

## Conversación con Agnes Heller

**H**ace algún tiempo, más exactamente en mayo de 1995, tuve la oportunidad de conocer personalmente a Agnes Heller, en Caracas, a donde había venido invitada por el doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela. Dictó un ciclo de conferencias titulado « Una teoría de la modernidad ». Yo había leído muchos libros y artículos de ella, algunos en español, otros en húngaro, y todos ellos habían ido generando en mí la imagen de una mujer muy talentosa y sugestiva, audaz en sus conceptos, recia y creativa. Esta imagen mental resultó bastante cercana a la realidad, aunque esta última se encargó de agregar algunos elementos insospechados, tal como por ejemplo el hecho de que era ella una mujer sumamente pequeña, aunque de un carácter muy fuerte, casi inversamente proporcional a lo mínimo de su tamaño. Se podía constatar también que se vestía de cualquier manera con unas faldas y blusas de colores chillones que no combinaban para nada entre sí y que carecían por completo de *glamour*, al mismo tiempo que expresaban toda una semiosis conmovedora acerca de esa pequeña mujer que era puro intelecto, una inmensa e incandescente pasión por conocer y producir conocimiento, por hurgar en el mundo e intentar comprenderlo y transmitir con fervorosa convicción las ideas en las que creía. Durante mi larga conversación con ella, tan interesante —al menos así me lo pareció a mí: la última palabra, por supuesto, será de los lectores—, me llamó la atención cuando definió a Lukács diciendo que era soberbio, aunque no vanidoso. En la torpeza del primer instante no capté bien la diferencia semántica; luego se me hizo evidente que la una se refería a la grandeza intelectual y que la otra era relativa

---

\* Escuela de Letras, Universidad Central de Venezuela.

a las pequeñas vanidades de la existencia. Entonces me di cuenta que esa definición, tal cual, era también totalmente aplicable a ella, a su fulgor intelectual y a la fe en sus ideas, y a su desapego de asuntos cotidianos que parecían resultarle por completo banales.

La perenne juventud de su espíritu se podía constatar revisando la historia de su pensamiento, su constante renovarse, una y otra vez, a través de su entrar en diálogo con sus propios libros, con los de los contemporáneos y con los de los grandes antecesores.

Conversamos en húngaro en la tibia tarde caraqueña, en el jardín de su hotel en Altamira, una zona residencial de la ciudad desde donde se contemplaban los verdes y azules oscuros del Ávila, la montaña cuya presencia serena atempera un poco la desenfadada locura urbana desatada a toda hora.

La actual perspectiva de ella indudablemente está muy cerca de lo que se conoce ambigua y genéricamente como lo postmoderno. Aunque insiste en que sigue creyendo en los valores —éticos, existenciales—, eje fundamental de gran parte de su pensamiento anterior, hoy en día considera que una sociedad totalmente justa no es deseable, puesto que, según ella, no habría paradigma alguno para contrastar qué es lo justo. Aunque sus sugestivas conferencias versaron sobre la modernidad, su pensamiento se desplazó permanentemente entre lo premoderno, lo tradicional, y lo postmoderno, para a partir de ellos asediar la modernidad e intentar diseñar su espacio y sus parámetros. Polémica, arbitraria, brillante, se entregó al debate con vehemencia y demostró que mantiene intacta su fe en el esplendor de las ideas y, contrariamente a la visión postmoderna, en el papel protagonista de los intelectuales en el escenario del mundo.

• • •

J. G. —Tú fuiste, siendo muy joven, colaboradora de Lukács, trabajaste con él. Hoy en día la filosofía de Lukács, o muchas de sus teorías, más bien, no están de moda. Sin embargo, yo pienso que hay aspectos realmente interesantes en sus trabajos y que tuvo épocas muy diferentes entre sí: hubo el Lukács joven, luego, el de los años cincuenta, y el Lukács viejo.

¿Podrías contarnos algo de Lukács como persona, cómo fue la relación con él, cómo fue esa experiencia vivida, qué clase de persona era?

