

# Agnes Heller y la crítica a las filosofías de la Historia

## Un análisis desde su contexto político y trayectoria intelectual\*

Recibido: 02/02/2023 | Revisado: 23/06/2023 | Aceptado: 26/08/2023  
DOI: 10.17230/co-herencia.20.39.9

Juan Carlos Chaparro Rodríguez\*\*

jcchaparror@ut.edu.co

**Resumen** Este artículo tiene el objetivo de dilucidar el contexto, contenido y propósito general de las críticas que Agnes Heller (1929-2019) planteó sobre las filosofías de la historia. Para tal efecto, se revisan algunos de los postulados de estas con el fin de destacar cómo Heller, a propósito del contexto político en el que vivió, volvió su mirada hacia esas filosofías con el fin de escrutar los vínculos que, a su parecer, se tejían entre ellas y los regímenes totalitarios que se forjaron durante el siglo XX. Al respecto, se argumenta que las reflexiones de la autora no se orientaron solamente a dar cuenta de dicha cuestión, sino que, como resultado de su esmerada labor intelectual, de sus convicciones morales y de su propia experiencia personal, encaminó sus esfuerzos hacia la elaboración de una sugerente concepción de la historia que se fundamentó en criterios y principios éticos.

### Palabras clave:

Agnes Heller, filosofía de la historia, historia intelectual, teoría de la historia, siglo XX.

### Agnes Heller and the Critique of the Philosophies of History. An Analysis from her Political Context and Intellectual Trajectory

**Abstract** The objective of this article is to elucidate the context, content and general purpose of the criticisms that Agnes Heller (1929-2019) raised about the philosophies of history. For this purpose, and summarizing some of the general postulates raised by them, we highlight how, regarding the political context in which he lived, Heller, like other thinkers, turned his gaze towards these philosophies in order to scrutinize

\* El presente artículo es resultado de la investigación titulada “Conciencia histórica y responsabilidad en la teoría y filosofía de la historia de Agnes Heller”, que actualmente realizo como tesis doctoral en Filosofía en la Universidad de Antioquia.

\*\* Politólogo de la Universidad Nacional de Colombia, especialista y magister en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura. Doctorando en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Profesor del programa de Ciencias Sociales de la Universidad del Tolima.  
ORCID: 0000-0001-7118-0182

the links that, to in his opinion, they were woven between these and the totalitarian regimes that were forged during the 20th century. In this regard, we argue that the reflections that the author presented on the subject, emanating from both her hard intellectual work and her own personal experience, were not only aimed at showing the erroneous assumptions of the philosophies of history, but, by realizing of the harmful effects that arose from the instrumentalization that the aforementioned regimes, and especially the Soviet communist regime, made of them, were directed towards the elaboration of a conception of history that, moving away from all teleological, linear and deterministic considerations, was consolidated in a suggestive ethical proposal. In some unavoidable references, viability of the synthesis both as an essential tool in the history workshop and as a strategic historiographical genre in communicating with broader audiences is sustained under the light of public history.

**Keywords:**

Agnes Heller, philosophy of history, theory of history, socialism, intellectual history, 20th century.

Agnes Heller, autora de una copiosa y variada obra filosófica y sociológica que, como lo afirma Prior, “se construyó desde una presencia permanente de la conciencia reflexiva sobre la modernidad” (2002, p. 22), nació en Hungría en 1929 y falleció en 2019, en su país natal. Desde la década de 1950, y bajo la tutela de su mentor intelectual, el filósofo húngaro György Lukács (1885-1971), Heller inició una destacada carrera académica e intelectual. Además de desempeñarse como profesora en la Universidad Eötvös Lóran, de trabajar como instructora en un instituto de Budapest (1958-1963), y de llevar a cabo labores de investigación en la Academia Húngara de Ciencias (1963-1973), desde esa época empezó a realizar un estudio exegético sobre las obras de Lukács, Marx, Kant, Aristóteles y otros autores, a quienes siempre resaltó como piedra angular de su formación y su concepción filosófica. Acogiendo y resignificando una pluralidad de ideas propias de la filosofía, la sociología, la política, la historia y la ética, Heller fue forjando su propio pensamiento, el cual dio a conocer con, y desde, la publicación de sus primeros artículos y libros (Friedlander, 2019, pp. 20-25; Pérez, 2005, pp. 117-119; Rivero, 1996, pp. 9-55).

Aunque a primera vista estos aspectos podrían parecer simples datos biográficos, ellos revelan asuntos de especial interés. Por una parte, y como lo ha destacado Martin Jay (2003, p. 37), esos aspectos

nos hablan de una pensadora prolífica a la que los historiadores de las ideas y la filosofía aún no han reconocido lo suficiente, a pesar de sus méritos para ser destacada como una de las grandes luces del siglo xx. Por otro lado, nos muestran a una filósofa que vivió y padeció los efectos de una época marcada por la gestación y consumación de esa vasta serie de acontecimientos y procesos políticos, sociales, culturales y económicos con que se signó la última centuria.

Además de haber sido recluida en uno de los campos de concentración que el régimen Nazi creó para confinar a los judíos (del cual logró escapar de manera sorprendente), Heller también fue víctima del acoso y la persecución que los dirigentes comunistas de su país perpetraron contra ella y contra el círculo intelectual al que pertenecía, obligándola a marchar y permanecer durante muchos años en el exilio; primero en Australia y después en Estados Unidos. Estas experiencias de vida, y desde luego, sus inquietudes e intereses intelectuales, la motivaron a escudriñar las razones por las cuales se desencadenó esa luctuosa y opresora situación de la que ella, como millones de personas más, fueron víctimas.

Aunque su interés no radicó en destacar con detalle los horrores padecidos por quienes estuvieron reclusos en los campos de concentración, testimonio del cual dieron cuenta otros sobrevivientes del Holocausto (Frankl, 2010; Levi, 1989), Heller volvió su mirada hacia esos episodios y, en general, a los traumáticos hechos y procesos políticos y bélicos que se generaron desde comienzos del siglo xx, con el ánimo de identificar las causas por las cuales la sociedad moderna occidental, y en particular Europa, desembocó en esa lúgubre situación a la que muchos analistas contemporáneos han denominado la era de los regímenes totalitarios, de las catástrofes, de las matanzas y de la violencia indómita (Agamben, 2014; Casanova, 2020; Gallego, 2004; Kershaw, 2016).

Persuadida de que la tragedia humanitaria que se suscitó con la gestación de las dos Guerras Mundiales, con el ascenso de los regímenes totalitarios y la proliferación de esa diversa serie de experimentos sociales y políticos (así los llama la autora) que se hicieron en distintos lugares del mundo en nombre de “la civilización”, “el progreso”, “la libertad”, “la nación”, “la revolución”, “el hombre

nuevo”, “la nueva sociedad”, “el comunismo”, “el socialismo” y tantas otras ideas, no solo era el signo de la desbordada capacidad de destrucción y autodestrucción que el hombre moderno había desarrollado y desatado, sino la prueba misma de la insondable crisis en la que habían caído los hasta entonces celebrados paradigmas de la modernidad (razón, progreso, civilización, etcétera), Heller (1982, 1984) concibió que uno de los aspectos que debía ser estudiado para comprender el origen de esa situación era la concepción que la filosofía moderna construyó sobre la Historia.<sup>1</sup>

Pero ¿qué fue lo que Heller examinó a este respecto y cuáles fueron las conclusiones a las que llegó? Pues bien, para responder estos interrogantes comenzaremos por recordar cuáles fueron los planteamientos generales que algunos de los cultores de las filosofías de la Historia hicieron con respecto al sentido y la finalidad de esta. En segundo término, subrayaremos cómo, en virtud de la crisis que se desató en Europa desde comienzos del siglo XX y de los procesos y proyectos políticos que se fomentaron en distintos lugares del mundo durante esa centuria, dichas concepciones fueron examinadas y criticadas por Heller y por otros filósofos. Finalmente, resaltaremos cuál fue la concepción que ella construyó sobre la historia.

