

Historia y postmodernidad: El diagnóstico de Ágnes Heller

SERGIO SEVILLA

Resumen: Este artículo analiza los desplazamientos categoriales que produce en la filosofía de Heller la sustitución de la filosofía marxista de la historia por una «teoría de la historia» basada en el compromiso: presenta las dificultades de fundamentación de esa teoría y los efectos problemáticos que produce para una teoría crítica del tiempo presente.

Abstract: This paper analyses the categorial displacement which is produced by the replacement, in Heller's philosophy, of history by a «Theory of history» mainly based in moral engagement: it presents the difficulties in the foundation of this new theory, as well as the problematical effects that it has on a critical theory of present times.

Si entendemos la obra de Heller como uno de los lugares relevantes en que la modernidad filosófica, especialmente en su variante marxista, ha realizado la crítica de sí misma, la idea de historia debe desplazarse en su obra del centro a la periferia o, incluso, debe ausentarse tras el momento histórico del fracaso de «la ciencia suprema que se arrogó el papel de una nueva religión, haciendo el intento de resolver los problemas metafísicos en el medio de la política»¹. El cambio de significado que afectó a la idea de historia desde su esbozo por Kant hasta su teorización en la obra de Marx, está vinculado tanto a un modo de ejercer la filosofía como crítica de la sociedad, cuanto a un modo de realizar la tarea de una teoría de la racionalidad como reflexión sobre la razón existente en acto en el «espíritu objetivo», vale decir en las estructuras sociales como expresión de una racionalidad realmente existente y en proceso de evolución. Si a ello añadimos la indudable vinculación de la filosofía política con la filosofía de la historia, podemos entender la función central que esta última desempeñó en la tradición de pensamiento que Heller elabora y revisa. De las cuestiones relacionadas con el desplazamiento conceptual de esa idea de historia en la obra de Heller voy a ocuparme en este trabajo. No entiendo por ello un mero cambio en el significado de un concepto, sino una modificación de su función filosófica de fondo que, eventualmente, se convierte en abandono puro y simple de la concepción marxista de la historia, que obliga a un cambio de estrategia en la crítica filosófica de la sociedad.

Lo que cambia, para bien y para mal, en la autocrítica de la modernidad que Heller realiza es la filosofía marxista de la historia, que había ubicado bajo esa noción sobredeterminada tanto los problemas de la política, como los de las ciencias sociales críticas, y las orientaciones axiológicas de los participantes en el proceso de transformación social. Veremos como el fracaso de lo que Heller llama el «gran experimento» (1989) adquiere en su obra el carácter de un acontecimiento filosófi-

¹ A. Heller & F. Féher: *El péndulo de la Modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del Comunismo*. Barcelona, Península, 1994. p. 242.

co puesto que obliga a pensar esas cuestiones en otros conceptos, ya preparados en su **Teoría de la historia** de 1982.

El tratamiento de lo que puede propiamente considerarse una ruptura teórica, en el seno de la tradición marxista, con el correspondiente cambio de temas y de valoraciones, tenderá a enfatizar la envergadura conceptual de la transformación y su base en un nuevo diagnóstico de nuestro tiempo. Intentaré precisar este último, para señalar los cambios de concepto, de valoración y de orientación que impone; en suma, lo que subyace es una nueva experiencia del presente o, más bien, una experiencia del presente como radicalmente nuevo, profundamente «otro» del que se esperaba.

El análisis de la noción de historia en la obra de Heller, como es obvio en toda reflexión que se inscribe, aunque sea de modo crítico, en la historia efectual de la obra de Marx, no constituye una filosofía regional de una ciencia social particular, sino una pieza central del diagnóstico que el pensador realiza de su propia época. Para Heller, el hundimiento del comunismo marca una cesura epocal; constituye, por así decirlo, un *acontecimiento filosófico*, al modo como lo fué la revolución francesa para Kant, aunque de signo inverso; si la revolución constituyó para el pensador ilustrado motivo de «entusiasmo» y signo de que las ideas de la razón no son fenoménicamente imposibles de realizar, el fin de las revoluciones que «estallan» es, para Heller, el comienzo de un tiempo nuevo en que las revoluciones «ocurren».

Heller comienza su análisis sobre **El péndulo de la modernidad** afirmando que «Al entender las revoluciones de 1989-1991, no sólo alcanzaremos una más clara comprensión de las sociedades de tipo soviético, de los monumentales *culs-de-sac* de la modernidad, sino que también llegaremos a comprender la génesis y el «significado» de la modernidad en su conjunto»². Esas revoluciones no fueron realización directa del proyecto de la modernidad marxiana, ni su fracaso puede entenderse como una falsación directa de aquél; pero es obvio que el proyecto y la revolución están unidos por un vínculo profundo, que ahora ha de hacerse visible para ser sometido a crítica: el carácter paradójico de la conexión entre ambos, el carácter problemático de los términos en que se pueda formular no puede borrar el hecho de que el vínculo existe: «En el experimento comunista de traducir la filosofía en praxis no se ha «hecho realidad» ni un sólo elemento del proyecto original de Marx, y el proyecto al completo ha sido comprometido sin recuperación posible. Una filosofía de autonomía absoluta generó un mundo de heteronomía casi completa, a través de un tipo de política que actuaba en su nombre»³. No hay falsación posible donde no hubo realización del proyecto; y, sin embargo, éste ha quedado afectado «sin recuperación posible» porque una política actuaba en su nombre; la traducción de la filosofía en praxis no ha sido una buena traslación, pero la realización de la filosofía estaba autorizada por el propio proyecto como su objetivo más ambicioso, lo que obliga a repensar críticamente cualquier filosofía que se auto-entienda como un elemento de una praxis que ha de llevarla a su culminación efectiva en la realidad histórica. Es la propia relación que el proyecto de Marx establecía entre «interpretación» y «transformación del mundo», entre teoría y praxis realizadora, lo que constituye su novedad radical como comprensión del papel de la filosofía en el proceso de modernización social; la perversión de esa relación en términos que confunden la «realización de la filosofía» con la justificación ideológica de un sistema político opresivo es lo que lleva a la necesidad de replantear la filosofía de las **Tesis sobre Feuerbach**. A pesar de que la realidad totalitaria de las sociedades del Este no fuera la filosofía de Marx «hecha realidad», queda inevitablemente cuestionada la propia comprensión de una filosofía que se proponga como piedra

2 *Op. cit.* p. 7.