A. H. —En primer lugar, él fue un hombre aristocrático, que se autodenominó patricio. Repetía muchas veces que él y Thomas Mann eran patricios y no plebeyos. Se educó en el seno de una familia aristocrática y se comportaba como tal. Mantenía algo así como tres pasos de distancia con respecto a todo el mundo. Posteriormente, ya al final, la relación se hizo un poco más cálida y entonces se hizo algo más cercano, pero eso fue solamente en los últimos dos o tres años de su vida. Todos consideran a Lukács como un hombre dogmático. En realidad, sus últimos trabajos fueron escritos ciertamente en un espíritu dogmático, pero él como individuo, y en sus relaciones personales, no era dogmático, le interesaba pulsar la opinión de aquellos con los que dialogaba, y no le gustaba que repitieran acríticamente las ideas de él. Esto fue así más que todo en sus cursos, le gustaba que lo rodearan, le gustaba que conocieran sus ideas, pero no que dijeran lo mismo que él. Y aunque creía en su verdad, prefería que dijeran las verdades de otra manera, no igual a como él las había formulado. Le gustaba divertirse con el interlocutor: le divertían las polémicas, de manera que si un alumno le decía que las cosas no eran como él creía, que eran diferentes y que él no tenía razón, entonces eso a él le causaba gracia y lo aceptaba con gusto, era una provocación para él, a la que tenía que contestar, todo lo cual producía una efervescencia, una tensión agradable en el diálogo. De manera que era un hombre muy abierto, de quien faltaba por completo la vanidad. No podía ser vanidoso, puesto que era muy soberbio, confiaba plenamente en que siempre tenía razón, estaba convencido de que el espíritu universal pasaba a través de él, de manera que si él se alegraba de que lo contradijeran no era porque creyera que también el otro pudiese tener razón, sino porque le producía satisfacción poder desarrollar sus propias concepciones a partir de una oposición. O sea que no aceptaba lo que el otro dijera, convencido como estaba de que siempre tenía la razón, sino que le producía alegría que se dijera algo diferente, porque ello le resultaba divertido.

Quisiera decir todavía una palabra más acerca del Lukács dogmático: yo me convertí en alumna suya en 1947 y continué siéndolo hasta su muerte, cuando yo tenía 42 años, cuando finalmente ya fui su amiga y no su alumna en el sentido estricto del término. Y esta fue la época, básicamente, en la cual se podía creer que pensaba dogmáticamente y, sin embargo, en los últimos años él se hizo más flexible, intentó ser más experimental, pero ya era demasiado viejo en ese

tiempo, tenía más de ochenta años y a esa edad es imposible cambiar radicalmente de pensamiento, ahí ya no hay opciones.

Pero, y esto hay que subrayarlo, cuando enseñaba, y estaba en medio de sus alumnos en la universidad, no era a ese Lukács dogmático a quien pudimos conocer, sino a un Lukács completamente diferente. Leíamos los textos y eran los textos los que le interesaban, y entonces no había marxismo, ni leninismo, ni comunismo, entonces sólo estaba su juicio crítico y su estética, pero sólo en relación al texto. Luego, posteriormente, cuando una vez tuve la oportunidad, después de la muerte de Lukács, de leer aquellas partes de su *Estética de Heidelberg* en las que habla del juicio crítico, entonces fue que me di cuenta que ese Kant que entre 1948 y 1949 nos enseñó Lukács, ese era exactamente el mismo Kant del cual él escribió, en relación al juicio crítico, durante su juventud. De manera que, a fin de cuentas, era del Lukács joven de quien recibíamos las lecciones del seminario, y no del marxista.

Ahora, en cuanto a la popularidad de Lukács: sus trabajos marxistas no son populares, naturalmente, por su mismo dogmatismo, pero también porque el marxismo mismo no es popular hoy en día. Pero es impopular incluso ese único trabajo suyo que en esta época fue realmente genial, que fue genial en su época marxista, *Historia y conciencia de clase*. Es, a fin de cuentas, la única obra de filosofía marxista, una interpretación hermenéutica filosófica de los pensamientos de Marx, y en este sentido no tiene igual, no hay otro que se le pueda comparar. Pero, como digo, tampoco este libro es leído hoy. Por el contrario, el Lukács joven se ha vuelto increíblemente popular... Han descubierto que el Lukács joven es postmoderno, sobre todo en *El alma y las formas*, y, en particular, se lee la introducción de *El alma y las formas* acerca del ensayo, puesto que el ensayo se ha convertido en una verdadera moda y, como consecuencia de esa moda, se descubrió que Lukács fue el primero en escribir sobre el ensayo como forma y, además, que lo hizo con un espíritu que realmente estaba muy cerca de lo que hoy llamamos postmoderno. Entre los finales del siglo pasado y los comienzos del próximo milenio son numerosos los rasgos comunes. Y como estos rasgos comunes han sido descubiertos por muchos, la popularidad del Lukács joven crece constantemente. No sólo aparecen gran cantidad de libros sobre él y se reimprimen los libros de esa época, sino que se ha desarrollado una enorme vida intelectual en torno a todo esto. Los cursos que se dictan sobre él

son sumamente frecuentados, de manera que la popularidad existe, sólo que se ha desplazado hacia una época en particular.