## **Los propósitos e interpretaciones de las filosofías de la Historia**

La intención de *descubrir* y dar cuenta de las causas, el desarrollo, el sentido y la finalidad de la Historia -entendida no como la experiencia vivida por un pueblo o nación en particular, sino como la totalidad del acontecer humano vivido desde los inicios de la especie-, fue una de las ambiciosas aspiraciones que tuvieron algunos tratadistas del tema desde los albores de la Era Moderna. Tal fue el

---

1 La palabra, escrita con mayúscula, alude o hace referencia, tal y como lo concibieron y plantearon las modernas *filosofías de la Historia*, a la experiencia humana entendida como la totalidad y universalidad del devenir humano, guiado o determinado por algún tipo de fuerza o voluntad (la razón, Dios, la naturaleza, etcétera) y orientado hacia un fin preestablecido (el progreso, la libertad, el equilibrio pleno, etcétera). A propósito de su crítica a las filosofías de la Historia, Heller, opta por escribir la palabra en minúscula para referirse a la historia como aquello que hacemos los seres humanos en virtud de nuestras condiciones.

caso de Jacques Bossuet (1627-1704), quien en su *Discurso sobre la historia universal* buscó explicar cómo la Divina Providencia había regido el despliegue y destino de los hombres, los pueblos y los imperios, desde los tiempos de la creación (fecha en el 4004 a. C.) hasta la formación de la cristiandad. Cosa análoga puede decirse de Giambattista Vico (1668-1744), quien en sus *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones* buscó ilustrar cómo, por obra de la Providencia, al margen de sus particularidades y siempre con miras a desembocar en el orden perfecto establecido por ella, las naciones se transformaban y adquirían sus caracteres más definidos a lo largo de la historia. Los designios de la Divina Voluntad, afirmó el tratadista, la había conducido desde sus prístinos y toscos momentos, hasta los prometedores tiempos de la ciencia y la filosofía que se vivían en la época de Vico (Dosse, 2004, pp. 172-176).

Otro ejemplo del variado conjunto de textos que se produjo en aquel momento sobre el tema son las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, de Johann Gottfried Herder (1744-1803); obra que se sustenta en planteamientos antropológicos y naturalistas, aunque escrita bajo la impronta del providencialismo. En un ingenioso intento de explicación del sentido de la Historia desde una perspectiva teológico-naturalista, Herder argumentó que Dios, en cuanto creador y ordenador de todo lo existente y artífice de su propio plan divino, dispuso orden, medida, peso y número en cada elemento y criatura que habita en la naturaleza, lo cual hizo extensivo al ser humano en su totalidad, esto es, en su corporalidad, espiritualidad, alma e intelecto, al dotarlo, al mismo tiempo, de la capacidad para descubrir, seguir y cumplir el destino trazado por su Creador: *constituirse como humanidad* (Herder, 1959 [1784], p. 12).

La reflexión sobre el tema continuó su curso y se rubricó con la elaboración de una constelación de tratados publicados durante la segunda mitad del siglo XVIII, que rompieron con los paradigmas predominantes que habían marcado las pautas de pensamiento con las que se concebía la Historia, de modo que la reflexión filosófica sobre esa materia fue adquiriendo unos caracteres cada vez más refinados (Löwith, 1958; Walsh, 1985). Ya fuera que se planteara de manera implícita, como lo hicieron Rousseau, Voltaire y Montesquieu

(Cassirer, 2013; Pagden, 2015), o bien que se realizara de modo explícito, como lo hizo Immanuel Kant (1724-1804) en su “Idea para una historia universal en clave cosmopolita” (2013 [1784]) y en su “Probable inicio de la historia humana” (2013 [1786]), la reflexión sobre el sentido y la finalidad de la Historia se afianzó como uno de los temas centrales y más característicos de la filosofía de la época.

Distanciándose de las interpretaciones y explicaciones providenciales en virtud de las cuales los autores citados habían elaborado sus concepciones sobre la Historia, pero congruente con el propósito de inquirir por el sentido y la finalidad de esta, Kant sostuvo que esto podía ser comprendido teniendo en cuenta lo que la naturaleza había establecido para el hombre. Procurando que este fuera una criatura racional, ella misma, adujo, lo dispuso de tal manera que gracias a dicha condición, el hombre no solo buscara su felicidad y perfección abandonando cuanto de animal había en él, sino que, obrando con ese objetivo, fuera forjando el camino para que las generaciones futuras continuaran construyendo el edificio que la naturaleza había proyectado para los seres humanos.

En correspondencia con ese planteamiento, Kant sostuvo que el sentido y la finalidad de la Historia no eran otros que los de hacer que el hombre viviera en sociedad para explotar y disfrutar todas las potencialidades de las que la naturaleza lo dotó, a fin de que se realizara como sujeto racional y moral. Pero este propósito, adujo, no era posible en cualquier tipo de sociedad, sino en la llamada *sociedad civil*; entendida como aquel tipo de sociedad constituida en virtud del *pacto social* (asunto tratado por Locke, Hobbes y Rousseau), sustentada en la ley, orientada a congregarse a la especie humana en una sola comunidad cosmopolita, y garante de la libertad de los hombres. Siendo “ley y voluntad” de la naturaleza -y finalidad de la Historia- que el hombre pueda realizarse disfrutando de su libertad, su derrotero debía estar orientado a la constitución de la *sociedad civil*. En virtud de estos criterios, y siendo asunto que planteó en su famoso opúsculo “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, Kant concluyó que el sentido y la finalidad de la Historia derivaban de la obra misma de la naturaleza, pero que su realización se afirmaba en la misma acción humana:

*Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y, a tal fin, exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad (Kant, 2013, pp. 117-118, cursivas en el texto).*

El interés por estudiar filosóficamente el sentido de la Historia fue constante durante el siglo XVIII, y lo mismo ocurrió durante el siglo siguiente. De esto dio cuenta el trabajo realizado por el filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), autor de la *Fenomenología del Espíritu* y de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* -publicadas después de su muerte-, en las que el autor expuso las ideas centrales de su concepción sobre la Historia.

La idea hegeliana de que “la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad” y que “el fin último del mundo (es decir, el fin de la historia), es que el espíritu [encarnado en hombres y pueblos] tenga conciencia de su libertad y que de este modo su libertad se realice” (Hegel, 1997 [1837], p. 68), se convirtió en una renovada y seductora concepción de la Historia, a la cual se adhirieron muchos otros intelectuales de su época y de épocas posteriores, pero no ocurrió lo mismo con su afirmación de que la expresión más completa del desenvolvimiento de la historia se evidenciaba en su propio país.

Tanto en las *Lecciones* como en la *Filosofía del derecho*, Hegel planteó que el Estado prusiano encarnaba la máxima -pero no la última ni definitiva- objetivación de la libertad alcanzada hasta el momento. Según Hegel, este Estado constituía la forma más racional conocida hasta entonces, ya que se armonizaba con las aspiraciones de los hombres, es decir, con la realización de la libertad. Según lo señaló Marcuse (1994), Hegel creyó que en la Alemania de su época se expresaba la libertad en su forma más acabada, en la medida en que tanto la liberación espiritual impulsada por la Reforma como la racionalidad adquirida por el Estado habían confluído para permitir el pleno desarrollo de las potencialidades y libertades de los hombres.

Por su parte, y siendo el exponente de la interpretación de la Historia que más se popularizó, pero también, la que más detractores halló desde el mismo momento en que fue expuesta, el filósofo Karl

Marx (1818-1883) adujo que la Historia no solo se forjaba en virtud de las maneras como los hombres buscan satisfacer sus necesidades materiales y vitales, sino que, en razón de la *lucha de clases* que históricamente se forjó a propósito de la búsqueda de la satisfacción de esas necesidades, la Historia transcurría bajo esa impronta, y continuaría transcurriendo así, siempre que existiera la contradicción entre explotados y explotadores. Con base en esa consideración, y forjada por un sinnúmero de postulados, entre los cuales se destacó el axioma de que a la filosofía no le corresponde especular sobre el mundo, sino transformarlo, y de que el *comunismo* no es una simple teorización, sino una decidida apuesta por cambiar la sociedad, Marx elaboró la más sugerente de las teorías de la historia, y se esforzó por irradiarla entre quienes, a su parecer, habrían de consumarla (Cohen, 2015).

Ahora bien, sin posibilidad de extendernos en el detallado análisis que necesariamente tiene que hacerse para lograr una completa explicación de los planteamientos que Hegel y Marx hicieron sobre la Historia, en las páginas que siguen destacaremos lo que sus detractores plantearon a propósito de la relación que, *según estos*, se tejió entre la situación política y bélica que se vivió en el mundo durante el siglo xx y las filosofías de la Historia elaboradas por los dos autores alemanes.

## **Las filosofías de la Historia a escrutinio**

Aunque la intención de identificar y analizar las causas que condujeron a la llamada *era de las catástrofes* fue asunto en el que varios pensadores centraron sus esfuerzos desde el mismo momento en el que esa situación se desató, no todos procedieron de la misma manera ni enfatizaron en los mismos aspectos. En su *Dialéctica de la Ilustración* (publicada en 1944), Max Horkheimer (1895-1973) y Theodor Adorno (1903-1969) intentaron analizar cómo los paradigmas de la Ilustración, y en especial *la razón*, fueron distorsionados por la sociedad burguesa, hasta instrumentalizarlos con fines tan funestos como los que habían perseguido los regímenes totalitarios. Por su parte, y centrando su atención en un asunto más puntual, la filósofa Hannah Arendt (1906-1975) también trató de dar cuenta de dicha

situación, indicando que *Los orígenes del totalitarismo* (obra publicada en su primera edición en 1951) empezaron a incubarse y expresarse desde mucho tiempo antes de que se produjo el ascenso e imposición de ese tipo de regímenes, sin que sus consecuencias hubieran sido advertidas con claridad.