3 *Op. cit.* p. 92.

de toque la transformación del mundo. Por eso, la caída del comunismo afecta no sólo a un proyecto concreto de sociedad igualitaria, sino a un modo de concebir la filosofía como parte del proyecto de modernización, racionalización y emancipación. Lo que el análisis del período revolucionario 1989 a 1991 abre es la pregunta filosófica por la validez y vigencia del tercer interés de la razón kantiana, que da legitimidad filosófica ilustrada a la expectativa, incluso la esperanza, de un futuro mejor, basándola en un interés mixto (a la vez teórico y práctico) de la razón; la pregunta de Kant «¿qué puedo esperar si hago lo que debo?» habría sido encauzada por Marx en términos de transformación emancipatoria del mundo social; y ese es el componente del proyecto de la modernidad cuya legitimidad se ve radicalmente cuestionada por el fracaso del comunismo. Por eso puede Heller afirmar que «las revoluciones del Este no sólo completan la obra de 1789, sino que también ponen fin a la adolescencia de la modernidad»⁴. La voluntad de una filosofía que guie racionalmente la praxis hacia la realización de la libertad habría sido una ilusión infantil de la modernidad, a la que su propia evolución nos obliga a renunciar.

Ello comporta la revisión de lo que, en cierto momento, Heller llama el «proyecto <Historia> (o dialéctica)»⁵ al que considera como una de las «opciones fatídicas» de la modernidad. En muy diversos momentos lanza Heller críticas, virulentas pero parciales, a esa concepción moderna de la historia como dialéctica, que debe dejarse de lado como posibilidad irrecuperablemente culpable, para dar lugar a una forma «normal» de modernidad, y a una nueva forma, «postmoderna», de conciencia histórica; reuniré esas críticas para hacer ver el entramado conceptual de esa doble operación.

Nos encontramos, en primer lugar, con el hecho de que «un fuerte *impulso antiutópico* y una *hostilidad hacia la Historia escrita con H mayúscula* son los rasgos distintivos de las tendencias intelectuales entre los disidentes de las sociedades de tipo soviético»⁶; su impulso tenía su base en la experiencia de que «la búsqueda del <progreso universal>, ese sello de la modernidad, puede desencadenar indiferencia e incluso brutalidad hacia la vida del presente»⁷. Heller aduce el carácter concordante de esa intuición de los disidentes del Este y de «la generación posterior al 68». Se trata de una constatación del carácter moralmente dudoso del progreso, que puede usarse para justificar ideológicamente el sacrificio cierto del presente en aras de un bien futuro incierto. Como ella misma dice «las implicaciones filosóficas de esta postura antiutópica no pueden ser discutidas aquí», lo que aporta dos elementos a nuestro análisis: primero, la constatación de Heller se refiere a un hecho de conciencia generalizado, a saber, la pérdida por parte de la noción de progreso, de su aura de legitimidad moral a manos de una utilización ideológica; ya en los años cuarenta, décadas antes de los fenómenos sociales a que Heller alude, Th. W. Adorno había analizado el «mito del progreso» como un claro ejemplo del carácter dialéctico negativo de los procesos de racionalización e ilustración. Segundo, el análisis de Adorno, que sí considera las implicaciones filosóficas de la postura antiutópica, muestra hasta qué punto el carácter inaceptable de la valoración unilateral de la historia como progreso pone en cuestión categorías centrales en todo proceso de modernización, especialmente las nociones de «razón» y «racionalización». No pretendo confrontar aquí a Heller con Adorno; si evoco los análisis de este último es sólo para enfatizar el largo alcance de la crítica que Heller señala para el conjunto de las valoraciones de la modernidad, y la necesidad de explicitar las posiciones filosóficas cuestionadas. La idea de progreso, como principio de articulación intelectual y moral de la evolución histórica, no es patrimonio exclusivo de la modernidad dialéctica ni, por

4 *Op. cit.* p. 197.

5 *Op. cit.* p. 195.

6 *Op. cit.* p. 34.

7 *Op. cit.* p. 34.

tanto, se zanja con ella; pero es igualmente cierto que no puede concebirse esa modernidad dialéctica, de la forma que la conocemos, si prescindimos de su filosofía de la historia.

La valoración por Heller de las filosofías de la historia contiene una ambivalencia interna que, en ocasiones, se traduce en ambigüedad. Por un lado, se trata de un ejercicio filosófico propio de la modernidad tardía, que se extiende durante los dos últimos siglos, desde Vico hasta los marxismos del siglo XX, y constituye la conciencia reflexiva del proceso de mundialización efectiva; por otro, expresa una necesidad genuina de responder preguntas que la filosofía no puede desatender. «La filosofía de la historia es la filosofía de la universalidad reflejada. Surgió hacia la época de la revolución francesa y ha asumido muchas formas y aspectos, pero todos ellos han concebido el sentido de la existencia humana como sentido de la existencia histórica. ... Por este motivo, se puede afirmar que existe una necesidad de filosofía de la historia»⁸.

La ambivalencia se convierte en ambigüedad cuando confrontamos estas dos posiciones, inicial y final de un mismo capítulo: «la filosofía de la historia es sólo una subespecie de la filosofía, no una objetivación independiente: puede ser sustituida por otros géneros filosóficos»⁹, «a pesar de la dura crítica de la falsa conciencia de la filosofía de la historia, a pesar de todo el escepticismo acerca de su realización, a pesar de la conciencia de los peligros, tanto teóricos como prácticos, inherentes a esta empresa, hay que repetir con Herder: «Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit»¹⁰. El interés que, a mi juicio, reviste la posición de Heller reside en el hecho de que su ambigüedad, en contra de lo que puede sugerir una primera consideración, no es achacable a una falta de coherencia en su posición o a lo que podríamos valorar como una cierta falta de preocupación por el rigor epistemológico; lo que Heller expresa es, más bien, la ambigüedad de la cosa misma y la complejidad de nuestros posicionamientos filosóficos actuales ante los problemas teóricos y prácticos que han elaborado las filosofías de la historia en esos doscientos años de vigencia, desde la «época de la revolución francesa» hasta el momento en que gira el «péndulo de la modernidad». Las filosofías de la historia han sido la forma que ha revestido, en ese período, el ejercicio de la filosofía como diagnóstico conceptual de su tiempo o, por decirlo con una expresión de M. Foucault, como ontologías del presente.

