



# Colección Esprit

*Director*

Andrés Simón Lorda

*Consejo editorial*

Carlos Díaz, Miguel García-Baró,  
Graciano González R.-Arnaiz, José María Vegas,  
Jesús M<sup>a</sup> Ayuso, Eduardo Martínez, Mariano Moreno,  
Ángel Barahona, José Antonio Sobrado,  
Francesc Torralba, Josep M. Esquirol.

*Director editorial*

J. Manuel Caparrós

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,  
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión  
en cualquier otra forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,  
mecánico, reprográfico, gramofónico o cualquier otro,  
sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

© Josep M. Esquirol Calaf, 1998

© 1998, CAPARRÓS EDITORES, S. L.

Moratín, 5 • 28014 Madrid

Tel.: 91-4200306 • Fax: 91-4201451

Ilustración de cubierta: Josep Rom

Diseño y composición: LA FACTORÍA DE EDICIONES, S. L.

Impresión: INDUGRAF MADRID, S. A.

ISBN: 84-87943-67-3

Depósito Legal: M-XXXXX-1998

Impreso en España • Printed in Spain

Colección Esprit

31

Con la colaboración del  
Instituto Emmanuel Mounier  
y la Fundació Blanquerna



*Josep M. Esquirol Calaf*

**La frivolidad política  
del final de la historia**

CAPARRÓS EDITORES



# Índice

INTRODUCCIÓN . . . . .	9
1. ¿Es hegeliana la postmodernidad? . . . . .	9
2. El reconocimiento y el estado homogéneo universal . . . . .	11
3. La despolitización y las tesis “finistas” . . . . .	12
I. EL FIN DE LA HISTORIA Y EL ESTADO UNIVERSAL Y HOMOGÉNEO . . . . .	19
1. La influencia de Kojève en el pensamiento contemporáneo . . . . .	19
2. La lectura kojéviana de Hegel (1933-1939) o el hegelianismo como propaganda política . . . . .	21
3. Los ejes de la lectura . . . . .	23
3.1. <i>El hombre como acción y la acción como negatividad</i> . . . . .	24
3.2. <i>La interpretación del final de la historia en Hegel</i> . . . . .	24
3.3. <i>El estado universal y homogéneo</i> . . . . .	28
4. Del stalinismo al Kojève funcionario . . . . .	32
5. El advenimiento del Sabio . . . . .	34
6. Nota de 1946: Próximo retorno del hombre a la animalidad . . . . .	36
7. El esnobismo japonés como final de la historia . . . . .	39
8. La discusión entre Kojève y Leo Strauss. Historia, política y filosofía . . . . .	45
9. De Kojève a la postmodernidad . . . . .	56
10. Nietzsche contra Hegel, o el “último hombre” . . . . .	58
11. Fukuyama: el uso propagandístico de Hegel-Kojève . . . . .	59
II. POSTMODERNIDAD: FIN DE LA HISTORIA Y PRAGMATISMO POLÍTICO . . . . .	65
1. “¿Hegelianismo postmoderno?” . . . . .	65
2. El fin del metarrelato de la historia . . . . .	66
3. La prioridad de la democracia sobre la filosofía . . . . .	69
4. La desconstrucción postmoderna y la política . . . . .	73
5. Paréntesis: La prioridad de la justicia sobre la democracia . . . . .	78

III. IMAGINARIO SOCIOPOLÍTICO FRENTE A FINAL DE LAS IDEOLOGÍAS Y DE LA HISTORIA . . . . .	83
1. La tesis del final de las ideologías . . . . .	83
2. Paul Ricœur: la constitución ideológico-utópica de la sociedad . . .	91
2.1. <i>De la innovación semántica al imaginario sociopolítico</i> . . . .	92
2.2. <i>Dimensiones de la ideología y de la utopía</i> . . . . .	98
2.3. <i>La distancia utópica como crítica ideológica</i> . . . . .	104
IV. PARA UNA COMPRESIÓN “PRE” Y “POST” HEGELIANA DE LA HISTORIA Y DE LA POLÍTICA . . . . .	113
1. Teodicea hegeliana y nihilismo postmoderno: el primado de la elucidación sobre la acción y la crítica . . . . .	113
2. Una “convergencia” entre Aron y Arendt frente al final hegeliano- kojeviano de la historia . . . . .	117
3. Historia y libertad . . . . .	121
4. El imaginario y la libertad . . . . .	124
5. Elementos kantianos . . . . .	126



# Introducción

## 1. ¿Es hegeliana la postmodernidad?

Intentar comprender no superficialmente la política actual lleva a discernir los contenidos políticos del pensamiento postmoderno y sus raíces. Ya desde el principio y sin necesidad de leer entre líneas, se nos dice explícita y claramente que la “prioridad de la democracia sobre la filosofía” y la “frivolidad” son las claves para la (mejor) política postmoderna<sup>1</sup>. No es demasiado difícil ver la conexión de estas claves con la idea del final de la historia. De hecho, si fuese posible reconstruir algo así como la filosofía política postmoderna, habría que hacerlo precisamente a partir de estos dos ejes: un pragmatismo “frívolo” y la tesis de la *posthistoria*. Ahora bien, ¿dónde hay que buscar el auténtico trasfondo de dichos ejes? De sobra es sabido que a Nietzsche y Heidegger se les toma a menudo como los momentos básicos de la inflexión postmoderna; sin embargo, ni el planteamiento de uno ni el del otro ofrecen la posibilidad de explicar esta (filosofía) política postmoderna. Y, en cambio, cabe mostrar que ésta tiene un *trasfondo claramente hegeliano*.

Esta interpretación hegeliana de la política postmoderna ha sido apuntada por algunos autores. He de citar, por una parte, a Agnes Heller y Ferenc Fehér: “La *posthistoire* como temporalidad dominante de la condición postmoderna es una sorprendente reivindicación de la filosofía política de Hegel, su famosa tesis de la reconciliación con la realidad”<sup>2</sup>. Por otra parte, también hay que hacer referencia a Stanley Rosen

1. Cfr. RORTY, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en VATTIMO (comp.), *La secularización de la Filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1994.

2. HELLER, A. & FEHÉR, F., *The Postmodern Political Condition*, Cambridge, Polity Press, 1988; trad. cast. *Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, Península, 1994 2ª ed., p. 152.

y su *Hermeneutics as Politics*<sup>3</sup>, donde explícitamente se relaciona el pensamiento postmoderno con el hegelianismo de Alexandre Kojève; y hay que destacar también el riquísimo estudio de Shadia B. Drury, *Alexandre Kojève. The Roots of postmodern Politics*<sup>4</sup>.

El objetivo del presente ensayo es pensar la significación política de las contemporáneas tesis del final de la historia<sup>5</sup>. No deja de ser sintomático que tal tesis la hayan asumido neohegelianos, neomarxistas, neo-liberales y postmodernos. Parece ciertamente indicativa esta coincidencia singular, síntesis de elementos tan heterogéneos. Aquí voy a intentar, entre otras cosas, hallarle un hilo conductor común y descubrir unas complicidades a menudo bien disimuladas.

Implicaciones políticas o, al menos, factores concomitantes de la tesis del final de la historia son: *el pragmatismo político* (un pragmatismo declaradamente “antifilosófico”, según lo veremos en Kojève y en Rorty); la mentalidad de consumación, de final y de anclaje en el presente; *el estado universal y homogéneo* junto con la idea del *reconocimiento*; la anulación de la crítica; la despolitización y la pasividad. Sería interesante intentar esbozar, como mínimo, la correlación existente entre las “tesis del final”: final de la historia, final de las ideologías, final de la política y final de la filosofía.

El trasfondo hegeliano de la tesis del final de la historia lo constituye, a mi juicio, la *anulación del hiato entre idealidad y realidad*. En efecto, el fin de la historia es, en definitiva, un anularse la separación entre idealidad y facticidad histórica, ya sea porque la idealidad se considere un “metarrelato” (Vattimo), ya porque se considere que la idea ha sido realizada (Hegel-Kojève-Fukuyama) o incluso hiperrealizada (Baudrillard). Se comprenderá, pues, que, en las páginas que siguen, se insista en este punto y, también, que, en algunas de ellas, y siguiendo a

3. ROSEN, S., *Hermeneutics as Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1987; trad. cat. *Hermenèutica com a política*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1992.

4. DRURY, Sh. B., *Alexandre Kojève. The Roots of postmodern Politics*; Londres, McMillan, 1994.

5. Por lo que respecta al estrecho vínculo entre filosofía política y filosofía de la historia, me sumo sin reparos a la tesis de Voegelin según la cual “una teoría política, si profundiza hasta los principios, es al mismo tiempo una teoría de la historia” (VOEGELIN, *The New Science of Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952)

Paul Ricœur, nos dediquemos precisamente a una cierta propuesta en torno al imaginario sociopolítico.

La existencia del hiato entre idealidad y realidad no es sólo la condición de la tensión histórica, sino también la condición de posibilidad de la misma existencia de la filosofía política. Y, por otro lado, lo que constituye la condición de posibilidad de la filosofía política, constituye también la condición de posibilidad de una filosofía no hegeliana de la historia.

Así pues, con esta idea de fondo, hemos realizado el siguiente recorrido: En una primera parte trato de dar cuenta de la mucha influencia que ha ejercido en el pensamiento contemporáneo el hegelianismo de Alexandre Kojève, una de las mentes más agudas de este siglo que ahora termina. Examinó para ello las tesis fundamentales de su pensamiento, su confrontación con Leo Strauss —que es sumamente reveladora— y su conexión con lo que más tarde serán los planteamientos postmodernos. Sólo a modo de complemento me refiero luego a Francis Fukuyama, epígono “neoliberal” de la filosofía de Kojève. En la segunda parte, interpreto la condición política postmoderna basándome en dos de las ideas ya apuntadas: la del final de la historia y la de la “prioridad de la democracia sobre la filosofía”. Insisto una vez más en la falta de separación entre lo real y lo ideal. En la tercera parte intento enlazar la tesis del final de la historia con la del fin de las ideologías y, a continuación, propongo una interpretación del imaginario sociopolítico. Finalmente, un último apartado, casi a título de conclusión, lo dedico a sugerir una concepción no hegeliana de la historia (y de la dimensión política correspondiente) con cierto aire kantiano y en concordancia con algunas ideas de Hannah Arendt, pues estoy convencido de que, a finales de nuestro siglo, la filosofía en general y, en particular, la filosofía política, exigen que nos esforcemos por *pensar la historia y el sentido de la política a ella anejo con concepciones y planteamientos posthegelianos*.

## 2. El reconocimiento y el estado homogéneo universal

Para ofrecer un cierto marco general, he de referirme de modo somero e introductorio a algunas de las ideas derivadas de la del final de

la historia o concomitantes de la misma que serán desarrolladas en el curso de este trabajo.

Oímos hablar a menudo de la sociedad mundial, del inicio de la era planetaria, de la aldea global, de la unificación y homogeneización tecnológica del mundo... así que la necesidad de una reflexión filosófica sobre estos términos ni siquiera debe justificarse. Pero lo que todos ellos vienen a querer decir sí que hay que distinguirlo bien de la *idea de estado homogéneo universal*, que es la que aquí constituye propiamente el tema filosófico por excelencia. Ante la pregunta: ¿qué es el estado homogéneo universal?, la triada Hegel-Kojève-Fukuyama responde mediante la noción de *reconocimiento*. En dicho estado ya no habría más lucha política, pues todos los hombres serían reconocidos políticamente. Y sería esta falta de enfrentamientos políticos lo que determinaría precisamente el final de la historia.

Ahora bien, ¿puede concebirse que sea real y efectivo un tal reconocimiento en las actuales condiciones de despolitización y de masificación? El liberalismo, mal interpretado como inflación de lo privado, puede implicar una marginación de lo público (lugar propio del reconocimiento) cuando, ciertamente, en lo privado no hay posibilidad de reconocimiento<sup>6</sup>. A lo sumo, podría entenderse que el “reconocimiento” que se consigue en el dominio del liberalismo contemporáneo es el reconocimiento del *animal laborans*, pero no, en absoluto, el del *homo politicus*.

También desde una perspectiva hegeliana, Eric Weil reconstruye la penosa situación “humana” posterior al hipotético final de la historia<sup>7</sup>. Semejante final vendría dado, siguiendo a Hegel y coincidiendo aquí con Kojève, cuando la lucha del hombre con la naturaleza acabase en el pleno dominio sobre ésta mediante la *organización racional perfecta*. Ahora bien, en tal situación puede ocurrir una de dos cosas. La prime-

6. En este sentido, son clarividentes las reflexiones de H. ARENDT (cfr. *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993). Por otra parte, aunque es una vía por la que no transitaremos, a la idea de Kojève del “reconocimiento hegeliano” —de su particular interpretación— cabría oponerle la idea patočkiana, más profunda, de *problematicidad* y la de solidaridad de los conmovidos..., así como la idea de Heráclito de que “*pólemos* es el padre de todas las cosas”, lo cual, en el fondo, no está demasiado lejos de la de Arendt del poder como comunicación, confrontación, etc.

7. Cfr. WEIL, E., *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1989.

ra: si el hombre no “renuncia” a sus sentimientos, entonces el final de la historia coincidirá con el reino del hastío; un hastío y una insatisfacción no respecto a esto o aquello, a tal necesidad o a tal injusticia concretas, sino respecto a la existencia misma. Una situación así conduciría a la *destrucción mediante la violencia del estado ideal alcanzado*. La segunda posibilidad, según Weil, consistiría en que el hombre se despojase de todo sentimiento, incluso del aburrimiento, hasta tal punto que la humanidad se convirtiese en un hormiguero. Por supuesto, en esa situación, no habría ya filosofía. Peor aún: en ese reino de la *post-historia* no habría lenguaje, ni razonable ni instrumental. Weil concluye: “Para la filosofía, en todo caso, —y nuestro punto de partida es la filosofía— ese estado no es deseable: la ausencia de pensamiento no puede constituir un ideal para quien piensa”<sup>8</sup>.

Ante la “miseria humana” del estado final sólo cabe una alternativa: no detener la búsqueda, escuchar una vez más la palabra socrática, esforzarnos por introducir la novedad en el mundo. Afrontar la dificultad de lo humano, sin abandonarse a la satisfacción de la animalidad y sin caer en la seducción de lo pseudodivino. Ni animales ni sabios divinos (dos extremos que se tocan): *hombres*, recuperando el sentido de la tragedia, el sentido de la búsqueda y el sentido de la historia, y, muy especialmente, la excelencia “humana” del espacio político. Frente a la basculación postmoderna entre el “animal laborans” y los “dioses”, habría que recuperar para el hombre el ideal platónico de la filosofía y el aristotélico de la ciudadanía política.

### 3. La despolitización y las tesis “finistas”

El sentimiento implícito del “final” podría consistir en que se jugase sobre la idea de que no habiendo ya más mundo que descubrir y siendo la democracia formal una realidad en los países occidentales, lo único que a uno le debe preocupar es que los políticos-gestionarios se encar-

8. WEIL, E., *op. cit.*, p. 94.

guen de brindar toda la prosperidad, felicidad, paz y estabilidad posibles. La ciudadanía entendida como concepto contingente e históricamente superado, podría desaparecer del horizonte político sin mayores riesgos. La tesis que podemos llamar, ya desde ahora, “finista”, consistiría en afirmar que se da un paralelismo y una complementación entre el fin de la política, el fin de la historia y el fin de las ideologías. Dichos acabamientos supondrían, además, el cese en la construcción de la democracia; pese a la tesis —defendida también por algunos— de que esto no es dejar una tarea inacabada, sino reconocer que ya está acabada en lo esencial<sup>9</sup>.