Sumándose a dicha empresa, otros autores adujeron que una de las causas que habían conducido a esa catastrófica situación tenía que buscarse en las filosofías de la Historia elaboradas por algunos pensadores modernos, y particularmente en las de Hegel y Marx. El hecho de que Hegel pusiera como ejemplo de la realización de la Historia a la Europa protestante, y en especial a la Alemania luterana, y el hecho de que Marx postulara que la experiencia histórica conduciría al establecimiento del comunismo, entendido no solo como un sistema de producción de los bienes materiales, sino como posibilidad de satisfacción de las necesidades humanas, concitó un fecundo debate entre la comunidad académica acerca de los fundamentos de esos planteamientos, pero luego, en virtud de lo acaecido en Europa, también sobre las consecuencias prácticas que, según se afirmó, se derivaban de dichas filosofías.

Según lo destaca Delacampagne (2022), la lectura e interpretación que el filósofo judío Franz Rosenzweig (1886-1929) hizo en sus obras *Hegel y el Estado* (1920) y *La estrella de la redención* (1921) sobre la filosofía de la Historia expuesta por el autor de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel había afirmado, y por tanto legitimado, que el conflicto era el motor fundamental de la Historia. En su crítica a tal planteamiento, Rosenzweig expresó que, al concebir que la Historia culminaba con el advenimiento del Estado-nación, y que este era la forma más acabada de organización política y la que mejor expresaba la esencia de la civilización, el individuo, esto es, la persona, no solo quedaba irremediabilmente subsumido por esa lógica de la Historia, sino impedido para expresar y exigir su derecho a defender su existencia frente al Estado (Delacampagne, 2022 [1995], pp. 92-94).

En ese mismo sentido se expresó Karl Popper (1902-1994) en un libro publicado en 1944 con el título de *La miseria del historicismo* y, en 1945, en *La sociedad abierta y sus enemigos*. A su juicio, las causas de esa fatídica situación en la que naufragaron los pueblos europeos durante

la primera mitad del siglo XX no debían buscarse exclusivamente en la competencia económica, industrial, militar y territorial que los gobernantes de los Estados europeos desplegaron durante aquella época, sino que debían inquirirse a partir de la conexión que se tejió entre las determinaciones, los intereses y los argumentos que los hombres de Estado (en particular alemanes) habían tomado, buscado y enarbolado con el fin de justificar la guerra, y las “teleológicas, deterministas e ideologizadas” filosofías de la Historia que Hegel y Marx habían elaborado en el siglo XIX. A su decir, esas filosofías habían sido el sustrato ideológico de los regímenes totalitarios que los nazis y los bolcheviques habían establecido y pretendido expandir. Según sus acusadoras sindicaciones y conclusiones, “casi todas las ideas más importantes del totalitarismo moderno [provenían] directamente de Hegel” (Popper, 1984 [1945], p. 252).

Desde comienzos de la década de 1950, el filósofo Isaiah Berlin (1909-1997) también adujo que las ideologizadas concepciones de la Historia ideadas por los dos pensadores alemanes, cargadas de caracteres nacionalistas y clasistas, fundadas, a su vez, en un pasmoso historicismo, determinismo, idealismo y materialismo, no solo habían servido de sustento de los regímenes totalitarios. En razón de su evidente sesgo, afirmó, esas concepciones también engendraron una serie de sofisticados, irracionales y peligrosos mitos sobre “el Estado”, “la raza”, “la historia”, “la época” y otros sofismas que, supuestamente y por sí mismos, ejercían una determinada influencia en la vida de los hombres sin que estos nada pudieran hacer para orientar su propio destino, su propia vida (Berlin, 1957, pp. 20-27). En la teoría marxista, dijo, tanto la historia como las acciones humanas fueron asumidas con extremo relativismo, en tanto que se las situó en un plano sobrenatural, sobrehumano y metafísico que está más allá de la voluntad de los hombres. Todo ese armazón teórico, concluyó, descansa en “la creencia de que todo está determinado a aparecer tal como es por la maquinaria misma de la historia, por las fuerzas impersonales de clase, raza, cultura, Historia, la Fuerza Vital, el Progreso, el Espíritu de la Época” (Berlin, 1957, p. 27).

Tanto en la biografía que elaboró sobre Marx como en otra serie de ensayos que publicó sobre *La libertad y sus enemigos*, Berlin (2002

[1952]) también indicó que uno de los tantos equívocos teóricos e históricos en los que Marx había incurrido, consistió en afirmar que la Historia podía ser comprendida descubriendo las ineluctables leyes que la signaban y dinamizaban; que la inexorable lucha de clases era su divisa; que su fin y consumación se daba tras la lucha y el triunfo que el proletariado debía tener y alcanzar contra la burguesía; y que con ello conseguiría su emancipación y la de la humanidad instaurando el comunismo. A propósito de la lectura que realizó sobre la noción de *clase*, Berlin adujo que las consideraciones que Marx planteó sobre la Historia no solo se fundamentaban en concepciones subjetivas y arbitrarias, sino que se basaban en un esencialismo místico que trascendía toda experiencia y evidencia empíricas, reduciendo la historia a una simple teodicea que, indistintamente de su curso -cíclico, rectilíneo o espiral-, siempre se hallaba sujeta a una fatal y objetiva marcha a la cual los hombres estaban sometidos (Berlin, 2002; pp. 127-130; 2009, pp. 136-137).

Otro de los críticos que se pronunció contra las filosofías de la Historia elaboradas por Hegel y Marx fue el filósofo Raymond Aron (1905-1983). Al respecto, enfatizó que la filosofía de la Historia elaborada por Marx, y suscrita y amoldada, según sus intereses y propósitos, por *marxistas* de diverso cuño, y en especial por los dogmáticos dirigentes e integrantes del partido comunista soviético, no era más que un discurso milenarista carente de cualquier fundamento filosófico. En su concepto, esa ingeniosa y delirante teoría de la Historia, construida con *pretenciosa visión científica* (al mejor estilo de las ciencias naturales) en virtud de la cual Marx había pregonado el advenimiento de una nueva sociedad (la sociedad comunista), terminó convirtiéndose en una pomposa ideología mesiánica y redentorista, cuando no en una nueva y romántica religión que pretendía redimir a la humanidad mediante la gestación y consumación de la revolución proletaria (Aron, 2015 [1952], p. 187).

En la lógica discursiva marxista, explicó Aron (2015), esta revolución sería provocada por las mismas contradicciones del capitalismo que, actuando como *una ley de la Historia*, no solo habría de servir para solucionar los problemas de la sociedad moderna, sino para construir y transitar hacia la sociedad comunista. En virtud de

la realidad histórica y, sobre todo, a la luz de la experiencia política y económica vivida en el tiempo presente (auge del capitalismo durante la segunda mitad del siglo xx), Aron coligió que nada confirmaba que esa supuesta y pregonada transición del mundo capitalista a la sociedad comunista se diera de manera determinada, o determinista, y más bien sí mostraba los equívocos de esa teoría. Como conclusión de su crítica, Aron adujo que “establecer un lazo entre lo racionalmente necesario y lo que, desde el punto de vista del determinismo, es inevitable, [era] la forma propia del optimismo filosófico aplicado a la historia” (2015, p. 188).

Por su parte, y aunque sus reflexiones sobre el asunto fueron acometidas mucho tiempo después de que los citados autores plantearan sus argumentos, Agnes Heller también se sumó a la tarea de escrutar la relación que, a su parecer, hubo, o mejor, se tejió entre las filosofías de la Historia y los luctuosos y traumáticos acontecimientos políticos y humanitarios que se gestaron durante el siglo xx. Afianzándose en sus convicciones filosóficas y atendiendo a sus inquietudes políticas, éticas e intelectuales, Heller abordó el tema a partir de un escrupuloso análisis de esas filosofías de la Historia que, a su decir, habían pretendido erigirse como explicativas del *verdadero* sentido y finalidad de la historia, pero, sobre todo, mediante una contundente crítica contra quienes las habían *adaptado e instrumentalizado* con el ánimo de legitimar sus proyectos e ideas políticas. Pero ¿cuál fue el sustento de su crítica y quiénes eran esos instrumentalizadores contra quienes Heller dirigió sus juicios?

## **La crítica de Heller a los presupuestos de las filosofías de la Historia**

En 1982, ya exiliada en Australia, Heller publicó una de sus más extensas obras, *Teoría de la historia*, la cual estuvo antecedida por la publicación de otra serie de trabajos con los que buscó, entre otras cosas, revitalizar teóricamente al marxismo (Rivero, 1996, pp. 14-21).<sup>2</sup>

---

2 *Sociología de la vida cotidiana* (1970); *Historia y vida cotidiana: aportación a la sociología socialista* (1972); *Teoría de las necesidades en Marx* (1976, revisada y publicada en una segunda versión en 1996); *Teoría sobre los sentimientos* (1979); *El hombre del Renacimiento*

Esta obra vino a ser tan iluminadora por la manera como abordó el objeto de estudio (la historia como posibilidad de realización humana, y no como determinación o predestinación) como provocadora por la categórica crítica que planteó contra las filosofías de la Historia y, sobre todo, contra la amañada instrumentalización que los regímenes totalitarios, en particular el estalinista, hicieron de algunas de ellas.