J. G. —Tengo entendido que fue tu esposo, Ferenc Fehér, quien organizó los manuscritos póstumos de Lukács. ¿Fue así?

A. H. —Algunos de los manuscritos fueron organizados por él, como por ejemplo las notas relativas a Dostoievski, a las que él dio forma, y diseñó la organización interna del libro que contenía todo lo relativo a Dostoievski. Este bosquejo lo utilizó también para escribir su propio libro sobre Dostoievski. Pero a la *Estética de Heidelberg* no la organizó Feri<sup>1</sup>, sino Gyuri Márkus<sup>2</sup>, él fue el que leyó por completo el texto de la *Estética de Heidelberg* y reconstruyó la estructura de ese texto, es decir, determinó a dónde correspondía cada trozo; él mismo escribió el prólogo para ese libro. De manera que no todo el trabajo fue hecho por una sola persona, sino que diversos discípulos se dedicaron a diversas obras.

J. G. —Se habla mucho hoy en día de la llamada Escuela de Budapest. ¿Existió realmente tal Escuela de Budapest? ¿Podría considerarse que tiene aún miembros?

A. H. —¡Naturalmente que existió! ¡Claro que existió! Se han escrito ya muchos libros acerca de la Escuela de Budapest, en muy diversas lenguas, y se han dictado numerosas conferencias sobre la Escuela de Budapest. Pero no es por eso que existe, sino porque existió efectivamente. Sin lugar a dudas en torno a Lukács se agrupó una comunidad de filósofos, entonces todavía jóvenes, los cuales en ese tiempo habían sido marginados por la cultura húngara. La Escuela de Budapest estaba constituida básicamente por cuatro personas, aunque a su alrededor apareció mucha otra gente: Gyuri Márkus, Misi Vajda<sup>3</sup>, Feri y yo. Posteriormente se unieron los llamados «nietos de Lukács», tales como János Kiss, Radnóti, Bencze y otros. Pero esas cuatro personas constituimos la semilla de la Escuela de Budapest.

La Escuela de Budapest tuvo un espíritu común, que no se puede caracterizar como de compromiso, sino simplemente de esa manera, como un espíritu común. En un primer momento este espíritu se basó en la problemática

---

<sup>1</sup> Forma familiar de Ferenc.

<sup>2</sup> György Markus.

<sup>3</sup> Mihály Vajda.

de Lukács, puesto que pretendíamos promover el renacimiento del pensamiento de Marx. La idea era que el marxismo había deformado los conceptos de Marx, y que la tarea nuestra era volver a las fuentes originales, a los textos de Marx, y que en base a ello debíamos elaborar algo que pudiese considerarse como la fundamentación de la filosofía de Marx. Fue así como se dio que Gyuri Márkus escribió un libro sobre la antropología de Marx, reconstruyendo la filosofía del joven Marx, etc., etc. Pero muy pronto, luego de un año o dos, esto se modificó, el renacimiento de Marx ya sólo quedó como un espíritu formal de la Escuela. Lo esencial en la Escuela fue la idea de repensar completamente aquellos conceptos filosóficos que, en nuestra opinión, dentro del marxismo no habían sido repensados de la manera en que nosotros creíamos que debía de haber sido hecho. De manera que comenzamos a conversar a partir de todo esto, intentando procesarlo desde un punto de vista diferente, pero siempre todavía dentro de los marcos establecidos por Marx. No ya con la idea de un renacer, pero sí dentro del espíritu de Marx. En realidad esto era lo que era común a todos en la Escuela, puesto que nuestros temas eran diferentes, nuestro carácter filosófico era diferente, nuestra manera de argumentar era específica de cada cual, pero había un contexto intelectual común. Al mismo tiempo había otra manifestación de la Escuela, que era la amistad personal. Todos éramos amigos, y no sólo en la vida cotidiana, sino también en términos filosóficos. Nos leíamos los manuscritos los unos a los otros, los criticábamos, los conversábamos. Cada quien escribía lo suyo, no eran trabajos colectivos, eran muy raros los trabajos en equipo, pero sin embargo en cada trabajo se sentían el espíritu y la pluma del otro, en cuanto a que su ojo crítico, sus opiniones en contra, sus sugerencias, siempre formaban parte del trabajo de cada cual. Es en este sentido que podemos hablar de un perfil colectivo de estos trabajos, los cuales, como decía, de todas maneras fueron escritos por cada cual independientemente. Yo todavía hoy siento nostalgia por este grupo, porque creo que esa intensidad espiritual que logramos, en esos encuentros, una, dos y más veces por semana, podría decir que fue algo totalmente inesperado, y una de las experiencias más cálidas e inolvidables de mi vida.

