

01058

7
2ej.

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO.
FACULTAD DE FILOSOFIA
Y LETRAS.

LA FILOSOFIA DE LOS VALORES

DE AGNES HELLER

TESIS DE POSGRADO

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Presentada por: José Mendivil Macías Valadez.
Directora de Tesis: Dra. María Herrera Lima.



Septiembre de 1992.

Maestría en Filosofía



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

LA FILOSOFIA DE LOS VALORES DE AGNES HELLER

TESIS DE POSTGRADO

U N A M

José Mendivil M. V.

Introducción.

I. La problemática inicial del valor.

- 1.1. Las teorías del valor.
- 1.2. Marxismo y valor.

II. De la esencia humana a la condición humana.

- 2.1. El humanismo crítico.
- 2.2. La condición humana.

III. La vida cotidiana y las objetivaciones.

- 3.1. Vida cotidiana e individuo.
- 3.2. El paradigma de la objetivación en sí y el sujeto.

IV. Antropología.

- 4.1. La sociedad insatisfecha.
- 4.2. Sobre los instintos.
- 4.3. Gestión de los sentimientos y empobrecimiento emocional.
- 4.4. De la filosofía a la teoría de la historia.

V. Pluralismo, contingencia y ética.

- 5.1. La democracia, la justicia y la vida buena.
- 5.2. Una filosofía de los valores.

Bibliografía.

I N D I C E

Introducción.	I
I. La problemática inicial del valor.	
1.1. Las teorías del valor.	1
1.2. Marxismo y valor.	11
Notas.	28
II. De la esencia humana a la condición humana.	
2.1. El humanismo crítico.	31
2.2. La condición humana.	56
Notas.	70
III. La vida cotidiana y las objetivaciones.	
3.1. Vida cotidiana e individuo.	75
3.2. El paradigma de la objetivación en sí y el sujeto.	96
Notas.	110
IV. Antropología.	
4.1. La sociedad insatisfecha.	115
4.2. Sobre los instintos.	127 B
4.3. Gestión de los sentimientos y empobrecimiento emoc.	134
4.4. De la filosofía a la teoría de la historia.	157
Notas.	185
V. Pluralismo, contingencia y ética.	
5.1. La democracia, la justicia y la vida buena.	190
5.2. Una filosofía de los valores.	217
Notas.	224
Bibliografía.	227

NOTA PREVIA

Este trabajo fue el resultado de un proyecto de investigación y de varios seminarios impartidos por mí en la Universidad de Guanajuato. Posteriormente se convirtió en proyecto de tesis de posgrado en la Universidad Nacional Autónoma de México, bajo la dirección de la Doctora María Herrera Lima. Su adecuada terminación fue posible en virtud de dos circunstancias venturosas: el adelanto en la prestación de año sabático por parte de la Universidad de Guanajuato y el apoyo prestado por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Madrid; agradezco la amabilidad de su director Manuel Reyes Mate, la extraordinaria consideración y amistad del Dr. Javier Muguerza C. y el enriquecimiento personal y de ideas con el Dr. Angel Rivero, quien comparte el interés profundo por la obra de Agnes Heller.

Agradezco mucho la ayuda de todas estas personas e instituciones, sin las cuales todo habría sido más difícil, así como el apoyo de mi esposa Ana María Alba, el aliento y la influencia ejercidos por el Senador Porfirio Muñoz Ledo y el Dr. Luis Salazar Carrión. Dedico este esfuerzo teórico a la memoria del maestro Ernesto Scheffler Vogel, encarnación del valor y el coraje civil al mismo tiempo que del espíritu filosófico, guía de muchas generaciones en la Universidad de Guanajuato.

Introducción.

El presente trabajo de investigación y análisis sobre el pensamiento de Agnes Heller es resultado de una larga relación dialógica con su obra, que como toda relación que se prolonga incluye las actitudes de aceptación entusiasta y rechazo crítico. Esta relación se ha alargado más de la cuenta por la insuficiencia inusitada de libros acerca de nuestra autora, inusitada si consideramos la posición estratégica desde donde Heller observa el desarrollo de la filosofía contemporánea. Heredera de la tradición humanista de un Georg Lukács, y al mismo tiempo crítica y superadora de muchas de las antinomias y contradicciones de su maestro, supo ejercer una benéfica influencia teórica en la reflexión de la izquierda en los años sesentas y setentas, para finalmente adquirir su madurez y su propia concepción filosófica en los tiempos en que caen las dictaduras de Europa del Este, uno de los objetivos más buscados por los pensadores de la Escuela de Budapest.

El objetivo de nuestro análisis es la filosofía de Agnes Heller en cuanto filosofía de los valores. Es desde este punto de vista que considero que es posible una mejor comprensión e interpretación de la misma, por más que me asaltara la tentación de abordar el tema partiendo de otros núcleos conceptuales, como pueden ser el concepto de individuo, personalidad o persona recta, las nociones de modernidad y postmodernidad, la filosofía política o el paso a una concepción política genuinamente democrática, etc.

Evidentemente es posible abordar el tema desde estas y otras muchas perspectivas, pero a mí me ha parecido que la problemática de los valores y su racionalidad ocupa el lugar central y es la columna vertebral del pensamiento de nuestra autora a lo largo de sus distintas etapas de desarrollo. La primera tesis que intento soste-

ner es precisamente la centralidad de los valores en la filosofía de Agnes Heller, y para esto he tenido que mostrar la presencia y permanencia de ciertos conceptos y categorías a lo largo de su obra. Como resultado de esto me veo obligado a sostener una segunda tesis, que es la permanencia de ciertos temas centrales y conceptos que sobreviven a lo largo de las fases de maduración de la autora (que son principalmente dos), permanencia que me permite hablar de una relativa continuidad de su pensamiento a pesar de los cambios.

La primera etapa de la filosofía de Heller comienza con la delimitación de una teoría de los valores en relación crítica con la "axiología" fenomenológica, el positivismo, el neokantismo y el historicismo, pero fundamentalmente ofreciendo una interpretación no determinista ni economicista del marxismo. El descubrimiento de "axiomas axiológicos" fundamentales en el pensamiento de Marx y la adaptación de la teoría de las objetivaciones genéricas de Lukács a su propia perspectiva ética se da en el marco del marxismo humanista, cuyo punto central es el concepto regulativo de hombre o esencia humana, de donde derivan los de riqueza humana, alienación, hombre total y personalidad.

El proyecto helleriano se muestra aquí como una tercera alternativa entre Lukács y Markus, aunque todos ellos partirían de un proyecto general compartido, de ahí su identificación como Escuela de Budapest. Sin embargo, este proyecto inicial —que fue desarrollado suficientemente por Heller en los análisis sobre el ethos griego y el Renacimiento, así como en su libro sobre la vida cotidiana y finalmente en su antropología— va siendo gradualmente transformado de acuerdo al perfil propio que va adquiriendo su pensamiento al desarrollar cada uno de los eslabones, sobre todo si tenemos en cuenta el carácter abierto de su filosofía, que presenta su propuesta en términos de "una" entre otras posibles, dejando espacios abiertos y cabos sueltos para iniciar con ellos nuevas cadenas argumentativas.

Esta transformación gradual hacia un discurso más abierto y pluralista deriva en un cambio en el modelo de argumentación y la estrategia discursiva que aquí presentamos como el paso de una concepción centrada en la noción de "esencia humana" a otra centrada en el concepto de "condición humana contingente", o como la transformación de la teoría de las objetivaciones en "paradigma de la objetivación en sí".

Heller intenta crear por medio del "paradigma de la objetivación en sí" un marco explicativo de la constitución intersubjetiva del mundo en un universo social normativo, del cual se apropia el individuo junto con los usos, costumbres y el lenguaje en el nivel de la vida cotidiana. Partiendo de esta esfera básica, Heller explica cómo el individuo da sentido a su vida y organiza su experiencia interior de manera relativamente autónoma, ayudándose de las concepciones del mundo significativas y valores de la esfera de objetivación para sí (la esfera cultural), participando de manera creativa en la conformación social y cultural en que vive.

La condición humana como hiato entre el "a priori genético" y el "a priori social", es producto de una tensión que está en el origen de la conformación del Yo, que explicaría el carácter irreductible del individuo frente a cualquier elemento sistémico, y por tanto la pluralidad de Yoes y de concepciones acerca de ellos. En el marco de las tres esferas de objetivación —la de la vida cotidiana, la cultural y la de las instituciones— siempre existe un margen de indeterminación y contingencia en donde el individuo moderno debe conformarse, eligiendo una forma de vida, unas normas, y eligiéndose a sí mismo en cuanto sujeto moral.

Heller se plantea la elaboración de una ética que permita la convivencia plural de distintas formas de vida y valores, que coincidirían en aceptar la validez de los dos valores supremos universalizados de la modernidad: los de la libertad y la vida. Una sociedad con procedimientos justos que permitiera esta pluralidad en

un marco de relaciones de reciprocidad simétrica sería condición __ necesaria pero no suficiente para la "vida buena", objetivo fundamental de la filosofía moral que está más allá de la justicia.

Para Heller, la sociedad moderna se caracteriza por ser funcional, descentrada, y por la aparición del individuo consciente de __ su contingencia. De las tres lógicas de la modernidad -industrialización, capitalismo y democracia- sólo la lógica democrática y su dominio creciente sobre las otras dos podrá llevarnos a una sociedad emancipada. Nada asegura el progreso ni la llegada a la meta __ final si no es la acción y el compromiso de los individuos, de modo que el objetivo político necesita también de un compromiso ético para ser llevado a cabo. El orden político y el moral son de na turaleza distinta, pero son elementos complementarios.

Asumir esta contingencia y pluralidad, así como la relativización de los ideales, será una tarea filosófica central en la segunda fase del pensamiento helleriano. Asumir este espacio de reflexión __ y dudas sobre la modernidad que es la postmodernidad de manera pro positiva y constructiva es uno de sus logros. El análisis de los __ pasos conceptuales que le van permitiendo a Heller reintroducir o __ reciclar aspectos fundamentales de su primer modelo de argumentación, pero bajo un nuevo contexto es sin duda una tarea importante, pues implica reflexionar acerca de la posibilidad de sobrevivencia de los ideales de la modernidad después de la caída en desuso de __ las grandes narrativas. No hay que dejar de ver que esta relativización, apertura y pluralización que encontramos muy acentuada en __ la segunda etapa de su pensamiento ya estaba presente -y existen __ señales suficientes para ello- en sus primeras obras, por eso ha __ sido necesario hacer una revisión general de su desarrollo. El cen tro permanente de atención son los valores bajo distintas formulaciones: valores genéricos, objetivaciones, categorías de orientación, universo social normativo, valores universalizados, etc. El __ destinatario también ha sido nombrado bajo diversas fórmulas: indi

viduo, personalidad, persona recta, persona transculturalmente buena, etc. Cada formulaci3n distinta plantea sugerencias interesantes, en todas ellas es posible mirar nuestro rostro.

I. La problemática inicial del valor.

1.1. Las teorías del valor.

Comenzamos nuestra reflexión sobre la filosofía de los valores - de Agnes Heller con su primer modelo de argumentación, puesto que considero que el planteamiento inicial de esta problemática es relevante e ineludible respecto de la evolución posterior. Como se - podrá observar a lo largo del presente análisis, todas las cuestiones filosóficas que abordará nuestra autora posteriormente serán - intencionalmente conducidas hacia los temas de la naturaleza del - valor, su racionalidad, carácter social y universalidad posible. - Los conceptos de "humanidad", "individuo" y "libertad" pueden ras- trearse con facilidad a lo largo de toda su obra, aunque no dejan de ser importantes los cambios a que se ven sometidos. Al inicio - la filosofía de Heller parte de una ontología social de inspira- ción marxista que se opone a los planteamientos del positivismo na- turalista, el economicismo o el determinismo, al mismo tiempo se - plantea como "una" teoría que se propone entre otras posibles -baj te recordar que el artículo indeterminado aparece en muchos de los títulos de sus libros- enmarcada en el llamado "humanismo", que - intenta precisar una definición del hombre no simplemente descrip- tiva, sino también con un contenido normativo y crítico.

En la segunda etapa del pensamiento helleriano -más madura, con rasgos muy propios y ubicada ya en el horizonte de la postmoderni- dad- se acentúa este carácter abierto y pluralista de su filosofía liberado ya de cierta terminología tradicional y clasista, pero con elementos evidentes de continuidad en contenidos y temas. Los elementos que se retoman y acentúan van en el sentido de una con- cepción de la racionalidad axiológica más relativizada, multipolar

y menos excluyente respecto de otras posturas, libre de las sujeciones al "espíritu de sistema" tan cercano a su maestro Lukács, y del lenguaje pesado y ontologizante, del cual sin embargo no se desprenderá del todo. Nuestra exposición y análisis temático sigue por lo general el orden cronológico para hacer evidentes los elementos de continuidad y señalar los casos de ruptura, comienza con el primer planteamiento y sigue el desarrollo de los conceptos en el paso de una etapa a otra. Al hacer esto notaremos con claridad que los elementos más novedosos y atractivos están en relación de continuidad -por lo menos en la intencionalidad- con aquellos que Heller elaboró en sus primeras obras. Por esta razón considero necesario -y pido paciencia al lector ávido de novedades- comenzar con el planteamiento de la obra que contiene ya el germen de lo que serán sus planteamientos posteriores, la Hipótesis para una teoría marxista de los valores, puesto que cada nuevo proyecto buscará reconducir su problemática hacia una teoría de los valores, ya sea desde el punto de vista antropológico, ético, o de la filosofía política.

Desde sus inicios la filosofía de Heller muestra evidentes rasgos propios que, como intentaré mostrar, la distinguen de su maestro Lukács y de los otros pensadores que podrían agruparse bajo el nombre de "marxistas humanistas". Por otro lado, la difícil recepción debido al carácter peculiar y hasta cierto punto periférico o excéntrico del lenguaje y la reflexión de la llamada Escuela de Budapest, hace necesario mostrar la relevancia de ciertas posturas iniciales, así como la capacidad explicativa de ciertas categorías conceptuales y modelos teóricos para cualquiera que intente plantearse problemas éticos.

En su libro Hipótesis para una teoría marxista de los valores, escrito al final de la década de los cincuentas, aunque publicado diez años después (1), Heller intenta responder a dos cuestionamientos generales. Primero ¿cómo es posible que, siendo, como es, cada valor y su validez expresión de un hic et nunc histórico, haya, sin embargo, valores universalmente válidos, que expresan inmediatamente la especificidad o genericidad? Segundo ¿hay algún criterio que permita hablar de evolución y desarrollo de los valores desde el punto de vista de una teoría que afirme la perspectiva de una sociedad comunista, que afirme al marxismo?

Esta hipótesis no fundamenta "la", sino "una" teoría de los valores, siendo posibles otras que puedan ser interesantes; además no es verificable empíricamente, pero es consistente desde el punto de vista de su planteamiento. En su hipótesis, Heller hace una breve recapitulación crítica de las teorías del valor más representativas, que nosotros comentaremos y extenderemos cuando sea necesario, ilustrando con otros textos. Esto nos servirá de planteamiento introductorio para orientarnos hacia su propuesta teórica.

Hasta la época de la Ilustración y la Revolución Francesa no se registra el intento de componer un concepto universal de valor. Antes el mundo de los valores estaba ya dado (ya sea en la polis o en Dios), los valores vigentes eran "los" valores sin más. Este carácter de entidad dada de los valores es puesto en duda por la filosofía burguesa, pues la sociedad burguesa disuelve las comunidades naturales (en las que el individuo tiene un lugar fijado desde su nacimiento) que pudieran ser criterio de la objetividad de los valores. La constitución de las clases "puras", a las que el individuo pertenece casualmente y una sociedad dinámica hace entrever la relatividad de la vigencia de los valores. Por ello se hace necesario fundamentarlos, teorizar sobre ellos.

Hasta Kant, la filosofía burguesa procede mediante la deducción empírica del mundo del valor, la fuente del valor debía estar en alguna otra cosa como su causa. Aunque con muchas variantes presenta siempre características generales, como descubre Heller:

"Ante todo el hecho de que la causa del valor se busca en la naturaleza del individuo o, en general, 'del' hombre. Desde el punto de vista de esa característica es indiferente que se parta de la atracción o repulsión (Hobbes), del amor y el odio (Spinoza) o del goce corporal (Helvecio). El elemento mediador que se inserta entre la fuente 'natural' y el efecto-valor es siempre y sin excepción la utilidad." (2)

Aunque este elemento mediador se interpreta de diverso modo, por ejemplo Spinoza inconsecuentemente declara que lo más útil para el hombre es el otro hombre (virtuoso), buscando superar el simple utilitarismo. Otros pensadores buscaron otro tipo de solución proclamando valores innatos a la "naturaleza humana" (Shaftesbury, Hutcheson) para fundamentar la objetividad de los valores. Los ilustrados franceses tomaron una u otra solución, aunque prefirieron en su mayoría la teoría deductiva.

Kant rompe con todas las formas de derivación de los valores. Los valores concretos no pueden deducirse de lo agradable, útil o placentero, el bien es indeducible: la única ley moral es la conciencia del bien, el deber en el ser humano en cuanto racional. Para Heller esta es la única solución posible que, basándose en una ontología individualista no sea empírica pero sí inmanentista; pero por otra parte, es absurda porque "violenta toda la experiencia empírica". Por eso suscitó la resistencia de muchos pensadores de su época, como Goethe y Schiller, que no querían eliminar los sentimientos en el actuar moral. (3)

Hegel construye una teoría historicocéntrica de los valores, su

concepción es a la vez un avance y un retroceso respecto de la kantiana. Un avance en cuanto que el hombre aparece como producto y productor de la historia, los valores son ahora elementos orgánicos de la historia. Hegel no tiene nada del relativismo propio del historicismo posterior, aunque lo anticipe en su positivismo acrítico; para ello paga el precio elevado que representa para Heller una involución respecto a Kant: "ese precio es la idea de la teleología histórica. Por eso Hegel no fundamenta la importancia y el interés individuales de la posición de valores...".

Desde que hay filosofía hay teorías de los valores, pero "lo que se pone en el foco del pensamiento burgués moderno, por obra de los neokantianos, es 'el' valor" (4). En las modernas filosofías de los valores predominan las premisas formuladas por la filosofía burguesa hasta Hegel: positivismo e historicismo parten de varios supuestos hegelianos. Los neokantianos se propusieron poner a Kant en contacto con la realidad, pero esta corrección está condenada al fracaso, lo que se logró fue estropear a Kant, haciendo concesiones al empirismo -cosa que para Heller no es un error, pero es inconsecuente con las premisas kantianas- y al positivismo. La "teoría deductiva" sobrevive en Freud y Jung tomando como base el psiquismo individual.

De acuerdo con la concepción de Heller, la cuestión básica, el primer dilema de la categoría valor, consiste en si el valor es una categoría primaria inderivable empíricamente de otra cosa, o si es derivable y hay que derivarlo. Los partidarios de la derivación del valor de algo heterogéneo a él (factores psíquicos o sociales) piensan que el valor es una categoría ontológica. Este es el caso del historicismo de Croce, del joven Dilthey y del positivismo de Moritz Schlick. Este último critica el planteamiento neokantiano de Rickert porque su teoría no tiene relación con la práctica moral efectiva de los hombres, con sus alegrías y dolores; el valor es una categoría entitativa que se puede reconducir

a los sentimientos de placer o displeacer. El deber no es transem-pírico, sino una exigencia social, y los valores pueden reducirse al éxito en el servicio a la sociedad. Justificada en su arranque, esta teoría tiene una consecuencia negativa, que Schlick pretendió eliminar con consideraciones acerca de la "naturaleza humana", acentuando los valores de vigencia permanente (el hombre se alegra del bien, le es natural ser bueno, etc.). Héller encuentra aquí una contradicción:

"El teórico del verificacionismo empirista pasó aquí por alto la 'minucia' de que el principio opuesto (es natural al hombre ser malo) resulta tan verificable como el suyo. La polémica de Schlick no da una respuesta concluyente a los planteamientos neokantianos." (5)

De acuerdo con esto, por este camino no es posible fundamentar coherentemente la validez universal de ningún valor. Entre los que piensan que el valor no es una categoría ontológica, pero sí primaria -es decir, inderivable- se encuentran los neokantianos. Al negar el carácter ontológico del valor se apartan de su maestro Kant para "corregirlo". El mundo del deber es heterogéneo con el mundo del ser y sin ninguna relación causal con él, pero es tan objetivo como éste. Afirma Rickert en Ciencia cultural y ciencia natural:

"En los objetos culturales residen, pues, valores, y por eso mismo vamos a llamarlos bienes; de ese modo podremos distinguirlos, al mismo tiempo, como realidades valiosas, de los valores mismos que no son realidades..."

"Los valores no son realidades, ni físicas, ni psíquicas. Su esencia consiste en su vigencia, no en su real facticidad." (6)

Los valores poseen una jerarquía objetiva independiente de los

juicios axiológicos concretos. La concesión neokantiana a la experiencia empírica consiste en introducir en la esfera del deber radicalmente distinta de la del ser- los valores más heterogéneos, es el caso de los "valores sensibles" como el amor, lo que para Heller lleva al absurdo; "por ejemplo: el valor amor sería independiente de que me produzca o produzca a alguien alegría, porque el primero pertenecería -como valor neokantiano- a la esfera del deber, y la segunda, a la esfera de la realidad." (7)

Sin embargo, esta rígida separación de realidad y mundo del valor obedece a la voluntad de suprimir un problema real que Schlick se niega a reconocer: "la validez de los valores no coincide con los juicios de valor efectivos de una época determinada" (8), por eso Rickert y Windelband acentúan la distinción entre valor y valoraciones. El neokantismo plantea con esto un problema al que no pueden dar respuesta ni el positivismo ni el historicismo.

Rickert termina afirmando que el mundo del valor remite a un sujeto trascendental como portador, pero la difícil cuestión de la relación entre realidad y valor intenta resolverla diciendo que la unidad entre estos dos elementos se puede "vivir", pero no "comunicar", y con esto el neokantismo roza el irracionalismo al dar respuesta a un planteamiento real. Estamos a un paso de la concepción de Max Scheler.

Scheler rechaza el sujeto trascendental y lo sustituye por un orden eterno de valores análogo al de las ideas platónicas. Al considerar que el valor es una realidad, rechaza el dualismo neokantiano, facilitando la resolución de problemas morales concretos, pero sin embargo, para Heller su teoría conduce a consecuencias negativas: el mundo objetivo de valores no se puede construir racionalmente, pues está dado por una percepción afectiva, un sentimiento de los valores (Wertgefühl) (9). La unificación de realidad y valor sobre esa base suprime el esfuerzo de los neokantianos por fundar la validez universal:

"Scheler dice redondo que la idea de la validez universal -igual que la idea de valor puramente subjetivo- se basa en la idea de igualdad, la cual, a su vez, ha nacido, en su opinión, del resentimiento de los 'débiles'. Su mundo objetivo del valor no es válido más que para quienes 'sienten' la jerarquía objetiva de los valores; para éstos hay una 'Revelación' de los valores, que, en el mejor de los casos, se puede contar a los demás (los cuales, de cualquier modo, no 'sienten')". (10)

Con esto se abre camino a la interpretación más caprichosa de la jerarquía de valores, a la arbitrariedad que no necesita ser justificada racionalmente, y que da pie a un aristocratismo.

También Nicolai Hartmann intenta abolir la dualidad realidad--valor sin utilizar la derivación empírica. El mundo del valor es un "ente ideal" aunque no en el sentido de la idea platónica, sino en el social. El ser real tiene un primado ontológico, mientras que el ente ideal tiene un primado axiológico. Este primado ontológico, en opinión de Heller, es una expresión traicionera: no deriva los valores concretos, pero los considera ontológicamente secundarios, aproximándose, aunque sin derivación explícita, a la teoría deductiva. El ser ideal es objetivo y autóctono, por lo que no se separa de la línea que discurre del neokantismo a Scheler. "Su concepción es característica de un eclecticismo inspirado por el common sense." (11)

Un segundo dilema de la categoría valor, según Heller, consiste en la cuestión de la validez y la entrada en vigencia. El pensamiento cotidiano identifica espontáneamente nuestras preferencias valorativas con los valores como tales. Este error es común también a la filosofía. El neokantismo -sobre todo Max Weber- polemizó contra esta identificación, pero llegaron al extremo de afirmar la validez universal de los valores con independencia de

que se impongan o no, incluso cuando no se hacen vigentes en ninguna acción. Aún así, sólo esta teoría afirma la idea de validez universal; pues Scheler le da sólo una validez relativa a los valores (para los que son capaces de 'sentirlos'). Para el positivismo no empirista son los juicios de valor, no los simples hechos objetivos, los que constituyen los valores; sin embargo, esto no es así, la validez es previa a los juicios de valor, como mostraron los neokantianos (para decir "Napoleón es importante", debo tener la categoría axiológica "importante" previa al juicio).

Para el positivismo empirista -caracterizado ya con Schlick- los contenidos concretos de los valores son relativamente válidos; es decir, válidos para los que los consideran válidos (la validez universal basada en la "naturaleza humana" buscaría imponerse a través de estas valoraciones válidas). Dilthey, por ejemplo, deriva el bien de lo conveniente en cada caso, según la tradición historicista, pero al mismo tiempo busca criterios eternos de los valores. Todo valor espiritual que incluya la capacidad de gozar sería histórico y a la vez universalmente válido (lo que implica que hay que considerar al sadismo intelectual como valor universalmente válido). El historicismo puro niega la idea misma de validez universal, todas las épocas -usando la frase de Ranke- estarían igualmente cerca o lejos de Dios, es decir, de lo correcto. Para Mannheim, cada sociedad tiene su "mundo del valor" distinto al de otras sociedades, y cada cual sería igualmente válido, lo que nos deja sin un criterio general para preferir a una o a otra. Su idea de una intelectualidad etérea capaz de llegar al plano de la objetividad no deja de ser "una ilusión típica del sociólogo de cátedra" (12) pero no soluciona el problema.

El tercer dilema de la categoría valor es el planteado por Max Weber ¿Es posible -y deseable- una ciencia social axiológicamente desvinculada? ¿Podemos ponernos en claro acerca de nuestros valores? ¿Puede la ciencia decidir en materia de elección de valores? Para Weber buscar la verdad objetiva implica dejar a un lado los

juicios de valor, pero Heller señala que su teoría se basa en una preferencia axiológica: la verdad objetiva misma. Esta "desvinculación axiológica" (Wertfreiheit) impide que el científico tome decisiones prácticas. En su misma época, Croce arguyó que los fenómenos históricos no se pueden analizar sin juicios de valor, pues juzgamos a partir del presente. Analizaremos después por qué Marx pensó que "no hay ninguna ciencia de la sociedad (ni filosofía) axiológicamente desvinculada en cuanto que se intenta rebasar el plano puramente descriptivo (el cual es precientífico y prefilosófico)". (13)

Este primer acercamiento problemático nos muestra ya cuales son las principales cuestiones a resolver para Heller, que son la naturaleza del valor, la fundamentación de su universalidad y al mismo tiempo su historicidad. El problema de la posibilidad o imposibilidad del progreso o desarrollo moral lo abordaremos más adelante, por lo pronto expondremos la situación de Heller dentro del ámbito de los marxismos, una situación realmente singular, puesto que muestra el gran esfuerzo que realizó para fundamentar la posición moral del individuo socializado frente a las concepciones que cerraban dogmáticamente esta posibilidad, anclados en supuestos naturalistas o deterministas y en posiciones políticas elitistas o francamente autoritarias. Finalmente este recorrido nos indicará en qué sentido la posición más reciente de Heller va superando las tesis tradicionales del marxismo sin abandonar algunas de sus motivaciones emancipadoras.

1.2. Marxismo y valor.

Heller descubre las principales deficiencias de las teorías del valor expuestas: el formalismo neokantiano, que crea una dicotomía estricta entre realidad y valor, pero que intenta salvar la objetividad y universalidad de los valores como criterio seguro para juzgar el actuar moral. La filosofía burguesa que reduce los valores a la utilidad o el placer individuales y que intenta -sin lograrlo- afirmar valores universales a partir de estos conceptos o de una supuesta "naturaleza humana" inmutable. El relativismo historicista que no resuelve el problema de la aplicación universal de ciertos valores. El acercamiento al irracionalismo en la visión aristocratizante de Max Scheler, etc. Se comprende entonces que no es posible separar el deber ser del ser para "salvarlo", ni derivar el deber ser simplemente de lo que es sin denigrarlo ni rebajarlo. A partir de estas conclusiones iniciales -que considero acertadas en general- Heller aborda la problemática del valor en la teoría marxista. Es en el marxismo donde explora la posibilidad de una teoría de los valores en cuanto universalmente válidos y al mismo tiempo sujetos al devenir histórico; aunque hay que decir desde ahora que la solución que propone Heller parte del marxismo pero rebasa su problemática en muchos aspectos.

Lo primero que hay que señalar es que el marxismo no se vio en la necesidad de crear una teoría de los valores específica sino hasta el presente siglo, precisamente con la disputa acerca de la conveniencia o inconveniencia de adoptar la ética kantiana como base de la ética socialista.

No se vio durante muchos años la necesidad de una fundamentación profunda, sino que simplemente se daban por sentado una serie de principios generales.

Heller considera que la elaboración de una ética es posible y

necesaria "en el lugar mismo en que se corta la espontaneidad o la conciencia de espontaneidad en el desarrollo de un movimiento determinado". La ética pasa a primer plano "en las épocas de crisis positiva, en las épocas revolucionarias, y en las épocas de crisis negativas, cuando se manifiestan nuevas contradicciones"; es en estos momentos que aumenta la decisión y práctica individuales, cuando las contradicciones del movimiento social mismo "se aparecen en los individuos en la forma -entre ellas- de contradicciones morales" (14). Comenta Heller en los sesentas:

"...los problemas de la ética no han sido aún aclarados por el marxismo -ni siquiera por sus principales representantes- de un modo que rebase la mera aforística. Y no porque la ética no tenga su lugar en el sistema intelectual de Marx... Hoy se convierte en necesidad urgente la aclaración de este punto vacío." (15).

Desde el punto de vista de la Hipótesis helleriana, una interpretación coherente de la ontología social de Marx permite la solución de los tres dilemas de valor antes descritos (el de la derivación o inderivación del valor, el de la validez y la entrada en vigencia y el de la relación ciencia-valor). Esta interpretación implica la crítica de algunos postulados del marxismo, pero se intenta recuperar la motivación general de la teoría marxiana en su conjunto, liberada del cientificismo positivista decimonónico. Examinaremos brevemente -ampliando de nuevo las reflexiones y la exposición de Heller con las nuestras cuando lo considere necesario- las distintas soluciones marxistas a la problemática del valor. Heller realiza una crítica a los principales modelos teóricos que intentan una fundamentación de la ética sobre bases marxistas. Expondremos esta crítica basándonos en diversos textos correspondientes a esta primera etapa del pensamiento helleriano.

"La tendencia positivista empirista y la historicista tuvieron una influencia particularmente intensa en varias corrientes marxistas" (16) y como reacción a ellas se hallan los intentos de solución neokantianos. Ya en la obra madura de Engels se comienza a desplazar la concepción marxiana del valor a la vez en sentido empirista-positivista y en sentido historicista, la raíz de este cambio la encuentra Heller en la reinterpretación de la tesis de Marx sobre la base y la sobreestructura. Para Marx la base social, llamada en la Ideología alemana "proceso social de la vida" y más tarde "relaciones de producción" y "modo de producción" se "manifiesta" en la sobreestructura. Pero esa manifestación (Kundgebung) según Heller,

"no expresa ninguna relación causal entre la base y la sobreestructura, las cuales constituyen una entidad estructural. La manifestación significa estrictamente que el 'ámbito de juego' o 'margen' de cada sobreestructura dirime los conflictos de la base o produce formas en las cuales esos conflictos se pueden 'mover'. Los varios momentos de la sobreestructura pueden satisfacer esa función no sólo por su adecuación, sino también por su inadecuación." (17)

Engels fue quien estructuró esta relación de manifestación para hacer de ella una relación causal, en términos mecanicistas, con ello la base se identifica con la causa y la sobreestructura con el efecto; las dificultades de esta tesis lo llevaron luego a la tesis de la retroacción o interacción dialéctica entre ambos elementos. Pero en opinión de Heller llegó aún más lejos: transformó la idea marxiana de que el ser social se manifiesta en la ideología, en preferencias axiológicas, para afirmar que son los intereses (ante todo los intereses de clase) los que constituyen los valores. Con eso volvía Engels a una teoría deductiva o derivacionista: la teoría utilitarista de la Ilustración burguesa, modificándola en el sentido de los intereses de clase. La relación causal base-sobreestructura, se transformaría luego -contra la inten-

ción filosófica de Engels- en la relación causal intereses de clase-valores. Esta fue la teoría de los principales teóricos de la II Internacional, "porque les resultaba muy manejable en la ideologización de su propia práctica política". En realidad, la "teoría de la utilidad" burguesa constituye más bien una "teoría del interés"; pues las categorías de utilidad e interés en este caso se convierten en sinónimos, como aclara Heller en su ensayo sobre el concepto de necesidad en Marx.

Con Engels se readapta al marxismo la teoría del egoísmo burgués pero en el lugar del individuo se pone a la clase social, con ello se da pie a la concepción de Lenin: "es bueno aquello que es útil al proletariado". El punto de partida de esta teoría es la alienación burguesa de la ética que identifica lo bueno con lo útil (18). Desde el punto de vista de las concepciones ortodoxas de la II Internacional "¿quién decide lo que es útil para el proletariado?" El partido o la élite dirigente, puesto que la clase se en cuanto tal no poseería una consciencia colectiva capaz de definir clara y eficazmente sus intereses. Esta teoría en opinión de Heller ha tenido consecuencias muy negativas para el movimiento socialista, pues "si se identifica lo bueno con lo útil todo está permitido" (19), y todo en nombre de "los intereses del futuro de los oprimidos" (20) de que hablaba Engels en el Anti-Dühring.

La mayoría de los marxistas deriva los valores partiendo de dos factores: los intereses o las necesidades. Para Heller, los términos necesidad y valor son categorías ontológico-sociales primarias, y son por principio indefinibles (21), (es imposible indicar con sentido el *genus proximum*), por eso se sirve del método de la "determinación conceptual" -el que utiliza Lukács en su Estética (22)- puesto que es imposible conseguir términos plenamente unívocos; sin embargo, se busca la mayor precisión e identificación posible. El interés es la búsqueda de la realización de los objetivos de integraciones, clases o individuos frente a otras

integraciones, clases e individuos, por ello no puede ser una categoría universalmente válida, es sólo una categoría ontológico-social de las sociedades de clases. En cuanto presuponemos teórica y axiológicamente una sociedad que no se constituye en contraposiciones -la sociedad comunista- deja de existir el interés propiamente dicho. Interés colectivo o general son categorías ideológicas nacidas de la generalización del interés privado,

Heller lo ilustra con citas de Marx: "... el interés colectivo no es precisamente más que en la duplicidad, la multiplicidad y la independización multilateral, intercambio del interés egoísta"; "el 'interés general' es obra de los individuos determinados como 'hombres privados'." (23)

El interés del proletariado consiste en liberarse del poder del capital, pero esto no puede conseguirlo -como había dicho Marx- más que "liberando simultáneamente al resto de la humanidad", lo que trasciende el mundo de los intereses. Esto último fue precisamente lo que, a partir de Engels, se dejó para después, cuando el comunismo fuera una realidad, pero no se aplicó al presente, como podemos ver en el Anti-Dühring.

"Una moral realmente humana, sustraída a los antagonismos de clase o reminiscencia de ellos, únicamente será factible cuando la sociedad alcance un grado de desarrollo en que no sólo se haya superado el antagonismo de las clases, sino en que también el mismo se haya olvidado en las prácticas de la vida." (24)

Por supuesto los intereses de las distintas clases influyen en la preferencia por determinados contenidos axiológicos concretos, sobre todo en el capitalismo y principalmente bajo la forma de intereses económicos, de ahí la tentación economicista del marxismo.

La necesidad es una categoría ontológico-social tan general y primaria como el valor, es una categoría del individuo, una exi--

gencia interna, un ansia de algo. Las necesidades son heterogéneas y producen objetos y tipos de actividad al mismo tiempo que los objetos producidos engendran nuevas necesidades (dialéctica consumo-producción); Heller analiza cómo las relaciones y objetivaciones sociales crean "la esfera de posibilidad" que determina su movimiento. Las necesidades lo son de productos sociales y posibilidades objetivas de una sociedad, pero en la sociedad "pura" -el capitalismo- el individuo puede escoger o variar sus necesidades de una manera muy amplia que excede la pertenencia a una clase.

Para la concepción helleriana, el ser de los valores no se puede derivar de las necesidades, pues, por el contrario, los valores "están mediados con las necesidades por la producción social, por las objetivaciones sociales globales" (25). Las preferencias axiológicas pueden convertirse en una necesidad por obra de una elección. "Los valores no se pueden medir por las necesidades" (una obra de arte muy valiosa sigue siéndolo aunque la gocen sólo unos pocos, o incluso cuando en un momento dado nadie la goce), en cambio, "las necesidades se pueden medir por los valores", pues las hay elevadas y bajas, buenas y malas de acuerdo a criterios axiológicos. Tampoco derivan los valores de las "necesidades sociales", por ejemplo:

"Si se utiliza la categoría de necesidad social como si nónimo de 'factores necesarios para la reproducción social', se dará con la objeción siguiente: como la misma preferencia axiológica es un elemento del conjunto de los factores necesarios para la reproducción social, ¿qué posibilidad hay de derivarla realmente de éstos?" (26)

Con estos argumentos Heller considera "demostrado" que no es posible realizar una derivación empírica del valor.

Es importante recalcar, sin embargo, que la derivación del valor de los intereses y las necesidades tuvo fuertes oponentes al interior de la corriente marxista. Heller hace un recorrido histórico detallado en su estudio "Beiträge zur Geschichte der sozialistischen Ethik", (Contribución a la historia de la ética socialista) que desgraciadamente no ha sido publicado -o no estoy enterado de su publicación (27). En otras obras suyas deja sus opiniones acerca de los principales representantes del marxismo, y aquí las tomaremos en cuenta en nuestra exposición.

Kautsky y Plejanov representan la línea más pura del derivacionismo empirista bajo la forma de un economicismo positivista, de un determinismo tecnológico. Aunque no se puede negar que Marx -debido a sus ambigüedades- abrió el camino hacia esta interpretación economicista, abrió también el camino a las interpretaciones opuestas, como hace notar Heller en su Teoría de las necesidades. Kautsky posee una influencia darwinista que no existe en Plejanov, pero ambos coinciden en afirmar que el desarrollo de las fuerzas productivas -concebidas por separado de la actividad y las relaciones humanas- son el factor que determina directamente la sobreestructura ideológica.

Para Plejanov la fórmula de explicación de los fenómenos sociales y la relación entre base y sobreestructura es la siguiente en orden de importancia: 1. Estado de las fuerzas productivas. 2. Relaciones económicas condicionadas por estas fuerzas. 3. Régimen social y político, edificado sobre la base económica. 4. Psicología del hombre social, determinada por la economía y el régimen social y político. 5. Las ideologías (28). El error de esta concepción consiste en la superposición mecánica y dicotómica entre las "fuerzas productivas" y "las ideologías", olvidando que las fuerzas productivas no se desarrollan por sí mismas, sino por la acción humana inmersa en los factores ideológicos y sobreestructurales. La explicación de Plejanov deriva de un naturalismo que hace depender todo el medio geográfico, de modo que el papel de la actividad humana queda muy reducido: "Sabemos ahora que el desar-

rollo de las fuerzas productivas que, en definitiva, determina el de todas las relaciones sociales, depende de las propiedades del medio geográfico" (29), aparece después -como un momento derivado y secundario- la influencia mayor o menor de las relaciones sociales sobre las fuerzas productivas.

El ser social es explicable, para Plejanov, "por sus necesidades y por los medios y modos de satisfacer las existentes hoy", pues los hombres hacen la historia, "para satisfacer sus necesidades". Las ideologías, la filosofía, los valores, etc. cambian al cambiar las fuerzas productivas, pues "todo es relativo, todo depende de las condiciones de lugar y tiempo" (31). La tesis derivacionista empirista tiene como consecuencia la tesis historicista relativista. Como resultado de esto, para Plejanov la libertad se convierte simplemente en el reconocimiento de la necesidad, reduciendo al mínimo el papel de la responsabilidad moral personal del individuo. Heller comenta que "en términos de su concepción, los intereses de clase constituyen la 'ética socialista', y es por eso que el individuo tiene que sacrificarse a sí mismo por estos intereses..." (32), que finalmente acabarán reduciéndose a los intereses del partido.

El libro de Kautsky, *Ética y concepción materialista de la historia*, escrito en 1906 para refutar al marxismo neokantiano, expone varias teorías burguesas de derivación del valor: por un lado la teoría darwinista de la adaptación al medio, por otro lado la teoría de los "instintos sociales" cuya base está en la "naturaleza humana". Kautsky intenta explicar el origen biológico e

histórico de los deberes morales apelando a los instintos sociales, que existen también en los animales, reforzados en la lucha de la especie por la existencia y posteriormente transformados en moral de clase que expresa los distintos intereses al interior de la sociedad. Los "instintos y las virtudes sociales", en su opinión, se refuerzan en las clases explotadas, oprimidas y en ascenso, mientras se debilitan en las clases en decadencia. Estos instintos sociales no son algo convencional, "sino que son algo profundamente arraigado en la naturaleza humana, en la naturaleza del hombre como animal social. Tampoco los cánones morales son nada arbitrario, sino que surgen de las necesidades sociales" (33). Desde el punto de vista del "socialismo científico", el ideal moral se pierde como factor normativo, hay que derivar los objetos sociales "exclusivamente del conocimiento de las bases materiales", el ideal moral debe ser excluido de la ciencia, pues es fuente de errores. "La ciencia está por encima de la moral", el ideal moral ya "no es un fin" sino un "arma", un simple medio en la lucha social por la existencia (34).

El coronamiento de esta concepción es la dicotomía ciencia-valor, y el rebajamiento de la moral a instrumento o medio de control de la élite intelectual y política sobre las masas. El objetivismo economicista y la negación de la subjetividad e interioridad humana como algo relativamente autónomo y no reducible tan sólo a intereses económicos van de la mano; el positivismo absorbió y limitó el potencial crítico del marxismo en la época de la II Internacional, y la reacción inmediata contra esta tendencia se dio en la forma de una adaptación de la ética kantiana -más bien neokantiana- al marxismo.

El marxismo neokantiano hereda del neokantismo la separación entre el valor y la realidad, la ciencia y los juicios de valor, y busca fundar una teoría socialista sobre bases morales. El marxismo positivista se mostraba incapaz de demostrar que los ideales socialistas eran correctos y que debían poseer validez universal, por eso se insistía en recurrir al imperativo categórico kantiano.

Como muestra A. Arato en un excelente estudio sobre el tema, tanto Vorländer, Woltman, Tugan-Baranovsky y Bernstein, como los "austromarxistas" Adler y Bauer coincidían en que "el ideal socialista nunca se llevaría a cabo como resultado de la necesidad histórica objetiva" (35) pues es necesaria la voluntad moral de las masas, sin la cual el socialismo es imposible. A pesar de las importantes diferencias de perspectiva consideraban que el ideal socialista no podía legitimarse de la simple causalidad. Por ejemplo, nos dice Max Adler que "de la causalidad no se deriva nunca la legitimación de un objetivo", por más que este autor considerara que desde el punto de vista científico existe una motivación sociológica de las evaluaciones, esta perspectiva no funciona desde el punto de vista de la voluntad práctica que evalúa, establece o rechaza fines: "ante el problema de lo que debe hacer, no se contenta (el político marxista) ciertamente con la respuesta de la ciencia sobre lo que es o sucede". Se trata de la antinomia dualista kantiana entre naturaleza y libertad, ser y deber, el científico teórico y el político práctico: "el marxismo se funda precisamente en la más rigurosa distinción conceptual de la historia como proceso social del evento y como voluntad y acción políticas." (36)

Heller se centra en el debate entre Kautsky y Otto Bauer en 1906, representando uno el punto de vista positivista y el otro el que vinculaba el sistema de Marx con decisiones de valor, el "humanista". La teoría de Kautsky de que los obreros se suman a la socialdemocracia porque la victoria del socialismo es inevitable es una teoría sin valor, Otto Bauer consideraba que en tal caso los obreros no participarían en las luchas, pues su participación no serviría de nada, sin embargo "los obreros consideran que el sistema capitalista es injusto, y sólo por eso se suman a la socialdemocracia. Creo que Bauer tenía razón: lo que acerca al socialismo es un punto de vista crítico" (37). Este razonamiento no se basa en una "moral subjetiva", sino en una defensa del common sense del propio trabajador contra la interpretación positivista. (38)

También tenían razón cuando afirmaban que el trabajador individual "adopta su decisión moral como individuo y no como mero miembro de la clase". "También Rosa Luxemburgo, Pannekoek, y en parte Jaurés, compartieron este punto de vista aun cuando no fueron jamás neokantianos." Heller considera fundamental la revaloración del marxismo neokantiano porque tomó en cuenta el carácter universal que debe tener la ética marxista. Bauer enfoca el problema moral desde un ángulo distinto al de Kautsky. "Como él correctamente insiste, todas las decisiones morales son sólo individuales, y no pueden ser deducidas de la necesidad histórica o de los intereses de clase." (39)

Aceptando el imperativo categórico, los neokantianos entendieron mejor que Kautsky las auténticas motivaciones de los trabajadores, puesto que si un trabajador considera justa la causa del socialismo, entonces quiere que todos la consideren también justa, quieren convertirla en una regla de valor general para sus acciones. Afirma Bauer en su artículo "Marxismo y ética":

"no bastará demostrar que ese precepto es proletario, sino que, antes bien habrá que demostrar que el imperativo proletario es correcto... ¿cómo podría decirse de un imperativo que éste es justo, es decir que posee validez universal? La ética de Kant resuelve ese problema..."

"el convertir a la moral en objeto de la investigación científica, no nos permite responder aún ni a un solo problema moral de la vida." (40)

Pero en opinión de Heller llegaron a un callejón sin salida cuando intentaron aplicar el imperativo categórico a los conflictos de deberes. Es el caso del célebre relato en el que un trabajador tiene que elegir entre convertirse en rompehuelgas o dejar a su familia en la miseria, al quedarse sin trabajo; Bauer "inten

ta lo imposible" al querer determinar la decisión en este caso en base al imperativo categórico; éste es demasiado abstracto y puramente formal. Kautsky es superior a él no porque recurra a su propia teoría positivista, sino porque "contrapone su modelo de discurso al kantiano: el trabajador ha de comunicar su conflicto a los compañeros, quienes no consentirán en continuar la huelga al precio de tal sacrificio". En esta discusión se puso de manifiesto la vacuidad de la forma del imperativo categórico en los casos de conflicto de deberes. (41)

Para Heller, la postura de Lenin recoge la teoría de Engels del Anti-Dühring, pero incluye además un fuerte elemento voluntarista, ambos aspectos conformarían luego el marxismo en la época del culto a la personalidad, ensamblados "con códigos demasiado rígidos y estrechos". La postura leninista conservó la tesis de Kautsky de que un grupo de intelectuales poseedores de "la única teoría social justa" tenían por tarea expresar las necesidades de la clase obrera, considerándola incapaz por sí sola de adquirir una conciencia revolucionaria (43), lo que derivó en una concepción tecnocrática y autoritaria de funestas consecuencias posteriores.

La dualidad entre ser social y consciencia, que cristaliza en el dualismo entre realidad y valor fue barrida por una nueva tendencia representada por Karl Korsch, el joven Lukács y Antonio Gramsci, esta tendencia, en palabras de Heller:

"criticó aguda y acertadamente la 'derivación' de los valores y la teoría utilitarista modificada de Engels y volvió a poner en el centro que le corresponde la categoría marxiana que es decisiva para el problema del valor: la categoría alienación... Estos autores han sido los que han restaurado (y analizado) la concepción del marxismo y del comunismo como elección consciente de valores, y no como simple y necesario 'efecto' de la evolución económica." (44)

Heller en su Hipótesis, no se detiene lo suficiente en el análisis de estos autores, aunque abundan sus comentarios sobre Lukács en otros escritos, sin embargo es necesario un breve análisis de sus posiciones. El punto común es la necesidad de una renovación del marxismo inspirándose en la herencia hegeliana, la recuperación de la dialéctica como unidad de teoría y práctica, en la cual el hombre es el productor creativo y consciente de la historia, y no un mero resultado de fuerzas ciegas.

Korsch intenta recuperar la concepción dialéctica del marxismo original que se había perdido cayendo en un materialismo mecanicista vulgar, predialéctico. La teoría global y unitaria de la revolución social se ha convertido en una "crítica científica", que no desemboca en una práctica revolucionaria (45), sino en una filosofía contemplativa y una práctica reformista.

Este materialismo grosero es, en opinión de Korsch, una doctrina que lleva al economicismo, a la pasividad de los agentes sociales y al olvido de la práctica consciente.

"Cuando Lenin y los suyos trasladan la dialéctica unilateralmente al objeto, a la Naturaleza y la Historia, y conciben el conocimiento como un mero reflejo pasivo y una reproducción de este Ser objetivo en la conciencia subjetiva, destruyen de hecho cualquier relación dia--

lética entre el Ser y la Conciencia y, como consecuencia inevitable de esto, también la relación dialéctica entre teoría y práctica." (46)

Pero la idea de que a toda teoría corresponde una práctica y viceversa, lleva en este caso a una concepción historicista relativista; la filosofía y las ideologías no son más que expresión intelectual del movimiento social, y son verdaderas o válidas sólo si son expresión de una época o movimiento determinado. En esto Korsch tiene algo en común con Engels, en ambos casos, en opinión de Heller, tendríamos que llegar a la conclusión de Ranke de que "cada época está tan lejos de Dios como cualquier otra", Engels evitaría esta conclusión interponiendo la teoría de la evolución, es decir, la evolución misma como criterio de valor; pero Korsch no reacciona ante esta consecuencia de su planteamiento. De todas maneras cuando Engels analizaba un periodo histórico procedía de acuerdo con los "principios asimilados de Marx, y no con los que él mismo había teorizado o iba a teorizar" (47), por ejemplo su excelente análisis del hombre renacentista.

La postura de Gramsci pareciera ser, como la de Korsch, un relativismo, pero no me lo parece, por más que denomine a su teoría "historicismo absoluto"; más bien se refiere con esto a la esencia histórica del hombre y la cultura con el fin de evitar todo trascendentalismo metafísico, por ejemplo en este comentario suyo:

"Pensar una afirmación filosófica como verdadera en un determinado periodo histórico, esto es, como expresión necesaria e inseparable de una determinada acción histórica, de una determinada praxis, pero superada y 'verificada' en un periodo sucesivo, sin caer por ello en el escepticismo y el relativismo moral e ideológico, o sea; concebir la filosofía como historicidad, es una

operación mental un poco ardua y difícil." (48)

Gramsci considera que los fenómenos culturales no son reducibles causalmente a las relaciones de producción, y que la unidad dialéctica entre teoría y práctica evita la posibilidad de una ciencia "objetiva" que prevé "científicamente" lo que va a suceder "necesariamente", como si la actividad humana no transformase constantemente los fenómenos sociales (49). Solamente se prevé en la medida en que se obra contribuyendo al resultado previsto.

El joven Lukács de Historia y conciencia de clase intenta, al igual que Korsch en *Marxismo y Filosofía*, la recuperación de la dialéctica como método crítico y totalizador que engloba en una unidad dinámica todos los elementos y factores sociales. Para Lukács la unidad dialéctica sujeto-objeto evita las concepciones dualistas, ya sea las que llevan al quietismo revisionista que espera una realización automática del socialismo (Kautsky), como las que llevan al "utopismo" (neokantiano).

"Pues el objetivo final no es un estadio que espere al proletariado al final del movimiento, independientemente de él... Tampoco es un 'deber ser', una 'idea' coordinada regulativamente al proceso 'real'." (50)

El revisionismo conduce a una "recaída en la dualidad utópica de sujeto y objeto, de teoría y práctica". El proletariado es capaz de comprender la sociedad como un todo, como una totalidad concreta, por ello está en posibilidad de transformar el mundo de manera consciente, realizando con ello la unidad sujeto-objeto, pues la autoconsciencia del proletariado es al mismo tiempo el movimiento revolucionario mismo, imposible separar su "ideal" de su realidad.

Se trata para Heller de un intento erróneo de superar el historicismo y el relativismo "por vías epistemológicas"; los valores

y la ideología del proletariado serían "LOS valores auténticos" porque el proletariado, a consecuencia de su posición de clase, tendría la capacidad de descubrir la verdad de que carece la burguesía, pues posee el punto de vista de la totalidad (para Lukács los valores auténticos y la verdad se expresarían finalmente en el partido como la "parte más conciente" del proletariado, y en su "líder"). Una consecuencia de esto es la deificación del partido comunista y su dirigente, otorgándoles una función mesiánica. En realidad -sostiene Heller en su Hipótesis- a Marx no se le hubiera ocurrido que Ricardo representa un punto de vista no verdadero por analizar separadamente el interés, el beneficio y la renta de la tierra. Más bien... "Marx ha descubierto, simplemente, otra verdad diferente de la de Ricardo", pues tiene "otro punto de vista" partiendo de otra elección de valor.

Esta interpretación "epistemológica" del marxismo es llamada por Heller "sectarismo científicista" (51), tiene sus antecedentes en Kautsky y Lenin, se trata de la teoría de la élite ilustrada -o como decimos ahora, del "ojo trascendental" u "ojo de Dios" que tiene su expresión modificada en Adorno y en Althusser. Con todo, el joven Lukács puso en primer sitio la crítica a la cosificación capitalista y abrió el camino para la revaloración de los escritos juveniles de Marx. Hay que hacer notar también la crítica común de Lukács y Gramsci a la pretensión de Bujarín de establecer leyes predictivas de la historia, lo que implicaría negar el elemento práctico subjetivo e individual inherente a la historicidad, pues a lo sumo se podría hablar de posibilidades o tendencias en el curso de una acción que las transforma a cada momento (52).

Heller considerará en esta primera etapa de su pensamiento al marxismo crítico de los años veinte en cuanto a su contenido anti determinista, pero manifiesta sus reservas frente a ellos porque con sus planteamientos no parece posible fundamentar coherentemente una ética que tenga como referente al individuo, no a la clase, ni fundamentar la universalidad social del valor. Estas reflexiones críticas sobre los pensadores marxistas nos muestran claramente cuales son las motivaciones iniciales para elaborar una teoría de los valores, y aunque en cuanto problemática se nos aparecen como temas superados en muchos aspectos con el desarrollo posterior de la filosofía helleriana, resultan de particular importancia para la comprensión de la misma. Intentar aprehender la verdadera dimensión de una postura filosófica es imposible sin realizar una genealogía de la misma, que puede ser desde el punto de vista biográfico o desde el encadenamiento de las ideas mismas; - aquí he preferido más bien el segundo camino, exponiendo ante todo aquellas posturas con las que Heller quizo en un principio establecer una relación crítica. Esto nos permite situar adecuadamente tanto el proyecto inicial centrado en el concepto valorativo de "esencia humana", como el posterior basado en los conceptos de contingencia y pluralidad, que sustituye el concepto de esencia humana por el de "condición humana". El paso de Heller a una postura propia -o como algunos llamarán, postmarxista- tendrá mucho que ver con las dificultades que encontró en su intención inicial de construir una ética marxista.