La vinculación que Heller señala entre esa tarea de diagnóstico social del tiempo que nos toca vivir —marcado por la creciente complejidad del proceso de construcción social de la «idea» de especie humana, que se convierte en «fenómeno»—, y la elaboración no religiosa, inmanente, de los problemas de «sentido de la existencia humana», no se disuelve por el hecho de abandonar una determinada filosofía de la historia, en este caso el marxismo. J. Habermas, adoptando la tesis de K. Löwith sobre la filosofía de la historia como secularización de la teodicea, llega a la conclusión de la necesidad de abandonar todo apoyo de la teoría crítica en la filosofía de la historia. A. Heller ensaya, en cambio, una estrategia teórica más matizada que incluye los siguientes momentos: (a) El abandono efectivo del metarrelato en que la teoría marxista de la historia se convirtió en manos de los teóricos del «socialismo realmente existente». (b) Aceptación del «núcleo racional» de las filosofías de la historia como instrumentos de diagnóstico y crítica filosófica del presente. (c) Intento de formular ese «núcleo racional» por transformación de la filosofía de la historia en teoría sobre la historia. Es, por tanto, el nivel de logro de esa pretensión lo que debemos juzgar en relación con la voluntad de mantener un diagnóstico del tiempo presente en su obra. No es casual que, tras la **Teoría de la historia**, su esfuerzo teórico se haya centrado en obras de diagnóstico como **Anatomía de**

8 A. Heller: **Teoría de la Historia**. Barcelona, Ed. Fontamara, 1982, p. 188.

9 *Op. cit.*, p. 182.

10 *Op. cit.*, p. 190.

la izquierda occidental, o El péndulo de la modernidad, que conviven con su importante contribución a la teoría ética.

La estrategia filosófica de **Teoría de la historia** está marcada por la admisión de una cesura en la conciencia histórica producida por los acontecimientos del siglo XX: «La confusión de la conciencia histórica como fenómeno general ha sido suscitada por la primera guerra mundial, e intensificada por las experiencias traumáticas de la segunda: el holocausto, Hiroshima, el Gulag. Estos acontecimientos han sacudido el sistema de creencias característico de la conciencia de la universalidad reflejada como un todo»¹¹. Se trata de una ruptura con la figura de la conciencia histórica que se gestó con la revolución francesa, en cuya estela hay obviamente que situar las filosofías de la historia de Kant, Hegel o Marx. Como señala Heller «las filosofías de la historia fueron llevadas a juicio como presuntas responsables de todo lo sucedido. Se acusó a Nietzsche, por una parte, y a Hegel y a Marx, por otra, de ser los instigadores, o, por lo menos, los cómplices, de aquellos asesinatos en masa. Sin embargo, estos procesos ideológicos eran también el producto de las filosofías de la historia»¹². Y aquí tenemos de nuevo la mencionada ambigüedad de nuestra posición: el reo es la filosofía de la historia de la modernidad, en tanto que es «conciencia de la universalidad reflejada como un todo»; pero el juez y los recursos intelectuales de su proceso son también producto de las filosofías de la historia. Lo que acontece, para Heller, es una transformación de la conciencia histórica que, en la modernidad se autoconstituyó como «conciencia de la historia del mundo» y, en el siglo XX, tras la «confusión» producida por esos acontecimientos clave, pasa a comprender «la conciencia de la generalidad reflejada como tarea».

De un «todo», producido por las leyes supuestamente objetivas del proceso de la Historia, a la «tarea» abierta y regida por principios éticos basados en la humanidad como valor, la filosofía de la historia se ha de convertir en teoría de la historia; y ésta ha de comenzar por pensar su relación con el individuo en su contingencia, con la experiencia que éste realiza de la temporalidad y la historicidad; sin este nuevo punto de partida, «la conciencia de la universalidad reflejada es desmascarada de nuevo como un principio diabólico»¹³. El modo en que «el individuo problemático», o «el individuo contingente» se convierten en instancia deslegitimadora de esa forma de conciencia histórica produce resonancias conceptuales en varias direcciones: puede evocar la función que Adorno atribuye al «particular» como límite crítico de la tarea de subsunción del concepto lógico, como también recuerda la función privilegiada que Heidegger asigna al ser-ahí en el análisis de la historicidad como existenciario; el tratamiento de Heller no coincide completamente con ninguno de los dos, aunque posiblemente comparte con ellos cierta filiación kierkegaardiana.

Más allá de esas consideraciones conceptuales, el motivo inmediato de la crítica es político; pero lo político se incorpora a lo teórico a través de la filosofía de la historia: «Ha llegado el momento de acabar con la revolución permanente en lugar de ser condescendiente con la política del Apocalipsis. Pero para hacerlo también tenemos que acabar con la filosofía de la historia y con la propia «Historia»¹⁴. Conviene, por tanto, esclarecer la pluralidad de frentes en que la «Historia» ha desempeñado un papel que no puede mantenerse en el pensamiento actual. Cuestionar los contenidos que la modernidad ha ido sedimentando en la noción de historia nos permite distinguir aquellos elementos que no podemos seguir asumiendo; bosquejaré la posición al respecto de Heller, seleccionando su propia textualidad.

11 *Op. cit.* p. 34.

12 *Op. cit.* p. 34.

13 *Op. cit.* p. 33.

14 A. Heller & F. Féher: *El péndulo...* p. 190.

«La palabra «Historia» ha tenido una variedad de significados»: (A) «la trascendencia constante y la autotransformación radical tanto como valor cuanto como norma» (B) Esa autotransformación radical no es indefinida: «tiene un principio y una conclusión preestablecida». (C) «La «Historia» es, en tercer lugar, la encarnación de la razón, que trasciende a la vida no histórica», o vida cotidiana irrelevante para la solución de los enigmas y cuestiones de sentido propios de la especie. (D) «La «Historia» es también equivalente a la «dialéctica»¹⁵. (E) «El proceso en el que la «Historia» se realiza a expensas de la vida no histórica se denomina revolución»¹⁶. (F) De acuerdo con Merleau-Ponty concluye que «el mundo moderno ha nacido de las revoluciones, pero (que) éstas, en vez de mostrar el secreto revelado de la modernidad, perpetúan el terror y la ideología». (G) «En su despedida a la «Historia», Merleau-Ponty anticipó la conciencia histórica postmoderna»¹⁷.

A través de su debate con *Las aventuras de la dialéctica*, A. Heller hace la revisión de aquellas ideas de la modernidad que han de ser abandonadas («dialéctica») o reformuladas («historia», «política»), por el fracaso histórico de esa «falsa ilustración» que fue el «socialismo real» teorizado como «una dictadura sobre las necesidades».

El término «dialéctica» significa, sobre todo, la falsa promesa de resolver una concepción antinómica de la antropología política: la síntesis dialéctica que promete la filosofía socialista de la historia es la agudización de la violencia para su erradicación final de la historia humana: «la conclusión positiva del proyecto «Historia» comienza con una intensificación de la violencia (en la revolución), pero termina, dialécticamente, con la abolición de la violencia como el elemento principal de las interrelaciones humanas»¹⁸. Por eso, «la dialéctica significa no sólo un cambio histórico y político sino también una revolución de los fundamentos de la condición humana»¹⁹. Ese señuelo final dió un aura humanista a la aceptación del terror por los intelectuales; la dialéctica ha de ser abandonada como base antropológica de nuestra comprensión de la historia; y ese abandono es parte esencial del tránsito a una conciencia histórica postmoderna. A todo ello acompaña una transformación profunda del significado de la política, que ha pasado de «prima philosophia» a mera administración.