Todavía hoy en día lo comentamos, hace poco hablábamos de esto con Misi, que tuvimos suerte, no sabíamos entonces cuánta suerte teníamos. Y fíjate, entramos en la Academia, cada quien comenzó a construir su carrera académica. No es que fuéramos *carrieristas*, pero ahí podíamos escoger nuestros temas,

nuestros puntos de vista. Nunca hubiéramos podido lograrlo si no hubiéramos estado marginados. El hecho de que no tuviéramos otras oportunidades en ninguna institución que tuviera un papel importante en la vida filosófica húngara, que no pudiéramos participar activamente, el que estuviéramos excluidos de toda función directiva, eso en realidad fue algo muy positivo, eso fue lo que nos aseguró la posibilidad de que, dentro de nuestra marginación, pudiéramos configurar un centro intelectual de este tipo. Hasta hoy. Sí, hasta hoy. Toda la filosofía húngara actual se origina en la Escuela de Budapest. Y esto hoy en día ya todo el mundo lo sabe. En otras épocas fueron otros los que jugaron un papel valioso. Hubo quienes ejercieron también un papel importante en la educación. Gyuri Márkus, por ejemplo, enseñó durante dos años en la universidad, hasta que se dio cuenta que no podía continuar con eso. Él tuvo entonces todavía posibilidades de dar clases. De los representantes importantes de la filosofía actual alrededor de un treinta por ciento salió de entre sus discípulos, son ellos los que ocuparon luego las posiciones principales en la universidad. Misi Vajda comenzó realmente a dedicarse a los jóvenes cuando nadie estuvo oficialmente vinculado con la universidad; eso fue en la época del *samizdat*, ya que él, en oposición a Márkus, volvió a Hungría y alrededor de él se constituyó un círculo de jóvenes, que decidieron traducir al húngaro *El ser y el tiempo*. A Heidegger. Durante la traducción de *Sein und Zeit* el grupo se transformó prácticamente en un taller filosófico. Muchos de los presentes más significativos, talentosos y brillantes de la filosofía actual surgieron de aquí, de esta traducción. De manera que, a fin de cuentas, la Escuela de Budapest está en todas partes. Cuando yo regresé a Hungría mucha gente, cerca de cincuenta personas, me dijeron que habían estudiado por mis apuntes, cuando ya yo ni siquiera estaba ahí, ¿entiendes? Estudiaron filosofía a partir de ellos. Realmente se puede decir que, descontando algunos campos específicos de la filosofía, la Escuela de Budapest influyó en todo el desarrollo filosófico posterior de Hungría. Con ello no quiero decir que no nacieron importantes trabajos al margen de la Escuela, que no existieron filósofos completamente independientes, pero todo ello surgió también dentro de un contexto intelectual dado.

J. G. —Debió haber sido una experiencia maravillosa.

A. H. —Sí, lo fue realmente. Pero ahora, de los seis que éramos sólo quedamos cuatro.

Primero murió la esposa de Misi Vajda, y después Feri. O sea que de seis amigos sólo quedamos cuatro. De ellos dos están en el exterior y dos estamos en Hungría.

J. G. —Feri murió bastante joven.

A. H. —Sí. Judit murió a los 52 años, Feri a los 61.

J. G. —Hungría es un país tan pequeño y, al mismo tiempo, siempre ha habido una vida intelectual tan intensa, desde el siglo pasado y durante todo este siglo. Ha dado muchos grandes pensadores y artistas. Pero fueron muchas las veces que tuvieron que irse. Como Karl Mannheim, o Arnold Hauser, o Uds. mismos. A fin de cuentas el único que se quedó fue Lukács, pero al precio de tener que modificar considerablemente su pensamiento.