Al efecto, Heller dio marcha a su exigente empresa concibiendo que una *teoría de la historia* es diferente a una *filosofía de la Historia*, en cuanto que aquella es “la reflexión y la interpretación de la conciencia histórica y de sus diversas manifestaciones”, mientras que la última es apenas “una de las manifestaciones de la conciencia histórica moderna y, como tal, un tipo de autorreflexión” (Heller, 1999, p. 9). Además, dijo, la primera no se orienta a dictaminar el inexorable curso que supuestamente ha de tener la humanidad en virtud de conjeturadas leyes, voluntades o fuerzas que la rigen, sino que, reivindicando la acción humana como forjadora de la historia, solamente plantea ideales y exigencias morales que los hombres bien podrían acoger y realizar (Pérez, 2005, p. 133).

Persuadida de que “la gran contradicción de las filosofías de la Historia, también la de Marx, radica [...] en que conciben la historia como producto de la acción de los hombres y, a la vez, como un proceso necesario” (Pérez, 2005, p. 131), Heller asumió el desafío de mostrar esa contradicción y de intentar superarla. Mediante una revitalización de las ideas de Marx y del socialismo, entendido este como un proyecto posible de ser realizado, e incluso, como un valor susceptible de ser elegido como utopía para el forjamiento de un nuevo orden y de una nueva sociedad,<sup>3</sup> la autora fue sentando las bases que habrían de servir para estructurar su propia concepción de la historia, bajo el presupuesto de que “el devenir histórico no tiene

---

(1980), y *La revolución de la vida cotidiana* (1982).

3 Aunque después, y a propósito del derrumbe del bloque comunista, Heller moderó el énfasis que inicialmente puso en la necesidad y posibilidad de construir una sociedad socialista, esta idea no fue abandonada del todo. A su parecer, la reivindicación que hizo en otras obras que siguieron a su *Teoría de la historia*, en las que destacó la importancia y el valor del pluralismo político, la democracia, la libertad de opinión y otras tantas ideas de la tradición republicana, sugieren no un abandono, sino una reconsideración de lo que podría ser ese tipo de sociedad.

un destino, sino fines que son [o que pueden ser] elegidos por los hombres” (Pérez, 2005, p. 131).

En este sentido, Heller hizo un amplio análisis sobre la noción de *conciencia histórica*, un crítico escrutinio sobre la teoría y el método de la historiografía, y una pormenorizada reflexión sobre el sentido y la idea de verdad que los pensadores modernos construyeron sobre la Historia. Sobre este último aspecto, la autora destacó la importancia que la filosofía moderna tuvo en cuanto a la búsqueda de respuestas relativas a la recurrente -y hasta angustiante- pregunta que los hombres se han planteado sobre el *sentido de su existencia* o, mejor, de *su existencia humana*. Esta cuestión, adujo, revistió una especial importancia, pues, en el contexto de la modernidad, abrió paso a la pregunta por *el sentido y la finalidad de la existencia histórica*, es decir, por el sentido y la finalidad de la experiencia vivida por los hombres en su particular momento de vida, en el particular momento de *su* existencia, esto es, en su momento histórico (Heller, 1982, pp. 186-188).

De acuerdo con la conceptualización realizada por Heller, los autores de ese conjunto de concepciones que se elaboraron sobre la Historia, derivadas de la emergente *conciencia histórica*, o de la emergencia de la *autoconciencia de la historicidad* que se suscitó en y con la modernidad, no solo postularon, con pretendido criterio científico, que la Historia debía ser comprendida como la *totalidad* y *universalidad* de la experiencia humana, sino que adujeron que solamente de esa manera podría comprenderse *el sentido y la finalidad* de esa experiencia o, mejor, *la verdad* de la Historia.

Ya fuera que dicha experiencia se pensara, según las concepciones progresistas, como el *cambio* y el paso de un estadio catalogado como “inferior” a uno considerado como “superior” en el que el hombre perfeccionaría su condición social, moral y material y se haría libre; bien que se la asumiera, según las concepciones regresivas o de regresión, como el *declive* o paso de un estadio catalogado “superior” a otro “inferior” marcado por la pérdida de la libertad primigenia de la que el hombre gozó inicialmente; o que se asumiera que dicha experiencia no era otra cosa que una *repetición eterna* de esas mismas secuencias *-progreso-regresión-*, la Historia, según lo conceptualizado por

los pensadores modernos, debía entenderse como una totalidad y universalidad dotada de un sentido, de una verdad, que debía ser “develada” (Heller, 1982, pp. 182-195).

Al respecto, Heller argumentó que dilucidar el origen de esas concepciones resultaba de especial relevancia tanto para comprender el sentido y el contenido de las filosofías de la Historia que se crearon en la Era Moderna, como para escrutar las implicaciones prácticas que se derivaron de ello. Al respecto, destacó cómo, en su propósito de dar respuesta a la pregunta por el sentido de la existencia humana, los filósofos de la Historia, en un acto de gran ingenio, pero también de inocultable jactancia, convirtieron su propia experiencia histórica, esto es, su propia y particular experiencia histórica de vida, con todos sus valores, deseos, logros y tragedias, en *sentido de la experiencia humana*.

Dicho en otros términos, al intentar dar respuesta al sentido y a la verdad de la experiencia humana, entendida esta como el devenir y acontecer *total* y *universal* de las experiencias vividas por todos los hombres, las comunidades, sociedades y naciones en el curso del tiempo, hasta llegar al presente para proyectarse hacia el futuro, esos pensadores terminaron creyendo y planteando que la experiencia humana adquiriría su sentido y su verdad por la experiencia histórica vivida por ellos mismos. Semejante concepción de la Historia, conceptuó Heller, comportó una evidente candidez, pues resulta apenas lógico que “cualquiera que reflexione *históricamente* sobre su *ser* no puede formular su *deber ser* como una *verdad universal*” (Heller, 1982, pp. 188-189).

Incisiva fue la postura que adoptó frente a estas cuestiones y categóricos fueron los argumentos que expuso para desvirtuar semejantes pretensiones. A su juicio, tanto los asertos como las pretensiones fijadas por esas filosofías de la Historia no solo resultaban sospechosas, sino infundadas, pues al pretender hacer del *presente* el fundamento de *toda* la historia humana, el punto de inflexión, el rasero con el cual valorar toda la experiencia humana, se caía ingenuamente en lo que el sentido común dictaba y ponía en evidencia, esto es, que el *presente* no era más que otro (el último, sí, pero simplemente otro) momento más de la historia, pero no su realización y culminación. A este respecto, dijo, la pregunta

fundamental que debía plantearse y dilucidarse era la que tenía que ver con el hecho de creer que el *presente* de quienes elaboraron esas filosofías era el momento crítico, el punto crítico, de toda la historia. A este respecto, Heller fue categórica en su análisis y conclusión:

[E]l presente (y el futuro y el pasado del presente) ha sido siempre objeto de la filosofía, pero las anteriores [filosofías] nunca han pretendido -como [si] *hace* la filosofía de la historia- que este presente sea la piedra angular de todo el proceso llamado “historia de la humanidad”. La filosofía de la historia [...] pretende, erróneamente, resolver el “enigma de la historia”, enigma insoluble porque *no hay tal enigma*, o, más exactamente, es siempre idéntico al del presente, el de nuestra “*contemporaneidad*” (Heller, 1982, p. 221).

En tanto que la experiencia vivida por los pensadores que elaboraron dichas filosofías de la Historia fue la experiencia de *la razón* como paradigma de la Ilustración y la modernidad; de *la libertad* religiosa, política e intelectual vindicada a efectos de la Reforma protestante y de las revoluciones políticas burguesas llevadas a cabo en Inglaterra, Norteamérica y Francia en los siglos XVII y XVIII, y del desarrollo de *la técnica* efectuado en el marco de la Revolución industrial, esos hombres, dijo, no tuvieron reparo al momento de magnificar esas experiencias para, con base en ellas, aducir que todo lo que ocurría en su época era, precisamente, lo que revelaba el sentido de la Historia. Asumiéndose como los descubridores de las leyes, fuerzas o entidades que regían el curso de la Historia, esos filósofos ontologizaron sus valores y sus aspiraciones de *progreso*, *libertad* y *emancipación* con el objetivo de hacerlos aparecer como los fines mismos de la Historia.