I. La problemática inicial del valor.

1.1. Las teorías del valor.

1. Heller, A. Hipótesis para una teoría marxista de los valores (HTMV). Grijalbo, Barcelona 1974 (Budapest 1970, Frankfurt - 1972). En inglés bajo el título Toward a Marxist Theory of Value, Kinesis 5,1, Carbondale 1972. Acerca del contexto en que se escribió véase la entrevista en RVC p. 24.
 2. Heller, A. HTMV p. 7.
 3. Heller reconoce que en su segunda ética Kant acepta algunas inclinaciones sensibles como parte del comportamiento moral. Cfr. La primera y la segunda ética de Kant (kant etikái 1976), en CI p. 21 a 96.
 4. HTMV p. 9.
 5. Ibid. p. 10 y 11.
 6. Rickert, H. Ciencia cultural y ciencia natural. Ed. Espasa Calpe, Madrid 1965, págs. 46 y 133.
 7. HTMV p. 11.
 8. Ibid. p. 12.
 9. Scheler, M. El formalismo en la ética y la ética material de los valores (Ética). Rev. de Occidente, Madrid 1941, págs. 266 a 271.
 10. HTMV p. 13.
 11. Ibid.
 12. Ibid. p. 15.
 13. Ibid. p. 17.
- ### 1.2. Marxismo y valor.
14. El lugar de la ética en el marxismo, en Historia y vida cotidiana (HVC) Ed. Grijalbo, México 1972 (Alltag und Geschichte, Berlin 1969) p. 155-6.
 15. HVC p. 154.
 16. HTMV p. 19.

17. Ibid. Cfr. Marx, K. y Engels, F. La ideología alemana. Ed. Pueblos Unidos, Montevideo 1958, p. 19 y 20.
18. Heller, A. La revolución de la vida cotidiana (RVC). Ed. Península, Barcelona 1982, Entrevista p. 163ss. Cfr. Heller, A. The Legacy of Marxian Ethics Today. Praxis Int. Vol. 2, Núm. 1, 1982 p. 357.
19. Ibid. p. 164. La teoría de Lenin es además autocontradictoria. "Tesis 1: las ideas y las normas morales expresan intereses de clase. Tesis 2: todo lo que se hace en interés del proletariado es bueno. Si es verdad la tesis de que las ideas morales expresan intereses de clase, uno podría obrar en interés del proletariado únicamente si aceptara sus tesis y juicios morales. Sin embargo, si la segunda tesis es verdadera... entonces, o bien las tesis y normas morales del proletariado son superfluas, o no expresan los intereses del proletariado: en ambos casos deben ser hechas a un lado. Y así sucedió, pues de hecho se pasaron por alto." Fehér, F., Heller, A., Markus, G. Dictatorship over needs; en español Dictadura y cuestiones sociales, F. C. E. México 1986 p. 229.
20. Engels, F. Anti Dühring. Ed. de Cultura Popular, Méx. 1974 p. 94.
21. HTMV p. 22.
22. Lukács, G. Estética I, 1. Ed. Grijalbo, Barc. 1965. p. 29.
23. HTMV p. 23-4. La primera cita es de los Grundrisse, la segunda de la Ideología alemana; véase también TN, p. 66ss.
24. Engels, F. Anti-Dühring, p. 94.
25. HTMV p. 26.
26. HTMV p. 27. La necesidad funciona en Marx como una categoría de valor, cfr. TN p. 26 y 40.
27. Heller hace referencia a este estudio en HTMV p. 20.
28. Plejanov, Y. Cuestiones fundamentales del marxismo. Ed. Premiá, México 1981 p. 63.
29. Plejanov, Y. Ibid. p. 40.
30. Colletti, L. El marxismo como sociología, en Marxismo y sociología, Ed. Quinto Sol, Méx. 1981 págs. 16, 21 y 37. Cfr. The Marxism of the Second International, Rev. Telos VII p. 87ss.

31. Plejanov, Y. La concepción materialista de la historia. Ed. Roca, México 1973, págs. 27, 24 y 49.
32. Heller, A. *The Legacy of Marxian Ethics Today*. Rev. Praxis International, Vol. 2, Núm. 1, 1982, p. 356.
33. Kautsky, K. Ética y concepción materialista de la historia. Cuadernos Pasado y Presente, Córdoba 1975 p. 118.
34. Ibid. p. 134-5.
35. Arato, A. La antinomia del marxismo clásico: marxismo y filosofía. En Historia del marxismo, Vol.6, Ed. Bruguera, Barc. 1981 págs. 49ss.
36. Adler, M. La concepción del estado en el marxismo. Ed. Siglo XXI (Cap. 1, Política y sociología) págs. 93-5, donde resume su posición de Marxistische Probleme, Stuttgart 1913.
37. Heller, A. Entrevista, Para cambiar la vida (PCV). Ed. Crítica, Barc. 1981, p. 41 a 43.
38. Heller, A. Entrevista RVC, p. 169.
39. Heller, A. *The Legacy of Marxian Ethics Today*. p. 357.
40. Bauer, O. Marxismo y ética. Apéndice del libro de Kautsky, Ética y concepción... ya citado, p. 167.
41. RVC Ent. p. 170, se refiere a la respuesta de Kautsky a Bauer, "Leben, Wissenschaft und Ethik" Die Neue Zeit, XXIV, 1906.
42. Cfr. HTMV p. 20 y RVC Ent. p. 170.
43. PCV p. 73.
44. HTMV p. 21.
45. Korsch, K. Marxismo y filosofía. Ed. Era, México 1977, p. 42.
46. Ibid. "Anticrítica" de 1924, p. 90.
47. HTMV p. 21.
48. Gramsci, A. El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce. Ed. Juan Pablos, México 1975 p. 137.
49. Ibid. p. 139.
50. Lukács, G. Historia y conciencia de clase. Ed. Grijalbo, Méx. 1969 p. 26.
51. Ibid. p. 23 y 181. Heller, A. HTMV p. 22 y *The Legacy...* p. 359.
52. Lukács, G. Tecnología y relaciones sociales, apéndice a la edición del Manual de Bujarin: Teoría del materialismo histórico (Ensayo popular). Ed. Cuadernos Pasado y Presente, Méx. 1979.

II. De la esencia humana a la condición humana.

2.1. El humanismo crítico.

Después de haber iniciado con el proceso de ubicación de la filosofía helleriana respecto de las otras con las que establece una relación crítica, expondremos ahora los dos principales modelos de argumentación con el fin de hacer posibles una serie de comentarios críticos que nos conduzcan gradualmente a un balance general. En el primer modelo, centrado en el concepto de "esencia humana", se ponen también a prueba otros conceptos que tendrán mejor suerte que éste y permanecerán en la obra madura y con personalidad propia de Heller, es el caso de la teoría de las objetivaciones y el ordenamiento de las categorías de orientación axiológica, así como del concepto de individuo y de vida cotidiana, enmarcados en su teoría de los valores, de la cual hay que mostrar ahora algunas ideas generales.

Para Heller el hombre no puede vivir una vida "humana" ni construir su Yo o su personalidad sin una orientación axiológica. De de que sustituimos la regulación instintiva por la regulación social normativa nos orientamos valorativamente para convertirnos en miembros de la sociedad. Las objetivaciones culturales son las depositarias de estas normas y valores, y todos nosotros hemos aprendido a orientarnos en el proceso cotidiano de socialización, formando nuestro carácter idiosincrático. Los valores son, para Heller, preferencias conscientes reguladas socialmente que se pre sentan bajo la forma de imperativos que pretenden validez universal. El ámbito de la vida cotidiana -como veremos después con más detalle- es el de la constitución intersubjetiva del mundo, el en torno inmediato que permite el dar un sentido compartido a la vida y orientar la conducta racionalmente. Con estas ideas como mar co, comenzaremos con la postura inicial de Heller.

La Hipótesis para una teoría marxista de los valores fundamenta la primera postura de Heller, que será transformada después - en muchos sentidos: el valor es una "categoría ontológico-social general... que ha nacido con la sociedad y sólo perecerá con ella." (1); no es derivable ni del interés, ni de la necesidad - como ya vimos -, no se deriva de lo empírico: en general no se deriva; de ahí su carácter "primario". Por eso la validez de los valores no coincide con los juicios de valor concretos y efectivos de una época determinada, por eso también el valor "es independiente de las estimaciones de los individuos, pero no de la actividad de los hombres, pues es expresión y resultante de relaciones y situaciones sociales." (2)

El valor es objetivo, pero no tiene objetividad natural, sino social. Heller se limita a dos ejemplos en los que Marx analiza esta objetividad: el análisis del valor económico, en *El Capital*, donde explica que es imposible documentarlo mediante un análisis químico y, a pesar de ello, es objetivo; y cuando ironiza, en su tesis doctoral, sobre la refutación kantiana del argumento ontológico de la existencia de Dios, y dice con razón que los dioses han existido realmente, y han obrado, y hasta se han desarrollado, pero como realidades sociales, incluso habrían existido para quienes no creyeron en ellos. (3)

En efecto, para Marx el valor económico es objetivo, es una cualidad que nace del esfuerzo humano-social, en cambio el valor de uso depende de los deseos y necesidades humanas. Una mercancía posee un valor de cambio independientemente del gusto, la utilidad o necesidad del consumidor, de acuerdo al funcionamiento general de la sociedad.

La analogía entre el valor económico y el valor en general -sin reduccionismos- resulta aquí de gran importan-

cia, pero pocos han profundizado en este punto. (4)

Los valores no son entidades suprahistóricas, pero tampoco objetos naturales; el individuo se apropia de ellos por medio de las objetivaciones genéricas en el proceso de socialización, partiendo de la vida cotidiana. En el siguiente capítulo expondremos el "cómo" de esta apropiación de los valores por el individuo y el papel activo y creativo que le corresponde; por lo pronto expondremos la propuesta helleriana y haremos una serie de consideraciones acerca de ella.

Desde el punto de vista de la Hipótesis de Heller, en la obra de Marx se dan "axiomas axiológicos": de los que se derivan todos los valores y todos los juicios de valor que él acepta. Se trata fundamentalmente de una categoría ontológica primaria: la categoría riqueza. No se refiere a la riqueza económica, sino a la riqueza "humana". "Riqueza" es el despliegue multilateral de las fuerzas esenciales de la especie."

"El primer axioma axiológico marxiano dice: Es valor todo lo que contribuye al enriquecimiento de las fuerzas esenciales específicas, todo lo que las promueve. Según el segundo axioma axiológico: El valor supremo es la circunstancia de que los individuos puedan apropiarse la riqueza específica, la riqueza de la especie. De hecho Marx deriva todo valor de esos dos axiomas axiológicos." (5)

Se trata, en primer lugar, del enriquecimiento de la especie humana, y en segundo lugar, el "summum bonum" del marxismo, la desalienación: que la riqueza humana sea tendencialmente patrimonio de todos los individuos, con lo que el hombre se convertiría en un verdadero "ser genérico". Esta desalienación nunca puede ser total, como sugiere el joven Marx. "El individuo no puede nunca ser idéntico a la especie humana, pero puede tener una relación consciente con ella", es decir, plantearse como fin. (6)

En cuanto al primer axioma, habría que decir que la riqueza humana es para Marx el desarrollo adecuado de todas las capacidades, necesidades y fuerzas humanas resultado del proceso histórico. Nos dice en los Grundrisse:

"Pero, de hecho, si se despoja la riqueza (Reichtum) de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿Qué sino el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿Qué sino la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir, al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales y no medidas con un patrón preestablecido?" (7).

En los Manuscritos de 1844 el "hombre rico" es el hombre "necesitado de una totalidad de manifestaciones vitales humanas..." "... en el que su propia realización existe como necesidad interior, como constricción". Esta riqueza cultiva y crea "la riqueza de la sensibilidad humana subjetiva" (8). En las Teorías sobre la plusvalía, el desarrollo de las fuerzas productivas es visto como "desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana como fin en sí." (9). Heller considera también el juicio crítico de Marx a las sociedades antiguas porque en ellas no es la riqueza una finalidad, y cuando éste alaba la formación social helénica en la que los individuos (los ciudadanos) pudieron apropiarse el grado dado de riqueza; por lo que constituyen la infancia "normal" (es decir, positiva axiológicamente) de la humanidad.

El despliegue de las energías esenciales de la especie tiene co

en momentos decisivos el desarrollo consciente de la producción --cuya consecuencia es la creación de necesidades y capacidades--, el rebasamiento de la naturalidad de la sociedad, con la aparición de las relaciones sociales puras (en las que el individuo no tiene un lugar prefijado desde el nacimiento) y la humanización gradual de las necesidades. También el hecho de que el tráfico local se convierta en comercio mundial sería el resultado de este despliegue de las fuerzas esenciales del hombre, con lo que aparecen la historia y el individuo histórico-universal.

Las fuerzas esenciales de la especie no son más que los momentos del ser genérico o esencia específica (Gattungswesen), en este punto Heller se remite al análisis de György Markus en *Marxismo y antropología* (10). Estos momentos son para Marx la socialidad, el trabajo (la producción, la objetivación), la libertad, la conciencia y la universalidad. Se trata de la caracterización de la esencia humana de los Manuscritos del 44, Markus muestra que ésta se mantiene a lo largo de toda la obra de Marx: el hombre es un ser genérico consciente de sí que actúa y produce libre y conscientemente de acuerdo a un fin o proyecto, que se libera de la simple necesidad natural y es por tanto libre. El hombre es un ser natural-social universal, que supera su particularidad y se despliega históricamente aumentando sus potencialidades. Para Heller es valor todo aquello que contribuya al enriquecimiento de estos componentes esenciales, y desvalor, lo que directa o mediatamente obstaculice o invierta el grado de desarrollo alcanzado. Valioso es lo que aumente las posibilidades de objetivación del hombre, lo que integre mejor su socialidad, aumente su libertad social y configure más universalmente su conciencia. (11)

El proceso histórico occidental ha conducido al desarrollo de nuevas potencialidades, propiedades y capacidades humanas, esto permitió la constitución del individuo y la personalidad que se autorresponsabiliza y construye su propia vida. El concepto de

individuo autónomo y autoconciente es central dentro de las primeras reflexiones de Heller y de la Escuela de Budapest, para la cual no es reducible a los condicionamientos sociales, por más que éstos sean parte fundamental de su conformación.

En cuanto al segundo axioma, habría que decir que la riqueza humana no puede realizarse aparte del individuo. La alienación (Enttäusserung, Entfremdung) para Heller no consiste tanto en que no se desarrollen las capacidades de los individuos, sino sobre todo en que se desarrollen unilateralmente, desequilibradamente, y en que "la mayoría de los seres humanos... no tengan posibilidad de desarrollar ciertas facultades superiores" (12), en este sentido la riqueza del capitalismo es sólo "la premisa histórica necesaria de la riqueza". La alienación como abismo entre la riqueza genérica y la individual empobrece al individuo, hace de sus capacidades simples medios de autoconservación, reduce la esencia genérica a un simple medio para la existencia física, reduce la riqueza de la sensibilidad al sentido del tener o poseer (13). En El Capital Marx afirmó que el comunismo es una sociedad "cuyo principio básico es el pleno y libre despliegue de cada individuo", y en los Manuscritos de 1844 es descrito como "la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género." (14).

Ya en esta primera etapa Heller intenta relativizar y atemperar el ideal marxiano de la desalienación, la unidad individuo-género y la abundancia en términos absolutos. El joven Marx parece entender en algunos textos la libertad como la ausencia de toda norma externa moral y social, de toda constricción, lo que imposibilita la construcción de una ética, por lo que se hace necesario reinterpretar sus tesis en términos gradualistas. Heller habrá de criticar después este concepto absoluto de libertad que impide una adecuada comprensión de la ética y de la democracia política.

En conclusión, de acuerdo con la Hipótesis para una teoría marxista de los valores, "Marx no ha explicitado ningún concepto general de valor", pero "ha operado con un concepto básico de valor (el concepto de riqueza)", por lo que se intenta "trazar los contornos de una teoría de los valores que concuerde con la ontología social marxiana." (15)

El desarrollo posterior de la filosofía helleriana de los valores lleva a nuevas consideraciones que van más allá de esta primera formulación circunscrita a la interpretación de los textos de Marx y que, sin embargo, nos aclara ya hacia dónde quería llegar desde un principio.

La Filosofía radical helleriana propone tres ideales de valor fundamentales, tres normas éticas fundamentales de las que luego hablaremos más en detalle (16). La primera -en el orden en que las desarrolló- es el ideal marxiano del desarrollo de la riqueza humana, de la riqueza de la personalidad; el despliegue de todas las facultades materiales, psíquicas y espirituales del género humano, apropiadas por el individuo de acuerdo a su personalidad.

Después de esta formulación de la propuesta marxiana, Heller propone, a partir de su Teoría de las necesidades, un segundo ideal: el reconocimiento incondicional de las necesidades de todos, la tendencia a satisfacerlas. Las necesidades muchas veces no pueden justificarse tan sólo con argumentos, sino por referencia a otras necesidades; existen además necesidades alienadas que deben limitarse partiendo de un consenso democrático, las de posesión, poder y ambición, es decir, aquellas necesidades que implican la utilización de los demás como meros medios.

El tercer ideal es el mismo formulado por Apel y Habermas, el de la "comunicación sin dominación" que presupone una "comunidad ideal comunicativa". Las normas del discurso racional deben elevarse a principios generales de la convivencia humana, para lo---

grar una verdadera sociedad democrática. Heller propone esta fórmula como un valor, como una opción que puede y debe ser elegida, pero no como una "condición trascendental" de todo discurso, y la complementa con los otros dos ideales de valor anteriores, enmarcados todos en su concepción global.

De acuerdo con una etapa posterior del pensamiento helleriano, que acentúa el carácter contingente de la condición humana, la pluralidad y el descentramiento de la sociedad actual, la propia condición racional, crítica y democrática de la filosofía implica la aceptación de la pluralidad de formas de vida y valores. Las normas generales no excluyen a muchas otras con las que pueden estar en consonancia, y es posible y deseable postular ciertos valores generales que conformarían un "ethos común" que podrían aceptar personas que poseen diferentes concepciones del mundo y filosofías. Esto nos explica por qué la Hipótesis fundamenta "una" y no "la" teoría de los valores.

La condición humana a partir de la modernidad se define precisamente por la apertura y la contingencia, por lo que toda filosofía debe poseer una propuesta entre otras posibles, una propuesta que debe ser dictada racionalmente. La universalidad del valor no es aquí opuesta a su historicidad, ni tampoco esta historicidad nos lleva en Heller a un relativismo. En la modernidad se han universalizado dos valores como criterios últimos e incondicionales: el de la libertad y el de la vida, sustituyendo a la felicidad que ocupaba antes el primer lugar. Los principios que propone Heller surgen de una interpretación -entre otras posibles- de estos valores generales, al igual que su concepto de justicia deriva de un criterio general: "Igual libertad para todos; iguales oportunidades de vida para todos" (17). La racionalidad axiológica -la que otorga validez general a cualquier valor- depende del reconocimiento social y de la actuación del individuo; y nunca está por encima del marco social en que el individuo se desenvuelve. La posición

de Heller es un punto de vista intermedio entre el relativismo pluralista postmoderno, que lleva a consecuencias morales peli-
 grosas por carecer de un criterio de distinción, y el monolitismo absolutista, que no acepta la pluralidad, diversidad y cambio en los valores. Al mismo tiempo intentará evitar el formalismo implícito en las éticas de la comunicación.

Volvamos a la primera etapa del pensamiento helleriano, centrada aún en el concepto de esencia humana. Habría que distinguir entre la teoría ilustrada de la "naturaleza humana", que ya hemos analizado, y la postura de nuestra autora. Esta "naturaleza humana" fue un dispositivo teórico que servía para afirmar la objetividad e inmutabilidad de ciertos valores, convirtiéndolos en entidades suprahistóricas. Heller no cree en este supuesto, y prevé la posibilidad de cambios profundos en la psique humana, de acuerdo con la historicidad.

"La esencia humana no es, pues, lo que siempre ha estado presente en la humanidad, por no hablar ya de cada individuo, sino la realización gradual y continua de las posibilidades immanentes a la humanidad, a la especie humana." (18).

La esencia humana no se define en términos de lo que el hombre es y siempre ha sido, sino por lo que ha desarrollado, lo que puede y debe ser, precisamente por eso la tesis de Heller no es demostrable empíricamente de manera cabal. Con las categorías marxianas explicitadas por Markus se puede describir la diferencia entre el homo sapiens y los demás animales, sin entrar en contradicción con la biología, la psicología, la etnología, etc., pero esta diferencia "se puede describir también -con sentido- mediante otros factores"; por eso la interpretación de las energías esenciales es para Marx también una "decisión axiológica" (19) y no sólo una descripción científica, lo que equivale a decir que el marxismo no es una ciencia, o no es sólo una ciencia.

Las características de la esencia humana "se verifican" en el desarrollo histórico. El criterio no es sólo la realidad, sino también la posibilidad, de no ser por esto último no podría haberse de esencia humana, ni de desarrollo axiológico (20). Contra la tradición "esencialista", que escinde al hombre en dos: uno sustancial y el otro fenómeno, Heller afirma que "la esencia humana no es el punto de partida ni el 'núcleo' al que se superponen las influencias sociales, sino que constituye un resultado." (21)

Heller cae conscientemente, en su postura frente al hombre, en una circularidad, puesto que la esencia humana se define valorativamente, y el valor se define como aquello que enriquece la esencia humana. La concepción marxiana del hombre no puede sino subsumirse, como ya vimos, bajo una "decisión axiológica" que nos indica que hacia dónde debe y puede ir el hombre bajo la categoría de dinamis (22).

Esta circularidad es una característica fundamental del llamado "marxismo humanista", para el cual una definición de hombre que no incluya una postura crítica es inconcebible. Marcuse considera, por ejemplo, que:

"la esencia del hombre es comprensible en conexión con aquellas tendencias que tienen como objetivo una nueva forma de vida social como la 'Idea' de lo que la práctica debe realizar. Considerada así la imagen del hombre representa no sólo lo que pueda ser ya hoy, sino también... el cumplimiento real de todo lo que el hombre desea ser cuando se comprende a sí mismo en sus potencialidades." (23)

Petrovic afirma también que "el concepto del hombre no puede sostenerse como una mera concepción, sino que, a su vez significa una crítica del hombre alienado." (24) "Según Marx, el hombre es un ser que, en su esencia no es aquello que es de hecho en su alienación, sino, antes que nada, aquello que puede y debe ser." (25)

El marxismo humanista tenía como punto central la imposibilidad de una concepción puramente descriptiva y positivista del ser humano, añadiendo la necesidad de una concepción prescriptiva, crítica y valorativa. Tenía además otro elemento básico que lo hacía especialmente atractivo para la discípula de Lukács, que era la necesidad de resituar al marxismo al interior de los humanismos históricos de la época clásica, renacentista e ilustrada, con su acentuación en los valores de libertad y tolerancia.

Refiriéndose a este tema, Alasdair MacIntyre en su Historia de la ética, realiza una crítica adecuada a quienes buscan definir la naturaleza humana de manera éticamente neutral.

"Tampoco puedo considerar la naturaleza humana como un modelo neutral y preguntar que forma de vida social y moral le dará su más adecuada expresión. - Pues cada forma de vida lleva consigo su propia - imagen de la naturaleza humana, y la elección de - una forma de vida y la elección de una visión de - la naturaleza humana van de la mano" (26).

Es bajo este marco que debemos entender la intención inicial de Heller de construir una antropología filosófica basándose en una teoría de los valores. Finalmente una definición de hombre implica la elección de ciertos valores frente a otros: "la interpretación de las energías esenciales (del hombre) es en el caso de Marx también una desición axiológica." (27).

A pesar de coincidencias importantes, es necesario distinguir la postura de Heller de la de otros marxistas llamados también "humanistas", puesto que es común que se confunda sin más las tesis básicas de las que parte alguno de ellos con la de los otros. Es evidente que todos parten de una revaloración de los escritos juveniles de Marx, más aún, de la continuidad de todas las etapas de su pensamiento, a pesar de evidentes cambios de matiz. Desde 1932, fecha en que se publican por primera vez los Manuscritos de 1844, y luego con la publicación de los Grundrisse a partir de 1939, los pensadores marxistas y no marxistas comienzan a debatir acerca del verdadero significado del pensamiento original de Marx y surgen diversas interpretaciones.

En el mismo año de 1932, Marcuse considera que el sentido original del pensamiento marxista es una concepción filosófica de la esencia humana definida con un contenido normativo (28), pero posteriormente en Eros y civilización construye una concepción del hombre uniendo freudismo y marxismo, tendiendo al biologicismo naturalista. Las necesidades biológicas y los instintos, aunque entendidos como históricos, pasan por ser el fundamento último de su pensamiento, tesis que a Heller le parece inaceptable por principio, puesto que el hombre para ella es esencial y principalmente un ser social, en cuanto que el papel de los condicionamientos biológicos es mínimo: lo cultural condiciona lo natural, incluso como seres naturales somos sociales. Para Heller, Marcuse ve en la civilización tan sólo un obstáculo interpuesto a la felicidad y el goce, pero no ve que la propia felicidad y capacidad de goce son un producto de la civilización, su hedonismo considera toda norma sólo como represiva o negativa y todo impulso natural como positivo (29). Subyace a esta concepción la teoría ilustrada de una bondad natural del hombre, como sucede

en Erich Fromm y la corriente que Heller denomina "el naturalismo en la teoría de la personalidad", para la cual el hombre tiene una tendencia natural al autodesarrollo y la plena realización. Con Fromm volvemos a la teoría ilustrada de la derivación de los valores de la "naturaleza humana" inherente a cada individuo, a la concepción -cercana a la de Rousseau- de "que las normas morales se basan en cualidades inherentes al hombre y que su violación origina una desintegración mental y emocional" (30). Esta opinión de Fromm no está justificada, puesto que los datos de la ciencia no demuestran ni la bondad ni la maldad natural del hombre; ambas cosas para Heller dependen de consideraciones exclusivamente culturales, puesto que no hay valores "naturales".

La Escuela de Frankfurt en sus inicios unifica las propuestas del joven Marx y del Lukács de Historia y consciencia de clase: la crítica de la alienación capitalista bajo la forma de control burocrático y cuantificación reduccionista del mundo humano a lo económico, pero aquí la influencia de Max Weber va mucho más allá de la crítica a la racionalidad instrumental, como en Lukács, sino que adoptan también su pesimismo angustiado. Para Horkheimer y Adorno, la crítica se convierte sólo en oposición negativa, pero carece de una propuesta positiva global para trascender la cosificación inhumana del mundo de la mercancía, a lo mucho Adorno se refugiara -como lo hará también Lukács- en el arte como una respuesta crítica -aunque marginal- a lo existente, como una isla paradisiaca en donde todavía es posible pensar la utopía (31).

Heller está lejos de las corrientes filosóficas pesimistas, y no plantea los problemas en términos de "heroísmo o tragedia" y de "fe o desesperación", para ella siempre existe un camino -abierto por donde todos pueden circular; la opinión de Adorno de que sólo unos cuantos pueden tener un espíritu crítico en un mundo totalmente alienado oculta en realidad una actitud -----

— aristocrática y elitista ajena a toda consciencia democrática. En esto Heller está más cerca de Lukács que de cualquier otro pensador, pues su maestro:

"Negó enfáticamente que la vida burguesa actual estuviera completamente alienada y que la conciencia del hombre moderno estuviera completamente fetichizada. Para él, la dialéctica nunca se volvió negativa... El mundo actual no es cerrado, sino abierto." (32)

Una versión humanista más cercana a los textos de Marx y que se aleja del naturalismo biologicista se dió sobre todo en los países de Europa del Este, en donde la necesidad de oponerse al "materialismo dialéctico" y al dogmatismo stalinista llevó a reformular el marxismo sobre nuevas bases, tomando muy en cuenta el desarrollo oscilante de la filosofía de Lukács. Estas tendencias cristalizan en el grupo "Praxis" de Yugoslavia, que intentó construir una antropología filosófica cuyo centro es la concepción marxiana del hombre como ser activo, creativo y consciente. Petrovic define al hombre como "el ser de la praxis"; la praxis es la actividad libre y creadora mediante la que el hombre transforma su mundo y a sí mismo. La enajenación es el bloqueo de las potencialidades del hombre en una situación dada, lo que equivale a un alejamiento de su propia esencia. (33)

El concepto de praxis consciente está dirigido contra el determinismo económico pero tiene su fuente teórica en el análisis marxiano del proceso de trabajo. El grupo "Praxis" pretende reducir la filosofía a una onto-antropología basada en este análisis del trabajo, entendido también como actividad que puede ser libre y creativa, y no sólo una pura actividad instrumental; sin embargo esta perspectiva es limitante desde el punto de vista de una teoría de los valores como la de Heller, puesto que considera a las relaciones humanas sólo como relaciones en torno al trabajo o cuyo modelo es el trabajo mismo. Es aquí donde cobra importancia la

distinción teórica habermasiana entre "trabajo" e "interacción social", entre la actividad de transformación de una materia prima con medios técnicos y las relaciones interpersonales regidas por normas. ~~Para Heller el trabajo es sólo uno de los momentos de la "esencia humana", que aunque sea un elemento indispensable de~~ de el punto de vista histórico-genético no es el central. Si bien la humanización del trabajo es un principio ético ineludible, el hombre debe satisfacer además y fundamentalmente las necesidades cualitativas culturales, acceder a los valores genéricos, para lo cual el tiempo libre es fundamental. El mundo social es antes que nada un mundo de normas que conforman y permiten la existencia del individuo en cuanto libre, pero constituido intersubjetivamente por las objetivaciones en el proceso de socialización, y no solamente por la actividad instrumental.

El elemento fundamental de la revolución social total es el cambio gradual de las relaciones humanas y formas de vida, la revolución de la vida cotidiana. Heller desconfía de aquellos que postulan cambios solamente en la estructura económica o política, dejando para después como un "efecto" los cambios en las relaciones humanas. Precisamente la idea helleriana de los valores como primarios e inderivables directamente de lo empírico apunta a evitar todo reduccionismo productivista y economicista. A pesar de esto Habermas considera -equivocadamente en mi opinión- que Heller parte del proceso de trabajo como modelo general de toda forma de objetivación social, como podría ser la actividad artística o científica, y le atribuye a su teoría una fundamentación en el concepto de "praxis" en términos naturalistas, por lo que quedaría atrapada en el "paradigma de la producción" (34).

Habermas ha confundido la posición de Heller con la de los "filósofos de la praxis", pero fundamentalmente con la posición del último Lukács. Efectivamente Lukács considera el concepto del trabajo, haciendo una interpretación de Marx, como "la categoría central en la que todas las otras determinaciones se manifiestan in nuce" (35), como "el átomo de la sociedad misma" (36) y el modelo de toda actividad consciente teleológica. Los valores derivarían y se conformarían de acuerdo al proceso de trabajo:

"en la aserción del trabajo más simple surge ya el problema de la utilidad y no utilidad, de la adecuación y la no adecuación de un concepto de valor. Cuanto más se desarrolle el trabajo, tanto más amplias llegarán a ser las representaciones de valor implicadas, tanto más sutilmente y en un plano tanto más elevado se situará la pregunta de si una cosa es adecuada o no para la autoproducción del hombre dentro de un proceso que cada vez se hace más social y complicado. Aquí radica, a mi parecer, el fundamento ontológico de aquello a que damos el nombre de valor." (37)

Como hemos visto, el camino que sigue Heller tanto en su Hipótesis como en obras posteriores es distinto. Ella toma de Lukács sobre todo la teoría de las objetivaciones genéricas tal como aparece en su Estética, pero tiene fuertes objeciones a categorías tales como "reflejo" o "realismo", puesto que son para ella "categorías antediluvianas" que Lukács no quiso renovar por mantener su fe ciega en el marxismo-leninismo. En realidad va más allá que su maestro, pero recupera los ideales humanistas que siempre lo caracterizaron, así como "la convicción de que el socialismo es la herencia de toda la cultura humana, una cultura que representa el propio desarrollo de la especie" (38). Piensa Heller que la monumental Estética de Lukács -y sus tesoros ocultos- no resolvió el problema de la fundamentación de una ética.

"El viejo Lukács llegó a darse cuenta de que la filosofía del arte no puede ser la clave de la ética. Por ello decidió escribir una ética basada en la ontología de la existencia social. Dado que esta ontología estaba organizada sobre el paradigma del trabajo y que, como resultado, todos los criterios de valor derivaban debidamente de criterios de racionalidad intencional, esta última aventura no parecía más prometedora que las anteriores." (39)

Heller distingue -al igual que Markus- entre el paradigma de la producción y el paradigma del trabajo. El paradigma de la producción pertenece a la filosofía de la historia, consiste en la concepción que da primacía a la producción frente a las otras formas de interacción social. El paradigma del trabajo, base de la ontología social del último Lukács, consiste en "la aplicación del modelo estructural de la actividad del trabajo a todas las otras clases de actividad humana" (40), lo que llevó a Lukács a un tipo de cartesianismo basado en la acción intencional del sujeto individual en su intento por no caer en el paradigma de la producción. Ambos paradigmas son insuficientes desde el punto de vista teórico, aunque Heller considera que el paradigma del trabajo puede ser salvado en otro nivel y bajo otra perspectiva. Sin embargo, esto no debería llevarnos a sustituirlos por el paradigma de la interacción lingüístico-comunicativa tal como Habermas lo concibe, puesto que nos llevaría a una posición histórica y formalista. La ética helleriana busca ir más allá del procedimentalismo formalista, puesto que requiere previamente una posición axiológica como base de la interacción comunicativa.

El nuevo paradigma que propone Heller consiste en la teoría de las objetivaciones (que expondremos en el siguiente capítulo), como marco estructural de análisis que permite una adecuada comprensión -no basada en el cartesianismo o el egotismo- de fenómenos tales como el trabajo, la producción, el lenguaje y la comunicación, la vida cotidiana, las esferas culturales, los valores, las instituciones etc., bajo una perspectiva unitaria (41). Que esta

teoría de las objetivaciones tenga relación con el "modelo expresivista" del idealismo alemán y la recuperación -aunque en una interpretación novedosa- de los "rasgos románticos" de Marx no es razón suficiente para abandonarla. El problema consistió más bien para Heller en la imposibilidad de sostener el concepto de esencia humana que se autodesenvuelve en la historia de manera cuasi-hegeliana, por lo que hubo de reajustar y refundamentar dicha teoría de acuerdo con nuevas exigencias. Finalmente el paradigma de las objetivaciones es un modelo teórico que es capaz de comprender la constitución intersubjetiva de la realidad, la consecución individual del sentido de la vida y una reinterpretación y reubicación del concepto de sujeto.

Heller habla en esta primera etapa de su filosofía de una "ontología social", es decir, de un análisis de las determinaciones del ser social, de categorías del ser social tales como el valor, la necesidad, la riqueza, de objetivaciones genéricas etc., pero lo hace en un sentido muy preciso distinguiendo su postura de la del último Lukács en su Ontología del ser social, a la que considera un "fiasco", una obra de senectud que no posee la genialidad de muchas de sus obras anteriores. En esta obra Lukács acepta sin más "el arsenal conceptual del diamat oficial porque esto formaba parte precisamente de la fe en el absoluto", mientras que antes por su espíritu crítico se había abstenido "de formular algo positivo en forma de sistema filosófico con estas categorías." (42) No habrá aquí un espacio dedicado a la extensa obra de Lukács, con sus altibajos, incoherencias y elementos geniales, baste decir que en su trayectoria contradictoria fue tanto un crítico lúcido como un defensor del socialismo real, al que consideraba capaz de autorreformarse. En la temática de la ontología social, co

mo en otros casos, Heller prefiere el uso de términos y temas - "clásicos", puesto que parte de la intención común de la Escuela de Budapest de recuperar lo mejor de la tradición occidental, así como la defensa de los ideales básicos de la modernidad. De aquí nace su interés por el análisis histórico y la crítica cultural. El estudio sobre la ética de Aristóteles y el que analiza el hombre del Renacimiento buscarían rastrear lo mejor de estas épocas para ser recogido en el concepto de socialismo, entendiendo que estas épocas doradas anticiparon elementos de lo que podría ser una sociedad emancipada.

La "esencia humana" definida en concordancia con una decisión axiológica no podría contradecir los datos de la ciencia, pues -- de otra manera sería inconsistente, pero tampoco existen datos científicos "puros", éstos se ordenan e interpretan hermenéuticamente de acuerdo a una postura teórica general que expresaría también una actitud vital frente al mundo. El hombre no es "bueno" - ni "malo" por naturaleza, sino que están abiertas ambas posibilidades (43). La corriente antropológica del "naturalismo en la teoría de la personalidad" (por ejemplo Fromm y Maslow) se equivoca al creer que el hombre tiende a la autorrealización plena y a evitar la enajenación:

"(...) las experiencias de la historia transcurrida - hasta ahora no muestran en absoluto que sólo el bien puede incorporarse en la naturaleza humana. En el - proceso de la capacidad de incorporación infinita - existe, según mi parecer, también sin duda una alter - nativa negativa." (44).

Puesto que el hombre es un ser social, las posibilidades de la humanidad deben ser buscadas en la modificación de la "naturaleza" psicosocial. El organismo humano es "infinitamente plástico" para la incorporación de esta "segunda naturaleza". La llamada - "naturaleza humana" no es aquello que se despliega desde dentro, sino aquello que puede incorporarse (45).

Por último, este concepto de esencia humana no se concebía como algo inherente u originariamente dentro de cada individuo, como lo prueba el hecho de que las objetivaciones -ante todo las objetivaciones culturales como veremos después- sean para Heller las "portadoras de la esencia, en cuanto mediadoras y representantes del género" (46), puesto que en ellas se encarnan y conservan los valores de que se apropia el individuo en el proceso de socialización.

Ahora que hemos delimitado a grandes rasgos la postura hellerriana en esta primera etapa, e intentado aclarar aunque muy someramente cuales son sus diferencias con otros proyectos similares -diferencias que no estarán muy claras hasta que se muestre el desarrollo posterior de la filosofía de Heller paso por paso- es necesario mostrar las razones del abandono de la terminología centrada en el concepto de "esencia humana".

En primer término, pienso que ni la propia Heller tenía inicialmente muy en claro en qué se diferenciaba su propio proyecto teórico de otros similares como el de Lukács, los "filósofos de la praxis" etc., puesto que su intención inicial era impulsar el marxismo humanista, sin ver hasta qué punto subsistía en él de manera soterrada el fantasma de la filosofía de la historia de Hegel. Aunque el paradigma del trabajo no fué nunca el centro de su argumentación, el modo como presentaba el desarrollo de la esencia humana a lo largo de la historia corría el peligro de parecerse al modelo de un desarrollo necesario hacia la constitución del individuo moderno. A pesar de que su tesis se presenta de forma débil, y de que éste desarrollo se entiende sólo como apertura de posibilidades y no como realidad factual, sin embargo el uso de esos términos limitaba el alcance teórico de su propuesta. Me parece que lo que quería expresar no estaba acorde con la terminolo

gía utilizada, es decir, que existe una contradicción entre ambas cosas, muestra de que no había encontrado todavía un lenguaje apropiado para expresar sus ideas, y de que éstas no estaban del todo claras.

Ilustraremos nuestra reflexión anterior con un ejemplo significativo. Tanto en el texto que consideramos el arranque de su filosofía, la Hipótesis, como en su artículo Valor e historia, se habla de un despliegue invencible e insuperable de las potencialidades humanas, en cuanto que cada vez se desarrollan más las fuerzas productivas, las capacidades, necesidades, la individualización y al mismo tiempo la universalización etc. pero este desarrollo lo es sólo desde el punto de vista de la posibilidad, no de la realidad factual, es decir, que existen premisas históricas reales para el despliegue de los valores, aunque su realización no está asegurada; la enajenación sería, entre otras cosas, la limitación de las posibilidades que abre la modernidad misma al individuo, convirtiéndolas en posibilidades abstractas difíciles de una realización generalizada.

El desarrollo de tipo occidental podría no haberse dado, sin embargo fué posible porque hubo elementos que lo permitieron. La producción de la primera hacha de sílex no conduce necesariamente a la central eléctrica atómica, pero sí abre el camino al desarrollo de la producción hasta llegar a ella (47). Del mismo modo siempre existe la posibilidad de una regresión histórica o de una extinción del género humano tal como hoy se le caracteriza. De modo que el despliegue invencible del ser genérico es finalmente para Heller una "creencia" (48), y dejaría de serlo sólo cuando se realice la sociedad desalienada. El desarrollo histórico occidental fué posible por circunstancias que incluyen el "azar", puesto que pudo no haber ocurrido (49).

Así, bajo una terminología que pareciera sostener una teleología histórica hacia el progreso moral, se encuentra ya una teoría de la historia que tiene como base una elección conciente de valores por parte de los individuos, dentro de "alternativas" históricas. Heller nunca sostuvo la tesis del desarrollo necesario unilineal del Hombre en la historia, como si sólo hubiera una forma posible de hombre, simplemente apostó desde el principio por los ideales de la modernidad occidental, ante todo el de la libertad, es decir, optó y prefirió estos valores a otros; apoyar esta posibilidad es una decisión ética y una manera individual de dar "un sentido a nuestra historia" del que carece por sí misma.

"No podemos conocer la meta de la historia ni su necesidad -interpretada sin alternativa-, cuya representación es secretamente idéntica con la representación teleológica. Pero podemos darnos cuenta de la posibilidad de un ulterior desarrollo de los valores, apoyarla y dar así un sentido a nuestra historia" (50).

Esta interpretación no teleológica de la historia, que será radicalizada después en su Teoría de la historia, está inspirada en un aspecto del pensamiento del último Lukács que se opone al marxismo economicista, y que explica a su vez su interés por la filosofía de Epicuro. Lukács hablaba de una "casualidad insuperable" en la evolución irregular de la historia, y esto se debía a que existen alternativas abiertas a los individuos que pueden cambiar el curso de la historia (51). El azar ocupa un lugar no despreciable en lo que llamó su "concepción alternativa del socialismo" - (52) aunque enmarcada en categorías que oscurecían las consecuencias de este planteamiento.

El otro problema a que se enfrentó Heller con el concepto de "esencia humana" -y tal vez el más serio- es que parecía reducir todas las particularidades culturales en un sólo concepto omnicomprensivo que olvidaba la pluralidad y las diferencias de cada integración social. Su concepto valorativo de "hombre" se parecía demasiado al Sujeto de la historia de los discursos autoritarios y monológicos, o simplemente etnocentristas. Era necesario replantear el problema del sujeto moral y desvincularlo claramente de la tesis del Sujeto trascendental como creador de la historia. Resituarse el tema imprescindible de un sujeto moral individual responsable, evitar la metanarrativa de las filosofías de la historia tradicional y pluralizar, relativizar o simplemente flexibilizar la concepción de los valores se convertía en una necesidad cada vez más apremiante al surgir la problemática de la postmodernidad a partir de mediados de los años setentas.

Conforme el discurso del marxismo humanista era criticado por ser una versión del hegelianismo que mantenía todavía la fe en un espíritu absoluto que se autodesenvuelve en la historia -sólo que ahora llamado "hombre que se autoproduce"-, Heller se vio en la necesidad de evitar el uso de ciertos términos. Seyla Benhabib señala que el discurso antropológico de Heller seguiría llevando el lastre de conceptos trascendentales del siglo XIX, tales como "el hombre, la historia y el trabajo", entendidos como categorías cuasihegelianas totalizadoras que eliminan las diferencias, la otredad y la pluralidad existente, concibiendo la historia como un proceso en un sólo sentido y no, como sucede en realidad, siguiendo una lógica multilateral (53). Sin embargo, la crítica de Benhabib debe ser matizada, puesto que Heller se cuidó mucho, aunque no lo suficiente, de que sus tesis fueran interpretadas de esa ma

nera totalizadora y reduccionista, presentando su teoría como - "una hipótesis" entre otras, y afirmando que sus tesis derivan - de una elección axiológica entre otras posibles, la del desarro- llo-multilateral de los individuos libres, una postura que mues- tra su deseo de que se logre mayor libertad e igualdad, aunque es to no se va a dar necesariamente.

Replantear los ideales emancipadores de razón y libertad pro- pios de la modernidad será la tarea de Heller tanto como de otros pensadores contemporáneos, pero esta tarea implica ante todo eli- minar el sesgo fundamentalista del discurso filosófico tradicio- nal hacia una concepción más abierta, y esto sólo podía lograrse cambiando la forma y en muchos casos el fondo. Sólo mediante la reformulación que efectuará Heller de su propia teoría de las - objetivaciones -en cuanto paradigma explicativo de la constitu- ción intersubjetiva de la realidad en la vida cotidiana- podrían ser evitadas estas contradicciones y ambigüedades, mostrando con mayor claridad los procesos simultáneos de socialización e indivi- duación. Hemos intentado con esto explicar el paso de la primera etapa, centrada en el concepto de "esencia humana", a una segunda etapa que algunos llaman postmarxista o postmoderna, y los cam- bios producidos en la teoría de las objetivaciones y de los valo- res, que sin embargo sostienen, -como mostramos aquí- una inten- ción y una problemática común. La temática inicial se transforma al acentuar ciertos aspectos y dejar de lado como un lastre otros elementos que ya no encajaban con esta acentuación, por ejemplo, el paso del uso de términos como "sociedad abierta" "dinámica" o "pura", a otros como los de "contingencia", "pluralidad" y "des- centramiento".

Este es también el caso del cambio terminológico producido con la inclusión del concepto de "condición humana" en lugar del concepto de "esencia humana", que nos servirá como un buen ejemplo para mostrar los cambios en la estrategia argumentativa y discursiva de la filosofía helleriana, y así poder hacer una buena valoración de su importancia y alcances.

2.2. La condición humana.

Una vez que hemos mostrado la problemática inicial y la primera aproximación de Heller hacia una teoría de los valores, - así como una serie de argumentos que explicarían la necesidad - de cambios en el planteamiento y la estrategia discursiva con - el fin de responder mejor a los mismos y a nuevos interrogan- - tes, expondremos ahora un tema en el que estos cambios se mani- - festaron, y que sólo puede ser comprendido a cabalidad con la - visión del conjunto que la enmarque. Nos encargaremos ahora del concepto de "condición humana", que aparece como primer momento de General Ethics, que a su vez es la primera de tres partes - que corresponde a una aproximación interpretativa- del proyec- to de construir una teoría de la moral (A Theory of Morals), que representa un nuevo intento de formulación de la ética al inte- rior de una filosofía que se exhibe como siempre abierta e ina- cabada, en permanente revisión (54), pero que, sin embargo, ha encontrado ya su madurez y adquirido un lugar relevante en la - filosofía del fin de siglo.

Todos los que se ocupan de los problemas morales han intenta- do responder a la pregunta de porqué unas personas son malas o perversas mientras que otras son razonablemente buenas o incluso virtuosas, esto hace que la gente se pregunte por la "natura- leza humana", cuyo conocimiento podría proporcionar una explica- ción. Las concepciones del mundo han respondido a esta cuestión afirmando que existe un elemento en esta naturaleza humana que hace obrar a las personas de cierto modo, por ejemplo las pasio- nes, el pecado original, el instinto de autoconservación etc. - De modo que para Heller el problema de la relación entre la éti- ca y la "naturaleza humana", no puede ser evadido por ninguna -

filosofía. Varias veces se ha argumentado acerca de la maldad natural, así como de la bondad natural, también de la indiferencia moral o neutralidad de la naturaleza humana, y finalmente se habla de tendencias que pueden ser buenas o malas en cada caso particular.

"El problema de la naturaleza humana es principalmente ontológico: relacionar a la ética con la naturaleza humana presupone el conocimiento de esa naturaleza" (55). Sin embargo, las teorías acerca de la naturaleza humana se han mostrado como insuficientes, tanto las que entienden a ésta como un subsistema de la "Naturaleza" o de la "Sociedad", como las que combinan estos dos sistemas para mostrar un desarrollo progresivo del hombre desde un estado más "natural" a uno más "socializado" (que sería el esquema que alguna vez defendió la propia Heller) se han mostrado como insuficientes desde el punto de vista teórico. Heller propone, por tanto, prescindir del concepto de "naturaleza humana" como metáfora multiforme, vaga y sobrecargada de connotaciones secundarias, reemplazándola por el concepto de "condición humana", metáfora mejor y más confiable, y con connotaciones más adecuadas.

La ontología de Marx de la esencia genérica o la ontología heideggeriana del Dasein serían interpretaciones de la condición humana, aunque en ellos se ha oscurecido al final como explicandum la conducta moral del hombre. El concepto de condición humana proporciona un trasfondo ontológico sobre el cual podemos formular y responder a la pregunta "¿Cómo son posibles las personas buenas?", pregunta fundamental de la filosofía moral.

La vida humana es el resultado de un largo proceso de auto-domesticación en el que la regulación social ha sustituido a la - regulación instintiva, al concluirse este proceso comenzó propiamente la condición humana; o de otro modo, "la regulación social es la condición humana en su indeterminación abstracta", - pues define su potencial y su límite. Dado que esta regulación es auto-creada, todas las regulaciones sociales particulares -- pueden ser cambiadas, aunque desechar toda regulación es ir más allá de los límites de esta condición humana.

A partir del momento en el que las acciones e interacciones - humanas no están dominadas por los instintos se constituye el - ser humano. "La historia no tiene nada que ver con el llamado - proceso de humanización de nuestra naturaleza. No podemos estar más humanizados de lo que estamos con sólo ser humanos". El creciente control sobre la naturaleza exterior no va acompañado de un aumento en la "humanización" o en la "socialización", puesto que esto implicaría el supuesto falso de un desarrollo necesario, lineal y progresivo de la humanización y moralización. Sin embargo no se pretende negar que enormes potenciales y capacidades humanas fueron desarrollados en el transcurso de la historia de diversas civilizaciones.

Nacemos ya humanos porque la dotación genética del infante ya es resultado de la auto-domesticación, estamos programados para una "vida en sociedad", con destreza para hablar, trabajar y actuar en relación a regulaciones sociales. El recién nacido no es por tanto ni un "trozo de naturaleza" ni un "trozo de sociedad", el infante no madura a menos que sea criado en y por la - sociedad, no es naturaleza ni sociedad, sino un sistema independiente por derecho propio. Todo aquello a que podamos referirnos como algo aprendido o a posteriori es "producto del ensam-

blaje de dos a prioris: el a priori genético y el a priori social (ambos están dados antes de la experiencia)" (56). Sin embargo, una unidad completa de estos dos elementos no siempre se realiza, más aún, con la complejidad social creciente es cada vez más la excepción y no la regla.

Cada ser humano es un ejemplo del a priori genético general, pero es también un ser único, todos nacemos con un a priori genético idiosincrático, individual. Somos arrojados en una sociedad particular por el accidente del nacimiento, pudimos haber sido arrojados a cualquier a priori social particular. La transformación de este accidente en determinación y autodeterminación es lo que significa crecer en un mundo en particular. Este "ensamblaje" de los dos a prioris constituye la "historicidad". El ajuste de los dos a prioris es siempre distinto, pues nacer con una constitución biológica puede ayudar o perjudicar a la persona, el a priori social desarrolla o inhibe ciertas potencialidades del a priori genético.

La condición humana es la determinación y autodeterminación de la historicidad bajo la condición de un hiato histórico, este hiato (término de A. Gehlen) consiste en que: a) el a priori genético general es una constante, pero el a priori social es prácticamente infinito en sus variaciones, b) el a priori genético personal es idiosincrático, pero son casi infinitas las variaciones de a prioris genéticos personales que pueden ser abarcadas o integradas por el mismo a priori social. Incluso si ambos elementos estuvieran ensamblados completamente, Heller piensa que "un ser humano no será nunca un subsistema de la sociedad" (57), puesto que el ensamblaje consta de dos partes. Un ensamblaje completo no ocurre por lo general, ni es deseable, -- puesto que implicaría una integración unidimensional total. Las

discrepancias de los a priori producen una tensión, pero existe también una tensión al interior de la historicidad. Esta tensión puede ser explicada, manejada y puesta en movimiento por la(s) concepción(es) del mundo significativa(s) de la sociedad (mitos, prácticas artísticas, filosofía, ciencia etc.).

La tensión es inherente al a priori social, una tensión excesiva produce un "déficit subjetivo" o un "excedente subjetivo" creador del excedente cultural, que puede ser absorbido por las concepciones del mundo significativas o contribuir a la transformación de los modos de vida. La condición humana está destinada a "vivir en tensión" permanente. Las concepciones del mundo explican y canalizan la tensión existencial y se sirven de ella. Existe un movimiento pendular más o menos amplio del Yo, acompañado por un grado más alto de emotividad y a veces de conciencia, una oscilación una y otra separa, como es el movimiento de vincularnos y separarnos de los otros, identificarnos o distinguirnos, depender o independizarnos, buscar la seguridad o la libertad etc.

Las teorías de la "naturaleza humana" dibujan un mapa del Yo (Self), presuponiendo que todos los Yoes están representados -- por el mismo mapa, por ejemplo que están constituidos por alma y cuerpo, por el Ello-Yo-Superyó etc. En nuestros días nos deshacemos del viejo mapa alma-cuerpo y lo sustituimos por otro -- (aunque algunos proponen quedarnos sin ninguno); estos mapas organizan la experiencia interior y nos proveen con "ideas teóricas regulativas" (en sentido kantiano). Nuestra experiencia actual contingente nos permite elegir entre teorías rivales y escoger el mapa que mejor se adapte a cada uno, la que mejor --

organice nuestras experiencias internas y nuestras experiencias de los otros: "la gente puede elegir aquella que le ofrezca la mejor comprensión de sus propias experiencias" (58).

Una teoría del Yo puede servir para explicar la experiencia de una persona, pero puede ser necesaria otra para explicar la de otra persona, "no todos llevamos el mismo mapa adentro". Las teorías del Yo, a diferencia de las de las ciencias naturales e incluso de las de las ciencias sociales, son teorías filosóficas, y en cuanto tales no son falsificadas, es decir que siempre podemos volver a ellas (como se puede volver a la concepción de la vida estoica o epicúrea), aunque podemos abandonarlas si no proporcionan una respuesta al sentido de la vida. "La experiencia vital, preestructurada en la vida y el pensamiento cotidianos, es co-constitutiva de la elección de las filosofías" (59). Con esto entramos en una concepción epistemológica - hermenéutico-existencial que Heller intentará armonizar con las otras concepciones de verdad cercanas a la experiencia científica, pero este tema será abordado más adelante. Expondremos ahora la caracterización general del Yo (Self).

"En primer lugar, los Yoes son los únicos cuerpos - que están conectados con todos los otros cuerpos - por medio del sentido. El Yo es creado por otros - Yoes, los cuales son a su vez cuerpos conectados - con todos los demás cuerpos por medio del sentido, y el mismo Yo crea otros Yoes, los cuales están - igualmente destinados a estar conectados con estos otros Yoes por medio del sentido." (60).

De estas reflexiones partirá la explicación ulterior que dará Heller de la constitución recíproca de la sociedad y el individuo. Este Yo contiene una memoria y un compromiso en la interpretación del sentido, la experiencia conciente se orienta por medio del lenguaje, y siendo éste compartido, la experiencia subjetiva es por ello también compartida; saber de "mi" dolor de cabeza depende de si sé que existen dolores de cabeza que otros tienen. Comprendo mis percepciones interiores con las mismas herramientas conceptuales que comprendo las de otros, aunque tengo un acceso privilegiado a mis propios sentimientos -- (sin embargo podría darse el caso de que otros me conozcan mejor de lo que yo me conozco). La actitud de todos los Yoes es ontológicamente particularista, los Yoes son los ombligos del mundo para sí mismos, aunque estén ligados al mundo por medio de cordones umbilicales. No se puede concebir al Yo como fuera de sí mismo completamente (sin interior), ni tampoco sin relación con los otros.