A. H. —Ahora hay buenos filósofos y, en general, hay una vida intelectual muy notable.

No quiero hablar sólo de filosofía; es algo que se siente en todas partes. En la vida intelectual, en la economía, la sociología, las ciencias políticas, la literatura, la estética, en todo eso hay gente excepcionalmente interesante y significativa, y una vida intelectual llena de efervescencia, excitante, interesante, repleta de conflictos. Una vida intelectual muy notable. Hay cantidad de revistas, se editan muchísimos libros, hay muchos editores nuevos que publican todo tipo de libros. Los intelectuales están ahí en la televisión, en la radio. En Hungría todavía hay intelectualidad, lo cual sucede en pocos sitios. Los miembros del gobierno escuchan a los intelectuales, que tienen entrada libre a los ministerios. Fue importante para Gyula Horn, cuando fue designado primer ministro, escribirme una carta y ofrecerme disculpas por las medidas tomadas en el pasado en contra de la Escuela de Budapest. Eso es también un fenómeno húngaro. Y ahora nadie se va de Hungría. Por lo menos por ahora. Cada cual acepta una invitación por un semestre, o por un año, pero no hay emigración de Hungría, en absoluto. Los intelectuales se quedan. Eso se ha modificado.

¿Por qué se quedan? Se quedan porque hay en Hungría algo que no existe en ninguna otra parte, se puede hablar sin notas al pie de página. El sueldo es pequeño, miserablemente pequeño, pero, al mismo tiempo, a los intelectuales todo el mundo los conoce. Cuando se pasean por las calles la gente se voltea para mirarlos, cuando uno va en el metro la gente le comenta que lo vio en televisión el día anterior, si uno llama a su casa a algún técnico o artesano, éste le dice que

ha visto su último libro en las vitrinas. Todo el mundo conoce a los intelectuales. De manera que la intelectualidad se siente importante. Se siente importante en la vida pública, en la prensa de opinión. Si se fueran, podrían recibir un sueldo hasta tres veces mayor, pero nadie sabría de su existencia. Es como no existir. Se les conocería en su campo profesional, podrían dictar sus conferencias, se les invitaría una vez cada dos años y luego, ya no existirían. Lo que sucede en Hungría es algo tan grandioso, que no hay sueldo por el que se cambie. Ahora, esto puede modificarse, si se acaba el dinero. Si se agotan las fuentes de dinero no se pueden mantener las revistas ni las editoriales, y con ello se acabaría esta intensa vida intelectual, y entonces comenzará de nuevo la emigración en Hungría. Por el momento hay inmigración. Hungría es un país único, en el sentido de que los intelectuales están regresando. Creo que esto es algo que no tiene parangón en el mundo. Hay gente que ha regresado del Canadá, de París, de muchos sitios. Otros pasan gran parte del año en Budapest. Es un fenómeno muy especial.

J. G. —Realmente es especial. Y como opuesto a lo que la intelectualidad siente en otras partes, esa sensación de no tener un lugar en el mundo, que su función no es importante, que a nadie le interesa. Lo que cuentas de verdad es fantástico.

A. H. —Todos son importantes. Se insultan los unos a los otros, se insultan todo el tiempo, se odian. Pero eso no es problema, ya que el odio significa que, si aparece un artículo de Csurka, todo el mundo le va a arrancar de las manos al periodista ese número del *Magyar Forum*, ya que «hay que contestarle y cantarle las cuatro». O aparece un artículo, también de la extrema derecha, de László Lengyel o de Béla Pokol, quien está escribiendo artículos que buscan escandalizar, y entonces todo el mundo quiere saber qué dijo Pokol, qué escribió, para poderlo mandar al infierno<sup>4</sup>. Son situaciones excitantes, a la gente le gusta que la provoquen. Hay de qué hablar. A veces hasta demasiado. Aquí en Caracas me invitaron a la Casa Húngara y vi con agrado que la gente se reúne para cantar. En Budapest la gente no tiene tiempo para cantar, porque tiene que informarse acerca de qué dijo el día anterior Gábor Fodor, o qué acontecimientos se sucedieron ayer, todo lo cual les resulta mucho más importante que cantar. Al mismo tiempo en Hungría la gente es sumamente pesimista...

---

<sup>4</sup> Juego de palabras intraducible: *pokol* en húngaro significa infierno (J.G.)

J. G. —Sí. Siempre lo han sido.

A. H. —Siempre. Son terriblemente pesimistas: todo anda mal, nada está bien, todo se arruina. El pesimismo constituye la atmósfera intelectual general en medio de la cual la gente se siente bien.