Como corolario de todo ello, los acontecimientos históricos, fueran o no concebidos como “normales”, tendrían que ser entendidos no como simple resultado y expresión de la *acción humana*, de la *contingencia* o la *casualidad*, sino como *necesidades* de la propia Historia (Heller, 1982, pp. 196-209). A este respecto, y siendo una de sus más sentidas y categóricas conclusiones, Heller llamó la atención sobre la contradicción sobre la cual se habían erigido las

filosofías de la Historia, esto es, que hubieran osado reflexionar históricamente sobre la existencia humana desde un punto de vista incomprensiblemente *ahistórico* (1982, p. 200).

Pero si lo dicho hasta el momento pone en evidencia la agudeza con la que Heller auscultó los contenidos y propósitos de las modernas filosofías de la Historia, lo propio puede decirse respecto de las afirmaciones y conclusiones que planteó al analizar y destacar cómo algunas de esas concepciones, y en especial la marxiana -desviada por muchos que se decían marxistas-, fueron adaptadas, desfiguradas, manipuladas y usadas con sinuosos fines por parte de los regímenes totalitarios, y en particular por el régimen comunista soviético. Este asunto, bosquejado en su *Teoría de la historia*, y objeto de extenso y riguroso análisis en los ensayos que posteriormente escribió sobre “El fin del comunismo”, “El marxismo como política” y su “Relectura sobre Merleau -Ponty durante los días de la Revolución soviética”, contenidos todos en otra de sus obras, *El péndulo de la modernidad* (Heller y Fehér, 1994), puso de presente que Heller no estaba dispuesta a cohonestar con ninguna concepción de la historia que se cimentara sobre la idea de que aquella estaba regida por algún tipo de ley o por alguna fuerza o voluntad distinta a la acción humana. Pero ¿de qué manera esos regímenes habían adaptado e instrumentalizado la filosofía marxiana de la historia y cuáles fueron las consecuencias que se derivaron de dicha situación?

## **La crítica de Heller a la instrumentalización de las filosofías de la Historia**

Desde el momento en que estaba produciéndose la disolución del bloque comunista en 1991, hecho que se rubricó con el derrumbamiento del muro de Berlín y con las multitudinarias manifestaciones ciudadanas realizadas por cientos de miles de personas en Polonia, Rumania, la República Democrática Alemana (Alemania oriental) y otros tantos lugares en donde el comunismo de corte soviético había regido con puño de hierro (Hobsbawm, 2007; Kershaw, 2017), Heller ratificó, e incluso radicalizó las posturas que había asumido contra ese régimen y contra su amañada visión

de la Historia. En *El péndulo de la modernidad*, lo mismo que en *Una filosofía de la historia en fragmentos* y en otros artículos que publicó ulteriormente (correspondientes a lo que los comentaristas de su obra denominan el tercer momento de su etapa intelectual; Prior, 2002, pp. 11-15), Heller hizo una vehemente crítica contra la naturaleza y el carácter ideológico de ese régimen.

Además de sentenciar que el comunismo, por lo menos en su versión soviética, “históricamente hablando, está muerto y sin posibilidades de resurrección” (Heller y Fehér, 1994, p. 61), la autora acometió un examen sobre los principios y presupuestos en virtud de los cuales se había erigido y sostenido ese régimen, y sobre las implicaciones históricas y filosóficas que se habían derivado de dicha situación.

Hablar históricamente es hablar el lenguaje de la imaginación. La existencia histórica no es simplemente una cuestión de hecho, sino también una cuestión de nuestras relaciones con ese hecho. El comunismo no fue solamente un mal sistema político o económico bajo el cual vivían casualmente algunas personas. Era un sistema que se llamaba a sí mismo socialista, que pretendía ser superior al resto (al capitalismo) y que legitimó tanto su existencia como su expansión con una pretensión universalista. Era un sistema que realmente se extendió con rapidez, dando la impresión de poder cumplir con sus pretensiones universalistas gracias a la fuerza bruta de su tecnología del poder y a lo atractivo de su ideología (Heller y Fehér, 1994, p. 71).

Fue allí, en “el atractivo de su ideología” y en sus “pretensiones universalistas”, dijo Heller, donde el comunismo soviético encontró y afincó su paradigmático -pero efímero- éxito, el cual alcanzó su cénit durante el período estalinista (1924-1953) debido al porfiado discurso redentorista que se construyó y difundió entre los domeñados pueblos a los que el “sagaz seminarista georgiano” -Joseph Stalin- logró someter, amparándose, precisamente, en la diversa y sofisticada serie de tecnologías de poder que el régimen construyó desde temprano momento para asegurar su supervivencia.

Tanto la propaganda sobre las supuestas bondades económicas y sociales que ese régimen decía ofrecer para satisfacer todas las *necesidades* de la población (incluyendo las *necesidades radicales*, concepto clave en la filosofía de Heller), como la promesa, no

menos ideologizada, de que su misión histórica era expandirse para cobijar a toda la humanidad, fueron cuestiones que estuvieron soportadas en las visiones teleológicas, redentoristas y mesiánicas tan características de las filosofías modernas de la Historia y, en particular, de la instrumentalización, ideologización y vulgarización que los líderes y pregones de ese régimen hicieron de la concepción marxiana de la historia (Heller y Fehér, 1994, pp. 182-194).<sup>4</sup>

En tal virtud, enfática fue la postura que Heller asumió con respecto a la manera como los bolcheviques y sus intelectuales asumieron la Historia, entendiéndola no como un *proyecto* (tal y como ella la concebía), sino como algo dado; algo predeterminadamente insertado en las cosas y en las condiciones sociales objetivas. Al concebirse como portadores de la razón, y convencidos de que la Historia actuaba por fuerza y en virtud de la razón, esos hombres, adujo la autora, obraron no solo con la convicción de que todo marchaba de manera inexorable hacia un fin positivo y determinado, en este caso la instauración del comunismo, sino que lo hicieron con la creencia de que eran ellos, y quizá los únicos, quienes habían comprendido esa realidad y que, por tanto, estaban destinados a consumarla guiando, o mejor, encauzando, incluso por la fuerza, al resto de la humanidad, de modo que los fines inexorables de la Historia se cumplieran. A su juicio, todo esto resultaba ser una contradicción, pues si esos fines debían realizarse de manera inapelable, la acción humana no tenía por qué obrar para que ello se realizara (Heller, 1994, p. 182).

En razón de esa sofisticada concepción de la Historia, afirma Heller (1994), los bolcheviques pretendieron forzar a las masas, consideradas, entre otras cosas, no como *sujetos*, sino como meros objetos de aquella “al despojarse de su objetivo, es decir, de su reificada existencia, para convertirse en sujetos”, de modo que, desde su óptica, esas masas, y en particular el proletariado, “tenía que dejar de ser un

---

4 Aunque Heller siempre se esforzó por rescatar la validez de los postulados fundamentales de la filosofía de Marx, ello no le impidió, en riguroso ejercicio ético de su labor, señalar los equívocos y vacíos en los que aquel incurrió. Así, por ejemplo, y a propósito de su crítica a los fundamentos de la filosofía marxiana de la historia, la autora expresó: “Aunque Marx no es realmente responsable de la doctrina Bolchevique de ‘la unidad de voluntad’ -esa expresión en clave para la sumisión totalitaria y el lavado de cerebro-, su filosofía sí presenta una pretensión dogmática de verdad monolítica (que no podía ser demostrada en los términos de su propia teoría)” (Heller y Fehér, 1994, p. 85).

objeto del capitalismo, una mercancía, para convertirse en un sujeto de la revolución” (p. 183). Dicha obra, destacó Heller, fue hecha:

[...] en nombre de la “Historia”, un poder ajeno a las vidas de los eventuales sujetos; y ningún poder completamente externo puede convertirse en una motivación interna para otros. Lo único que puede conseguirse con ello es la “dictadura de la verdad”, lo que significa un fatal destino para la Historia como proyecto y para la “comunicación” sobre éste (Heller y Fehér, 1994, p. 183).

A su juicio, desde que el experimento de traducir la filosofía marxiana en praxis empezó a desarrollarse en la Unión Soviética y en otros países que fungían como satélites de dicho régimen, donde la deformación de las ideas marxianas fue tan patética como devastadora por las horribles consecuencias humanas que generó (tal fue el caso de Camboya al que Heller le dedica especial atención), nada de lo que esa traducción suponía se hizo realidad, y más bien sí contribuyó a deformar la idea original del filósofo alemán.