Las regulaciones sociales, que incluyen las objetivaciones primarias (en sí) como el lenguaje ordinario, los usos y las costumbres, no son la suma total de los Yoes, son más bien el sistema social, del cual los Yoes no son subsistemas (el Yo y la condición humana son irreductibles), sino que son las fuentes originarias a la vez que productos de este sistema. Mientras más heterogénea es la regulación social, mayor es la gama de las opciones para la interpretación del sentido y mayor la posibilidad de individuación de los Yoes. La intuición del Yo ocurre cuando hay autorreflexión, ésta puede convertirse en autoconciencia cuando es de doble cualidad -- a la vez empírica y trascendental -- y tiene su punto de apoyo en una idea abstracta, ya sea teórica, una norma abstracta, un ideal moral o la idea del Yo. Es así como nuestro Yo se convierte en objeto de --

estudio y queremos saber "quienes somos", "qué hay adentro", y en este estudio el Yo se torna diferenciado individualmente, - volviéndose más o menos profundo de acuerdo a la idea teórica o práctica en que se base la autoconciencia. Esta autorreflexión se da también acerca de y por parte de los otros, puesto - que si se dirige sólo al Yo aislado de manera permanente se torna vacío, pierde la perspectiva y el momento trascendental (normativo) de la misma.

Sin este aspecto trascendental de la autorreflexión, sin una idea teórica regulativa y sin autoconciencia no existe la vida interior del Yo, y eventualmente, el Yo mismo. Las experiencias concientes primordiales (imágenes, ideas, emociones, eventos, enigmas etc.) están guiadas por el lenguaje y son la "regulación interior" para las acciones. Las experiencias personales están contenidas en y son rescatadas por la experiencia compartida, "pero la experiencia personal no es un caso subordinado o un detalle de la experiencia compartida" (61), presupone la interiorización de la experiencia compartida, pero no se identifica con ella. El movimiento pendular producto de la tensión existencial (aislamiento-unión, autoafirmación-autoabandono -- etc.) es la alternancia entre mis experiencias y el olvido de estas experiencias en lo compartido; de este modo es posible para Heller que el Yo otorgue el reconocimiento al sentido compartido al mismo tiempo que reclama reconocimiento para sí mismo, esto sólo es posible en términos de lo que es considerado "normal", es decir, en los límites de la "tolerancia de la alternancia" distinta en cada tipo de sociedad, cuando los aspectos del reconocimiento están en equilibrio, entonces la vida "tiene sentido".

La persona que rebasa este límite de "normalidad" puede perder el reconocimiento, aunque puede problematizar y tematizar este "déficit de reconocimiento" contribuyendo al excedente cultural, dando a la vida un sentido interpretado, atribuyéndole - significado, dando forma visible a la promesa de otro mundo.

El término "condición humana" obedece a la intención de Heller - de encontrar un concepto dinámico que de cuenta de la contingencia y de la orientación valorativa necesaria para la preservación y extensión del Yo. Por otro lado posibilita la explicación de la intersubjetividad en términos de constitución de sentido compartido, sin caer en el fácil y peligroso recurso de reducir este Yo a la intersubjetividad o concebirlo como un mero producto pasivo del sistema social. Ante todo se trata de mostrar la posibilidad de la pluralidad de Yo'es y de concepciones acerca de ellos. La imposibilidad de reducir el Yo individualizado a ninguna otra entidad - por más que se conforme en una experiencia compartida - y la elegibilidad personal del mapa interior como paso necesario para la auto-identidad y la autorresponsabilidad. Si bien la tesis de la condición humana como hiato y como solución de este hiato ya había empezado a desarrollarse en la Teoría de los sentimientos, ahora la intención es probar la importancia y necesidad de la orientación valorativa (de la moral) en la constitución del Yo, de modo que pueda aceptarse la tesis siguiente; "la ética como condición del mundo", y no sólo del Yo.

Wittgenstein había afirmado que la ética debe ser una condición del mundo, como la lógica, es decir, que la ética está de una manera especial conectada con la cuestión del sentido de la vida y con el mundo como un todo. Heller interpreta esta aserción en un sentido particular: "un mundo sin ética no existe" (así como tampoco - sin lógica), puede haber sustancias químicas u organismos sin ética, pero no un "mundo" sin ética (62). "Mundo" no es la suma de -

las cosas, sino el significado que los hombres atribuyen a las cosas, y este significado es proporcionado por las normas y regulaciones sociales; sin estas normas y reglas no hay mundo (ni vida humana), ante todo la distinción entre bien y mal -en sentido muy general- que es la categoría primaria de orientación valorativa. Las concepciones del mundo implican un universo de cosas ordenado, siempre en relación con ciertas formas de vida.

Nosotros nos apropiamos de las normas y reglas del lenguaje ordinario, de los usos y de las costumbres en el proceso de socialización. Estas normas y reglas constituyen la esfera primaria de objetivación en sí, que corresponde a la vida cotidiana. Recibimos así normas imperativas y optativas que se relacionan con la categoría primaria y fundamental de orientación (bien-mal) o con las categorías secundarias (diferenciadas) como son hermoso y feo, bueno y malo (en sentido moral), sagrado y profano, correcto e incorrecto, verdadero y falso, útil y nocivo etc. Lo que intenta mostrar Heller con todo esto es lo mismo que cuando afirmaba que sin una idea teórica regulativa no puede constituirse el Yo, una tesis que apunta hacia una teoría de la personalidad y del individuo en términos de autonomía relativa, autorresponsabilidad y elección de sí mismo (elección existencial y elección moral), todo esto dentro de un universo social normativo en el cual los valores son bienes social-materiales (Güterwerte) concretos y activos en su concreción.

El lugar que ocupe cada uno de estos pares valorativos depende del tipo de sociedad y de la visión del mundo significativa, puesto que ésta justifica y legitima la jerarquía de normas. Esto supone una esfera superior de objetivación en sí y para sí (el arte, la religión, la filosofía, la ciencia) cuya función es proporcio--

nar significado a la esfera de objetivación en sí y absorber el -
excedente cultural y cognoscitivo que ésta produce continuamente.
Además existe la esfera de objetivación en sí y para sí que com-
prende las instituciones económicas y políticas, que obtienen su
legitimación de la esfera para sí.

Heller denomina, siguiendo a Hegel, *Sittlichkeit* a la parte so-
cial del fenómeno moral, constituido por las costumbres morales -
colectivas, las normas y las prescripciones, ubicando aquí la re-
lación de tensión entre las normas abstractas y las normas concre-
tas, y llama "moralidad" a la relación práctica de la persona ha-
cia las normas y reglas de buena conducta. La moralidad implica -
que la relación con las normas y reglas ha sido individualizada,
que el individuo las reinterpreta; la moral es la relación indivi-
dual con la *Sittlichkeit*. En las épocas premodernas todas las es-
feras tenían incorporadas las normas comunes de la *Sittlichkeit*,
las virtudes generales eran las mismas para todos, existía un --
"ethos denso". En la modernidad las esferas se han diferenciado -
entre ellas y en su interior (por ejemplo. en la esfera cultural
se separa la religión de la ciencia, el arte y la filosofía crean
sus propias normas y su propio espacio) creando un "ethos disgre-
gado", pero esta disgregación no imposibilita en la actualidad la
aparición de un "ethos común" de metanormas que deben compartir -
las esferas y subesferas dentro de sus diferencias y su campo es-
pecífico, por lo que es posible un acuerdo de valores (ante todo
los valores supremos de libertad y vida) en un mundo social en el
que existe una pluralidad de formas de vida y concepciones del -
mundo, cada una con sus propias normas, reglas y perspectivas -
(63).

Las formas de vida diversas pueden unirse por lazos de simétrica reciprocidad, el universalismo moral es posible en un marco plural e individualizado de formas de vida con un fundamento normativo común que no imponga una única pauta ideal de comportamiento ni recogiéndole una sola ética. Esto requiere un marco social justo y democrático que cree las condiciones para la "vida buena", que es el objetivo final presupuesto, pero que sin embargo está más allá de la justicia (64). De este modo Heller cree posible superar la dificultad que encuentra MacIntyre de lograr acuerdos morales sustanciales en la modernidad y constituir un marco normativo común. y a la vez concebir una moral universal o planetaria (Apel) dentro de un marco plural y diverso.

La moralidad no es para Heller una esfera ni institución distinta, sino que las normas y reglas morales intervienen en todas estas esferas, por lo que no es reducible a ninguna en particular. Esta irreductibilidad de la moralidad se debe a la autonomía que le es inherente, y Heller explica su posibilidad con el concepto de condición humana y su tensión ineludible. La constitución intersubjetiva del mundo ha sido pensada en términos de condición humana y de vida cotidiana, por ello Heller unirá ambos conceptos. -- El paradigma de la objetivación en sí y la condición humana se -- identifican en el mundo moderno, aunque la condición humana radica sólo en los rasgos constantes de la vida cotidiana.

El ajuste de los dos a priori se da cuando una persona adquiere competencia en el actuar, hablar y comportarse de acuerdo con las normas y reglas de su universo social. La vida cotidiana es el ámbito primario del aprendizaje de las normas, la condición humana es cosmos en tanto orden humano, y la carencia de condición humana es caos y final de la vida propiamente humana; por ello los rasgos constantes y básicos de la vida cotidiana no deben desaparecer; --

puesto que son los que mantienen este orden básico. Aquí se muestra que el concepto de condición humana es en realidad un "concepto límite", pues abarca la condición mínima de la vida humana. La constitución de sentido compartido y del Yo en la vida cotidiana son elementos insuprimibles (65).

Cuando la esfera de objetivación cultural "para sí" no cumple adecuadamente con su misión de proporcionar significado a la esfera "en sí", o cuando la esfera "en sí y para sí" de las instituciones económicas y políticas crece desproporcionadamente invadiendo y limitando el ámbito de las otras dos esferas, ocurre una crisis en la esfera de lo cotidiano. Sin embargo ésta, debido a la tensión existencial y a la relación e interacción normativa con las otras dos esferas, puede ejercer una "ofensiva victoriosa" sobre las otras dos. El mismo juego de las tres esferas permite un ámbito de pluralidad e indeterminación, sobre todo ahora que hemos asumido el carácter contingente del individuo y el carácter funcional y descentrado de la sociedad (66). El individuo puede resolver sus conflictos internos y dar sentido a su vida si logra una relación consciente y autoconsciente con las normas, aunque también existe sin duda una posibilidad negativa. Los modelos elementales de pensamiento y comportamiento cotidianos permiten la existencia y permanencia de la condición humana, posibilitando la existencia de la persona buena y honesta que se elige a sí misma como tal en un universo social pluralista. El punto de partida y la cuestión básica de la filosofía moral es para Heller precisamente la existencia de la persona recta y su posibilidad (67).

Apenas han sido aquí señalados de paso los conceptos de vida buena, vida cotidiana, paradigma y esferas de objetivación, persona recta etc., mi intención es únicamente mostrar la relación que es-

tablecen con el concepto de condición humana y dar así un panorama introductorio de la fase más reciente del pensamiento de Heller - que permita una mejor comprensión de los temas que seguirán, de modo que se facilite el análisis crítico de la filosofía helleriana en cuanto filosofía de los valores, aunque habría que decir que podría ser interpretada también como una filosofía centrada en los conceptos de individuo, personalidad o simplemente persona recta o buena. El acento puesto finalmente en la contingencia e individualidad dentro de un marco plural no elimina, sin embargo, mi hipótesis de que en todas sus tonalidades y fases la filosofía de Heller es una filosofía de los valores, puesto que el Yo, el sujeto o el individuo no pueden constituirse sin ideas teóricas regulativas y sin un marco social normativo como presuposición necesaria. Este marco social normativo está presente e implícito en los conceptos de condición humana y constitución del Yo, de objetivación, vida cotidiana, categorías de orientación y Sittlichkeit, de modo que atraviesa toda la red discursiva en sus distintos niveles y todos los intentos siempre renovados de Heller por resituar el problema de la racionalidad práctica y del sujeto moral de acuerdo con los cambios profundos y a veces dramáticos de la filosofía y la sociedad occidental en el presente siglo.

La acentuación constante del carácter democrático y plural de la filosofía y la política, la reformulación del concepto de sujeto - en el marco de una constitución intersubjetiva del mundo y la inclusión de la ética comunicativa o dialógica en un contexto más amplio de presuposiciones axiológicas, serán las tareas a realizar para una filosofía que se admite a sí misma como comprometida con los valores fundamentales de la modernidad en la época en que es puesta en cuestión y necesita de una defensa constante bajo nuevos presupuestos.

II. De la esencia humana a la condición humana.

2.1. El humanismo crítico.

1. Heller, A. HTMV p. 23.
2. Heller, A. Valor e historia, en HVC p. 24.
3. Ibid.
4. Un análisis interesante del valor en Marx lo encontramos en -
Marxismo y moral de W. Ash (Ed. Era, México 1969); la discusión
sobre naturalismo y no-naturalismo en ética es vista aquí como
expresión de una visión dicotómica entre el valor de uso (subje
o utilitario) y el valor de cambio (cualidad no-natural, aunque
vista idealísticamente por el intuicionismo), sólo habría que -
decir que las necesidades sociales no se reducen todas a la uti
lidad o el interés, pues hay necesidades "cualitativas". Véase
también el análisis va clásico de Lukács en Historia y conscien
cia de clase.
5. HTMV p. 27-8.
6. Heller, A. Sociología de la vida cotidiana (VC) p. 7 y 32; y
CI p. 329.
7. Marx, K. Elementos fundamentales para la crítica de la economía
política (Grundrisse) I, Ed. Siglo XXI, México 1971, p. 447.
8. Marx, K. Manuscritos: economía y filosofía. Alianza Ed. Madrid
1979 p. 153 y 150, HTMV p. 31 (MEGA I, 3, p. 126 ss.).
9. Marx, K. Historia crítica de la teoría de la plusvalía I. Ed.
Venceremos, La Habana 1965 p. 405; HTMV p. 29.
10. Markus, G. Marxizmus és "antropología" Ak. Kiadó, Budapest 19-
66 (Marxismus und Anthropologie 1970, Marxism and Anthropology
1978). En español Ed. Grijalbo, México 1985.
11. HTMV p. 28; HVC p. 23 y 113.
12. HTMV p. 30.
13. Ibid. p. 31; VC p. 52-3; Cfr. Marx, K. Manuscritos... p. 113.

14. Marx, K. Manuscritos... p. 143; HTMV p. 31.
15. HTMV p. 32.
16. Heller, A. Por una filosofía radical (FR) Ed. El viejo topo, Barcelona 1980, p. 123ss.
17. Heller, A. La situación moral en la modernidad, en Heller, A. y Fehér, F. Políticas de la postmodernidad (PP) (Postmodern Culture and Politics) Ed. Península, Barc. 1989. Véase también en el mismo libro La justicia social y sus principios.
18. Valor e historia, en HVC p. 23.
19. HTMV p. 30.
20. HVC p. 29.
21. VC Prólogo a la edición española p. 7.
22. HTMV p. 29; cfr. Markus G. Marxismo y antropología p. 84-5, 89.
23. Marcuse, H. El concepto de esencia, en La agresividad en la sociedad industrial avanzada. Alianza Ed. Madrid 1971 p. 49.
24. Petrovic, G. Marxismo contra stalinismo (Filosofía y marxismo) Ed. Seix Barral, Barcelona 1971 p. 96.
25. Petrovic, G. Filosofía y revolución. Ed. Extemporáneos, México 1972 p. 251.
26. MacIntyre, A. Historia de la ética. Ed. Paidós. Barc. 1982 p. 258.
27. HTMV p. 29.
28. Marcuse, H. Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo - histórico, en Para una teoría crítica de la sociedad, Ed. Tiempo Nuevo, Caracas 1971.
29. Heller, A. RVC Ent. p. 142 a 144.
30. Fromm, E. Ética y psicoanálisis. Ed. F. C. E. Méx. 1969 p. 19; véase también p. 235ss. Cfr. Heller, A. IAC que incluye un ensayo sobre Fromm.
31. Adorno, T. W. Dialéctica negativa. Ed. Taurus, Madrid 1984.
32. Heller, A. Lukács y la sagrada familia, en Dialéctica de las formas (antol.) (DF). Ed. Península, Barc. 1987 p. 181; Cfr. CI p. 279.

33. Petrovic, G. Marxismo contra stalinismo (Filos. y marxismo) p. 92-3, 100 y 101.
34. Habermas, J. El discurso filosófico de la modernidad. Ed. Taurus, Madrid 1989 p. 99ss. Véase también la polémica entre ambos en Thompson, J. B. y Held, D. (eds.) Habermas, Critical Debates, London, Macmillan 1982; en español véase la intervención de Heller en Crítica de la Ilustración (CI) Ed. Jenínsula 1984 págs. 285ss; la de Habermas en Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos, Ed. Cátedra, Madrid 1989, págs. 399ss.
35. Lukács, G. Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins, 3 tomos. Neuwied Luchterland 1971ss. Aquí citamos la traducción de R. - Grimaldi de una sección de la primera parte, Cuestiones metodológicas preliminares, en Theoria. Anuario de Filosofía, UNAM, México 1980 p. 467.
36. Holz, H. Kofler, L. Abendroth, W. Conversaciones con Lukács. - Alianza Ed. Madrid 1971 p. 22.
37. Ibid. p. 38 y 39.
38. Heller, A. RVC Ent. págs. 150 a 160, en donde Heller comenta la significación del pensamiento de Lukács.
39. Heller, A. Lukács y la Sagrada Familia, en DF p. 187-8.
40. Heller, A. Paradigm of Work-Paradigm of Production, en The Power of Shame. A Rational Perspective. London, Routledge and Kegan Paul 1985, p. 57. Cfr. Markus, G. Practical-Social Rationality in Marx: A Dialectical Critique. Rev. Dialéctica Anthropolology, Vol. 4, Núm. 4 y 5, 1979 y 1980. Del mismo autor Language and Production. Dordrecht. Reidel Publishing Co. 1986.
41. Heller, A. Ibid. p. 69 y 70.
42. Heller, A. La filosofía del viejo Lukács, en CI p. 271ss. Cfr. Lukács y la Sagrada Familia, en DF, p. 177ss.

43. Heller, A. Ilustración y radicalismo, en Instinto, agresividad, carácter (IAC) Ed. Península, Barc. 1980 p. 10 y 11. Acerca de la hermenéutica en las ciencias sociales véase PP p. 52ss.
44. Heller, A. IAC p. 200.
45. Ibid. p. 63 a 66 y 86.
46. Ibid. p. 183 y 41.
47. Heller, A. HTMV p. 107.
48. Ibid. p. 124.
49. Heller, A. Valor e historia. en HVC p. 36.
50. Ibid. p. 37.
51. Holz, H. Kofler, L. y Abendroth, W. Conversaciones con Lukács. Alianza Ed. Madrid 1969, p. 178.
52. Ibid. p. 178 y 183.
53. Benhabib, S. "A. Heller On Instincts. A Theory of Fellings. Rev. Telos Núm. 44, Summer 1980.

2.2. La condición humana.

54. Heller, A. My Philosophy, en Burnheim, J. (ed.) The Philosophy of Agnes Heller. En prensa.
55. Heller, A. La condición humana. Ponencia presentada en el IV - Congreso Nacional de Filosofía, Toluca. México 1987. Traducción de Enrique Hülsz, p. 14. Posteriormente primer capítulo de General Ethics, Basil Blackwell. Oxford 1988, p. 14.
56. La condición humana, p. 13, General Ethics (GE) p. 19.
57. Ibid. p. 16, GE p. 21.
58. Ibid. p. 21, GE p. 24.
59. Ibid. p. 23, GE p. 24.
60. Ibid. p. 24, GE p. 25.
61. Ibid. p. 32, GE p. 29.

62. Heller, A. GE p. 31.
63. Ibid. p. 32ss. y p. 155-57. Cfr. PP p. 24ss.
64. Heller, A. Más allá de la justicia (Beyond Justice). Ed. Crítica, Barcelona 1990. p. 281 y 343.
65. Heller, A. ¿Puede estar en peligro la vida cotidiana?, en Historia y futuro (Can Modernity survive?) p. 59ss.
66. Ibid.
67. Heller, A. The Basic Question of Moral Philosophy. Phil. Soc. Crit., Núm 11 Summer 1985 pp. 35-62. Cfr. Más allá de la justicia, pp. 348-356.

III. La vida cotidiana y las objetivaciones.

3.1. Vida cotidiana e individuo.

Jürgen Habermas, en su libro *Pensamiento postmetafísico*, hace un excelente análisis de las principales transformaciones de la reflexión contemporánea vistas como el proceso de descomposición de la metafísica y de la filosofía idealista de la conciencia. Uno de los aspectos que considera fundamentales en este proceso es la transición hacia una concepción epistemológica historizada o situada en una praxis concreta y la deflación de lo extracotidiano como cánón del conocimiento. Pero advierte que esta historización y mundanización del conocimiento ha tenido consecuencias a veces negativas, puesto que abrió el camino hacia el escepticismo y el relativismo contextualista. Situar la génesis del conocimiento en el mundo de la vida o la praxis cotidiana, ya sea bajo fundamentos pragmatistas, fenomenológicos, hermenéuticos o antropológicos lleva sin duda un riesgo, aunque habría que decir que el procedimentalismo formalista lleva también el riesgo de la pérdida de sustancia y tal vez una dificultad para aprehender lo individual en su irreductibilidad. Y Habermas en este mismo libro hace un esfuerzo extraordinario y loable para dar aliento dentro de su paradigma de la comunicación racional al concepto de individuo, para resituarlo en el horizonte de la postmodernidad.

Agnes Heller intenta un camino distinto. Partiendo de su teoría inicial de los valores, elabora y desarrolla la teoría de las objetivaciones que Lukács había esbozado en su *Estética* con el fin de construir sobre este marco estructural una ética del individuo y la personalidad, constituidos inicialmente en la vida cotidiana.

En este primer intento ve nuestra autora el inicio de su filosofía propia. aunque lamentará el uso político de esta temática en el marco de la izquierda radical de los años sesenta y setenta, en cuanto que acentuaba el concepto de "revolución" en detrimento del objetivo democrático (1). Dejando de pensar en este uso político, la teoría de las objetivaciones, transformada y reformulada como "paradigma de la objetivación en sí" a partir del libro *The Power or Shame. A Rational Perspective* (1985) intenta explicar la constitución intersubjetiva del mundo en términos de sentido compartido en un universo social normativo como base, el cual es apropiado en la vida cotidiana. En este segundo marco teórico desaparece el concepto de esencia humana como parte de la metanarrativa del marxismo humanista, ya que parece un disfraz de una filosofía de la historia.

Heller considera que este paradigma básico de las objetivaciones no está ligado al marxismo, puesto que puede entenderse como diferenciado de él (cosa que ella no hacía en un principio) (2), y yo pienso también que esto es posible, pues de hecho los marxistas no lo aceptaron precisamente por no estar inspirado en los textos de Marx. Heller pretende con esta declaración no limitar la aceptación de su filosofía en un tiempo de desprestigio general y de rechazo un tanto irracional y emocional del marxismo en su totalidad. Lo importante para mí no es tanto esto último, sino sobre todo si este intento realmente logra el propósito de asumir una fundamentación epistemológica y ética con base en la vida cotidiana, sin caer en los riesgos que expone Habermas, pero tampoco en los riesgos que conlleva la propuesta del propio Habermas.

Yo me inclinaría a pensar que Heller abrió un camino en donde es ta antinomia puede resolverse, aunque de ninguna manera el único - posible, puesto que la propia ética comunicativa es susceptible de resolverla a lo que Heller sin duda ha contribuído. Por otro lado existen -y tal vez sea a propósito- demasiados cabos sueltos y una evidente falta de unidad en la obra de Heller, así como un senti-- miento de relativa incertidumbre que no gusta a los receptores más cercanos al discurso científico, pero que también puede ser fecun-- do, evitando muchas veces una aprobación en bloque de su pensamien-- to, lo cual hoy es para muchos más una virtud que un defecto pues vivimos tiempos de perplejidad. para usar la expresión de Javier - Muguerza. El discurso filosófico está hoy más cercano al eclecti-- cismo y al fragmentarismo crítico que a la aprobación global de - una postura, y se exige más un diálogo razonado con las otras pos-- turas filosóficas para sacar conclusiones sobre ciertos aspectos - considerados básicos que la exposición sistemática de una misma - teoría. Es en este marco donde debemos situar los intentos siempre renovados de Heller por fundamentar una ética de la contingencia, la pluralidad y la elección existencial en continuo diálogo y re-- visión, y sin temor a tomar de aquí o allá elementos que puedan - serle útiles.

El objetivo central -aunque no único- de mi análisis es mostrar que a pesar de los cambios se mantiene en la obra de Heller un pro pósito esencial, pero también categorías comunes a los diversos mo mentos del desarrollo oscilante de su pensamiento. Heller no aban-- donará la idea de que existe (o debe existir) un universo social - normativo indispensable para la construcción del individuo sociali-- zado, ni la distinción entre las tres esferas de objetivación, las

esferas de la vida cotidiana, la cultura y las instituciones. Tampoco abandonará el objetivo ético que apunta hacia la irreductibilidad y autonomía del individuo frente a cualquier determinación sistémica, ni la tesis de que éste no puede existir ni formarse si no existe un marco axiológico que le sirva de base y al que posteriormente puede trascender. De ahí su intención de reformular la ética estoico-epicúrea y rescatar el ideal de personalidad como "paideia" del clasicismo alemán, ante todo de Goethe, según el cual es posible el desarrollo armónico y omnilateral de los individuos libres en un marco comunitario (3). Este objetivo heredado de Lukács es sin duda el leit motiv de la filosofía helleriana, aunque no es la explicación de todo lo que sucede en ella.

Expondré en apartados distintos los dos modelos de argumentación de Heller en lo que se refiere al tema de la vida cotidiana, convencido de que ambos pueden sugerir ideas interesantes y de que a pesar de todo se complementan. En ambos casos se muestra la relación directa entre la teoría inicial de los valores y la vida cotidiana como el ámbito de apropiación de éstos en el proceso de socialización y constitución del individuo, todo esto dentro del marco de la teoría de las objetivaciones. Esta relación ya se encuentra en la Hipótesis para una teoría marxista de los valores -que consideramos aquí el texto que marca el inicio de la filosofía helleriana- aunque se manifiesta de mejor manera cuando Heller desarrolla la temática de la vida cotidiana. El paso de la etapa centrada en los conceptos de esencia humana y enajenación a una segunda que prescinde de ellos no evita que exista una problemática y un objetivo compartido, como podrá observarse.

De acuerdo con la primera etapa del pensamiento de Agnes Heller, - el valor como categoría ontológico-social primaria es un modo de preferencia consciente que se produce al mismo tiempo que la socialidad. La socialidad nace con la regulación del trabajo y de las relaciones sexuales (prohibición del incesto), ambos contienen ya preferencias conscientes. Elijo ese guijarro porque prefiero ese canto elegido, este es el "bueno" frente a cualquier otro; prefiero cazar este animal y no aquel otro, pues lo considero mejor, etc. Sin embargo, aunque todo valor es preferencia (consciente), no todo preferir es elegir valor, pues hay preferencias axiológicamente indiferentes. Alguien puede preferir la coliflor a las espinacas, pero esta elección no es axiológica; para esto se necesitan dos condiciones:

1. que la preferencia esté regulada socialmente (objetivada en costumbres o en normas), que... exprese una actitud respecto de esas costumbres y normas, incluidos los casos de ruptura, abolición, superación, modificación; 2. que contenga el momento de generalización supradadora-abolidora de la particularidad (o que tienda a él)." (4)

Puede haber preferencias axiológicas incluso en las decisiones gastronómicas, por ejemplo no comer carne de cerdo en algunas culturas o evitar los alimentos sucios, puesto que son preferencias reguladas socialmente, que pretenden validez universal para determinada integración, clase o época. Las preferencias que se oponen a las dominantes, también son axiológicas si se orientan a la generalización aunque sus partidarios sean una minoría. La oposición a los valores comúnmente aceptados es valor porque está vinculada -aunque de modo negativo- a la jerarquía de valores dominante. Si alguien actúa contra las normas establecidas sólo pone un valor nuevo si, generalizando, estima que su comportamiento es recomendable para todos los hombres que lo adopten, caracterizándolo como una especie de imperativo categórico.

El "reconocimiento social" de un valor, no implica el consenso social mayoritario, sino un "consenso representativo" que puede ser muy limitado o muy amplio, según el caso. Tampoco implica que todos, la mayoría o muchos actúen de acuerdo a ese valor (5). El que muchos cristianos deseen a la mujer de su prójimo no implica que para ellos dejar de desearla no sea un valor, su vigencia no depende sino de su reconocimiento social, y esto aún en la época en que eran unos pocos enfrentados a los valores dominantes de los romanos. Un valor puede existir durante siglos aunque nunca sea reconocido por la mayoría, o aunque nunca sea realizado, cabalmente sino por unos pocos; por supuesto que cuanto más personas lo reconozcan como valioso, mayor será la necesidad y la posibilidad de su cumplimiento efectivo.

Usar minifalda o maxifalda puede ser axiológicamente indiferente, pero si esta preferencia contiene una pretensión de generalización (vestir así es ético, vestir de ese otro modo es inmoral o vulgar, etc.) entonces son preferencias axiológicas. No hay ninguna muralla insalvable entre los sistemas de preferencias axiológicas y los que no lo son.

Es disvalor aquello que no tiene intención generalizadora y es el correlato opuesto de un valor, pero en cuanto una persona realiza estos disvalores con pretensión generalizadora, los realiza ya como valores, y no como disvalores, lo que hace es poner en entredicho la validez del valor dominante mismo. (6)

Valor y valoración son dos polos de un mismo proceso. No hay valor sin valoración, ni valoración sin valor; ambos elementos "se originan al mismo tiempo y son siempre correlacionales". Lo mismo sucede con la relación entre "bienes" y "valores", que no son cosas separadas que se adhieren unas a otras, sino que la relación axiológica se da al enlazarse con una preferencia o elección generalizable.

Todo ser humano nace ya inmerso en determinadas preferencias a-

xiológicas, y se convierte en "adulto" al asimilar éstas. Los factores que median estos sistemas de preferencias son -entre otros- las objetivaciones genéricas en sí (los objetos, los usos, las costumbres, el lenguaje). Los objetos de la vida cotidiana son mediadores de valores al igual que las costumbres, en donde se ven expresados concretamente los sistemas axiológicos más complicados. El lenguaje también media relaciones axiológicas de cualquier tipo. Con excepción del lenguaje cuando sobrepasa la simple cotidianidad, las objetivaciones genéricas en sí no rebasan en mucho el círculo de la época, la integración, etc. dadas, median tan solo "valores de vigencia limitada", a diferencia de las objetivaciones genéricas para sí, mediadoras de los valores más universales.

De acuerdo con la tesis de la "manifestación" de la base-social en la sobre-estructura, nos dice Heller:

"Las transformaciones del ser social (producción, relaciones de producción) y la relación de las varias clases con ese ser social se manifiestan en cada caso en varias estructuras axiológicas. Sigue a las alteraciones del ser social una reestructuración de los valores."
(7)

Antes de que se constituyera la civilización, las normas consuetudinarias regulaban de un modo absoluto el comportamiento y las preferencias axiológicas de los hombres; no existía una elección axiológica privada que superara las normas. En la polis antigua, por ejemplo, las varias capas sociales (excepto, tal vez, lo esclavos) aceptan el mismo sistema de valores y las virtudes básicas; pero el individuo tiene la posibilidad de conocer otros valores -además de los de su capa social- y puede elegirlos. Con esto aumenta la heterogeneidad de los valores y la posibilidad de comparación con otras preferencias axiológicas, en la medida en que se disgrega la polis. Este fenómeno alcanza su mayor radicalidad desde la aparición del capitalismo.

Al constituirse la civilización, la sociedad de clases y la a--

alienación aparece la moral propiamente dicha, que exige una actitud de los individuos respecto de las normas y contiene el momento de la moralidad subjetiva. La moral permite la elevación del hombre particular a la genericidad, es el elevarse a los valores genéricos.

La moral no es una esfera autónoma, sino que es immanente en cada esfera social: "es la relación entre el comportamiento particular y la decisión particular, por un lado, y las exigencias genérico-co-sociales, por otro". Esta relación caracteriza cada esfera de la realidad, por lo que la moral está presente "en cada relación humana". (8)

La sociedad alienada no subsistiría sin contraponer los valores genéricos a los sujetos, pues la mayoría de ellos tiende a la particularidad. Este proceso tiene un elemento positivo que es la constitución del "individuo", el hombre consciente que es capaz de superar la simple particularidad que tiene al yo como centro.

"El individuo es un ser humano singular que tiene una actitud consciente (y autoconsciente) respecto de los valores genéricos y que es capaz de conducir su vida según esta actitud." (9)

El individuo cuenta con sistemas de referencia que prefieren determinadas capacidades, conductas, etc. que son heterogéneas, como las objetivaciones ideales (entre ellas las virtudes y los conceptos axiológicos "puros": patria, libertad, justicia, etc.), las normas abstractas y las objetivaciones genéricas para sí (el arte, la ciencia, la religión y la filosofía). Gracias a ellas existe la continuidad de la genericidad, se lanzan puentes por encima de épocas enteras y valores casi olvidados "resucitan", después de estar depositados en las objetivaciones genéricas para sí, sobre todo en el arte y la filosofía.

Cada época histórica posee una jerarquía de valores más o menos estructurada, pero no hay ninguna que carezca de ésta. El hombre

no puede vivir sin orientarse valorativamente. El ser humano posee por ello categorías de orientación axiológica que pueden ser primarias, secundarias o terciarias (10). Estas categorías encauzan el comportamiento, la acción, los sentimientos y el pensamiento, no es posible por ello burlarlas o superarlas, pues son inherentes a la sociedad.

La categoría de orientación axiológica primaria es el par bueno-malo, que orienta todas las esferas de la realidad y se aplica a las demás categorías de orientación. Las categorías de orientación axiológica secundarias nos introducen en los varios campos significativos de la realidad; las principales son el bien y el mal (referida a la acción y la conducta morales), hermoso y feo (referido a las cosas, relaciones, acciones abstraídas de la utilidad que dan goces contemplativos), sagrado y profano (en el campo religioso), útil y nocivo, agradable y desagradable, correcto o incorrecto, éxito y fracaso, verdadero y falso (referido a la adecuación situacional y objetiva). Estas categorías pueden ser descritas, pero son indefinibles (en esto coinciden los neokantianos y Schlick), por eso Heller acude al método de la "determinación conceptual": Sin embargo podemos decir que "todo el mundo 'sabe ya por sí mismo' de qué se trata." (11).

Las categorías terciarias orientan dentro de los campos o aspectos introducidos por las secundarias; por ejemplo, el par cortés-grosero queda dentro del par correcto-incorrecto; el par artístico-inartístico, dentro del par hermoso-feo, etc.

Solamente el par primario bueno-malo es coetáneo de toda la humanidad; los otros pares en cuanto nacen cobran validez general, aunque el par sagrado-profano no es válido para el ateísmo. Los contenidos concretos de las categorías de orientación sufren cambios con las épocas históricas, y en cada clase social o incluso individuo, pero la variabilidad de los valores no significa alteración de las categorías orientadoras, sino un cambio en los objetos en los cuales se aplican. La validez general de estas categorías no implica la inmutabilidad de la jerarquía de valores, que es cam

biente. En la Edad Media el par sagrado-profano fue el más próximo al par primario bueno-malo; pero en la sociedad burguesa ocupa este lugar el par útil-nocivo (con el subsiguiente cambio de jerarquía de las objetivaciones).

El hombre es un ser axiológico, la vida social requiere de formas conscientes de regulación y de categorías orientadoras del actuar humano. El elemento básico desde donde se despliegan los valores humanos es la vida cotidiana, puesto que sin ella no es posible la reproducción social.

"Para reproducir la sociedad es necesario que los hombres particulares se reproduzcan a sí mismos como hombres particulares. La vida cotidiana es el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social." (12).

Toda sociedad y todo hombre tienen una vida cotidiana. Todos duermen y se alimentan de algún modo, aprenden a "usar" las cosas apropiándose de los sistemas de usos y viven en un ambiente inmediato.

Heller extiende las consideraciones acerca de la vida cotidiana que hace Lukács en su *Estética*, al grado de exponerlas -según Lukács- en "la totalidad de su ser específico" y no solamente destacando "determinados rasgos esenciales de la vida cotidiana." (13). No hay duda de que el tema de la vida cotidiana se convierte en fundamental para la reflexión filosófica a partir del presente siglo, cuando la alienación del individuo parece ser la "condición humana", como en Heidegger. Heller hace un estudio completo y penetrante acerca del tema, tomando en cuenta simultáneamente la perspectiva sociológica, histórica y filosófica.

La vida cotidiana es la plataforma de despliegue de las actividades superiores como el arte, la ciencia, la política, la filosofía, etc., que tienen en ella su origen y a ella vuelven. "El com-

portamiento cotidiano del hombre es comienzo y final al mismo tiempo de toda actividad humana" (14), señala Lukács; aunque es una esfera inmersa en la inmediatez, la espontaneidad y el pragmatismo, es sin embargo la base vital que vincula al hombre particular con la genericidad.

No abordaremos aquí el tema de la vida cotidiana en toda su amplitud, sino en relación específica con el tema de los valores. El libro *La vida cotidiana* (titulado en español *Sociología de la vida cotidiana*) comprende, además de un interesante enfoque sociológico, el proceso de individuación y la teoría helleriana de las objetivaciones en su primera formulación, ligada todavía al concepto de esencia humana y de alienación, es decir, todavía como "objetivaciones genéricas", y no como "paradigma de la objetivación en sí", que es la presentación más reciente y acabada.

La vida cotidiana es para Heller un "espejo de la historia", en ella vemos cómo es el hombre de cada época, pero además en ella -- los cambios históricos se expresan con anterioridad, por lo que es un "fermento secreto de la historia." (15)

Con la disolución de las comunidades naturales y la emergencia de la moral, la vida cotidiana se enriquece, el particular tiene más posibilidades y alternativas de "escoger su 'pequeño' mundo", su profesión, el lugar dónde vivir, cómo vivir, cómo formarse a sí mismo, etc. La vida cotidiana es el ámbito más o menos favorable para desarrollar las actividades genéricas que rebasan el ámbito de lo cotidiano, es la escuela preparatoria hacia lo no cotidiano; sin embargo, históricamente, para la mayoría de los hombres --debido a la enajenación-- la vida cotidiana "es" la vida. (16)

Al apropiarse del sistema de usos, costumbres y lenguaje, el hombre se apropia de los valores de su época y capa social, aunque puede configurar su propia jerarquía de valores como individuo, su propia personalidad, sobre todo a partir de las sociedades en donde el lugar ocupado en la sociedad es casual, es decir, en las sociedades "puras".

La vida cotidiana está formada por un conjunto de actividades heterogéneas (el descanso, la preparación de trabajo, la actividad social, el desplazamiento, etc.) que en cada época están ordenados de acuerdo a cierta jerarquía. Entre las muchas caracterizaciones de Heller acerca del comportamiento y conocimiento cotidianos se encuentran las siguientes: la espontaneidad como tendencia general; el ritmo fijo, la repetición regular; el pragmatismo o la unidad inmediata entre teoría y praxis; la probabilidad como seguridad suficiente del actuar; el economicismo; la tendencia a la imitación; la búsqueda de analogías; la hipergeneralización o generalización excesiva debida a juicios provisionales que pueden convertirse en prejuicios; la fe, etc. (17)

La distinción entre lo cotidiano y lo no cotidiano no es absoluta, todas las personas viven ambos en mayor o menor medida. En las sociedades tribales, la relación entre el particular y la integración social era una única y misma relación, cada particular estaba en relación con la totalidad social, apropiándose el máximo desarrollo incorporado a la integración dada. Con el surgimiento de las clases sociales y la estratificación, el particular no puede apropiarse del desarrollo humano de la integración social, sino sólo de las capacidades, habilidades y necesidades relativas a la clase social a la que pertenece. La relación con la integración dada como totalidad se convierte en una capacidad de los intelectuales que pertenecen al estrato dominante.

Existen momentos históricos en que el desarrollo genérico y el individual se aproximan. Estos casos son, por ejemplo, la Atenas clásica y la Florencia renacentista (18), a los que Heller dedica sendos estudios.

La vida cotidiana es la vida del "hombre entero", es decir, del hombre que participa con todos los aspectos de su individualidad, pero siendo la vida cotidiana heterogénea el "hombre entero" (ganzer Mensch) se convierte en "hombre enteramente" (Mensch ganz) -siguiendo la terminología de Lukács- cuando entra en el proceso de

homogeneización, que consiste en concentrar todas nuestras capacidades en una sola actividad que tiende a la genericidad, superando con ello la cotidianidad (por ejemplo los grandes científicos, políticos, filósofos, etc.). Un medio privilegiado de elevación moral lo constituye la catarsis como forma de homogeneización moral, una experiencia interior después de la cual no puedo vivir como antes, pues me he hecho consciente de lo humano-específico en mi individualidad. (19)

Heller se inspira también en Lukács para su teoría de las objetivaciones genéricas o específicas (gattungsmässige Objektivatio---nen). Las objetivaciones genéricas en sí (an sich) son los utensilios y los productos, los usos y el lenguaje; estos representan el reino de la necesidad, aunque pueden convertirse en un en sí y para sí -como propone Marx respecto a la economía. Las objetivaciones genéricas para sí (für sich) se originaron a partir de un momento histórico determinado levantándose y diferenciándose de la vida cotidiana. El arte, la religión, la filosofía y la ciencia -mediadores privilegiados de valores- representan el para-sí, el reino de la libertad, aunque la religión es un para-sí alienado que se orienta a la trascendencia, y las otras esferas sociales pueden alienarse y de hecho esto sucede continuamente, por ejemplo la ciencia cosificada. (20)

Las integraciones, las estructuras políticas, la sobreestructura jurídica etc., son genéricas en sí y para sí. En este caso son el grado, el tipo y la medida de la alienación quienes deciden cuánto del en sí o del para sí está presente en ellas. La separación entre estas objetivaciones y la vida cotidiana -que hoy es ineliminable- se origina al mismo tiempo que la escisión entre el desarrollo del ser genérico y el individuo; pero esta separación puede aminorarse y convertirse en algo positivo si el sujeto de la vida cotidiana es capaz de elevarse a la genericidad, esto es, si el particular (partikülare) se convierte en individuo (einzelheit).

El particular nace con la disolución de los valores comunitarios que da origen a la civilización, nace entonces con la aliena-

ción, la sociedad de clases y la moral. El particular parte siempre de sí mismo, tiene al "yo" como centro, busca su autoconservación; estos elementos son positivos y necesarios, pero ocupan un lugar inferior en la jerarquía moral. La sociedad alienada acentúa los sentimientos y motivaciones particulares, como son la envidia, la vanidad, los celos, el egoísmo, etc.

El individuo también ha nacido con la sociedad clasista y alienada, es un elemento positivo de ésta. El individuo es un hombre que se halla en relación consciente con la genericidad y ordena su vida cotidiana en base a esa relación consciente en el seno de las condiciones, alternativas y posibilidades dadas. Es un singular que "sintetiza en sí la unicidad accidental de la particularidad y la universalidad de la genericidad." (21)

La diferencia entre el particular y el individuo es fundamentalmente axiológica, y la propuesta helleriana va en el sentido de fomentar al máximo el grado posible de elevación sobre la vida cotidiana hacia la genericidad consciente,

Las objetivaciones genéricas para-sí son el medio privilegiado de elevación hacia la genericidad, son las depositarias históricas de los valores genéricos aún en las épocas axiológicamente más negativas, son por ello las portadoras de la esencia, las mediadoras y representantes del género. Las orientaciones de valor vienen "dadas" en los sistemas sociales de objetivaciones, así percibimos el mundo como algo ordenado por categorías de valor, puesto que sin un sistema de normas no hay sociedad. (22). El individuo se apropia conscientemente éste sistema de valores ya dado, y sobre esta base puede crear su propia concepción de manera relativamente libre, de manera creativa, influido por los cambios sociales que está viviendo.

El desarrollo del individuo necesita fundamentalmente dos cosas: el aumento de la libertad fáctica y las posibilidades de libertad, y la realización de los valores comunitarios, la conversión del hombre en un verdadero ser comunitario (Gemeinwesen).

El individuo consciente se orienta de acuerdo a una concepción del mundo, elige una forma de vida y se decide por una comunidad.

"El individuo... desmitifica el mundo, es capaz de desfe-
tichizarlo; su concepción del mundo es selección. Y esta selección significa también que se decide por una co-
munidad. La configuración de una conducta vital, de un modo de vida, y la elección de la comunidad son dos aspectos de un mismo proceso. " (23)

La comunidad entraña la creación de nuevas relaciones humanas inmediatas, es decir, la revolución de la vida cotidiana, la abolición de la vida cotidiana alienada y la emergencia de nuevas formas de vida. La configuración de un modo de vida individual no alienado no es realizable antes de la transformación económica y política, pero tampoco simplemente después. Heller combate la idea de que "primero hay que abolir la alienación económica y política, para seguidamente humanizar 'post festa' las circunstancias y relaciones humanas cotidianas." (24). Debemos luchar por el cambio de las instituciones, pero también, y al mismo tiempo, por la transformación de nuestra propia vida cotidiana -del aspecto subjetivo de la alienación-, creando comunidades que den sentido a nuestras vidas y posean un valor modélico. El descontento frente a las formas tradicionales de vida cotidiana puede ser la condición de posibilidad de una sociedad humanizada, como lo fue en el movimiento estudiantil alrededor del año de 1968, cuyas aspiraciones Heller recupera teóricamente en esta primera etapa de su filosofía.

Heller ataca duramente la creencia de que los cambios puramente estructurales pueden cambiar la sociedad en su totalidad, incluyendo a los individuos. En esta creencia descubre siempre "el fantasma de la filosofía hegeliana de la historia" (25).

La revolución política constituye sólo un momento de la "revolución social total", de la emancipación humana.

A este respecto la concepción helleriana ha sido considerada como "eticista", entendiéndose por esto la idea de que la "causa" de la transformación socialista sería la aceptación de algunos valores o el comportamiento moral. Heller afirma que nunca ha defendido esta tesis. Para la transformación socialista es necesario crear "nuevas instituciones: instituciones para la comunicación racional y para la vida comunitaria". "No es la bondad humana la que transforma a la sociedad, sino las contrainstituciones las que transforman a los hombres y a la sociedad: a ambos" (26). La transformación ético-individual es necesaria, es un deber, pero no es suficiente. Marx pensaba que en el proceso de la revolución los hombres se transforman a sí mismos (tesis III sobre Feuerbach), la revolución social total debe estar vinculada con la "transformación de los hombres en lo relativo al afán de posesión y de dominación." (27).

De acuerdo con esto, la transformación social debe tener un momento ético individual y una motivación cotidiana, pero también - un momento propiamente político-institucional. Las mediaciones entre ambos momentos ocuparán cada vez más espacio en la reflexión helleriana, cuando el entusiasmo radical de los sesentas se una - con el análisis más frío y reflexivo de los años posteriores. Es - necesario aclarar que Heller utiliza en esta primera etapa el concepto de revolución en el sentido de cambio radical pero al mismo tiempo gradual y no violento, y concibe el socialismo como la radicalización de la democracia pluralista de tipo occidental-liberal. La teorización acerca de la vida cotidiana está orientada en ese - sentido: "el estado de derecho pluralista-democrático es la condición previa de una revolución social. La preservación de esta democracia (o su realización) ha de ser tarea cotidiana de todos los - radicales de izquierda" (28). No hay duda de que aquí Heller todavía no desarrolla lo suficiente este concepto de democracia, que le llevará finalmente a dejar de emplear el término "revolución" a favor del objetivo puramente democrático.

El pensamiento helleriano acerca de la vida cotidiana continúa con su propuesta de nuevas formas de vida alternativas, plurales, democráticas y comunitarias. La formación del individuo implica la elección de una comunidad, pero de ambos la prioridad la tiene el individuo: la existencia colectiva o la comunidad, no es un fin en sí, sino un medio para la realización de la personalidad individual. Con la sociedad burguesa se consolida la contraposición entre comunidad e individuo, puesto que el hombre se convirtió en ser social no necesariamente comunitario; y aunque en ella la individualidad y la interioridad tuvieron un desarrollo sin precedente, los individuos se convirtieron en esclavos de la extrañación y las leyes económicas (29), echando en buena medida por la borda el desarrollo individual alcanzado.

Una comunidad se caracteriza por ser una unidad estructurada, de grupos, que dispone de una jerarquía homogénea de valores y a la cual pertenece necesariamente el individuo. A partir de la disolución de las comunidades naturales surgieron las primeras comunidades libremente elegidas (epicúreos, estoicos, primeros cristianos), pero se vieron acosadas por el conjunto social y no pudieron generalizarse. Heller considera que existe hoy en un gran número de personas la aspiración y la necesidad de formar comunidades orgánicas libremente elegidas, en las que se aprende a vivir con los otros adoptando fines colectivos que se deciden democráticamente.

La comunidad posee normas éticas internas que buscan la destrucción de las motivaciones particulares,

promoviendo en los individuos la elección de su propia jerarquía axiológica. Esto implica reducir las necesidades alienadas, como la ambición de poseer y la de poder, y promover la comunicación racional sin dominación, tal como proponen Habermas y A--pel.

La comunidad no es necesariamente la comuna, aquella implica fundamentalmente la "comunidad espiritual", que puede ser incluso

la comunión con personas y valores de épocas anteriores, o con personas que viven en otra parte (en su Teoría de la historia Heller recupera este concepto de comunión con el pasado con ayuda de la hermenéutica). En cuanto a la comuna, ésta puede sustituir a la familia tradicional autoritaria y liberar las relaciones sexuales (30). Las comunidades orgánicas serían el "micromundo" de las nuevas formas de vida, que deben ser, por principio, plurales; éstas no deben sustituir a los partidos e instituciones representativas democráticas, cuyo carácter es más general. ni tendrían porqué confundirse con los posibles colectivos autogestionarios de producción, que también Heller propone (31). Se trata de concebir un núcleo social que sea la vanguardia y lugar de experimentación de nuevas formas de vinculación personal basadas en la reciprocidad simétrica y la democracia, para después buscar la posibilidad de su generalización.

Si bien este espíritu comunitario se ha disuelto en buena medida en los últimos años, dejando atrás los años de rebeldía juvenil y utopismo, la necesidad de participar en grupos o asociaciones que comparten valores comunes de forma democrática no ha cesado. La propia familia ha tendido a ser cada vez más una comunidad democrática (aunque no en el grado que sería deseable), por esto Heller habla ahora de la "familia democrática" unida por lazos de reciprocidad simétrica, y de la necesidad insustituible de establecer vínculos emocionales profundos con los demás.(31 B).

Esta propuesta de Heller sería realizable en cuanto que se ha convertido en una necesidad que tiende a generalizarse, pero cuando las posibilidades de realizar una comunidad son pocas -según Heller nunca serán nulas- es posible realizar valores en los objeti-

vaciones culturales o en tareas sociales. Podría el individuo encontrar posibilidades en el mundo cultural de épocas pasadas (Grecia, Renacimiento, Ilustración etc.) y proponerlas para el futuro. En la sociedad actual de masas y consumismo los hombres capaces de crear una comunidad así se convierten en "individuos representativos" (33). Heller afirma incluso que su círculo intelectual, la Escuela de Budapest, constituyó para ella una comunidad libremente elegida, y además, ejemplar (33).

La perspectiva teórica desde donde Heller analiza la vida cotidiana es distinta del mero análisis empírico y de la eternización ahistórica del mundo de la vida (Lebenswelt) tal como lo concibe la fenomenología, contiene un elemento estructural pero evita la cosificación implícita en la teoría de sistemas. Si bien existe una relación con la fenomenología -ante todo el Husserl de la "Crisis de las ciencias europeas"- en cuanto tiene un elemento antipositivista y busca recuperar la subjetividad, como señala Richard Wolin (34), sin embargo no se parte aquí del sujeto ni del "cogito", sino del marco estructural e histórico de las objetivaciones, en cuanto constitución intersubjetiva de la realidad.

Desde el punto de vista epistemológico existe una clara relación con el planteamiento de Karel Kosik, puesto que la elevación por sobre la cotidianidad implica la existencia de una concepción del mundo y un elemento crítico y desfeticizador (35). El mismo elemento crítico encontramos en Henri Lefebvre, aunque con un análisis más rico de las condiciones concretas de la cotidianidad actual (más cercano a la Escuela de Frankfurt), desarrollando temas a los que Heller dedica poca atención, como los "mass media", los cambios en el lenguaje cotidiano, el consumismo, la burocratización de la sociedad, etc. (36). Sin embargo, aunque tengamos que reprochar a Heller esta falta de concretización, nos da un enfoque teórico penetrante y adecuado que será afinado después en la segunda

da etapa de su filosofía. El enfoque de Heller es siempre más filosófico que sociológico, y da más importancia a los problemas éticos, por lo que Wolin comenta que Heller recupera un elemento esencial del actuar cotidiano, "la especificidad de la frónesis", a la que Aristóteles un lugar central de la vida práctica, pues sin la frónesis no es posible la "buena vida". Habría que decir además - que Heller retoma el concepto goethiano de "conducción de la vida" (Lebensführung). es decir, la capacidad del individuo de configurar su propia jerarquía axiológica en el seno de condiciones sociales y cotidianas específicas. (37)

Heller considera la división de esferas de objetivación -cuyo origen es más bien weberiano- como una mejor alternativa que las teorías de diferenciación sistémica, estructural o institucional, puesto que presupone -y es capaz de incluir- un elemento irreductible, la moral, que no pertenece a esfera alguna e interviene en todas ellas, escapando a toda delimitación sistémica. Por esto mismo la vida cotidiana no es para Heller un sistema, sino una esfera separada que posibilita la pluralidad de valores, formas de vida y concepciones del mundo.

Las reflexiones más recientes de Heller lo llevan a la conclusión de que nuestra sociedad es compleja y descentrada, y por tanto que la transformación necesaria no puede reducirse tan sólo a un aspecto, elemento o institución considerada como centro dominante, sino que debe llevarse a cabo simultáneamente en todos los sistemas y esferas, incluida la vida cotidiana, de modo que "la acción emancipadora se vuelve difusa" (38), puesto que actúa en todos los ámbitos. Lo mismo sucede con el agente social del cambio,

que ya no puede reducirse a un sólo sector específico de la sociedad (clase, partido o élite intelectual). Nuestra sociedad ha sustituido la división del trabajo estratificada por la funcional (en términos de N. Luhmann), los hombres ya no se distinguen sino por la función que desempeñan durante cierto tiempo, por lo que todo individuo se convierte en portador de posibilidades ilimitadas, - construyendo su propia vida, adquiriendo con ello la conciencia de lo que Heller llama la "contingencia" moderna, la indeterminación de las posibilidades dentro del marco social que se va estrechando con el tiempo a partir de nuestras acciones y elecciones vitales, pero siempre nuestra existencia está más o menos abierta. (39)

3.2. El paradigma de la objetivación en sí y el sujeto.

En la temática de la vida cotidiana Heller desarrolla un segundo modelo de argumentación cuyo punto central es la conversión de la teoría de las objetivaciones en un paradigma teórico que sustituiría tanto al paradigma de la producción -base de la filosofía - de la historia marxista- como al del trabajo representado por el - último Lukács. Este paradigma es una propuesta que Heller prefiere frente a otras como el paradigma de la comunicación racional o del lenguaje en términos hermenéuticos, con los que tiene alguna relación, aunque no se propone en términos excluyentes respecto de los otros.

La esfera de objetivación en sí, desembarazada ahora del concepto de esencia humana, es el ámbito imprescindible de socialización en donde se ~~se~~ apprehenden los significados que proporcionan un sentido compartido del mundo, que permiten la comunicación y satisfacen la necesidad de orientar la conducta racionalmente. En cuanto para digma explicaría la constitución intersubjetiva del mundo partiendo de la vida cotidiana.

