori, llamado democracia americana, no ha variado desde su concepción aunque han ocurrido muchas cosas desde

entonces. No sólo la constitución, sino otras muchas cosas han sido enmendadas, se trata de que siguen siendo las mismas las formas en las que la sociedad se hace cargo de los conflictos y de los dramas. El gigantesco Campo siempre ha estado dividido en pequeños campos, en comunidades y en grupos de presión. Es en estos campos, y a través de estos campos, en los que constantemente tiene lugar la regresión a la barbarie. Los pequeños hogares, donde son creados y sostenidos de forma continua los conflictos del gran Campo, son, por definición, antiuniversalistas. Empujan sus intereses y se hacen grandes sobre el resentimiento. Tratan a los otros con sospecha. Movilizan su propio campo a través de la supresión del gusto y la opinión individuales. Producen desviados, enemigos. También constituyen «razas» de los grupos étnicos o religiosos. Nada es más simple, después de todo, que producir una raza extraña. Uno observa unas pocas características del comportamiento, del gesto, del habla de otro grupo y los declara repulsivos y orgánicos, y nace una nueva raza. Ahora, en medio de la democracia americana, además de las religiones extrañas, de los grupos étnicos, de los hombres y mujeres de otro color, incluso el otro género es percibido como una raza extraña.

Por tanto, no es sólo una figura retórica cuando un americano dice que está en casa en la democracia americana. La democracia en general no es un hogar, pero una u otra democracia puede serlo, si los ciudadanos, si los padres o madres fundadores presentes, la refundan cada día. Si existe tal hogar, es espacial, porque uno no lo puede llevar a sus espaldas, y también es temporal, en la

medida en que uno vive en el presente absoluto. Pero el hogar democrático no garantiza en sí el fin de actitudes mentales antidemocráticas, incluso totalitarias, no evita la violencia física usada como arma en el ejercicio de la fuerza. La democracia se acompaña bien del racismo; la recaída en la barbarie parece pertenecer a la civilización democrática en un mundo contingente. Si uno busca remedio contra la intolerancia, contra la estrechez de miras, contra los prejuicios, contra el ciego odio, uno ha de dirigirse al liberalismo. Pero el liberalismo no ofrece un hogar; no es un hogar; sólo es un principio, una convicción y una actitud. Uno puede ser liberal en todos los hogares. Sin embargo, primero necesita uno. La democracia, como forma política adecuada de la modernidad, puede llegar a ser el hogar de todos los modernos, de los liberales y de los antiliberales por igual. Europa ha de ser americanizada en este punto. Las democracias europeas compondrán entonces un territorio, un gran Campo dei Fiori, en el que los distintos poderes de la tolerancia y la intolerancia librarán su batalla por intereses siempre mudables. Puede conjeturarse que ésta es una batalla sin vencedores por las dos partes. Pero también puede esperarse que el odio, el resentimiento y la enemistad no llevarán la iniciativa en nuestra casa.

5

Cuando empecé a sopesar la pregunta «¿Dónde estamos en casa?», intenté explorar primero la calidad de la experiencia del hogar. Hablé en primer lugar de la den-

sidad sensorial de la experiencia espacial del hogar, acerca de las fragancias, de los sonidos y de las cosas familiares. Las llevamos en nuestra memoria, y es a ellas a las que retornamos. Esto se hace apenas posible hoy en día. Los aspectos de la experiencia primaria del hogar, enumerados antes, vienen a nuestro encuentro cotidiano con cosas tales como: muebles, utensilios de cocina, telas, juguetes. Mientras Europa sufría la dramática y dolorosa transformación desde la estructura social premoderna a la moderna, las cosas del hábitat cotidiano proporcionaban constancia. El gran ejército de Napoleón invadió Europa, sin embargo, el mismo reloj fue heredado del abuelo por el padre y del padre por el hijo. No sólo las mansiones de la aristocracia inglesa sino también las casas de *labranza* de los campesinos franceses siguieron habitadas por los mismos objetos. Cuando el hijo volvía a casa después de errar por el mundo, podía encontrarlo todo en su antiguo lugar, incluso si su lustre histórico a veces se había ido. Resulta interesante observar que cuanto más se ha apaciguado la historia europea tras el nuevo apocalipsis del Holocausto y el Gulag, tanto más las cosas del hábitat cotidiano han comenzado su deambular histórico. El hijo que retorna ahora de sus andaduras, no reconocerá el hogar de su infancia. Todavía hay recuerdo, pero sin la posibilidad del reconocimiento. Por tanto, los símbolos del reconocimiento son producidos artificialmente, mediante la fotografía, en exposiciones, en películas (por ejemplo, la película alemana *Heimat*) y por los viajes nostálgicos en general. La pasión desatada por los movimientos ecologistas no puede entenderse únicamente