J. G. —Yo he estado varias veces en Budapest. Al principio mostraba mi entusiasmo: qué maravilloso era esto o aquello, decía. Pero me contestaban: ah, qué va, esa baratija, esa porquería, ¿cómo te puede gustar? Yo me exaltaba con el teatro, la ópera y los conciertos.

A. H. —Son excelentes.

J. G. —Sí, son excelentes. Pero la gente me decía: ¿cómo te puede gustar *eso a ti*? Pero si es algo deplorable. Ya al final no me atrevía a mostrar ningún entusiasmo, para no quedar mal.

A. H. —El pesimismo tiene un carácter político: siempre se predica que cada vez estamos peor. El país es pobre y realmente los sueldos son muy bajos. Hay motivos para que la gente esté descontenta. Pero no se trata simplemente de que estén descontentos, sino que son totalmente morbosos. Es un pesimismo cósmico, que cubre la vida espiritual del país.

J. G. —Pasando a otro tema, me gustaría referirme a un artículo tuyo que leí hace muchos años, el cual sé que levantó una gran polémica en Hungría. Se trataba de algo así como la vida de una comuna, una propuesta tuya que tenía como un aire a comuna hippy. Eso salió en una revista, no me acuerdo bien ahora en cuál.

A. H. —Eso no era nada hippy, ni algo de tipo comuna, sino una formulación de lo que podría ser el verdadero comunismo.

J. G. —Es cierto. Era una propuesta realmente atractiva.

A. H. —Sí, yo tampoco pienso que era un artículo malo, sólo que su lenguaje era malo. Las ideas centrales se referían, y esas todavía las siento válidas, a los nuevos modos de organización de la familia, más allá de lo tradicional: intentar rescatar a la familia dentro de contextos nuevos. La idea era que no era bueno que la familia como institución desapareciese. Pero que la familia tradicional no subsistiría, y el problema era analizar qué tipo de familia iría a tomar su lugar. Se proponía establecer unos vínculos libremente elegidos, por personas que tuvieran ideas semejantes, las cuales podrían vivir juntas, podrían educar conjuntamente a los niños, de manera que los niños sintiesen confianza hacia los adultos, hacia los cuales pudiesen dirigirse y de quienes pudiesen pedir

consejo; de una vez se crearía la atmósfera de la familia. Es una idea que se suele practicar de vez en cuando en algunas partes, incluso con cierta frecuencia, como en Dinamarca, donde funcionan muchas comunidades de este tipo, que no desaparecieron con los años sesenta, sino que mantienen una continuidad. En muchos lugares los jóvenes viven en comunidades de vivienda, como los estudiantes universitarios, incluso en Australia, sin mencionar los *kibbutz*, en Israel, donde son una forma de vida, aunque también hay que señalar que sólo para un tres o cuatro por ciento de la población, pero para ellos sin lugar a dudas es algo muy significativo. De manera que esto no era algo absurdo, sólo que el lenguaje del texto era demasiado tradicional, tenía una retórica muy marcada de la nueva izquierda; seguramente que si hoy tratara de leerlo de nuevo, no podría hacerlo, ya que detesto la retórica de la nueva izquierda, aunque sea yo misma la autora. Sin embargo, tuvo alguna sustancia el asunto.

J. G. —A mí me pareció sumamente interesante y todavía hoy en día siento que tiene mucha vigencia. La familia presenta tantos conflictos, incluso aquí en América Latina, donde, a pesar de otros problemas, todavía hay una mayor tradición en este sentido. Pero luego no seguiste trabajando esta temática, ¿verdad?

A. H. —No, no continué en esa línea. No hubo posibilidad, se lo llevó el viento. No es que no se trate de un problema importante, sino que se englobó dentro de otras problemáticas.

J. G. —También de ti se puede decir que tienes varias etapas en tu pensamiento. Yo he leído varios libros tuyos y siento que, más allá de los notables cambios producidos, mantiene una presencia constante la problemática del *valor*, que siempre ha sido un tema muy importante para ti. El valor como categoría filosófica y política, el valor en la existencia. ¿Cómo se manifiesta este tema en tu pensamiento actual, cercano a lo postmoderno? Ayer, por ejemplo, en tu conferencia, dijiste que la filosofía no tiene un objeto más allá de sí misma.