"Nosotros podremos aceptar una estructura de objetivación como un paradigma, un complejo que constituye el núcleo - de la vida social presente en todas las sociedades pero - variable en lo que concierne a su contenido particular. - Podemos llamarle la esfera de objetivación en sí." (40)

Esta esfera es intersubjetiva, aunque sujeta a la apropiación individual de los contenidos. Toda acción social y comunicación de un período dado se realiza en este contexto básico. Las reglas del -

lenguaje ordinario, del uso de los objetos. Las normas de conducta o costumbres constituyen la esfera primaria (en sí) de objetivación, a esta esfera corresponde la vida cotidiana. A partir de la diferenciación de esferas sociales surge la esfera superior de objetivación para sí, con sus propias reglas y normas que canalizan y acumulan el excedente cultural y cognoscitivo (el arte, la religión, la filosofía y la ciencia), fundamentales en nuestras sociedades para "justificar y legitimar el orden de cosas y proporcionar un sentido a la vida". (41).

La esfera de objetivación en sí es un "universal empírico" de la vida social en general, pues es imprescindible. Esta esfera implica y explica la intersubjetividad de nuestro conocimiento, acción y comunicación. La vida cotidiana es el medio de aprendizaje de normas y reglas que permite madurar a la persona, es decir, desarrollar una serie de habilidades y aptitudes imprescindibles para desenvolverse en la vida social. es también en la modernidad el espacio de resolución del hiato entre el a priori genético y el a priori social que constituyen la llamada condición humana, por ello Heller integrará la condición humana con la vida cotidiana, pues en ambos casos se da una explicación del universo social normativo y de la constitución del sentido de la vida, dando pie a su concepción de la racionalidad. El paradigma de la objetivación en sí o como también le llama, el paradigma de la condición humana abarca los puntos de referencia de los demás paradigmas modernos. tales como el lenguaje, la comunicación, la conciencia, la comprensión y la interpretación, la interacción, el trabajo, la imaginación, todo ello bajo una perspectiva unitaria.

Lo primero que debemos hacer es ser conscientes de que "debemos abandonar la pretensión de que un paradigma concreto es, por definición, el único universalista, y eso otorga autoridad para examinar condescendentemente otros paradigmas que no están aún al nivel del último descubrimiento." (42) Aceptemos a los paradigmas como especulaciones filosóficas, aceptemos el carácter multiparadigmático de nuestra realidad.

Este paradigma descubre que todos los elementos de estos paradigmas están en la vida cotidiana, son la vida cotidiana misma. En nuestro mundo moderno la condición humana reside en la vida cotidiana, en los rasgos constantes de la vida de toda persona e individuo.

La condición humana consiste en la relación entre el aspecto natural o genético y el aspecto social, es consecuencia de la sustitución de la regulación instintiva por la regulación social en la formación de la especie humana. Somos el resultado de la tensión entre dos "a priori" (a priori en el sentido de que existen antes de nacer el individuo). el a priori genético y el a priori social, el hito entre ambos, su modo de encajar o no encajar crea la condición humana. No todo a priori genético encaja en cada uno de los a priori sociales, y si lo hace siempre es de distinto modo, de ahí la naturaleza idiosincrática de cada individuo, su irrepetibilidad. Esta relación es accidental o casual, y cada uno hemos de aprovecharla o enfrentarla, según el caso.

Además de la esfera básica del "en sí", y de la esfera más elevada del "para sí", existe en nuestra sociedad otra que corresponde a las instituciones sociales, políticas y económicas, con sus propias normas y reglas de procedimiento. Esta es la esfera de objetivación

"en sí y para sí". Esta esfera es parasitaria de las otras dos, puede moldearlas pero no es capaz de asimilarlas por completo. La esfera sistémica e institucional es en la modernidad una esfera que restringe pero no aniquila ni a la esfera de la vida cotidiana ni a la de las objetivaciones "para sí" que escapan siempre a la institucionalización. El individuo no puede ser nunca absorbido totalmente por las instituciones, ni tampoco las expresiones culturales. Esta es una afirmación optimista cuya base es el estudio de la propia condición humana en la modernidad, como veremos ahora.

El hiato entre el a priori social y el genético es resuelto por el hombre gracias a la vida cotidiana y a las objetivaciones superiores que crean visiones del mundo significativas, es así como resolvemos nuestros conflictos internos y damos sentido a nuestra vida. Pero sin duda como vivimos en el tiempo de la contingencia del individuo también puede haber una solución negativa.

La contingencia moderna consiste en la no determinación del futuro del individuo por su nacimiento, sexo o lazo de sangre. Es la función del individuo, no su nacimiento, lo que le da su lugar dentro de la sociedad. Hoy es cada hombre el que tiene que crear su propio destino, no existe predeterminación alguna, sino posibilidades abiertas que dependen de la responsabilidad individual, lo mismo sucede con la historia, que no tiene un futuro predeterminado por ley alguna, por eso nuestra sociedad moderna es inestable por naturaleza. (43)

La relación entre estas tres esferas define en buena medida la posibilidad de la existencia de la condición humana. Si la esfera institucional absorbe, domina y cosifica las esferas "en sí" y "para sí", nos encontramos en la dialéctica negativa y tendríamos razones para el pesimismo. Es el caso de que habla Max Weber o la colonización del mundo de la vida de que habla Habermas. Si la esfera de objetivaciones culturales para sí, de las ideas dominantes, llevan a la destrucción de los modelos elementales de comunicación e interacción normativa de la cotidianidad nos encontramos en la "narrativa nihilista"

de algunos filósofos posmodernos. Estas po

sibilidades son válidas como tendencias posibles de la modernidad, pero no como destino inevitable, pues existe una autonomía relativa de las esferas, y la esfera "en sí" de la cotidianidad no solo está a la defensiva, sino también a la ofensiva interviniendo constantemente sobre las otras dos; esta postura más activa distingue el enfoque de Heller respecto de Habermas, y más aún de Goffman. (44)

Por otro lado la esfera cultural "para sí" no puede estar absorbida totalmente por la esfera de las instituciones y burocratización, puesto que las instituciones pueden pesar sobre ellas, pero son incapaces de crear significado y legitimidad por sí mismas.

La esfera institucional no puede devorar totalmente al sujeto, aunque tenemos en la actualidad un crecimiento cancerígeno de esta esfera que afecta a las otras dos. La vida cotidiana, la interacción normativa y la relación con las objetivaciones culturales que dan sentido permiten combinaciones entre las esferas que abren la posibilidad de mayor libertad e igualdad, de un mundo mejor que los que han existido. El juego de las tres esferas permite igualdad de condiciones entre ellas y una ofensiva victoriosa sobre la esfera institucional y sistémica, esto es también un resultado de la condición humana contingente a partir de la modernidad. La condición humana y el juego de las tres esferas nos explican el carácter plural, descentrado e indeterminado de la realidad social, la imposibilidad de una visión de mundo única que domine, de una gran narrativa totalizante y explicante. Por lo tanto no hay un centro social, ni un sector, ni una cosmovisión dominante. Lo que se propone es una actitud o gesto universal que sea un acuerdo sobre valores fundamentales -ante todo el de la libertad- entre personas con distintas maneras de pensar o filosofías. Hoy no tendría ningún éxito proponer discursos que estén por encima de la particularidad y contingencia del individuo.

Pero entonces nos viene una pregunta, hasta aquí hemos hablado del individuo, de la persona, de la condición humana, pero ¿no hemos caído en el concepto de Sujeto (con S mayúscula) ?
 ¿Es válido hoy en día hablar de sujeto, de individuo, de normatividad? ¿Es posible proponer un acuerdo con intenciones universalistas sin aplastar la contingencia y la particularidad?

Heller nos explica esta posibilidad en su artículo acerca de la pretendida muerte del sujeto (45). ¿Qué es el sujeto? Descartamos al Sujeto (con S mayúscula) trascendental, tal como proviene del idealismo alemán, lo mismo que al Sujeto como invento de la metafísica en la interpretación heideggeriana. Por otro lado, la muerte del sujeto implica la muerte de la filosofía, dado que es la filosofía la creadora del concepto de sujeto. Sin embargo, la muerte de "un" tipo de filosofía no es la muerte de "la" filosofía o de toda filosofía posible, y lo mismo sucede con el sujeto.

Heller llama sujeto a aquél capaz de tener una interpretación de la experiencia humana en el mundo, es decir, el que pueda concebir un mundo según su propia interpretación. Dejemos entonces a un lado al sujeto como yo o personalidad. El sujeto es una experiencia moderna que nace cuando la persona es capaz de concebir al mundo como su mundo, como el resultado de su propia vida, el sujeto es el autor de su propia vida, como es el caso de las Confesiones de Rousseau.

Mientras que en la premodernidad una persona recibe la explicación general del mundo, en la modernidad contingente la persona recibe una red de significados que tiene que configurar y ordenar por sí mismo en un mundo abierto a la interpretación y la elección. Este sujeto se identifica a sí mismo con los dos a priori, el a priori genético y el a priori social, participa del hiato con mayor o menor éxito en el ensamblaje de estos dos a prioris.

El sujeto no se identifica con la personalidad, puesto que hay grandes personalidades premodernas anteriores a la aparición del sujeto. Es un hecho importante el evidenciar que nuestro "interior" no es homogéneo, nosotros tenemos una idea del Yo de acuerdo a nuestra recepción de significados exteriores, construimos un "mapa interior" que es considerado el Yo; aunque sabemos ahora que no hay un yo monocéntrico, sin embargo sí existe dentro de nuestra alma o "mapa interior", un agente más poderoso, pero aunque es el centro de atención del Yo, está afuera, en el mundo, es aquello por lo que para el sujeto vale la pena vivir. El centro del Yo de alguien es la persona a quien ama, su compromiso político o con un ideal, su profesión, etc. Por eso considero a quien amo o por lo que luchó como algo mío. Sólo unas cuantas personas, cuestiones, objetivos y cosas pueden ser considerados el centro de mi Yo.

La condición humana contingente moderna hace que no haya ningún objeto real o ideal predestinado para ser apropiado por el sujeto, sólo hay "un manojito de posibilidades indeterminadas". Los hombres modernos son por ello inestables y frágiles, fácilmente caen en el caos, pero necesitan al menos un fragmento de cosmos para dar sentido y significado a su vida. Por ello el sujeto tiene que darse su destino a sí mismo, o dejar que otros decidan por él, como es el caso de la persona conformista o narcisista.

"El sujeto de Jill es (en nuestra definición) el mundo según Jill, no Jill como persona, no el yo de Jill, no la personalidad de Jill (si es que tiene)". (45)

El mundo según Jill es el sujeto de Jill, y lo que aparece en el centro o los centros es el objeto o los objetos. Nosotros no somos sujetos, más bien nos manifestamos como sujetos, y esto nos hace distintos a los premodernos. Tanto si somos individuos que asumimos con responsabilidad nuestra vida, como si somos personas conformistas o narcisistas, somos sujetos porque tenemos un mundo según nosotros mismos.

Esta es una nueva interpretación del término sujeto que no cae en las tesis hoy inaceptables del monocentrismo del yo, del centro único dominante o del Sujeto trascendental. Es al mismo tiempo una tesis que nos permite comprender la condición humana moderna, el comportamiento moral y las interdependencias de las esferas de la vida, la cultura y las instituciones. Para Heller la modernidad no ha muerto y puede sobrevivir junto con la vida cotidiana y la actividad del sujeto de dar sentido y significado a su propio mundo.

La postmodernidad es para Heller el espacio y tiempo al interior de la modernidad que está delimitado por aquellos que tienen problemas o dudas con la modernidad, aquellos que la cuestionan o reflexionan sobre sus logros y dilemas. La postmodernidad es un espacio plu-

ral dentro de la modernidad, y la desaparición de ésta, aunque es posible, no es deseable, puesto que implicaría la eliminación de la contingencia, la centralidad del valor de la libertad y la elección del individuo del propio destino. Por ello la modernidad debe subsistir y desarrollar aún más sus posibilidades, pues para Heller no estamos cerca del fin de ella, sino apenas en el inicio de su madurez. Desarrollaremos esta posición de Heller más adelante, por lo pronto adelantaremos una cita al respecto:

"Las grandes narrativas de la filosofía de la historia - han perdido su atractivo no porque fueran demasiado modernas, sino porque no eran lo bastante modernas. Precizando más, todo lo que fue eminentemente moderno en --- ellas será conservado a la vez que constantemente reciclado." (46)

Volveremos ahora a la temática de la vida cotidiana pero dirigida hacia el concepto helleriano de racionalidad. La vida cotidiana ha sido descrita como el ámbito de aprendizaje de normas y reglas, como el espacio preparatorio indispensable para desenvolverse dentro de las normas y reglas propias de las otras objetivaciones culturales e instituciones. Orientarse racionalmente sólo es posible para Heller sobre la base de las categorías de valor, sobre todo en la modernidad, cuando la conducta de los individuos no depende tanto de las determinaciones exteriores como de la autoresponsabilidad. Por ello el problema de la racionalidad es ante todo un problema moderno.

Heller entiende la racionalidad ("actuar conforme a la razón") - como racionalidad práctica y "bon sens", es decir, la facultad de discriminar entre el bien y el mal, lo verdadero y lo falso, lo beneficioso y lo dañino etc. de acuerdo con la jerarquía vigente de las categorías de orientación de valor (de las que ya hemos habla-

do). Si bien en la modernidad la razón práctica y la razón teórica se han separado, se reconcilian bajo la fórmula siguiente: "las acciones buenas han de estar basadas en conocimiento verdadero", acorde con el concepto de moralidad en cuanto relación conciente de los individuos con las normas.

En *The Power of Shame* Heller habla de dos actitudes de la razón. Cuando la razón discrimina de acuerdo con las normas y reglas de un ambiente social presuponiendo estas mismas normas y reglas, dándoles por sentadas, entonces estamos en la "racionalidad de la razón". Cuando la razón discrimina de acuerdo con una norma o unas pocas, oponiéndolas a todas las normas y reglas de un ambiente social de modo que puedan ser entonces cuestionadas y contrastadas, dejan de presuponerse y entramos en la actitud que Heller llama "racionalidad del intelecto". En esta segunda actitud desde un valor elegido existe algo de arbitrariedad pero también de afirmación de la individualidad.

La racionalidad de la razón es una constante cultural e implica el desarrollo de determinadas competencias tales como realizar acciones repetitivas, aprender a aplicar normas y reglas en diferentes contextos, a elegir medios adecuados para cada fin, justificar las propias acciones, deliberar con consistencia lógica, hacer y corregir juicios que se demuestran errados, recordar e interpretar acciones y construir a través de todo esto una identidad personal. (47)

La racionalidad del intelecto es en cambio una actitud más bien rara si se observa el escaso número de sociedades en las que se ha desarrollado, y es más bien una actividad peculiar de la cultura occidental que ha desarrollado la actividad reflexiva de la filoso-

fía. Las objetivaciones culturales para sí poseen tanto un potencial legitimador como crítico, las normas observadas por la racionalidad del intelecto son proporcionadas por una u otra objetivación para sí, y su potencial crítico se desencadena debido al "racionalismo", como cuando confrontamos la realidad social con una forma de vida encarnada en una u otra objetivación para sí, o cuando reinterpretemos los valores que les son inherentes, surgiendo nuevos criterios para lo bueno y lo verdadero, que sirven de base a una crítica de los patrones de valor predominantes.

Este desencadenamiento del potencial crítico de las objetivaciones para sí es la precondición del racionalismo, y cuando se desencadena "en masse" es señal del "equilibrio inestable" en la estructura social, de que se están erosionando las normas y reglas hasta entonces presunuestas y surgen necesidades aún no satisfechas. Este equilibrio inestable es constituyente esencial de la sociedad moderna, en donde constantemente se desencadena este potencial crítico; sin embargo la racionalidad del intelecto puede aparecer en cualquier sociedad relativamente compleja.

El ascenso de la esfera de objetivación en sí a la esfera de objetivación para sí requiere del paso luckacsiano del "hombre entero" al "hombre enteramente", es decir al hombre que unifica y concentra todas sus facultades dispersas en una tarea, entregándose a las normas y reglas de la objetivación para sí. El sujeto para sí en cuanto "hombre enteramente" u "hombre total" es un valor que sigue guiando la reflexión helleriana y desemboce en el concepto de personalidad unificada o personalidad moral, siguiendo el modelo del clasicismo alemán desde Goethe hasta Feuerbach y el joven Marx de los Manuscritos de 1844, y en donde el concepto de "catarsis" moral (asumido por Aristóteles y desarrollado por Lessing hasta Luckács) sigue ocupando un lugar privilegiado. (48)

Nuestra sociedad basada en la racionalización, el cálculo y la -
especialización es un obstáculo para la realización de esta perso-
nalidad armónica y unificada, y tiende a eliminar todo contenido -
moral de las actividades humanas en aras del funcionalismo. El su-
jeto "en sí y para sí" de las instituciones está privado de las ha-
bilidades que le permitirían ejercer la crítica de las mismas, es
decir, ejercer la racionalidad del intelecto.

Las objetivaciones para sí de la religión y la ciencia han sido
susceptibles de ser institucionalizadas, la vida cotidiana está -
hoy "colonizada por la ciencia", que es la cosmovisión dominante
que se ha convertido en valor universalizado junto con la libertad,
la humanidad y la personalidad. La filosofía ha sido la objetiva--
ción que ha elaborado teóricamente y legitimado estos valores, así
como las instituciones democráticas.

El paso de lo que Heiler denominaba "hombre particular" (particu-
larista) al de "individuo" se da ahora como el tránsito de un tipo
de carácter a otro: de la "persona" que utiliza el "bon sens" como
racionalidad de la razón, a la "personalidad", que lo utiliza como
racionalidad de la razón y racionalidad del intelecto. Mientras
que la persona da por sentadas las normas y reglas de las objetiva-
ciones para sí como si fueran normas cotidianas, sin cuestionarlas,
la personalidad es capaz de cuestionarlas y cuestionarse constante-
mente, guiado por un valor universal (pues la crítica total sin -
propuesta de valor sería irracional).

En la modernidad se ha producido una excesiva racionalización -
(en sentido weberiano) y especialización institucional que hace di-
fícil la constitución de la personalidad y de la totalidad humana
unificada. Aristóteles había concebido al hombre virtuoso en éstos
términos, puesto que el hombre virtuoso era en sí esta personali--

dad que ejercía la racionalidad de la razón y la del intelecto - cuando éstas aún no se concebían por separado, sin romper el cuadro básico de valores y virtudes de la polis, sino sólo reinterpretando éstas por medio de la racionalidad del intelecto al interior de su filosofía. Heller intenta resituar este ideal aristotélico - de hombre en un contexto en el cual ya no es posible la misma base común de unas virtudes compartidas por todos, ni se facilita la -- constitución de la persona racional que "forma" e integra con su - carácter y comportamiento virtuoso todos los aspectos del hombre, incluso los pre-rationales, consiguiendo con esto una forma de vida racional, la "vida buena" (49). Los obstáculos principales para lograr este objetivo los encuentra Heller en los valores del éxito y la razón calculadora como fines últimos, limitando la "razón -- práctica" y la "racionalidad sustantiva" simbolizada en el concepto de personalidad moral. Sin embargo y en contraposición la democracia ha extendido el reconocimiento de la personalidad y universalizado algunos valores entendidos como "derechos humanos". El su jeto especializado moderno sólo parece unificarse en una totalidad en el "amour-passion".

"Sólo hay un rincón en la vida moderna en el que los - sentimientos y las habilidades post-rationales y pre- racionales tienen luz verde: amour passion, la pasión del amor. El enamorado acepta a la persona que ama en su totalidad. Kant se refirió al entusiasmo como un - sentimiento enraizado en la razón porque inspira acción desinteresadas. Algo similar puede decirse del amor."

(50)

Sin embargo, el amor no puede ser sustituto de la "vida buena", es necesario que el carácter racional deje de ser una mera excepción. En nuestro tiempo la personalidad racional no es idéntica a la buena persona, para que sea una "personalidad moral" es neces-

rio que: a) Reconozca la personalidad (o la persona) en todo ser humano, lo que implica el reconocimiento de todas las necesidades humanas exceptuando aquellas que puedan ser satisfechas utilizando a otros hombres como medios. b) Esté dispuesto a entrar en una discusión racional con cualquier punto de vista dispuesto a esta misma discusión racional. c) Reconozca la validez de al menos una norma universal y la apruebe en la práctica.

El concepto aristotélico de vida buena no puede ser transplantado en su totalidad a las condiciones actuales, puesto que está enmarcado en una sociedad que todavía daba por sentados los mismos valores y virtudes, sin embargo esto no es imposible mientras exista un "ethos común" de metanormas que comparta la sociedad, así sean acuerdos mínimos, y mientras sean apreciadas todavía ciertas virtudes y valores comunes, Heller en esto es mucho más optimista que MacIntyre (51).

A partir de la quiebra de la polis -que Heller describe de manera detallada en su libro sobre Aristóteles- surge la necesidad de una moral del individuo que ha perdido su conexión orgánica y natural con la sociedad y los valores vigentes (que se han vuelto problemáticos) por lo que se refugia en la interiorización mientras recupera el ámbito de una nueva Sittlichkeit, esta moral estoico-epicúrea será también un elemento inspirador para Heller, una moral que ofrezca un modelo de vida buena "en tiempos de oscuridad"(52), en la cual el individuo debe actuar de manera virtuosa independientemente del éxito o fracaso de sus acciones, simplemente con la satisfacción del deber cumplido, como expresa en las conclusiones de su Teoría de la historia.

Con esto hemos mostrado como Heller reformula la problemática de su propia teoría de las objetivaciones, eliminando las connotaciones que derivaban del concepto de esencia humana, pero sin abando-

nar la intención de construir una ética que pone el énfasis en el individuo como condición necesaria, ya sea bajo la forma replanteada de "sujeto", "Yo", "persona" o "personalidad" (que sería el objetivo último), y de valores universalizados como el de libertad y humanidad. Heller ironiza con aquellos que sostienen la tesis del final de individuo pero publican los libros con su nombre, "y no - con el nombre de cierta entidad mística llamada Discurso", pues ante todo "los individuos existen", están ahí.

La constitución intersubjetiva de la realidad explicada por el - paradigma de la objetivación en sí no elimina la posibilidad estratégica de tomar el punto de vista de la persona o el individuo, sobre todo cuando se habla de temas como el de la vida cotidiana o - de temas morales (52), y ésta es una aportación fundamental de la filosofía helleriana al debate actual sobre el papel del individuo en el discurso teórico contemporáneo, pues hoy se ha oscurecido y hasta negado el planteo de los problemas desde este punto de vista, y por tanto se ve limitado el papel de la responsabilidad y la toma de posición individuales.

III. La vida cotidiana y las objetivaciones.

3.1. Vida cotidiana e individuo.

1. Heller, A. My Philosophy, en The Philosophy of Agnes Heller. - Burnheim, J. (ed.), en prensa.
2. Heller, A. Ibid.
3. Heller, A. General Ethics (GE). Basil Blackwell, London 1988 - p. 3 y 12.
4. Heller, A. Hipótesis... HTMV p. 34.
5. Heller, A. Por una filosofía radical (FR) p. 67 y 68.
6. HTMV p. 35 y 36.
7. Ibid. p. 37.
8. Heller, A. Sociología de la vida cotidiana (VC) p. 132.
9. HTMV p. 39.
10. Ibid. p. 45.
11. Ibid. p. 46; cfr. p. 22 y el capítulo segundo de GE.
12. VC p. 19.
13. Lukács, G. Prefacio a VC p. 13.
14. Lukács, G. Estética I. vol. 1. Ed. Grijalbo, Barc. 1982. p. 11.
15. Heller, A. Sociología de la vida cotidiana (VC) (A mindennapi - élet, 1970. Alltagsleben. 1977). Ed. Península, Barcelona 1977, p. 20.
16. Ibid. (VC) p. 22 a 26.
17. Ibid. n. 239ss. HVC p. 39ss.
18. VC p. 28 y 29.
19. VC p. 116 y 158; Aristóteles y el mundo antiguo, Ed. Península Barc. 1983 p. 212 y 281ss. Cfr. Lukács, G. Estética I vol. 2 p. 500-501, 363. Sigo la traducción de M. Sacristán. Véase la nota 48.

20. VC p. 227ss. Cfr. IAC p. 197.
21. Ibid. p. 55.
22. FR p. 48.
23. Heller, A. La revolución de la vida cotidiana (RVC) p. 17.
24. Ibid. p. 18 y 19.
25. VC p. 6.
26. RVC Entrevista con A. Heller, p. 161-3.
27. Ibid.
28. Ibid. p. 138. Para cambiar la vida (PCV) Entrevista, n. 145-6.
29. VC p. 76ss. y HVC p. 97ss.
30. Estructura familiar y comunismo (con M. Vadja) RVC p. 43.
31. RVC Ent. p. 136-9; PCV Ent. p. 151 y 156, sobre la cogestión en las empresas véase ¿A pesar de todo... el socialismo como objetivo final? Rev. Crítica jurídica, Univ. Aut. de Puebla, Núm. 3 p. 40 y 41.
- 31 B. Heller, A. Más allá de la justicia (Beyond Justice). Ed. Crítica, Barcelona 1990, p. 375-6 y 397.
32. Individuo y comunidad... en HVC n. 119-20.
33. RVC Ent. p. 125-6.
34. Wolin, R. Agnes Heller on Everyday Life. Rev. Theory and Society. vol. 2 núm. 16. Marzo 1987 p. 295-304. Cfr. VC p. 20 y 21.
35. Kosik, K. Dialéctica de lo concreto. Ed. Grijalbo. México 1967.
36. Lefebvre, H. Crítica de la vida cotidiana. Ed. Peña Lillo, Buenos Aires 1969. La vida cotidiana en el mundo moderno. Alianza Ed. Madrid 1972, véase Heller, A. VC p. 21 nota.
37. Wolin, R. Ibid. p. 296; Cfr. VC p. 138. Sobre el concepto de -Lebensführung véase Heller, A. HVC p. 68 y RVC p. 14.
38. Heller, A. Políticas de la postmodernidad (PP). Península, Barcelona 1989, p. 184. Cfr. GE p. 154ss.
39. Heller, A. GE p. 37-8; PP p. 164ss, 186 y 97.

3.2. El paradigma de la objetivación en sí y el sujeto.

40. Heller, A. "Paradigm of Work-Paradigm of Production" en *The Power of Shame. A Rational Perspective*. Routledge and Kegan - Paul, London 1985 p. 69.
41. Heller, A. GE p. 148 y 32.
42. Heller, A. *Historia y futuro (Can Modernity Survive?)* (HF) Ed. Península, Barcelona 1991, p. 60.
43. Heller, A. y Fehér, F. *Políticas de la postmodernidad* (PP) Ed. Península, Barc. 1989, p. 149ss y 162ss.
44. Heller toma una postura más activa y agresiva que Habermas en cuanto a la respuesta de la esfera de lo cotidiano frente a - la esfera institucional del dinero y del poder. Más que resistencia Heller habla de ofensiva: "podemos establecer un modo de vida racional que impregne todas las instituciones en lugar de estar impregnadas por ellas" (AIO p. 224, 220ss). Cfr. HF p. 59ss. y Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. II*. Ed. Taurus, Madrid 1987 p. 451ss. El papel del individuo en - la vida cotidiana es reducido en Goffman a un mero receptáculo de significados, pero no creador de ellos, por lo que el Yo de la vida cotidiana no puede constituirse y dar sentido a su propia vida (*La presentación del Yo en la vida cotidiana*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1971) como comenta Heller en GE p. 185.
45. Heller, A. ¿Muerte del sujeto? en HF p. 181ss.
46. Heller, A. HF p. 214. Cfr. p. 213 y PP n. 150-61.
47. Heller, A. "Everyday Life, Rationality of Reason. Rationality of Intellect" en *The Power of Shame*, p. 101-102.
48. Lukács recupera la categoría de "hombre enteramente" u "hombre total" (*Mensch Ganz*), primero en su ensayo sobre "Goethe y su época", donde relaciona esta idea de Goethe con Feuerbach y el joven Marx (aunque también está presente en Schiller) uniéndolo con el concepto de "catarsis moral" de Lessing:

"En la 'dramaturgia hamburguesa' Lessing ha recogido y

destacado dos problemas seculares. En primer lugar, la catarsis como problema central de la práctica moralmente -
 recta del hombre en sociedad. En este punto se remonta -
 efectivamente a Aristóteles, pero no en el sentido de una
 estética de escuela, sino al modo como el arte grande...
 desarrolla en el hombre la interna relación con el mundo
 que le hace capaz de intervenir en la vida activamente, -
 como ordenador y como impulso continuador. Es claro que -
 esa comprensión resulta en Aristóteles mismo un intento -
 de salvar lo éticamente valioso de la cultura de la polis
 en el contexto de su decadencia social inevitable, mien--
 tras que para Lessing la generalización ético-estética de
 la catarsis es un vehículo adecuado para "levantar la con--
 cepción del mundo ilustrada a cimas universales" (Goethe
 y su época. Grijalbo 1973, Prólogo de 1963 p. 18)

Véase el ensayo de Heller sobre Feuerbach, en donde lo elogia
 por su idea de "la naturaleza del hombre homogéneo, total
 y no susceptible de fragmentación" (Crítica de la Ilustración,
 p. 107). Cfr. Marx, Manuscritos... Alianza Ed. 1979, p. 147 y
 la nota 19 del presente capítulo.

49. Heller, A. The Power of Shame. p. 205.

50. Ibid. p. 214.

51. En Tras la virtud (After Virtue) (Ed. Crítica, Barc. 1988) Mac
 Intyre critica al marxismo por haber caído en el individualis-
 mo liberal, que según él sería la causa del desorden moral ac-
 tual y de la falta de virtudes y de un consenso moral sustan-
 cial. Propone restituir las formas comunitarias de la polis y
 reformular la moral aristotélica y el concepto "perdido" de -
 virtud, pero esta tarea en mi opinión es imposible e indesea-
 ble si no se toma en cuenta al mismo tiempo el valor moderno -
 de autonomía -aunque sea relativa- del individuo y la plurali-
 dad de formas de vida y de concepciones de mundo. Considero -
 que Heller está cerca de un equilibrio entre ambas actitudes,

y que es muy valiosa su concepción precisamente por considerar al individualismo y al comunitarismo como actitudes compatibles y, aún más, complementarias. Para Heller la modernidad ilustrada debilitó ciertas virtudes, pero surgieron otras nuevas, como las virtudes cívicas, el coraje civil, la solidaridad y la tolerancia radical. Cfr. Heller, AIO p. 190ss y PP p. 215-231, - GE p. 3.

52. Heller, A. The Power of Shame. p. 214, véase p. 237-45.

53. Heller, A. HF p. 60-62.

IV. Antropología.

4.1. La sociedad insatisfecha.

El ambicioso proyecto de construir una antropología filosófica sobre la base de una teoría de los valores nace de la inquietud común del último Lukács y de la Escuela de Budapest -sobre todo G. Markus- por elaborar una "ontología del ser social", que sin embargo adopta en cada caso particular rasgos diferenciados. El elemento que distingue la empresa helleriana es sin duda la acentuación de los problemas éticos y el tema de los valores como punto arquimédico. La decepción que causó la elaboración final de la Ontología del ser social centrada en el paradigma del trabajo, y el entusiasmo que despertó el intento de Markus de elaborar una antropología filosófica sobre bases marxistas, fueron los elementos motivadores para que la joven Heller decidiera continuar por este mismo rumbo.

Sin embargo, la magnitud de la empresa y la necesidad constante de replantearse y reformular las reflexiones iniciales, hacen que cada etapa de elaboración esté marcada por las necesidades del momento y por el grado de desarrollo de la propia filosofía helleriana. El proyecto inicial, tal como aparece en su ensayo Sobre los instintos, consiste en una antropología social guiada por el concepto valorativo de hombre definido en la Hipótesis, cuyos momentos principales serían la teoría de los instintos seguida por la de las necesidades y los sentimientos, finalmente de la "segunda naturaleza" (es decir, la teoría de la historia) y de la personalidad.

A pesar de que en la segunda etapa de la filosofía helleriana el término "esencia humana" deja de utilizarse, y se concibe la condición humana contingente en términos del "paradigma de la objetivación en sí", Heller no abandonará la idea de que existe un concepto evaluativo universalizado de "humanidad" que, junto con otros como los de "libertad", "razón", "vida" o "personalidad",

funcionan como ideas regulativas (como se muestra, por ejemplo, en su libro *Más allá de la justicia*) lo que acerca la postura de Heller al kantiano fin en sí mismo y a la postura de E. Tugendhat. El proyecto antropológico dejó finalmente su lugar al proyecto de construir una ética sobre la base del paradigma de la objetivación en sí, centrada en la construcción del Yo o personalidad, en la irreductibilidad del individuo contingente que se autorresponsabiliza y elige frente a cualquier elemento sistémico o institucional. Ambas etapas -la "antropológica" y la "ética", pasando por las reflexiones acerca de la historia y de la filosofía política- contienen, sin embargo, elementos que se apoyan y complementan mutuamente a pesar de los cambios ocurridos en la estrategia argumentativa, de modo que es muy interesante observar el proyecto antropológico a la luz de la última etapa del pensamiento helleriano, única manera de apreciarlo con justicia, pues de otro modo eliminamos los elementos que en la primera etapa ya llevan el germen de lo que será la más madura y con un perfil propio, sin duda más acorde con los modelos de reflexión actual.

Las principales razones del abandono y superación del concepto de "esencia humana" ya han sido explicadas en el capítulo segundo, así como los conceptos que le han sustituido, basta decir por lo pronto que la dependencia respecto del mismo va disminuyendo con el avance del proyecto antropológico y van apareciendo gradualmente los nuevos elementos, como en el caso de la aparición del término "condición humana" en la Teoría de los sentimientos. Por otro lado, ya en la segunda etapa se sigue reflexionando sobre el tema de las necesidades, los sentimientos o de la historia dentro de los nuevos esquemas de argumentación, como intentaremos mostrar, de manera que así Heller le da continuidad a su pensamiento a pesar de los cambios, con la intención de no desaprovechar sus propios descubrimientos.

En la problemática teórico-filosófica de las necesidades es donde más se hace patente la evolución de Heller de una concepción - excesivamente centrada en el cambio total, a otra que, sin abandonar los ideales socialistas, los atempera para adaptarlos a la naturaleza de la política democrática. El "radicalismo antropológico" ha de adaptarse al "realismo político", como afirmará después en su Teoría de la historia, es decir, el carácter contingente, pluralístico y consensual de los procedimientos democráticos basados en el gradualismo, la tolerancia y el valor civil, requiere un tratamiento nuevo y una terminología ya no siempre circunscrita al tradicional discurso de la izquierda.

El tono exaltado del radicalismo de la "nueva izquierda" de los años setenta es efectivamente inadecuado para el desarrollo de una cultura democrática, y por ello la autora lo abandonará en favor de un discurso que evalúe las necesidades de acuerdo a criterios de racionalidad axiológica y de un examen permanente que evite la actuación meramente impulsiva y destructiva. Sin embargo, como mostramos aquí, existe una continuidad evidente en cuanto a la relación entre los valores y las necesidades, y a la preferencia por las llamadas necesidades cualitativas y de autodeterminación, una continuidad en cuanto a la intención filosófica y ética. El paso conceptual de la "esencia humana" al término menos pretencioso y más flexible de "condición humana contingente" muestra también este cambio hacia la relativización y pluralización de la ética heggeriana.

Otro elemento presente en la reflexión antropológica sobre las necesidades es considerarlas como uno de los motores del cambio social, eliminando el viejo elemento determinista y la meta narrativa propia de las filosofías de la historia tradicionales (un aspecto que se desarrollará plenamente en la Teoría de la historia), aunque finalmente la teoría de las necesidades radicales como motivación del cambio será reformulada y completada con otros aspectos mediadores de la actividad política.

El primer trabajo maduro de investigación antropológica de Heller se presentó en Europa occidental en 1974 bajo el título de - La teoría del *bisogni di Marx* (1) causando gran interés puesto que aborda una problemática que se consideraba de primera importancia. Las derivaciones políticas de este ensayo fueron las que obtuvieron mayor atención, y fueron además condenadas en Hungría por el partido oficial, lo que fue decisivo para la salida de Heller, Fehér, Markus, Hegedüs y otros destacados intelectuales de este país, cuyo sistema acabaron por considerar irreformable desde dentro.

La Teoría de las necesidades en Marx, como preámbulo a la teoría de las necesidades de la propia Heller, busca encontrar la tendencia principal o las tendencias principales en el pensamiento de Marx acerca del tema, aunque ésta es una interpretación que, como todas, puede ser "refutada" con citas de Marx, debido a que éste toca el tema sólo de manera lateral y no se sirve de una terminología precisa, como observa Heller (2). Expondré aquí de este ensayo lo que a mi juicio es más pertinente desde el punto de vista de una teoría de los valores.

El concepto de necesidad (*Bedürfnis*) es central entre los descubrimientos económicos de Marx, sin embargo, aunque acostumbra definir mediante este concepto, no lo define nunca, "ni siquiera describe qué debe entenderse por tal término", por lo que la determinación conceptual queda aún por realizarse. Los conceptos de fuerza de trabajo, mercancía, valor y plusvalía descansan de una u otra manera bajo el concepto de necesidad (por ejemplo el valor de uso satisface necesidades; los medios de subsistencia necesarios determinan el valor de la fuerza de trabajo; la producción más allá de las necesidades vitales es una condición de existencia de la plusvalía; las necesidades son históricas, la división del trabajo impone ciertas necesidades a las distintas clases, etc.). Para la economía política clásica este concepto es puramente económico, pero no así para Marx.

"En opinión de Marx, la reducción del concepto de necesidad a la necesidad económica constituye una expresión de la alienación (capitalista) de las necesidades, en una sociedad en la cual el fin de la producción no es la satisfacción de las necesidades, sino la valorización del capital, en la que el sistema de necesidades está basado en la división del trabajo y la necesidad sólo parece en el mercado, bajo la forma de demanda solvente." (3)

El aumento de la producción satisface y al mismo tiempo produce nuevas necesidades, gracias a él es posible la disminución del tiempo de trabajo que abre la posibilidad para los individuos de satisfacer necesidades más elevadas, superiores. Marx postula una distinta valoración de las necesidades no basada en el mercado, modificando así la estructura de éstas, convirtiendo al trabajo en una necesidad vital y priorizando las que no están dirigidas a bienes materiales sino "a los otros hombres entendidos no como medio, sino como fin".

Las categorías marxianas de necesidad no son por lo general categorías económicas; sino que la tendencia principal es considerarlas categorías "extraeconómicas e histórico-filosóficas, es decir, como categorías antropológicas de valor" (4). Las categorías económicas del capitalismo son categorías de necesidades alienadas que requieren para su crítica de categorías positivas de valor. La clasificación de las necesidades es llevada a cabo desde el punto de vista histórico-filosófico-antropológico a partir de las objetivaciones, del aspecto económico o mediante la aplicación "conscientemente valorativa" de la categoría de valor de "riqueza humana". A pesar de esto más de una vez la clasificación se fundamenta bajo una actitud valorativa no consciente, en más de una ocasión Marx no supera un concepto naturalista de necesidad, aunque intente realzarlo.

La clasificación general marxiana es ésta: "necesidades natura-

les" y necesidades "socialmente determinadas" o simplemente "sociales". Finalmente hablaremos de las necesidades "radicales".

Las "necesidades naturales", entendidas a veces simplemente como existenciales, físicas o biológicas, son las dirigidas a la conservación de las condiciones vitales, pero Marx se aleja de la simple interpretación naturalista. La necesidad producida históricamente ha "sustituido a la natural" (Grundrisse), son necesidades que varían con el clima y el país, puesto que son un "producto histórico" (El Capital). La distinción entre necesidades "naturales" y "sociales" es relativa, pues propiamente todas son de un modo u otro "sociales". El alimento, el vestido, la vivienda, etc. son necesidades "necesarias" (notwendigen), es decir, que no podemos eliminarlas, éstas también son sociales debido al modo de satisfacerlas. Pero entonces ¿cómo oponer o distinguir las necesidades naturales de las socialmente producidas? Las necesidades naturales no son más que un concepto-límite, diferenciable según las sociedades; son sólo un límite existencial para la satisfacción de las necesidades (5). Los medios de satisfacción de éstas son parte de la cultura, son un elemento cultural de la vida "normal" de los hombres. La necesidad humana -a diferencia de la del animal, instinto o drive (impulso)- guía los instintos, drives humanos, así como los deseos, pasiones etc. refiriéndolos a objetivaciones sociales.

Las necesidades necesarias representan -en otro contexto- el reino de la producción material y del trabajo; pero este "reino de la necesidad" debe ser dejado gradualmente de lado dando lugar a las necesidades espirituales y morales dirigidas a la colectividad, al "reino de la libertad", de las que son individuales y no medibles, cuya satisfacción no es adquirible en términos de dinero. Pero hay que hacer notar que Marx también propone convertir al trabajo enajenado en algo atractivo, en una necesidad vital libre y consciente. Heller propone unir ambas perspectivas. (6)

La génesis del hombre es la génesis de las necesidades junto con los medios indispensables para satisfacerlas. La producción en

genera nuevas necesidades, capacidades y aptitudes en el proceso de satisfacer a las anteriores; el capitalismo ha inaugurado una nueva etapa de creación continua de necesidades, muchas de ellas alienadas, pero al mismo tiempo abre la posibilidad de una elección individual, puesto que ningún tipo de necesidades queda reservado a un estrato social particular (teóricamente, independientemente de los medios de satisfacerlas), por eso es una "sociedad abierta". En principio es posible elegir entre las que proporciona, formando el individuo sus jerarquías de necesidades personales.

Las necesidades propiamente humanas se distinguen por el hecho de que en los deseos y las intencionalidades el impulso natural no desempeña ningún papel, como pueden ser el juego, el tiempo libre, la actividad cultural, la reflexión, la amistad, el amor, etc. También lo son las necesidades alienadas cuantitativas como la de dinero, la de poder y la de posesión. (7)

Las distinciones entre lo necesario y el lujo, lo "normal" y lo excéntrico, necesidad alienada y radical, etc. se basan fundamentalmente en análisis históricos y juicios de valor, para ello Marx elaboró la categoría de valor "necesidad", puesto que "todo juicio con respecto a las necesidades es medido sobre la base de las 'necesidades humanas ricas'." El hombre rico en necesidades y la rica necesidad humana, tal como expone Marx en los Manuscritos de 1844 son una construcción conscientemente filosófica que no se remite directamente a hechos empíricos, en cuanto hasta hoy no se ha realizado plenamente (8). Volvemos a la categoría de "riqueza humana" en cuanto despliegue multilateral de las fuerzas esenciales de la especie y a los axiomas axiológicos marxianos que derivan de él que ya expusimos. De manera que la caracterización del concepto de necesidad nos lleva directamente a la teoría de los valores, a los conceptos de esencia humana, riqueza humana y alienación, característicos de la primera etapa del pensamiento helleriano.

Heller analiza la alienación de las necesidades en el capitalismo en cuatro apartados:

1. La relación entre medio y fin. En el desarrollo social aliado los medios se convierten en fines y los fines en medios. En condiciones "humanas" el fin máximo del hombre es el otro hombre, pero este objetivo máximo es transformado en su contrario, pues en la "sociedad civil" burguesa -como expresa Marx- "cada individuo es un conjunto de necesidades y sólo existe para el otro, como el otro existe para él, en la medida en que se convierten en medio el uno para el otro"; y en otra parte nos dice: "Solamente... con la 'sociedad civil', las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior." (9)

La comunidad, que cumple la función de fin, es transformada en pseudo-comunidad, donde los fines y contenidos sociales se convierten en medios para objetivos egoístas (que la comunidad sea, en general, medio de desarrollo del individuo no es algo negativo). La propia riqueza de las necesidades de fin se convierte en medio de satisfacción egoísta, como la incesante creación de necesidades de consumo en el capitalismo. Marx ha descubierto el problema de la "manipulación de las necesidades" que obedece a la simple rentabilidad o ganancia, a la creación y fomento de un cierto tipo de necesidades en detrimento de las que son determinantes para el desarrollo de la personalidad humana.

La crítica de la inversión medio-fin remite directamente -como señala Heller- al ideal kantiano del hombre como un fin en sí y nunca como un medio.

2. Cualidad y cantidad. El capitalismo "cuantifica" las necesidades y objetivaciones y sólo las promueve si le es rentable, las necesidades cuantitativas de posesión y poder pueden aumentar infinitamente: mientras más tengo más quiero tener. El dinero determina la inversión de la relación "normal" cualidad-cantidad, encarna la cuantificación de las necesidades. En la sociedad conforme al género para sí, las necesidades y capacidades serán cualitativas "y lo cualitativo sólo puede ser 'cambiado' por lo cualitativo"(10)

3. Empobrecimiento o reducción: la forma más significativa del empobrecimiento de las necesidades y capacidades es su reducción y homogeneización. Las necesidades se ven reducidas a la necesidad de tener, los sentidos y pasiones se reducen gracias a la enajenación al sentimiento y pasión por tener, a la avaricia: "Cuanto menos eres... tanto más tienes." (11)

4. El interés. Como reducción de las necesidades a avidez, el interés representa "el punto de vista de la sociedad burguesa", y por ello debe desaparecer como motivo esencial. La filosofía burguesa generaliza el concepto de interés y aumenta su relevancia conforme se desarrolla el capitalismo. El concepto de utilidad que da absorbido por el de interés, se convierten en sinónimos y son la base de las teorías burguesas del valor. Ya vimos como la moral del interés de clase entra en esta misma caracterización, el mismo "interés general" no es más que la generalización del interés privado, como explica Marx (12). El interés es una categoría de la sociedad alienada en cuanto depende del punto de vista de un individuo o sector frente a otros, y no puede, por tanto, universalizarse.

La teoría helleriana de las necesidades radicales aparece enmarcada en la discusión acerca de las dos vías hacia el comunismo basadas en opinión de Heller en "dos modelos de teoría de la contradicción" que aunque juntas se excluyen mutuamente: una concepción que llama "fichteana" y otra "hegeliana". Marx dejó abiertas diversas posibilidades, lo cual es para Heller "una clara demostración de su genio." (13)

Marx oscila entre una concepción de las leyes de la economía en cuanto "leyes naturales", como en el prefacio de 1867 de El Capital, y otra que considera que la apariencia de leyes naturales es una "ilusión" mistificadora, en las Teorías de la plusvalía y en El Capital mismo (I Cap. XXIII), donde habla de una "ley de la acumulación capitalista que se pretende mistificar convirtiéndola en

ley natural". Marx pone en duda la interpretación naturalista en su carta a V. Zasulich, donde habla de "saltar" etapas o fases de desarrollo.

La concepción que Heller llama "hegeliana", se basa en la tesis de que el comunismo se realizará necesariamente gracias a las leyes económicas; el deber se objetiva, al modo hegeliano, en necesidad causal, tal como se deduce del Prólogo a la Contribución del 57 y de algunos pasajes de El Capital. Para la concepción "fichteana", en cambio,

"la colectividad se convierte en sujeto. El deber mismo es colectivo, puesto que al límite de la alienación capitalista despiertan en las masas -sobre todo en el proletariado- necesidades (las denominadas necesidades radicales) que encarnan ese deber y que por su naturaleza tienden a trascender el capitalismo -y precisamente en la dirección del comunismo." (14)

Esta segunda vía no puede apelar sólo a la historia pasada y rompe la imposición "como ley natural" del fetichismo de la mercancía, que no es una "forma natural eterna", sino que lleva el estigma de formas propias de un régimen en el que "es el proceso de producción el que manda sobre el hombre, y no éste sobre el proceso de producción..." Desde esta perspectiva la transición no puede ser un proceso puramente económico, sino una revolución social total que rompa con el fetichismo. Sólo la lucha revolucionaria del sujeto colectivo constituido en virtud de las necesidades radicales y la praxis "garantizan" el paso a la sociedad futura y su realización.

El resultado de ello será la subordinación de la necesidad a la libertad, de la causalidad a la teleología.

"Marx mide el radicalismo de la teoría en base a la atribución de valor (premisa de valor): es radical la teoría para la cual el hombre (la riqueza humana) represen

ta el máximo valor." (15)

"En cualquier pueblo, la teoría se realiza sólo en la medida en que supone la realización de sus necesidades" -afirma Marx. "Una revolución radical sólo puede ser una revolución de necesidades radicales" - (16). La eficacia práctica de una teoría dependerá de su capacidad de seguir la pista de las necesidades humanas. Marx encontró en la clase obrera esas necesidades radicales; pero tuvo que "construir" filosóficamente la consciencia de la alienación puesto que no estaba generalizada en su época.

Las necesidades radicales son aquellas necesidades humanas no alienadas que deben generalizarse para hacer realidad el comunismo, la sociedad capitalista las crea en su seno produciendo sus propios sepultureros. Estas son parte constitutiva orgánica del capitalismo, pero "de satisfacción imposible dentro de esta sociedad", por lo que motivan la praxis que la trasciende. La necesidad de tiempo libre, de libertad, de universalidad, de comunidad, de desarrollo integral y omnilateral del individuo se convierten en necesidades radicales. La propia alienación capitalista hace surgir precisamente la conciencia de la alienación, las necesidades radicales. Este proceso de conscientización, que describe Marx en los Grundrisse, es el que descubre Lukács en Historia y conciencia de clase (17). Heller cambia la estrategia de Lukács, priorizando las necesidades y los valores en la adquisición de la consciencia revolucionaria, frente a la vía más puramente epistemológica de su maestro.

Toda sociedad posee un "sistema de necesidades", las necesidades radicales conducen a la reestructuración de este sistema y al mismo tiempo a la sociedad en su conjunto.

Las necesidades no-materiales, que no se relacionan para su satisfacción directamente con la producción de bienes, formarían parte del "reino de la libertad", junto con las actividades culturales que no miden su valor de acuerdo al concepto "tiempo de trabajo socialmente necesario". La verdadera riqueza del hombre y de la sociedad se constitu

ye por ello en el tiempo libre (18). La liberación de la división del trabajo, la pérdida de la función de la ley del valor y la conversión del trabajo enajenado en "travail attractif, autorrealización del individuo" (Grundrisse), en una verdadera necesidad vital, son las condiciones básicas para la satisfacción de las necesidades radicales.

Dado que en esta sociedad no existe la coerción represiva exterior (aunque sí las normas) no es posible pensar que todos tendrán las mismas necesidades, puesto que cada individuo tiene distintas. Sólo es posible y deseable la igualación relativa de las necesidades cuantificables, que ocupan un papel subordinado, pero de ningún modo las necesidades humanas cualitativas. Afirma Heller al respecto que "el igualitarismo no tiene enemigo más encarnizado que el propio Marx". El concepto de igualdad como consigna y exigencia permanece en el horizonte de la sociedad burguesa, pues "se abstrae la unicidad del individuo y cuantifica lo cualitativamente diverso", es la expresión todavía alienada del fin de las relaciones alienadas. Marx critica por eso a Proudhon y su idea de la "posesión igualitaria", y en la Crítica del Programa de Gotha ataca al "derecho igualitario" que subsiste sólo en la primera fase del comunismo. "Ese derecho igualitario... en el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad", pues toma sólo en cuenta al hombre como trabajador, mientras que las necesidades efectivas son distintas en cada individuo. Por ello hay que dar a cada quien no según su trabajo, sino según sus necesidades (18B), lo que supera tanto la igualdad como la desigualdad.

Sin embargo -y aquí Marx y Heller difieren significativamente- "abundancia" es una categoría relativa, la "saturación" completa de las necesidades -sobre todo la de las referidas a bienes materiales- es imposible. Las necesidades de bienes materiales deberán ser limitadas por las necesidades-fin cualitativas, que se convertirán en las necesidades primarias del hombre, en una sociedad donde de la vida cotidiana no está construida en torno al trabajo, sino a las actividades y relaciones humanas conformes al género para sí (19)

El trabajo de Heller se orienta también a lo que será su crítica a la sociedad del Este europeo (que no era "socialista" ni "capitalista" sino "otra cosa", desde su punto de vista) en cuanto "dictadura sobre las necesidades", en donde se degrada y desmorona al individuo potencialmente libre por medio de la antidemocracia y la opresión manipuladora (20). La interpretación por una élite de las necesidades sociales como "verdaderas" frente a otras que no deben ser reconocidas, conduce al hecho de que "las necesidades efectivas de la mayoría son consideradas como 'no verdaderas'" y por lo tanto reprimidas (21). En realidad todas las necesidades deben ser reconocidas y satisfechas pero deben limitarse las alienadas (relativas al poder, la posesión y la ambición) de acuerdo a un consenso racional democrático constantemente renovado en el que se puede decidir además la prioridad de unas necesidades sobre otras, y cuya satisfacción -no su reconocimiento- se aplazaría de ser necesario por un determinado tiempo. La democracia parlamentaria sería la condición formal de la satisfacción de las necesidades, la autogestión y la emergencia de nuevas formas de vida comunitarias complementarían esta propuesta. (22)

La teoría de las necesidades radicales se engarza con la propuesta helleriana de la revolución de la vida cotidiana; ambas desembocan en el cambio de las relaciones humanas como elemento fundamental de la revolución social total. Esta teoría es para Heller materialista en cuanto las necesidades representan las fuerzas materiales, pero se opone a la teoría positivista que ve la "fuerza motriz" del cambio exclusivamente en las fuerzas productivas y no fundamentalmente en el sistema de las necesidades, esto último en una transformación que debe ser lenta y gradual.

La contradicción marxiana de las vías "hegeliana" y "fichteana" sería superada gracias a la teoría de las necesidades radicales, y su sujeto no tendría por qué ser exclusivamente el proletariado, sino todo aquel que expresa y siente estas necesidades. (23)

La teoría de las necesidades muestra la posibilidad de fundamentar una teoría política en una teoría de los valores aborta y crítica que se dirige a unir socialismo y democracia.

La teoría de los valores es la base de la teoría de las necesidades, por ello no es posible sostener que sólo la reflexión sobre las necesidades tiene un fundamento o soporte a diferencia de la teoría de los valores, como piensa Rovatti, cuando afirma:

"El concepto de necesidad proporciona la posibilidad de un análisis teórico e histórico simultáneamente, mientras que el de valor -falta de un soporte material- corre continuamente el riesgo de deslizarse hacia una posición ontológica, hacia el análisis estático y esencialista de la naturaleza humana, y por consiguiente idealista." (24)

Lejos de ello, la concreción y facticidad que pueden tener las necesidades radicales no elimina en absoluto su dependencia de los valores, pues la necesidad es una "categoría de valor" para Heller, pero no viceversa. No es que sitúe Heller al valor "dentro del tema de la necesidad" (25) sino exactamente lo contrario, sitúa el tema de la necesidad al interior del valor, puesto que -como Heller muestra en su Hipótesis- los valores no se pueden "medir" por las necesidades, ni se pueden "derivar" de ellas, al contrario, las necesidades se "miden" por los valores (26). Ambos conceptos son considerados categorías ontológico-sociales primarias, lo que determina su concreción y sus manifestaciones fácticas, el valor no es una idea abstracta o algo separado de la socialidad, lo que equivaldría a una concepción dualista e idealista, pero tampoco deriva directamente de lo empírico. Los valores poseen una objetividad social, no natural.

David Cooper retoma la teoría helleriana de las necesidades radicales en el marco de la llamada "antipsiquiatría", que considera que los problemas psicológicos no son tales, sino que en última instancia son reacciones válidas de protesta frente a la enajenación dominante. La locura sería una forma de manifestar la insatisfacción frente al orden existente, como nos dice en El lenguaje de la locura.