El experimento, que supuestamente debía conducir a la formación de una sociedad libre, justa, autónoma, igualitaria, desalienada, emancipada y autosuficiente, terminó constituyendo exactamente lo contrario, esto es, una sociedad controlada con rigidez y mordacidad por un régimen todopoderoso en cuya cúspide se hallaba una élite que no solo se arrogó el derecho de gobernar, sino que lo hizo convencida de estar destinada a cumplir el papel que la Historia le había asignado en virtud de su inexorable consumación. A este respecto, la conclusión de Heller fue tan lacónica como categórica:

“La sociedad planificada”, deduciendo “científicamente” el futuro del presente (procedimiento del que se suponía que pondría fin a la opacidad de la sociedad, que era la consecuencia de la reificación), resultó ser un mundo de caos definitivo e irracional en el cual no se podía arrojar ninguna luz sobre las tendencias relacionadas con la capilaridad. Ahora, tras siete décadas de instigación y administración comunista de las revoluciones, no solo no queda ningún “sujeto revolucionario”, sino que el propio proyecto de revolución ha sido terminado y descartado (Heller y Fehér, 1994, p. 93).

En relación con el análisis que llevó a cabo sobre los asuntos antes señalados, y decidida a escrutar todo cuanto tuviera que ver con esas “redentoras” concepciones de la Historia que se habían

creado a partir de la desviación de las auténticas ideas de Marx, y, sobre todo, a propósito de la experiencia comunista soviética, Heller también dirigió su crítica contra los intelectuales y pensadores que, simpatizando con las promesas de la revolución bolchevique, “dotaron al comunismo [soviético] con el halo de una causa noble, con la supuesta defensa de un cambio radical en la naturaleza humana”, construyendo concepciones de la Historia tan ideologizadas como las que se habían elaborado en otro tiempo (Heller y Fehér, 1994, p. 194).

Tal fue el caso de su escrutinio sobre la obra del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), contemporáneo y admirador por un tiempo de la Revolución de Octubre: “[Su] concepción de la Historia es la ‘última aventura de la dialéctica’ en el sentido de que revela el secreto del proyecto” (Heller y Fehér, 1994, p. 188), esto es, del devenir, sentido y finalidad de la historia. En su concepción, argumentó Heller, la historia emerge -o mejor, es concebida- bajo el típico esquema de las concepciones de las filosofías de la Historia; es decir, como el desarrollo de la temprana modernidad.

En esta, como en las concepciones modernas de la Historia elaboradas en los siglos XVIII y XIX, destacó, se muestra el irrefrenable deseo de ir más allá de los límites establecidos y de querer cambiar todo cuanto existe. Aunque se concibe que la Historia es una invención humana y una narrativa universal, también se concibe que ella tiene un principio y una conclusión preestablecida (incluso en las versiones pretendidamente secularizadas). Así mismo, es concebida como encarnación de la razón y, por lo tanto, como dilucidadora del pasado y del futuro, esto es, reveladora del “enigma” de la trayectoria humana, lo mismo que encauzadora, cuando no correctora, de las experiencias desviadas que controvierten su finalidad.

Desde esa perspectiva, anota Heller, esa visión de la Historia no solo relega y subordina la experiencia humana normal, terrenal, cotidiana (experiencia tenida como “vida no histórica” en tanto que se la entiende, paradójicamente, como algo estático, y, por lo tanto, como no determinante de la Historia), sino que niega o le resta (cuando menos temporalmente) valor e importancia a los intereses de la vida de los sujetos. Bajo esos presupuestos, y en su exégesis de las ideas de la Historia elaboradas por Merleau-Ponty, Heller arremetió

contra la idea de que la Historia, según aquel, se consume y adquiere su expresión en *la revolución*; entendida esta como una ruptura con lo existente y como un proyecto orientado al futuro, lo cual hace entonces que se la conciba como algo que tiene justificación en y por sí misma, sin importar que su consumación comporte una alta dosis de violencia (Heller y Fehér, 1994, pp. 188-189).

El sustrato antropológico y político en el que se sustenta la narración y concepción que Merleau-Ponty elaboró sobre la Historia no es otra cosa que una sucesión ininterrumpida de violencia directa, infligida en un comienzo de cuerpo a cuerpo (esclavitud); luego, por mediación de las cosas propias del régimen capitalista, para desembocar, finalmente, en la abolición gracias a la obra de *la revolución política* que no solo libera a los hombres, sino que se presenta como la consumación misma de la Historia. Heller no solo criticó con aspereza el uso irreflexivo y superficial con el que el filósofo francés usó la noción de violencia y, sobre todo, su tendencia a legitimarla como factor *necesario* de la consumación de la Historia, sino que, por contraste, reivindicó el carácter solidario y colaborativo que hace parte de la condición humana, y que, a su parecer, podría ser piedra angular para elaborar otra concepción de la historia (Heller y Fehér, 1994, p. 191).

Hecho el balance sobre las repercusiones de la ideologización de la Historia que llevó a cabo el régimen soviético (y también quienes simpatizaron con él); siendo testigo ocular del derrumbamiento de ese “experimento”, y reflexionando sobre las implicaciones éticas y filosóficas derivadas de dicha situación, Heller adujo que, con y tras la consumación de la ola revolucionaria que se suscitó en la Europa oriental y en la misma Rusia, corazón del mundo y del régimen comunista soviético, se abría y se constituía “un nuevo horizonte, un nuevo entendimiento de nuestra era, una nueva historicidad” (Heller y Fehér, 1994, pp. 33-34). Luego de que las filosofías de la Historia de corte teleológico, determinista y redentorista -correlato de una modernidad signada por el impaciente anhelo de trascendencia absoluta- hubieran mostrado su límite, su agotamiento e, incluso, su sinsentido, otros eran los rasgos distintivos -muy distintos, y

ciertamente necesarios de ser analizados- que tendían a informar la nueva conciencia histórica o, como anota Heller, la conciencia histórica posmoderna.

Esto, según enfatizó, fue lo que empezó a manifestarse inicialmente, si no en todas las personas, por lo menos sí en las que estaban más persuadidas de (y más dispuestas a criticar y superar) los ideologizados presupuestos sobre los cuales se había erigido el decadente régimen comunista soviético:

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 que, durante decenios, han estado preparando el terreno para el progreso. En los escritos teóricos e históricos de la oposición, la utopía ha sido identificada como el deseo destructivo de trascender la modernidad a cualquier precio, para lo cual ni la vida de las presentes generaciones ni las tradiciones del pasado merecen consideración o clemencia alguna. [...] La oposición intelectual de las sociedades de la Europa del Este entendió, con tanta claridad como sus colegas en la comunidad intelectual occidental, que la búsqueda del “progreso universal”, ese sello de la modernidad, puede desencadenar indiferencia e incluso brutalidad hacia la vida del presente (Heller y Fehér, 1994, p. 34).

Aun cuando comprensible -dado el régimen de opresión que se impuso en nombre de la “necesaria consumación de la Historia” enarbolada por el comunismo soviético-, esa nueva actitud, dijo Heller, no dejó de tener serias implicaciones políticas, teóricas, filosóficas y prácticas, tanto de orden positivo como negativo. Una de esas implicaciones, muy preocupante, por demás, radicó en el hecho de que, al querer trascender la modernidad a toda costa echando a un lado cualquier idea relacionada con el *progreso universal*, desdeñando la importancia de lo pasado y sacrificando todas las utopías, no solo se corrió el riesgo de caer en un nihilismo y en un relativismo extremos, sino en el preocupante y muy peligroso equívoco de pensar que, en tanto leve e irrepetible, en tanto “desfile interminable y sin alma”, la historia no podía volver a aparejar los horrores que había generado

recientemente, pues en la historia, lo mismo que en la levedad de la vida según dijera Milán Kundera, todo pasaba solo una vez (Heller y Fehér, 1994, pp. 39-42).

Sin embargo, dijo Heller, esa ola revolucionaria y la nueva conciencia histórica posmoderna que empezó a germinar, también trajo consigo una renuncia a las grandes narrativas universalistas y deterministas, lo que, a su vez, permitió instaurar a la *libertad* (*constitutio libertatis*) como el nuevo y máspreciado paradigma de la historia. Para Heller, esta libertad tendría el reto de afincarse en la emancipación de los individuos, en el pluralismo político, en la ciudadanía económica, en el derecho a la propiedad efectiva, etcétera, todo lo cual, considerado desde el plano político, tendría que revestir una reconfiguración de las relaciones establecidas entre los individuos, el Estado, las formas de producción y el mercado (Heller y Fehér, 1994, pp. 42-45).

A partir de esas reflexiones, y siendo asunto esbozado y en ciertos aspectos desarrollado en su *Teoría de la historia*, tanto en esta obra como en *Una filosofía de la historia en fragmentos* (1994), Heller no solo reafirmó sus críticas contra las modernas filosofías de la Historia, sino que planteó una diversa serie de consideraciones respecto a la manera como podría concebirse la historia, tanto desde el plano teórico como ético y filosófico. Para concluir, y sin desconocer que son diversos los planteamientos que Heller hizo sobre el tema en cuestión, destacaremos cómo, en su concepción de la historia, las ideas de *progreso* y *utopía*, vinculadas a la pregunta por el *sentido de la historia*, no solo le sirvieron para fundamentar su crítica, sino que adquirieron una nueva y vigorizada connotación ética.