Está, por otra parte, la idea de la pacificación o de la ausencia de conflictos radicales. Se piensa a menudo que éstos proceden de un “exceso de política”, cuando la mayoría de las veces es precisamente un defecto de la misma lo que está en su base. La palabra privilegiada de la política contemporánea es “consenso”. La idea del consenso se toma como expresión de una sociedad —aparentemente— pacificada. Pero, en contra de las apariencias, el fantasma de una democracia sin política y sin ideales amenaza con debilitar las democracias modernas. El mero consumidor, demócrata “de alma e intención” no es —aunque él esté persuadido de lo contrario— un demócrata y su existencia en la sociedad moderna no es en modo alguno una garantía para la democracia. En otras palabras, el consenso en lo banal y la pasividad, más que los fundamentos de la democracia, son su principal debilidad. Y no porque no quepa otorgar importancia a la voluntad de consenso, sino porque éste es simple y superficial, si hay falta de ideales y de auténtica participación política. Tengo por muy certeras las palabras de Tenzer sobre la paradoja de la pacificación consensual: “Los conflictos se vuelven entonces menos cruciales: en un mundo carente de referencias básicas, las razones para pelear pierden contundencia. La indiferencia ejerce un efecto pacificador. Así se explica la afición a buscar el consenso por el consenso mismo: si no tenemos motivos para estar juntos, tampoco los tenemos para ponernos unos en contra de otros. El consenso aparente se transforma en un recurso más para que cada cual pueda vivir su exis-

9. En muchas ocasiones utilizaré indistintamente “final” y “fin”. “Final” significa *término, acabamiento*; “fin” significa *finalidad*, pero también puede significar *final*.

tencia individual, solo y tranquilo. Pero la sociedad es potencialmente más conflictiva; decrecen las posibilidades de reducir los conflictos mediante el llamado de la razón”<sup>10</sup>.

El peligro de la superficialidad del “consumidor demócrata” es algo que debe ser bien calibrado. Esta falta de espíritu crítico y esta falta de reflexión, que en definitiva responden a una especie de aislamiento con respecto al mundo, son un peligro en potencia pues en algún momento el hombre, confrontado con la complejidad del mundo, puede reaccionar recurriendo a la violencia. La barbarie y la violencia nada tienen de sorprendentes, ya tomen la forma del neonazismo, ya la de los *skinheads*, ya del terrorismo... Una sociedad totalitaria es una forma pervertida de sociedad holista; es una sociedad que, precisamente por carecer de política y estar amasada con individuos atomizados, es moldeable para lo peor. La sociedad sin pensamiento es el camino más seguro hacia la barbarie. Y, a diferencia de otros problemas propios de otras sociedades del pasado, nuestro reto más perentorio hemos de verlo en lo banal de la sociedad masificada, de los individuos aislados y moldeables<sup>11</sup>.

La apología de la frivolidad por Rorty se postula en contraste con la presunta violencia de todas las pasiones políticas. Admitiendo que hay algo de verdad en tal supuesto, ¿puede menospreciarse el hecho de que los grandes logros políticos, democracia incluida, sean fruto de la pasión política? Por otro lado, no es de extrañar que exista una conexión entre frivolidad política ciudadana y frivolidad de la filosofía. Sin duda, la filosofía —la crítica, el pensamiento— ha perdido la fuerza de antaño con respecto al *pathos* político. Aquella, a veces extrema, capacidad de indignación, ¿no era señal de la misma vitalidad de la filosofía? Apar-

10. Cfr. TENZER, N., *La société dépolitisée. Essai sur les fondements de la politique*, Paris, PUF, 1990; trad. cast., *La sociedad despolitizada*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 346.

11. Por otra parte, Claude Lefort ha hablado de la *sociedad sin historia*, refiriéndose precisamente al totalitarismo. Lefort contrapone democracia y totalitarismo precisamente en función de su relación con la historia: “La democracia se revela como la sociedad histórica por excelencia, sociedad que, en su forma, acoge y preserva la indeterminación, en notable contraste con el totalitarismo que, edificándose sobre el signo de la creación del hombre nuevo, se dispone en realidad contra esta indeterminación, pretende detener la ley de su organización y de su desarrollo, y se designa secretamente en el mundo moderno como *sociedad sin historia*.” (LEFORT, C., *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 25). Podemos flexionar un poco la intuición de Lefort: ¿Habrà, de una forma u otra, una relación necesaria entre fin de la historia y totalitarismo?

te la sonrisa que pueda causarnos, procuremos comprender lo que supone una situación como la que Diógenes Laercio cuenta de Zenón de Elea. Este hombre, excepcional tanto en filosofía como en política, fue detenido por los esbirros del tirano Nearco y, habiéndole éste preguntado quiénes eran sus cómplices, denunció Zenón como conspiradores a todos los amigos del déspota allí presentes —para hacerle sentir aislado— y, añadiendo que tenía que decirle algo en privado, al oído, cuando Nearco se acercó a escucharle, el filósofo le mordió fuertemente la oreja y no se la soltó hasta caer abatido por los golpes de los guardianes.

Traigo aquí este episodio porque, como lo expondré en seguida, la discusión entre Kojève y Strauss se puede esquematizar en los siguientes términos: mientras Strauss reconocería inmediatamente la “bondad” filosófica y política de Zenón, Kojève tendría que meditar sobre la función histórica de la tiranía. Es decir, el hegelianismo kojéviano podría sin duda justificar el ejercicio de la tiranía, mientras que el criterio no historicista de Strauss la condenaría inmediatamente.



Nadie demostrará que el pragmatismo sea la mejor base para la política contemporánea —más bien hay serias razones para pensar lo contrario—. ¿O es que el pragmatismo sería una especie de superación de los ideales metafísicos y de los sueños utópicos, los cuales, a la postre, sólo entorpecerían el acceso a la realidad y el logro de la eficacia?

Ante el diluirse todo en el presente, ante el final de la historia y el pragmatismo antifilosófico, creo que la mejor alternativa no es la trágica teoría nietzscheana del nihilismo y la voluntad de poder, ni tampoco la interpretación más radical de la tesis de Schmitt de la política como relación amigo-enemigo. Otra alternativa posible sería la de un sentido de la historia y de la política de “aire kantiano”, capaz de asumir el grosor de la acción política, del que habla Arendt, y la creatividad del imaginario sociopolítico, del que habla Ricœur, como posibilidad de crítica social.

En otra perspectiva, ante la indistinción entre idealidad y facticidad histórica, o ante la identificación entre idea y realidad, quiero hacer ver



que la separación entre idealidad y realidad histórica es condición de posibilidad de una “buena” filosofía política. Pues, si bien se piensa, es esto mismo lo que, pese a las diferencias, hermana a la filosofía política clásica con la filosofía política de la Ilustración. En efecto, por encima de las muchas diferencias, y a pesar de la crítica explícita de Strauss a la modernidad, este autor comparte con la Ilustración (al menos con la kantiana) la separación entre idea y realidad y la tensión que tal separación supone<sup>12</sup>. Para Strauss, la filosofía política —y también la política misma— tienen como condición de posibilidad esta separación. Strauss la expresa, en concreto, con la relación al derecho natural como instancia supra-histórica. Desde el punto de vista de Kant, las ideas pueden desempeñar una función equiparable. Ya sea en el racionalismo clásico, ya en el racionalismo ilustrado, la idealidad, la idea del buen orden político, o de la justicia política, o de la emancipación... juegan, en el caso de la filosofía política clásica *como resistencia a la decadencia*, y en el caso de la filosofía política ilustrada *como horizonte del progreso*.

12. También Rosen se apunta a la necesidad de una nueva Ilustración, moderada, con la política que comporta y que es, sin duda, un correctivo a la desestructuración hermenéutica de la democracia postmoderna (cfr. ROSEN, S., “A Modest Proposal to Rethink Enlightenment” en ROSEN, *The Ancients and the Moderns*, New Haven, Yale University Press, 1989).



# I

## El fin de la historia y el estado universal y homogéneo

“¡Danos ese último hombre, Zaratustra, —gritaban— haz de nosotros esos últimos hombres! ¡El superhombre te lo regalamos!”

Nietzsche

Como ningún animal puede ser snob, todo período posthistórico “japonizado” será específicamente humano.

Kojève

Los ávidos jóvenes que llenan las facultades de derecho y de administración de empresas (...) parecen mucho más en peligro de convertirse en últimos hombres que de reavivar las pasiones del primer hombre.

Fukuyama

### 1. La influencia de Kojève en el pensamiento contemporáneo

Muchas veces la fecundidad intelectual se reproduce de forma imprevisible y en situaciones aparentemente azarosas. El punto de partida que ahora comentaré reúne estas características. Se trata de unas lecciones sobre Hegel que, en sustitución de Alexandre Koyré —el conocido historiador de la filosofía moderna—, dio un amigo suyo en *l'École pratique des hautes études de Paris* entre 1933 y 1939. El sustituto era un excéntrico refugiado ruso llamado Alexandre Kojève (transformación “francesa” del original ruso Alexander Kojevnikoff). Aquellas lecciones habrían de influir *decisivamente* en la intelectualidad francesa contemporánea. Precisamente en este sentido, Stanley Rosen ha calificado a Kojève de *l'éminence grise* de las dos últimas generaciones de pensadores franceses<sup>13</sup>. Complementariamente, Allan Bloom ha afirmado que

13. ROSEN, S., *op. cit.*, p. 25.

quien desee comprender el sentido de esa mezcla de marxismo y existencialismo que caracteriza el radicalismo contemporáneo debe recurrir a Kojève<sup>14</sup>. Esta vuelta a Hegel, de la que Kojève es pionero y paradigma, se plasmará pronto en los escritos de sus oyentes. Merleau-Ponty, uno de ellos, escribía en 1946: “Hegel se encuentra en el origen de todo lo importante que se ha hecho en filosofía desde hace un siglo (...) en el orden de la cultura no hay tarea más urgente que la de enlazar con su origen hegeliano las ingratas doctrinas que intentan olvidarlo”<sup>15</sup>. El juicio de Foucault, muy distinto del de Merleau-Ponty, denota igualmente un trasfondo hegeliano en la filosofía contemporánea, precisamente el que se quiere superar: “Toda nuestra época, sea mediante la lógica o la epistemología, sea mediante Marx o Nietzsche, intenta escapar de Hegel”<sup>16</sup>. Como hace notar Descombes, la diferencia entre los dos juicios no es tanta: “siempre se trata del mismo punto, en un caso de acercarse (volver, como un hijo pródigo, a la casa hegeliana), y en el otro alejarse (acabar con la tiranía hegeliana)”<sup>17</sup>. Por mi parte —y como ya he dicho en la introducción—, defenderé que también la postmodernidad es “políticamente hegeliana”.

Pero, ¿por qué remitirnos a Kojève? Desde luego, su gran altura intelectual y su influencia en el pensamiento contemporáneo las reconocen, por ejemplo, dos de sus “discípulos”, por lo demás bien dispares. Testigo asiduo a partir de 1934, Georges Bataille se sentía como trastornado a la salida de cada conferencia; después de la Segunda Guerra Mundial, calificará a Kojève del “más grande filósofo del momento”<sup>18</sup>. Por otra parte, es muy significativo que Aron dedique un buen espacio de sus *Memorias* a recordar la figura de este personaje tan enigmático. Aron frecuentó l'*École pratique*, donde conoció a E. Weil, A. Koyré y A. Kojève: “[Kojève] me pareció el más genial de los tres, aunque su

14. BLOOM, A., *Giants and Dwarfs*, New York, Simon & Schuster, 1990; trad. cast.: *Gigantes y enanos. Interpretaciones sobre la historia sociopolítica de Occidente*, Barcelona, Gedisa, 1991.

15. MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948; trad. cast.: *Sentido y sin-sentido*, Barcelona, Península, 1977, p. 109.

16. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 74.

17. DESCOMBES, V., *Le Même et l'Autre*, Paris, Minuit, 1979; trad. cast. *Lo mismo y lo otro*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 31.

18. “Cinq minutes avec... Georges Bataille”, *le Figaro littéraire*, n. 117, 17-7-1948.

personalidad, su pensamiento profundo siguen siendo un misterio para mí”<sup>19</sup>. Y pocas líneas más abajo, dice Aron que Kojève le pareció más inteligente que el mismo Sartre.

Es todo un elenco de nombres que a no mucho tardar se harían famosos el de los que asistían a las lecciones del joven Kojève: Alexandre Adler, Raymond Queneau, Roger Caillois, el padre jesuita Gaston Fessard, Georges Bataille, Jacques Lacan, Éric Weil, Raymond Aron, Aron Gurvitch, Maurice Merleau-Ponty, Pierre Kaufmann, André Breton, Jean Hyppolite, entre otros. Sobran los comentarios.

Y ¿qué les enseñaba Kojève?, ¿qué ideas constituían los ejes de su lectura de Hegel? Se trataba, en el fondo, de una reinterpretación de la completud de la historia como final de la misma y de la correlativa despolitización de la política. El “objeto material” venía dado por las páginas de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Recuerda Aron que el tema era, a la vez, la *Fenomenología* y la historia universal. La primera iluminaba a la segunda: “Todo adquiriría sentido. Hasta los que desconfiaban de la providencia histórica, los que barruntaban el artificio tras el arte, sucumbían al mago; en ese instante, la inteligibilidad que confería a los tiempos y a los acontecimientos se servía a sí misma de prueba”<sup>20</sup>.

Pasemos ahora a considerar la intención del “mago”, esto es, cómo entendía Kojève su propia acción “pedagógica”.

## 2. La lectura kojéviana de Hegel (1933-1939) o el hegelianismo como propaganda política

Para calar en su intención, oigámosle a él mismo. En 1946 afirma: “Puede decirse que, por el momento, toda interpretación de Hegel, si es algo más que charlatanería, no es sino un programa de lucha y de trabajo (uno de estos programas se llama marxismo). Y digo esto en el sentido de que la obra de un intérprete de Hegel tiene la significación de una

19. ARON, *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983; trad. cast. *Memorias*, Madrid, Alianza, 1985, p. 91.

20. ARON, *Memorias*, cit., p. 91.

obra de propaganda política”<sup>21</sup>. En otro escrito de 1946 Kojève escribe: “M. Niel tiene razón al decir que el ‘hegelianismo ofrece algo más que un interés puramente literario’. Ya que, efectivamente, el porvenir del mundo, y por lo tanto el sentido del presente y la significación del pasado, dependen en último análisis de la manera como se interpretan hoy los escritos hegelianos”<sup>22</sup>.

Mucho más reveladores todavía son los dos comentarios siguientes. En una carta (7-10-1948) en respuesta al trabajo de Tran Duc Thao en *Les Temps Modernes* (1948), describe Kojève su propia interpretación de Hegel como una “obra de propaganda destinada a *frapper les esprits*”<sup>23</sup>. Y, por otra parte, en el margen de un artículo de uno de sus críticos, Aimé Patri<sup>24</sup>, donde éste escribió: “bajo el pseudónimo de Hegel, el autor (=Kojève) expone una manera de pensar personal...”, Kojève anota: “Bien visto”.