"No digo que exista la necesidad radical de enloquecer, pero sí que la locura es una expresión desesperada de la necesidad radical de un cambio hacia la autonomía."

(27)

Las necesidades de actuar son las necesidades autónomas, que son radicales, mientras que las de tener representan la enajenación, la dominación represiva. En este caso, como en otros (la liberación sexual, la crítica de la familia tradicional, del consumismo, la manipulación, etc.) la temática de las necesidades es producto de una teorización alrededor de los movimientos juveniles de los sesentas, por lo que pueden verse analogías con el pensamiento de Marcuse, que también aborda estos temas, aunque desde una perspectiva que tiende al biologicismo naturalista. (28)

Posteriormente a su Teoría de las necesidades en Marx, que era sólo un preámbulo para su propia teorización sobre el tema, Heller renueva y transforma cualitativamente sus tesis iniciales. En la segunda etapa de su pensamiento -que podemos llamar postmarxista o de reflexión sobre la postmodernidad- el tema de las necesidades es resituado; ahora lo importante es la racionalidad axiológica que permite declarar a las necesidades como racionales o irracionales, y la distinción entre las necesidades de autodeterminación y los deseos, todo esto en la perspectiva de una ética que pueda contribuir a la democratización gradual de la sociedad en su conjunto. Heller acentúa el hecho palpable de que una de las características esenciales de la modernidad occidental es la insatisfacción, puesto que gracias a ella funcionan todas las instituciones, las tres lógicas del desarrollo -industrialización,

capitalismo y democracia- avanzan gracias a su fuerza motivadora. La moderna creación, percepción y distribución de necesidades tienen de a aumentar siempre la insatisfacción, aunque satisfaga cualquier necesidad concreta. Contemplar la modernidad bajo el concepto de "sociedad insatisfecha" -desde la perspectiva de las necesidades- tiene la virtud de poder combinar dos discursos distintos, el de la filosofía social y el de la filosofía existencial, el aspecto objetivo y el subjetivo. (29)

En su texto Sentirse satisfecho en una sociedad insatisfecha aparece la contingencia como condición general de la existencia humana, ésta no fue asumida y aceptada socialmente hasta la modernidad, en donde la tradicional estratificación fue sustituida por una división funcional del trabajo en la que ya no importan las condiciones sociales del nacimiento, el sexo u otras características que determinaban un rango y rol social, sino sólo la función desempeñada por determinado tiempo. En nuestras sociedades dinámicas el individuo se convierte en portador de posibilidades indefinidas e indeterminadas, y no de un "destino" predeterminado. "Lo que una persona hace de sí misma depende ahora de la persona, si bien no depende sólo de la persona", lo mismo sucede con las instituciones y los acuerdos sociales, que pueden tanto existir como no existir. Nuestro futuro y el destino del mundo dependen de nosotros. (30)

La idea ilustrada de libertad creó la consciencia de la contingencia, y ésta fue detectada por los pensadores más importantes, pero para ellos la contingencia como mera posibilidad tenía que ser transformada en destino vinculándose con la necesidad, como en el caso de la filosofía de la historia hegeliana y marxista, readmitiendo de algún modo la idea tradicional del hado. En el siglo XX hemos desechado el concepto de hado y somos mucho más conscientes de nuestra contingencia, como mostró Sartre, pero tenemos una gran necesidad de vincularla con el destino.

"La consciencia de la contingencia, si no está vinculada a una consciencia de destino, es terrorífica, y eso es precisamente lo que intentamos eliminar. Para lograrlo,

la gente se lanza de cabeza a unos movimientos que prometen la participación en crear destino." (31)

Por eso se da el fenómeno del miedo y la huida de la libertad (Fromm), o la búsqueda del amor a una sola persona, convertida en destino. La mayoría lucha contra el fantasma de la contingencia trabajando mucho o amasando cada vez más riqueza o poder, buscando convertirse en "alguien", tener éxito. El envejecimiento y la muerte se han convertido en una idea fija que atterra al hombre moderno porque lo enfrenta a su contingencia, este poder ser o no ser. El problema a resolver, según Heller, consiste en cómo transformar nuestra contingencia en destino sin renunciar a la libertad ni sujetarnos a la necesidad o al hado.

Al elegir un camino en la vida, el individuo va disminuyendo sus posibilidades y oportunidades, lo que crea la discrepancia entre expectativa y experiencia, fuente constante de insatisfacción. La generación actual satisface más sus necesidades que las anteriores, sin embargo su insatisfacción no disminuye: las expectativas han aumentado también. De ahí que los padres no reconozcan las necesidades de sus hijos (pues han vivido mayor estrechez) y las consideren irracionales, y lo mismo los hijos respecto de los padres.

El sentimiento de la carencia de algo, indispensable en la preservación y expansión del Yo, no es equivalente a la insatisfacción, que se sostiene sólo si el sentimiento de que falta algo se perpetúa o intensifica; esto ocurre cuando: a) los medios de satisfacción de las necesidades "socialmente atribuidas" no están al alcance de la persona o grupo; con lo que consideramos normal esta insatisfacción, puesto que una necesidad es considerada "racional" de acuerdo a la atribución social y los valores vigentes, a la racionalidad axiológica. b) Si los satisfactores que están formalmente y en principio al alcance de la persona, aunque no atribuidos a ella, crean la necesidad y sin embargo no son (no pueden ser) adquiridos por la persona. Estas son las necesidades que mantienen

en funcionamiento la sociedad insatisfecha. Todos podrían en principio alcanzar fama, riqueza, poder o felicidad, aunque en realidad muy pocos lo logren. c) Si la carencia no puede ser llenada o eliminada por ningún satisfactor; o si la persona siente la carencia sin saber qué es lo que necesita. En este caso la necesidad es considerada normalmente como irracional, es decir, que no debería sentirse tanto. La necesidad de haber nacido rico, de otro sexo o más alto es imposible de satisfacer, como la necesidad de inmortalidad para el no creyente. (32)

Al ser la libertad y la vida los valores universales generales en nuestra sociedad, las relaciones humanas basadas en la igualdad y el reconocimiento libre y mutuo de las personas son valiosas. Las necesidades de estos bienes de valor intrínseco no son deseos, no pueden cubrirse con la riqueza, posesión o fama, y su satisfacción excluye la utilización del poder en contra de otros seres humanos. Estas aspiraciones están comprendidas en el valor de "autodeterminación".

La sociedad insatisfecha expande tanto las necesidades de autodeterminación como los deseos, por lo que las personas exigen su satisfacción pública en el lenguaje de la justicia y la igualdad, pidiendo cambios sociales y políticos. En la fase actual de la modernidad occidental, las imaginaciones sociales están más preocupadas por las necesidades que son deseos que por las que no lo son, por ello el progreso se mide generalmente con indicadores cuantitativos como producción "per cápita". Sin embargo, en esta distinción entre necesidades de autodeterminación y deseos (lo que Heller había denominado necesidades cualitativas y cuantitativas), no debemos olvidar que todas las necesidades formuladas como exigencias son racionales; exigir significa que se dan razones de por qué una necesidad ha de ser cubierta. Toda necesidad puede ser considerada como legítima si y sólo si su satisfacción no incluye la utilización de otra persona como medio, si podemos ser conscientes de su origen y formularla racionalmente, es decir, relacionarla

con un valor; no poder formularla es carecer de racionalidad de valores. (33)

En el discurso izquierdista de ciertas épocas los deseos estaban totalmente devaluados o considerados irreales o falsos. Heller considera que ningún deseo particular y concreto conferido a uno o muchos satisfactores concretos puede legítimamente ser devaluado y rechazado en principio; en vez de eso propone comparar los grupos de satisfactores que corresponden a las necesidades y los deseos.

Al escoger opciones en el camino de la vida, excluimos ciertas posibilidades al tiempo que realizamos otras, consideramos reducida nuestra libertad cuando nos damos cuenta de que podríamos haber elegido un modo distinto. Cuando nos damos cuenta de que no habríamos podido ni querido elegir ningún otro camino que el que hemos escogido, y que hemos realizado las auténticas posibilidades, entonces hemos transformado nuestra vida de contingencia a destino (34). La persona que ha logrado esta transformación, está satisfecha con la totalidad de su vida aunque no lo esté con el estado del mundo, aunque no haya satisfecho todas sus necesidades concretas. Un ejemplo de esto es la actitud de Rosa Luxemburgo antes de su muerte.

Satisfacer nuestras necesidades de autodeterminación es lo que mejor permite transformar nuestra contingencia en destino. La satisfacción de deseos es considerada un sendero para transformar la contingencia en destino porque conlleva la promesa de un aumento de autodeterminación, puesto que no se puede negar que tener cierto poder, fama o nivel económico puede contribuir a la autodeterminación, aunque si se busca sólo esto no se conseguirá este resultado o se conseguirá en poca medida, puesto que se busca un tipo de determinación que no deriva de la elección del yo, sino de lo exterior. Por otro lado, en un mundo de lucha por el poder y el dinero, nadie podrá estar seguro y tranquilo, pues podrá perderlos con cierta facilidad, volviendo a un estado de mera contingencia, y si

no los pierde vivirá siempre bajo el temor y el riesgo. Por esto _ resulta más prometedor buscar la autodeterminación que no se logre a expensas de los demás ni que dependa totalmente de las circuns-- tancias externas. (35)

La autodeterminación no implica la absoluta libertad o auto-- noma del individuo, tampoco puede estar libre del contexto. Lo ópti mo es buscar directamente la autodeterminación sin renunciar a la _ satisfacción de los deseos, sin embargo, debemos afrontar nuestro _ contexto, actuar sobre él. Partir de la persona contingente que in tenta transformar su contingencia en destino implica aceptar de _ uno u otro modo al sujeto (individual o colectivo) y al discurso _ humanista, en sentido contrario a las teorías postestructuralistas (36).

La sociedad occidental actual no puede ser descrita como una to talidad, sino que es un conjunto de sistemas que carece de un cen tro dominante (Luhmann), donde existe un elemento que no es un _ sistema: la vida cotidiana, los mundos de la vida pluralísticos y _ difusos aunque con ciertas prácticas comunes que forman un ethos _ ambiental. Por estas razones es obsoleto el modelo marxista tradi cional que busca transformar la totalidad de la sociedad partiendo de un núcleo esencial y determinante, y lo mismo las "políticas re dentoras" (término de Fehér) que le corresponden. Las acciones _ emancipadoras que buscan la autodeterminación deben llevarse a ca bo "en todos los sistemas y subsistemas, en todas las esferas de _ la sociedad, incluida la vida cotidiana" (37). De las tres lógicas de la modernidad, -industrialización, capitalismo y democracia- só lo la lógica democrática puede ser sustentada y expandida por las _ necesidades de autodeterminación; mientras que las otras dos propor cionan satisfactores fundamentalmente a los deseos. La democracia _ implica y exige autodeterminación; la autodeterminación implica de mocratización.

Para Heller, es razonable pensar el cambio social en cualquier _

sistema, esfera o institución, independientemente de si el proceso transformador se haya desencadenado en otra institución o esfera, sin eliminar la división funcional del trabajo actual. Si la lógica de la democracia crece y avanza, puede así convertirse en la lógica dominante de la sociedad, cubriendo paulatinamente las necesidades de autodeterminación, lo que derivará en una difusión de deseos cualitativamente nuevos y no en un nuevo tipo de ascetismo o abnegación.

El hombre moderno nunca estará ni necesitará estar totalmente satisfecho, pues esto significaría el final de la búsqueda y la lucha que es nuestro elemento vital. La autodeterminación como fin implica que "el objetivo más elevado con el que puede comprometerse el individuo es probablemente la autodeterminación de los demás" (38), pues mi autodeterminación se logra en las relaciones humanas. Podemos fracasar en muchos aspectos al enfrentarnos con el contexto, pero podemos triunfar al menos en uno: dando forma a nuestras relaciones personales con vínculos significativos y profundos, convirtiendo algunas de nuestras dotes personales en talentos, experimentando grandes momentos de gozo y realización, "experiencias cumbre" que son un tónico para que la vida sepa bien. Si podemos afirmar que "si tuviera una segunda vida, haría exactamente lo mismo, me gustaría ser la persona que he llegado a ser", hemos alcanzado la autodeterminación, hemos transformado nuestra contingencia en destino, estamos satisfechos con nuestra vida.

En la teorización de las necesidades podemos advertir claramente dos formas de tratamiento, una en donde la autora expone su propia concepción de los valores bajo la forma de interpretación de los textos de Marx, pero a contrapelo de otras interpretaciones del mismo, que tuvo un gran éxito y fue aplaudida por la izquierda radical de los setentas, sobre todo en Italia, pero también en España; y otra donde Heller ha atemperado y eludido la idea de un sujeto revolucionario guiado tan solo por las necesidades radicales, indicando

los elementos de mediación racional y procedimental, de acuerdo con la segunda etapa de su pensamiento. Esta elusión, sin embargo, no fue suficiente para que algunos, como Laura Boella y María José Afión Roig, siguieran insistiendo en el primer modelo a pesar de los cambios aparecidos en los textos de la propia Heller, cuya posición última es la siguiente.

"Las necesidades radicales pueden ser comprendidas como fuerzas motivadoras. Sin embargo, sólo pueden producir el compromiso a un objetivo (la trascendencia del mundo de superordenación y subordinación, del mundo de dominación), y no el propio procedimiento. El procedimiento justo no puede estar motivado por necesidades radicales, pues estas necesidades pueden ser ciegas y pueden expresarse en posturas irracionales. El procedimiento justo es racional... Es en las virtudes del ciudadano donde pueden fundirse las necesidades radicales y la racionalidad del intelecto." (39)

4.2. Sobre los instintos.

El ensayo antropológico Sobre los instintos, pretende demostrar que es posible la incorporación en el hombre de una "segunda naturaleza" no alienada ni agresiva, y de que los resultados de la ciencia no contradicen ni invalidan esta posibilidad. Se trata de una investigación en donde los datos de la ciencia han sido interpretados y ordenados desde una perspectiva axiológica, basándose en los hechos más sólidos y convincentes de biólogos, etólogos, antropólogos y psicólogos. Hay que aclarar que Heller se introduce a menudo en cuestiones científico-naturales, reconociendo que no son el campo de su competencia teórica, es decir de la antropología social y la filosofía.

Heller se enfrenta principalmente a tres corrientes de opinión: la teoría tradicional de que la "naturaleza humana" se resiste a la socialización, pues posee deseos y pasiones asociales, que comienza con Platón y continúa con la teoría del dualismo entre afecto (egoísta) y razón (moral), y finalmente con algunos antropólogos contemporáneos partidarios de la teoría del "instinto agresivo". La teoría opuesta de que la civilización conduce a la incorporación del "mal" en una naturaleza humana originalmente "buena", desde Rousseau hasta Fromm. Y finalmente los teóricos que postulan la inexistencia de todo instinto y consideran al hombre como un simple producto de estímulos externos, como es el caso del ambientalismo conductista, que culmina en una teoría social concebida como manipulación y en una psicología que desmembra la personalidad humana.

La argumentación es fundamentalmente negativa, puesto que intenta mostrar que en el hombre no existen instintos en sentido estricto, sino que éstos se han reducido al mínimo en el proceso de humanización y sólo quedan algunos residuos no significativos en la conducta humana; critica además las teorías que postulan el "instinto agresivo", o la "agresividad inevitable" en el hombre,

cuyo origen es más o menos ideológico.

Para Heller "la naturaleza humana no es aquello que se despliega desde dentro, sino aquello que puede incorporarse", lo que equivale a decir que sus posibilidades son ilimitadas, que la segunda naturaleza humana (lo incorporado socialmente) tiene como límite solamente el patrón orgánico genético y se caracteriza por la "apertura" y la "plasticidad" (40). El hombre no es ni "malo" ni "bueno" por naturaleza.

Las posibilidades inherentes a la humanidad, que constituyen la esencia humana, hay que buscarlas en la modificación de esta segunda naturaleza psicosocial. En la conducta humana no hay hechos incambiables o intrascendibles, ni podemos abrigar por tanto un optimismo o pesimismo fatalistas.

"El concepto de instinto es uno de los más ideológicos con los que la ciencia ha operado jamás". Un mismo conjunto de hechos empíricos han servido para las más dispares teorías de los instintos. Esto está más claro en las teorías de los "impulsos básicos", que en realidad no son más que abstracciones filosóficas producto de una situación sociohistórica. El instinto de autoconservación se convirtió en un impulso básico en la era de la competencia, en la que el principal problema seguía siendo el hambre; las teorías del instinto agresivo surgen sobre el suelo de las experiencias de las dos guerras mundiales del presente siglo, Freud cambió de una teoría a la otra tras las experiencias de la guerra. Las llamadas "pulsiones" no son instintos, sino estímulos internos (hambre, sed, apetito sexual, etc.) que junto con los externos provocan acciones instintivas en el animal, pero no en el hombre. La teoría del impulso-instinto es atractiva por su simplicidad, pero incluye acciones muy heterogéneas bajo un mismo "impulso" (por ejemplo la huida, la caza, el ritual sexual, etc.); "en último término, todo puede derivarse de todo", como por ejemplo, de la libido freudiana.

Estas teorías del impulso son antropomórficas, pues presuponen un "motivo", y sólo el hombre puede tener motivos; equiparan ade-

más los impulsos y los afectos, considerando a estos últimos como opuestos a la razón, lo cual es una falsa concepción, como se verá en la teoría de los sentimientos, puesto que los afectos (en cuanto relación de un sujeto y un objeto) son también exclusivos del hombre. Los objetos de las acciones que se consideran instintivas son en su mayoría aprendidos, y no hay estímulos externos que se relacionen específicamente con los instintos. Entonces ¿Qué son los instintos?

"llamo instinto a los mecanismos de conducta o coordinaciones motoras heredadas con el código genético desencadenados por estímulos internos y externos, característicos de la especie... compulsivos, que durante una fase evolutiva determinada del organismo vivo ejercen un papel preponderante en la conservación de la especie y que, por lo que respecta a su valor positivo de selección, exceden de la inteligencia de la especie en cuestión." (41)

Pero entonces, ¿el hombre tiene instintos? para Heller, como para otros investigadores destacados (Lorenz, Tinbergen, Gehlen y Claessens) la historia del hombre es la historia de la reducción de los instintos. Las únicas coordinaciones motoras o formas de movimiento automático-endógenas que aún se conservan en el hombre serían ciertas formas de masticación, deglución, la succión de recién nacido y los movimientos de fricción sexual. Estos son residuos de instintos bajo la forma de reflejos incondicionados (42), y de ninguna manera tienen un papel decisivo en la conducta humana.

En cuanto que los instintos son coordinaciones motoras, está excluido hablar de "pulsiones básicas". En lugar de "impulso sexual" se debe hablar de "conducta reproductora", puesto que no existe el impulso o instinto sexual, ni el social, ni el paternal o maternal, que son antropomorfizaciones, como lo muestra el hecho de que faltando una pequeña característica corporal, esta conducta desaparece (Lorenz). Los estímulos internos (como el hambre,

el sexo) no son instintos, sino supuestos de las acciones instintivas.

En el hombre el papel de las regulaciones instintivas es ocupado por el sistema social, los usos, costumbres y las instituciones. El sistema de las objetivaciones genéricas en sí asume el papel de guía de las acciones que correspondían a los instintos: la reproducción del individuo y de la sociedad, mediante acciones y actitudes aprendidas, producidas y reproducidas en la vida cotidiana.

El hombre se distingue de los animales precisamente porque es un ser social (es decir, no regulado por instintos), consciente (puesto que es un ser inteligente y teleológico), que se objetiva (trabajo, instituciones, lenguaje, valores, etc.), universal (puesto que es un ser no especializado) y libre (abierto al futuro, que realiza lo nuevo, creador). Estas son las características de la esencia humana en los manuscritos de Marx, como ya hemos visto, y Heller las descubre en los antropólogos y etólogos.

Heller dedica un amplio espacio a las teorías acerca del impulso de agresividad, que considera un "cajón de sastre" donde se da cabida a las más diversas formas de conducta, impulsos, tipos de actividad, sentimientos y rasgos de carácter. Lorenz considera al "instinto agresivo", junto con el de nutrición, apareamiento y huida, como uno de los instintos principales y un elemento necesario y positivo en la conservación de la especie. Como ya se mostró con las teorías de los impulsos en general, esta teoría tiene un carácter antropomorfizante, pues se igualan estos instintos con el "odio o ira, el hambre, el amor y el miedo". Ni el odio, la ira, el amor o el miedo, pueden encontrarse en los animales, puesto que son afectos humanos, y además corresponden a conductas que no son universales, pues siempre hay excepciones en sociedades o tipos humanos. La agresividad es un producto histórico y no como se ha mostrado respecto de la ira en pruebas biopsíquicas un simple resultado de estímulos internos hormonales. Más aún, no

Hay una correlación entre la ira y la acción agresiva, puesto que se pueden dar por separado; el estímulo biológico provocado "no determina unívocamente qué afecto tendrá lugar" (43). Las formas de expresión de la ira, como del llanto o la risa, sí se encuentran dadas en el código genético, pero no son "instintivas" (no todo lo "innato" es "instintivo").

Ni la guerra -que es una manifestación o descarga de la agresividad, su combustible pero no su motivo- ni el sadismo, la envidia o el odio son específicas del género o ineliminables, puesto que hay condiciones en las que pueden no existir o por lo menos no ser motivaciones fundamentales en la personalidad humana. Son productos de la sociedad alienada que han surgido en determinadas condiciones particulares.

Para el ambientalismo conductista no existen los instintos, ni los estímulos internos; el organismo es una especie de maquinaria condicionada en forma diversa por estímulos externos. La distinción entre el hombre y el animal consiste tan sólo en las formas de conducta que manifiesta, "el hombre puede ser condicionado para todo" dentro de los límites de la herencia genética. Heiler estaría de acuerdo en cuanto a la limitación del papel de los instintos, pero no en la perspectiva de manipulación total que equivaldría a la desmembración de la personalidad. El conductismo se olvida de que cada hombre reacciona distinto al mismo o a los mismos estímulos porque ha desarrollado una personalidad con una libertad relativa y valores propios; el hombre no está "vacío" por dentro. Sin embargo coincide con Dollard en que la frustración es una causa decisiva de la agresividad, aunque no todo bloqueo de objetivos es experimentado como frustración (depende de la personalidad moral del individuo) ni toda frustración provoca agresividad.

Los neofreudianos parten del papel decisivo de las vivencias y experiencias de la infancia reduciendo con ello el entorno a la madre o la familia, el concepto de instinto se torna secundario y derivado (Erikson, Horney); la agresividad se evitaría al cambiar

las experiencias traumáticas de la infancia que influyen en el carácter. Heller considera que el concepto de entorno es aquí muy limitado, las influencias que conforman el carácter psíquico van mucho más allá de los padres; por otro lado sobre el carácter psíquico -más bien permanente- se desarrolla el carácter moral e intelectual, susceptible de cambios a lo largo de toda la vida.

Finalmente Heller analiza la "tercera corriente", el naturalismo de la teoría de la personalidad, que polemiza contra la teoría del instinto-impulso y a la vez contra el ambientalismo conductista. Todos ellos postulan la personalidad unitaria dirigida a la autorrealización como esencial al individuo; sería la sociedad la que introduce tipos de conducta que desvían la sustancia humana creando la personalidad neurótica. Presentan como hechos psíquicos y biológicos indiscutibles lo que son valores, postulan una bondad inherente a la naturaleza humana (Maslow, Fromm). Heller aprueba en lo general los valores que postulan, pero rechaza que estén originariamente dentro de cada individuo (la tesis naturalista) y que partan no de las relaciones sociales, sino del individuo aislado. El hombre aislado no es el portador del "ser genérico", sino que el individuo se constituye y realiza "mediante la apropiación activa de las objetivaciones, mediante la elección entre los valores" incorporando así este ser genérico encajado en las objetivaciones sociales (y no inherente originariamente en cada individuo): "portadora del género es la humanidad, el hombre aislado es tan sólo portador de la conciencia de su adecuación al género" (44). Para realizarse a sí mismo no basta un ego fuerte y un amor propio inquebrantable, la solución no está exclusivamente en la psicología y la antropología; esta última sólo puede mostrarnos la posibilidad de un futuro humanizado, excluir su imposibilidad dando pruebas y algunas orientaciones acerca de lo que puede incorporarse en una naturaleza humana caracterizada por su plasticidad, la propuesta positiva depende de su relación con la filosofía y las otras disciplinas sociales.

Ningún valor es innato o dado en la constitución biológica del hombre, como pretende Fromm, no existe tampoco una "agresividad

benigna" instintiva; aunque sí existe su opuesta, la "maligna" _
originada por la sociedad alienada (el carácter sádico o neuróti-
co). Las necesidades existenciales son históricas y modificables,
y no un "ello" ahistórico. Fromm hace un análisis relevante de _
las causas de la frustración y la agresividad en la sociedad ac-
tual que debe ser tomado en cuenta. El hombre "biófilo" que pres-
cinde de la destructividad y se guía de forma natural por los ins-
tintos morales "nos plantea una idea regulativa" que debemos acep-
tar (45).

Este breve ensayo de Heller es de naturaleza más bien crítica _
y polémica, pero no es una construcción teórica acabada sobre el
tema. La conclusión es fundamentalmente negativa, es decir, postu-
la el casi nulo papel de los instintos en el comportamiento huma-
no y destaca la importancia de las objetivaciones sociales y los
valores en la formación del carácter. El punto más necesitado de
aclaraciones y especificaciones es el de la relación ciencia-va-
lor, tema al que Heller dedicará posteriormente más espacio argu-
mentativo.

4.3. Gestión de los sentimientos y empobrecimiento emocional.

La Teoría de los sentimientos de Heller busca fundamentar filosóficamente la unidad final de sentimientos, pensamientos y moralidad en una personalidad unificada. Partiendo de la validez de este valor, que hoy es sólo una tendencia excepcional, nos muestra que una de las direcciones de la ciencia puede agrupar coherentemente los hechos de tal manera que justifique esta hipótesis (46).

Una de las manifestaciones de la alienación de los sentimientos en la época burguesa es la dicotomía entre conocimiento y sentimiento descrita por Weber y representada sobre todo por Freud y el conductismo; para esta última corriente el sentimiento es considerado un "elemento nocivo en la actividad del racionalismo instrumental", algo que lo inhibe. La relación entre sentimiento y racionalidad es la pregunta central de la teoría de los sentimientos en el presente siglo, Husserl, Lukács y Wittgenstein han establecido metodológicamente su unidad y Heller continúa por este camino.

Heller emprende aquí dos tareas teóricas fundamentales; la primera parte de su estudio consiste en una fenomenología de los sentimientos, la segunda parte es una contribución a la sociología del sentimiento. Esto lo convierte en su trabajo antropológico más completo y acabado, sin duda el mejor pulido.

A pesar de la diversidad de los sentimientos es posible formular su función antropológica general, que es la implicación: "Sentir significa estar implicado en algo" (47). Ese "algo" puede ser cualquier cosa: una persona, un concepto, yo mismo, una situación, un problema, otro sentimiento, incluso algo indeterminado. Puedo implicarme activamente como cuando resuelvo un problema matemático, o reactivamente, como cuando leo una noticia relevante para mí en el periódico. La implicación no es un fenómeno concomitante a la acción o al pensamiento, sino un fenómeno inherente a ellos, como mostró Wittgenstein. Puedo implicarme al mínimo -aunque la indiferencia tiende al cero pero nunca llega a él- o al máximo, cuyo límite es el propio organismo y las circunstancias sociales que lo determinan. Los sentimientos son regulados por las costumbres y ritos sociales para que no superen el límite tolerado por la homeostasis biológica (por ejemplo la regulación del cuerpo). El contenido emocional y atencional varía en los diversos actos humanos: las acciones repetitivas cotidianas con carácter de medios tienen una implicación mínima (excepto en el tedio, implicación negativa), y las acciones de aprendizaje exigen una implicación alta (lo que se corrobora con el experimento que mide el ritmo EEG, Electroencefalograma). La implicación puede ser "figura" o primer término, u ocupar el lugar de "trasfondo", o pasar de un estado a otro. En los actos cognoscitivos y en la percepción la implicación permanece normalmente en el trasfondo, pero siempre se da.

El conductismo considera sentimiento lo que se manifiesta directamente en la acción, pero es obvio que no todo sentimiento se transforma en acción (no todo el que tiene miedo se echa a correr huyendo, ni todo el que lo hace tiene miedo); para mostrar esto en cierto tipo

de sentimientos más íntimos tenemos que aceptar la introspección como única prueba, como cuando guardamos nuestros sentimientos "para nuestros adentros", pero esta prueba nos da sólo un conocimiento aproximado de nuestra conducta.

Los conductistas afirman que si hay una respuesta "adecuada" a un problema no se da sentimiento, pues éste obstaculiza o inhibe al pensamiento, sin embargo esto sólo se da en ciertos casos en que un fuerte sentimiento bloquea el pensamiento (la rabia o el miedo, por ejemplo) pero no en todos. El sentimiento siempre está presente y es indispensable en la solución de un problema, pues si no nos interesa, si no nos implicamos en él, no nos esforzamos en resolverlo. Incluso para eliminar un sentimiento que obstaculiza al pensamiento, recurrimos a otro sentimiento de jerarquía más elevada.

Para Heller el método del conductismo yerra en ambos casos porque niega el proceso de subjetivación o de formación del mundo propio del Ego, la interioridad humana. La objetivación y la subjetivación son "dos direcciones inseparables, interdependientes y tangenciales" (48). La identificación del sujeto y objeto en una experiencia, la subjetivación del objeto y la absorción del mismo con toda nuestra personalidad se da en la "catarsis" de Lukács, la "experiencia cumbre" de Maslow o la contemplación de la belleza para Platón, en donde la implicación es profunda e intensiva.

De acuerdo con la antropología helleriana los seres humanos se caracterizan por una antinomia básica. Por un lado nacemos con un organismo y un código genético en donde se inscriben las condiciones de existencia de la especie, esta es la "esencia muda de la especie" (stumme Gattungsmässigkeit). Nos volvemos al mundo partiendo del "equipamiento" del organismo y nunca trascendiéndolo. Al mismo tiempo, ese organismo es un sistema idiosincrático que puede "integrar" o "incorporar" todo sólo partiendo de sí mismo, nunca trascendiendo al yo. Es ta esencia de la especie es completamente "externa" a nosotros en el momento del nacimiento (como las relaciones interpersonales, el lenguaje, el pensamiento, las objetivaciones). En general, la conciencia es siempre "condicionada socialmente", y sólo puede ser apropiada como tal. Esto es lo que Heller llama "carácter propio de la especie" (eigentliche Gattungsmässigkeit) (49).

En La condición humana (primer capítulo de General Ethics), llamará a estas dos características antinómicas los dos a priori: el a priori genético y el a priori social. "Toda nuestra existencia humana es la solución de esta antinomia, tender un puente sobre este hiato", aunque esta contradicción nunca puede ser resuelta por completo, este "proceso de solución es lo que constituye el Ego" (50). La condición humana es la relación antinómica de estos dos elementos en la historicidad.

"Todo lo que me apropio ('integro' dentro del yo) se convierte en el Ego, y en el futuro será cada vez más la proyección del Ego la que abra camino a la ulterior apropiación del mundo. Así se desarrolla la relación de sujeto a objeto que caracteriza al ser humano, y sólo al ser humano" (51)

El hombre se relaciona con el mundo, lo que incluye el proceso de apropiación, la objetivación y la expresión de sí mismo, los cuales son por igual actuar pensar y sentir, procesos que caracterizan todas las manifestaciones humanas y que sólo pueden ser separados funcionalmente, como afirma Dewey. La diferenciación entre actuar, pensar y sentir se da con el desarrollo del Ego, pero simultáneamente con la diferenciación tiene lugar la reintegración.

El Ego selecciona entre las tareas proporcionadas por el mundo con el fin de sostener la homeóstasis del organismo. La homeóstasis es social y no meramente biológica, es la preservación y extensión del sistema del Ego seleccionando lo que le asegura la existencia como organismo social. "El Ego no sólo selecciona sino que crea activamente su propio mundo" la proyección de éste es lo que Husserl llamaba "intencionalidad",

"La implicación no es sino la función reguladora del organismo social (el sujeto, el Ego) en su relación con el mundo. Eso es lo que 'guía' la preservación de la coherencia y continuidad del mundo subjetivo, la extensión del organismo social... El sentimiento humano (y su generalidad) es por tanto consecuencia del hiato." (52)

El Ego se eleva al "carácter propio de la especie" construyendo su "propio mundo" bajo la dirección de las objetivaciones sociales, evaluando constantemente el significado de los objetos para el sujeto; por supuesto que el propio sujeto puede convertirse en objeto del Ego. No hay sentimientos humanos sin conceptualización, ni pensamiento (dejando de lado el pensamiento simplemente repetitivo) sin sentimiento. "Actuar, pensar, sentir y percibir son, por tanto, un proceso unificado" en el desarrollo del Ego.

El hombre como ser intencional, orientado hacia el futuro, es esencialmente "nostálgico", pues se implica en la extensión del Ego. El deseo, la fantasía, la voluntad como un "deseo de un orden más elevado" (kant), como deseo dirigido hacia algo, son fenómenos que se explican por la intencionalidad.

Así como podemos hacer llamamientos a otros a que piensen en algo, igualmente es posible hacer llamamientos a sentir (contra la opinión de Wittgenstein, quien incurre en contradicciones en este punto), las normas son conductoras de sentimientos, y existen normas racionales. El pensamiento juega un papel particular entre los medios de la voluntad para actuar sobre los sentimientos. El dualismo sentimiento-pensamiento da lugar a que toda norma moral que incite sentimientos aparezca como irracional, como opinan en general la mayoría de los filósofos analíticos. Los sentimientos se forman mediante ritos sociales, pero también bajo el peso de argumentos (53). Esta temática es de suma importancia, sin embargo aquí Heller la toca sólo de pasada.

La regulación de la homeóstasis social es mucho más amplia y variada que la biológica. La preservación y la extensión del sujeto son procesos que están siempre presentes y son regulados por los sentimientos de distinto modo en cada estructura social, lo mismo suce-

de con el movimiento alterno de tensión y de reducción de tensión que se da en toda actividad. La implicación también regula y selecciona los objetos de la percepción (los que nos interesan y los que no, y en qué grado), los actos de inteligencia (la dirección del pensamiento, su importancia) y el proceso de memorización (qué retenemos y qué rechazamos, lo preconsciente y lo inconsciente).

El sentimiento nos informa acerca de "la importancia-para-nosotros" de un objeto, acontecimiento o persona. La expresión del sentimiento es aprendida -excepto en los afectos, de los que hay expresiones universales de la especie, como descubrió Darwin- y es variable en cada sociedad, controlable por el individuo. Sin embargo, nuestros sentimientos "en su totalidad y en su concreción son incommunicables". El Otro no puede sentir idénticamente lo mismo, pero puede hallar simpatía, una implicación positiva en sus propios sentimientos. Podemos aproximarnos cada vez más al sentimiento ajeno sin llegar a la identificación total, y esto es un valor positivo. (54)

Heller emprende una clasificación o tipología de los sentimientos desde una perspectiva antropológica, tomando en cuenta la dificultad de que cada sentimiento es un "síndrome formado por componentes heterogéneos", se busca encontrar el factor esencial de cada uno de ellos. La base de la clasificación es una jerarquía axiológica que va de lo inferior a lo superior, del "carácter mudo de la especie", al carácter de la especie "en sí", y luego al carácter de la especie "para sí" (55).

A) El primer lugar de la clasificación lo ocupan los sentimientos impulsivos, que nos señalan que "algo no está en orden", que la homeostasis biológica está amenazada; se integran a él codeterminantes sociales y situacionales. Estos impulsos, como el hambre o la sed, el calor, la fatiga, etc. presentan ciertos rasgos comunes o de familia: no tienen una función comunicativa; son indispensables biológicamente; no disminuyen con el hábito -no puedo acostumbrarme a la sed-; su satisfacción no es sustituible con la satisfacción de otro sentimiento; la forma de satisfacción está socialmente determinada. Sobre los impulsos se edifican otros sentimientos superiores: afectos, emociones y sentimientos orientativos; como el gusto en el vestir y el comer o el afecto sexual. En la práctica no pueden separarse de estos otros sentimientos.

El dolor corporal se relaciona mucho con los sentimientos impulsivos, aunque presenta características diversas, puesto que es expresivo, no se puede satisfacer sino que más bien cesa.

B) Los afectos resultan de la "demolición de los instintos" en cuanto reacciones a estímulos externos. Los afectos son "residuos" de los actos instintivos que han ido desapareciendo en el hombre y juegan un papel fundamental en la homeostasis social. Sus rasgos comunes o de familia son: la presencia de un estímulo perceptor externo que lo desencadena, su carácter expresivo y comunicativo; su pertenencia al carácter social, aunque su expresión es universal (Darwin

demostró que el miedo, la vergüenza, la rabia, la alegría o tristeza pueden "reconocerse" por medio de ciertos gestos característicos de la especie humana, aunque puedan sufrir modificaciones debido al entorno social). El objeto de los afectos no es específico y pueden disminuir o menguar con el hábito o la voluntad, son susceptibles de canalización o sublimación y son contagiosos.

El afecto sexual no existe en forma pura ni tiene una expresión universal como los otros; se relaciona con el amor, que sin embargo es algo bien distinto. El miedo tiene un objeto definido, mientras que la ansiedad es un miedo generalizado. La vergüenza es un afecto que se ha sustituido con el remordimiento de consciencia, que es una emoción. La expresión de alegría o tristeza pierde su carácter "puero" a partir de la niñez y se hace parcial, excepto en casos extraodinarios (como una fiesta); el grito o la risa pueden ser expresión de muy diversas emociones.

C) Los sentimientos orientativos nos relacionan con el mundo de modo afirmativo o negativo y se desarrollan con las experiencias de la vida, son puramente sociales. Mientras más débiles sean los sistemas de costumbres, más se necesitan para orientarnos en la vida. En la vida cotidiana nos guiamos por un sentimiento (lo que algunos llaman "instinto") de probabilidad de ciertas acciones o actitudes con respecto a otras (cuándo despertarnos, cómo llegar a tiempo al trabajo, cómo cruzar la calle, etc.). Lo mismo sucede en el pensar, cuando "intuimos" la solución de un problema, cuando dudamos o tenemos fe; o en las relaciones humanas al juzgar cómo es alguien a partir de un contacto más o menos breve. Lo que llamamos sentido común es un sentimiento complejo de este tipo, como se ve en la moda, el buen gusto y el "sentimiento moral". El amor y el odio nos orientan en cuanto al contacto interpersonal, aunque pertenecen más bien a la familia de las disposiciones sentimentales (56).

D) Heller denomina emociones propiamente dichas a los sentimientos cognoscitivo-situacionales. Las auténticas emociones son idiosincráticas, y varían con las culturas y estratos sociales, no podemos demostrar que existirán en todas las culturas.

Las emociones son acontecimientos y disposiciones sentimentales, y poseen ciertos rasgos comunes: no son indispensables en la preservación biológica de la especie, aunque sí en la coexistencia social; son siempre cognoscitivo-situacionales (necesitamos "darnos cuenta" de nuestro sentimiento de inferioridad, envidia o desprecio, incluso de si sentimos amor por alguien); las emociones no requieren la presencia de un estímulo, pueden referirse al pasado, al futuro o a alguien ausente; la causa de la emoción pertenece a la misma emoción, que la explica, su contenido no puede ser separado de la interpretación que se le da (al desprecio pertenece la interpretación de la personalidad del despreciado, y la personalidad del despreciador); el conocimiento forma parte del sentimiento, de ahí el "darnos cuenta" como elemento fundamental.

Sólo aproximativamente podemos hablar de las emociones; siempre es difícil "leer" las señales y acertar acerca de qué le sucede sen-

timentalmente a alguien. Todo intento de subdividir las falla por la naturaleza heterogénea e idiosincrática de las mismas; las emociones pueden ser o no necesidades, pueden ser reguladas o no por la costumbre, pueden ser reguladas por normas éticas o no serlo. Todo concepto emocional es una categoría que agrupa un número infinito de emociones específicas distintas.

"La diferenciación de nuestras emociones es, al mismo tiempo, la acumulación de nuestra riqueza humana. Nuestra riqueza en sentimientos forma parte de nuestra universalidad... En general, ni el mundo de nuestros sentimientos impulsivos, ni de los afectos, ni el de los sentimientos orientativos puede empobrecerse; nuestro mundo emocional, sí. Por esto considero que el análisis de las emociones es el más importante dentro de toda la teoría de los sentidos." (57)

Muchas emociones se construyen sobre la base de afectos, como las distintas emociones de miedo, pero otras no, como el gozo, que no está construido sobre el afecto de alegría, pues es algo más profundo y puede sentirse sin estar alegre, aunque puede disponer al sujeto a la alegría. Si toda mi personalidad está implicada en el gozo podemos describir esta emoción bajo el concepto de "felicidad". La pena tampoco está construida sobre el afecto de tristeza, aunque la fomenta.

Los sentimientos emocionales de contacto -amor, amistad, sentimiento de solidaridad, etc.- son disposiciones sentimentales. El amor, como la afición, puede basarse en una relación desigual (debido al machismo), pero la amistad, la camaradería y la solidaridad implican igualdad si el sentimiento es mutuo.

No debemos confundir la intensidad del sentimiento con la profundidad; puedo estar intensamente hambriento, pero no "profundamente" hambriento. "Es profundo un sentimiento cuando pone en movimiento a toda nuestra personalidad", ya sea positiva o negativamente.

"Si decimos de alguien que desprecia profundamente a los traidores, lo que realmente decimos es que la traición le repele en toda la estructura de su personalidad." (58).

E) El carácter emocional y la personalidad emocional son hábitos sentimentales, formas habituales de acción. El carácter emocional es una categoría más amplia, la personalidad emocional es un concepto valorativo. Los hábitos sentimentales "vinculantes" que se juzgan bajo las categorías de Bueno y Malo se incluyen en la categoría de personalidad emocional. Los hábitos afectivos son parte del carácter emocional, los hábitos emocionales pertenecen a la personalidad, incluso los procesos sentimentales propios del temperamento pueden ser constitutivos de la personalidad emocional. Hacemos una predicción evaluativa cuando una persona tiene el hábito de ser envidiosa o simpática, cuando canaliza o regula sus afectos de cierto modo o cuando se muestra franca, sincera o hipócrita. De todas maneras la personalidad de un hombre no se agota con algún o algunos hábitos emocionales, pues posee siempre otros "atributos", siem

pre existe además la posibilidad de un cambio -a veces radical- en el comportamiento futuro de cualquier persona. No podemos prever los hábitos emocionales del futuro, es posible "imaginar una sociedad en donde el egoísmo o la vanidad no se conviertan en hábitos de la personalidad, como es posible imaginar una humanidad sin odio" (59). Desgraciadamente es posible también imaginar lo contrario.

F) El Lebensgefühl es una predisposición sentimental hacia cualquier objeto o circunstancia que caracteriza toda una vida o un período dilatado de ella. Enfrentamos la vida con un sentimiento vital heredado a adquirido socialmente, ya sea de seguridad o inseguridad en nosotros mismos, de ansia de novedades, de alegría, melancolía, optimismo, etc. El talante es ----- una predisposición emocional que dura un determinado tiempo y se relaciona con el Lebensgefühl, mientras que el capricho es una predisposición emocional que dura muy poco y tiene una causa insignificante y externa.

G) Las pasiones son emociones profundas en las que toda mi personalidad está implicada y que al mismo tiempo se vincula con un deseo intenso. El amor o los celos son apasionados si dominan nuestra personalidad relegando al trasfondo las otras emociones, pero no pueden permanecer en cuanto pasiones por mucho tiempo debido a la homeostasis del organismo social. Las pasiones son "deseos fijados" por un estado de insatisfacción. Toda pasión -incluso la alienada- encierra cierto tipo de grandeza, algo relevante, importante, es "entrega", un sentimiento profundo.

Hay que explicar ahora cómo desarrollamos o adquirimos los sentimientos. La capacidad de sentir, pensar y actuar son innatas, pero el sentimiento es filogenéticamente el proceso primario: al nacer antes que nada sentimos, gritamos. Si bien sentir es algo innato, está relacionado con procesos de aprendizaje. La diferenciación de los sentimientos impulsivos se debe al aprendizaje, así como la regulación de su periodicidad, intensidad, localización y cualificación precisa. Un afecto es también suscitado como consecuencia del aprendizaje. Sin embargo, el sentimiento es primario filogenéticamente, pero no en importancia.

"Aunque el sentimiento es primario filogenéticamente en comparación con el pensamiento y la acción, sólo puede cumplir su función real aquel sentimiento en el que se han reintegrado el conocimiento y la acción. El elemento constitutivo más importante en el hombre es el ser seres conscientes y que actúan en función de objetivos, ----- , seres que actúan inteligentemente." (60)

Todos los sentimientos incluyen el factor conocimiento o por lo menos se relacionan con él. Gracias al pensar y el actuar los sentimientos indiferenciados del recién nacido se van concretizando; la sonrisa que al principio carece de significado expresivo -como analiza Piaget- se convierte luego en expresiones diferenciadas de alegría, alivio, agradecimiento, amor, placer etc. La adquisición del pensamiento verbal en el niño completa esta diferenciación y afina la expresión sentimental, haciendo cada vez menos necesario el gesto

afectivo. Gracias al lenguaje comprendemos e imaginamos situaciones afectivas aún sin haberlas vivido, o sin haberlas vivido en ese momento. En la existencia social debemos conocer más emociones de las que hemos tenido ocasión de sentir personalmente, para prevenirnos y desenvolvernos adecuadamente.

Aprender un sentimiento es "encajar" el concepto emocional y el sentimiento (nunca podrán coincidir plenamente), y esto se puede hacer de dos maneras: conociendo el concepto emocional sin haber sentido el sentimiento, ya sea que el sentimiento estalle en mí de improviso o que lo identifique poco a poco con el concepto conocido (por ejemplo, sabemos que el amor existe antes de enamorarnos, lo "sentimos" sólo como concepto emocional). O en sentido inverso "encajamos" el sentimiento en un concepto emocional; cuando no sabemos bien qué sentimos y buscamos un concepto adecuado, puesto que conforme crece nos tenemos que aprender más matices sentimentales.

El aprendizaje de los sentimientos después de la adquisición del lenguaje se da junto con las expectativas, costumbres y valoraciones sociales que corresponden a esos sentimientos. Regulando nuestros impulsos y afectos conformamos nuestra personalidad emocional, ejercemos un auto-control sobre ellos. "Las normas morales generales pertenecen siempre a los hábitos emocionales" (61), aunque las normas valorativas son tan generales que no encajan completamente con los sentimientos, y tengo siempre que escoger cual de ellas aplico en un caso particular, cómo debo sentirme y reaccionar en un caso dado, por ejemplo si "lo perdono, lo odio o debo amarlo". Junto con el "aprender a sentir" se da el "aprender a leer los sentimientos" en los demás; siempre es muy importante aprender a diferenciar los sentimientos auténticos de los inauténticos.

Mientras que es imposible olvidar los impulsos para un organismo sano, los afectos pueden olvidarse en circunstancias determinadas, pero no en general. Los sentimientos orientativos pueden olvidarse, pues son completamente adquiridos, las emociones pueden olvidarse y relegarse si no se "cultivan", pues requieren como un jardín un cultivo continuado. El olvido emocional no depende sólo de la persona, sino que es necesario que la emoción exista socialmente para no olvidarla, pues si no hay fuentes de agua en los alrededores el jardín se secará.

Los sentimientos son aprendidos junto con su valoración, son valorados desde el punto de vista de la homeostasis. Cumplen su función si incluyen su propia evaluación desde el punto de vista de las exigencias sociales. Evaluamos y seleccionamos un sentimiento según sirve o no a la extensión de nuestro Ego, de acuerdo a nuestro "mundo propio", es decir, a nuestra personalidad.

"Cuanto más desarrollada sea la personalidad y más compleja la cultura, más variados son los caminos y medios por los que puede la personalidad 'extenderse' y más variados los objetos en que puede implicarse... ciertos sentimientos son valorados más altamente que otros, precisamente -- desde el punto de vista de la preservación y extensión -- de la personalidad." (62)

La valoración de los sentimientos tiene lugar bajo la guía de categorías de orientación axiológica -de las que hablamos en el tercer capítulo. En la mayor parte de los casos el uso de estas categorías orientativas de valor no tiene base natural, ni siquiera en el caso del par agradable-desagradable, por eso existen tantas variaciones históricas en la valoración, por ejemplo el arrepentimiento es una virtud en la Edad Media y a partir de Spinoza es considerada un defecto. La clasificación de sentimientos según categorías orientativas de valor es "socialmente determinada".

La categoría orientativa de valor primaria bueno-malo puede aplicarse a todo sentimiento y sustituir a cualquier otra categoría secundaria. Aún así la aplicamos en primer lugar a los sentimientos de gozo y pena, es decir la expansión o limitación del Ego.

En cuanto a las categorías orientativas de valor secundarias, - el par agradable-desagradable se aplica a la implicación parcial positiva o negativa en el objeto del sentimiento. Los sentimientos "agradables" son elegidos socialmente y no son imperativos, sino optativos.

La categoría secundaria de valor Bueno-Malo, en el sentido ya no general sino específicamente moral (ya no good and bad, sino Good and Evil), puede aplicarse imperativa u optativamente a los sentimientos. Se refieren exclusivamente a sentimientos de la personalidad o en relación a toda nuestra personalidad. En la valoración moral de un sentimiento va siempre incluida la situación, excepto en el sentimiento abstracto de respeto a la ley moral; -- las normas relativas a las emociones son dadas junto con su objeto (respeto a tu madre, teme a Dios, ama a tu país etc.). Bien y Mal son categorías que se sitúan en la cima de la jerarquía de las categorías orientativas, pues si en la valoración de un sentimiento el Bien choca con otras categorías (como lo agradable o lo útil), ese sentimiento es juzgado primariamente bajo las categorías Bueno-Malo.

El par bello-feo nos guía en el área de la estética, pero no en los sentimientos. En éstos existe una guía moral, no estética. Sólo cuando apreciamos la forma de manifestación del sentimiento podemos aplicar esta par: si decimos que alguien se ha comportado de forma elegante o si ha hecho una "fea escena de celos". También cuando apreciamos la forma de estructurar los sentimientos hablamos de "alma sensible" o "vida emocional bellamente conformada".

Los sentimientos que se refieren al estético son valorados normalmente bajo la categoría Bueno-Malo; por ejemplo, tenemos "buen gusto", no "bello gusto"; la catarsis aristotélica se relaciona con el miedo y la compasión, que no son "sentimientos estéticos". Lo que sentimos al apreciar una obra de arte puede ser gozo, pena, simpatía, deseo, melancolía, entusiasmo, excitación etc., todos ellos sentimientos de otra índole suscitados por la experiencia estética.

Como la autoidentificación con lo hermoso significa, en palabras de Luckács, la autoidentificación con la especie (con el ser para sí de la especie), los sentimientos que aparecen durante el disfrute de la obra son sentimientos moralmente buenos.

"El disfrute de la obra de arte, de la belleza, constituye una escalada al mundo de los sentimientos nobles; el lector que se impresiona leyendo a Hamlet amará al héroe y a Horacio, más que a Claudio, aunque normalmente él tenga sentimientos más semejantes a los de Claudio. Por eso el lenguaje tiene razón al utilizar el par categorial de orientación de valor bello-feo como sinónimo de Bien y Mal en el contexto de los sentimientos." (63)

Si nos identificamos sólo parcialmente con el objeto estético, o si el objeto estético tiene sólo una significación parcial, entonces los sentimientos no serán bellos, sino sólo agradables. Paradójicamente, aunque no hay "sentimientos estéticos", existe un "sentimiento estético" (y no sólo un gusto estético) que consiste en gozar con la recepción de lo bello como tal.

Las categorías orientativas secundarias de valor verdadero-falso juzgan la adecuación de la situación y del objeto. En el caso de los sentimientos sólo juega un papel la adecuación a la situación. Debemos sentir algo en determinado momento y situación, de no ser así nuestro sentimiento es falso, puesto que nos encallamos sin motivo o no nos entristece la muerte del amigo. Los sentimientos auténticos derivan de nuestra personalidad, son adecuados al sujeto, un sentimiento falso no es necesariamente hipocrita, sino inadecuado a la situación.

Las categorías de orientación correcto-incorrecto, eficaz-ineficaz, y útil-nocivo se refieren fundamentalmente a los sentimientos orientativos de manera opcional, o por lo menos a eso deben referirse según la concepción de Heller, pues de otro modo se da el caso de la alienación de los sentimientos, como en las sociedades burguesas clásicas en las que las categorías útil-nocivo y eficaz-ineficaz guían todos los sentimientos. En la sociedad contemporánea el lugar del papel dirigente del par Bueno-Malo lo viene ocupando cada vez más el par correcto-incorrecto; esto se observa por ejemplo en la psicología moderna con su modelo de "normalidad" en cuanto ajuste eficaz o correcto. Sin embargo la usurpación de estas categorías respecto a las otras superiores nunca puede ser completa y subsiste el criterio moral de valoración; la diferencia entre lo útil, correcto o eficaz y lo bueno se hace patente en el individuo bajo la forma de escisión de la personalidad.

Los sentimientos se dividen en dos grandes tendencias: pueden ser particularistas o individuales de acuerdo a la terminología helleriana en su análisis de la cotidianidad. Al nacer poseemos ya ciertas predisposiciones que conforman nuestro carácter psíquico

co, acentuando nuestra tendencia a la particularidad, aunque esto no implica ninguna predisposición de nuestro carácter moral; una persona se relaciona con el mundo particularista si desarrolla su Ego seleccionando sobre la base de sus particularidades, dirigiéndose a la mera preservación y acomodo o a una expansión sin conflicto, la conciencia-de-nosotros elaborada sin distancia crítica aparece como una mera extensión de la conciencia-de-mí y viceversa. La persona particularista no desarrolla una conciencia reflexiva ni una evaluación crítica de sus sentimientos en vista del carácter para sí de la especie.

La relación individual con el mundo implica la opción entre valores, la distancia crítica con nosotros mismos y con las normas o costumbres sobre la base de los valores elegidos, implica también la consciencia de la genericidad y el factor de la libertad y autodeterminación. Entre ambas formas se dan siempre relaciones "transicionales", los sentimientos cumplen una u otra función según qué sea más característico de la asimilación del mundo por el Ego.

Nuestra relación individual con el mundo implica que podemos tener sentimientos "nuevos" que no "encajan" en el concepto emocional aprendido socialmente, por ello continuamente redefinimos individualmente los sentimientos; igualmente es posible valorar los sentimientos de tal modo que contradigan la generalización predominante en el sentido de un cambio o emergencia de nuevos valores. Sólo se da la relación individual o particularista en sentimientos "vinculantes" o en la expresión de los impulsos y afectos no vinculantes; hay emociones puramente particularistas como la vanidad y la envidia, y otros que pueden operar de las dos formas, como el amor propio, de acuerdo al modo que uno se ame a sí mismo y qué ame de sí mismo. El amor puede ser particularista (deseo permanente de ser amado) o individual (amor por el ser de otra persona) de acuerdo con el criterio de Maslow.

La guía del individuo es el "conocimiento de sí mismo", un hábito emocional aprendido socialmente puede ser eliminado o cambiado de acuerdo al "aprendizaje secundario" que consiste en la reflexión interior (64), de ese modo el individuo se auto-construye y se transforma. Con base en el conocimiento del mundo y de sí mismo el hombre "cultiva" y mejora el jardín de sus emociones, cortando la plaga y haciendo crecer las flores.