## **Hacia una nueva concepción de la historia**

En contraposición al significado que las filosofías de la Historia le dieron a la idea de *progreso*, lo mismo que a la idea de *regresión*, concibiéndolas como el fin, o la finalidad, de la historia, de lo cual se derivaba la idea de que los seres humanos solo eran el instrumento para la consumación de ese fin, Heller adujo que la noción de *progreso* debía ser reconceptualizada en concordancia con lo planteado por el

historiador Robin G. Collingwood (1889-1943), de modo que por ella se entendiera tanto un *valor como una ganancia sin pérdida*.

Pero ¿ganancia sin pérdida de qué? Ganancia en cuanto a nuestros *valores morales* a fin de que, con fundamento en ellos, no provoquemos, y más bien sí evitemos pérdidas humanas y afectaciones a la dignidad de las personas. Esta aleccionadora concepción del *progreso*, derivada de la experiencia personal vivida por Heller a propósito del ascenso del nazismo, de su reclusión en los campos de concentración y, ciertamente, también de las reflexiones y los postulados éticos planteados por la tradición filosófica y de la lectura crítica que ella hizo sobre las filosofías de la Historia, la llevó a vindicar la idea de que si había que identificar, y si acaso establecer, un criterio de progreso en la historia, este no podía ser o estar relacionado con los logros y adelantos materiales o técnicos, sino con la afirmación de valores morales.

En tal sentido, la idea de *progreso* tenía que ser resignificada a partir de no concebir a los seres humanos como objetos y objetivos de la Historia, sino como hacedores de la historia; y, por tanto, no usarlos como raseros para establecer quiénes han alcanzado más “desarrollo”, más “adelantos” o más “civilización” bajo el supuesto de que son estos los factores que expresan la realización y consumación del fin o los fines de la Historia. En tal virtud, la idea de *progreso* tendría que admitirse en relación con la ganancia obtenida en cuanto al real y efectivo reconocimiento, garantía, respeto y protección de la dignidad de todos los seres humanos, empezando por los que siempre han estado proscritos de esta, y en cuanto al derecho de *todos* los seres humanos, incluyendo a esa otra mitad de la humanidad a la cual los filósofos y los historiadores proscribieron cual si no fueran artífices y protagonistas de la historia, esto es, las mujeres, a expresar su *insatisfacción* frente al sufrimiento y la injusticia.

A este respecto, Heller conceptuó que una teoría de la historia, y en este caso *su* teoría de la historia, no solo debía aceptar la “universalización de la insatisfacción” como *una ganancia sin pérdida*, sino que dicha aceptación debía asumirse como una condición para poder concebir la idea de progreso:

La idea de la universalización de la insatisfacción, la idea de que todo ser humano, si no es libre o padece la desigualdad, tiene derecho a estar insatisfecho, es, verdaderamente, un progreso logrado en la sociedad de equilibrio inestable.<sup>5</sup> Un progreso, ciertamente condicionado, pero se trata de la condición sin la cual la nueva idea de progreso (ganancia sin pérdidas) no hubiera podido surgir (Heller, 1982, p. 253).

A este respecto, es preciso destacar que desde un primer momento, cuando aún mantenía viva la idea de que el socialismo (ciertamente no al estilo soviético, sino como idea filosófica) era una posibilidad que podía seguir concibiéndose, Heller reivindicó la *insatisfacción* como un mecanismo a partir del cual podría buscarse, promoverse, forjarse e instituirse una *sociedad socialista* (idea reivindicada en las obras que produjo hasta comienzos de la década de 1990), y luego, cuando transitó hacia la reivindicación del *pluralismo político* y la *democracia radical*, también la destacó como parte estructurante de lo que ella denominó su *concepción incompleta de la justicia* y, sobre todo, como la posibilidad que debían tener todas las personas para sentir y expresar su descontento frente a un orden social, político y económico caracterizado por la desigualdad, la exclusión y la injusticia (Díaz y Castorena, 2022).

En su momento, y en abierta crítica contra los regímenes totalitarios, lo mismo que contra el capitalismo y sus nocivos efectos, Heller enfatizó en que, por el carácter ético sobre el que habría de soportarse la *sociedad socialista*, en ningún caso y bajo ninguna circunstancia debía aceptarse que la construcción de esa sociedad pudiera surgir de actos violentos o represivos, así sus promesas fueran compatibles con dicha sociedad: “ningún tipo de despotismo ni de oscurantismo”, “debe considerarse ‘progresista’ aunque surja como resultado de un movimiento originalmente emancipatorio” (Heller, 1982, p. 255).

Consciente de que sus planteamientos pudieran ser catalogados de utópicos, Heller no evadió el desafío que tal situación suponía. Para conjurar el carácter negativo que subyace a la idea de *utopía*

---

5 Con dicha expresión, *sociedad de equilibrio inestable*, Heller se refiere a la sociedad moderna capitalista que, a más de haber revolucionado el mundo con la industrialización, también suscitó la emergencia de la sociedad civil, y con ella la lucha por la consecución de múltiples derechos, entre ellos, la libertad como concepto universal, pero también concreto y práctico.

como un asunto irrealizable, la autora destacó la necesidad de abandonar la idea (propia de las filosofías de la Historia) según la cual el *deber ser* (de los seres humanos) es el resultado *necesario* del devenir de la Historia, tanto porque no es así como porque en esa idea subyace un inaceptable determinismo. Contrario a ello, adujo, debía asumirse que ese *deber ser* no tenía que concebirse como resultado de un propósito predeterminado (por ejemplo, las supuestas leyes ineluctables de la Historia), sino como una apuesta ética que, a su vez, implicaba una apuesta política que se traducía en un *deber hacer*. A su parecer, y derivado de dicha consideración, el paradigma que habría de estructurar *la teoría de la historia* tendría que ser aquel según el cual “lo que debe hacerse, *puede* hacerse, y lo que debe ser, *puede* ser” (Heller, 1982, p. 258).

De acuerdo con este planteamiento, Heller enfatizó que, a efecto de su noción de utopía, no debía presuponerse que “lo que debe ser, será, ni que lo que deba hacerse se hará” (1982, p. 258), sino que tenía que afincarse en el deseo de que la idea de *progreso*, según la concepción antedicha (ganancia sin pérdida a cambio), fuera tenida como “el deber ser”, es decir, como la norma ética que debía guiar la acción humana para forjar una sociedad socialista enraizada en los valores y objetivos antes mencionados. Desde esta perspectiva, y sin atreverse a plantear afirmaciones con pretensión de “verdad” sobre el futuro, Heller postuló que la *utopía* debía ser concebida entonces como una apuesta por construir un *futuro posible*, una sociedad lo más parecida o cercana a nuestros buenos deseos; afirmada en la libertad de la persona y en la convicción de querer vivir en un mundo mejor, en un mundo bueno, lo cual presupone no solo compromiso para realizarla, sino una genuina aspiración para *universalizar la utopía* bajo el presupuesto y el deseo de que todas las personas quieran lo mismo (1982, pp. 258-260).

Pero la aspiración de que la utopía se afiance en la presuposición de que “todos los seres humanos quieren lo mismo” no significa, en modo alguno, que se pretenda ni que se crea que se puede ni debe homogenizar a todos los seres humanos, ni que se asuma que todos estos deban tener los mismos gustos, los mismos deseos o las mismas aspiraciones en todos y cada uno de los aspectos de sus particulares

vidas. Decir que la aspiración de la utopía presupone que “todos los seres humanos quieren lo mismo” ha de significar, enfatizó Heller, que, más allá, o mejor aún, que, en virtud de sus consustanciales diferencias, gustos, inclinaciones, talentos e intereses, todos realmente quieren un mundo que los reconozca como *libres*, y que, a efecto de tal reconocimiento, los trate *igualmente* como tales.

En tal sentido, y enfatizando en que la historia es ante todo un *proyecto*, que este puede realizarse en el seno de una sociedad socialista,<sup>6</sup> y que esta, a su vez, ha de ser “la finalidad” de ese *proyecto*, Heller adujo que, en tanto su *teoría socialista de la historia* se fundamentaba en la utopía del progreso, conceptualizada esta en los términos antes indicados (ganancia sin pérdidas), dicha teoría no solo estaba obligada a reconocer y defender la *pluralidad* de las formas de vida, sino a actuar para procurar satisfacer la libertad y la igualdad deseadas por todos los seres humanos (1982, pp. 261-263), concebidas estas, según lo planteado en otra de sus clásicas obras, como *necesidades radicales* (Heller, 1996).

Con este conjunto de planteamientos y consideraciones, y sintiéndose tan responsable como comprometida intelectualmente con la reflexión que la filosofía ha planteado y debe plantear con respecto a la pregunta sobre *el sentido de la historia*, Heller no solo reivindicó la necesidad de responder a esa pregunta, sino que reafirmó su idea de que, al concebir la historia como un *proyecto*, todos los seres humanos debemos estar ética y políticamente comprometidos con su realización. A pesar de las grandes catástrofes ocurridas durante el siglo XX, e incluso, justamente en razón de ellas, dijo, nada debería hacernos renunciar a cumplir ese objetivo, comoquiera que lo que está en discusión es el presente y el futuro de toda la humanidad (Heller, 1982, p. 276).