También, en un inédito citado por Michael Roth, escribe Kojève: “Finalmente, la cuestión de saber si Hegel ‘dice verdaderamente’ lo que yo le hago decir parecerá pueril”. Lo cierto es que Kojève expuso su propio pensamiento ocultándose tras la máscara de Hegel, por más que su interpretación de la *Fenomenología* pretendía descubrir el fondo del pensamiento hegeliano. Quiero decir que se trata, al fin y al cabo, de dos cosas juntas: un comentario a Hegel —tan singular como se quiera— y un pensamiento propio que se introduce o se insinúa entre las líneas del comentario a Hegel.

El tema del fin de la Historia es el que subyace a la actitud propiamente revolucionaria de Kojève, quien tomó una posición decidida con respecto a Hegel: la de interpretarle y no sólo comentarle, la de hacer *la* lectura actualizada y no la exégesis científica<sup>25</sup>. En otras palabras, que el final de la Historia, Napoleón, el Estado universal y homogéneo, eran temas más propios del mismo Kojève que de Hegel, probablemente lo pensara también el ilustre intérprete. Pero, como él lo advierte, no es el

21. Cfr. AUFFRET, *Alexandre Kojève*, Paris, Grasset, 1990, p. 14.

22. KOJÈVE, “Hegel, Marx et le christianisme”, *Critique*, n. 3-4 (1946).

23. Citado por ROTH, M., “Natural Right and the End of History. Leo Strauss and Alexandre Kojève”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, (1991) n. 3.

24. PATRI, A., “Dialectique du maître et de l’esclave”, *Contrat social*, V (1961) n. 4.

25. AUFFRET, D., *Alexandre Kojève*, cit., p. 17.

suyo un estudio filológico sobre Hegel. Se trata de otra cosa: en definitiva, de una acción de propaganda. Pero tampoco hay que dejar de lado la posibilidad de que este pensamiento de Kojève conecte con las profundidades del pensamiento hegeliano.

### 3. Los ejes de la lectura

Inmediatamente después de la guerra, Raymond Queneau quiere publicar en Gallimard las notas de aquel seminario. Kojève acepta la idea y el libro se publica en 1947<sup>26</sup>. Se intentó conservar la fuerza y el estilo del seminario. Kojève sólo añadió (en las dos ediciones) algunas notas escritas entre 1946 y 1959. Precisamente gracias a estas notas podemos reconstruir la manera como concibe Kojève el final de la Historia después de la guerra.

Los términos clave de la interpretación kojéviana de Hegel son: deseo, reconocimiento, acción-negatividad, amo-esclavo, Estado homogéneo universal, fin de la Historia, autoconciencia, sabiduría<sup>27</sup>.

Haré girar aquí estas ideas en torno a tres ejes: el de la acción como negatividad, el del final de la historia y el del estado homogéneo universal.

26. KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel* [Leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études réunies et publiées par Raymond Queneau], Paris, Gallimard, 1968 [1ª ed. 1947].

27. Kojève, en su interpretación de Hegel, tenderá a poner el acento en los momentos paradójicos, excesivos e incluso violentos del discurso hegeliano. Estos aspectos de la obra hegeliana, que se habían considerado a menudo como una parte desafortunada de su filosofía, adquieren un nuevo aspecto gracias a la magia y a la fascinación que ejercía Kojève sobre su auditorio.

Por otra parte, se ha tildado a la lectura que hace Kojève de antropologista. Así, por ejemplo, Lebrun reprocha a ciertos intérpretes marxistas —entre ellos Kojève— la detención del *Geist* hegeliano en el *espíritu finito*, y, como consecuencia, que la figura del espíritu finito sea la culminación de la Historia (LEBRUN, G., *La Patience du Concept*, Paris, Gallimard, 1972). También WEIL reprocha a su maestro el haber divinizado al hombre; por otro lado, insiste sobre la prioridad de la *Lógica* sobre la *Fenomenología*, es decir, del Concepto sobre la existencia (*Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1985).

### 3.1. *El hombre como acción y la acción como negatividad*

Kojève explica el concepto de acción mediante los de lucha y trabajo. Si el trabajo se entiende a su vez como lucha contra la naturaleza, resulta que el concepto de acción tiene un componente claramente belicoso y de confrontación dura. No hay acción que no sea oposición. La acción es negación, y sólo ésta es capaz de introducir lo nuevo en lo viejo. Concebida de esta manera, la negatividad es la esencia misma de la libertad. El poder productivo de la negación es lo que libera.

Esta interpretación de la acción como negatividad enlaza, en las enseñanzas de Kojève, con la separación ontológica de la naturaleza y la historia: la historia es dialéctica, la naturaleza no lo es. Kojève da a su posición el nombre de *ontología dualista*. Mientras en la naturaleza todo permanece idéntico, y “no pasa nada”, lo característico de la acción humana, heredera del divino privilegio de crear, exaltado por la teología cristiana, es mantener con la *nada* una relación creativa: introduce lo nuevo en el mundo. Ahora bien, lo nuevo, si es verdaderamente nuevo, tiene que ser diferente de todo lo que ya se había visto. Después de una auténtica acción se ha de poder decir: “*nada* será como antes”. El hecho de la acción es esta interposición de una “*nada*” entre el estado inicial y el estado final.

La acción es el verdadero ser del hombre. Solamente en y por la acción, efectuada por él en tanto que ciudadano de un Estado, se realiza el hombre como individuo libre e histórico y puede alcanzar así la *satisfacción*. En este sentido, la acción humana tiene una dimensión básicamente política: “El hombre difiere del animal porque es ciudadano (*Bürger*); no puede realizarse como hombre sino por la intermediación del pueblo (*Volk*) organizado en Estado (*Staat*). La *Vermittlung* es, en el fondo, la acción en y por la sociedad”<sup>28</sup>.

### 3.2. *La interpretación del final de la historia en Hegel*

Bloom ve muy bien que “el rasgo más llamativo del pensamiento de Kojève es su insistencia —plenamente justificada— en que, para Hegel y para los discípulos de Hegel, la historia se ha completado, que real-

28. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 84.



mente nada nuevo puede ocurrir en el mundo. Para la mayoría de nosotros, semejante posición parece paradójica, extremadamente paradójica y extremadamente implausible. Pero Kojève muestra fácilmente la necesidad ineluctable de esta consecuencia a quien comprenda que la vida humana está históricamente determinada, a quien crea que el pensamiento es relativo al tiempo...”<sup>29</sup>.

La tesis del final de la historia se mantiene siguiendo dos líneas distintas y complementarias. Por un lado, el final viene dado por el *cese de la acción* a causa de la realización del reconocimiento. Por otro lado, el final es requerido por la necesidad de *un juicio (moral) sobre la historia*. O, en otras palabras, el final de la historia es algo del todo coherente si el historicismo no ha de convertirse en un relativismo global. Así, mientras el relativismo histórico se contenta con desplazar las verdades a la historia, Kojève se aferra a un criterio, al de que es verdad lo que tiene éxito y falso lo que fracasa. Este criterio es intrínseco a la historia, immanente y no trascendente.

El siguiente texto recalca la necesidad del fin de la Historia como condición del juicio moral sobre la misma. “¿Qué es a fin de cuentas la moral de Hegel? Los verdaderos juicios morales son los que emite el Estado (moral=legal); los propios Estados son juzgados por la Historia universal. Pero, para que esos juicios tengan sentido, es necesario que la Historia haya acabado. Ahora bien, Napoleón y Hegel acaban la Historia. Por eso Hegel puede juzgar a los Estados y a los Individuos. Es ‘bueno’ todo lo que ha preparado a Hegel, es decir, la formación del Imperio universal napoleónico (¡estamos en 1807!) que es ‘comprendido’ por Hegel (en y por la *Fenomenología*)”<sup>30</sup>.

En el fondo, los dos argumentos (el del reconocimiento y el de la salida del relativismo) están estrechamente unidos. La Historia se detiene cuando el hombre ya no actúa en el sentido propio del término, es decir, ya no niega, no transforma lo dado (natural y político). Y el hombre no hace eso cuando la realidad dada le satisface plenamente. Ahora bien, si el deseo fundamental del hombre es el deseo de reconocimiento, la detención de la historia ha de coincidir necesariamente con el reconoci-

29. BLOOM, *op. cit.*, p. 261.

30. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 102.

miento de todo hombre. El Estado homogéneo universal supone la satisfacción del deseo de reconocimiento de todo hombre.

Pero, como el mismo Kojève lo ve, ocurre inmediatamente una pregunta: ¿qué prueba tenemos de que esta detención sea la definitiva y no un alto momentáneo, que dé lugar a la reanudación de la marcha de la historia? En palabras del mismo Kojève: “¿Cómo saber que la estabilización del ‘movimiento’ histórico en el Imperio no es un simple tiempo de detención, el resultado de una lasitud pasajera? ¿Con qué derecho afirmar que el Estado no engendrará en el Hombre un nuevo Deseo, distinto al del Reconocimiento, y que, por consiguiente, no será negado un día por una Acción negadora o creadora (*Tat*) distinta de la Lucha y el Trabajo?”<sup>31</sup>. Y el propio Kojève responde: “Sólo podemos afirmarlo suponiendo que el Deseo de reconocimiento agota *todas las posibilidades* humanas. Mas no hay derecho a hacer tal suposición sino cuando se tiene un conocimiento completo y perfecto del hombre (...) Ahora bien, por definición, la verdad absoluta sólo puede ser alcanzada al final de la Historia. Pero precisamente es ese fin de la Historia lo que se trata de determinar. Se está, pues, implicado en un *círculo vicioso*. Y Hegel lo sabe muy bien. No obstante, ha creído encontrar a la vez un criterio de la verdad absoluta (...) ese criterio es justamente la circularidad de su descripción, vale decir, del ‘Sistema de la Ciencia’”<sup>32</sup>. Ante la cuestión del cómo probar la completud, la respuesta de Kojève es que el discurso de la totalidad se certifica a sí mismo.

Kojève leyó incansablemente entre líneas, escrutando sin cesar la *Fenomenología*. Y por fin le advino el descubrimiento: “Cuando llegué al capítulo IV, ¡entonces comprendí que era Napoleón!”<sup>33</sup>. Napoleón es, para Hegel, el final de la Historia, porque Napoleón esclarece retrospectivamente toda la Historia: acaba la Historia, y Hegel lo comprende.

En relación con la tesis del final de la historia, se le hacen a Kojève dos tipos de crítica. Por una parte, la de quienes dicen que Hegel jamás mantuvo la idea del final de la historia y que Kojève distorsiona sus

31. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 468.

32. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 468.

33. “Entretien avec Gilles Lapouge, ‘Les philosophes ne m’intéressent pas, je cherche des sages’” *Quinzaine littéraire*, n. 53 (1968).

ideas<sup>34</sup>. La otra crítica sostiene que no es necesario recurrir a la idea del final de la historia para salvar del relativismo al historicismo<sup>35</sup>.

Sin embargo, todo parece indicar que, por su parte, el joven Kojève, aun afirmando como tesis hegeliana la del final de la historia, todavía no estaba dispuesto a admitir personalmente el fin actual, hegeliano-napoleónico, de la Historia. Si el fin de la Historia puede pensarse, es aún imprevisible. Es decir, en principio (1933-34), cuando Kojève leyó en Hegel la tesis de que la Historia se acababa con Napoleón, seguramente él mismo estaba poco inclinado a admitir tal tesis, ya que tenía en cuenta lo que aconteció a partir de 1917 en la revolución rusa, todo lo cual podía interpretarse como el inicio de una nueva era de Rusia, que Stalin encarnaba en 1933.

Kojève mismo lo declara: “A decir verdad, yo mismo pensé al principio que era un cuento, pero enseguida, reflexioné y vi que era genial. Simplemente, Hegel estaba equivocado en ciento cincuenta años. El final de la Historia no era Napoleón, era Stalin, y yo era el encargado de anunciarlo, con la diferencia de que no tendría la suerte de ver pasar a Stalin bajo mi ventana. Pero en fin...”<sup>36</sup>. Bien pensado, y esta es la esencia de la cuestión, Kojève asumía el reto de, corrigiéndolo, ser más hegeliano que el mismo Hegel.

En su lectura de Hegel descubriría pues Kojève la idea de que Hegel había visto el final de la Historia en Napoleón. Sin embargo, Kojève no aplicaría aún su gráfico favorito “○” sino que vería todavía “→”. Dicho de otro modo, aún habría negatividad. La Revolución de Octubre no es una mera ampliación de la Revolución francesa, sino clara superación.

El Seminario se terminó en 1939, cuando el programa de interpretación de la *Fenomenología del Espíritu*, según Kojève la había concebido, llegó a su fin. Coincidió éste con el comienzo de la Segunda Guerra

34. En este sentido cabe situar los artículos de: RILEY, P., “Introduction to the Reading of Alexandre Kojève”, *Political Theory*, vol. 9 (1981) 1; GOLDFORD, D., “Kojève’s Reading of Hegel”, *International Philosophic Quarterly*, XXII (1982) 4. Y contemporáneamente a Kojève, TRAN DUC THAO, “La phénoménologie de l’esprit et son contenu réel”, *Les Temps Modernes*, 36 (1948).

35. Cfr. DARBON, M., “Hegelianisme, marxisme, existentialisme”, *Les Etudes*, Vol. IV (1949) 3-4.

36. Entretien avec Gilles Lapouge, cit.

Mundial. Diríase que no podía haber un más duro mentís a la tesis de Kojève sobre el final de la Historia. Pero, está claro que, como veremos, Kojève no lo entendió así. Sea como fuere, lo cierto es que un pensamiento original y enigmático había sido transmitido “por vía de iniciación oral, a un grupo de personas que se encargaron de enseñar a otras, y así sucesivamente”<sup>37</sup>.

### 3.3. *El estado universal y homogéneo*

La relación entre el reconocimiento del hombre y el advenimiento del estado universal y homogéneo es la esencial. “El Estado post-revolucionario es una realidad consciente, comprensible y privada de toda contradicción. El hombre que participa de ese Estado se comprende íntegramente y vive de acuerdo consigo mismo. De tal manera está por completo satisfecho (*befriedigt*), mediante el *mutuo reconocimiento de todos*. (...) La Revolución ha realizado la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad, es decir, el reconocimiento de cada uno por todos. (...) El Hombre alcanza así la Satisfacción (*Befriedigung*) completa; es decir, realiza su Individualidad, la síntesis de lo Particular y lo Universal, por ser reconocido *universalmente* en su *particularidad* irremplazable y ‘única en el mundo’. Por tanto, la Historia se detiene. Ya no es posible, porque el Hombre que la ha creado, una vez satisfecho, no quiere ya cambiar ni superarse. El Hombre puede entonces tomar una actitud contemplativa y comprenderse a sí mismo. Realiza la filosofía absoluta, que remplace a la Religión: la filosofía de Hegel, que tiene por Introducción la *Fenomenología*”<sup>38</sup>.

La Historia está, pues, muerta y Hegel es su enterrador. El Estado universal y homogéneo se entiende sustancialmente como una realidad acabada, “perfecta”<sup>39</sup>. “Para Hegel, (1806) [el imperio napoleónico] es un Estado *universal y homogéneo*: reúne a la Humanidad toda entera

37. Aimé PATRI, “Dialectique du Maître et de l’Esclave”, *le Contrat social*, V (1961) n. 4.

38. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 113-114.