Tanto los sentimientos particularistas como los individuales aseguran la continuidad de la identidad del Ego y la homeostasis, pero lo hacen de distinto modo: los primeros buscan satisfacer los mecanismos de defensa, pero su falta de distanciamiento crítico deja inerte al sujeto en "situación límite", mientras que el individuo no tiene mecanismos defensivos o no recurre a ellos en la acción, sino que se hace responsable de sus sentimientos y valores, es siempre fuerte y su capacidad de recuperación es mucho mayor frente a las dificultades.

El individuo tiene un auto-disfrute de su personalidad, está seguro de lo que hace, no necesita de la aprobación de todos, sino sólo de las personas que respeta y considera importantes, es una persona líder fuerte y segura difícil de quebrantar o disolver, sus sentimientos sino son más intensos sí son más profundos y auténticos, está mejor preparado para los sentimientos de "auto-abandono" en los otros o en una causa sin perder su integridad y fortaleza si ese autoabandono no es correspondido (como en el caso de la entrega amorosa) o si su empresa no tiene éxito. Los sentimientos particularistas tienen a un autoabandono acompañado por una fe ciega y fanática que puede fácilmente cambiar de dirección, mientras que el individuo va acompañado por la confianza basada en argumentos racionales.

Los sentimientos individuales pueden debilitarse o no adquirirse por falta de apoyo en los demás o por no encontrarse en las personas que nos rodean, aunque el trabajo que nosotros realicemos sigue siendo decisivo. Si bien es más difícil al comienzo desarrollar la conducta individual que la particularista -que aparece como la más "natural"- cada vez se hace más fácil seguir siendo individuo. En la lucha entre ambos tipos de sentimiento existen siempre fluctuaciones que culminan en una "decisión final" de la persona, donde los sentimientos individuales pueden triunfar por su profundidad. Ambos tipos de emociones son al mismo tiempo racionales, aunque las individuales se relacionan con una reflexividad axiológica de más alto rango, "las formas más elevadas de conocimiento y de emoción son interdependientes" (65).

La segunda parte de la Teoría de los sentimientos consiste en una contribución a la sociología de los sentimientos interesante y sugestiva, puesto que permite unir las categorías históricas que ya había desarrollado con el análisis de la subjetividad, lo que para la filosofía contemporánea siempre ha sido muy difícil de alcanzar.

En todas las épocas los seres humanos deben realizar tareas, lo que significa "prestar atención" a los sentimientos y una "gestión doméstica de las emociones"; la independencia del individuo depende no sólo de éste, sino ante todo de la época y la estructura social que provee las tareas al individuo.

En las sociedades primitivas existe un carácter típico y dominante de la personalidad, una "configuración dominante" (Benedict) que presenta sólo algunas variantes (o más bien hay dos configuraciones, una para cada sexo); a pesar de su simplicidad, incluso aquí hay "alternativas" (Linton) o posibilidades de una gestión doméstica individual de los sentimientos, aunque sólo dentro de los estrechos confines de la tarea. En estas sociedades las prescripciones sociales son de carácter "natural", es decir, funcionan casi como una naturaleza, como por instinto; en la división natural del trabajo (en donde el lugar en la producción determina el lugar social o el estrato) los diversos tipos de tareas moldean distintos mundos sentimentales, aparecen los sentimientos de estrato social o categoría social (66).

Mientras más dinámica es una sociedad, aumentan las posibilidades de configuración de un mundo individual del sentimiento -baste mencionar la Atenas antigua o el Renacimiento-, a pesar de ello existen siempre "sentimientos dominantes". Las variaciones en los modelos de forma de vida, las posibilidades de alternativas y el cambio de los sentimientos dominantes depende de la estructura social particular, por lo que en esto no se puede generalizar.

Como la tarea concreta forma el mundo del sentimiento, la conducta emocional requerida para el cumplimiento de la tarea se expresa en normas de sentimiento (el rey no debe mostrar signos de debilidad, la muerte en la guerra debía alegrar a los deudos etc.). El contenido moral del sentimiento puede ser primario, si regula directamente el sentimiento como en el "ama a tu prójimo", o secundario, si se refiere más bien a la expresión o la formación de la conducta emocional, como "debes inclinarte frente al rey". Una forma de regulación normativa indirecta de los sentimientos es el rito colectivo, en el que se asignan ciertas conductas emocionales, como en el luto.

Hasta ahora Heller ha presupuesto la naturaleza histórica del sentimiento, pero no la ha demostrado, en esta segunda parte se ofrecen pruebas documentales estudiando un período específico: la época burguesa. Los ejemplos de la formación del mundo burgués del sentimiento serán obras literarias influyentes y características de su tiempo, de autores ideológicamente conscientes que expresaron su propia ideología con ayuda de sus personajes o en sus poemas.

"La sociedad burguesa es la primera sociedad 'pura'; el rango natural o de sangre ya no determina el camino del individuo." (67). Es una sociedad dinámica -cada vez más dinámica- en donde las tareas a abordar cambian constantemente, al desintegrarse los vínculos comunitarios el individuo viene a ser "accidental" y "libre" (al menos en potencia), en abstracto puede elegir sus tareas y el modo de realizarlas. La serie tarea-objetivación-sentimiento será sustituida por series cada vez más complicadas, por combinaciones múltiples de estos tres elementos.

Los sentimientos se hacen menos "naturales" y más reflexivos, el individuo modela conscientemente su mundo sentimental y se vuelve "problemático" (hasta siente nostalgia por la simplicidad de las sociedades naturales); la gestión doméstica de los sentimientos se hace individual, nace también el individuo con conciencia histórica. La distancia entre el desarrollo del mundo subjetivo y la intimidad burguesa y la estructura económico-social que impide la realización de estas capacidades -lo que se suele llamar alienación- es también un fenómeno que nace con la sociedad "pura".

Los individuos representativos de la clase burguesa vivieron y reflejaron sus sentimientos no sólo como históricos y de clase, sino que los generalizaron y formularon antropológicamente como sentimientos y experiencias "humanos eternos", es decir, de manera ideológica, identificando sin más al hombre con el burgués.

Como dice Habermas, nace la "esfera privada" separada con su doble estructura, el mercado como privado y la familia como núcleo de lo íntimo; de aquí surgen dos mundos emocionales contradictorios; el del cálculo frío e interesado, el rechazo a la emocionalidad como algo irracional -generalmente el papel del hombre- y el del cultivo del mundo de los sentimientos, de la "interioridad" -generalmente el papel de la mujer (68). En la nueva Eloísa de Rousseau se generaliza el dominio de lo íntimo, la familia como comunidad, en el Robinson Crusoe de Defoe el burgués se constituye exclusivamente en y por la actividad instrumental, la esfera íntima es inexistente.

Los sentimientos dominantes en la época burguesa se expresan y hacen explícitos en los "individuos representativos" que crean una "moda sentimental" de determinada duración. Heller analizará dos momentos de inflexión del mundo burgués del sentimiento; el período en torno a la Revolución Francesa y los años veinte del presente siglo.

En el primer período se apoya en el análisis de La nueva Eloísa de Rousseau, el Werther de Goethe, la Justine de Sade y la Emma de Jane Austen. En todas estas obras se opta por una relación clara y no problemática entre los sentimientos y su expresión; en las dos primeras lo burgués (lo burgués-plebeyo) es sin más lo natural frente a los convencionalismos "artificiales", seguir lo natural es seguir a nuestro corazón, a la moralidad. En Sade se realiza otra posibilidad, lo natural se identifica con el mero deseo de placer y posesión, con el degradar a otro al nivel de mero instrumento; aunque el personaje Justine lo oponga la concepción opuesta -la de Rousseau- aquí está clara la antinomia de la moralidad burguesa en cuanto a su concepción de lo "natural". Tanto en Werther como en Justine se da el culto de la superioridad, un elemento importante en la época de Napoleón.

La nueva Eloísa y Emma son "épica de la construcción del mundo burgués del sentimiento" (69) constituyéndose en la unidad natural del mundo interior y el exterior. Se intenta la creación de un mundo a la medida del individuo, de comunidades e instituciones que hacen posible el rico desarrollo de un mundo sentimental digno del hombre. Saint-Preux busca la naturalidad e intimidad como Werther, pero además y sobre todo el entusiasmo por la Virtud; se trata de construir una gestión emocional a la medida de la tarea, "cuidar el jardín" de las emociones sin el narcisismo de un Werther o de los personajes de Sade, realizar las tareas del mundo en comunidad, como en el Wilhelm Meister de Goethe. En Emma se manifiesta lo mismo pero de una manera más ingenua, estrecha y menos poética, se trata del hombre honrado común que se realiza en las tareas domésticas. Esta naturalidad y adecuación de los sentimientos y su expresión nos muestra una clase que se ha identificado con sus propios sentimientos, que ha emprendido su marcha hacia la conquista del mundo.

Heller basa su análisis del segundo período en El proceso de Kafka, la poesía de Eliot, El hombre sin cualidades de Musil y La montaña mágica de Mann. Desde los años treinta en adelante el mundo burgués del sentimiento pierde su carácter representativo, desaparece la generalización de lo burgués como lo universalmente humano, la "consciencia desgraciada" se generaliza como condición humana. En los años veinte, sin embargo, este proceso todavía no se cumple.

Estas obras pertenecen al mundo sentimental burgués, sus personajes tienen ese origen y manifiestan su crisis. Se trata del "burgués perdido", de la adulteración de lo interior y lo exterior causada -- por la discrepancia entre el individuo y la tarea. Las tareas son de masiado pequeñas, como en Ulrich, o demasiado grandes, como en K; -- cuando el héroe escapa de las tareas mezquinas y se queda sin tareas, la historia se hace irónica, como en Hans Castorp. Todos se quedan sin "cualidades", sin disposición interior para una manifestación a la medida de la tarea, en K cesa casi totalmente toda disposición emocional, su relación con el mundo es puramente cognoscitiva, lo mismo aparece en el Ego de La tierra baldía de Eliot.

En Eliot aparece la mezquinidad de la tarea mundana, el mundo que "no está a la medida del mundo interior, el balanceo del sentimiento que no halla tarea, que está abandonado a sus propios recursos, al dios del sujeto" (70); aparece también una relación reflexiva e irónica con el mundo no problemático del sentimiento del pasado. En Musil también los hombres están "vacíos", los sentimientos no hayan una realización efectiva en el mundo (la "pérdida del mundo", la melancolía burguesa); sólo el erotismo sin realizar tiene contenido. -- pues el realizado queda inmediatamente vacío; la exteriorización destruye el sentimiento, el mantenerlo dentro destruye la personalidad. El Ego y el mundo, lo interior y lo exterior son vistos como entidades separadas, sin relación orgánica.

Heller hará un balance implícito de lo rescatable y lo negativo del mundo burgués del sentimiento. Sin duda la gestión individual del sentimiento es lo más positivo junto con el planteamiento de vincular esta gestión consciente con la tarea, de esa manera enriquecemos nuestra personalidad. Jerarquizar nuestras necesidades sentimentales, "ahorrar" e "invertir" nuestros sentimientos cuando es debido, de acuerdo a nuestra relación con el mundo, la esencia humana o la humanidad como principio regulador son todos productos de la era burguesa; sin embargo esta libertad y contingencia del individuo viene aparejada con elementos negativos, puesto que ha garantizado y fomentado más que nunca los sentimientos particularistas y ha sometido al individuo potencialmente libre a las cuasi-leyes de la economía.

El trabajo en cuanto tarea se convierte en el mundo burgués en algo ajeno y externo, se ha enajenado; el trabajo no enajenado o la tarea social común es un elemento indispensable en la construcción de relaciones humanas armónicas, como se muestra en La nueva Eloísa y en el Wilhelm Meister. Sin tarea imperativa (responsable) los sentimientos pierden su "marco de referencia". Es necesario resolver la dicotomía burguesa entre trabajo enajenado e inactividad vacía e inútil; el trabajo socialmente necesario subordinado al desarrollo de

relaciones humanas directas y disposiciones emocionales, a las tareas sociales -a la "causa de la humanidad"-, son condición de la gestión normal de los sentimientos.

La dicotomía entre "razón" y "sentimiento" es característica del pensamiento cotidiano de la era burguesa; en cambio las ideologías que han optado por la reconciliación de ambos no se han generalizado y sostienen una relación polémica con la concepción dominante. En la era burguesa no hay una jerarquía de valores fija, el individuo debería hallar la tarea adecuada a su personalidad,, pero esto en la realidad es difícil; ha nacido la racionalidad del mero objetivo (la Zweckrationalität de Weber, la razón instrumental) capaz de despreocupar y disminuir la racionalidad axiológica, aunque no la ha sustituido por completo -como pensaba Weber- puesto que la racionalidad tecnológica y económica nunca ha llegado a penetrar por completo en la vida social, sino que ha permanecido como tendencia constantemente frenada por la necesidad de enlazar con ella la racionalidad del valor seleccionado (71).

Elegir de entre la gama de tareas -que sólo en teoría es muy amplia, pero que en la realidad resulta muy limitada por la "demanda solvente"- las que están acordes con la personalidad es muy difícil, por eso la mayoría "escapa" de la libertad (Fromm), su pensamiento se hace mera "subsunción", un seguir al entorno inmediato y caer en los prejuicios, o en el otro extremo en la "razón pervertida" que carece de una comunidad y una jerarquía de valores, la razón meramente "calculadora" que sigue el modelo de la tecnología y la economía burguesa. Frente a esto viene una reacción sentimental autoindulgente centrada en el Ego aislado y sin metas (Baudelaire), otro callejón sin salida. La elección de una tarea se realiza en estos casos de forma alienada.

"Se han emprendido en nombre de la razón polémicas contra los sentimientos alienados, y en nombre de los sentimientos polémicas contra la razón alienada, pero la alienación de la razón y la del sentimiento forman parte del mismo proceso." (72)

En la comedia burguesa puede verse claramente la crítica de la irracionalidad disfrazada de racionalidad que se da en lo cómico (Mészáros), el mundo alienado de los sentimientos viene a ser risible en sus manifestaciones (Jacques en A vuestro gusto, Orgon en el Tartufo, Harpagon en El avaro). Cuando la fe en la razón se hace problemática, la comedia se dirige a ridiculizar el convencionalismo de los sentimientos (Shaw).

La intimidad emocional de Werther tiene una tarea que puede llevarse a cabo en la Revolución Francesa, pero luego viene -con la ausencia de tareas a la medida- el excentricismo y el sentimentalismo del Ego aislado de Baudelaire, el ensimismamiento. El autoanálisis y la autorreflexión se vician en un narcisismo cuando no se relacionan con tareas y valores; en la gestión normal (acorde con las normas) de los sentimientos existe al mismo tiempo autorreflexión y espontaneidad en la expresión sentimental. La realización de esta armonía

de la personalidad como idea práctica constitutiva rebasa el ámbito que corresponde a la antropología, es tarea de la filosofía.

Finalmente Heller analiza el carácter abstracto de los sentimientos burgueses, la alienación que consiste en la escisión del ser humano entre el "burgués" y el "ciudadano". En el ciudadano la actividad se deduce de principios abstractos, mientras que en el burgués es la prolongación o extensión del interés individual o de grupo, cuyo origen son las relaciones reales de la vida cotidiana.

El cisma entre el ciudadano abstracto y el burgués egoísta está latente en toda la era burguesa, como descubrió Marx, pero sólo se hace explícito en los tiempos de crisis, donde resulta obvio que ambas actitudes son productos y exigencias de la era burguesa. La actitud burguesa se guía por el par orientativo de valor útil-nocivo, sus necesidades se orientan por el deseo (Sucht) de posesión, de gloria y de poder, de estos deseos cuantitativos (cuya satisfacción no se logra nunca, pues el individuo permanece insaciable) el decisivo es el deseo de posesión (Habsucht) convertido en pasión, en una especie de cuasi-impulso. El sentimiento burgués también se guía -aunque en forma distinta- por una abstracción, corresponde a un Ego basado en el deseo también abstracto. De la utopía negativa del mundo burgués del sentimiento -que sólo ha prevalecido como tendencia- nace la ideología del Superhombre que pretende estar por encima de toda moral y toda ley (los Vautrin y Gossack de Balzac, los Raskolnikov y otros seguidores del modelo Napoleón).

El mundo sentimental del ciudadano es diametralmente opuesto, opone vida a principios y es el campeón de la Virtud; toda su gestión doméstica sentimental está constituida por la Causa (la Libertad, el Progreso, etc.) todo se subordina a ella, la adora. Cualquier otro sentimiento que debilite ese entusiasmo o divida al Ego viene a ser secundario, debe ser hecho a un lado. El entusiasmo por la Causa debe eliminar todo otro sentimiento como particularista y privado; así empobrece su mundo sentimental, arranca toda flor y destruye toda semilla productiva de su jardín sentimental.

para que crezca muy alto un sólo árbol, por el cual todo debe sacrificarse.

El entusiasta abstracto se cree la "encarnación" de la idea frente al mundo, por democrática que sea su ideología, sus actitudes son aristocráticas. Este entusiasmo es propio sólo de situaciones de emergencia, no puede penetrar la vida cotidiana, es demasiado abstracta para ello, es una pasión política que en la vida diaria perdería sentido. No goza de la vida, es enemigo de la sensualidad, se convierte en fanático; en la vida diaria cojea, parece cómico.

Como la idea pura resulta irrealizable de manera cabal y sólo puede realizarse parcialmente, el ciudadano se desespera, la gestión sentimental se derrumba y el individuo da rienda suelta a los afectos y sentimientos reprimidos de forma anárquica y caótica, o bien busca un nuevo principio ordenador. Por esto fácilmente el ciudadano puede convertirse en un burgués; el entusiasta abstracto que busca superar al mundo burgués está, sin embargo, atrapado en él por la estructura de su personalidad, de su mundo sentimental (Naphta estaría en el mismo caso que su opositor Settembrini en La montaña mágica). Marx había mostrado esta contradicción al comparar a los personajes de Schiller, meros portavoces de una idea, con los de Shakespeare, en donde los principios emanar de la situación vital. Marx prefirió siempre a Shakespeare porque su propio entusiasmo no derivaba de ideas abstractas, sino de seres humanos concretos y sus necesidades.

El mundo burgués del sentimiento, cuya crisis se expresa en el arte de los años veintes, no ha desaparecido completamente, pero su retroceso hoy es evidente: la cualidad abstracta de los Süchte y del entusiasmo está desvaneciéndose cada vez más, Hitler fue el último demonio de los Süchte, el último superhombre, ya nadie quiere seguir su camino. La orientación correcto-incorrecto, eficaz-ineficaz sustituye gradualmente al par útil-nocivo; ya no se busca tanto tener, sino ajustarse y adecuarse, los Süchte funcionan dentro de este ajuste.

El mundo actual del sentimiento se caracteriza por la formación de sentimientos concretos a la medida del sistema de expectativas, pero la estructura sentimental específica determinada por el trabajo se disocia del conjunto de la personalidad, el hombre tiene que ajustarse no a una sino a varias tareas con diversas implicaciones sentimentales, ejercer diversos "papeles" distintos e independientes. "La personalidad no tiene un principio de organización, y por tanto no tiene una gestión doméstica de los sentimientos" (73), se limita a imitar modelos de sentimiento producidos a escala masiva por el cine y los medios de comunicación. Se desvanece aún más que antes la función ordenadora de los valores morales por que no se ofrecen puntos de cristalización para la personalidad, al no haber profundidad el Ego resulta apto para ajustarse a cualquier papel superficial, carece de núcleo, de centro, de identidad.

La educación permisiva deja hacer todo al niño pero no le ofrece orientación, la ideología psicológica del ajuste lo obliga a tomar un papel superficial adaptándose a la sociedad, de lo contrario lo considera un enfermo petrubado. En ambos casos se hace imposible la moralidad. La psicología determinista, al buscar la causa de la mala consciencia moral en fuerzas o circunstancias que caen fuera del control del individuo, le quita toda culpa y con ello toda responsabilidad y capacidad de mejoramiento moral.

La "tercera vía" considera por el contrario el ajuste como causa de ansiedad, puesto que evita la autonomía del Ego fuerte y la jerarquización moral del mundo sentimental, pero su teoría naturalistattiene un concepto estático de la felicidad como algo ajeno a los conflictos y las tareas. La debilidad del Ego da lugar al miedo generalizado y la angustia, pero la propia neurosis es una forma de rebelión, una protesta inconsciente del organismo contra la depravación de la personalidad que puede convertirse en consciente, el individuo puede romper con los papeles de la división del trabajo y crear su propia jerarquía de valor del sentimiento basada en el amor y la amistad.

Hoy se busca el cultivo de las disposiciones sentimentales mediante el proyecto inviable de intentar sostener permanentemente las "experiencias cumbre" por medio del erotismo o forzadamente con el uso de drogas (lo que trastorna el equilibrio psíquico y disminuye en última instancia la capacidad de sentir). Este "radicalismo del talante" es una protesta y una búsqueda por lograr una relación directa ente el Yo y el Tú, pero sigue siendo inadecuada para lograr un individuo polifacético rico en sentimientos, pues carece de un objetivo generalizable para todos, deserta de la división del trabajo y de toda tarea que forme la personalidad. Se necesita un nuevo tipo de entusiasmo (no burgués) que invierta sus sentimientos en la realización de las tareas de una nueva sociedad y recupere al mismo tiempo la sensualidad del radicalismo del talante.

El nuevo entusiasmo no será el de las situaciones límite, ni el del sacrificio total por las grandes palabras, sino el de las ideas del mundo que no pueden decirse con palabras abstractas: sólo describen, explican, se concretan. Hoy se rechaza la glorificación del heroísmo del martirio -del entusiasmo abstracto- por una vida que todos pueden seguir, por cumplir simplemente con el deber, el deber emparejado con el amor, el amor a los otros y a la vida, un entusiasmo concreto por un futuro concreto. Heller ejemplifica este espíritu en las últimas cartas de antifascistas condenados a muerte, el entusiasta concreto no es más que el "hombre bueno" del que hablaba Brecht.

Humanizarnos es convertir el sufrimiento en dolor. El dolor (el dolor mental) surge cuando algo falla en las relaciones humanas, lo que significa "ayúdate a tí mismo", "ayuda a los demás"; es un aspecto inevitable e imprescindible para la gestión normal del sentimiento. El sufrimiento en cambio es un tipo de dolor que me cae desde afuera, no depende de mí, sólo puedo soportarlo. No estamos sometidos inevitablemente al sufrimiento, sin embargo estamos sometidos al hambre, a las guerras y a la opresión. "La mayoría de la humanidad sufre" (74). Si la humanidad deja de ser una idea ab

tracta y se convierte en un principio constitutivo, es posible que el sufrimiento cese, que transformemos nuestro sufrimiento en dolor implicándonos en la causa de la humanidad.

La Teoría de los sentimientos helleriana culmina, como es costumbre, con una propuesta ético-filosófica y no sólo con un análisis de la situación humana actual, y concluye con una propuesta accesible al "hombre de la calle", a la cotidianidad, que bien puede enmarcarse en los intentos actuales de formular una "ética mínima" que evite el maximalismo demagógico de los grandes ideales que conllevan el sacrificio de la mayor parte de las personas en aras de las "grandes palabras".

Con todo, esta nueva actitud ética será elaborada teóricamente en la etapa más reciente de su pensamiento, aunque haya sido siempre un objetivo explícito, como en el caso de la reflexión sobre la vida cotidiana. Una ética del ciudadano honesto y la persona recta exige un número reducido de principios que puedan ser concretados en la vida diaria gracias a un esfuerzo personal, y que sean elementos contribuyentes, aunque no definitivos, del cambio social en una sociedad que se pretende democrática, plural y tolerante, de ahí el acercamiento a la actitud estoico-epicúrea que se dará en la Teoría de la historia.

El tratamiento "fenomenológico" del tema no implica en este caso ignorar el papel conformador de los sentimientos por la sociedad en su conjunto, aunque este elemento será explicado más adecuadamente al revisar la teoría de las objetivaciones en cuanto "paradigma de la objetivación en sí", y al continuar la reflexión sobre la "condición humana" en General Ethics. Es en esta última elaboración donde la Teoría de los sentimientos puede ser completada adecuadamente, sobre todo en lo que respecta a la relación entre individuo e intersubjetividad, puesta en primer plano por las éticas del diálogo y la comunicación y que aquí parece ser tratada todavía de modo insuficiente.

En un texto reciente Heller vuelve sobre el tema del empobrecimiento emocional en el mundo contemporáneo, y vuelve a aplicar la categoría binaria riqueza-pobreza a los sentimientos humanos. Cuando el aspecto cognitivo-evaluativo de una emoción es inherente al propio sentimiento, entonces lo enriquecemos cualitativamente, así "el mundo de los sentimientos de una persona será como una paleta con todos los matices de colores en ella" (75); por el contrario, cuando este aspecto cognitivo-evaluativo se relaciona sólo externamente con los simples sentimientos de contento-descontento, la respuesta emocional tenderá a ser siempre la misma.

La riqueza emocional se relaciona con la subjetividad entendida como autorreflexión del sujeto, que tiene una relación personal y única con la intersubjetividad. Esta subjetividad autorreflexiva es fuente de potenciales para la diferenciación emocional, la autointerpretación hermenéutica crea esta "paleta emocional" llena de matices.

Es posible la creación de una cultura emocional que corresponda a un grupo social, con sus propias instituciones y su propio lenguaje, que puede ser incluso esotérico o circunscrito a una élite, como la cultura del refinamiento emocional de los siglos XVIII y XIX. Esta cultura emocional ceremonial hiperrefinada crea un estado de aislamiento y desprecio por lo "vulgar" y por las "masas", y un estado permanente de incomunicabilidad que finalmente destruye la personalidad, como puede verse desde la Educación sentimental de Flaubert hasta Proust y Musil. La infinita riqueza de matices y distinciones sutiles de esta cultura ceremonial destruye finalmente las cualidades personales y la subjetividad, donde nace el discurso acerca de la "muerte del sujeto".

Heller expone aquí una tesis audaz: muchos de los críticos de la cultura de masas en realidad han contribuido al empobrecimiento emocional con su desprecio del lenguaje emocional directo y cotidiano, proyectando así su propio vacío interior, resultado de

un refinamiento que "acabó con las propias expresiones emocionales". La prohibición del uso del lenguaje directo, (del "te quiero") por considerarlo banal, ridículo o vulgar, elimina los vehículos de comunicación emocional normal. Las expresiones emocionales que inundaron la lírica y la música de la cultura popular pronto comenzaron a contribuir, gracias a la crítica de la cultura superior, al impulso antisentimentalista.

"Finalmente, todo el mundo se sentía avergonzado de utilizar un lenguaje emocional directo, todo mundo empezó a sentir que ese lenguaje era 'banal'. No obstante, sin un lenguaje emocional, incluido el lenguaje de los sentimientos, hasta los ingredientes de un hogar emocional empiezan a escasear. Aunque los términos emocionales son meramente formas y marcos, es dentro de tales marcos donde se desarrolla y florece la sensibilidad." (76)

El cultivo de la sensibilidad, la creación de un "hogar emocional" dirigido y administrado por el individuo, debe, por tanto, ejercerse dentro de una justa proporción en los distintos matices emocionales, de acuerdo con la relación con los otros. Aunque la gente en la vida "real" todavía utilice expresiones emocionales, el impulso antisentimentalista no ofrece mucho apoyo a un hogar emocional orientado a la sensibilidad. El funcionalismo de la sociedad actual y la llamada razón instrumental han logrado que el desarrollo del gusto estético y la sensibilidad sea considerado algo superfluo. Los afectos son considerados superfluos y hasta peligrosos en las relaciones sociales funcionales de las instituciones, premiando la desaparición de las emociones en la "vida". Para Heller, es posible en la condición postmoderna actual que diferentes grupos con distintas tradiciones culturales creen y cultiven culturas emocionales paralelas y distintas, los juegos del "cuerpo" y el erotismo podrán ser enriquecidos con el atractivo que sólo puede conferir la diferenciación emocional y el cultivo de la sensibilidad.

4.4. De la filosofía a la teoría de la historia.

La Teoría de la historia de Heller nos ofrece una alternativa de comprensión liberada de las excesivas pretensiones epistemológicas y prácticas de las filosofías de la historia tradicionales, centradas en los conceptos de necesidad, progreso y ley. Al mismo tiempo ofrece una visión de la historia en la que los valores morales puedan insertarse sin conflicto, de manera que sean posibles la alternativa y la responsabilidad individuales, la utopía y la recuperación del sentido de la existencia individual.

La Teoría de la historia de Heller se encuentra en la frontera entre las dos principales etapas de su pensamiento, que ya hemos caracterizado, de modo que estamos ante una obra cuya comprensión se dificulta si no consideramos previamente el paso del primer modelo de argumentación centrado en los conceptos de esencia humana, genericidad y alienación, al segundo modelo, ubicado ya en relación polémica con los filósofos llamados "postmodernos", y que se organiza alrededor de los conceptos de condición humana, contingencia y pluralidad de formas de vida, todo ello fundamentado en su propia revisión de la teoría de las objetivaciones en cuanto paradigma explicativo de la constitución intersubjetiva del mundo, en un marco social normativo que posibilita la emergencia del individuo y la personalidad moral.

Estamos también aquí ante las últimas manifestaciones del "radicalismo" y al mismo tiempo ante la búsqueda de atemperar éste y combinarlo con el "realismo político" en dirección a una concepción ya íntegramente democrática cuya base sea una ética del individuo y del ciudadano. Heller decide aquí abrir su filosofía y tomar elementos de otras posturas filosóficas, al grado de que en esta actitud abierta y plural parece caer en un eclecticismo y crea dificultades a la comprensión de su propia propuesta. Sin embargo, esta actitud dialógica es finalmente un rasgo que debemos apreciar porque libera al discurso filosófico de la unilateralidad y parcialidad tradicionales.

El punto de partida de Heller es la afirmación de la inevitable historicidad del hombre. La historicidad no es algo ajeno que nos suceda, nosotros somos tiempo y espacio, ambos constituyen la conciencia de nuestro ser en cuanto seres mortales que no hemos sido ni seremos. La historicidad siempre incluye a los otros (es intersubjetividad), a los que han sido antes, y cuya historia narramos, a los que nos recordarán y narrarán nuestra historia cuando ya no existamos. "La historicidad de un hombre comprende la historicidad de la humanidad" (77). La cuestión principal de la historicidad es la planteada por Gauguin: ¿de dónde venimos, qué somos, adónde vamos? La conciencia histórica es la respuesta a esta pregunta, las distintas respuestas son los estadios de la conciencia histórica. Heller emprende como primer paso argumentativo una fenomenología de los estadios de esta conciencia.

a) El primer estadio de la conciencia histórica es el de "la generalidad no reflejada", comienza cuando la regulación por instintos es sustituida por la regulación por normas. La legitimación del origen -el "al principio era..."- se obtiene mediante el mito, la génesis de los valores e instituciones del grupo en cuestión incluye la génesis del mundo, el "hombre" se identifica con el clan o la tribu, como en el caso del "pueblo elegido". La conciencia histórica concluye en el presente, el mito explica el porqué de este presente al describir un orden universal y prescribir normas.

b) El segundo estadio, "la conciencia de la generalidad reflejada en la particularidad", es propiamente la conciencia de la historia, la conciencia del cambio, la comparación del "era una vez" con el "ahora". Cada gobernante es distinto y funda instituciones, las que dejan de legitimarse mediante el mito de la génesis, aunque nacen de los mitos de la historia. Los grandes gobernantes o héroes, las grandes épocas se registran mediante la escritura. El futuro significa futuro del mismo cuerpo político frente a los otros, a los que hay que eliminar o dominar (la generalidad se refleja y hace consciente en la particularidad). Ven a su propio cuerpo político como resultado de una decisión humana, surgiendo

la imagen de la "alternativa" que se consolida con los griegos. La supervivencia o ruina del estado depende de las decisiones humanas, de las virtudes; surge la interpretación personal del bien y el mal, de lo correcto o incorrecto, el mito pierde su fuerza para sostener las costumbres, ya no se trata de obedecerle a ciegas, sino de pensar racionalmente qué es lo mejor para el estado, y de utilizar la argumentación racional. Comienza la diferenciación de las objetivaciones, nace la filosofía y el mito es interpretado más o menos individualmente. Al separarse la génesis general -objeto de la filosofía presocrática- de la génesis particular -de los griegos- se busca que la historia sea verdadero conocimiento que exige verificación y objetividad. La historiografía romana abarcó todo el mundo conocido, pero desde la perspectiva de Roma, el tiempo era el tiempo y la duración de la ciudad. La pregunta ¿qué somos? fue respondida concretamente por la tragedia griega, y en abstracto por la filosofía, pero el resultado de ésta fue una libertad personal que se separaba del ser de una época determinada (epicureísmo y estoicismo).

c) La conciencia de la universalidad no reflejada: Ahora las particularidades han sido relativizadas, el "rey de los judíos" se convirtió en el redentor de la humanidad. Volvemos al mito universal no reflejado; el mito ofrece la respuesta, no debemos cuestionarla, la naturaleza humana es creada según la voluntad del Creador, que es la universalidad per se, la generalidad (la humanidad) depende exclusivamente de nuestra relación personal con la universalidad -con Dios y la Iglesia- y hace abstracción de toda particularidad o determinación concreta. La historia de los hombres está organizada de principio a fin (creación, caída, redención, juicio final), la persona encarna la historia como un todo. En los estados anteriores la conciencia se refiere a la realidad, pero aquí se trata de la conciencia de la idealidad (en cuanto no recurrir a lo empírico). Las particularidades no se pueden formular históricamente sino por el recurso al mito universal, únicamente el arte podía expresar -por sus propias características- la unidad de esta idealidad y la realidad de la vida particularista, su concreción.

El "futuro real" es el futuro de la persona, de su alma, no el de los pueblos o los estados, la persona es la destinataria del mito universal, pero no se le permite reflexionar acerca de él, es una creencia ciega, aunque puede ser interpretada de modo novedoso apuntando a nuevas formas de conciencia histórica.

d) El cuarto estadio es el de la conciencia de la generalidad reflejada en la particularidad, que comporta dos niveles. En el primer nivel el ser humano ya no se concibe como ciudadano de un estado, sino como la naturaleza humana en cuanto tal, lo común a todos; se busca la sociedad y el sistema de creencias más o menos adecuado a la naturaleza humana, comparando las distintas culturas y eligiendo lo mejor. El "nuevo comienzo de la historia" -el renacimiento- es la elección de la ciudad-estado (Atenas, Jerusalén, Roma) como pasado propio, más relevante. En el segundo nivel se ensancha el objeto de la historia a elegir, la conciencia "sobre" la historia -y ya no sólo "de" la historia- implica la comparación de varios periodos y sociedades, la historia se convierte en pluralidad de historias, que se comparan para buscar sus regularidades (para Vico todas las civilizaciones tienen su infancia, madurez y muerte, como los organismos vivos). La unificación de las historias, la "historia mundial" hace desaparecer el tiempo ideal del mito universal, que sobrevive sólo como fe privada, el futuro ahora es la realización de modelos de racionalidad. Se distingue el mundo cultural histórico del mundo natural con leyes estáticas basadas en sistemas metafísicos atemporales. La generalidad es la naturaleza humana, base de las construcciones teóricas. En cuanto "naturaleza" es inmutable, en cuanto "humana" es dinámica y temporal, la libertad y la razón explican esta dinamicidad, los seres humanos nacen libres y dotados de razón, por ello debe buscarse conciliar la libertad personal y la social (el contrato social).

La particularidad se reflejaba en la generalidad: la cultura europea se identificaba con el alba de la humanidad racional; la sociedad civil burguesa y el ciudadano burgués con la libertad y la razón, es decir, con la naturaleza humana. Las objetivaciones culturales se desarrollaron independiente y simultáneamente, en ellas

en ellas se observa que la generalidad se constituye a través de la particularidad, y no al revés (como en el segundo estadio). El individuo —como se ve en la novela— crea su propio destino, resolviendo problemas y desarrollando las potencialidades de la naturaleza humana.

e) La conciencia de la historia del mundo es la conciencia de la universalidad reflejada. De la toma de la Bastilla a Waterloo, se desenvuelve la conciencia de que el individuo forma parte del "escenario del mundo", ya no hay historias en plural, sino "Historia" con mayúscula, historia universal. La cultura occidental aparece como una entre otras, pero al mismo tiempo absolutizada, entendida como la única autoconciencia verdadera de la historicidad, las historias humanas se unifican bajo un concepto universalista que se dirige a un resultado final (como en la universalidad no reflejada, la redención o el fin del mundo), sólo que esa dirección debe argumentarse racionalmente (es conciencia reflejada) y verificarse en la realidad secular: es ante todo filosofía de la historia que se refiere a sujetos representativos o colectivos como agentes de un cierto futuro (de la redención final) y que pretende ante todo formularse científicamente, relegando a un segundo plano el planteamiento ético o axiológico.

Nuestra existencia se entiende en términos de variaciones en la estructura social, el hombre "se ha convertido en lo que es a lo largo de la historia, a lo largo de la civilización. La historia explica la motivación, el bien o el mal" (78). El Hombre —no la persona— se convierte en sujeto de la historia, la persona es sujeto para la historia, ya sea persona contingente que cumple sus objetivos particulares para conseguir —sin saberlo— fines "mas elevados", fines del espíritu universal, o ya sea el genio, el gran constructor y creador de la historia, objeto de veneración y por el cual los individuos contingentes deben sacrificarse. Otra actitud es la renuncia a la historia, el refugio en la pequeña comunidad, la familia, los lazos personales de solidaridad, o simplemente

te la retirada a la frugalidad. La naturaleza pierde su carácter antropomórfico, la historia crea la naturaleza al mismo tiempo que la cambia. La particularidad -el hombre de genio, una nación o una clase- es vista como portadora de la universalidad; sin embargo, la conciencia de la particularidad reflejada en la generalidad continúa predominando en las batallas por la democracia política, las luchas obreras o feministas (volvemos a la idea "ahistórica" de que todos nacemos libres y dotados de razón, con derechos iguales) aunque no se identifica sin más al hombre con el burgués. Los intelectuales -al no conformar una clase particular- se convierten en los portadores de la conciencia de la universalidad, identificándose con la clase o nación "universales", o bien le vuelven la espalda a la historia mitificándose a sí mismos, convirtiéndose en el "flagelo de Dios" por medio de la crítica.

Esta conciencia histórica es problemática, la "voluntad de lo absoluto" impulsa a la realización de grandes cosas, aunque también puede llevar a la desesperación y al pesimismo igualmente absolutos. El individuo problemático y contingente -desde el Fausto, el romántico empedernido, Madame Bovary, Peer Gynt, etc., hasta el "hombre sin cualidades"- ocupa un lugar central hasta Dostoyevski, quien apunta a una nueva época donde ya no hay que vencer el miedo a la muerte, sino el miedo a la transgresión moral, a la verdadera inautenticidad.

f). El sexto estadio es el de la confusión de la conciencia histórica, la conciencia de la generalidad reflejada como tarea. Las experiencias traumáticas de las dos guerras mundiales, el holocausto, Hiroshima o el Gulag, llevaron a su fin la conciencia de la universalidad, culpando a las filosofías de la historia y sus pretensiones absolutistas de los desastres ocurridos. Nietzsche y Hegel y Marx aparecieron como instigadores o cómplices de esos desastres. Los intelectuales se culpaban unos a otros por el modo en que intentaron construir el futuro con "falsas promesas"; se acusa al "saber", no a la falta de valores morales, que siguen considerándose algo secundario y viendo su espacio reducido. Las filoso

ffas consistentes de la historia se derrumbaron, la idea de progreso o desarrollo orgánico, de repetición eterna o el mismo relativismo historicista dejan de ser convincentes, hasta la fe en la ciencia y la racionalidad instrumental comienza a temblar, el mundo mismo puede acabarse pronto por la guerra o la contaminación.

La democracia política vio la luz del día en el mundo occidental, pero su funcionamiento no ha estado unido a una reflexión sobre la generalidad, sino que la política pragmática ha excluido la reflexión sobre el hombre. El mundo sigue siendo despojado del significado y el sentido de la vida, el sentimiento de culpabilidad y la ideología del ajuste a lo establecido le sustituyen junto con el mito de la salud y la longevidad. Las filosofías de la historia han elaborado tres respuestas: a) El pragmatismo científicista, que rechaza toda reflexión sobre la generalidad (toda "metafísica") y toda crítica que apunte a un futuro mejor, quedándose sólo en la "facticidad". b) El pesimismo angustiado que se abre a una totalidad negativa, la vida como callejón sin salida, como unidimensionalidad y conformismo insalvables.

Esta visión catastrófica es tan extrema que libera al individuo de toda responsabilidad y obligación moral, pues de antemano todo está perdido, lo único que queda es observar y denunciar, o una esperanza vaga y ambigua de recuperación de los grandes ideales de la universalidad reflejada. c) Finalmente, si la vida es un manicomio maligno, tenemos que responder a la violencia y al mal con violencia y maldad; si se nos margina debemos cultivar la marginación; si la racionalidad instrumental se muestra irracional debemos abandonar toda forma de racionalidad, ubicarnos en la enfermedad, la psicosis, el terrorismo o la droga como medios de superar nuestros problemas. Esta visión del mundo -que responde con lo mismo que critica- se parece sospechosamente a la conciencia conformista, puesto que no cambia nada.

Hoy el concepto de humanidad como idea es un hecho, lo que sucede en cualquier parte del mundo nos afecta; este planeta es nuestra casa, y será de todos o de nadie. "La confusión de la conciencia

cia histórica no es absoluta. Está a punto de nacer una nueva conciencia: la conciencia de la generalidad reflejada" (79). Nuestro "ser aquí y ahora" ya no se identifica con la humanidad; es la humanidad la que se entiende como el "aquí y ahora" de cada uno. La humanidad, sin embargo, existe sólo "en sí", es todavía abstracta, pero no todavía "para sí", falta el compromiso como responsabilidad planetaria, como dice Apel, una nueva ética que una adecuadamente teoría y práctica, ideas y necesidades, el radicalismo antropológico con el realismo político, sólo así se evitará la confusión de la conciencia histórica.

Los hombres tienen que convertirse en lo que son: seres libres y racionales; para esto carece de sentido ya afirmar que "ha llegado la hora", que las condiciones están maduras; la responsabilidad planetaria es enorme, pero lo que hagamos cuando cumplamos con nuestro deber es suficiente para sentirnos bien, puesto que tenemos esperanzas, aunque no podemos asegurar que el futuro será como lo queremos.

Después de esta revisión de los estadios de la conciencia histórica -que apunta ya a una nueva concepción ética- Heller analiza los conceptos de pasado, presente y futuro de la historicidad en términos de una hermenéutica dialógica y crítica. El presente de la historicidad puede representarse en tres formas fundamentales: el "ahora mismo", el "ahora" y el "mientras tanto". El "ahora mismo", entendido en cierto modo a la manera heideggeriana, es toda experiencia vital en que me comprometo a realizar la acción justamente ahora (just now). El futuro y el pasado del "ahora mismo" son tiempo que pasa, pero no vida que cambia, paso de una acción inmediata a otra sin cambiar nada, el ritmo de vida es sólo la repetición cotidiana.

El "ahora" representa una frontera entre lo que ya sucedió y lo que todavía no sucede, aunque siempre la trascendemos dentro de ciertos límites, como cuando transformo el presente en recuerdo, o en pasado, o mi futuro en presente, al "dibujar" un futuro en el presente, o mi presente en futuro, al hacer planes o proyectos,

etc. Aunque no podemos conocer nuestro futuro, podemos prefigurarlo aproximativamente con nuestras acciones; aunque no podemos cambiar nuestro pasado, podemos reinterpretarlo y reconstruirlo con vistas al presente o al futuro, podemos interpretarlo de modo diferente para hacerlo más acorde con nuestra situación actual.

El "mientras tanto" se configura insertando el "ahora" en el contexto del ser, insertándolo en una secuencia entre el inicio y el fin: la infancia, la juventud, la madurez, la vejez; nos define y encierra en un círculo de posibilidades limitadas. Ni su pasado ni su futuro pueden ser modificados, pues están ya dados. Nosotros siempre somos a cada instante "ahora mismo" y "mientras tanto". El resultado de la distinción entre el pasado y lo por venir es la personalidad. "Si lo que es pasado es 'mío', si los años 'por venir' son 'míos'; en otras palabras: si trasciendo mi presente, entonces soy una personalidad" (80), pues reinterpreto mi pasado y lo reconstruyo de acuerdo al "ahora", construyo también mi futuro sobre la base de este "ahora".

"La auténtica personalidad se caracteriza por la primacía del 'ahora' frente al 'ahora mismo' y al 'mientras tanto'. La auténtica personalidad subordina su 'ahora mismo' y su 'mientras tanto' al 'ahora' ".(81)

El pasado o el futuro no deben pesar demasiado, "mientras vivamos no existe la muerte" decía Epicuro. El "ahora mismo" de una vida auténtica no es más que un momento del "ahora", lo pasado y lo por venir proporcionan sentido al pasado y al futuro del "ahora mismo". La supremacía del "ahora mismo" es la unidimensionalidad, la del "mientras tanto" es la "inautenticidad".

Nuestra historicidad es la historia en cuanto nuestro pasado es el futuro de otros y nuestro presente el pasado de otros. De hecho somos los otros, llevamos el pasado de la humanidad en nuestro código genético y nos lo apropiamos mediante la socialización y el dominio de las objetivaciones genéricas en sí (el lenguaje, los

usos, las costumbres), que también son históricos. Somos intermedios de las generaciones pasadas y futuras, nuestro futuro se relaciona con el de los demás, con el futuro absoluto. "Somos producto de la sociedad, pero al mismo tiempo no lo somos... La historicidad es histórica, y al reproducir la sociedad estamos afirmando nuestra historicidad como historia" (82), el paso del yo al nosotros es para Heller el paso de la historicidad individual a la historia, de nuestras esperanzas a la idea de un mundo mejor.

Todo "ahora mismo", "ahora" y "mientras tanto" es "estar juntos", es una comunión, la comunión (togetherness) es contemporaneidad, que no es simplemente vivir en la misma época, sino compartir la comunión en cuanto ahora absoluto (presente). El presente histórico no es este presente absoluto, sino una estructura cultural, la conciencia de ésta presupone el contraste entre lo viejo y lo nuevo, lo viejo aparece como extraño para el presente histórico, que sin embargo, tiene su propio pasado y futuro, su ayer y mañana ("nuestro" pasado y futuro a diferencia del que no tiene que ver con nosotros). "Los conquistadores europeos pertenecían al presente histórico de los indios americanos sólo en la medida en que destruyeron totalmente sus estructuras sociales, su presente" (83); el mercado mundial creó un presente histórico común para toda la tierra. Que algo pertenezca o no a nuestro presente es cuestión de puntos de vista.

Heller distingue entre historia presente, presente histórico y época presente, lo que implica otra serie de distinciones. La historia pasada comprende los acontecimientos y sucesos que nos son ajenos, que tenemos simplemente que explicar; el pasado histórico constituye "lo viejo", lo ya superado. La época presente pasada es el pasado histórico comprendido por el presente, cuyos símbolos y valores se han hecho significativos para nosotros. La historia presente comprende aquello que nos puede afectar y tiene un carácter alternativo, que nos amenaza o nos llena de esperanza; el presente histórico es la estructura cultural en cuyo interior nos encontra-

mos. La época presente-presente es la suma total de las objetiva--
ciones significativas, los valores y las creencias que guían nues--
tra acción. Podemos compartir la historia presente con una socie--
dad tribal, pero no el presente histórico (somos de otra estructu--
ra social). Las obras de arte del pasado histórico y de la histo--
ria pasada pueden formar parte de nuestra época presente-presente;
las instituciones desaparecidas pueden también pertenecer a nues--
tra historia presente.

Ver el presente sólo como presente histórico es hacer abstrac--
ción de la historia presente (el flujo de los acontecimientos) y _
de la época presente-presente, lo que nos lleva a abstraernos de _
la comunión. La comunión exige unir estas diferentes formas de pre--
sente. La norma de una conciencia histórica desideologizada (que _
sólo puede cumplirse aproximativamente) es construir un presente--
pasado y un presente-futuro desde el punto de vista del presente _
absoluto como comunión. Reflexionar sobre nuestra comunión signifi--
ca que "ni el pasado ni el futuro sirven para justificar nada" _
(84), la injusticia del pasado no puede justificar la del presen--
te, ni la libertad futura justifica la opresión presente. El pasa--
do sólo puede servir de lección, el futuro sólo puede hacer el pa--
pel de idea reguladora; nuestra comunión implica una responsabili--
dad, pero no somos responsables del pasado; y sólo lo somos del fu--
turo en la medida en que lo somos del presente.

La responsabilidad planetaria es vivir la simultaneidad como _
contemporaneidad, nos compromete a reconstruir el pasado en cuanto
épocas presente-pasadas, a lo que Heller llama "hermenéutica radi--
cal", punto de partida para la historiografía en el nivel de la con--
ciencia cotidiana. La hermenéutica tiene una relación dialógica _
con el pasado, buscando descubrir en él significados, sentidos y _
valores. Las épocas presente-pasadas se incorporan así a nuestra _
época presente-presente evitando inclinaciones o prejuicios de _
de nuestro presente histórico gracias a la responsabilidad plane--
taria, a la relación crítica con el presente histórico y el pasado
del presente, por eso es una hermenéutica "radical". En la comu--
nión vemos el futuro como época presente-futura, como una imagen _

siones más o menos auténticas, independientemente de la objetividad y la veracidad. Las inclinaciones personales -los intereses o el odio- del narrador opacan la autenticidad, lo mismo que la falta de objetividad, puesto que ésta exige que nos involucremos teórica o prácticamente en las consecuencias de la historia.

Todas las historias se narran desde la perspectiva de su conclusión, así es como se convierten en pasado. La historia nos lleva a revivir y comprender qué, cómo y por qué sucedió; las historias son siempre selectivas (narran sólo lo que es pertinente o importante), evocativas, crean una audiencia en donde el escucha se convierte en participante, alguien que puede "identificarse" con el protagonista. Todos nosotros somos historiadores, contamos historias de nuestros contemporáneos o de los que vivieron antes que nosotros, que no morirán mientras recordemos y narremos su destino funesto o feliz, su historia.

La autenticidad de una historia es un asunto de carácter evaluativo, las historias inauténticas nos fastidian y provocan rechazo. La inautenticidad aparece sólo si la pasión o el compromiso parecen infundados. La objetividad no excluye la subjetividad, pero sí excluye las motivaciones particularistas como el rencor, la envidia, la vanidad y los prejuicios tercos; si éstas están presentes, el oyente considerará la historia inauténtica debido a su falta de objetividad. El problema de la objetividad de una narración o un hecho depende de la comprobación o verificación y la interpretación adecuada; si se refiere a una persona, la objetividad es un asunto de "justicia" (de apreciación moral de la persona).

Se llama verdadera a una historia que no es ficción, la realidad es el objeto principal de nuestra curiosidad, aunque nos atraigan las buenas historias de ficción. La historia verdadera se puede verificar, la ficción no, una historia real puede falsificarse, existe en la vida cotidiana una voluntad de comprobación, motivada por consideraciones pragmáticas (inmediatas) o prácticas (éticas). Saber qué sucedió, cómo y por qué es siempre difícil, el "porqué"

exige siempre una interpretación entre otras posibles. Lo verosímil es lo admisible, la interpretación más admisible se convierte en teoría, interpretamos todos los detalles del acontecimiento en el marco de dicha teoría; cuanto más complejo es el acontecimiento, más teorías lo pueden explicar, aunque en la vida cotidiana se tiende a aceptar sólo una teoría. En la vida cotidiana cuanto más interpretamos y valoramos los hechos, más nos acercamos a la teoría, más especulamos.

Nuestras experiencias, informaciones, acciones e interpretaciones se orientan y forman gracias al presente histórico, les damos sentido situándolas, conceptualizándolas o expresándolas. Si no podemos insertarlas en un marco explicativo, nos parecen sin sentido. En la época moderna "dar sentido" es algo cada vez más difícil para los individuos, pues implica cuestionar y criticar determinados segmentos de nuestra época presente. Dar sentido a algo es insertar fenómenos y experiencias en nuestro mundo, reforzar o alterar el mundo mediante acciones significativas, es una necesidad de nuestra personalidad. Dar sentido puede ser darle nombre a una cosa, conocerla por analogía, buscar su causa o razón suficiente, o simplemente insertarlo en las categorías de modalidad; para dar sentido aplico esquemas generales de explicación y valoración (el ejemplo más elemental son los proverbios). Por medio de los varios procedimientos de dar sentido, le damos sentido a nuestra propia vida.

En la antigüedad, la cuestión de dar sentido era fundamentalmente moral, había que ser virtuoso para realizar las tareas sociales y personales; no serlo era caer en el vacío, en el sinsentido. Para la individualidad moderna el hombre no tiene tareas previamente asignadas, es el creador de su propio destino y de su mundo, el problema fundamental es la discrepancia entre la personalidad y la tarea (que aparece demasiado grande o demasiado pequeña, nunca a la medida); sólo mediante la libertad es posible darle un sentido a la vida, la libertad es el mérito principal; es necesario que el individuo reconozca su tarea y su destino para llegar a la meta, es necesario transformar la vida en destino, si su destino se con-

vierte ahora en mérito suyo, estará satisfecho con su vida.

De alguna manera todos somos filósofos de la historia cuando nos responsabilizamos de nuestras decisiones del pasado o de las instituciones, cuando armonizamos nuestro ser y nuestra comunión, cuando reconocemos el destino que nos hemos creado. Hemos nacido historiadores, teóricos, filósofos de la historia; la historiografía, la teoría y la filosofía de la historia expresan y satisfacen nuestras necesidades.

La segunda parte de la Teoría de la historia analiza la historiografía en cuanto episteme. Heller toma elementos para la "teoría aplicada" de la historiografía de la posición de Popper, y para la "alta teoría" la posición de Kuhn; ambas posiciones se adaptan y modifican mediante la propia teoría helleriana de los valores.

Las raíces de la historiografía se encuentran en el pensamiento cotidiano, pero las diferencias en cuanto estructura y contenido del saber son decisivas. Ya para Herodoto la historiografía es episteme y no doxa, y aunque en la modernidad influye cada vez más en la conciencia cotidiana, la historiografía no aspira a una aplicación pragmática (para un fin concreto) o práctica (para reafirmar o modificar actitudes o pensamientos); y repele el uso ideológico. Heller ejemplifica la naturaleza de la historiografía y la filosofía de la historia comparándola con la novela de Verne, Los hijos del Capitán Grant, pero en esta exposición obviaremos este detalle.

La historiografía en cuanto conocimiento verdadero o científico busca la objetividad, es crítica respecto a las fuentes y trata del pasado histórico, excluyendo el pasado del presente. Busca rastros que le den un mensaje que, convertido en documento, tiene un valor -una validez- en el presente; aunque el rastro ofrece un mensaje a descifrar en el presente, con él desciframos el pasado, por ello el pasado (y no el presente como afirman Croce y Collingwood)

es el objeto de la historiografía. Sin embargo, contra sus propias intenciones influye en el futuro; si ésta influencia es voluntaria pierde cientificidad -se convierte en ideológica- o bien se trata de una filosofía de la historia. La filosofía de la historia toma los resultados de la historiografía, pero los organiza de acuerdo a un propósito, trata del presente para el futuro, tiene una finalidad práctica, quiere descubrir lo que es verdadero pero también lo que es bueno. No se trata de comunicar nada acerca del pasado, sino algo del presente para influir en él, para conervarlo o cambiarlo.

La historiografía se separa de cualquier tipo de finalidad pragmática o inmediatamente práctica, los historiadores encuentran lo que puede ser recordado, lo que ha sido olvidado, por ello son "los psicoanalistas de la especie humana", o como dijo Dilthey, "la historia es la autobiografía de los pueblos y de la humanidad" (85).