Heller ve en la hipertrofia moderna de la política uno de los factores «que hicieron este siglo tan particularmente inhabitable»²⁰. Napoleón diciendo a Goethe en 1808 que «el destino de los modernos era la política» representaría la escena emblemática del lugar de ésta en la modernidad que trata de revisar; la imagen concede a la política el lugar antiguo de la metafísica como espacio teórico irrebalsable en el que se ha de dilucidar las cuestiones últimas sobre el sentido de la especie humana.

Pero al mismo tiempo, transmite una imagen trágica de la política, que la convierte en el espacio de las más violentas luchas en las que se ha de decidir el proyecto dialéctico de los hombres; la historia, entendida como dialéctica trágica, se introduce como «patología» en el pensamiento político moderno. El fin de ese proyecto obliga a repensar el lugar que corresponde a la política que, para Heller, no es tampoco el prosaísmo de la simple administración, sino la función «de mediar en el único ambiente en el que se encuentra la razón política: en el multiverso de opiniones y proyectos cuya pluralidad no debe de ser reducida nunca más a ningún proyecto dialéctico

15 *Op. cit.* p. 188.

16 *Op. cit.* p. 189.

17 *Op. cit.* p. 190.

18 *Op. cit.* p. 191.

19 *Op. cit.* p. 194.

20 *Op. cit.* p. 194.

de la «Historia»²¹. Ni destino ni administración: mediación entre proyectos que han sublimado la violencia; lo que Heller reivindica, además del pluralismo, es la reintroducción del punto de vista moral en la teoría y la acción políticas; de un modo u otro, la reintroducción de la perspectiva kantiana de una base moral de la política se sitúa lejos de la dialéctica presencia de la astucia de la razón en la historia.

Una vez señaladas las categorías filosóficas que la experiencia del «inhabitable» siglo XX ha puesto en cuestión ('revolución', 'dialéctica', 'política', 'Historia'), persiste la apelación helleriana a una nueva forma de conciencia histórica, que a veces llama «post-moderna», junto con su decidida opción por basar la crítica en una teoría ética general. No son tareas excluyentes y, en más de un momento, representan una opción por la estrategia kantiana de la crítica frente al desarrollo dialéctico. Pero la apelación de Heller al carácter irrenunciable de esa nueva forma de la conciencia histórica, y la continua remisión a su obra de 1982 *A Theory of History* en los trabajos posteriores al período 1989-1991, hace pensar en el carácter fundamental que tiene esa revisión de la filosofía de la historia para sus diagnósticos del presente. Analizaré, por tanto, esa muerte de la filosofía de la historia de la que debe surgir una nueva teoría de la historia, y, para ello, tendré en cuenta la reformulación de categorías que se producen en este doble movimiento de negación y propuesta. Centraré el análisis en lo que *Teoría de la historia* denomina «dilemas» subyacentes a la filosofía de la historia. Pero conviene mantener presente que la disolución de esos «dilemas» se lleva a cabo desde una posición de condena moral de una antropología política que incluye dos ingredientes inaceptables para Heller: la valoración positiva de la violencia como instrumento de resolución de contradicciones sociales, y la perpetuación *de facto* del «reino de la necesidad», en detrimento de un «reino de la libertad» que sólo se invoca como ideología. La idea de historia de la que aquí se despiden Heller, como la idea de historia que Kant analizó en clave cosmopolita, implica los tres intereses de la razón: el conocimiento científico del pasado, la acción práctica sobre el presente, y una «perspectiva consoladora» de futuro; en la fusión de esos tres niveles que la tradición dialéctica llevó a cabo está la razón de los dilemas a los que hoy nos enfrentamos; y, en consecuencia, al despedirnos de los dilemas que esa fusión ha planteado en la teoría y en la experiencia histórica, estamos diciendo adiós a una autocomprensión de la modernidad.

El primer dilema aparece formulado por Heller en los siguientes términos: «todas las filosofías de la historia deben de enfrentarse al dilema de la «libertad» y/o «necesidad», dilema que es insoluble en el marco de las filosofías de la historia. Sin embargo, cada una de ellas proporciona una solución, y no a pesar de esta insolubilidad, sino a causa de ella»²². El texto no es claro, ni es sencillo el análisis que conduce a Heller a esa formulación, porque en su crítica se entremezclan las dimensiones teóricas, prácticas y emancipatorias que involucra la idea misma de historia. Sólo analíticamente podemos distinguir la dimensión teórica de la dimensión práctica en la que, a la vez, se mueven los conceptos enfrentados en el dilema libertad/necesidad. Contribuye a la dificultad del análisis el hecho de que Heller tome como punto de partida la referencia de la idea de historia al futuro, el «interés mixto» de la razón que, para Kant, es ya mezcla de los otros dos: «La contradicción implícita en el intento de considerar, por un lado, a la Historia como el resultado de la voluntad y la práctica humanas y, por otro, como mero objeto, se hace todavía más evidente respecto al futuro que respecto al pasado»²³. Es en la fusión de lo teórico (estudio del pasado histórico) y lo práctico (acción con-

21 *Op. cit.* p. 195.

22 A. Heller: *Teoría...* p. 205.

23 *Op. cit.* p. 201.