39. Comentando la idea del imperio universal homogéneo exclama Aron, que, pese a ser una noción inteligible, no deja de ser sorprendente: “Era inmensa —confiesa Aron— la distancia entre lo que yo intentaba pensar y escribir en *Introducción a la filosofía de la Historia*, y lo que enseñaba Kojève (o Hegel)” (*Memorias*, cit., p. 93).

(por lo menos a la que cuenta históricamente) y ‘suprime’ (*aufhebt*) en su seno todas las ‘diferencias específicas’ (*Besonderheit*): naciones, clases sociales, familias. (Siendo también ‘suprimido’ el Cristianismo, no hay ya dualismo entre la Iglesia y el Estado.) Por lo tanto, de ahora en adelante, las guerras y las revoluciones son imposibles”<sup>40</sup>.

La historia se detiene definitivamente cuando toda oposición ha sido superada y cuando, a la vez, el saber absoluto ha sido alcanzado. El *situs* en que esto tiene lugar es el “estado universal homogéneo”.

La superación de las oposiciones supone la idea de *reconocimiento*: “Estoy plena y definitivamente ‘satisfecho’ cuando mi personalidad exclusivamente *mía* es ‘reconocida’ (en su realidad y en su valor, en su ‘dignidad’) por *todos*, a condición de que yo mismo ‘reconozca’ la realidad del valor de aquellos que deben ‘reconocerme’”<sup>41</sup>. La *universalidad* del Estado privilegiado supone que en él soy reconocido por *todos* los hombres; su *homogeneidad* implica que soy verdaderamente *yo* quien soy “reconocido”, y no yo en tanto que representante de una familia ilustre o de una clase social...

El reconocimiento, que en el límite es el reconocimiento de todos, es, por definición, un reconocimiento político. El estado universal y homogéneo es, pues, el que satisfará plenamente al Hombre, porque se relacionará ya directamente con lo particular: cada ciudadano será reconocido en su particularidad y en su individualidad. Los hombres serán reconocidos como *individuos* (y no como miembros de clases, familias, etc.). En otros términos: el hombre será reconocido como “persona jurídica”, como sujeto dotado de derechos. Y este Estado es el que consuma la Historia, porque, hallándose el hombre satisfecho, no sentirá ya la necesidad de negarlo ni de crear algo nuevo en su lugar.

La enunciación de los principios universales y racionales de los derechos del hombre durante la Revolución francesa marcó el comienzo del fin de la historia. En consecuencia, éstos son los únicos principios

40. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 145.

41. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 145-146. Hay que darse cuenta de que en el límite, “ciertamente, sólo el Jefe del Estado universal y homogéneo (Napoleón) está *realmente* ‘satisfecho’ (=reconocido por todos en su realidad y su valor personales). (...) Pero todos los ciudadanos están aquí ‘satisfechos’ en potencia, pues *cada uno* puede *devenir* ese Jefe...” (KOJÈVE, *op. cit.*, p. 146).

aceptables, viables, del Estado. La dignidad del hombre ha quedado así reconocida y todos los hombres participan de ella; lo que resta por hacer es, a lo sumo, realizar el Estado fundado en estos principios y extendido a todo el mundo.

Pero, ¿hay que pensar que ese Estado privilegiado ha sido realmente realizado? ¿Se ha llegado realmente al Fin de la Historia tal como, según Kojève, lo había teorizado Hegel? Creo que vale la pena estar atento a este párrafo de Kojève, que evita malas interpretaciones: “¿El Estado perfecto? Posible, sin duda, aunque estamos muy lejos de él. En efecto, al redactar la *Fenomenología*, en 1806, Hegel sabía muy bien que el Estado no estaba aún realizado en acto en toda su perfección. Afirmaba sólo la presencia en el Mundo del *germen* de ese Estado y la existencia de condiciones necesarias y suficientes para su expansión”<sup>42</sup>. En otras palabras, la tesis hegeliana sólo podría rebatirse demostrando algo indemostrable: que el Estado universal y homogéneo es imposible<sup>43</sup>.

El Final de la Historia expresa la necesidad de un proceso ineluctable. No depende de la libertad histórica del Hombre. Después de Napoleón, la suerte está echada.

Pero insistamos en preguntar: ¿qué significan estos dos atributos del Estado final: homogeneidad y universalidad? ¿Qué significan en cuanto atributos que, según Kojève después de 1948, tienen ya una realidad histórica? La universalidad ha dejado de ser abstracta o puramente subjetiva; ya no es puro ideal. Es un atributo indiscutible del Estado post-revolucionario. Supone la muerte definitiva del “amo”. En el Estado burgués sí puede decirse que la universalidad es formal, porque la equidad (económica y cultural) no está realizada. Pero, aun así, hay que reconocer que dicha universalidad es real en el sentido de que todos los miembros de la sociedad existen en tanto que ciudadanos, es decir, en tanto que particulares reconocidos en su “universalidad” política. Y, pre-

42. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 290.

43. Ya al final de su vida, la realización definitivamente efectiva del Estado mundial es algo que Kojève augura para dentro de muy poco. “Ahora bien, una vez tenga lugar, este Estado universal y homogéneo —y es claro que vamos hacia él corriendo—, ¿podrá irse más allá?” (Entretien avec Lapouge, cit.)

cisamente por esto, puede decirse que también el Estado burgués es un Estado homogéneo. Su homogeneidad es homogeneidad política, aunque, ciertamente, nada impide que progresivamente se vaya realizando la homogeneidad económica y, más tarde, la cultural. La Revolución, entendida como transformación política extrajurídica y no constitucional del Estado injusto (o experimentado como tal) deviene imposible, según Kojève, en el Estado post-revolucionario.

Trátase, por consiguiente, del Estado burgués o del Estado comunista soviético, es obvio que los dos son ya universales y homogéneos, *aunque de maneras diametralmente opuestas*.

En el texto “Tirannie et Sagesse” —que comento más adelante—, redacta Kojève unas líneas bastante esclarecedoras sobre su concepción del estado homogéneo y universal: homogéneo lo identifica con “sociedad sin clases”; en cuanto a la idea de la universalidad, Kojève le atribuye un origen religioso (por lo cual, parece atinar mucho Strauss cuando ve en Kojève la cima de la moderna secularización del cristianismo). La base es la *igualdad* de todos los que creen en un solo Dios. Para San Pablo, no hay diferencia esencial (es decir, irreductible) entre el griego y el judío, ya que ambos pueden *hacerse* cristianos mediante la *negación* de sus antiguos distingos y la asunción de la *síntesis cristiana*.

Entiende pues Kojève adelantarse un paso respecto a la tradición antigua (que no logró concebir la posibilidad real de la homogeneidad, porque aceptó como irreductible la relación amo-esclavo) y también respecto a la cristiana (que situaba su Reino en otro lugar aparte de la tierra, en los cielos). Kojève interpreta que, sin embargo, el fin político del Estado universal estaba latente en las dos tradiciones. En cambio ahora, en el presente se ha hecho ya explícito —e inmanente— dicho ideal: “Pero en nuestros días el Estado universal y *homogéneo* se ha convertido en un fin *político*. (...) Aunque sólo a partir del momento en que el filósofo moderno ha podido *secularizar* (=racionalizar, transformar en discurso coherente) la idea religiosa cristiana de la homogeneidad humana, ha tenido esta idea un alcance *político* real”<sup>44</sup>. Subrayemos lo de la inmanentización histórica de lo ideal o, en este caso, de la dimensión

44. KOJÈVE, “Tirannie et Sagesse” en STRAUSS, *De la Tyrannie*, Paris, Gallimard, 1954, p. 274.

religiosa. El final de la historia, y, concretamente, el juicio de la historia, quiere ser, en Hegel, la racionalización de la idea judeocristiana del *eskhaton*<sup>45</sup>.

#### 4. Del stalinismo al Kojève funcionario

Recuerda Aron que a él se le hizo muy chocante la declaración de stalinismo por Kojève: “Queda una cuestión que no puedo eludir. Cuando en 1938 o 1939 se declaraba él ‘staliniano de estricta observancia’, ¿era sincero? O, más exactamente, ¿en qué sentido lo era? La Historia conduce al imperio universal y homogéneo; a falta de Napoleón, Stalin; imperio ni ruso ni marxista, sino englobando a la humanidad reconciliada por el reconocimiento recíproco de las personas. En privado no negaba que la Rusia pintada de rojo estuviese gobernada por brutos, que hasta el idioma se estuviera vulgarizando, la cultura degradando”<sup>46</sup>.

Pero, según lo recuerda también Aron, Kojève pasó del stalinismo al europeísmo: “En uno de nuestros almuerzos, en 1946 ó 1947, esbozó una interpretación, compatible con su filosofía de la Historia, de su itinerario personal: el tránsito desde su proclamado stalinismo al servicio de Francia y de Europa. La Historia ha terminado en el sentido de que nada importante ocurre desde Hegel; el círculo del discurso filosófico se ha cerrado. Pero todavía ocurren acontecimientos; una etapa de imperios regionales (o de mercados comunes) precederá al imperio universal. A esta etapa pertenece la organización de Europa occidental”<sup>47</sup>. Así,

45. E. Lévinas ha sabido distinguir y contraponer de forma rotunda y muy esclarecedora la idea escatológica y religiosa del Juicio final con la secularización-traducción hegeliana de dicha idea: “La escatología, en tanto que el ‘más allá’ de la historia, arranca los seres a la jurisdicción de la historia y del porvenir, los interpela en su plena responsabilidad y a ella los convoca. (...) La idea escatológica de juicio (contrariamente al juicio de la historia en el que Hegel ha visto erróneamente la racionalización de aquél) implica que los seres tienen una identidad ‘antes’ de la eternidad, antes de la consumación de la historia, antes de que los tiempos sean cumplidos, mientras que aún hay tiempo, implica que los seres existen en relación, pero a partir de sí y no a partir de la totalidad.” (LÉVINAS, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1961; trad. cast. *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 49).

46. ARON, *Memorias*, cit., p. 93.

47. ARON, *Memorias*, cit., p. 94.



por ejemplo, cuando Kojève defendió, contra la presión norteamericana, los artículos del GATT que permitieron que se crease el Mercado Común, estaba defendiendo la autonomía de Francia y de Europa. Kojève ve muy bien que nuestra época ya no es la del Estado-nación. De manera que, para ser políticamente viable, el Estado moderno se ha de basar en una vasta unión “imperial” de Estados hermanados. El tiempo de los imperios (el mercado europeo iniciaba uno de ellos) sería una fase intermedia hacia el Estado mundial. Antes de encarnarse en la humanidad, el *Weltgeist* hegeliano, habiendo abandonado el Estado-nación, se encarnará en los imperios, que en aquel momento eran básicamente dos: el imperio eslavo-soviético y el imperio anglo-americano.

Sin duda, el pensamiento y la acción de Kojève se relacionan estrechamente. La actividad profesional que abre un nuevo período hasta el final de su vida es ciertamente decisiva. Por medio de uno de sus estudiantes, Robert Majorlin, Kojève empezó en 1945 a colaborar con el ministerio francés de asuntos exteriores. Kojève, en efecto, dedicará mucho tiempo a las reuniones internacionales en que se negocia la política comercial de Francia: en la OECE (Organización europea de cooperación económica), en el Mercado Común, en el GATT (*General Agreements on Tariffs and Trade*)... Estas tareas le llevan a La Habana, Londres, Bruselas, Roma, Tokyo, Ginebra, Nueva Delhi... Su influencia política en el gobierno, en virtud de su condición de miembro del ministerio y de la delegación francesa del GATT, fue enorme. El mismo Kojève decía que sólo era segunda con respecto a la de De Gaulle, calificación que Aron confirma. Para hacernos una idea de la capacidad de nuestro autor, es significativa la anécdota que contaba el jefe de la delegación francesa del GATT, André Philip: mientras otras naciones participantes tenían un especialista para cada artículo del tratado internacional sobre tarifas, Francia tenía sólo a Kojève, que era especialista en todas las cuestiones.

Para Kojève, el final de la Historia representará el fin de la Torre de Babel. La técnica será el instrumento de la abundancia. Esto se echa de ver tanto en su Seminario sobre Hegel como en su carrera de funcionario. Uno de los campos esenciales de su acción, dentro de la Dirección de relaciones económicas exteriores y con respecto a las instancias internacionales del GATT y de la OECE, será la política económica agrí-

cola. El crecimiento técnico será la fuente de la satisfacción de las necesidades y el instrumento de la homogeneización.

Anticipándose a su tiempo, trabaja Kojève activamente en la reorganización de intercambios internacionales entre los países ricos y los países del tercer mundo (idea de la homogeneidad). Iniciado ya, sin que aún se sepa demasiado, el período del final de la Historia, lo esencial para Kojève era la racionalización del mundo.

Habla nuestro autor de un capitalismo *donnant* que en los resultados no está lejos del marxismo: consumismo de masas y fin de la lucha de clases. Sin embargo, si los defensores del neocapitalismo están justificados al pensar que en los países ricos el capitalismo actual supone una superación de las oposiciones del capitalismo del XIX, hacen muy mal en ignorar la perpetuación de dichas oposiciones entre los países occidentales y los países pobres. Para Kojève, de lo que se trata es, más bien, de proponer a los países occidentales que renuncien a su unilateral dominación sobre los países colonizados y apliquen a los mismos el modelo fordiano. Según Kojève, Ford inauguró el capitalismo *donnant*, redistribuyendo una parte de la plus-valía para favorecer el consumo masivo y promover el aburguesamiento de los proletarios, cortocircuitando así toda posible revolución marxista. Por ello puede decirse que el capitalismo *donnant* fordiano realiza el marxismo, pero ahorrándose la revolución.

## 5. El advenimiento del Sabio

Con Hegel, el filósofo se vuelve Sabio, y el Sabio no es sino el “filósofo de Estado”. ¿No es esta la pretensión y la actividad personal de Kojève, filósofo-sabio de Estado?

Kojève ha decidido que, entre Platón y Hegel, tiene razón Hegel. El desacuerdo de los dos surge al preguntarse si el filósofo puede alcanzar la Sabiduría. Platón responde que no; Hegel, que sí.

El Sabio sólo llegará a serlo en el Estado universal y homogéneo. Lo cual requiere, por descontado, que la Historia esté ya terminada, pues sólo al final de la Historia es posible el saber absoluto.

Quedó dicho que la historia se desarrolla por el trabajo, la lucha, la acción: “La transformación esencial de la Naturaleza y la realización objetiva de la idea subjetiva no se hacen sino por la Acción de la Lucha y del Trabajo. En tanto el Hombre lucha y trabaja, hay Historia, hay Tiempo, y el Espíritu no está en ninguna parte como no sea en el Tiempo, donde existe en tanto que esas Luchas y esos trabajos del Hombre. Mas en el momento en que la Historia es “acabada-o-perfecta (*vollendet*)”, es decir, en el momento en que el Hombre ha realizado *todo*, la Historia se detiene definitivamente y el Tiempo se anula, el Hombre muere o desaparece en tanto que Hombre histórico y el Espíritu subsiste en tanto que Espíritu, que ya no cambia y que *es*, así, Eternidad”<sup>48</sup>.