mediante consideraciones racionales. La protección del medio ambiente es también la protección del hogar, del hábitat al que uno siempre puede retornar.

Hogar, dulce hogar —¿pero es tan dulce, o ha sido tan dulce? La fragancia familiar puede ser el olor a carne quemándose. El gesto familiar pudiera ser el de la mano alzándose para pegar. El color podría ser oscuro y gris. El hogar es el rincón en que lloramos, y donde nadie nos escucha, donde pasamos hambre y frío. El hogar es el pequeño círculo que no podemos romper, la infancia podría parecer un túnel sin final ni salida. Fue, después de todo, en un mundo en el que todos estábamos en casa donde la metáfora de la tierra como valle de lágrimas describía al completo nuestra experiencia. Qué bien no regresar, ni siquiera a través del sofá del analista. Podemos adquirir la levedad del ser, la insoportable levedad del ser, de la misma forma que la mujer en el Jumbo rumbo a Australia.

«¿Dónde estamos en casa?», la pregunta refiere a dónde estamos «nosotros modernos», o «nosotros modernos a finales del siglo XX». «Estar en casa» puede equivaler a «estar en casa en el espacio» y «estar en casa en el tiempo». Ahora reformularé la pregunta: «¿Dónde estamos nosotros europeos modernos de finales del siglo XX en casa en el espacio y en el tiempo?».

La respuesta parece obvia. Los europeos modernos estamos en casa en Europa al final del siglo XX. Pero esto suena un poco simple. En los últimos doscientos años, todas las culturas europeas representativas han sido sacudidas por una nostalgia; la nostalgia de otro lugar, de otro tiempo, de un hogar real. Desarraigado metafísica-

mente, desplazado por terremotos históricos, plagado de insatisfacción, la experiencia del hogar del típico hombre europeo moderno está plagada de ambigüedades. La familiaridad es percibida como un obstáculo extraño. Lo no familiar aparece a la luz del hogar, de la paz o del descanso, de la seguridad o del amor, desde Rousseau a Gauguin, hasta los románticos del tercer mundo hace sólo unas décadas. No sentirse en casa en Europa era una experiencia del hogar típica de los europeos. Pero la desaparición de la gran narrativa, esta forma inmanente de la autoconciencia europea hasta hace poco, señaló la emergencia de una identidad europea menos dramática y menos ambigua. Las señales de la «americanización de Europa» aparecieron simultáneamente.

Las olas de grandes narrativas reales, no ficticias, han desaparecido, pero sus resultados se han convertido en nuestra tradición. Permítanme que recolecte algunos de éstos. Tenemos un «tercer hogar», el hogar del espíritu absoluto, y aún podemos elegir habitar allí. En este hogar, podemos estar en casa en todos los lugares y en todos los tiempos. Las palabras singulares concretas de este tercer hogar apenas pueden ser denominadas «europeas», porque pertenecen a distintas culturas nacionales. Pero la posibilidad siempre presente de habitar en un tercer hogar, o de visitarlo de vez en cuando, pertenece a la experiencia del hogar de los europeos en general. Esto constituye la tercera y la cuarta dimensión de la experiencia europea del hogar, y no de ninguna otra cultura. Desde este punto de vista podemos, quizás, invertir la pregunta inicial. En lugar de preguntar «¿Dónde estamos (nosotros europeos a finales del siglo xx) en

casa?» podemos preguntar más bien: «¿Quién es un europeo a finales del siglo xx?» y se podría contestar: «Un europeo es una persona que puede estar en casa en un tercer hogar (del espíritu absoluto) o que visita este hogar regularmente». No hace falta decir que no sólo son europeos las personas de este tipo, pero son los hacedores de hogar de Europa. El Mercado Común o el Parlamento Europeo no hacen Europa —los gatos del tercer hogar sí.