Este aleccionador llamado (según lo planteó en reflexiones ulteriormente desarrolladas en obras como *Historia y futuro: ¿sobrevivirá la modernidad?*), debía acompañarse de una forma *racional* de esperanza, esto es, de una esperanza que nos lleve a:

---

6 Destacamos que, si esta fue su postura en *Teoría de la historia*, ella tendió a cambiar ulteriormente, esto es, en la era postsoviética, al decantarse por un tipo de sociedad afirmada en el pluralismo político y la democracia radical.

movilizar nuestras energías, para invertir las en tareas cuya realización puede o no guiarnos hacia el objetivo deseado, pero sobre las cuales puede afirmarse con una cierta seguridad que no nos llevará por el mal camino. [...] En esta esperanza deseamos a nuestro propio mundo una vida larga y feliz (Heller y Fehér, 1994, p. 249).

## Conclusión

Volver la mirada hacia la obra de Agnes Heller, una de las pensadoras más importantes de nuestra contemporaneidad, es un acto de justicia académica con alguien que entregó su vida a reflexionar sobre los más caros problemas y desafíos de nuestro azaroso presente y de nuestro incierto porvenir; y también una oportunidad para apropiarse de sus vigorosas y aleccionadoras ideas. Estos, ciertamente, fueron el deseo y el interés que han motivado el acercamiento que hemos intentado hacer a propósito de sus severas críticas a las filosofías de la Historia; cosa que, como lo han indicado los estudiosos de su obra, son, por lo mismo, críticas a muchos de los paradigmas de la modernidad, pero, también, un intento por recuperar todo lo valioso que la caracterizó.

Situarla en su contexto histórico e intelectual con el ánimo de relieves cómo sus ideas fueron un valiente intento intelectual, ético y político para responder a las incertidumbres de una sociedad, o mejor, de una humanidad que, como anotó la misma autora, naufragó y naufraga en su propia desorientación y desesperación, fue otro de los objetivos con los que escudriñamos su obra. A su vez, destacar que esta ofrece tanto elementos para el análisis filosófico y teórico de la historia, cuanto insumos para repensar los problemas y desafíos de nuestro tiempo fue, igualmente, otra de las motivaciones en virtud de las cuales quisimos acercarnos a sus ideas.

## Agradecimientos

Agradezco a los profesores Luis Felipe Piedrahíta y Carlos Mario Vanegas, del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, por su apoyo y acompañamiento, lo mismo que a los pares académicos evaluadores del artículo por sus apreciables sugerencias.

## Referencias

- Agamben, G. (2014). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer iii* (A. Gimeno Cuspinera, Trad.). Pre-Textos.
- Arendt, H. (2020 [1951]). *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana Díez, Trad.). Alianza.
- Aron, R. (2015 [1952]). *Introducción a la filosofía política. Democracia y revolución* (R. Molina, Trad.). Paidós.
- Berlin, I. (1957). *Lo inevitable en la historia* (N. Lerner, Trad.). Galatea Nueva Visión.
- Berlin, I. (2002 [1952]). *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana* (M. A. Neira Bigorra, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Berlin, I. (2009 [1939]). *Karl Marx. Su vida y su entorno* (R. Bixio, Trad.). Alianza.
- Casanova, J. (2020). *Una violencia indómita. El siglo xx europeo*. Crítica.
- Cassirer, E. (2013). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* (E. Imaz, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Cohen, G. (2015). *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa* (P. López Máñez, Trad.). Siglo XXI.
- Delacampagne, C. (2022 [1995]). *Historia de la filosofía en el siglo xx* (G. Mayos, Trad.). RBA.
- Díaz Gómez, Z. G. y Castorena Davis, L. (2022). Introducción a la concepción ético-política incompleta de justicia de Ágnes Heller: algunas claves para seguir pensando una teoría de la justicia para el presente. *Open Insight*, 13(27), 11-36. <https://goo.su/WIBHdq>.
- Dosse, F. (2004). *La historia. Conceptos y escritura* (H. Pons, Trad.). Nueva Visión.
- Frankl, V. (2010). *El hombre en busca de sentido*. Herder.
- Friedlander, J. (2019). Prólogo. En A. Heller, *¿Revoluciones en la vida cotidiana? 50 años después* (L. Czarnecki, Coord.). Siglo XXI.
- Gallego, F. (Ed.) (2004). *Pensar después de Auschwitz*. El Viejo Topo.
- Hegel, G. W. F. (1997 [1837]). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (J. Gaos, Trad.). Alianza.

- Heller, A. (1972). *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista* (M. Sacristán, Trad.). Grijalbo.
- Heller, A. (1977). *Sociología de la vida cotidiana* (J. F. Ivars y E. Pérez Nadal, Trads.). Península.
- Heller, A. (1980). *Teoría sobre los sentimientos* (F. Cusó, Trad.). Fontamara.
- Heller, A. (1982). *Teoría de la historia* (J. Honorato, Trad.). Fontamara.
- Heller, A. (1984). *Crítica a las Ilustración. Las antinomias morales de la razón* (J. I. López Sierra, Trad.). Península.
- Heller, A. (1991). *Historia y futuro: ¿sobrevivirá la modernidad?* (M. Gurguí, Trad.). Península.
- Heller, A. (1994 [1980]). *El hombre del Renacimiento* (J. F. Yvars y A. Prometeo Moya, Trads.). Península.
- Heller, A. (1994 [1982]). *La revolución de la vida cotidiana* (G. Muñoz, E. Pérez Nadal e I. Tapia, Trads.). Península.
- Heller, A. (1996). *Una revisión de la teoría de las necesidades* (Á. Rivero, Trad.). Paidós.
- Heller, A. (1999). *Una filosofía de la historia en fragmentos* (M. Mendoza Hurtado, Trad.). Gedisa.
- Heller, A. (2019). *¿Revoluciones en la vida cotidiana? 50 años después* (L. Czarnecki, Coord.). Siglo XXI.
- Heller, A. y Fehér, F. (1994). *El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo* (M-d. C. Ruiz de Elvira, Trad.). Península.
- Herder, J. G. (1959 [1784]). *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (J. Rovira Armengol, Trad.). Losada.
- Hobsbawm, E. (2007). *Historia del siglo xx* (J. Fací, J. Ainaud y C. Castells, Trads.). Crítica.
- Horkheimer, M. y Theodor W. A. (1998 [1969]). *Dialéctica de la Ilustración* (J. J. Sánchez, Trad.). Trotta.
- Jay, M. (2003). *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural* (A. Bixio, Trad.). Paidós.

- Kant, I. (2013 [1784]). *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. En *¿Qué es la Ilustración?* (pp. 99-125; R. R. Aramayo y C. Roldán Panadero, Trads.). Alianza.
- Kant, I. (2013 [1786]). Probable inicio de la historia humana. En *¿Qué es la Ilustración?* (pp. 167-191; R. Aramayo y C. Roldán Panadero, Trads.). Alianza.
- Kershaw, I. (2016). *Descenso a los infiernos. Europa 1914-1949* (J. Rabasseda y T. de Lozoya, Trads.). Crítica.
- Kershaw I. (2017). *Ascenso y crisis. Europa 1950-2017: un camino incierto* (Y. Fontal, Trad.). Crítica.
- Levi, P. (1989). *Los hundidos y los salvados* (P. Gómez Bedate, Trad.). Muchnik.
- Löwith, K. (1958). *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* (J. Fernández Buján, Trad.). Aguilar.
- Marcuse, H. (1994). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social* (J. Fombona, Trad.). Altaya.
- Pagden, A. (2015). *La Ilustración y por qué sigue siendo importante para nosotros* (P. Linares, Trad.). Alianza.
- Pérez Quintana, A. (2005). Agnes Heller: una filosofía de la libertad, una ética de la elección. *Revista Laguna*, (16), 117-144. <https://goo.su/H9mZZz>.
- Popper, K. (1981 [1944]). *La miseria del historicismo* (P. Schwartz Girón, Trad.). Alianza.
- Popper, K. (1984 [1945]) *La sociedad abierta y sus enemigos* (E. Loedel Rodríguez, Trad.). Orbis.
- Prior Olmos, Á. (2002). *Axiología de la modernidad. Ensayos sobre Agnes Heller*. Cátedra.
- Rivero, Á. (1996). Introducción. De la utopía radical a la sociedad insatisfecha. En A. Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades* (pp. 9-55; Á. Rivero, Trad.). Paidós.
- Walsh, W. H. (1985). *Introducción a la filosofía de la historia* (F. M. Torner, Trad.). Siglo XXI.