Comprobamos que la idea del último hombre aparecía ya antes de la famosa nota de 1946. Kojève es muy consciente de que el final de la Historia es, a la vez, el final de lo humano. Lo humano venía determinado por la necesidad de la lucha y del trabajo, por la necesidad de la negación y del cambio. Lo humano era precisamente lo “filosófico”. Pero todo esto es lo que clausura el Final de la Historia. “El hombre propiamente dicho, verdaderamente real en tanto que Hombre, es pues el Filósofo. El Hombre-natural o el animal de la especie *Homo sapiens* por una parte y el Hombre-de-la-Acción-histórica, es decir, el Hombre-de-la-Lucha-y-del-Trabajo por otra, no son sino las condiciones necesarias de la realidad verdaderamente humana que es la existencia *filosófica* del Hombre. Hay una Naturaleza para que el Hombre pueda batirse y trabajar. Pero el Hombre se bate y trabaja con el fin de poder *hablar* de lo que realiza, con el objeto de tomar *conciencia de sí* como del ser que ha hecho lo que ha hecho batiéndose y trabajando. Ahora bien, la Autoconciencia y la Filosofía son una sola y la misma cosa. El Hombre lucha, pues, y trabaja para poder devenir Filósofo, o más exactamente, para poder *satisfacerse* en tanto que Filósofo, es decir, para poder devenir un Sabio y producir la Ciencia”<sup>49</sup>.

El advenimiento del Sabio es el último acontecimiento histórico. Cuando aparece éste, la oposición Hombre-Naturaleza, oposición vivida como tal mediante la Lucha y el Trabajo, deja de ser: “En otras pala-

48. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 389.

49. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 388-398.

bras, el Hombre no tiene ya Deseo; está perfecta y definitivamente *satisfecho* por lo que *es*, por lo que él *es*; ya no *actúa*, no transforma más el Mundo, y por consiguiente no se cambia ya a sí mismo. En conclusión, ha devenido... sabio, muy sabio<sup>50</sup>.

El Sabio no es ya propiamente humano en el sentido en que lo era el Hombre histórico. Es, más bien, un dios (mortal), cuya inmortalidad consiste en su sabiduría, en lo completo del saber. Kojève —como veremos— se considerará un dios.

## 6. Nota de 1946: Próximo retorno del hombre a la animalidad

Veamos un pasaje y una nota que estimo capitales en el texto de Kojève. Dicho queda que su interpretación de Hegel carga mucho las tintas sobre la distinción entre el mundo de lo humano y el de la Naturaleza; es lo que llamábamos “dualidad ontológica”. El final de la historia, o el final del tiempo humano, es la disolución de la historia en la naturaleza, o lo que es lo mismo, el retorno del hombre propiamente dicho a la animalidad. La Naturaleza es *independiente del Hombre*. Al ser eterna, *subsiste* antes de él y después de él. El hombre procede de ella y, tras el final de la historia, *desaparece* también en la Naturaleza espacial.

Aquí inserta Kojève la conocida nota, la cual tiene dos partes, siendo la segunda un añadido de la segunda edición. El resultado es un texto muy largo, pero de indiscutible riqueza, por lo que lo reproducimos íntegramente. Es toda una síntesis del pensamiento de Kojève:

Por tanto, la desaparición del Hombre al final de la Historia no es una catástrofe cósmica: el Mundo natural sigue siendo lo que es por toda la eternidad. Y tampoco es eso una catástrofe biológica: el Hombre permanece con vida en tanto que animal que es, de *acuerdo* con la Naturaleza o el Ser-dado. Lo que desaparece es el Hombre propiamente dicho, es decir, la Acción negatriz de lo dado y el Error, o, en general, el Sujeto *opuesto* al Objeto. En realidad, el fin del Tiempo humano o de la Historia, vale decir, el aniquilamiento definitivo del Hombre propiamente di-

50. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 413.

cho o del Individuo libre e histórico, significa simplemente la cesación de la Acción en el sentido estricto del término. Lo que en la práctica significa: desaparición de las guerras y de las revoluciones sangrientas. E incluso desaparición de la *Filosofía*; ya que, una vez el Hombre no cambia esencialmente él mismo, no hay razón ya para cambiar los principios (verdaderos) que están en la base de su conocimiento del Mundo y de sí. Mas todo el resto puede mantenerse indefinidamente: el arte, el amor, el juego, etc., etc.; en resumen, todo lo que hace *feliz* al Hombre. Recordemos que ese tema hegeliano entre muchos otros, ha sido retomado por Marx. La Historia propiamente dicha, donde los hombres (las “clases”) luchan entre sí por el reconocimiento y luchan contra la Naturaleza por el trabajo, se llama, según Marx, “Reino de la Necesidad” (*Reich der Notwendigkeit*); *más allá (jenseits)* está situado el “Reino de la Libertad” (*Reich der Freiheit*), donde los hombres (al reconocerse mutuamente sin reservas) ya no luchan, y trabajan lo menos posible (estando la Naturaleza definitivamente domada, es decir en armonía con el Hombre). Cfr. *El Capital* III, 48, 3<sup>51</sup>.

Con esto, se anticipa Kojève a la tesis estructuralista de la muerte del hombre. El final de la Historia es la muerte del hombre propiamente dicho. En efecto, en una filosofía en la que el hombre se define por el hecho de que actúa, de que cambia el curso de las cosas, el final de la historia es el final de la Acción y, así, la muerte del hombre.

Cuando se franquea el umbral de la post-historia, por una parte la humanidad desaparece, y, por otra, empieza el reino de la frivolidad, del juego, de la irrisión. Al final de la historia, los seres humanos se transforman en pacíficas bestias que pasan el tiempo dándose al arte, al deporte y al amor.

En principio, la noción de final de la Historia, tomada del comentario sobre Hegel, significaría la negación de la negatividad histórica que caracteriza la acción del hombre recreándose en el interior de una naturaleza idéntica y no consciente. De ahí que Kojève diga que “la desaparición del hombre al final de la historia no ha de ser vista como una catástrofe histórica...”; se trata, en definitiva de la asimilación a la naturaleza, de la satisfacción y de la ausencia de negatividad. Cierto, el

51. Hasta aquí la nota de la primera edición. Cfr. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 434-435.

final de la Historia supone la desaparición del “individuo libre e histórico”. En otro plano, el final de la Historia supone el advenimiento de la Sabiduría, correlato de la unidad de sujeto y objeto, desaparición de la filosofía propiamente dicha. Desde el punto de vista existencial, Kojève cree poder afirmar que el final de la Historia hace al hombre feliz; pero, cabría decirle, feliz *animalescamente*, puesto que la acción creadora, y por lo tanto espiritual, cesa a consecuencia de la unidad del sujeto y del objeto. De ahí la idea del retorno a la animalidad. El animal humano ya no se distingue ahora del animal natural<sup>52</sup>. Ésta es, pues, la lógica a que conduce la idea del final de la Historia.

¿Es el final de la Historia visto así algo concebible, y, todavía más, es aceptable? Mirando a su alrededor, Kojève cree en 1946 que el retorno del hombre a la animalidad no es impensable como perspectiva futura. Pero su sentimiento sobre el final de la Historia es todavía incierto y ambiguo. Si bien Kojève admite la idea, todavía no está totalmente dispuesto del todo a admitir que tal idea describe bien el presente.

Sin embargo, tal como dirá en la segunda parte de la nota, Kojève cree tener que entregarse al fin a la evidencia, y afirma que el final de la historia es ya el presente. Más aún, que Hegel tenía razón al ver en la batalla de Jena el final de la historia.

De hecho, su experiencia como negociador de alto nivel en cuestiones económicas le irá dando el sentimiento de un pragmatismo del final de la Historia, al que sólo le resta acabar de racionalizar el mundo. Además, constata que la economía es el medio fundamental de la homogeneización y que en esto el capitalismo está al lado del marxismo. De hecho, Kojève tenderá a diluir las diferencias entre ambos. El capitalismo da pruebas de que puede compartir el punto de vista materialista del comunismo (en realidad, el capitalismo siempre ha sido materialista), porque el final de la Historia ya se ha realizado, aunque lo que ha hecho es convertir las masas al consumo, llamado con exactitud “consumismo de masas”. El capitalismo consigue el contentamiento general de los hombres.

52. Añadamos que, desde el punto de vista existencial, el final de la Historia brindaría una ventaja: la posibilidad de la despreocupación, al no existir futuro propiamente dicho. ¿No vivimos hoy el sentimiento de una amplificación del presente también en la situación política?

Durante el seminario sobre Hegel y todavía en *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (1943), el final de la historia se discute como necesario y como "bueno"; Kojève, que no pensaba que el Estado final se hubiera realizado plenamente, era consciente de que estaba haciendo propaganda para persuadir a otros a que trabajasen para hacer realidad ese objetivo. Aunque nunca dejó de estar convencido de que el mundo se iba volviendo "universal y homogéneo", en sus últimas obras lo describió en términos más críticamente irónicos que utópicos o proféticos. Según lo comenta Roth, "sin retroceder ante la descripción de Strauss del estado final como estado del 'último hombre' de Nietzsche, Kojève pasó a describir a los filósofos de ese estado como a unos administradores que educaban a los 'autómatas' post-históricos. Aquí no estaba celebrando el gozo del estado final o del 'reino de la libertad', sino que, más bien, estaba describiendo un proceso que veía que se estaba realizando en la historia. Y no miraba fuera de lugar"<sup>53</sup>.

## 7. El esnobismo japonés como final de la historia

El largo añadido de la segunda edición es decisivo para interpretar la evolución del pensamiento de Kojève. Se describen momentos clave: 1948, 1948-1958, 1959. Lo transcribiré parcialmente:

(...) En la época en que redacté esta nota (1946), el retorno del Hombre a la animalidad no me parecía descabellado en tanto que perspectiva de porvenir (por otra parte más o menos próximo). Pero poco después comprendí (1948) que el fin hegeliano-marxista de la Historia ya no era un porvenir, sino desde luego un presente. Observando lo que pasaba a mi alrededor y reflexionando sobre lo que ha pasado en el mundo después de la batalla de Jena, he comprendido que Hegel tenía razón al ver en ésta el final de la Historia propiamente dicha. En aquella batalla y por medio de ella, la vanguardia de la humanidad alcanzó virtualmente el término y el objetivo, es decir, el *fin* de la evolución histórica del Hombre. Lo producido desde entonces no ha sido más que una extensión es-

53. ROTH, M., art. cit., p. 419.

pacial de la universal potencia revolucionaria actualizada en Francia por Robespierre-Napoleón. Desde el punto de vista auténticamente histórico, las dos guerras mundiales, con su cortejo de pequeñas y grandes revoluciones, no han tenido otro efecto que el de alinear respecto a las posiciones históricas europeas (reales o virtuales) más avanzadas, las civilizaciones más atrasadas de las provincias periféricas. (...)

Ahora bien, viajes comparativos efectuados (entre 1948 y 1958) a los Estados Unidos y a la URSS me han dado la impresión de que, si los norteamericanos aparentan ser chino-soviéticos enriquecidos, es porque los rusos y los chinos no son más que norteamericanos pobres todavía, por lo demás en vías de rápido enriquecimiento. Me sentí impulsado a concluir que el “American way of life” era el género de vida propio del período post-histórico; la presencia actual de los Estados Unidos en el Mundo prefigura el futuro ‘eterno presente’ de la humanidad entera. Así, el retorno del Hombre a la animalidad me parecía no ya una posibilidad por venir, sino una certeza presente.

A consecuencia de un reciente viaje al Japón (1959), he cambiado radicalmente de opinión en este punto. Allí pude observar una sociedad que es única en su género, porque es la única que ha hecho una experiencia casi tres veces secular de lo que es la vida en el período del “final de la Historia”, es decir, en ausencia de toda guerra civil o exterior (a raíz de la liquidación del “feudalismo” por el plebeyo Hideyoshi y del aislamiento artificial del país concebido y realizado por su noble sucesor Yiyeasu). Sin embargo, la existencia de los japoneses nobles, que dejaron de arriesgar su vida (aun en duelo) sin comenzar a trabajar, no fue ni más ni menos que animal.

La civilización japonesa “posthistórica” se ha comprometido en vías diametralmente opuestas a la “vía norteamericana”. Sin duda que en el Japón no ha habido ya Religión, ni Moral, ni Política en el sentido “europeo” o “histórico” de estas palabras. Pero el *esnobismo* en estado puro crea disciplinas negadoras del dato “animal” o “natural”, que superarán en eficacia sin esfuerzo a aquellas que nacieron, en Japón o en otras partes, de la Acción “histórica”, vale decir, de las Luchas guerreras y revolucionarias o del Trabajo forzado. Por cierto, las cimas (en ninguna parte igualadas) del esnobismo específicamente japonés del Teatro *Nô*, la ceremonia del té, y el arte de los ramos de flores fueron y siguen siendo patrimonio exclusivo de nobles ricos. Pero a pesar de las desigualdades económicas y sociales persistentes, todos los japoneses sin excepción están actualmente en estado de vivir en función de valores totalmente *formalizados*, es decir, completamente vacíos de todo contenido “humano”



en el sentido “histórico”. De tal manera y en última instancia todo japonés, en principio, es capaz de proceder por puro esnobismo a un *suicidio* perfectamente “gratuito”. La clásica espada del samurai puede ser remplazada por un avión o un torpedero, que no tienen nada que ver con el *riesgo* de la vida en la Lucha realizada en función de valores “históricos” con contenido social y político. Lo cual parece permitir que se crea que la interpretación recién esbozada entre el Japón y el Mundo Occidental culminará en definitiva, no con una re-barbarización de los japoneses, sino con una “japonización” de los Occidentales (comprendiendo a los rusos).

Como ningún animal puede ser *snob*, todo período post-histórico “japonizado” será específicamente humano (...) <sup>54</sup>.

Resumamos el itinerario y las tesis que se van manteniendo:

— 1946: Kojève profetiza el próximo retorno del hombre a la animalidad.

— 1948: Kojève afirma no sólo que el final de la historia es ya un presente, sino que *tenía razón Hegel al ver en la batalla de Jena el final de la Historia* <sup>55</sup>. Las dos guerras mundiales son interpretadas como una extensión de los principios revolucionarios.

— 1948-1958: Constatación de que la forma “humana-animal” del final de la historia es el “American way of life”.

— 1959: Cambio de tesis. La forma “humana” del final de la historia es el esnobismo japonés, “japanese way of life”.

Así, uno de los corolarios del pensamiento de Kojève es el de la imagen del hombre al final de la historia. En principio tendría que ser un hombre libre, racional, satisfecho. Pero, la mirada penetrante de Kojève parece descubrir más bien señas de un retorno a la animalidad: en efecto, la consumación de las tareas humanas puede muy bien coincidir con la decadencia de la humanidad, con la rebarbarización o con la reanimización del hombre. Tal como dice Bloom, después de leer esta nota

54. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 436-437.

55. Aunque después de 1806 quedaban bastantes cosas por hacer —abolir la esclavitud y el comercio de esclavos, ampliar el derecho de voto a los trabajadores, a las mujeres, a los negros y a otras minorías raciales, etc.—, los principios básicos del estado democrático liberal no podían mejorarse. Las dos guerras mundiales de este siglo tuvieron como efecto la extensión de estos principios en el espacio.

“se pregunta uno si el ciudadano del Estado universal homogéneo no es idéntico al Último Hombre de Nietzsche y si el historicismo de Hegel, en virtud de una inevitable dialéctica, no nos obliga a un historicismo más sombrío y más radical que rechaza la razón”<sup>56</sup>.