figurativa del futuro) donde Heller denuncia una «ontologización» (si ha habido progreso, entonces habrá progreso), que reviste de la lógica de la necesidad a la acción libre. En su expresiva formulación, lo que la filosofía de la historia supone es que «lo que debe ser, será». Esta especie de 'falacia naturalista', que permite concebir incondicionalmente el futuro de la Historia, es desenredada por Heller en términos casi exclusivamente kantianos; la «necesidad» puede ser un principio supuesto por el historiador cuando intenta explicar lo que ha sucedido ya de una forma determinada, y no de otra. Pero la configuración del futuro histórico depende de nuestra acción; y la lógica de la acción «postula» la libertad. Aún cuando, para actuar, partimos de una anticipación intelectual de los escenarios futuros posibles de acuerdo con nuestra comprensión del presente, «la predicción siempre es hipotética por sí misma»²⁴. A la vista de que la idea de historia combina lo inconciliable, ésto es, la tesis y la antítesis de la Tercera Antinomia, Heller opta por sustantivizar cada una de las dos posiciones; en el ámbito teórico señala que «plantear dudas acerca de la pretensión de la filosofía de la historia de «conocer el futuro» no significa plantear dudas sobre su carácter *holístico*»²⁵; y aclara «si queremos obtener una respuesta a la pregunta sobre el sentido de la existencia humana, de la existencia histórica, nuestra vista se dirige necesariamente a la totalidad. ... Parafraseando a Angelus Silesius: si no puedes mirar fijamente al sol, la culpa es de tus ojos, no de la intensidad de la luz.»²⁶. La aceptación de la historia como un conocimiento de totalidad (categoría hegeliana donde las haya), no se ve cuestionada siempre que no incluya la expectativa de futuro y, por tanto, no elimina la esfera de la libertad de acción. Dicho en otros términos, si el filósofo de la historia se limitara a realizar una reconstrucción racional de lo ya sucedido, en posición de observador (como, dicho sea de paso, sucede con el «fenomenólogo» hegeliano), aparentemente no habría objeción que plantear, puesto que el dilema quedaría disuelto. Lo que, para Heller, introduce el conflicto insoluble es la conexión de lo teórico y lo práctico que programa la tesis XI sobre Feuerbach: «El filósofo quiere que sus destinatarios *creen* el futuro dibujado en su imaginación. Cuando más verdadera es una filosofía de la historia (en el significado mencionado antes), mayor es la posibilidad de que se acepte. La tesis de Marx de que la verdad y el carácter universal de una filosofía sólo se puede demostrar en la práctica, sólo se puede entender razonablemente en este sentido»²⁷. Así entendida la propuesta de Marx, Heller extrae la conclusión de que debemos separar «nuestros compromisos actuales» de cualquier pretensión de que hacemos pronósticos verdaderos acerca del futuro.

La disolución del dilema necesidad/libertad, que atraviesa la noción de Historia desde Kant hasta Marx, plantea la necesidad de concebir de otro modo el espacio propio de la acción, y su relación con el conocimiento histórico. Heller resuelve la cuestión mediante una fuerte separación conceptual de esas dos esferas, que se escinden desde el momento en que se asume que: «En el ámbito de la racionalidad instrumental existe el pronóstico; en el de la racionalidad de los valores, no. La filosofía de la historia debe concebirse como un compromiso racional respecto a los valores...»²⁸. Por mucho que se enfatice la conexión entre «compromiso» y «racionalidad», el primer término remite a un modo de concebir la acción cargado de un decisionismo que es difícil de compatibilizar con la idea de racionalidad que sostiene Heller al mantener un punto de vista holístico. En todo caso, la expresión «racionalidad de los valores» tiene un significado fuertemente indeterminado cuando se la separa de cualquier nexo con el valor de verdad: «El filósofo de la historia puede pretender hacer

24 A. Heller & F. Féher: *El péndulo...* p. 201.

25 A. Heller: *Teoría...* p. 203.

26 *Op. cit.* p. 203.

27 *Op. cit.* pp. 202-203.

28 *Op. cit.* p. 202.

afirmaciones verdaderas sobre la historia futura. Pero, precisamente porque se refieren al futuro, no son ni verdaderas ni falsas; son compromisos valorativos»²⁹. Desde luego, ello no significa para Heller que los compromisos o, en general, la esfera de los valores sea irracional, ni siquiera extraracional; más bien parece significar que hay una racionalidad propia de lo axiológico, y de los compromisos de acción, que no incluye el valor de verdad del conocimiento: «La imagen del futuro es un compromiso verdadero, si el filósofo sigue en la vida y en la acción los mismos valores con los que se compromete en la teoría en el momento en que la concibe y formula, y si no hay valores irreflexivos, contradicciones de valor o contradicciones lógicas. Si se cumplen estos requisitos, todas las afirmaciones sobre el futuro pueden considerarse afirmaciones verdaderas sobre el presente; si no, son falsas»³⁰.

Al separar la lógica de la acción («libertad») de la lógica del conocimiento («necesidad»), Heller afronta un problema clásico: o bien la esfera de la acción ha de ser exterior a la racionalidad, o bien ha de concebirse como dotada de unos principios de validez que le son propios de un modo específico. Al adentrarse en la segunda posibilidad, enuncia como criterios de validez la «sinceridad» del filósofo, su capacidad reflexiva y la elusión de contradicciones. De este modo, los criterios resultan a la vez demasiado amplios y de problemática conexión con una teoría general de la racionalidad. Me parecen demasiado amplios porque, a mi juicio, la aplicación de esos criterios no excluye la posibilidad de un «compromiso racional» con la filosofía estalinista de la historia que Heller desea rebatir, lo mismo que con otras igualmente indeseadas, sobre la base de la sinceridad, la consecuencia personal y la ausencia de contradicciones internas; incluso plantea el problema de la imposibilidad de decidir racionalmente entre dos filosofías de la historia, opuestas entre sí, que, cada cual en su teoría, puedan cumplir igualmente los requisitos de veracidad y consistencia axiológica interna. Al mismo tiempo, una tal concepción de la esfera de la acción libre, por decirlo en términos kantianos, reabre la cuestión de si la razón puede ser práctica; es decir, remite al problema no resuelto de una teoría general de la racionalidad teórica y práctica. Ello sucede, a mi juicio, como efecto de que la disolución de la antinomia necesidad/libertad en la idea de Historia no es posible sin cuestionar, a la vez, la estrategia dialéctica de las tesis sobre Feuerbach, pero también la estrategia kantiana para una «Idea de la historia universal desde un punto de vista cosmopolita». Heller pretende abandonar la primera sin despedirse de un cierto kantismo de fondo; pero ello no es posible porque el análisis kantiano contiene la «gramática profunda» no sólo de la antinomia necesidad/libertad, sino también de la articulación entre ambos intereses de la razón bajo el hilo conductor del interés práctico. Si la crítica de la filosofía de la historia que Heller realiza viene exigida por los fenómenos del «inhabitable» siglo XX, por coherencia analítica, ha de ser más radical.

El «segundo dilema» en que, según Heller, se ve envuelta la filosofía moderna de la historia es, en cierto modo, una secuela del anterior y lo formula como «la contradicción entre contingencia y necesidad»³¹. Tras denunciar la confusión entre un significado jurídico y un significado científico que encierra la expresión «las leyes de la historia», el dilema parece centrarse en la reconducción, por parte de la filosofía de la historia, de toda contingencia a la legalidad necesaria: «Lo que se considera contingencia desde el punto de vista de los sujetos *reales*, se considera necesidad desde el punto de vista de un sujeto mítico: la Historia»³². La consecuencia inaceptable acaba por ser la pér-

29 *Op. cit.* p. 202.

30 *Op. cit.* p. 202.

31 *Op. cit.* p. 208.

32 *Op. cit.* p. 209.

dida de sentido de la noción de libertad. Con su razonamiento, Heller denuncia un problema central de las filosofías progresistas de la historia y, a la vez, señala el lugar al que emigra, en su propia concepción, la instancia crítica.