A. H. —Bueno, el problema del valor no lo he echado en el tacho de la basura. También hoy digo, y lo dije en las conferencias, que la modernidad posee dos valores universales, el de la libertad y el de la vida, y que ambos tienen múltiples interpretaciones. Cuando se producen los conflictos, se revisan estas interpretaciones. Ahora, el principal problema no es cómo se interpreten la libertad y la vida como categorías de valor, sino el conflicto de ellas. En realidad,

en cuanto a eso no hay elección, puesto que son valores universales, básicos, que chocan entre sí, todo lo cual se constituye en un gran problema, objeto de grandes discusiones, puesto que prácticamente todos los temas se organizan en torno a estos dos valores, ¿verdad? Por ejemplo, cuando se ponen limitaciones a la libertad, para lograr mejores condiciones de vida material, eso produce un conflicto, y así podríamos mencionar miles de asuntos que cumplen un papel central. Pero el conflicto de los dos valores origina una situación que no tiende a resolverse. Con ello quiero decir que se pueden tomar posiciones por igual en torno a una decisión u otra.

J. G. —Cuando tú hablas acerca de la libertad, pareciera que siempre la vincularas con la democracia y con el sistema parlamentario inglés. Todo ello suena un poco extraño aquí en Latinoamérica, puesto que aquí estamos muy desencantados de este tipo de sistemas. Es algo que se ha reducido a una democracia formal, apenas, y no percibimos una verdadera libertad.

A. H. —Yo quiero decirte que la libertad no es percibida por la gente cuando vive en democracia, pero que inmediatamente se percibe su ausencia cuando se deja de vivir en democracia. La institución democrática no existe para que sea percibida, sino para que ofrezca las condiciones que permitan desarrollar otras actividades. Por lo demás, naturalmente existen diferentes tipos de libertad y la democracia no necesariamente tiene que ser sólo formal, puede ser bastante sustancial. En los Estados Unidos es sustancial y, tal como dije durante las conferencias, yo prefiero la libertad formal y la democracia, el liberalismo, al socialismo formal. Aquí se abre terreno para muchas posibilidades de juego. La libertad tiene muchas maneras de manifestarse, no sólo en cuanto a elegir un parlamento, sino en cuanto al rol cultural del hombre y de la mujer, en cuanto a la institución del matrimonio, en cuanto a lo que puedes escribir en la prensa, a la libertad de religión, a que se pueden manifestar los conflictos entre diferentes puntos de vista científicos, a que si no te gusta una universidad te pasas a otra, a que la gente puede optar por estudiar en una universidad: estos son todos aspectos parciales de la libertad. La libertad tiene muchas interpretaciones, entre otras el que puedes participar de la gestión de los asuntos. No es obligatorio que participes, pero si quieres, puedes hacerlo. Es muy frecuente que la gente no participe, no hacen uso de la libertad, se quejan, se lamentan, dicen que la libertad no sirve para nada, pero son perezosos para hacer algo con su libertad. Permiten que sean los demás los que hagan las cosas en su lugar.

Otro gran problema de la libertad es que existe una ilusión dentro de la democracia liberal en relación a los políticos. La gente cree que por el hecho de que hay libertad, tal como interpretamos la libertad en el mundo moderno, los políticos serán más limpios, menos egoístas, mejores. Es una interpretación totalmente falsa. El político aristócrata es mucho más honesto que el demócrata, puesto que nace ya dentro de una situación, no tiene que abrirse paso a codazos. Si se trata del Lord Fulano de Tal, por naturaleza, por nacimiento, va a participar de las decisiones que afectan a la nación, no tiene que serruchar a nadie para lograrlo. En la democracia, precisamente porque hay libertad, porque cada quien nace libre, todos tienen en principio la misma posibilidad para llegar a un cargo dado. Pero sólo puede llegar uno, o dos, o tres, no hay tantas posiciones. Entonces hay que empezar a abrirse paso a codazos, a noquear al otro. El que aquí surge de la política nunca puede ser tan honesto como un político aristócrata. De manera que es errónea la concepción acerca del carácter del político democrático: lo que hay que exigirle a éste es que no sea estafador, no robe, no sea corrupto, que cumpla con las leyes de su país y que sea competente en su trabajo.

J. G. —Tú durante un cierto tiempo fuiste marxista, como gran parte de la juventud intelectual en su momento, en este siglo. Ahora han sucedido muchas cosas, pero aquí en América Latina, sin embargo, una parte de la intelectualidad sigue una búsqueda importante dentro de los parámetros del marxismo. ¿Tú qué conservarías del marxismo, o qué piensas...