Kojève, en efecto, cambia de punto de vista sobre el final de la Historia a raíz de un viaje al Japón en 1959. Allí y en aquel momento, descubrirá una nueva posibilidad de vivir en período de final de la Historia, diferente de las posibilidades soviéticas y del *American way of life*<sup>57</sup>. De hecho, Kojève no acabó nunca de convencerse de que el americanismo fuese el carácter del final de la historia<sup>58</sup>.

¿Que es lo que descubre Kojève en su viaje a Japón en 1959? Pues otra manera, no animal, de existir al final de la Historia; es decir, una manera de mantenerse la negatividad, una negatividad post-histórica. Se trata de una negatividad meramente formal. El retorno a la animalidad consistía en el identificarse el sujeto humano y la naturaleza al final de la Historia. Lo que significaba, como decíamos, la desaparición del hombre propiamente dicho, pues el hombre existe como sujeto opuesto al objeto (lucha, deseo, trabajo). La posibilidad de una oposición post-histórica desligada de las luchas por el reconocimiento y la liberación del trabajo alienado parece de entrada un contrasentido. La Revolución francesa, el capitalismo del XIX y el neocapitalismo fordiano en los países industrializados inclinaron a Kojève a admitir que el “*American way of life* era el género de vida propio del período post-histórico” y que el retorno a la animalidad aparecía no tanto como una posibilidad sino como algo ya efectivo. Esto es lo que Kojève parece creer entre 1948 y 1958. Pero en 1959 se da cuenta de que hay otra manera de concebir el final de la Historia tomando como paradigma la civilización japonesa contemporánea, constatando que en el Japón, el final de la Historia es

56. BLOOM, *op. cit.*, p. 262.

57. La concepción del americanismo como el final de la Historia es la defendida recientemente por Fukuyama.

58. Quizá podría tener razón Adorno cuando decía que “el *Mejor de los mundos* es un campo de concentración que, librado de toda contradicción, se toma como el paraíso” [Cfr. ADORNO, *Prismas*, Barcelona, Ariel, 1962. Adorno hace una crítica *avant la lettre* de los “endismos”]. Un fin de la Historia que sacrifica el espíritu, y que está orientado hacia un consumo de masas no puede de ninguna manera comportar riqueza y grosor humano.

una experiencia “casi tres veces secular”. Kojève se queda estupefacto al constatar la existencia de un esnobismo en estado puro y, a la vez, de masa. La espiritualidad o la negatividad podría mantenerse en la representación formalizada y teatralizada que es el esnobismo: el amor de los japoneses por las ceremonias del té, los bonsais, las *geishas*, el teatro Nô y las formas modernas del *sepuku*.

El esnobismo es el dato revelador que le fuerza a Kojève a modificar su teoría del final de la Historia. Antes, el final de la Historia implicaba la ontologización del tiempo, es decir, la reducción del tiempo a la espacialidad o a la animalidad del concepto *objetivamente realizado*. Por ello, la post-historia no ofrecería más que dos posibilidades: la URSS socialista, de un lado, y, del otro, el llamado mundo libre capitalista; el Estado total o el darwinismo económico llamado liberalismo, sólo mediatizado por el derecho internacional. Ahora, en cambio, el tiempo re-encontrado abre una tercera vía para el remodelamiento del concepto, la de un *silencio todavía humano*. Además de la satisfacción animal del deseo, por el cebo de un consumo ilimitado, existe una satisfacción silenciosa negadora de la animalidad: en el arte, en el juego, en el amor. Lejos de la evolución de una sociedad a la americana, cuyo modelo sería el de ser rico y consumir, a Kojève le seduce ahora un refinamiento cultural, con los lúdicos silencios de la pintura, de la música, del cine, con el aspecto ceremonioso del teatro ritual, con el erotismo.

Pero, si bien se advierte, tampoco es tan radical su cambio de opinión. Como señala Stanley Rosen<sup>59</sup>, el único dualismo en la manera de concebir Kojève la bestialidad global es el que hay entre los americanos (junto con los rusos, vistos éstos como los americanos europeos) y los japoneses. Los americanos son “espantosos”, incapaces del más mínimo asomo de conducta humana. Los japoneses son “bonitos” o, mejor dicho, unos *snoobs* estéticos, que conservan, por lo tanto, un cierto elemento humano (ya que los animales son incapaces de esnobismo), pero sólo lo conservan como formalismo vacío.

El mismo Rosen ha hecho notar que, mirada globalmente, “se percibe una inestabilidad en la propia actitud de Kojève respecto al final de la historia, una inestabilidad que, en mi opinión, lleva su proyecto al

59. ROSEN, *op. cit.*, p. 123.

fracaso”<sup>60</sup>. Lo que sin duda ocurre es que, a partir de 1948, Kojève constata la realización del Estado mundial y homogéneo en términos no precisamente exaltadores. El hombre de este final, más bien subhumano, no puede decirse que sea propiamente *feliz*, ya que esto requiere tener consciencia, sino que estará simplemente *contento*. Los términos que utiliza ahora Kojève en su descripción contrastan —quizá incluso están en contradicción— con muchos otros que empleó al interpretar a Hegel. Rosen subraya con acierto: “La enseñanza superficial es que tanto los filósofos como los no filósofos obtendrán satisfacción en la época postnapoleónica, cada uno de ellos en su forma característica. La enseñanza más profunda y más penetrante es que la búsqueda de la autoconsciencia, de la sabiduría y de la felicidad llega a término en la inconsciencia, en el silencio y en el contentamiento subhumano”<sup>61</sup>. *El animal humano hablador habría sido sustituido por la bestia silenciosa*.

¿Pero, como se situaría, en este estado final ya efectivo, un discurso como el del propio Kojève? A lo que parece, Kojève no coincidiría ni con el “animal” americano ni con el “snob” japonés (los dos tipos de existencia posthistórica que, según le pareció entre 1948 y 1959, serían dos modelos posibles del “presente eterno”). No hay duda de que Kojève se consideraba a sí mismo un señor, un administrador de autómatas, un sabio.

Más aún, Kojève se consideraba un dios. He aquí cómo se expresaba en una entrevista en 1968: “Es verdad que el discurso filosófico, como la historia, se ha terminado. Esta idea irrita. Tal vez esta sea la razón por la que los *sabios* —aquellos que suceden a los filósofos y de los que Hegel es el primero— son tan raros, por no decir inexistentes. Cierro que no podéis adheriros a la sabiduría si no creéis en vuestra divinidad. Bien, la gente de *espíritu* sano es muy rara. Ser divino: ¿qué significa esto? Podría ser sabiduría estoica o incluso un juego. ¿Quién juega? Los dioses: ellos no tienen necesidad de reaccionar, y por eso juegan. Son los dioses ociosos... Yo soy un ocioso... Sí, soy un ocioso y me gusta jugar... en este momento, por ejemplo”<sup>62</sup>.

60. ROSEN, *op. cit.*, p. 128.

61. ROSEN, *op. cit.*, p. 134.

62. “Entretien avec Gilles Lapouge...” cit (1968), p. 19.

Lo mismo le contó a un amigo suyo: “Le digo a mi secretaria que soy un dios, y ella se ríe”.

La ambigüedad fundamental de la enseñanza de Kojève, que no es sino el intento de explicarse a sí mismo, consiste en que nunca pudo determinar si era un dios ocioso, administrador filosófico de autómatas, o un *snob* japonés en potencia. Rosen le echa en cara a Kojève algo decisivo: habló demasiado, y con ello se refutó a sí mismo: “por continuar filosofando a partir de 1948, se refutó a sí mismo”; “para él era necesario hablar, y no meramente como filósofo sino como ser humano”. Contra la interpretación kojéviana de Hegel de que la autoconsciencia puede alcanzarse a partir de la lucha por el reconocimiento, “el ser humano —mantiene Rosen— es humano ya de salida: no ‘llegamos a ser’ humanos, ni dejamos de ser humanos excepto cuando morimos”<sup>63</sup>.

En cualquier caso, una cuestión profunda y sin duda esclarecedora es la que también apunta Rosen: “Lo que necesitamos comprender especialmente en la presente investigación es en qué medida la enseñanza de Kojève, y en cuál la de su progenie, pese a todos sus largos discursos sobre la dialéctica de Hegel y a toda su hermenéutica sin fin (sea o no divina), son representativas del triunfo del silencio oriental sobre la discursividad occidental”<sup>64</sup>.

## 8. La discusión entre Kojève y Strauss<sup>65</sup>. Historia, política y filosofía

Entre 1945 y 1959, el pragmatismo de Kojève fue la expresión y la consecuencia de una concepción todavía “subjetiva” (juntamente con la idea de un deber-ser o de una tarea por realizar) del Sistema del Saber

63. ROSEN, *op. cit.*, p. 139.

64. ROSEN, *op. cit.*, p. 124.

65. La polémica bascula, esencialmente, en torno al comentario de Strauss sobre Jenofonte. Utilizaremos la edición francesa —que ya ha sido citada: STRAUSS, *De la Tyrannie*, Paris, Gallimard, 1954 (que incluye la replica de KOJÈVE: “Tyrannie et Sagesse” y la contrarréplica de Strauss). La última edición inglesa incluye, además, la interesante correspondencia entre estos dos autores, STRAUSS, *On Tyranny*, (Revised and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondance), New York, Free Press, 1991.

hegeliano revisado mediante ideas provenientes del marxismo. Para Kojève, como para Marx, la filosofía no ha hecho más que interpretar el mundo, pero ahora hay que transformarlo. Es decir, ahora hay que concretizar la interpretación verdadera de la realidad: mediatizar concretamente la universalidad objetiva del Estado moderno burgués (basado en la ciudadanía formal) con miras a lograr la homogeneización económica y jurídica de las condiciones sociales y políticas de los hombres.

A la filosofía puede corresponderle una “sophia”, una práctica del Sabio. Y el ideal histórico de la filosofía hay que sustituirlo por la idea objetivamente verdadera del Estado universal y homogéneo; tesis que Kojève mantiene a pesar de todas las críticas que le ha ido haciendo Leo Strauss a propósito tanto de la idea del fin de la filosofía como de la del fin de la Historia política del mundo.

Efectivamente, mediatizado el pragmatismo kojéviano por la justificación absoluta del final de la Historia —como saber y como realidad efectiva— se convierte en antifilosófico en el sentido de postfilosófico (no en el de escéptico). Postfilósofo quiere decir, para Kojève, “consejero del Príncipe”, actuando como alto funcionario del Estado virtualmente universal y homogéneo. No es casual que la polémica con Strauss se desencadene a raíz, sobre todo, del libro de éste *Sobre la tiranía*, que es un comentario al *Hierón* de Jenofonte.

La posición filosófica de Strauss es tan radical como la de Kojève, manteniéndose inconciliables las dos en sus opuestas orientaciones. Strauss sostiene que la referencia esencial para todo filósofo es la de los clásicos; los problemas fundamentales de la filosofía no sólo fueron ya planteados correctamente por los griegos, sino que sólo éstos desarrollaron una reflexión que protege de la decadencia y del confucionismo. En cambio, los modernos y los contemporáneos se han enredado en multitud de utopismos y mitos peligrosos, que tienen poco que ver con la sabiduría filosófica de los antiguos. De todos los filósofos que representan este resbaladero de la modernidad, Kojève es el más significativo, pues es el que reúne en sí las consecuencias últimas del cristianismo secularizado, del idealismo y del materialismo marxista. Avizorando el Estado universal y homogéneo como término o final de la Historia más o menos próximo, Kojève anuncia el porvenir probable del “último hombre”, a partir de la creencia de que la reconocida universalidad del

particular podrá hacer felices a todos los hombres. En cambio, Strauss piensa que un Estado tal, si existiera, no satisfaría a los hombres. Entre sus argumentos, destacaré la idea de que el reconocimiento sólo resulta satisfactorio si es cualitativo. Al hombre de calidad le importa poco que le reconozca universalmente una masa inculta y gregaria. Y, sin duda, la masa será inculta en el Estado universal y homogéneo, pues el hombre habrá perdido toda motivación para actuar y para pensar, supuesta su “satisfacción” con lo dado.

Respecto a la relación entre el filósofo y el tirano (hombre de estado), sus divergencias son aún más acusadas. Para Strauss, el filósofo ha de admitir una especie de separación necesaria, o irreductible, entre la política histórica y la política filosófica. Un auténtico filósofo no debe buscar la eficacia política antes que todo, sino que debe hacer notar esa diferencia. Y eventualmente asumirá incluso el ser repudiado por la Ciudad, como Sócrates: nada de anormal o trágico hay que ver en su caso, pues corresponde perfectamente a la distancia entre las exigencias de las ideas filosóficas y la fáctica realidad de la historia. En cambio, para Kojève, el pensamiento no puede separarse de la historia. La filosofía tiene su ser *en* la historia. La separación entre la política real y la política filosófica no es más que una consecuencia del carácter utópico de la filosofía política mientras la historia no ha terminado todavía. Si la filosofía es la búsqueda de la verdad, es una búsqueda de la síntesis entre el discurso práctico y la teoría. Si la política filosófica directa fracasa en la historia, en contrapartida, al final, la filosofía sale ganadora, puesto que la historia persigue, sin saberlo, el mismo fin que busca la filosofía: la realización del Estado universal y homogéneo.

Históricamente hablando, todo filósofo que quiera dar consejos directos al Príncipe está condenado al fracaso, porque no puede presuponer que vive en un Estado político conforme a la razón filosófica. Tal filósofo (por ejemplo Platón) podrá decirle al tirano (Dionisio): “He aquí lo que es el bien”, pero no podrá indicarle cómo realizarlo a partir del estado de cosas existente, en el que las decisiones del tirano han de tener su eficacia. El filósofo platónico no ha sido demasiado sabio al ir a prodigar sus consejos utópicos. Y no es que la filosofía platónica esté equivocada, sino que lo que está fuera de lugar es el consejo irrealizable. Éste es el motivo por el que al Príncipe-tirano no le queda otra sa-

lida que la de rechazar los consejos que le llegan del filósofo, que no es Sabio; ya que si los siguiese, él mismo, el tirano, se convertiría en filósofo, o sea, en pensador y no en hombre de poder, y con ello correría a precipitarse en el fracaso práctico.

Pero, cuando la historia se acaba, ya no hay, en principio, oposición entre filosofía y efectividad. Es en el Estado universal y homogéneo donde aparece el Sabio. El Sabio no busca ya la verdad, porque ya la ha encontrado. Lo que sustituye al pensamiento filosófico propiamente dicho es la práctica del Sabio, que puede efectivamente aconsejar al Príncipe, ya que el Príncipe del Estado en el que existe el Sabio está afectado por preocupaciones que conciernen a lo racional mismo. Si el Príncipe no se da cuenta de ello, él mismo está condenado al fracaso, pues será, ciertamente, ineficaz.

Se desprende de sus discusiones con Leo Strauss que Kojève ha reflexionado mucho sobre las relaciones del filósofo y del sabio con el Príncipe. A la pregunta, formulada por Nina Kousnetzoff, de cómo un filósofo puede convertirse en funcionario, Kojève habría respondido: “efectivamente, mientras la Historia dura, un filósofo no puede en absoluto actuar en la Historia, pero cuando la Historia ha terminado, el filósofo puede perfectamente participar en la gestión de las tareas”<sup>66</sup>. Esto es lo que en sustancia le dice a Leo Strauss.