El hecho de que la filosofía de la historia como progreso hiciera coexistir una dimensión explicativa con una normativa en la expresión «ley de la historia» es una consecuencia de la articulación entre necesidad y libertad analizada en el primer dilema. En el presente contexto, esa articulación permite argumentar la «superación» de lo teórico por lo práctico, la subordinación de la necesidad a la libertad, en suma, la tesis de la realización del saber como emancipación social.

Al denunciar Heller esa articulación como contradicción no soluble, señala el motivo teórico por el que esas filosofías de la historia confundieron la creciente racionalización social con la realización del «reino de la libertad». Esa confusión encierra el doble fenómeno que desacredita a la filosofía de la historia como diagnóstico del presente: por un lado, la pérdida de credibilidad de su diagnóstico optimista ante nuestra experiencia de las múltiples formas en que conviven los fenómenos de complejidad de las sociedades racionalizadas con formas renovadas de opresión generalizada; por otro, el efecto complementario de encubrimiento ideológico de esa opresión que tales filosofías han ejercido. Heller interpreta filosóficamente ese doble fenómeno como un problema moral: «la prioridad de la «ley universal de desarrollo», concebida como «necesidad», por una parte, y la tendencia a subordinar a ella toda ley histórica concreta, por otra, tuvo como resultado un concepto ambiguo de «ley social», que llevó, por su parte, a una noción de libertad vaciada de contenido moral»³³. De nuevo su interpretación remite a una distinción clásica que encontramos en la filosofía kantiana de la historia: la diferencia entre una «libertad en grande», que un observador puede intentar reconstruir en un proceso social, y la libertad moral del agente singular que toma parte en ese proceso. Es un difícil problema que no tiene solución unívoca en términos de hermenéutica de los textos kantianos; pero la dificultad estriba fundamentalmente en que la idea de historia intenta dar un significado extramoral al concepto de «libertad», para poder pensar el proceso de modernización como un proceso de progresiva liberación del género humano. Para ello no vale el mecanismo de postulación propio de la «razón práctica»; y el análisis de Kant hace ver que la libertad a que puede aspirar el género humano en un proceso histórico no tiene ni el mismo significado ni la misma justificación que la libertad moral. Y, sin embargo, Heller busca una solución que condene la mediación dialéctica entre necesidad y libertad dejando a salvo a Kant: «Después de Kant, ninguna filosofía de la historia pudo evitar completamente esta trampa. Kant la evitó contraponiendo la ley moral a la ley de la naturaleza»³⁴. Con esta afirmación, Heller desplaza el lugar teórico de la instancia crítica de la historia a la ética.

Kant ha pensado la «libertad humana en grande» para poder pensar la noción de progreso histórico como un proceso en que la «Naturaleza», sujeto de una Historia con mayúsculas, «necesita acaso de una serie incontable de generaciones que se transmitan una a otra sus conocimientos para que, por fin, el germen que lleva escondido la especie nuestra llegue hasta la etapa de desarrollo que corresponde adecuadamente a su intención. Y este momento, por lo menos en la idea del hombre, *debe* constituir la meta de sus esfuerzos, pues de lo contrario habría que considerar las disposiciones naturales, en su mayor parte, como ociosas y sin finalidad; lo cual cancelaría todos los principios prácticos...»³⁵. No es de textos como éste de los que cabe afirmar que Kant separó con claridad

33 *Op. cit.* p. 209.

34 *Op. cit.* p. 209.

35 E. Kant: «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita» (1784), recogido en *Filosofía de la Historia*. México, F.C.E. 1978, p. 43.

la ley natural de la ley práctica; al contrario, cabe pensar que es en su obra donde se inicia el movimiento de mediación, que después consumará la dialéctica, entre lo teórico y lo práctico como dimensiones que se unen en la idea de una ley histórica. Podríamos decir que en Kant se comienza a elaborar una noción de «principios prácticos», una dimensión del «deber» de la especie y una ampliación del significado de la noción de «libertad», enteramente distintos de la acepción moral de esos términos, precisamente con la finalidad de hacer inteligible la idea de la historia, para que ésta abandone el estatuto de la mera facticidad en la que no se divisa sino contingencia sin racionalidad. Pero es justamente este nuevo y problemático significado de «libertad» e «historia» el que Heller propone abandonar por sus resultados aporéticos en la teoría e ideológicos en la práctica. Al hacerlo, se adscribe a la acepción que en buena ortodoxia kantiana tiene la noción de libertad, es decir, al significado de ese término en escritos más sistemáticos que los dedicados a la historia; en suma, deja de lado el experimento de pensar la «libertad en grande» para reconducirla al espacio de la acción moral del individuo. Es la falta de «contenido moral» en la noción de libertad lo que hace que Heller señale la pérdida de sentido de esta noción cuando se aplica al movimiento histórico de las sociedades en mediación con la necesidad interna de éste. Su crítica conceptual y su rechazo moral de las consecuencias puede considerarse pertinente a la luz de la experiencia histórica de lo que nuestra autora denomina «el gran experimento». Pero es preciso preguntarse por el alcance del abandono de la filosofía de la historia y su impacto en la estrategia actual de una filosofía radical. En contraste con los autores que se adscriben a la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, Heller no parece dispuesta a renunciar sin más a toda filosofía de la historia sino, más bien, a reivindicar usando el título de Herder «todavía otra filosofía de la historia». Pero la estrategia de la crítica ya no se basa en esa teoría de la historia que se propugna como forma post-moderna de la conciencia histórica, sino en la elaboración de una teoría de la libertad en sentido moral; lo que Ágnes Heller necesita, al despedir a la filosofía de la historia, para mantener la posibilidad de crítica y de propuesta es una teoría ética, a cuya elaboración ha dedicado la parte mayor y más sistemática de su obra reciente. Ya en **Teoría de la Historia** prefigura Heller esa deriva de la instancia crítica; mientras asume la responsabilidad de las filosofías de la historia en las peores calamidades sociales de nuestro siglo («el holocausto, Hiroshima, el Gulag»), vuelve a plantear la tarea de la crítica en términos antropológicos y morales: «¿Es posible combinar el radicalismo antropológico con el realismo socio-político? ... ¿Puede convertirse la primacía de la razón práctica en elemento constitutivo e indispensable de la sociedad y, sobre todo, de *todas las sociedades* que comparten el planeta con nosotros?»³⁶. Esas preguntas prefiguran la estrategia teórica que adoptará más tarde en **Anatomía de la izquierda occidental**.