El hábitat, la continuidad espacio temporal, la tribu y los dioses de la tribu, ellos, juntos, hacen un hogar premoderno. Este hogar es ahora conservado y ocasionalmente restaurado en el tercer hogar, en el museo vivo de la memoria. Para conservar la experiencia premoderna del hogar ofrece aquí, hemos visto, una tercera y una cuarta dimensiones de nuestras vidas posmodernas. El trabajo de restauración es una invención europea. También fue aquí donde se concibió la idea de las nuevas «urbes», sin embargo las nuevas urbes fueron erigidas sobre tierra virgen. El pasado es preservado allí en el presente absoluto. La democracia es el presente absoluto, abarca el pasado del presente y el futuro del presente. El tercer mundo, sin embargo, preserva el pasado en el presente. El futuro que va *más allá* del futuro del presente ha desaparecido. En el hogar premoderno, el futuro siempre estaba allí, como el futuro del lugar, de la tribu, de los dioses de la tribu. La gran narrativa hizo un brillante esfuerzo para extender nuestra imaginación hasta el futuro más allá de nuestro horizonte. Sin embargo, esto ha desaparecido. Los hombres y mujeres modernos están encarcelados en la pri-

sión de la historicidad, y se han vuelto conscientes de ello. En su sentido más amplio, denominamos precisamente a esta prisión de la historicidad nuestro hogar.

¿Dónde estamos en casa? Podemos estarlo en cualquier parte, esto es, en ninguna parte, flotando libremente en el presente absoluto. La promiscuidad geográfica es una posibilidad abierta a todos, pero no podemos elegir nuestro tiempo. Más aún, es eminentemente la experiencia de la contemporaneidad universal (que no ha sido causada aunque sí fácilmente diseminada por la telecomunicación) la que desencadena las ansias de conocer mundo de la promiscuidad geográfica. El cosmopolitismo de las cosas que usamos (coches, televisores, utensilios de cocina, revistas, etc.) y las fantasías que las rodean, pertenecen a la experiencia de la contemporaneidad universal. *Toda la gente promiscua geográficamente se ha vuelto geográficamente promiscua por motivos diversos (cada grupo o persona tiene una motivación distinta), pero la promiscuidad geográfica misma ha devenido un fenómeno mundial.* Al igual que los matrimonios geográficos segundos y terceros. Ya no hay lo de «hasta que la muerte nos separe» en asuntos de «estar en casa». Y esto no sólo es una metáfora. Donde está mi familia, está mi hogar. Cuando, al primer síntoma de incomodidad, los matrimonios se rompen, se pierde un hogar, sin más preámbulos.

Pero en un mundo contingente todas las posibilidades están abiertas. Uno puede elegir instalarse en una especie de Campo dei Fiori, otro puede elegir no asentarse nunca y otro distinto puede elegir estar en casa en distintos sitios al mismo tiempo, sin devenir geográfica-

mente promiscuo. Uno puede, después de todo, estar en casa en su hogar espacial, en el absoluto presente como su hogar temporal, en el reino del espíritu absoluto, esto es, en el tercer hogar, y también simultáneamente en la cultura democrática de la constitución. Y sin embargo, también, en la propia lengua nacional, en los hábitos del grupo étnico de uno, en la comunidad de la religión de uno, dentro de los muros del *alma mater* de uno o en el círculo íntimo de la propia familia. Uno de los hogares puede llevarse en la espalda, a los otros uno desea retornar y el tercero nunca se ha dejado atrás.