La diferencia entre Strauss y Kojève se muestra, así, inevitable<sup>67</sup>, sobre todo por el pragmatismo kojéviano. El sabio kojéviano no se debe contentar con sólo saber; debe ser además un ciudadano activo, es decir, debe actuar en pro de la realización final del Estado perfecto. *La sabiduría pragmática de Kojève ya no es filosofía*<sup>68</sup>.

Tras esta presentación general, sigamos un poco más de cerca el contenido de la discusión:

Habiendo escrito Leo Strauss su comentario al *Hierón* de Jenofonte, este trabajo será objeto de una crítica por parte de Kojève<sup>69</sup>. Strauss

66. DAIVE, F. C. 1986.

67. Hay una buena síntesis de dicha confrontación en: CHÂTELET, F., y PISIER-KOCHNER, E., *Les conceptions politiques du xx siècle*, Paris, PUF, 1981.

68. ¿No tendrá algo que ver este pragmatismo postfilosófico de carácter político con el pragmatismo postmoderno de un Rorty?

69. KOJÈVE, “Tyrannie et Sagesse” en STRAUSS, *De la Tyrannie*, cit.



enuncia ya al comienzo su tesis: “La tiranía es un peligro que aparece en el origen mismo de la vida política”<sup>70</sup>. En lo que respecta a las tiranías modernas, hay que reconocer que el análisis político, por una parte, fue incapaz de reconocer una de las más duras e implacables tiranías cuando ésta se presentó, y, por otra parte, una vez asentada y prepotente, la explicó de un modo bastante confuso. Uno de los motivos de tal desorientación es, sin duda alguna, la ignorancia de lo específico de la tiranía contemporánea en contraste con la clásica<sup>71</sup>. Sin embargo, a diferencia de H. Arendt, que insiste en la absoluta novedad del totalitarismo y en la falta de paralelo histórico<sup>72</sup>, Strauss cree que la tiranía actual es una modalidad de la antigua, y que, en esencia, las preguntas de Jenofonte siguen siendo pertinentes.

Recordemos la estructura del diálogo jenofonteo: Hierón, aprovechando la presencia del sabio Simónides, denuncia la idea que en general los hombres se suelen hacer de la existencia del tirano. De la confesión de Hierón se desprende que el tirano, maestro de todo y de todos, libre hasta el capricho, es infeliz: no tiene auténticos amores, ni amistades, le invade constantemente el miedo al complot y al asesinato, se siente solitario en medio de la ciudad y de los mercenarios a los que dirige... En un primer momento, Simónides intenta reconfortarlo; pero procede de tal modo que su demostración no surte efecto alguno. En seguida se evidencia que la única manera de no ser tan infeliz consiste en ejercer un dominio más benévolo: licenciando a los mercenarios, confiando la defensa de la ciudad a los ciudadanos, recompensando a aquellos de entre éstos que la defiendan con palmario celo... O sea, que le será mejor comportarse como un buen rey y no como un tirano. Mas a esto replica Hierón que ni siquiera una conducta así puede abolir los crímenes (y su recuerdo) que el tirano hubo de cometer para hacerse po-

70. STRAUSS, *op. cit.*, p. 41.

71. Strauss dice: “La tiranía hoy... dispone de la ‘tecnología’ y de la ‘ideología’. De manera más general, presupone la existencia de la ‘ciencia’, es decir de una interpretación particular de la ciencia o de una determinada ciencia. Inversamente, la tiranía clásica, contrariamente a la moderna, encontraba ante sí, de hecho o virtualmente, una ciencia que no tenía por finalidad la ‘conquista de la naturaleza’, que no quería ser ni vulgarizada ni expandida” (STRAUSS, *op. cit.*, p. 42).

72. Arendt hablará de un fenómeno cualitativamente nuevo: el totalitarismo, que no es del género de la tiranía. Cfr. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974.

deroso; que es imposible para un tirano no tomar medidas impopulares; y que, a fin de cuentas, “la mayor miseria de la tiranía es que uno no puede librarse de ella”<sup>73</sup>. El Simónides de Jenofonte no responde nada, con lo cual se nos da a entender —nota Strauss— que este programa de benevolencia es un *ideal*, por naturaleza, inaplicable, es decir, que Simónides reenvía Hierón a su soledad y a su desgracia... y que la tiranía es el peor de los regímenes, ya que no satisface a nadie, y que “más valdría renunciar a toda tiranía incluso antes de intentar implantarla”<sup>74</sup>.

Sobre este punto es sobre el que asesta Kojève su crítica. Jenofonte ha demostrado que no puede haber tiranía “popular” y que, al final, la única salida que le queda al tirano es la de renunciar. Ahora bien, Kojève subraya que “sería necesario saber si, en ciertos casos concretos, la renuncia a la ‘tiranía’, no significa una renuncia al gobierno en general y no implica así la ruina del Estado o el abandono de toda posibilidad de progreso en un Estado o para la humanidad entera”<sup>75</sup>.

Strauss y Jenofonte parten de la hipótesis de que es imposible una tiranía buena. En cambio Kojève anota: “personalmente, no acepto la posición de Strauss, porque, a mi entender, la utopía de Simónides-Jenofonte ha sido *realizada* por las ‘tiranías’ modernas (por Salazar, por ejemplo)”<sup>76</sup>. Es decir, Kojève afirma la existencia de lo que para Strauss-Jenofonte es utopía (o algo no realizable, como una tiranía buena). En cierta medida, esta distinta apreciación se debe a la distinta comprensión de la “utopía-optimalidad” (que, como se verá más adelante, es uno de los elementos clave del presente trabajo). Dicho más precisamente, Kojève distingue entre utopía e idea revolucionaria; mientras la primera es un ideal condenado a la esterilidad, la segunda es un ideal capaz de traducirse históricamente.

Kojève hace notar también que “Simónides presenta su ‘ideal’ bajo la forma de una ‘utopía’. Ya que el ideal presentado bajo la forma de una ‘utopía’ difiere de este mismo ideal presentado como una ‘idea activa’ (revolucionaria), precisamente porque, partiendo de la utopía, no se ve

73. STRAUSS, *op. cit.*, p. 219.

74. STRAUSS, *op. cit.*, p. 221.

75. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 221.

76. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 222.

cómo debe transformarse, en el presente, la realidad concreta con miras a convertirla, en el futuro, conforme al ideal en cuestión<sup>77</sup>. Yo creo que esta interpretación de Kojève de la diferencia entre utopía e “idea activa” es fundamental. De hecho, se basa en ella para rechazar la división entre idealidad y realidad. Kojève ya no contempla la posibilidad de un ideal que pueda ser un horizonte respecto al cual se mantenga tensa la acción y la transformación de la realidad. Para Kojève, la alternativa es: o utopía (necesariamente infecunda), o idea revolucionaria (idea capaz de hacerse realidad). No cuadra esta partición con mi idea de la excentricidad de la utopía como posibilidad de crítica y tensión social, según lo pondré de manifiesto de la mano de Ricœur<sup>78</sup>.

Para Kojève, los consejos del filósofo al hombre de Estado, y al tirano en particular, están destinados a la más absoluta ineficacia si tienen la forma de la utopía, pero no así si son *ideas* capaces de tener efectividad real; de hecho, la marcha hacia el estado universal y homogéneo es una marcha propiciada por la acción conjunta de las ideas (no utópicas) de los filósofos y la acción de los estadistas (eventualmente en forma tiránica).

El tirano, según Kojève, deberá desestimar toda utopía. Ni utopía ni consejos utópicos, en el sentido de no conectados con las posibilidades reales de la situación. Ahora bien, para Kojève la idea del Estado homogéneo universal no es una utopía, sino un ideal realizable. Por tanto, puede perfectamente ser el ideal del tirano, pues en dicho Estado gozaría de un auténtico reconocimiento. Hierón tiene razón: el tirano no es feliz; no porque no tenga amor, sino porque no es reconocido por todos. Y esto es así de todo hombre político, de todo gobernante digno de este nombre. El deseo de reconocimiento es ilimitado. Dicho de otro modo, el tirano no puede estar satisfecho con el reconocimiento de sus súbditos precisamente porque éstos son súbditos, de la misma manera que el Amo hegeliano no está satisfecho con el reconocimiento de los esclavos. Se entiende, pues, que a partir de la idea hegeliana del reconocimiento como motor básico de la acción humana, Kojève explique que la lógica del tirano tienda a liberar a los esclavos, a elevar el nivel cultu-

77. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 220.

78. Cfr. el capítulo III de este ensayo.

ral, a emancipar a las mujeres... ya que sólo entre los iguales tiene valor el reconocimiento. Uno quiere ser reconocido más por alguien con peso específico que por un esclavo, que no puede dejar de estar condicionado por su esclavitud. Kojève juzga, así, que los consejos pertinentes del filósofo —del sabio— al tirano han de ser consejos encaminados hacia la consecución de dicho Estado. Sólo en el caso de que el tirano no escuchase tales consejos, se le podría calificar de insensato.

Además, a los filósofos críticos de la tiranía les achaca Kojève dos defectos que ignoran o pasan por alto: lo que podría llamarse la *paciencia de la acción*, y que, aun profesándose críticos de la tiranía, recurren a ella cuando quieren imponer o ver aceptada por todos su propia teoría. El filósofo es también, virtualmente, un tirano: en primer lugar, los filósofos han tendido a acusar de tiránico a todo gobierno insensible a los consejos filosóficos, pero, por otro lado, si bien se piensa —señala Kojève— esta crítica estriba en una mala autocomprensión de la actitud de los filósofos. En efecto, hay que darse cuenta de que el filósofo-consejero tiene normalmente prisa por aplicar sus ideas. Lo que nos está diciendo Kojève es que el filósofo ignora las limitaciones de la situación y, por lo tanto, la necesaria paciencia de la acción. O dicho de otro modo: ignora la importancia de las mediaciones. En segundo lugar —nota Kojève— no debemos pasar por alto el hecho de que los filósofos, cuando han querido intervenir políticamente, han preferido dirigirse a los tiranos. Además, es difícil imaginar al filósofo convertido en hombre de estado si no es bajo la forma de tirano: “Despreciando a la ‘gran masa’, indiferente a sus alabanzas, no querrá [el filósofo] jugar pacientemente el papel de un gobernante ‘democrático’ atento a las opiniones y a los deseos de los ‘locos’ y de los ‘militantes’. Por lo demás, ¿cómo podría realizar *rápidamente* sus proyectos de reformas, necesariamente radicales y opuestos a las ideas comúnmente admitidas, sin recurrir a los procedimientos políticos que han sido siempre tachados de ‘tiranía’?”<sup>79</sup>. Y, finalmente, he aquí otra de las conclusiones de Kojève, dirigida directamente contra Strauss: “Sería *poco razonable* por parte del filósofo condenar ‘por razones de principio’ la Tiranía, ya que una ‘tiranía’ no puede ser ‘condenada’ o ‘justificada’ más que en el cuadro de una situa-

79. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 261-262.

ción política concreta. De forma general, sería *poco razonable* si el filósofo, en función de su filosofía, quisiese criticar de cualquier manera las medidas políticas concretas tomadas por el hombre de Estado, tirano o no, sobre todo en el caso de que éstas hayan sido tomadas para que se realice en el futuro el ideal que preconiza la filosofía”<sup>80</sup>.

Kojève, como se ve, no encuentra razones importantes para distinguir entre un régimen tiránico y otro no tiránico. Por lo cual, no cree que la filosofía haya de criticar, unilateralmente y de entrada o *a priori* uno de ellos. Dicho de otro modo: allí donde Strauss juzga basándose en una razón moral y con referencia a una idealidad no relativa, Kojève se abstiene del juicio porque parte de la idea de que “es la misma historia la que se encarga de ‘juzgar’ (mediante el ‘acierto’ o el ‘éxito’) los actos que los hombres de Estado o los tiranos ejecutan (conscientemente o no) en función de las ideas de los filósofos, adaptadas a la práctica por los intelectuales”<sup>81</sup>.

Vayamos, para terminar este apartado, a la contrarréplica de Strauss (la cual, además de publicarse en la misma obra de Strauss, *De la Tyrannie*, ha sido incluida como un capítulo dentro de *¿Qué es filosofía política?*, con el título de “Consideraciones sobre el ‘Hierón’ de Jenofonte”). Recogemos algunos de los momentos más significativos de este escrito, para que se destaque con más nitidez aún el punto de vista de Kojève.

Lo que ante todo quiere poner de relieve Strauss es la falta en Kojève de un juicio moral sobre las conductas tiránicas y sobre la tiranía en general. “[Kojève] va tan lejos como para llegar a calificar simplemente de ‘impopulares’ ciertas medidas que el propio tirano Hierón había considerado criminales”<sup>82</sup>. La observación no puede ser más aguda: Kojève es más inmoral que el mismo tirano. Allí donde la conciencia del tirano ve una maldad y siente una culpa, Kojève ve simplemente una cuestión operativa, de simple impopularidad.

Asimismo, Strauss no puede aceptar de ninguna manera —y tampoco lo aceptarían Platón o Aristóteles— que se proclame —como lo hace

80. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 279.

81. KOJÈVE, *op. cit.*, p. 280.

82. STRAUSS, *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970, p. 140-141.

Kojève— que los dictadores actuales son tiranos, sin tomar esto como una objeción contra sus gobiernos y sin traer a cuento el tema de la legitimidad<sup>83</sup>.

En el fondo, una primera desavenencia fundamental es la relativa a la fuente del juicio histórico. Así, no es la idea del “final de la historia” como tal lo que ataca Strauss, sino que más bien lo que intenta mostrar es que este concepto no hace el trabajo que Kojève le asigna, esto es, no permite al filósofo determinar razonablemente el valor de las acciones específicamente históricas. Tanto Strauss como Kojève están de acuerdo en que ha de haber algún criterio estable de juicio, a pesar de que están en desacuerdo respecto a cuál haya de ser ese criterio. Kojève dice que el final del proceso histórico puede ser conocido porque el proceso está esencialmente acabado. Este conocimiento es, en sí mismo, un producto del proceso histórico y no algo transhistórico porque participe de la eternidad. Kojève asumirá el *dictum* de Schiller: *die Weltgeschichte ist das Weltgericht* (la historia del mundo es el juicio del mundo)<sup>84</sup>.

A la filosofía de la historia hegeliana, Strauss le opone una concepción política articulada sobre una moral fundada ella misma a su vez en el derecho natural.

La tesis de Strauss es que si el estado universal y homogéneo es la meta de la historia, la historia es radicalmente trágica. Irónicamente describe Strauss: “Por años y años los hombres, inconscientemente, no han hecho otra cosa que preparar su camino, con trabajos, luchas y agonías infinitas, pero siempre alimentando una nueva esperanza, hacia el estado universal y homogéneo; y, tan pronto como han visto realizada su empresa, se han dado cuenta de que al lograrlo han destruido su humanidad y han vuelto, como si se tratase de un círculo, a los comienzos prehumanos de la historia”<sup>85</sup>.