La historiografía es una expresión de la conciencia histórica, pero al mismo tiempo debe alejarse del pragmatismo y la implicación práctica directa. Esta antinomia es propia de un estadio concreto de la conciencia histórica, el de la universalidad reflejada, la separación del interés práctico y el pragmático comienza apenas en el renacimiento. Heller expone tres soluciones típicas a esta antinomia sobre los valores en la historiografía.

La primera propuesta se dirige a evitar todo tipo de valoración, entender qué sucedió sólo sería posible evitando el problema de cómo debería haber sido. En realidad es un intento por evitar caer en las distintas concepciones de mundo, pero esta noción de "verdad" está interconectada con una concepción del mundo. Reconocer sólo el valor de la verdad científica no es estar libre de valores. La distinción entre conceptos "evaluativos" y "exactos" es propia de un estadio histórico y de una concepción del mundo, y es en sí misma valorativa, no hay nada en los conceptos que los libre de las valoraciones. No es que carezca de sentido la norma del po-

sitivismo -aunque esta norma no se puede observar en las teorías positivistas- pues no pueden evitar la intención pragmática y práctica, además de que se autoengañan al negarse a sostener los valores que les corresponden en cuanto valores. Separar la historiografía de todo interés pragmático o directamente práctico es una norma, y esto debe asumirse. La abstención de valorar lleva generalmente a la ausencia de hipótesis teóricas y al absurdo de impedir toda referencia práctica.

La segunda propuesta acepta como necesaria la aplicación de una serie de valores, debemos entender las épocas pasadas de acuerdo a sus valores y no a los nuestros. Sólo un sistema de valores que esté fuera de la historia, ahistórico y eterno estaría acorde con la norma de la verdad científica. El escollo de esta solución neokantiana consiste en la imposibilidad de despojarnos de los valores de nuestra historicidad, pues universalizamos los valores de la época en que vivimos, sin embargo, respecto del pasado es un principio regulativo correcto intentar una comprensión de acuerdo a sus propios valores. El error no consiste en postular principios regulativos contrafactuales (todo postulado es contrafactual) sino en considerarlos externos a nuestra historicidad.

La tercera propuesta reconoce que los principios guía son un producto de nuestra circunstancia histórica, y que no podemos eludir el presente (Dewey y Croce); consideran también que la historiografía no puede eludir una intención pragmática y práctica. Lukács, por ejemplo, consideraba que adoptar el punto de vista de una clase y sus valores era al mismo tiempo -por la posición peculiar de esta clase- adoptar una concepción del mundo verdadera. Estas posturas "resaltan nuestra historicidad", pero se muestran insuficientes en su concepto de "conocimiento verdadero". Para Heller es insostenible la tesis -relativista o universalizada- de la propiedad de la verdad por un sector específico de la sociedad, incluidos los intelectuales, que tienen acceso tanto a la "verdad" como a la "falsedad", igualmente considera necesario separar el uso práctico y pragmático de una teoría, que sólo puede juzgarse de acuerdo a

sitivismo -aunque esta norma no se puede observar en las teorías positivistas- pues no pueden evitar la intención pragmática y práctica, además de que se autoengañan al negarse a sostener los valores que les corresponden en cuanto valores. Separar la historiografía de todo interés pragmático o directamente práctico es una norma, y esto debe asumirse. La abstención de valorar lleva generalmente a la ausencia de hipótesis teóricas y al absurdo de impedir toda referencia práctica.

La segunda propuesta acepta como necesaria la aplicación de una serie de valores, debemos entender las épocas pasadas de acuerdo a sus valores y no a los nuestros. Sólo un sistema de valores que esté fuera de la historia, ahistórico y eterno estaría acorde con la norma de la verdad científica. El escollo de esta solución neokantiana consiste en la imposibilidad de despojarnos de los valores de nuestra historicidad, pues universalizamos los valores de la época en que vivimos, sin embargo, respecto del pasado es un principio regulativo correcto intentar una comprensión de acuerdo a sus propios valores. El error no consiste en postular principios regulativos contrafactuales (todo postulado es contrafactual) sino en considerarlos externos a nuestra historicidad.

La tercera propuesta reconoce que los principios guía son un producto de nuestra circunstancia histórica, y que no podemos eludir el presente (Dewey y Croce); consideran también que la historiografía no puede eludir una intención pragmática y práctica. Lukács, por ejemplo, consideraba que adoptar el punto de vista de una clase y sus valores era al mismo tiempo -por la posición peculiar de esta clase- adoptar una concepción del mundo verdadera. Estas posturas "resaltan nuestra historicidad", pero se muestran insuficientes en su concepto de "conocimiento verdadero". Para Heller es insostenible la tesis -relativista o universalizada- de la propiedad de la verdad por un sector específico de la sociedad, incluidos los intelectuales, que tienen acceso tanto a la "verdad" como a la "falsedad", igualmente considera necesario separar el uso práctico y pragmático de una teoría, que sólo puede juzgarse de acuerdo a

al con una acción imaginaria sobre lo que la persona "debería haber hecho", esto de manera aproximativa y con conocimiento del sistema de valores dominante en esa época. En la reconstrucción del pasado del presente no podemos evitar el juicio de valor, puesto que la alabanza y la censura se refieren también a nuestros contemporáneos.

La investigación historiográfica funciona con una serie de normas, una de ellas (la de objetividad) consiste en lograr un equilibrio entre la fidelidad a las fuentes y la orientación por valores no discriminatorios y reflejados (entre la mera ideología y la mera filología). Si bien la subjetividad no debe servir como motivación (pues sería particularismo y parcialidad), no hay objetividad sin la guía de los valores, la historia es una reconstrucción guiada por una teoría que interpreta los hechos de acuerdo a una concepción del mundo, es decir, por una teoría filosófica. Por supuesto es un asunto de primera importancia discutir acerca de qué es una "buena" concepción del mundo, discusión que es inevitablemente axiológica. Toda teoría tiene el deber de tomar en cuenta todos los testimonios y testigos del pasado reconocidos por la comunidad científica y someterlos a revisión para dar una explicación y comprensión de los mismos gracias a un marco teórico. "Toda teoría es o representa un compromiso" (87), pues incluye una interpretación acerca de cómo sucedieron realmente las cosas.

Toda "alta" teoría tiene como núcleo una concepción del mundo, y se presenta a sí misma como "la" explicación verdadera, frente a las teorías rivales con las cuales compete. Sobre esto comenta Heller:

"Todos los historiadores pretenden refutar la teoría de los demás. Intentan falsear los hechos de sus competidores o probar que sus explicaciones son las mejores, o ambas cosas a la vez. Pero si la partida terminase en tablas, tendrían que aceptar que la teoría rival es

igualmente verdadera. Pero generalmente, ni siquiera lo admitirían entonces. Resta, por tanto, una sola alternativa, que consistiría en recurrir a los propios valores y continuar discutiendo, no de teorías, sino de la serie de valores en la que se apoya la teoría en cuestión; de este modo se comprobará si tales valores son ciertos." (88)

Heller hace una revisión de las ideas constitutivas de la historiografía, tales como los principios organizativos (los "cortes" y la periodización), los principios explicativos e interpretativos y su necesaria complementación, así como los principios orientativos, de los cuales no se puede prescindir. Desde su punto de vista la cuestión más elevada acerca ^{de la} existencia humana (la "Sinnfrage") de la felicidad y la libertad, corresponde a la filosofía, que puede convertirse en "alta teoría" en el caso de las filosofías de la historia, y puede informar todas las fases metodológicas de la historiografía, pero estos niveles deben distinguirse. La historiografía, que en su interior debe alejarse de las consideraciones pragmáticas y prácticas, y su uso posterior externo, puede servir para la práctica, es decir, podemos "aprender de la historia" si somos receptores sensibles, de modo que nos sirva de lección para realizar o evitar ciertos actos.

La tercera parte de la teoría de la historia consiste en un análisis crítico de las filosofías de la historia, ante todo asumir las consecuencias de la quebra de las visiones deterministas y teleológicas y la confusión de la conciencia histórica, es decir, de la condición postmoderna.

Existen ciertos rasgos específicos de las filosofías de la historia: la reducción de las historias particulares a una Historia con mayúscula; la idea de un cambio constante con una tendencia general; la historia considerada como un "todo", con una explicación causal de la misma y en la cual el presente es producto de la historia pasada; la idea de que el deber ser es inferido del ser,

la verdad entendida como revelada en el futuro y el presente como punto de inflexión hacia ese futuro.

Las filosofías de la historia no tratan del pasado (como la historiografía) sino del presente, por tanto no proporcionan informaciones nuevas acerca del pasado, sino que lo reorganizan desde el punto de vista de ciertos valores, con una intención práctica. La filosofía de la historia puede servir de "alta" teoría de la historiografía, aunque no necesariamente, y se diferencia de ésta en que no es falsificable, simplemente se acepta o rechaza de acuerdo a los valores que contiene; no es, por tanto, una teoría científica. En cuanto rama de la filosofía, las filosofías de la historia pretenden responder a la cuestión del sentido de la existencia histórica, satisfaciendo así una necesidad de nuestra época, pero lo hacen identificándola con la cuestión del "sentido de la historia", con ello cometen un error, pues intentan la tarea imposible de conocer el futuro. La empresa no es inútil, pues su intención es responder a la cuestión del sentido de la existencia histórica, esta empresa provechosa debe ser entonces llevada a cabo por una filosofía no "de", sino "sobre" la historia, es decir, una "teoría de la historia" que la reemplace (89).

La filosofía de la historia tiene como tarea central fijar un esquema de desarrollo de la Historia como totalidad, organizando las culturas y civilizaciones particulares bajo una misma lógica y una misma tendencia de desarrollo, valorándolas según el puesto que ocupen en la vida de la humanidad. Este ordenamiento jerárquico está guiado por una valoración, por el valor supremo de la libertad -valor fundamental de la modernidad- y debe estar justificado con argumentos racionales o "científicos". A cada interpretación del valor "libertad", corresponde un distinto ordenamiento de la historia, incluso progresivo o regresivo; por ejemplo, si se ve desde el punto de vista de la industria (Saint-Simón como liberadora y Ferguson como opresora) o como el poder de una élite heroica (Nietzsche o Sorel). De acuerdo con esto se pueden clasificar

las filosofías de la historia en cuanto teorías del progreso, de la regresión o de la repetición eterna.

Las filosofías de la historia "ontologizan" el valor progreso, e interpretan a la sociedad y el Estado moderno como producto del progreso y al mismo tiempo punto de partida de una progresión lineal hacia fines cualitativos (incremento del conocimiento, acumulación de riquezas o complejidad, mayor libertad) que llevan a una ruptura con el pasado. Los modelos de desarrollo hacia este punto de inflexión pueden ser mecanicistas, organicistas o dialécticos.

El concepto dialéctico del desarrollo es una síntesis de los anteriores y su campo de acción es más amplio, pues puede incluir estadios regresivos y procesos contradictorios, como el avance en un aspecto mientras se retrocede en otros. Para Condorcet el progreso del conocimiento y el de la libertad deben ser inseparables, pero no sucede así necesariamente. El concepto marxista de alienación expresa también este progreso autocontradictorio entre la riqueza genérica y la individual. Existe también en las filosofías de la historia uno o más "indicadores" del progreso que lo aseguran, como puede ser el avance del conocimiento o la producción, o las contradicciones humano-sociales. En todos los casos la promesa y la advertencia tienen que ser reforzados para apoderarse de las mentes humanas, convenciendo de la inevitabilidad del progreso, por lo que se hace necesario postular leyes histórico-universales, en sentido determinista teleológico, o una pretendida lógica interna de los procesos sociales, postulando una "variable independiente" del desarrollo.

En realidad, la pretensión sobre el conocimiento del futuro, que es hoy insostenible, sólo puede entenderse en el sentido de un compromiso valorativo y una promesa, su verdad o falsedad sólo estriba en su "sinceridad" (90). Todas las filosofías de la historia acaban enfrentándose al dilema de la libertad y/o necesidad, si la historia es producto de la acción humana o un desarrollo acorde con una ley histórica o un plan universal. Existe también un agen-

te "portador" del cambio histórico, un "sujeto histórico univer-
 sal" (el héroe, el proletariado, el científico, la élite, etc.) cu
 ya acción está despojada de todo contenido ético, (excepto en la
 combinación de Marx con Kant, por ejemplo). Esta deficiencia moral
~~del sujeto-colectivo es hoy eliminada en la teoría de la "comuni-~~
 dad de comunicación", portadora de la conciencia transindividual y
 surgida de la argumentación racional teórica y práctica, sólo que
 en K.O. Apel no es una filosofía de la historia, como sucede para
 Heller en Habermas, quien habla de una evolución progresiva en es-
 te sentido (91).

El error de las filosofías de la historia es que pretenden re-
 solver el "enigma de la historia", ya sea que consideren posible o
 imposible la realización de la utopía. El segundo error consiste
 en "ontologizar" el valor de la libertad, es decir, pretenden ase-
 gurar su realización, lo cual es aniquilar la libertad misma. Por
 ello la filosofía de la historia debe ser remplazada por una teo-
 ría diferente, menos ambiciosa, más realista y capaz de responder
 a la cuestión del sentido de la existencia histórica. La idea del
 socialismo requiere, para ser rescatada, eliminar su interpreta-
 ción dentro de los marcos de la filosofía de la historia. Marx ela-
 boró tanto una filosofía de la historia centrada en el paradigma
 de la producción, como una teoría de la historia, sólo que sub-
 ordinó la segunda (expuesta en sus primeros escritos) a la primera,
 cubriendo así una necesidad de su tiempo. Si analizamos a Marx co-
 mo un filósofo de su tiempo, esto no es un defecto, sino una carac-
 terística común a sus contemporáneos.

Heller realiza una defensa del ideal socialista en todas sus
 formulaciones (desde la "sociedad de productores asociados" hasta
 la "comunidad ideal comunicativa" y la "democracia radical") pues-
 to que existe una "necesidad" de socialismo no satisfecha. En Marx
 se da una "tensión" entre una filosofía y una teoría de la histo-
 ria basada en los conceptos de riqueza humana, alienación y necesi-
 dades radicales (que aquí ya hemos analizado en los capítulos ante-
 riores) y por ello Heller considera rescatable este aspecto de su
 pensamiento.

La teoría de la historia es también una filosofía, pero una filosofía "incompleta", no infiere el deber ser del ser como las filosofías, el deber ser es aquí sólo una idea, no una realidad. "Es una filosofía escéptica y todas las filosofías escépticas son incompletas por definición" (92), y además de adoptar una postura crítica exige una actitud racional y autorreflexiva.

La "Historia" con mayúscula no es más que la construcción mental y el proyecto de la civilización moderna, que pretende indebidamente abarcar el futuro histórico (cuando sólo es posible abarcar el futuro^{de} presente). La sociedad moderna posee tres elementos fundamentales: la sociedad civil, el capitalismo y la industrialización, y se caracteriza por las "alternativas" que son producto de los actores de esta historia, puesto que en ella los grupos políticos pueden expresar lógicas alternativas al sistema social. El elemento "sociedad civil" posee dos lógicas internas, una de ellas es la universalización del mercado basado en la propiedad privada, y la segunda consiste en el valor de la libertad, la igualdad, los derechos humanos y la democratización (93). El socialismo de Marx va en el sentido de esta segunda lógica de la sociedad civil, aunque el movimiento socialista se desvió de esta dirección debido a la visión mecanicista y productivista. La sociedad moderna se caracteriza por el "equilibrio inestable" producto de las tensiones entre sus tres lógicas y por su orientación hacia el futuro, hacia lo nuevo; para Heller es posible que el socialismo se realice si avanza esta segunda lógica democratizadora y descentralizadora (un socialismo entendido como profundización de la democracia).

Si queremos sacar las conclusiones que se derivan de la quiebra del concepto globalizador y absolutista de la Historia que hace abstracción de las diferencias culturales, debemos entender la historia no ya como un desarrollo progresivo unilineal al margen de los individuos, sino como un compromiso de los individuos que no están gobernados por la historia, sino que la eligen. "Elegimos nuestra historia (o historias) entre muchas" (94). Sabemos que nada asegura el progreso hacia la libertad, pero podemos y debemos comprometernos con ella, contribuir a su realización, pues no exis

ten "indicadores de progreso" ni "variables independientes" comunes a todo proceso histórico, mucho menos un mismo tipo de desarrollo. "En vez de considerarnos el objetivo de la 'Historia', podemos considerar ésta nuestro objetivo."

La historia debe ser vista desde el punto de vista del valor de la libertad en cuanto libertad de la personalidad y como compromiso de valor de todos los dotados de razón. Con este rasero debemos medir las aseveraciones de las varias historias sin caer en la ordenación y la linealidad de las filosofías de la historia, asumiendo sólo la "parcialidad" a favor de la libertad, prefiriendo del pasado (haciéndolo nuestro) aquello que le es más afín. Las teorías del progreso o regresión de la Historia son asombrosamente frías con respecto a los sufrimientos y alegrías de los seres humanos (excepto la de Marx, en algunos aspectos) y caen en la "utilización de los seres humanos como meros instrumentos", por ello Heller acepta la propuesta de Collingwood en el sentido de que sólo podemos hablar de progreso si hay "ganancias sin ninguna pérdida a cambio". El progreso "no se puede medir" a menos que usemos a los seres humanos como instrumentos, es decir, no hay modo "moral" de comparar o medir las pérdidas y las ganancias, puesto que es un cálculo inhumano.

Heller desarrolla la idea de Collingwood de que el pensamiento histórico debe crear progreso. No hay progreso en la sociedad moderna en el sentido de que no se puede medir, pero sí hay progreso y regresión en la misma en el sentido de que estas ideas universales nacen y expresan su forma de existencia. "La idea de progreso nos proporciona una norma para crear progreso" (95), no hay progreso "real", pero la voluntad de crear progreso es en sí misma un progreso. La idea de progreso y la voluntad de crearlo son realidades, existen, pero esto no implica el reconocimiento del progreso como un "hecho", pues esto conlleva una "contradicción moral", implica consentir la utilización de los individuos como meros instrumentos.

La sociedad moderna de equilibrio inestable es una "sociedad in

gatisfecha", la teoría de la historia refleja esta insatisfacción y la activa, pero al mismo tiempo la destotaliza. Para sentirnos satisfechos es necesario cumplir con nuestro deber de evitar el sufrimiento ajeno. Podemos esperar y desear un mundo mejor, contribuir a su realización y "creer" en el progreso, pero no "saberá si será verdaderamente nuestro futuro. La teoría de la historia (de la que Heller ofrece aquí solo un esbozo introductorio) implica una nueva actitud ética alejada del "narcisismo" egoísta y del "autosacrificio en el altar del futuro". Se trata simplemente de cumplir con un deber, para tener así derecho a creer en la esperanza de un futuro mejor.

"El progreso futuro no es una necesidad, sino un valor con el que estamos comprometidos, y es precisamente - gracias a este compromiso que se convierte en una posibilidad." (96)

La idea del progreso se ha convertido en algo ridículo gracias a los crímenes monstruosos del mundo civilizado, sin embargo "no hay hechos menos o más monstruosos en la historia del presente que en la del pasado, tampoco hay menos o más genocidios", lo que ocurre ahora es que nosotros tenemos mala conciencia, nos sentimos responsables, lo que es un hecho positivo. Todo el mundo puede hacer al menos algo contra los horrores del mundo.

Si bien la filosofía infliere el "deber ser" del "ser" (tesis que se muestra en Por una filosofía radical) no ha sido nunca una exigencia identificar el "deber ser" con el "será", (como las filosofías de la historia) sino sólo con el "puede ser" o "puede hacerse". La teoría de la historia asume que lo que debe hacerse puede hacerse, y lo que debe ser puede ser, pero no que lo que debe ser será, es decir, exige un compromiso valorativo independientemente de que el deber ser se cumpla o no. La utopía en cuanto idea de un futuro posible implica un compromiso que regula la práctica, un compromiso para lograr que los demás quieran lo mismo en el marco de una posible pluralidad de formas de vida, una posible satisfac-

ción tendencial de todas las necesidades (tendencial, nunca total) excepto las de poseer y dominar, y una posible sociedad que adopte el diálogo racional como instrumento de convivencia (Apel y Habermas). Quien contribuya a este futuro mejor estará satisfecho aunque no pueda asegurar que sucederá en el futuro, puesto que ha cumplido con su deber. Mientras más elijan estos valores, mayor será la posibilidad de su realización, que es para Heller la realización del ideal antropológico de la "riqueza humana". Combinar este "radicalismo antropológico" con el "realismo político", significa seguir los procedimientos democráticos y consensuales "presionando" a quien no quiera escuchar los argumentos racionales, hasta que la discusión racional sea el instrumento privilegiado de solución de conflictos.

Como se ha visto, la ética es un componente imprescindible de esta teoría de la historia, y permite combinar la ética formal y material en un marco distinto de formas de vida, cada una con moralidades diferentes, pero compartiendo por lo menos el valor supremo de la libertad. Es necesario que compartamos la responsabilidad con nuestra contemporaneidad (en el sentido de "comunidad") y esto para Heller nos llevará a una "ética de un estoicismo-epicureísmo activo" (97), es decir, a la determinación de emprender acciones morales independientemente de que tengan éxito o fracasen, simplemente cumpliendo con nuestro deber y gozando de la satisfacción que ello nos produce.

Si bien la Teoría de la historia asume la quiebra de las filosofías de la historia totalizantes y con pretensiones excesivas, retoma y recupera bajo forma nueva los ideales básicos de la modernidad, a diferencia de los filósofos que hablan del fin de la misma. Desgraciadamente para este libro, la discusión sobre la postmodernidad se dio unos años después, pero no hay duda de que aquí ya podemos encontrar algunas respuestas anticipadas a los detractores de la modernidad. La modernidad para Heller no tendría problemas por sus ideales, sino por la forma en que los concibió, de modo que el valor de la libertad no fue asumido plenamente, puesto que

las filosofías de la historia le negaron el papel que le correspondía al individuo y el compromiso moral necesario para realizar este valor supremo. Afirma Heller en un ensayo más reciente que las grandes narrativas de la filosofía de la historia han perdido su atractivo precisamente por no ser lo bastante modernas, y hace esta reflexión:

"Los filósofos de la historia no hicieron esta sencilla, aunque llena de sentido, afirmación: este mundo es diferente, es nuevo. Se sintieron también obligados a demostrar que lo nuevo es la conclusión necesaria de todo lo que ocurrió antes en la llamada historia del mundo, o de que es la llegada al hogar de la Idea Absoluta... Al fundamentar la modernidad filosófico-históricamente, le han robado a la modernidad la fundación de la libertad que esas mismas filosofías estaban tan deseosas de establecer." (98)

Para Heller la postmodernidad es "lo que sigue a la evolución de la modernidad", está por tanto en su interior, es el despliegue y la reflexión acerca de las posibilidades de la modernidad, que permanecen todavía abiertas. Hoy asumimos la pluralidad de las culturas y formas de vida bajo una espiritualidad compartida ideal llamada libertad, y un marco político ideal llamado democracia, aunque lo único seguro del futuro es que "la siguiente entrega de la historia tiene que estar escrita por nosotros." (99)

IV. Antropología.

4.1. La sociedad insatisfecha.

1. Heller, A. La teoría dei bisogni di Marx, Milano 1974; Theorie _
der Bedürfnisse bei Marx, Hamburg 1976; The Theory of Need in _
Marx, London 1976; La teoría de las necesidades en Marx, Ed. Pe
ninsula, Barcelona 1978.
2. Heller, A. Teoría de las necesidades en Marx (TN) Ed. Península
Barcelona 1978 p. 20.
3. Heller, A. TN p. 24 y 25.
4. Ibid. p. 26.
5. Ibid. p. 30 a 33.
6. Ibid. p. 35 y 143 a 144.
7. Heller, A. Teoría, praxis y necesidades humanas. Apéndice a TN,
p. 171 y 172.
8. TN p. 41, 49-51, cfr. Marx, K. Manuscritos... p. 153 y 156.
9. TN p. 24 y 56; la primera cita es de los Manuscritos de 1844, _
p. 169; la segunda, de los Grundrisse I p. 4.
10. Ibid. p. 63. Es obvia la referencia al tema lukacsiano de la _
cosificación.
11. Marx, K. Manuscritos... p. 160; Heller, TN p. 65.
12. Marx, K. La ideología alemana, p. 285 a 286 y 287 a 288. Grun-
drisse I p. 182. Heller, A. TN p. 71 a 73 cfr. HTMV p. 23 y _
224.
13. TN p. 87 y 103 a 104.
14. Ibid. p. 87.
15. Ibid. p. 105. Heller cita el comentario entusiasta de Marx en
las Teorías sobre la plusvalía a la frase de Galiani "la verda
dera riqueza... es el hombre".
16. Marx, K. Contribución a la crítica de la filosofía del derecho
de Hegel, en Los anales franco-alemanes, Ed. Martínez Roca. _
17. TN p. 112 y 113 cfr. Marx, K. Grundrisse I p. 423 y 424.
18. TN p. 126 y 140.

- 18 B. Ibid. p. 148 y 149. Véase Marx, K. *Critica del Programa de Gotha*, en *Obras Escogidas III*, Moscú 1978, p. 15.
19. TN p. 157.
20. Fehér, F., Heller, A., Markus, G. *Dictatorship over needs*, en *español Dictadura y cuestiones sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986; Cap. IX. Por supuesto las reformas democráticas en los países de Europa Oriental -en las que Hungría se ha destacado gracias a su tradición reformista dentro del mismo partido oficial- han cambiado en parte la opinión de Heller, que sin embargo considera los cambios como insuficientes aunque satisfactorios (Gorbachov habría sido el anti-Lenin) - Cfr. *El fin del comunismo. El social. del futuro*. N. 5, 1992.
21. TN p. 78. Véase el ensayo de Heller "Can 'True' and 'False' Needs be Posited?" en *The Power of Shame. A Rational Perspective*. London, Routledge 1985. y *Marxisme et Democratie*. Máspero.
22. Heller, A. *Por una filosofía radical*. Ed. El viejo topo, Barcelona 1980, p. 128ss; *Entrevista PCV* p. 143 a 150.
23. *PCV* p. 141ss; y *Entrevista RVC* p. 138 a 140.
24. TN Prólogo de Pier Aldo Rovatti, p. 10 y 11.
25. Ibid.
26. HTMV p. 26. Para conocer algunas opiniones acerca de la Teoría de las necesidades en Marx, cfr. Rovatti, P. A., Tommassini, R. Vigorelli, A. *Bisogni e teoria marxista*, Ed. Mazzotta 1976; la entrevista con F. Adornato *PVC*; Tabaroni, N. *Bisogni radicali, Democrazia e Socialismo* in A. Heller, *Riv. Int. Filosof. Diritto*, 1979, núm. 56; Cooper, D. *Agnes Heller y nuestras necesidades*, *Rev. El viejo topo*, 1979, num. 37.
27. Cooper, D. *El lenguaje de la locura*, Ed. Ariel, Barcelona 1979 p. 69 nota 5.
28. Cfr. *RVC* p. 142ss; *PVC* p. 149.
29. Heller, A. *Sentirse satisfecho en una sociedad insatisfecha*, en *Políticas de la postmodernidad (PP)* p. 162 y 163. Véase *The Dissatisfied Society*, en *The Power of Shame*.

30. Ibid. p. 165 y 166.
31. Ibid. p. 167.
32. Ibid. p. 170 y 171; en cuanto a la explicación del inciso b) en la edición castellana hay un error de traducción o de imprenta, estas son las necesidades consideradas racionales.
33. Ibid. p. 174 a 178.
34. Ibid. p. 177.
35. Ibid. p. 179.
36. Ibid. p. 181.
37. Ibid. p. 184.
38. Ibid. p. 189.
39. Heller, A. Más allá de la justicia (Beyond Justice) Ed. Crítica, Barcelona, 1990, p. 341-2. Cfr. Boella, L. Teoría del sujeto e prospettiva socialista nell'antropología di A. Heller. Aut-Aut Núm. 157-158, 1977, y Radicalism and needs in Heller. Telos Núm. 132, 1978. Véase el ensayo de Heller Un prologo piu che un epilogo. Replica sulla teoria dei bisogni e della vita quotidiana. Aut-Aut Núm. 159-160, 1977, p. 2 a 28, y finalmente el ensayo de María José Añón Roig, El sentido de las necesidades en la obra de A. Heller. Sistema, Núm. 96, Madrid, Mayo de 1990, p. 103 a 137.

4.2. Sobre los instintos.

40. Heller, A. Sobre los instintos; en Instinto, agresividad, carácter (IAC). Introducción a una antropología social marxista (Instinkt, Agression, Charakter, Hamburg VSA 1977) Ed. Península, Barcelona, 1980, p. 64 y 86.
41. Heller, A. IAC p. 94-5.
42. Ibid. p. 81ss.
43. Ibid. p. 122.
44. Ibid. p. 187-8.
45. Ilustración y radicalismo. Crítica de la antropología psicológica de Fromm; en IAC p. 59.

4.3. Gestión de los sentimientos y empobrecimiento emocional.

46. Heller, A. Teoría de los sentimientos (TS) (A Theory of Feelings, Assen, Netherlands, Van Gorcum 1979) Ed. Fontamara, Barcelona, 1981.
47. Heller, A. TS p. 15.
48. Ibid. p. 28.
49. Ibid. p. 29.
50. Ibid. p. 31.
51. Ibid. p. 32.
52. Ibid. p. 34.
53. Ibid. p. 44s.
54. Ibid. p. 78.
55. Ibid. p. 85.
56. Ibid. p. 119.
57. Ibid. p. 125.
58. Ibid. p. 131.
59. Ibid. p. 136.
60. Ibid. p. 149.
61. Ibid. p. 166.
62. Ibid. p. 176.
63. Ibid. p. 188.
64. Ibid. p. 208.
65. Ibid. p. 222.
66. Ibid. p. 229.
67. Ibid. p. 237.
68. Ibid. p. 240 y 272ss., sobre el rol sentimental de los sexos_ véase La división emocional del trabajo. Rev. Nexos, Núm. 31, Julio 1980.
69. Ibid. p. 247.
70. Ibid. p. 253.
71. Ibid. p. 268.
72. Ibid. p. 270.
73. Ibid. p. 296.
74. Ibid. p. 314.

75. Heller, A. ¿Vivimos en un mundo de empobrecimiento emocional? En *Historia y futuro*, Ed. Península, Barcelona 1991, p. 165.
76. *Ibid.* p. 176-7.

4.4. De la filosofía a la teoría de la historia.

77. Heller, A. *Teoría de la historia (TH)* (A Theory of History. London, Routledge and Kegan Paul 1982) Ed. Fontamara, Barcelona, 1982 p. 14.
78. Heller, A. TH p. 29.
79. *Ibid.* p. 39.
80. *Ibid.* p. 43.
81. *Ibid.*
82. *Ibid.* p. 44.
83. *Ibid.* p. 46.
84. *Ibid.* p. 49.
85. *Ibid.* p. 80.
86. *Ibid.* p. 98 a 104.
87. *Ibid.* p. 127.
88. *Ibid.* p. 132.
89. *Ibid.* p. 182 y 190.
90. *Ibid.* p. 262.
91. *Ibid.* p. 218. Cfr. Heller, A. Habermas y el marxismo, en *Crítica de la Ilustración*, Ed. Península, Barc. 1984 p. 285ss.
92. Heller, A. TH p. 233.
93. *Ibid.* p. 235-7.
94. *Ibid.* p. 247.
95. *Ibid.* p. 251.
96. *Ibid.* p. 255.
97. *Ibid.* p. 276.
98. Heller, A. Moisés, Hsuan-Tsang y la Historia; en *Historia y futuro*. Ed. Península, Barcelona 1991 p. 215.
99. *Ibid.* p. 219. Véase el comentario general de J. P. Arnason en *Progress and Pluralism. Reflections of A. Heller theory of history*. Praxis International, Vol. 3, 4, 1984 p. 423-37.

V. Pluralismo, contingencia y ética.

5.1. La democracia, la justicia y la vida buena.

Uno de los aspectos más relevantes del pensamiento de Agnes Heller -que ha merecido mayor atención- es la reflexión acerca de la filosofía política, en particular la visión crítica que la Escuela de Budapest -sobre todo Fehér, Markus y Heller- ha tenido de la capacidad de la izquierda occidental tradicional para concebir adecuadamente la democracia política, su balance de las posibilidades y tendencias de transición democrática en los países de Europa del Este.

Sin embargo, el objetivo de este análisis es más general, por lo que aquí acentuaremos sólo la relación que las ideas políticas de nuestra autora ha tenido con su concepción filosófica, ante todo con la problemática de los valores. Por ello daré aquí -y pido disculpas por ello- un espacio mínimo a las numerosas intervenciones en el campo de la filosofía social y política. Considero que el contenido filosófico fundamental de los artículos y libros sobre temas políticos está recogido en sus libros de temática más bien teórica como son los referidos directamente a su proyecto antropológico y ético, acerca de la teoría de la justicia y de la racionalidad axiológica.

Siguiendo el tratamiento que le da Heller a la filosofía social y política en relación estrecha y orgánica con la filosofía moral, seguiré algunas líneas fundamentales de argumentación que conduzcan del aspecto social y político al aspecto moral, y de la relación entre ellos a la problemática acerca de los valores. De la reflexión acerca de la sociedad moderna -sus tres lógicas fundamentales, su carácter funcional y descentrado- pasa Heller a la caracterización del individuo contingente y al tema de los valores, principios morales y virtudes ciudadanas que posibilitan una sociedad democrática, justa y que abra mayores posibilidades de realización de la "vida buena". Debido a ello todos estos temas sólo pueden

analizarse adecuadamente si establecemos sus conexiones recíprocas.

A lo largo de su trayectoria filosófica, Heller va eliminando y criticando las ideas que tradicionalmente han sido un obstáculo para que la izquierda conciba y practique una política democrática, de los cuales haremos aquí una revisión rápida. El primer elemento de crítica es la interpretación determinista, teleológica y economicista del marxismo, puesto que no deja lugar a la acción política derivada de una decisión individual libre, subordinando al individuo al papel de mero instrumento o títere del desarrollo ineluctable de la Historia. Lo mismo sucede con las tesis que pretendían transportar la elección individual de valores a una clase social, como es el caso del Lukács de Historia y conciencia de clase, para el que el proceso de conscientización es mistificado en una concepción mesiánica de la lucha política, dirigida por el Partido como la "parte más consciente". La "voluntad de absoluto" propia del estadio histórico de la "universalidad reflejada", hace que se conciba al Hombre -no la persona individual- la clase social o élite como sujeto de la Historia, mientras que la persona se convierte en sujeto para la Historia, por la que debe sacrificarse. La dimensión ética de la acción social fue oscurecida y subordinada, además de que se dificultaba la asunción del concepto central de ciudadano sujeto de derechos propia del liberalismo.

La desmitificación de la acción política -que tiene que dejar de ser asunto sólo de los grandes héroes o las élites heroicas para convertirse en acción racional y cotidiana- se realiza en el pensamiento helleriano gracias a la reflexión sobre la vida cotidiana, los valores y las objetivaciones, creando así un marco explicativo y prescriptivo más adecuado. La teoría de las necesidades radicales sitúa las fuerzas motivadoras del cambio social, pero está todavía impregnada de un radicalismo un tanto impulsivo e irracional, por lo que Heller la transformará y resituará posteriormente en el contexto de las virtudes del ciudadano, la racionalidad del intelecto

y el procedimiento justo que ofrece las necesarias mediaciones propias de la política democrática para acercarse a una sociedad basada en la "reciprocidad simétrica".

Si bien la modernidad en sus orígenes puso en primer sitio el valor de la libertad y defendió la igualdad, la humanidad y la personalidad, los concibió todavía como valores cuya realización sería asegurada por el hado, de acuerdo al desenvolvimiento de la Historia. Sólo en los últimos años, gracias a la caída en desuso de las filosofías de la historia, ha sido posible poner en el lugar central a la persona contingente que se elige a sí misma dentro de un contexto que permite la "apertura al futuro. La característica fundamental de la modernidad es precisamente la apertura a lo nuevo, su dinamicidad.

En la sociedad moderna los lazos "naturales" de sangre, el sexo o la posición social dejan de ser determinantes para el futuro del individuo. La sociedad estratificada ha dejado gradualmente su lugar a la sociedad "funcional" (en términos de N. Luhmann) puesto que es la función que desempeña el individuo durante cierto tiempo lo que determina el rango y el rol social, por lo que toda persona se convierte en portadora de posibilidades ilimitadas, y no de un destino predeterminado (1), por ello habla Heller del individuo contingente que se da a sí mismo un destino, eligiéndose a sí mismo dentro de un marco social y valorativo plural.

Heller y Fehér consideran que la sociedad moderna posee tres elementos fundamentales (no es por ello una "totalidad"), tres lógicas de desarrollo: industrialización, capitalismo y democracia; estas lógicas pueden oponerse o contradecirse, y cualquiera de ellas puede subordinarse a las otras dos. Las sociedades autoritarias de Europa del Este habrían seguido el camino de la industrialización, más no en el sentido capitalista ni democrático, la po-

lis griega habría sido una sociedad con una lógica democrática pero sin los otros dos elementos. La propuesta de ambos consiste en que la lógica democrática debe ser expandida y así convertirse en la lógica dominante de la modernidad, subordinando a las otras dos (2). La expansión de la lógica democrática significa para Heller el aumento de la "autodeterminación" de los ciudadanos, y sólo puede sostenerse gracias a continuos esfuerzos, pues vivimos en una "sociedad de equilibrio inestable" en la que el futuro no está asegurado (3).

La modernidad occidental ha universalizado el valor de la libertad en cuanto valor supremo, al ser los valores de libertad y de vida los más importantes para ella, occidente se ha convertido en un "valor", y no sólo en un tipo particular de sociedad (4). Las sociedades autoritarias de Europa del Este fueron definidas por medio del concepto "dictadura sobre las necesidades", pues en ellas una élite tecnoburocrática decidía cuáles necesidades eran "falsas" (es decir, no sujetas de reconocimiento y satisfacción) y cuáles se considerarían "verdaderas". Para Heller, Fehér y Markus, la caída del imperio de opresión soviético daría mayores posibilidades (no muy cercanas, por cierto) al despliegue del socialismo democrático. Debido al descrédito del modelo soviético, la restauración moral del socialismo es una perspectiva a largo plazo. Es necesario recuperar una acción política guiada por valores racionales, e incentivar la pobre fantasía política de los movimientos socialistas, pues a pesar de todo sigue existiendo una "necesidad de socialismo" en cuanto a terminar con las relaciones de dominación y subordinación apelando a una posible reciprocidad simétrica. Los ingredientes del ideal socialista y la crítica a que éste ha sometido la realidad social siguen siendo pertinentes y válidos, pero es necesario construir una nueva concepción política que evite el "mesianismo" y articule las nuevas demandas sociales (5).

Es posible auspiciar el desarrollo de un "tercer modelo" distinto del soviético y del capitalista, que elimine la centralización económica y política en una "sociedad de mercado" animada por una

pluralidad de centros económicos en donde la autogestión tenga un papel creciente en el marco de una democracia radicalizada (6). Aunque los enfoques de Heller parecen acercarse gradualmente, pero con espíritu crítico, a la tendencia socialdemócrata (pasando por una crítica exigente del "eurocomunismo") en realidad su tarea fundamental sigue siendo guiar los juicios y análisis políticos por su propia postura filosófica en desarrollo, como es el caso del análisis sobre el pacifismo, que debe comprenderse en el marco de la discusión filosófica de las relaciones entre los valores fundamentales de libertad y vida, priorizando el primero respecto al segundo; no se trata solamente de permanecer vivos, sino también de permanecer libres (no sólo de la "mera vida" sino de la "vida buena") referido esto al contexto europeo en los años ochentas, es decir, a la valoración del peso de la "amenaza soviética", y la "amenaza nuclear" en esos años (7).

Las posibilidades de la libertad en la modernidad son explicadas desde el punto de vista filosófico por los conceptos de condición humana contingente y de paradigma de objetivación en sí que ya hemos analizado. La condición humana en cuanto hiato entre el a priori genético y el a priori social en la historicidad explica la "tensión" en la que el individuo construye su Yo y da un sentido a su vida de acuerdo a una autorreflexión valorativa dentro de su contexto social. La constitución intersubjetiva del mundo, la apropiación de las normas y reglas básicas del lenguaje y la convivencia en el proceso de socialización son a su vez explicadas en términos del paradigma de la objetivación en sí. La irreductibilidad del individuo frente a cualquier elemento sistémico y la concepción de la vida cotidiana como una esfera activa que no puede ser absorbida totalmente y que permite la conservación de la condición humana, son las bases que permitirán hacer más coherentes las ideas de Heller acerca de la democracia.

Desde el punto de vista más bien sociológico, la consideración acerca del carácter funcional y descentrado de la sociedad occiden

tal actual -que es un conjunto de sistemas carente de centro dominante y permite una pluralidad de formas de vida, aunque con ciertas prácticas y valores comunes que forman un "ethos ambiental"- posibilita la crítica de las "políticas redentoras" tradicionales, que consideraban que una clase o sector social podía ser el encargado de transformar de un golpe la totalidad de la sociedad partiendo de un núcleo esencial y dominante. El cambio social por ello debe pensarse en términos de fortalecer gradualmente la lógica democrática gracias a una acción emancipadora "difusa" que se ejerce al mismo tiempo en todos los sistemas, esferas e instituciones. La condición política postmoderna se caracteriza por el pluralismo, la relativización del universalismo y la caída de la "gran narrativa", elementos que son apreciados por Heller de manera positiva, aunque no el aire pesimista y nihilista que también los acompaña.

Heller se plantea en Más allá de la justicia el tema de la relación del concepto de justicia con los valores universalizados de la modernidad, mostrando además la relación peculiar entre la justicia y la "vida buena", es decir, entre la filosofía social y política y la ética. La justicia aparece aquí como la condición previa de la vida buena, que sin embargo está situada más allá de su ámbito.

La fórmula más general y abstracta de justicia, el concepto formal o estático de justicia, consiste en que las normas y reglas que constituyen un grupo humano deben ser aplicadas de manera consistente y continuada a todos y cada uno de los miembros del grupo en cuestión. Por ejemplo, un profesor debe evaluar a sus alumnos de acuerdo a los mismos criterios de excelencia académica, sin excepciones ni favoritismos. Ser justo es, por ello, una virtud moral, aunque una virtud "fría", pues exige una aplicación imparcial e impersonal.

La "regla de oro" de la justicia formal o estática es la fórmula "té hago a tí lo que espero que me hagas tú a mí", de modo que

exige un trato igual como rasgo constitutivo de la justicia. La desigualdad social se relaciona con la aplicación de diferentes normas y estándares a diferentes grupos, subordinando unos a otros. Sólo la idea que considera a todo hombre nacido libre, dotado de razón y con derechos inalienables puede satisfacer nuestro sentido de justicia, puesto que sólo así, gracias a un concepto regulativo de "humanidad" podrían aplicarse algunas normas y reglas comunes a todas las culturas, respetando las distintas formas de vida. "El respeto a la vida y la libertad justifican un uso normativo universal" (9), y esta voluntad de que la humanidad sea el grado supremo (esencial) al que deben aplicarse ciertas normas existe, aunque no todos la comparten; esta meta es difícil de alcanzar, pero debemos actuar como si así no fuera. Heller defiende una versión de la idea de los "derechos humanos naturales" bajo el marco de un "relativismo cultural moderado" que permita la pluralidad de los "bienes" dentro de los límites del "bien" compartido. La afirmación de que "todos los hombres nacen libres" es una ficción en cuanto es una afirmación valorativa, y la interpreta Heller de este modo en su artículo titulado Derechos, modernidad, democracia.

"consideramos que es una verdad autoevidente que los hombres nacen libres; es debido precisamente a esa convicción compartida que los hombres, en realidad, nacen libres... Como 'nacidos libres' todos los seres humanos tienen el mismo estatus en el momento de su nacimiento. La frase es simplemente la expresión de una nueva formación sociopolítica, y precisamente por ello puede servir como el mejor medio (y también como el mejor grito de guerra) para deconstruir la vieja" (10).

La nueva formación sociopolítica que se abre paso es la de "reciprocidad simétrica", que deconstruye (en el sentido de re-forma) las formas tradicionales -que se entendían como "naturales"- de relación asimétrica, ante todo la regla del hombre-macho dominante. Todas las culturas deben hablar esta "lengua del derecho humano" como su "segunda lengua", con el fin de crear una nueva formación intercultural gracias al liberalismo democrático.

Volviendo al tema de la justicia, Heller considera que la idea de igualdad es un valor constitutivo de ella, pero el valor igualdad es condicional en el sentido de que debe relacionarse con los valores de libertad y vida (la igualdad en la pobreza o en la carencia de libertades es un valor negativo) para que obtenga un significado positivo. Las principales ideas de justicia se expresan bajo las siguientes máximas: a cada uno lo mismo; a cada uno según sus méritos; a cada uno según su categoría; a cada uno según su rango; a cada uno lo que le corresponde por pertenecer a un grupo esencial concreto. Cada institución prioriza y excluye algunas ideas de justicia, por ejemplo, la idea de "a cada uno según su rango" tiene muy poca relevancia en las civilizaciones modernas.

El principio de "a cada uno según su necesidad" no es una idea de justicia, puesto que las personas son únicas y no pueden por tanto ser igualadas o clasificadas en cuanto a la satisfacción de sus necesidades. Este principio está entonces más allá de la justicia, y puede ser mejor expresado bajo la fórmula "a cada uno según su unicidad". El criterio último o absoluto por el que puede medirse la justicia o injusticia en el mundo moderno sería "igual libertad para todos; iguales oportunidades de vida para todos". Esta exigencia política sólo puede formularse adecuadamente si la fuerza deja de ser el medio preeminente; la institucionalización de las normas debe realizarse sobre todo por medio de la negociación o el consenso conseguido por medio de la argumentación racional discursiva. La igualdad de libertades (como sostiene Rawls) tiene prioridad sobre cualquier otro tipo de justicia, y la igualdad de oportunidades sólo puede realizarse adecuadamente si una persona es libre de cambiar su forma de vida y hallar valores y medios más adecuados para "desplegar sus dotes en talentos", de modo que la mejor utopía sería la realización de todas las utopías, como sostiene Nozick. No se trata de la satisfacción de todas las necesidades, ni de la igual distribución de los recursos materiales, sino de la "satisfacción de todas las necesidades para el cultivo de nuestras dotes" (excepto las que impliquen el uso de los demás como medios) (11).

Este tipo de "igualdad de oportunidades" podría realizarse adecuadamente bajo un modelo distributivo alternativo en el que todo el mundo recibe de la riqueza social lo necesario para desarrollar sus dotes (una distribución ciertamente desigual), para practicar estas dotes y lo necesario para alguien que decida realizar cualquier otra dote distinta. La distribución "igual" sería para satisfacer otras necesidades no relacionadas con el desarrollo de las dotes en talentos (12) (aquí podemos ver claramente la relación con la teoría de las necesidades de Heller desarrollada con anterioridad). Este modelo distributivo es el adecuado a las formas de vida comunitarias, tales como la cooperativa, el kibbutz, la cooperación o la familia democrática, en cuanto formas de "democracia participativa"; y es una alternativa al "modelo triádico", que postula un inicio igual de los individuos en la "carrera", y un Estado que interviene para igualar la distancia entre los ganadores y los perdedores (en general, los ricos y los pobres). Mejorar las oportunidades significa para Heller que los individuos deben tener más alternativas de cambiar su forma de vida.

Existe un concepto estático de justicia cuando las normas y reglas no son problematizadas, sino que se dan por sentadas sin ponerlas en tela de juicio. Lo justo y lo injusto se refiere sólo a la aplicación de estas normas, y no a las normas y reglas mismas. La justicia dinámica, en cambio, incluye el cuestionamiento de las normas, su rechazo y la propuesta de nuevas; su fórmula sería "esto no es justo, pero aquello sería, en cambio, justo". La justicia dinámica ha obtenido un lugar permanente a partir de la modernidad y exige la actitud de la razón que Heller denomina "racionalidad del intelecto", es decir, la capacidad de oponer una norma a las otras, de modo que puedan ser cuestionadas y contrastadas mediante la argumentación racional. Juzgamos así las normas existentes bajo los criterios valorativos últimos de la libertad y la vida.

Existe en los hombres un "sentido de justicia" que nos sirve para distinguir, discriminar y preferir, una especie de "buen sentido" (bon sens); el sentido de justicia exige que la humanidad sea

el grupo social dominante, es decir, que no apliquemos dobles es---
tándares que justifiquen la dominación o la coerción. El sentido _
de justicia es una manifestación específica del "sentido moral",
se relaciona con la "racionalidad de la razón" _
y la "racionalidad del intelecto" en cuanto raciona-
lidad práctica.

La idea de un orden del mundo justo en el que los buenos son de
hecho felices y los malos desgraciados es, para Heller, el funda-
mento del concepto ético-político de justicia. Desde la antigüedad
hay quien ha concebido la idea de un orden político en el que la _
observancia de normas y reglas no suponga la infracción de las nor-
mas morales; lo bueno y virtuoso se define en conjunción con la _
imagen del orden político proyectada como "justa". Heller realiza _
una genealogía de las ideas de justicia basadas en un concepto éti-
co-político de justicia desde el Antiguo Testamento hasta el siglo
XIX. La búsqueda del mejor de los posibles mundos morales es consi-
derada en Más allá de la justicia como una utopía razonable y acep-
table, sólo que ha sido formulada bajo paradojas y planteamientos _
erróneos. Con el surgimiento de la modernidad se establece que el _
razonamiento es el medio para establecer nuestros compromisos mora-
les, y que la libertad puede entenderse de dos maneras: una morali-
dad libre posconvencional, o bien un estado en el que ya no distin-
guimos el bien del mal.

En Kant encontramos ya la postulación del mejor mundo posible _
en términos de "giro antropológico" (revolución de las inclinacio-
nes y disposiciones humanas) en cuanto salto cualitativo, y tam-
bién la "paradoja de la libertad": el hecho de que en este mundo _
utópico perfecto ya no es posible la elección entre el bien y el _
mal, puesto que éste último no existe; "la libertad absoluta como _
autonomía absoluta destruye por completo la moral humana" (13). _
El proyecto de Marx unió los componentes sociopolítico, ético y _
antropológico del concepto ético-político de justicia de manera _

más radical, concibió la libertad como autonomía absoluta respecto a toda norma (el nietzscheano más allá del bien y del mal) y la idea del giro antropológico hacia la perfección, secularizando la idea religiosa del "Reino de Dios". Heller realiza una crítica profunda al concepto marxiano de justicia concebido en estos términos. El concepto de autonomía absoluta no permite construir una moral (no así el de autonomía relativa) y el concepto de des-alienación en cuanto unificación total del individuo y la especie es imposible e indeseable, por más que la "humanidad" o la "especie" pueda funcionar como idea regulativa, la unificación total con ella implica la no diferenciación de los individuos.

Para Marx la razón práctica no es una acción moral, sino una práctica sociopolítica (la lucha de clases), en su "ciudad terrenal" no hay lugar para la "ciudad del alma", es decir, para la rectitud moral, que se torna irrelevante tanto en esta sociedad (donde toda moral estaría alienada y expresaría relaciones de dominación), como en la futura (donde no habría maldad posible). La yuxtaposición absoluta entre la falta de libertad y la libertad, hace que las ideas de justicia sean irrelevantes, al ser la libertad absoluta no hay deberes, normas ni constricción, no hay justicia. "La libertad absoluta está más allá de la justicia". Concibió Marx en un segundo momento la libertad como abundancia y satisfacción total de las necesidades, otra pretensión exagerada e indeseable, y pensó la singularidad individual en términos estéticos (desarrollo de capacidades y facultades) y no éticos. Las personas rectas no tienen aquí lugar, se habla más bien del fin del sufrimiento humano o de la pobreza, motivado por una acción explicada en términos deterministas (14).

Habiendo mostrado Heller la inconveniencia de la absolutización de la libertad, la autonomía y el giro antropológico, nos muestra entonces cómo un concepto "incompleto" ético-político de justicia es mucho más adecuado. Considera que Diderot fue el primero en formular el programa de una filosofía deliberadamente incompleta que

reconoce que elegimos el bien aunque no podemos demostrar su superioridad, ni saber si éste se realizará. Podemos vivir bajo el principio de que "es mejor sufrir la injusticia que cometerla", preferir este modo de vida, pero no podemos probar a nuestro antagonista que sea lo mejor (como en El sobrino de Rameau). Recordemos aquí que en su Teoría de la historia Heller desarrolla el concepto de una "filosofía incompleta", menos absolutista y con menos pretensiones, precisamente para acentuar el aspecto ético-individual de la acción humana. Una de las virtudes de este concepto incompleto ético-político de la justicia consiste en no imponer una forma de vida sobre las otras, en permitir la pluralidad.

Se trata entonces de establecer un "fundamento normativo común para diferentes formas de vida" (15), sin amoldarlas en una única pauta "ideal" ni una sola ética y planteando entre ellas lazos de simétrica reciprocidad. Esto es posible si existen ciertas normas comunes a las distintas formas de vida, y si éstas son "iguales" por normas comunes.

Una sociedad basada en el giro antropológico, en la que cada ser humano es la encarnación de la moralidad, la humanidad racional y la "esencia humana", sería una sociedad sin normas y reglas, estaría más allá de la justicia, pues si nadie puede cometer injusticia no hay entonces justicia. Por ello el giro antropológico es absurdo y autocontradictorio, es una "utopía no racional", nadie puede ser persona recta en un mundo donde no puede cometerse injusticia; un mundo sin normas, sin bien ni mal ni instituciones no es un mundo humano, en él no hay vida humana. Una sociedad más allá de la justicia y el giro antropológico no son deseables. Por todo esto las cuestiones a resolver no sólo más "factibles" sino también más humanas son: qué tipo de normas y reglas son más deseables y cuáles los mejores procedimientos para establecerlas, y finalmente cuál podría ser el fundamento normativo del mejor mundo moral posible. Una sociedad "completamente justa" en el sentido del concepto formal o estático de justicia no es deseable, puesto que vivimos en la época de la justicia dinámica, sería mejor simplemente

desear una sociedad más justa en el sentido de las normas que la rigen y los procedimientos para establecer mejores normas.

Toda idea de un mundo mejor debe tener un respaldo empírico y un punto de partida en la Sittlichkeit, de modo que en ella el filósofo "apueste" por el presente y el futuro, tomando en cuenta agentes sociales que encarnen ciertos valores o modelos, y dando buenas razones para apoyar su propuesta.

En la búsqueda del procedimiento justo, Heller acepta una versión modificada de dos principios habermasianos como fundamento normativo básico de un concepto ético-político incompleto de justicia. Habermas propone un "principio fundamental de universalización" como "único principio moral", que postule que "toda norma válida debe satisfacer la condición de que pudieran ser aceptadas (y preferidas a todas las normativas por las personas afectadas) las consecuencias y efectos secundarios predictiblemente resultantes de su observancia generalizada en el proceso de satisfacción de los intereses de todas y cada una de las personas". Esto dentro de una ética discursiva definida por Habermas así: "Sólo pueden pretender validez aquellas normas que hallan (o pueden hallar) el consentimiento de todas las personas afectadas como participantes en un discurso práctico." (16)

Heller considera que no existe un "único principio moral", ni siquiera una especie de "principio", este principio de universalización es más bien el principio de justicia, y aunque es también un principio moral, no es un "puro" principio moral, puesto que recurre a intereses y consecuencias. Le llamará "máxima universal de la justicia dinámica". Al formular este principio Habermas se separa de su propia ortodoxa teoría consensual de la verdad, según la cual el discurso no estaba guiado por principio alguno, a no ser las propias reglas del habla. Heller había insistido en que la ética del discurso de Habermas necesitaba que los participantes compartieran al menos un valor, norma o principio antes de entrar

en el discurso (un "consenso de orden superior"), siendo ésta una de las diferencias importantes entre ambos (17); pues así la discusión racional sin dominación surge gracias a un compromiso valorativo previo de los participantes (que de otro modo podrán negarse a la discusión misma) Adela Cortina, en *Ética sin moral* afirma:

"...está en lo justo A. Heller cuando afirma que 'la racionalidad comunicativa es una elección, una elección de valor'. Porque, a pesar de que el principio de la ética discursiva está entrafado en la dimensión pragmática de los actos de habla, y aunque su seguimiento sea indispensable en el proceso de socialización, en las situaciones de conflicto es posible optar por él o por la opción solipsista" (18).