Pero cabe preguntarse en qué consiste la **Teoría de la Historia**, tras el abandono de la **filosofía de la historia**. Sumariamente, Heller abre el espacio de la Teoría de la historia rompiendo con la necesidad de que el deber ser siga al ser y abriendo para la acción el terreno de lo posible, manteniendo en el horizonte de la crítica la «necesidad de la utopía». Superados los dilemas de la concepción moderna de la historia, asume que la teoría de la historia es una filosofía incompleta por varias razones: porque sus propuestas acerca de lo que debemos hacer son plurales y presentan varias posibilidades que hunden sus raíces en el suelo de nuestra propia historicidad; el espacio de la utopía de futuro se abre mediante nuestros compromisos valorativos que, a su vez expresan «la conciencia de nuestra existencia»³⁷; expresa su compromiso con «una teoría socialista de la histo-

36 A. Heller: *Teoría...* p. 39.

37 *Op. cit.* p. 258.

ria» entendida como profundización de la lógica democrática de la sociedad civil; pero el elemento teórico sobre el que su concepción descansa es, de nuevo, consecuente con su crítica de la filosofía de la historia, una cierta autonomización de la esfera axiológica, caracterizable por las dos tesis siguientes:

(a) «La humanidad jamás produce valores que no puedan ser observados y defendidos constantemente»

(b) «Los varios deber ser de la teoría de la historia existen y son cointegrantes de nuestro ser, porque regulan tanto la teoría como la acción. Son medida de todas las valoraciones ... (pero) nadie puede saber si los fines contenidos en el espíritu de estos dos tipos de deber ser serán realizados»³⁸

En suma, la teoría de la historia respeta el significado moral de la libertad por la vía de sustantivar «la utopía de un futuro» como una esfera de valores, que «no son fines que puedan o no puedan ser realizados»³⁹, que actúa como una «imagen holística» cuya función es indicar «que los conflictos del presente y del futuro *deben y pueden ser* resueltos de modo que nuestra sociedad se parezca cada vez más a tal imagen», y que «implica un compromiso que regula la práctica (lo que se debe hacer)»⁴⁰. El principio formal que regula tal esfera no es otro que el imperativo categórico: «La norma inherente a la idea de utopía («ganancia sin pérdidas» implica, sin embargo, que no debemos utilizar a ningún ser humano como instrumento»⁴¹.

La recuperación del sentido moral de la noción de libertad se ha conseguido, y con él se diseña una esfera de compromisos de valor que permiten a Heller establecer el lugar teórico de la crítica en lo que llama «una teoría socialista de la historia», que hemos de entender como forma de la conciencia histórica postmoderna. La renuncia a la filosofía moderna de la historia ha sido posible; pero las dificultades teóricas de la nueva posición abren, a mi juicio, los siguientes temas de debate. *Primero* es problemático el estatuto racional de la noción «compromisos de valor», como hemos tenido ya ocasión de ver, puesto que remite a una concepción de lo racional, separada de los valores de verdad, cuyo estatuto no se aclara. *Segundo*, los valores que regulan la práctica, a pesar de su proximidad al kantismo moral por su estatuto de valores regulativos cuya realización empírica no puede determinarse, están desprovistos de un mecanismo de legitimación epistémica equivalente o similar al que en la obra de Kant desempeñan los postulados de la razón práctica: son valores con los que podemos comprometernos, pero no está clara la base racional para ese compromiso. *Tercero* la concreción de esa esfera axiológica en torno a valores como «la libertad de la personalidad», «el progreso», «el pluralismo de las formas de vida», etc..., subraya el decisionismo del que se parte, que se pone de manifiesto con algunas afirmaciones que producen perplejidad en el marco de una conciencia postmoderna: «La teoría de la historia que yo propongo puede interpretarse como una versión del materialismo histórico»⁴². *Cuarto* lo que Heller llama «Teoría de la historia» quedaría tal vez mejor descrito como una axiología que se fundamenta, más que en la historia, en su conocida antropología de las necesidades radicales, concepto que todavía usa en el texto que analizamos⁴³, aunque será abiertamente cuestionado en el pensamiento posterior.

38 *Op. cit.* p. 258.

39 *Op. cit.* p. 258.

40 *Op. cit.* p. 259.

41 *Op. cit.* p. 259.

42 *Op. cit.* p. 262.

43 *Op. cit.* p. 263.

Esta disolución de la historia en antropología se produce de modo expreso, como cuando afirma «la teoría socialista de la historia se considera expresión de las necesidades radicales»⁴⁴, noción que permite la introducción de los valores desde los que ejercerá la crítica de la sociedad presente y las propuestas de futuro: «La libertad y la igualdad universales»⁴⁵. La cuestión que queda abierta tras un compromiso tan explícito de naturaleza axiológica es la que se pregunta por la función de una teoría de la historia, si ya se cuenta con el compromiso con un núcleo normativo externo a ella.

Heller conecta la teoría de la historia con la antropología de las necesidades radicales de dos maneras; en una argumentación de orden general, «también la utopía (que la teoría de la historia produce) se convierte en una necesidad»; se trata de la necesidad, socialmente experimentada por las sociedades post-tradicionales, de una racionalidad de fines: «Una sociedad en la que la racionalidad instrumental ha superado a la de los valores, en una sociedad así, digo, la acción racional respecto al valor y el comportamiento a ella correspondiente (la «vida buena») *resultan imposibles sin la idea de lo que debe ser*. Quién rechaza la utopía, rechaza la «vida buena» y deja la humanidad a merced de la mera racionalidad instrumental»⁴⁶. La teoría de la historia tiene su origen en una «necesidad radical» de libertad e igualdad, y su finalidad en la elaboración de un ideal de vida buena; en tal caso, parece que ha sido claramente incorporada como un apartado de la filosofía moral en sentido amplio, y ha perdido su propio perfil definido, no digamos ya el lugar estratégico que ocupó en la modernidad. Por otra parte, es potencialmente útil al historiador en la medida en que, según Heller, le proporciona «una norma teórica, tanto para la selección como para la explicación, y la búsqueda del significado se convierte así en búsqueda de aquellas necesidades que han producido cambio en un caso determinado»⁴⁷. Son los criterios propios de una reconstrucción del pasado realizada desde el compromiso con los valores de libertad e igualdad. La esfera de los valores se vuelve omnipresente al pretender articular tanto la acción política actual como la investigación historiográfica.

La posición teórica a la que accede Heller con su teoría de la historia desplaza hacia la ética el lugar desde el que se realiza la crítica radical de la sociedad existente y las propuestas de intervención activa en su transformación; la filosofía de la historia ha cedido la función que tuvo en el marxismo tradicional a un compromiso axiológico cuyo centro es el imperativo categórico, configurando una nueva ética, con materiales kantianos, que ha de ser objeto de estudio por sí misma.