*Me interrumpe bruscamente, sin dejarme terminar la frase.*

A. H. —Del *marxismo* no conservaría nada, porque en mi opinión hoy en día no se puede ser *ista*, y todo *ista* es una especie de «perversionista». Pero sí se puede volver a Marx, puesto que él tiene ideas muy interesantes e importantes, y siempre ofrece una motivación para continuar pensando. Si no haces de él un *ismo*, si no lo manejas como un sistema articulado y unitario, si no dices que es necesario creer, y que aquello en lo que creemos es un conocimiento absoluto, si no dices que hay que desarrollar la práctica a partir de este conocimiento, si no dices que a partir de esta creencia hay que fundar un partido político, entonces puedes decir que aquí hay un hombre, como Platón, como Aristóteles o Heinrich Heine, que dijo una gran cantidad de cosas muy interesantes desde el punto de vista filosófico, y que diseñó proyectos valiosos. Pero lo dijo hace tiempo, en otra época, lo cual como un todo no es relevante, pero para nosotros sí lo es, y es extraordinariamente interesante y también hoy en día se puede dialogar con él

dentro de la filosofía. Pertenece a nuestras tradiciones, pertenece a nuestro lenguaje. Hablamos el lenguaje de la filosofía, y nos interesan todos los que en el siglo XIX pusieron de pie lo que estaba de cabeza dentro de la metafísica, entre los cuales quizás Marx fue el primero, o quizás fue más bien Kierkegaard, y luego Nietzsche y Freud, éste ya en el cambio de siglo; ellos son los representantes de la metafísica invertida y todos fueron pensadores muy significativos, estimulantes e interesantes. No es obligatorio hacer un dogma de su pensamiento; es preferible que no lo hagamos. Pero esto no se refiere sólo a Marx, sino también a Freud.

J. G. —¿Tú crees que pueda surgir de nuevo una experiencia socialista como forma de gobierno, como forma de estado?

A. H. —No entiendo qué quiere decir el término socialista. Eso no tiene ningún significado. El socialismo podría ser una tendencia dentro de la modernidad. Una de las tendencias de la modernidad es que debe haber redistribución. Mientras mayor sea la redistribución de la riqueza, habrá más socialismo en determinado país. Mientras menor sea la redistribución, habrá más capitalismo en ese país. O sea que se trata de una cuestión cuantitativa. Si solamente hubiera redistribución, no habría qué redistribuir. Si no hubiera ninguna redistribución, entonces el país prácticamente se desintegraría, ya que los pobres se morirían de hambre y se daría lugar a una revolución. De manera que todo el mundo oscila permanentemente entre dos polos: a veces hay un poco más de socialismo y otras algo más de capitalismo. Así se va sucediendo desde hace más de cien años. De modo que yo al socialismo como formación social lo considero un concepto erróneo, es un pensamiento que desde los comienzos nació del todo muerto. Significaría tanto como que dentro de la modernidad el péndulo sólo se moviera en un sentido y que ahí se detuviera, ¿verdad? No era posible que se parase, porque la democracia hubiera detectado que había un exceso de socialismo. Pero ni siquiera hace falta hablar de socialismo, ahí tienes a Suecia. Ahí no había socialismo en el sentido en que generalmente se dice; sin embargo, la gente consideró que había un exceso de él, de modo que rápidamente decidieron que el péndulo retrocediera. Si el péndulo se va demasiado lejos hacia el otro lado, como ahora en Inglaterra, por ejemplo, vas a ver que en las próximas elecciones van a restablecer el orden anterior, habrá más socialismo, puesto que al partido laborista lo llaman socialista, con todo derecho. En la democracia nunca es posible que sólo esté uno u otro, la gente no quiere exclusivamente uno u otro.

J. G. —¿El subtítulo de tu libro realmente va a ser «Conferencias de Caracas»?

A. H. —Sí, así es.

J. G. —¿Y el libro, ya está listo?

A. H. —No, y además antes de él tengo que escribir otro. Habíamos querido escribir conjuntamente con Feri la teoría de la modernidad, pero como él murió, yo siento como un legado la obligación de escribirla. Ahora que hice el esbozo y las notas para estas conferencias, voy a volverlas a dar en alguna otra parte, por segunda vez, y luego voy a escribir el libro.

J.G. —¿Dónde va a aparecer, en qué lengua?

A. H. —En inglés. Todo lo que escribo ahora lo hago en inglés. Los artículos a veces los traduzco yo misma al húngaro, y hay veces en que los escribo también en alemán.