Apoya Cortina su opinión en K.O. Apel: "la realización práctica de la razón a través de la voluntad (buena) siempre necesita un compromiso que no puede demostrarse" (19). Esta decisión individual o elección de valor previa al discurso acerca el pensamiento de Heller a Tugendhat, pero sobre todo al tema kantiano de la buena voluntad, y será desarrollada por Heller en el sentido de una "elección existencial" de valor y de una idea regulativa básica de "humanidad" que posee la persona recta.

Este "principio fundamental de universalización", reformulado por Heller sería el siguiente:

"Toda norma y regla social y política (toda ley) debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios previsibles que impone la observancia general de este ley (norma) a la satisfacción de las necesidades de cada individuo serían aceptadas por todas las personas afectadas, y que la pretensión de la norma de realizar los valores universales de libertad y/o vi-

da pudiera aceptarse por todos los individuos independientemente de los valores en que estuvieran comprometidos. Las consecuencias y efectos secundarios de estas normas deben preferirse a los derivados de todas las normativas alternativas, y la norma debe actualizar los valores universales de la libertad y/o vida en mayor medida (más plenamente) que lo harían otras normativas alternativas." (20)

Este "principio de la legislación sociopolítica" sería el fundamento de un "universo cultural pluralista", la ética del discurso servirá entonces como el mejor y único posible procedimiento legislativo. Este principio es más sociopolítico que ético porque la persona recta observa las normas independientemente de los efectos secundarios y sus consecuencias, y desea que todos hagan lo mismo, es decir, existe aquí un principio de desinterés y de conservación de la dignidad humana a pesar de posibles efectos negativos que se relaciona más con valores que con necesidades e intereses. Este principio de la justicia dinámica no es en última instancia más que la exigencia de observar la máxima moral universal kantiana de que los seres humanos no deben servir de medio a otro ser humano.

Desde el punto de vista ético, el mejor mundo sociopolítico posible es la condición, pero no la condición suficiente, del mejor mundo moral posible. Gracias al procedimiento justo una persona puede ser justa, pero no necesariamente recta (una cosa es la justicia y otra la caridad). Heller enumera además tres virtudes necesarias del buen ciudadano, la de la justicia (y el buen juicio, la phronesis necesaria), la solidaridad y la tolerancia radical. El buen ciudadano debe tener un espíritu crítico, dudar de las normas establecidas -a lo que llama Heller "momento cartesiano"-, de modo que todo consenso sea revisado para ver si es un "verdadero consenso" y así poder aceptarlo. "El buen ciudadano es también un disidente: Este disenso se practica por mor del verdadero consenso" (21). El consenso falso siempre supone dominación y constrictión, y el "momento cartesiano" es un proceso en el que nos libera

mos de este poder interiorizado. El "disidente" necesita de dos valores adicionales, el "conocimiento de uno mismo" y el "valor cívico" para rebelarnos contra el consenso falso en medio de ciertas dificultades, realizando así la autonomía moral en el ámbito público; en este punto podemos ver la cercanía de este concepto de "disenso" con el que elaboró Javier Muguerza (22). "Es en las virtudes del ciudadano donde pueden fundirse las necesidades radicales y la racionalidad del intelecto", el buen ciudadano respalda, pero no garantiza el mejor mundo sociopolítico posible, aunque los buenos ciudadanos en su conjunto si lo pueden garantizar o hacerlo probable.

En Más allá de la justicia ofrece Heller un boceto de su filosofía moral (todavía en construcción) con el fin de dilucidar la relación con la filosofía social y política. Una sociedad con procedimientos justos permite y facilita la existencia de la persona buena (recta), pero no la garantiza, es necesario entonces ir más allá de la justicia para acceder a la "vida buena".

La moral se compone de vínculos humanos interiorizados, pero, como hemos visto, no abarca ninguna esfera social, sino que toda esfera social es moral en la medida en que sus prácticas exigen principios interiorizados, de modo que al observar normas morales, tomamos parte en la política, el trabajo, el amor o la filosofía. El "discurso práctico" (Habermas) es más bien político y social, aunque tienen un aspecto moral en cuanto que sus normas deben ser interiorizadas. Heller sostiene entonces la inexistencia de una "esfera moral", propone como cuestión básica y punto de partida la imagen de la vida buena, pero como no existe una sola forma de la vida buena, el punto de partida de la filosofía moral es "la rectitud como precondition estática y constante de todas las vidas buenas posibles" (23), la condición moral de la vida buena es la rectitud (righteousness). Una persona es recta si observa las normas morales independientemente de las sanciones sociales, es decir, para utilizar la definición platónica, la persona que prefiere sufrir la injusticia que cometerla.

Esta definición de "persona "recta" no es maximalista, habla sólo de lo que no debemos hacer (no debemos hacer mal a nadie), apunta simplemente al "hombre de buena voluntad", al sujeto digno de respeto. Las personas rectas no tienen necesidad de prueba, simplemente son rectas; partimos del hecho de que existen estas personas, independientemente de que sean muchas o pocas. Es posible que alguien pruebe racionalmente (como se ve en Platón) que es mejor cometer la injusticia que sufrirla, y lo mismo pasa con lo contrario. Lo importante es que para la persona recta su principio está "fuera de duda" y puede convencer racionalmente a los demás, se trata de una elección personal, de una preferencia, La cuestión básica de la filosofía moral sería esta: existen personas rectas ¿cómo son posibles?

El concepto de persona recta es lo suficientemente abstracto para "dejar indeterminado tanto el contenido como la densidad de las normas morales", puesto que se propone un mundo plural y sujeto a cambios. Las personas rectas son posibles gracias a un buen sentido moral, a la existencia de normas diferenciadas transmitidas por la sociedad a la persona, existiendo cierto consenso sobre la validez de al menos un valor. La persona recta tiene una autonomía relativa en tanto reinterpreta el contenido de las normas y prefiere algunas rechazando otras; en tanto prefiere ocasionalmente sufrir a cometer el mal. Es necesario además una autoconciencia y una conciencia moral (regulación interior) además de la vergüenza (autoridad exterior), una conciencia del producto de mis actos en el mundo y una responsabilidad personal; el "discurso ético" tiene que estar presente para los cuestionamientos y creencias, así como una relativa estabilidad del universo normativo, el buen juicio (phronesis) y al menos un mínimo de racionalidad del intelecto. Además son necesarias la buena voluntad como causa de las acciones, la posibilidad de neutralizar y encauzar ciertos impulsos irracionales, de transformar las cualidades en "facultades virtuosas" (la catarsis de Lessing y Lukács) y la capacidad de rectificación. Resumiendo todas estas condiciones de la rectitud afirma Heller que:

"una persona puede ser recta si tiene una relación consciente y autoconsciente con las normas y valores de la comunidad (sociedad) de la que forma parte, y sus relaciones están continua y consistentemente guiadas por esta relación." (24)

Esta definición es un reciclaje de la definición de "individuo" en su reflexión inicial sobre la vida cotidiana, que luego será formulada para el término de "personalidad" en *The Power of Shame* y de "buena persona" en *General Ethics*. Las normas y valores con los que la persona recta guarda relación con ciente son los de la *Sittlichkeit* (costumbre moral), y la propia relación con ciente es la "moralidad". Esta definición de rectitud tiene para Heller la ventaja de ser "minimalista", y de ser casi tan abstracta como la kantiana. Como este concepto es más bien negativo (habla más bien de no cometer el mal) es necesario además incluir a la persona "positivamente buena" que realiza acciones buenas con frecuencia, que es recta de modo "supererogatorio". Estas personas son "transculturalmente buenas" (*transculturally good*), mientras que las otras personas rectas son simplemente "honradas" o "buenas" (25).

La persona recta ha alcanzado el máximo de autonomía moral, no porque sea completamente autónoma, "sino porque su carácter moral no se doblega ante la constricción social", ni obra en aras de un premio o para evitar un castigo. No se trata de que la persona recta "sufra", con sufrir no nos convertimos en virtuosos, no debemos de sufrir el mal si podemos evitarlo, se trate sólo de nuestra actitud cada vez que tenemos que enfrentar la decisión de sufrir la injusticia o cometerla.

Vivimos en un complejo de pautas normativas premodernas y modernas con una tendencia inequívoca hacia un alto grado de diferenciación de las normas, valores y virtudes morales. "Los valores son bienes social-materiales (*Güterwerte*), y son siempre extremadamente concretos" (26). No existe relación continua entre los bienes concretos (valores) y los bienes generales y universales. Los bie-

nes supremos (valores) de la vida y la libertad "existen en el límite", pues no proporcionan una jerarquía consensual entre los valores.

"La afirmación de que los bienes social-materiales (valores) son concretos significa que son valores activos en su concreción. Son activos como valores si son validados continuamente por acciones porque motivan la acción: las personas actúan de modo que estos valores existan, florezcan y, ocasionalmente, sean 'inmortales'. Estos valores incluyen cosas como la nación (mi nación), la familia, la libertad de expresión, el progreso, la salud, la humanidad, la independencia, el bienestar y la cultura (¡aún!)." (27)

Los valores en la actualidad no subyacen a las acciones de la persona que se compromete con ellos, aparecen a la mayoría como valores "pasivos". Ciertos valores son "activados" con frecuencia en nuestra vida, y necesitamos movilizar virtudes para actualizarlas. En nuestro universo moral pluralista los individuos eligen uno u otro conjuntos de normas y pueden establecer otras nuevas mediante la "concreción" de normas abstractas (transculturales). La moral es por ello "más racional" que antes, exige un uso mayor de las "virtudes cognitivas pasivas" como la reflexividad, la racionalidad del intelecto y el discurso ético. La moral no será nunca completamente racional, pero la racionalidad moral óptima puede alcanzarse "si nos elegimos a nosotros mismos como personas honradas en un universo moralmente pluralista. En la modernidad, todo aspecto racional de la moralidad se sigue de la elección existencial." (28)

Sólo dando significado a nuestros propios actos es posible ser racionales, una acción es racional si se relaciona con uno o varios valores, con la intención de mantenerlo(s) mediante la observancia de normas o el ejercicio de virtudes. Pero esta racionalidad práctica (de la que ya hemos hablado en la segunda parte del tercer capítulo) se encuentra obstaculizada por el universo social

funcional. Hoy las personas se adaptan a distintas normas de las _ instituciones racionalizadas sin elegir normas morales; estamos _ llenos de normas funcionales, elegimos cotidianamente conjuntos de normas de naturaleza no moral, por lo que "existe una tendencia a _ vivir en un vacío moral", las personas cada vez dan menos razones _ morales de sus actos, eligen metas en lugar de valores, realizando acciones meramente instrumentales.

Para poder comprometernos con normas y acciones morales debemos primero "elegirnos" como personas que contrastan las normas y acciones "desde un punto de vista moral". La elección entre el bien _ y el mal ya no es algo obvio y directo, necesitamos ahora elegir _ la propia elección. Heller concibe la elección existencial en el _ sentido kierkegaardiano de "elección de la elección entre el bien _ y el mal", que no es aquí una categoría ontológica sino histórica, son necesarias hoy "actitudes" y no sólo formas de conducta consideradas morales (Luhmann) (29). Esta elección existencial tiene lu _ gar mediante una serie de actos intencionales, y la persona que la asume es capaz de dar razones morales para aceptar uno u otro va _ lor o conjunto de normas.

La noción de elección existencial se convierte en un concepto _ relevante de la ética helleriana, como puede verse en su Philoso _ phy of Morals. En las reflexiones más recientes se relaciona con _ el concepto de contingencia y con la problemática aquí ya analiza _ da de la conversión de la contingencia en destino (Cap. 4.1.).

La contingencia es una experiencia existencial que nos deja ante un manejo de posibilidades abiertas, hemos sido arrojados a la _ libertad y no tenemos un destino predeterminado, por ello es necesario elegirnos a nosotros mismos. "La elección de uno mismo es el _ gesto que desata la teleología interna de la propia vida" (30), _ nos convertimos en lo que llegamos a ser gracias a una elección, _ así damos sentido a nuestra vida. Toda elección implica angustia, _ compromiso y riesgo, realizamos también una apuesta existencial _ cuando deseamos convertirnos en algo, cuando nos damos un destino _ como personas honestas, o simplemente con alguna cualidad especial.

La elección existencial es más probable en una sociedad de reciprocidad simétrica, aunque las circunstancias sociales no la determinan. Esta elección tampoco determina el tipo de valores y normas que se elegirán. Cuando ciertas normas ya elegidas resultan malas a raíz de juicios posteriores, la persona honrada les retira su adhesión, igualmente es posible, de acuerdo al "relativismo cultural limitado", que por cuestiones de gusto, deseo o interés se elijan cierto tipo de normas, o simplemente las que mejor se adapten a la personalidad del individuo. La validez de los diferentes grupos de normas será reconocida en cuanto no contradigan las máximas morales (los valores de libertad y vida) que funcionan como patrón universal. La persona racional buscará, sin embargo, la "consistencia" de sus compromisos valorativos, tendiendo a "homogeneizar" de los conjuntos heterogéneos de valores prefiriendo algunos de ellos y subordinando otros. La elección existencial de la honradez o rectitud es la única elección moral racional, es a partir de ahí que resolvemos ser lo que somos, "en un universo moral pluralista debemos hacernos lo que somos" (31).

Es posible deducir máximas morales de los valores universales de libertad y vida que estén acordes con el mejor mundo sociopolítico posible, como las del reconocimiento igual de las personas como seres libres y racionales, el reconocimiento de todas las necesidades (excepto las que exigen el uso de las personas como medios), el respeto a las personas por sus virtudes y méritos morales, y el mantenimiento de la dignidad humana. Habría además máximas de segundo orden a partir de éstas, distintas en cada caso y obtenidas por intuición intelectual.

Una persona honrada puede ser más bien solitaria o preferir vivir en comunidad, participar o no en asociaciones políticas, culturales, etc. comprometiéndose con ellas. Al elegirnos a nosotros mismos como personas honradas nos convertimos en "tales y tales" personas honradas, comprometidas con "tal y tal" forma de vida, y con la idea de crear el mejor mundo moral y sociopolítico posible.

"Las personas honradas y buenas (rectas) actúan con intención de crear el mejor mundo moral posible. La condición del mejor mundo moral posible es el mejor mundo sociopolítico posible. Esta es la razón por la que, independientemente del conjunto de normas que elijamos, en la actualidad las personas honradas deberían elegir, además de todas las demás virtudes que practican, el discurso valorativo como procedimiento de justicia, y desarrollar las virtudes del ciudadano." (32)

El discurso valorativo en cuanto principio ético de racionalidad dialógica y consensual es colocado por Heller después de la elección existencial como compromiso y toma de postura, de acuerdo a la observación y objeción que hace a Habermas. Esta es, en mi opinión, una de las maneras de que la ética del discurso no eluda la problemática del individuo y su compromiso moral indispensable, compromiso que le corresponde en última instancia sólo a él, por más que el sujeto se conforme en un ámbito intersubjetivo. Aquí se hace necesario recordar la explicación que da Heller de la constitución del Yo como condición humana en *General Ethics*, en la cual el individuo elige su "mapa interior" a partir de una autorreflexión trascendental valorativa, dando sentido a su vida. Esta constitución del Yo comienza en el ámbito primario de la esfera de "objetivación en sí", en la vida cotidiana.

En Más allá de la justicia la noción de vida buena se compone de tres elementos: la rectitud, el desarrollo de las dotes en talentos y la profundidad emocional de las vinculaciones personales. De entre ellos la rectitud es el supremo, aunque en el proceso de construcción del Yo son fundamentales los otros dos.

La construcción del Yo se da gracias a la autonomía relativa. Pretender un mundo sin normas o una libertad absoluta es pedir más para terminar con menos, es deconstruir o deshacer el Yo quedando a expensas del exterior. La fuerza del Yo está en el ámbito normativo. "El Yo des-hecho es la materia bruta del totalitarismo", tam

bién lo son las personas que se guían por la razón instrumental, y los que pretenden una pura "forma de vida estética" o "creativa" libre de toda norma. La autonomía relativa es la condición humana, y no podemos ir más allá de ésta.

La rectitud, honradez y bondad no constituyen por sí mismas la vida buena, es necesario además desarrollar nuestras dotes en talentos, ya sea el desarrollo de las propias dotes morales -como es el caso del virtuosismo moral y la persona transculturalmente buena- o de otras dotes no morales cuyo perfeccionamiento ofrezca satisfacciones. En la elección existencial me elijo a mí mismo, pero en las demás elecciones "construyo mi yo".

La construcción del Yo que se consigue homogeneizándolo mediante la absorción completa en una objetivación cultural (arte, ciencia, filosofía, religión) ha perdido su relevancia porque las objetivaciones se han vuelto problemáticas (han sido criticadas como instancias de dominación) aunque no son ellas las que "encarnan" el poder y la dominación, sino la forma en que las personas se apropian de ellas. Es necesaria entonces una actitud moral adecuada, racional y pluralista, para ejercer nuestra creatividad en estas esferas excluyendo el ejercicio de la dominación, de modo que el yo homogeneice en lugar de ser homogeneizado por estas objetivaciones.

La construcción del Yo por medio del desarrollo de las dotes en talentos, acompañado por la elección existencial de la persona recta, crea el "aura" que normalmente llamamos "personalidad", que supone ciertas tendencias no racionales como la sensibilidad, el gozo, las energías, etc. El mejor mundo sociopolítico posible proporciona el marco óptimo para este desarrollo.

Las vinculaciones emocionales intensas de una persona son parte fundamental de la felicidad privada. El desarrollo de los talentos junto con las vinculaciones personales profundas son considerados fuentes de la felicidad. Para entrar en vinculaciones personales uno escoge la "heteronomía relativa", nos sometemos en cierto grado

a las máximas morales y al vínculo humano. La vida buena se compone de las vinculaciones personales más cercanas a la reciprocidad simétrica, aunque esto no puede "medirse", la reciprocidad "pura" consistiría en la satisfacción de todas las necesidades de las personas vinculadas. El vínculo humano puede trascender la determinación social, como es el caso del respeto a una persona honrada aunque no se comparta su forma de vida o sus normas concretas. El vínculo humano es aquel que une a todas las personas entre sí, las personas honradas asumen así el vínculo humano de la solidaridad universal bajo la égida de la bondad.

"El elegirnos a nosotros mismos significa elegir el vínculo humano y la cooperación humana; es la elección de los demás" (33). La vida buena siempre es "compartida". Aunque cada forma de vida es única y no puede ser gradada y comparada con las otras, es posible compartir la vida con los otros independientemente de las diferencias.

"La elección de una forma de vida es una elección de una comunidad humana con la que compartimos nuestra vida. Aunque la vida buena de cada uno es única, es compartida simultáneamente por los miembros de una comunidad, grupo, sociedad." (34)

Después de esta caracterización más bien técnico-filosófica de los conceptos de justicia y vida buena, Heller realizará la aplicación concreta de estos principios en la sociedad actual. En su artículo titulado Los movimientos socialistas y la justicia social, analiza el carácter dual y pendular del moderno pacto social tal como se ha desarrollado en los últimos años. La modernidad ha establecido las bases de resolución satisfactoria no violenta ni dictatorial de los conflictos por medio de las instituciones democráticas. Gracias al surgimiento de los "movimientos democráticos de masas", que buscaron el respaldo de la mayoría para satisfacer sus reivindicaciones, fue posible la consolidación y estabilidad de la sociedad occidental, el otro elemento básico fue el "republicanis-

mo" y el espíritu democrático liberal. A pesar de las debilidades de los movimientos socialistas y socialdemócratas, éstos contribuyeron de manera importante a la consolidación del pacto moderno; la modernidad se constituyó así gracias a dos actitudes.

"Dos actitudes diferentes mantuvieron la modernidad: la competitividad, la insatisfacción, el impulso hacia la perfección, el elitismo, la ambición y el individualismo, por una parte, y la solidaridad, el impulso hacia la igualdad, un espíritu 'mayoritario' y comunitario, por otra. Existen actitudes muy diferentes en ambos extremos, particularmente desde el punto de vista ético. El socialismo, al igual que los movimientos democráticos de América (U.S.A.), tiene una afinidad con el segundo grupo, mientras que el liberalismo y (a veces) el conservadurismo, con el primero." (35)

En un extremo se encuentran las fuerzas del mercado como únicas distribuidoras de la riqueza y de los servicios, un extremo que no puede conseguirse sin caer en el caos o la guerra civil. En el otro extremo la redistribución de la riqueza de acuerdo a criterios de bienestar de los más desfavorecidos, que si va demasiado lejos lleva al estancamiento y al paternalismo. Aunque no existe una proporción ideal fija, sí puede afirmarse que no es bueno ni "demasiado capitalismo" ni "demasiado socialismo" (entendidos en estos dos sentidos antes descritos). La proporción óptima la debe buscar la ciudadanía en cada caso particular.

"La sociedad moderna consigue y mantiene su estabilidad como un péndulo. El estado democrático (y liberal) proporciona las mejores condiciones para el libre balanceo de este péndulo." (36)

Este libre balanceo no debe ser obstruido, ni debe ser impuesto autoritariamente, pues de este modo la sociedad no puede desenvolverse adecuadamente. Debe ser el resultado "de la controversia so-

bre la justicia, de la fuerza, del impulso que las diferentes partes (desde diferentes direcciones) le imprimir". Existen además otros movimientos pendulares de importancia que se juegan bajo otras pautas: el cosmopolitismo frente al nacionalismo, el individualismo frente al comunitarismo, el anarquismo frente al autoritarismo. Hay que considerar además las cuestiones más nuevas del feminismo y el ecologismo. La socialdemocracia ha sido exitosa en la creación de bienestar pero insensible frente a otras cuestiones sociales y fenómenos peculiares o idiosincráticos (que se han deslizado muchas veces hacia el comunismo o el fascismo).

Existen entonces en el mundo moderno dos principios de distribución: el "a cada uno de acuerdo con sus méritos", y el que lo complementa, "a cada uno según sus necesidades", que es un principio "correctivo", no absoluto, y como tal debe permanecer. Sin embargo, esta sociedad exitosa tiene un defecto; en ella la justicia social y las reivindicaciones son asumidas por la ley y el Estado, de modo que las antiguas actitudes y virtudes éticas como la caridad se hacen cada vez más innecesarias, creanó una insensibilidad moral. Los ancianos y los pobres, al ser aterridos por el Estado u otras instituciones, ya no motivan actos de tipo moral, "la disposición moral para actuar con justicia, cuando sea necesaria, ha desaparecido. En este caso ¿no dejarán las personas que otras mueran ante sus ojos sin siquiera pestañear?". Esta forma de justicia distributiva no es "ni mejor ni peor" que las anteriores, es simplemente diferente, hoy eliminamos la dependencia personal. "Hoy ya no se suplica, uno exige sus derechos. Esto es lo que nos va a nuestra libertad y a nuestra dignidad".

"Si la distribución justa-injusta no depende de la ética personal, entonces las antiguas virtudes personales de la justicia todavía pueden florecer más allá del alcance de la justicia, como bondades éticas o como placeres religiosos." (37)

Termina Heller afirmando la necesidad de crear nuevas institu--

ciones imaginativas y un marco más amplio para la reclamación de la justicia, donde sean indispensables la participación masiva y la demostración de virtudes republicanas. Después de todo por eso la vida buena está más allá de la justicia, y es un ámbito que no debe descuidarse nunca.

5.2. Una filosofía de los valores.

He mostrado aquí -y espero que con elementos de juicio más que suficientes- que la filosofía de Heller es ante todo una filosofía de los valores. Desde la hipótesis original acerca del carácter social, histórico y universalizado de los valores, partiendo de un fundamento ético-antropológico, hasta las formulaciones últimas que buscan unir el pluralismo ético y la contingencia individual con los valores modernos de vida y libertad, notamos esta preocupación central, la preferencia por los valores de la modernidad y la resolución de reformularlos y resituarlos.

La relación especial que ha tenido la reflexión helleriana con el conjunto de la filosofía contemporánea -partiendo de una tradición del pensamiento vigorosa pero a la vez hasta cierto punto excéntrica- le ha permitido sin duda una visión clarificadora y desmitificadora acerca del significado del fenómeno cultural llamado occidente, sus características y las alternativas a las que se enfrenta.

Heller desarrolla gradualmente su segundo modelo de argumentación a partir de las nuevas realidades, perspectivas y alternativas que se abren a la llamada condición postmoderna. La caída en desuso del concepto tradicional de verdad como adecuación, la asunción del "giro lingüístico" y la intersubjetividad y, finalmente, la relativización de los universales que absolutos que habían minado la capacidad de la modernidad de desplegarse, fueron elementos a tomar en cuenta por un pensamiento que había permanecido abierto a esas posibilidades por su visión no dogmática del fenómeno humano. Siempre guiada por la convicción y el deseo de que los ideales básicos de la modernidad (libertad, igualdad, razón, fraternidad, vida, derechos) se fortalecerán en lugar de debilitarse con la caída de las grandes narrativas que acompañaron su nacimiento, se dio a la tarea de construir una alternativa filosófica en donde esos ideales pudieran asumirse en una sociedad plural, funcional, des-

centrada, inestable y cambiante. Esta convicción y deseo de que la modernidad subsistirá, y el buen criterio para apreciar los elementos positivos y negativos de ésta, para separar "el grano de la paja" como afirma Miguel Portu Perales (38), está siempre acompañada por la idea de que sólo un impulso ético y una acción ciudadana podrán sostenerla en pie.

La conversión de la teoría de las objetivaciones genéricas en "paradigma de la objetivación en sí" le permite asumir un ámbito intersubjetivo primario en el que se constituye el individuo dentro de un marco social normativo. La noción de "condición humana" con su tensión inherente le sirve también para explicar la constitución del Yo a partir de una autorreflexión normativa, un Yo que elige su propio "mapa interior" y su concepción del mundo de manera creativa y relativamente autónoma. La esfera "en sí" de la vida cotidiana en cuanto condición humana en el mundo moderno permite una actividad creativa y de resistencia frente a los elementos sistémicos y la esfera del dinero y del poder, de modo que se convierte en un elemento fundamental para que el individuo contingente dé sentido a su vida y tome una actitud moral. En un mundo en el que existe una pluralidad de formas de vida y de conjuntos de normas que conforman un "ethos ambiental", es necesaria una propuesta universalista moderada que permita su convivencia en un marco social que acepta como válidos los valores-guía de libertad y de vida.

Para Heller, asumir la contingencia como este estado de "arrojados a la libertad" significa ofrecer alternativas para que las iniciales posibilidades ilimitadas del individuo se conviertan en un destino elegido. En nuestra sociedad funcional es necesaria una "elección existencial" que nos convierta en sujetos morales además de funcionales, en la elección existencial nos convertimos en lo que somos, puesto que no tenemos un destino predeterminado. Alno es

tar los valores en un "cielo inteligible", es necesaria su concreción y validación constante por parte de los individuos, pues son ellos quienes pueden "universalizarlos". La propia filosofía de Heller está basada de principio a fin en "elecciones de valor" --- (desde el concepto de esencia humana hasta las últimas reflexiones sobre la elección existencial), y esto implica asumir un concepto valorativo o existencial de verdad, paralelo al concepto de "conocimiento verdadero" de las ciencias sociales (que también tiene principios valorativos). El "conocimiento verdadero" se convierte en "Verdad" si "hace impacto sobre la auténtica existencia de una persona o grupo." (39)

Heller muestra constantemente su simpatía por la tesis de que una postura valorativa básica en toda teoría social e incluso filosófica es indispensable, ante todo el consenso previo acerca de los valores fundamentales de libertad y vida, que serían "universales empíricos" de nuestra sociedad (puesto que todos los postulan, nadie elige su opuesto, aunque sea sólo públicamente). De ahí que para la filosofía el Sein está constituido por el Sollen, toda filosofía incluiría una utopía (40).

Esto mismo puede aplicarse a la opinión de que en el discurso racional es necesaria una elección de valor previa de los participantes (un consenso de orden superior) y de que en todo discurso valorativo éstos deben aclarar cuáles valores están dispuestos a defender de acuerdo a lo que Heller llama racionalidad práctica, que puede ser crítica (racionalidad del intelecto) o que simplemente los asuma (racionalidad de la razón). Esta opinión me parece acertada, puesto que muchas posturas filosóficas divergentes no lo son por simples diferencias metodológicas, sino que estas diferencias tienen su raíz en la interpretación o validación de los valores. Si asumimos un enfoque no-fundamentalista y la caída del concepto tradicional de Verdad, tenemos que acercarnos, aunque no necesariamente identificarnos, con esta postura. Toda discusión racional, interpretación o consenso requiere una toma de postura en

cuanto a los valores; esto es producto de nuestra libertad.

Otro elemento a tomar en cuenta es la insistencia de Heller en el carácter irreductible del sujeto moral y su toma de postura. El desarrollo de las filosofías de la intersubjetividad no debe hacer nos olvidar que nadie puede sustituir la decisión ni la responsabilidad individuales, ni mucho menos la elección de sí mismo. Esto implica hacer una reinterpretación del concepto de sujeto a fin de evitar las tesis ya superadas. Esta tarea es emprendida por Heller desde el punto de vista ético, aunque no tanto epistemológico, el sujeto es capaz de concebir el mundo como su mundo, de acuerdo a su personal punto de vista, y es capaz de darse un destino a sí mismo, así como elegir su "mapa interior". La constitución intersubjetiva del mundo y el sentido compartido son la base sobre la cual se constituye el Yo idiosincrático, pero no lo sustituyen, de aquí la importancia que da Heller a la "elección existencial".

La ética de Heller pretende estar basada sobre un análisis de las características de la modernidad, depende de una valoración de ésta y de la universalización que ella observa de los valores de libertad y vida. Por otro lado, la base de su filosofía moral no es ningún principio general, sino la existencia de las "personas rectas"; es una ética "minimalista" que observa las condiciones de posibilidad de la persona honesta o buena, estas condiciones incluyen una serie de principios normativos y exigencias de racionalidad práctica; sin embargo, la actitud de la persona recta no puede ser probada, puesto que depende en última instancia de una elección. Yo puedo dar razones para el buen comportamiento igual que para el malo, pero puedo preferir sufrir la injusticia que cometerla. Esta posición, que Heller toma de Diderot, Rousseau y Lessing, deriva del convencimiento de que no todo es racional en ética (ni siquiera en filosofía) aunque exista una racionalidad valorativa o moral (41). Volvemos al punto inicial de argumentación: nada sustituye (ni buenas razones) a la elección moral.

Tomar como punto de partida a la persona recta obedece a la in-

tención de construir una ética que acepta la diversidad de formas de vida, y por lo tanto, de principios morales, dejando indeterminado el contenido y la densidad de las normas morales, se trata de partir de la persona "digna de respeto" aunque pertenezca a una forma de vida distinta a la nuestra. La persona recta tiene que elegir entre distintas normas y tareas y homogeneizarlas, creando su propia escala de valores de acuerdo a juicios prudenciales, según su propia personalidad.

Heller se encarga no sólo de una reflexión acerca del carácter social de los valores, define además el sujeto moral que se apropia de ellos de acuerdo a una relación consciente y autoconsciente: el individuo, la personalidad, la persona recta o buena. En la primera etapa de su pensamiento, el individuo podía elevarse a los valores genéricos por medio de la catarsis de Aristóteles y Lessing, homogeneizando sus actividades heterogéneas gracias a la intervención de las objetivaciones; en la segunda etapa interviene la racionalidad del intelecto y la elección existencial en la conformación de la persona recta o buena. En los dos casos la vida cotidiana es el espacio que posibilita estos procesos de conversión moral y de constitución autorreflexiva del Yo.

El pensamiento de Heller siempre mostró un serio compromiso social y político. La teoría de las necesidades radicales fue el primer atisbo de una teoría de la acción política guiada por valores racionales, pero este intento hubo de ser reformulado conforme el compromiso por la democracia fue depurado. Heller asumió muy pronto la necesidad de eliminar los elementos que obstaculizaban la concepción democrática, como son las ideas de Marx acerca de la libertad absoluta, la unidad total individuo-género y la abundancia absoluta. Todos estos términos debían ser relativizados, puesto que iban más allá de la condición humana, más allá de lo humano. Sin embargo, los conceptos procedimentales y gradualistas que permitirían acercarse al mejor mundo sociopolítico posible no implican el abandono de los valores de libertad, igualdad y reciprocidad simétrica, sino su repotenciación. La tesis del "relativismo

cultural limitado" permite a Heller concebir la pluralidad de culturas y formas de vida, y al mismo tiempo patrones generales, de modo que los derechos humanos sean respetados y los individuos sean considerados en igualdad de condiciones en cuanto "nacidos libres y dotados de razón".

El mejor mundo sociopolítico posible no sería más que la condición necesaria, pero no suficiente, del mejor mundo moral posible, este último es el hogar de la persona recta y honesta, del buen ciudadano, un mundo que promueva el desarrollo de las dotes en talentos y los vínculos emocionales profundos, vínculos que podrán extenderse a todos los hombres, a la humanidad. El humanismo filosófico de Heller se conserva bajo la égida de un concepto regulativo de "humanidad", de un gesto universalista que ayude a convertir a este concepto en una realidad.

El presente trabajo tuvo una intención interpretativa y analítica. En él pretendo mostrar que existe una continuidad de motivos, temas y conceptos a lo largo de la extensa obra de Heller, y esto a pesar de que existen dos etapas en el pensamiento de nuestra autora, caracterizada por dos modelos de argumentación y dos formas de tratamiento. La segunda etapa es claramente la más atractiva y sugestiva, pero no puede comprenderse separada de la primera; la primera también tiene algo que decir a la segunda. No es tanto un "cambio de paradigma", como parece afirmar Amadeo Vigorelli (42), sino más bien la conversión de la teoría de las objetivaciones de inspiración lukacsiana en "paradigma de la objetivación en sí", yo no observo un cambio fundamental de dirección, sino una corrección del rumbo hacia el mismo polo. Existen cambios terminológicos y abandono de conceptos, más no de la intencionalidad del proyecto filosófico.

Angel Rivero muestra con claridad -en una excelente investigación interpretativa- los cambios terminológicos y temáticos desde el punto de vista de la concepción del socialismo democrático, con una visión más rupturista y menos continuista que la mía (43), Sin

embargo, a mí me ha parecido que existían ya signos en sus primeras obras que apuntaban a esta apertura, relativización y pluralización, y que Heller reintroduce o recicla aspectos importantes de su primera etapa bajo el nuevo contexto que se abre con la reflexión crítica postmoderna acerca de la modernidad. Su pensamiento es precisamente una reflexión acerca de la posibilidad de sobrevivir de los ideales de la modernidad después de la caída en desuso de las grandes narrativas. El acuerdo o desacuerdo general con esta autora depende en buena medida de la posición y el compromiso que se tenga frente a este problema, y no es sólo cuestión de argumentos, aunque éstos son también esenciales.

La filosofía de Agnes Heller es una aportación a la solución de los problemas actuales, de ninguna manera es su intención acabar de resolverlos -tarea inútil y pernicioso-, por eso cada uno de sus libros está determinado por un contexto diverso, las soluciones y los planteamientos son muchas veces distintos, pero el compromiso que los une es similar. Estamos ante un proyecto filosófico inacabado e inacabable, ante fragmentos de vida distintos, optando muchas veces por nociones que deben concebirse como incompletas. La tarea de hoy es la de una filosofía incompleta, eso será lo mejor. Opina Heller acerca del modo como debemos escribir filosofía.

"Si uno decide abordar segmentos de la vida distintos pero interconectados desde puntos de vista diferentes (pero interconectados), no podrá escribir filosofía como si fuera una historia de detectives, por una simple razón: no puede saberse de antemano la identidad del asesino. Esta vez resulta imposible poner todas las cartas sobre la mesa al final del viaje filosófico, aunque sea sólo por la razón de que no se ha jugado con todos los naipes de la baraja." (44)

NOTAS

V. Pluralismo, contingencia y ética.

5.1. La democracia, la justicia y la vida buena.

1. Heller, A. y Fehér, F. Políticas de la postmodernidad (PP), p. 165, 186. Heller, A. General Ethics, p. 145.
2. Heller, A. y Fehér, F. Anatomía de la izquierda occidental (AIO) (The West and the Left). Ed. Península, Barcelona 1985.
3. Heller, A. PP p. 163 y 185. Teoría de la historia p. 235ss.
4. Heller, A. y Fehér, F. AIO.
5. Heller, A. Fehér, F. y Markus, G. Dictadura y cuestiones sociales (Dictatorship over Needs) F.C.E. México 1986. Heller, A. y Fehér, F. Eastern Left, Western Left. Totalitarianism, Freedom and Democracy. Polity Press, Cambridge 1987. Heller, A. y Fehér, F. ¿Tiene porvenir el socialismo? Vuelta Núm. 154, 1989.
6. Heller, A. A pesar de todo... ¿El socialismo como objetivo final? Rev. Crítica jurídica, 3 Univ. Aut. de Puebla, 1985.
7. Heller, A. y Fehér, F. Sobre el pacifismo (Doomsday or Deterrence?) Ed. Pablo Iglesias, Madrid 1985. Cfr. The Fear of Power. A Contribution to the Genesis and Morphology of Eurocomunism. Thesis Eleven, 2, 1981 pp. 127-161.
8. Heller, A., Fehér, F. PP p. 149 a 162.
9. Heller, A. Más allá de la justicia (Beyond Justice) Ed. Crítica, Barcelona 1990 p. 65.
10. Heller, A. Derechos, modernidad, democracia, en Historia y futuro (HF). Ed. Península, Barcelona 1991 p. 127.
11. Heller, A. La justicia social y sus principios, en PP p. 188 a 213. Más allá de la justicia, p. 253ss
12. Heller, A. Más allá de la justicia, p. 255.

13. Ibid. p. 136.
14. Ibid. pp. 135-142. Cfr. los artículos Marx, justicia, libertad: el profeta libertario y Marx y la liberación de la humanidad, en *Crítica de la Ilustración (CI) Península*, Barc. 1984. Ya en la primera etapa de su filosofía Heller intenta relativizar el giro antropológico, la relación individuo-género y la idea de libertad absoluta, véase p. 33 y 36.
15. Ibid. p. 281.
16. Ibid. p. 298-9. Cfr. Habermas, J. *Conciencia moral y acción - comunicativa*, Ed. Península, Barcelona 1986.
17. Heller había argumentado en su ensayo *Habermas y el marxismo (en CI)* que era necesario un acuerdo de valores (al menos de uno) y una elección de valor previos al discurso ético. Cfr. CI p. 297, 299-300.
18. Cortina, A. *Ética sin moral*. Ed. Tecnos, Madrid 1990, p. 222.
19. Cortina, A. Ibid. p. 223. Cfr. Apel, K. O. *La transformación de la filosofía II*, Ed. Taurus, Madrid 1989 p. 392.
20. Heller, A. *Más allá de la justicia*, p. 305.
21. Ibid. p. 339.
22. Sobre el concepto de disidencia como indispensable frente al simple "consenso", véase la opinión coincidente y el desarrollo de este concepto en Javier Muguerza, p. ej. en *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1990.
23. Heller, A. *Más allá de la justicia*, p. 349-50.
24. Ibid. p. 355. Cfr. *The basic Question of Moral Philosophy. Philos. and Social Criticism*, Núm 11, 1985 pp. 35-62 y *General Ethics* p. 174.
25. Ibid. p. 356, Cfr. *General Ethics* p. 174-5.
26. Ibid. p. 359.
27. Ibid. p. 359-60.
28. Ibid. p. 362.
29. Ibid. p. 364.
30. Heller, A. *De la contingencia al destino. Isegoría*, Núm. 4, Octubre de 1991 p. 9. Cfr. *A Philosophy of Morals*, Basil Blackwell, Oxford 1990, Cap. 2.

31. Heller, A. Más allá de la justicia, p. 370.
32. Ibid. p. 377.
33. Ibid. p. 403.
34. Ibid.
35. Heller, A. Los movimientos socialistas y la justicia social. _
El socialismo del futuro, Núm. 4, 1991, p. 43.
36. Ibid. p. 44.
37. Ibid. p. 47.

5.2. Una filosofía de los valores.

38. Porta P. Miguel. Reseña sobre Historia y futuro. Leviatán, _
Núm. 43-44, 1991.
39. Heller, A. De la hermenéutica en las ciencias sociales a la _
hermenéutica de las ciencias sociales, en PP p. 85, también pu
blicado en HF.
40. Heller, A. Por una filosofía radical (A Radical Philosophy) _
Ed. El viejo topo, Barcelona, 1980, pp. 16ss.
41. Heller, A. Más allá de la justicia, pp. 144, 352, 362, 399.
42. Vigorelli, A. Paradigm Changes in Critical Theory: Agnes He---
ller's Reconsideration of Rationality. Thesis Eleven, Núm. 16,
1987, pp. 56-68.
43. Rivero, Angel. Democracia y socialismo (la racionalidad prácti
ca en Agnes Heller) Tesis doctoral, dirigida por Javier Muguer
za, Universidad Autónoma de Madrid, 1991.
44. Heller, A. Historia y futuro. p. 7 y 8.

BIBLIOGRAFIA

I. De Agnes Heller.

- Hipótesis para una teoría marxista de los valores. Grijalbo, Barcelona 1974. Traducción de Manuel Sacristán.
- Historia y vida cotidiana. Península, Barcelona 1977, trad. de José-Francisco Yvars y Enric Pérez Nadal.
- Teoría de las necesidades en Marx. Península, Barc. 1978, trad. de J.-F. Yvars, Prólogo de P. A. Rovatti.
- La revolución de la vida cotidiana. Materiales, Barc. 1979, Prólogo de Gerard Vilar, E. Pérez N., trad. de ambos, G. Muñoz e Iván Tapia. Península, Barcelona 1982.
- El hombre del Renacimiento. Península, Barc. 1980, trad. J.-F. Yvars y A. P. Moya.
- Teoría de los sentimientos. Fontamara, Barc. 1980, trad. F. Cusó.
- Por una filosofía radical. El viejo topo, Barc. 1980, trad. J. Yvars.
- Instinto, agresividad, carácter. Península, Barc. 1980, trad. J.-F. Yvars y C. Moya.
- Para cambiar la vida. Entrevista con F. Adornato, Crítica, Barcelona 1981, trad. de Carlos Elordí.
- Marxisme et Democratie. Máspero, Paris 1981.
- Teoría de la historia. Fontamara, Barc. 1982, trad. de Javier Honorato.
- Análisis de la revolución húngara (con Ferenc Fehér). Hacer, Barcelona 1983, trad. Milagros Rivera.
- Aristóteles y el mundo antiguo. Península, Barc. 1983, trad. J.-F. Yvars y A. Moya
- Lukács revalued (ed. por A. Heller). Basil Blackwell, Oxford 1983.
- Crítica de la Ilustración. Península, Barc. 1984, trad. G. Muñoz y J. I. López Soria.
- Anatomía de la izquierda occidental (con F. Fehér). Península, Barcelona 1985, trad. M.-A. Galmarini.

- Sobre el pacifismo (con F. Fehér) Pablo Iglesias, Madrid 1985, trad. de Juan C. Navascués.
- The Power of Shame. A Rational Perspective. Routledge and Kegan Paul, London 1985.
- Dictadura y cuestiones sociales (con F. Fehér y G. Markus), Fondo de Cultura Económica, México 1986, trad. de A. Bárcena.
- Dialéctica de las formas. El pensamiento estético de la Escuela de Budapest. (edit. por Heller y F. Fehér) Península, Barcelona 1987, trad. Monserrat Gurguí.
- Eastern Left, Western Left. Totalitarianism, Freedom and Democracy (con F. Fehér). Polity Press, Cambridge 1987.
- Más allá de la justicia (Beyond Justice). Crítica, Barc. 1990, trad. de Jorge Vigil.
- General Ethics, Basil Blackwell, Oxford 1988.
- Políticas de la postmodernidad (con F. Fehér) (Postmodern Culture and Politics). Península, Barc. trad. de Mont. Gurguí.
- A Philosophy of Morals, Basil Blackwell, Oxford 1990.
- Historia y futuro (Can Modernity survive?) Península, Barc. 1991, trad. M. Gurguí.

Artículos.

- Lukács Aesthetics. New Hungarian Quarterly, núm. 24, 1966 pp. 84-94.
- Towards a Sociology of Knowledge of Every Life. Cultural Hermeneutics, núm. 3, 1975 p. 7-18.
- Un prologo più che un epilogo. Replica sulla teoria dei risorgimenti e della vita quotidiana. Aut-Aut, núm 159-60, 1977 pp.2-28.
- Past, Present and Future of Democracy. Social Research, New York 1978, 45 núm. 4 pp. 866-886.
- The Declaration of independence and the Principles of Socialism: Contribution to a Discussion. Social Praxis, núm. 6 1979 pp. 177-191.
- El fundador de la Escuela, Teorema X, núm. 4 1980 pp. 261-286.

- Fetichismo o alienación. A propósito de las sociedades del Este. Argumentos núm. 38, oct. 1980 pp. 47-62.
- La división emocional del trabajo. Nexos, núm. 31, julio 1980.
- The moral maxims of Democracy politics. Praxis International, 1981, núm 1, 2, p. 39-48.
- Rationality and Democracy. Philos. and Social Criticism. 1981 Vol. 8 núm. 3 1981 pp. 243-67.
- The Fear of Power. A Contribution to the Génesis and Morphology of Eurocomunism (con F. Fehér) Thesis Eleven, 2 1981 p. 127-161.
- Equality reconsidered (con F. Fehér) Thesis Eleven, núm. 3 1981.
- Porqué deberíamos mantener el objetivo socialista. Leviatán, núm. 9, otoño de 1982 pp. 101-109.
- The Legacy of Marxian Ethics Today. Praxis International, núm. 1, 1982 pp. 346-364.
- Class, democracy, modernity. (con F. Fehér). Theory and Society, núm. 12, 1983, pp. 211-244.
- Marx y la modernidad. Sistema núm. 54-5, junio de 1983 pp. 3-16.
- Las antinomias de la paz (con F. Fehér). Leviatán, núm. 10 1982 p. 63-75.
- The Discourse Ethics of Habermas: Critique and Appraisal. Thesis Eleven, núm. 10-11, 1984-5.
- The Basic Question of Moral Philosophy. Phil. Soc. Criticism. núm. 11, 1985, pp. 35-62.
- A pesar de todo... ¿El socialismo como objetivo final? Crítica Jurídica, núm. 3 Univ. Aut. de Puebla 1985.
- ¿Es posible la transformación radical de occidente? Fac. de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM núm. 122 1985.
- El marxismo como movimiento cultural (con F. Fehér) Rev. de Occidente, núm. 61, junio 1986.
- ¿Tiene porvenir el socialismo? Vuelta núm. 154, sept. 1989 pp. 52-55.
- El mundo, las cosas, la vida y el hogar. Vuelta núm. 177, agosto 1991 pp. 48-51.

- La hermenéutica en la ética moderna. Claves de razón práctica, -
núm. 16, octubre de 1991 pp. 26-32.
- De la contingencia al destino. Isegoría (CSIC) núm. 4, octubre -
1991 pp. 5-19.
- Los movimientos socialistas y la justicia social. El socialismo -
del futuro (Fundación sistema), Núm. 4, dic. 1991 pp. 39-49.
- El fin del comunismo. El socialismo del futuro, núm. 5 mayo de -
1992 pp. 11-21.
- Memoria y responsabilidad. Vuelta, núm. 189, agosto 1991 pp.11-15.

II. De otros autores.

- Anderson, P. Consideraciones sobre el marxismo occidental. Siglo
XXI, Madrid 1978.
- Aristóteles. Ética nicomaquea (Bilingüe) UNAM, México 1985.
- Husserl, E. Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología -
trascendental. Ed. Folios, México 1984.
- Collingwood, R. G. Idea de la historia. F.C.E. México 1984.
- Goldmann, L. Marxismo y ciencias humanas. Amorrortu, B. Aires 1975.
- Kolakowski, L. Las principales corrientes del marxismo. Alianza Ed.
3 vols. Madrid 1980, 1985.
- Kant, I. Crítica de la razón práctica. Espasa Calpe, México 1987.
- Hegel, G.W.F. Fenomenología del espíritu. F.C.E. México 1978.
- Rorty, R. Contingencia, ironía, solidaridad. Paidós, B. A. 1991.
- Muguerza, J. Desde la perplejidad. F.C.E. Madrid 1990.
- Savater, F. Ética como amor propio. Mondadori, Madrid 1987.
- Camps, V. Ética, retórica, política. Alianza Ed. Madrid 1990.
- Camps, V. (Comp.) Historia de la ética, vol. 3 Ed. Crítica, Barc.
1990.
- MacIntyre, A. Historia de la ética. Paidós, Barcelona 1982.
- Tras la virtud. Crítica, Barcelona 1989.
- Tugendhat, E. Problemas de la ética. Crítica, Barc. 1989.
- Sánchez Vazquez, A. Filosofía de la praxis. Crítica, Barc. 1969.
- Platón. La República. Alianza Ed. Madrid 1989.

- Habermas, J. -Conciencia moral y acción comunicativa. Península, Barcelona, 1985.
- El discurso filosófico de la modernidad. Taurus, Madrid, 1989.
- Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos. Ed. Cátedra, 1990.
- Pensamiento postmetafísico. Taurus, Madrid, 1990.
- Kautsky, K. Ética y concepción materialista de la historia. Cuadernos Pasado y Presente. Córdoba, 1975.
- Rickert, H. Ciencia cultural y ciencia natural. Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1965.
- Scheler, M. El formalismo en ética y la ética material de los valores. (Ética) Rev. de Occidente, Madrid, 1941.
- Plejanov, V. Cuestiones fundamentales del marxismo. Ed. Premio México, 1981.
- Korsch, K. Marxismo y filosofía. Ed. Era, México, 1977.
- Arato, A. La antinomia del marxismo clásico: marxismo y filosofía, en Historia del marxismo, vol. 6 Bruguera, Barcelona, 1981.
- El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental. F.C.E. México 1986.
- Marx, K. Manuscritos: economía y filosofía (1844) Alianza Ed. Elementos fundamentales... (Grundrisse) 3 vols. Ed. Siglo XXI, México, 1971.
- Petrovic, G. Marxismo contra stalinismo (Filos. y marxismo) Ed. Seix Barral, Barcelona, 1971, p. 96.
- Fromm, E. Marx y su concepto del hombre. F.C.E. México, 1985.
- Marcuse, H. Eros y civilización. Joaquín Mortiz, México, 1975.
- Para una teoría crítica de la sociedad. Tiempo Nuevo, Caracas, 1971.
- Lukács, G. Historia y conciencia de clase, Grijalbo, México, 1969.
- Estética, I. (4 vols.) Grijalbo, Barcelona, 1965.
- Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins, 3 vols. Newvied Luchterland 1971ss.
- Lefebvre, H. Crítica de la vida cotidiana, Ed. Peña Lillo, Buenos Aires, 1979.

- Lefebvre, H. La vida cotidiana en el mundo moderno, Alianza Ed. Madrid, 1972.
- Althusser, L. La revolución teórica de Marx. Siglo XXI, México, 1975.
- Kosik, K. Dialéctica de lo concreto. Grijalbo, México, 1967.
- Lyotard, J. P. La condición postmoderna. Cátedra, Madrid, 1990.
- Vattimo, G. El fin de la modernidad. Gedisa, México, 1990.
- Jay, M. -Marxismo and totality, Polity Press, Cambridge, 1984.
-Socialismo "fin de siècle". Nueva Visión, Buenos Aires 1990.
- Gadamer, H. G. Verdad y método. Sígueme, Salamanca, 1991.
- Wittgenstein, L. Investigaciones filosóficas. Ed. Crítica-UNAM, Barc. 1989.
- Markus, G. -Marxismo y antropología. Grijalbo, México, 1985.
-Language and Production. Dordrecht, Reidel Publishing Co. 1986.
- Berger, P. L. y Luckmann, T. The Social Construction of Reality Penguin, Harmondsworth, 1971.
- Parkinson, G. H. R. Georg Lukács: el hombre, su obra, sus ideas, Grijalbo, Barcelona, 1973.
- Raddatz, F. J. Georg Lukács. Alianza Ed. Madrid, 1975.
- Vaccatello, M. György Lukács. Península, Barcelona, 1977.
- López Soria, J. I. El primer Lukács. Monte Avila, Caracas, 1978.
- Fehér, F. -La revolución congelada. Ensayo sobre el jacobinismo Siglo XXI, Madrid, 1989.
-Las tradiciones socialistas y la trinidad de Liberté, Egalité, Fraternité. El futuro del socialismo, Núm.4 1991.
-El marxismo como política. El futuro del socialismo Núm. 5 1992.
- Brown, B. Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana. Amorrortu, Buenos Aires, 1975.
- Rawls, J. Teoría de la justicia. F.C.E. México, 1991.
- Apel, K. O. La transformación de la filosofía. 2 vols. Taurus, Madrid, 1989.
- Luhmann, N. Soziologie der Moral. Suhrkamp, Frankfurt, 1979.
- Cortina, A. Ética sin moral. Tecnos, Madrid 1990.

- Burnheim, J. (ed.) The philosophy of Agnes Heller, en prensa.
- Arnason, J. P. Progress and pluralism: reflections on A. Heller theory of history. Praxis International Núm. 3 _ enero, 1984.
- Añón Roig, M. J. El sentido de las necesidades en la obra de A. Heller. Sistema, Núm. 96 mayo de 1990.
- Boella, L. Radicalism and needs in Heller. Telos, Núm. 123, 1978
- Vigorelli, A. Paradigm changes in Critical Theory: Agnes Heller reconsideration of rationality. Thesis Eleven, -- Núm. 16, 1987.
- Rovatti, P. A. De las necesidades a la nueva racionalidad. El -- viejo topo, Núm. 50, noviembre de 1980.
- Pérez Nadal, E. Agnes Heller: hacia una fundamentación de la -- subjetividad revolucionaria, Materiales. Núm. -- 10, 1978.
- Herrera Flores, J. Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest, Tecnos, Madrid, 1989.
- Benhábib, S. A. Heller On instincts. A Theory of feelings. Telos, núm. 44, Summer 1980.
- Tabaroni, N. Bisogni radicali, democrazia e socialismo in A. Heller. Rev. Int. Filos. Diritto, núm. 56, 1979.
- Funk, N. Radical Philosophy. The philosophical Review, julio de 1987.
- Frankel. B. The Budapest School, Telos, núm. 17, 1973.
- Bernstein, R. Agnes Heller: Philosophy, Rational Utopia and Praxis. Thesis Eleven, núm. 16, 1987.
- Wolin, R. Agnes Heller on Everyday Life. Theory and Society. núm. 16, 1987.
- Yvars, J.-F. Agnes Heller, Sociología de la vida cotidiana. Negaciones, núm. 6, otoño de 1978.
- Mendivil M., José. Los valores y la modernidad en A. Heller. Babel, agosto de 1991.
- Porta P. M. Reseña sobre Historia y futuro. Leviatán, núm. 43-44. 1991.