Pero es un hecho que en la obra de Heller se mantiene la necesidad de una teoría de la historia, como también se mantienen los análisis filosóficos sobre el presente histórico realizados en términos que corresponden a esa teoría. Su compromiso axiológico tiene proyección sobre su análisis de la sociedad del presente y de sus tendencias evolutivas, lo que invita a intentar precisar las funciones de ese ejercicio postmoderno de la conciencia histórica.

Conviene esclarecer que para Heller el término «postmodernidad» no remite a una época, sino a una forma de conciencia histórica⁴⁸. Esa nueva forma de la conciencia histórica, que emerge de las experiencias del siglo XX que han privado de sentido a la función crítica y revolucionaria que la modernidad atribuyó a la Filosofía de la Historia, es enunciada como un nuevo estadio que, en

44 *Op. cit.* p. 264.

45 *Op. cit.* p. 263.

46 *Op. cit.* p. 272.

47 *Op. cit.* p. 271.

48 A. Heller: *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la Modernidad?* Barcelona, Península, 1991, p. 12.

Teoría de la Historia se denomina «la confusión de la conciencia histórica. La conciencia de la generalidad reflejada como tarea»⁴⁹; y, en **El péndulo de la modernidad** se formula como «la cuarta ola: la primacía de la libertad»⁵⁰. Antes incluso de intentar precisar cuales son los rasgos de la nueva figura de la conciencia histórica, llama la atención la insistencia de Heller en ordenarla, incluso numéricamente, en una secuencia de la evolución de las formas de la conciencia histórica: el hecho mismo de la secuencia expresa ya una voluntad de teoría de la historicidad, como configuración variable de los modos de experiencia de la historia. No puede descartarse que el primer motivo por el que una teoría de la historia es una «necesidad radical» reside en el hecho de que, en la visión de Heller, siempre nos encontramos siendo históricos y teniendo una u otra forma de conciencia histórica; la «historicidad» es un rasgo característico del modo de ser y de la conciencia del hombre, sin que sea posible discernir en el análisis de Heller qué elementos de esa prosición son atribuibles a Marx, y cuáles a Heidegger. En cualquier caso —a diferencia de Heidegger— Heller no renuncia ni a una comprensión material de esa historicidad, ni a una teoría antropológica de las funciones de la conciencia histórica. La propia facticidad histórica está en la raíz de los cambios de configuración de esa conciencia; y su propia configuración postmoderna tiene su génesis en experiencias como Auschwitz, el Gulag, Hiroshima o las revoluciones del Este en el período 1989-91.

La «conciencia histórica postmoderna» se caracteriza, en primer lugar, por no poder asumir los meta-relatos propios de las filosofías de la historia del período anterior, que se caracteriza como «la conciencia de la universalidad reflejada»⁵¹. Además de los dilemas de esa concepción de la historia, de los que ya nos hemos ocupado, las experiencias históricas que, según Heller, producen «la confusión de la conciencia histórica» derivan del hecho básico de la existencia *de hecho* de la humanidad, interconectada de un modo objetivamente planetario y la simultánea ausencia de una conciencia axiológica de esa situación: «la humanidad sólo existe «en sí misma» y no «para sí misma». Falta el compromiso como responsabilidad planetaria»⁵². En esa sociedad, «la racionalización impide la racionalidad»⁵³ y, como hemos visto, ninguna filosofía de la historia se puede hacer cargo de esa situación: «la responsabilidad planetaria como compromiso es la ética»⁵⁴. Es, sobre todo, la conciencia de que los meta-relatos del proceso de racionalización social como emancipación han perdido toda validez; por ello, a pesar de la «confusión» que caracteriza a esta forma de conciencia, el único valor claro es la propia libertad: «Prácticamente, la nueva sociedad no puede establecerse si no es a través de un acto de emancipación, es decir, bajo la primacía de la libertad»⁵⁵. Desde ese compromiso central vertebró Heller su crítica de la sociedad contemporánea. Pero, desde ese análisis, se hace todavía más clara la duda de que la propia conciencia histórica sea un elemento del análisis filosófico crítico o, más bien, un *tema* de reflexión para este análisis filosófico, que se articula en términos totalmente externos no tanto a la «conciencia histórica» como a la teoría de la historia. El argumento definitivo para valorar el carácter marginal de esta teoría de la historia respecto a la crítica del presente lo suministra el modo en que Heller analiza el concepto de lo político.

Quizá baste recordar la importancia que Kant concedió al hecho político de la revolución francesa como «anclaje en la experiencia» de la posibilidad del progreso histórico, para tener presente

49 *Op. cit.* p. 34.

50 *Op. cit.* p. 37.

51 A. Heller: *Teoría...* p. 28.

52 *Op. cit.* p. 39.

53 *Op. cit.* p. 35.

54 *Op. cit.* p. 39.

55 A. Heller & F. Féher: *El péndulo...* p. 38.

la importante conexión que establecía entre el diagnóstico político y la filosofía de la historia. Heller no sostiene una relación equivalente, ni siquiera en términos reformulados, entre la noción de lo político y su propia teoría de la historia. Es cierto que ésta contiene una utopía formal; pero los valores que esa utopía propone valen por su sustancia ética, y no por su realizabilidad en el proceso histórico evolutivo. El decantamiento ético del núcleo normativo de la política, ya explícito en **Teoría de la historia**, se reafirma en **Historia y futuro**: «Si el concepto de lo político tiene unos constituyentes éticos, deben forzosamente ser centrales en la vida política de la modernidad»⁵⁶; o también: «los valores tales como la libertad, la igualdad, la paz, la racionalidad y varios otros existen como conceptos que resultan efectivos políticamente porque son tan poderosos, como instituciones imaginarias y, en sus formas institucionalizadas, como derechos»⁵⁷. La fuerza del imaginario social, y su institucionalización jurídica, dan cuenta suficiente de la función regulativa de los valores centrales de una filosofía política crítica, incluida la propia racionalidad considerada como valor. La sustancia normativa desde la que la filosofía ejerce como crítica o, incluso, como instancia de nuevas propuestas está radicada en los valores socialmente institucionalizados; y el ejercicio de esa crítica es similar al contraste kantiano entre una realidad social fenoménica y unas ideas normativas, cuyo carácter regulativo constituye la «verdadera dignidad de la filosofía». Pero, evidentemente, el recurso a una filosofía de la historia es superfluo para una teoría crítica de la política así entendida: incluso en la modalidad desencantada que Heller presenta como teoría de la historia, la idea de historia ha perdido vigencia porque ha perdido virtualidad como crítica de las racionalizaciones sociales. Una teoría crítica de la sociedad, después de la crítica filosófica de Heller, deberá buscar su legitimación fuera y lejos de cualquier filosofía de la historia.

56 A. Heller: **Historia y futuro**, p. 90.

57 *Op. cit.* p. 91.