Si todo esto tiene sentido, entonces la pregunta «¿dónde estamos en casa?» está mal planteada, al menos si el referente del «nosotros» es europeos modernos a finales del siglo xx. No hay, seguramente, dos personas que den exactamente la misma respuesta a esta pregunta. La densidad de nuestra experiencia sensorial del hogar varía de hogar a hogar. Un hogar está más próximo a la lógica del corazón, el otro a la lógica de la razón. Hay una multiplicidad de jerarquías entre estos dos hogares, entrecruzándose unas con otras. Esta jerarquía es estrictamente personal y no normativa. Al menos no debe ser normativa; la no normatividad es la norma. Porque si la jerarquía de las experiencias del hogar es establecida normativamente, la cultura moderna contemporánea entra en el estado de guerra civil. No es la preferencia subjetiva, sino la insistencia normativa, lo que desencadena las guerras civiles entre las comunidades y grupos étnicos, religiosos, etc. La democracia, como vimos en el ejemplo de América, no es una salvaguarda contra la violencia ligeramente sublimada o no

sublimada. Mencioné el liberalismo como un antídoto posible.

Los principios liberales permiten que cada cual conteste a la pregunta «¿dónde estás en casa?» a su manera. Uno está aquí en casa en lugar de allí, otro al revés. Uno está en casa en el Campo dei Fiori y no le preocupa lo más mínimo Porta Pia, mientras que otro está en casa en ninguna parte, o donde vive su gato. Los hogares devienen cuestión de preferencia subjetiva y los peligros del fundamentalismo, de la nueva barbarie civilizada, son así evitados.

Aunque la pregunta «¿dónde estás en casa?» pueda ser contestada por cada persona por separado, y la jerarquía de la experiencia del hogar pueda ser idiosincrásica para cada uno, los hogares en sí mismos no lo son. Los hogares son compartidos, y son compartidos a todos los niveles. Vivir en un hogar, sea éste la nación de uno, la comunidad étnica su escuela, su familia, o incluso el «tercer hogar» no es sólo una experiencia sino una actividad. Al actuar, uno sigue patrones, uno cumple requisitos formales, participa en un juego de lenguaje. X puede decir «éste es mi hogar», pero si otros (miembros de la familia, de la comunidad religiosa, etc.) no consignan la frase, no estará allí en casa. En un hogar uno necesita que le acepten, que le reciban o al menos que le toleren. Todos los hogares son tiránicos en un punto; necesitan compromiso, sentido de la responsabilidad y también algo de asimilación. La cuestión es el tipo de asimilación, no la cantidad. Si la demanda de asimilación viene con una demanda implícita o explícita de que la persona debe separarse de todos los otros

hogares de su preferencia personal, la búsqueda de la asimilación ya no es algo tiránica sino que se vuelve fuertemente iliberal. Esto es igualmente válido en todos los niveles. Es verdad si el estado-nación presiona a favor de la asimilación de forma que los súbditos deben separarse de su comunidad étnica, o si los grupos étnicos presionan a favor de la asimilación y presionan a sus miembros para que se separen de la cultura nacional. Mucho se ha dicho últimamente sobre la inclinación tiránica del universalismo, y con justicia, pero el particularismo puede ser tan tiránico como el universalismo. Son tan sólo dos caras de la misma moneda.

No todos los hogares precisan de compromiso o responsabilidad. En una ocasión, cuando mi avión volaba sobre el Mediterráneo, vi debajo de mí el azul del mar extendido entre los grises contornos de los continentes e islas en las que se originaron mis culturas, y fui atrapada por una fuerte emoción porque sentí que allí había encontrado mi hogar más profundo, primordial. Fue una experiencia de flotar libremente, que no me obligaba. Pero los hogares en los que uno realmente vive y habita, obligan. En el mundo del presente absoluto incluso el canto del ruiseñor y la sombra del castaño obligan, porque no podemos presuponer que estén aquí mañana.

¿Dónde estamos en casa? Cada uno de nosotros en el mundo de nuestro destino autoescogido y compartido.