En términos muy equivalentes a los que en otros momentos utilizará Hannah Arendt, mantiene Strauss, contra la idea del estado homogéneo universal, que “siempre habrá hombres que se rebelarán contra un estado que lleva en su esencia la destrucción de la humanidad, o que no deja

83. STRAUSS, *¿Qué es filosofía política?*, cit., p. 141.

84. Cfr. nota 45.

85. STRAUSS, *op. cit.*, p. 176.

abierta ninguna posibilidad a las acciones nobles y a los grandes hechos”<sup>86</sup>.

Strauss está plenamente convencido del peligro de inhumanidad del estado homogéneo universal, por lo que no puede menos de celebrar su negación. Incluso en el caso de que la humanidad se encaminase de nuevo hacia ese estado: “¿no sería la repetición de ese proceso — un nuevo plazo de vida para la humanidad del hombre— preferible a la continuación indefinida del final inhumano?”<sup>87</sup>.

Parafraseando las conocidas palabras de Marx al final del *Manifiesto comunista*, Strauss exhorta: “¡Guerreros y trabajadores de todos los países, uníos, ahora que aún hay tiempo para evitar el advenimiento del ‘reino de la libertad’! ¡Defended con todas vuestras fuerzas, si necesita ser defendido, el ‘reino de la necesidad’!”<sup>88</sup>.

Strauss opina que es una mala hipótesis la que contempla la satisfacción de todos los hombres, porque está convencido de la diversidad de éstos y de lo que tal diversidad significa (mientras unos pueden satisfacerse en la contemplación, otros no podrán hacerlo). De aquí su preferencia por el punto de vista de los clásicos, cuyo ideal era mucho menos artificioso que el de Kojève: “Los clásicos pensaron que, debido a la debilidad y dependencia de la naturaleza humana, la felicidad universal era imposible. De ahí que no soñasen en la realización completa de la historia, ni tratasen de establecer su sentido. Contemplaron mentalmente una sociedad en la que la felicidad de que es capaz la naturaleza humana podría actualizarse en grado máximo, y a ese tipo de sociedad lo llamaron ‘sistema óptimo de gobierno’”<sup>89</sup>.

Y así llega Strauss a determinar lo que considera que ha hecho básicamente Kojève respecto a la concepción clásica: “sustituir la virtud moral por el reconocimiento universal, o la felicidad por la satisfacción derivada del reconocimiento universal”<sup>90</sup>. Finalmente, quiero señalar que Strauss nota —y a nosotros esto nos sirve para enlazar con la idea

86. STRAUSS, *op. cit.*, p. 176.

87. STRAUSS, *op. cit.*, p. 177.

88. STRAUSS, *op. cit.*, p. 177.

89. STRAUSS, *op. cit.*, p. 178.

90. STRAUSS, *op. cit.*, p. 179.

de la *neutralización* de Belohradsky— que para que pudiese hacerse realidad el estado homogéneo universal el proceso tecnológico tendría que ser el sujeto de una neutralización efectuada sobre las diferencias políticamente relevantes entre los hombres.

## 9. De Kojève a la postmodernidad

En Kojève se encuentra de forma exagerada e hiperbólica lo que después confirmará la prosa postmoderna. En la presentación que escribió Stanley Rosen<sup>91</sup> para la edición catalana de su excelente obra *Hermeneutics as Politics*, resumió lo esencial de su tesis: el postmodernismo es una expresión del malestar en la vida intelectual y espiritual del hombre contemporáneo; la excesiva preocupación por la hermenéutica es un signo de nuestra pérdida de habilidad para comprender lo que leemos, ya sea en los libros o en el “texto” de la vida cotidiana; la hermenéutica desemboca en la desconstrucción, y ésta se pone al servicio de una liberación política aparente, cuando en realidad es más bien síntoma de una notable confusión política.

Esto que Rosen nos dice coincide con una de las ideas del presente ensayo, a saber, que la noción postmodernista del final es la traducción de la tesis hegeliana de la consumación o del cumplimiento: “En la segunda mitad del siglo veinte, ‘cumplimiento’ o ‘consumación’ ha sido reemplazado por la noción de ‘final’, en el sentido de la disolución o del acabamiento ya cerrado de la historia. El hombre post-histórico no es ya hombre o histórico sino un episodio inconsciente de la discontinuidad del tiempo”<sup>92</sup>.

Respecto a la modernidad ilustrada, la postmodernidad supone, no la moderación y la prudencia racionalista, sino la dimisión de la razón y la asunción del esteticismo superficial y la indiferencia. Así es como Rosen enjuicia sustancialmente la postmodernidad: “no cabe duda de que la te-

91. ROSEN, S., *Hermeneutics as Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1987; trad. cat. *Hermenèutica com a política*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1992.

92. ROSEN, *op. cit.*, p. 119.



sis de que el arte es más valioso que la verdad es el principio dominante de nuestro tiempo. Nos hemos protegido contra el racionalismo no con una moderación prudente en su uso sino con un abrazo indiferente de la indiferencia, o con el rechazo del racionalismo en favor de la imaginación”<sup>93</sup>. He de confesar, de pasada, que sintonizo con la apreciación de Rosen, salvo en lo que se refiere a la imaginación. A mi modo de ver, hay un sentido muy importante de la imaginación que también acompaña al racionalismo ilustrado: la imaginación como proyección. Precisamente por esto, no deben contraponerse sin más racionalismo e imaginación.

Rosen relaciona a Kojève (cuya reflexión sobre la naturaleza humana le parece que es tan profunda como la de Nietzsche y más que la de Heidegger) con el postmodernismo como decadencia. Decadencia política: la hermenéutica sin límite puede ser síntoma del desliz de la democracia hacia la anarquía. Decadencia filosófica: la muerte de la filosofía coincide con el final de la historia, y deriva de la muerte de Dios y del hombre. Decadencia humana: “El estado universal homogéneo entra en la era del último hombre de Nietzsche, exactamente tal como lo hace la era postmoderna de la desconstrucción ilimitada. Ser posthumano es ser subhumano, no divino; ser más allá de la distinción sujeto-objeto, y ser así más allá de la autoconsciencia, es ser inconsciente, no un dios aristotélico de pensamiento que se piensa a sí mismo”<sup>94</sup>.

Hemos de enlazar, pues, con la idea del final de la historia de la postmodernidad y con el sentido de la política que aquí se juega.

Tanto Strauss como Rosen relacionan el final de la historia con la idea del último hombre de Nietzsche. Además Rosen ve en la afirmación kojéviana del final de la historia la base del postmodernismo filosófico, tesis con la que —como ya he dicho— coincido. El planteamiento de Kojève ha sido retomado, más a nivel de “propaganda política”, por Fukuyama, quien en 1989 puso en boga el debate sobre el final de la historia. Como mi interés ha de centrarse a continuación en el “*kojevismo hegeliano*” del pensamiento político postmoderno, sólo me voy a ocupar ahora de estos aspectos en dos breves apartados: uno sobre Nietzsche y otro sobre Fukuyama.

93. ROSEN, *op. cit.*, p. 177.

94. ROSEN, *op. cit.*, p. 179.

## 10. Nietzsche contra Hegel, o el “último hombre”

En el ensayo “Ventaja y desventaja de la historia para la vida”<sup>95</sup> que publicó en 1874, criticó Nietzsche duramente el historicismo, llamándolo también “movimiento histórico” o “sentido histórico”. Esta crítica es una confrontación con Hegel. Nietzsche rechaza radicalmente aquel pensamiento que otorga a la historia una supremacía sobre los demás poderes del espíritu, como el arte o la religión; rechaza también la absurda idea de Hegel según la cual la etapa última y definitiva del proceso universal coincidiría con su propia existencia en Berlín. Contra la doctrina hegeliana de que el proceso histórico sea un proceso racional que en la época de Hegel habría terminado en el cenit de su momento absoluto, afirma Nietzsche que el proceso histórico ni ha terminado ni puede terminar, que la conclusión de la historia no sólo es imposible sino indeseable, porque conduciría a una degeneración del hombre, y que la historia no es un proceso racional sino un proceso del todo ciego, demente e injusto. Los hombres sin ninguna tarea que realizar o persuadidos de que nada queda por hacer, esos forzosamente degeneran, pues lo mejor que hay en el hombre es su aspiración.

Los escritos posteriores de Nietzsche no muestran que se apartara de este punto de vista. Baste con referirnos a la idea del último hombre (que de alguna manera también es recogida por Kojève, Strauss y Fukuyama en sus debates). La muerte de Dios puede hacer que el hombre abandone todo anhelo, toda aspiración, todo ideal. A semejante hombre, movido sólo por el deseo de su plácida autoconservación, lo llama Nietzsche el último hombre: es el hombre más despreciable, porque ya no puede despreciarse a sí mismo; no desea gobernar ni ser gobernado; le da igual ser rico o ser pobre; desea que todos hagan y sean lo mismo. Esto es lo que describe Nietzsche en el prólogo de *Así habló Zaratustra*<sup>96</sup>. También el trabajo ha perdido el valor de la lucha y la transformación: “La gente continúa trabajando, pues el trabajo es un entretenimiento”.

95. NIETZSCHE, F., *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, en *Werke*, Berlin-New York, 1972, vol. III (1).

96. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, (trad. Sánchez Pascual) Madrid, Alianza, 1981.

miento”<sup>97</sup>. Y, con mayor agudeza si cabe, profetiza: “‘Nosotros hemos inventado la felicidad’ —dicen los últimos hombres y parpadean”<sup>98</sup>.

Paradójicamente, cuando Zaratustra describe al último hombre, los que le escuchan replican: “‘¡Danos ese último hombre, Zaratustra, — gritaban— haz de nosotros esos últimos hombres! ¡El superhombre te lo regalamos!’”<sup>99</sup>. Para Nietzsche, el hombre contemporáneo no es todavía el último hombre, pero el ideal de éste sí es el último hombre.

¿Habrá llegado ya el último hombre, pese a las advertencias de Zaratustra? ¿No es precisamente el último hombre el que describe Kojève a partir de 1948? ¿No acaban teniendo razón Nietzsche y Hegel a la vez?

## 11. Fukuyama: el uso propagandístico de Hegel-Kojève

Con su artículo del año 1989<sup>100</sup>, Fukuyama defendía la tesis de que, a través de los cambios “históricos” producidos en Europa Central y del Este, no advenía ni una convergencia entre el capitalismo y el socialismo (la famosa “tercera vía”), ni la muerte de la ideología, sino la victoria absoluta del liberalismo económico y político<sup>101</sup>. Dicha victoria comporta, precisamente por su absolutez, el *final de la historia*. Ya allí puntualizaba Fukuyama que, evidentemente, este final no significaba que no fuesen a producirse más acontecimientos importantes. En su posterior respuesta a las críticas recibidas volvía a escribir: “El fin de la historia no significa entonces el fin de los acontecimientos del mundo, sino el fin de la evolución del pensamiento humano sobre esos principios fundamentales”<sup>102</sup>. No se trata, pues, de negar ridículamente que nos es-

97. NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 39.

98. NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 39.

99. NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 40.

100. FUKUYAMA, F., “The End of History?”, *The National Interest* 16 (1989) p. 3-18; trad. cast. “¿El fin de la historia?”, *Claves* 1 (1990) p. 85-96.

101. Kojève fue funcionario del Estado; Fukuyama también lo es.

102. Esta respuesta a sus críticos fue publicada en *The National Interest*, 18 (1989-1990), p. 21-28; trad. cast. “Respuesta a mis críticos”, *El País* (21-12-1989).

peren nuevos e importantes acontecimientos; de lo que se trata es de afirmar que el marco ideológico dentro del cual van a producirse no será ya otro que el del liberalismo económico-político. “Así pues, para rebatir mi hipótesis no basta con sugerir que el futuro encierra acontecimientos grandes y trascendentales. Habría que demostrar que esos acontecimientos estarían movidos por una idea sistemática de justicia política y social que intentara reemplazar al liberalismo”<sup>103</sup>.

También en la “Respuesta a mis críticos”, Fukuyama expone una alternativa que, de hecho, constituye el meollo de la cuestión. Cualquiera que acepte la premisa historicista —que la verdad es históricamente relativa— se enfrenta a la cuestión del fin de la historia. En efecto, para que el historicismo no degenera en relativismo sólo quedan dos salidas. Una, la adoptada por Hegel, consiste en afirmar que la historia ha llegado al final y con ello se ha alcanzado el saber absoluto. La otra vía fue la adoptada por Nietzsche, y posteriormente por Heidegger, aceptando las consecuencias del historicismo radical y, por lo tanto, la negación de toda ética convencional.

Sin embargo, a mi modo de ver, esta alternativa está mal planteada, por dos razones: En primer lugar, porque no puede calificarse a Nietzsche de historicista, al menos si hemos de dar crédito a lo que el mismo Nietzsche nos cuenta<sup>104</sup>. Y, en segundo lugar, porque no creo que las dos citadas sean las únicas posibilidades suponiendo. ¿Cabrían en ellas enfoques, digamos, como los de Kant o Husserl?

En la obra posterior de Fukuyama *The end of History and the last man*<sup>105</sup> en la que de hecho no hay nada sustancialmente nuevo respecto al primer artículo citado, se enuncia la tesis del liberalismo como el final de la historia de un modo un tanto chocante: el liberalismo representará el final de la historia porque “no es posible mejorar el ideal de la democracia liberal”<sup>106</sup>. Por mi parte, opino que merece una crítica severa este mal uso del término “ideal”: Fukuyama *no lo toma aquí en el sentido de las ideas kantianas*, y lo emplea inconvenientemente. Para Fukuyama,

103. FUKUYAMA, “Respuesta a mis críticos”, cit., p. 4.

104. Cfr. lo que acabamos de ver de Nietzsche en el apartado anterior.

105. FUKUYAMA, F., *The end of History and the last man*, Nueva York, The Free Press, 1992; trad. cast., *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

106. FUKUYAMA, *El fin de la Historia y el último hombre*, cit., p. 11.

la democracia liberal no es ya un “ideal”. Si lo fuese, no podría nuestro criticado diagnosticar el fin de la historia. La democracia liberal es, para él, *efectivamente real* y constituye, así, el final de la historia. En Fukuyama —como en Kojève— los principios de la democracia liberal no son ni vividos ni pensados como ideales, sino afirmados como realidades. Creo que, en esto, debemos disentir esencialmente de él. Fijémonos en que —contra lo que él mismo dirá cuando hable de un “tiempo triste”— adoptados en el sentido de ideales reguladores, los principios del liberalismo *pueden* tensar la vida humana, tanto la individual como la colectiva; las pueden tensar, como mínimo, en la misma medida en que lo podría hacer otro ideal; y más concretamente porque, tomados como ideales, los principios de la democracia liberal *sí* dicen algo sobre el contenido de una vida buena.

Fukuyama caracteriza el estado universal y homogéneo de Hegel-Kojève como: “una democracia liberal en la esfera política, combinada con un fácil acceso a los vídeos y cadenas estereo en la esfera económica”<sup>107</sup>. Asimismo, interpretando a Kojève, dice que el liberalismo no sólo ha derrotado definitivamente a sus rivales ideológicos contemporáneos (el fascismo y el comunismo) sino que también ha resuelto la contradicción entre el capital y el trabajo que había denunciado el marxismo. Según Fukuyama, el problema de las clases se ha resuelto con éxito, de manera que el “igualitarismo de la América moderna constituye el logro esencial de la sociedad sin clases ideada por Marx”. Por supuesto, hay que reconocer que existen todavía grandes desigualdades económicas y sociales, pero —y esta es otra forma expresiva de la tesis de Fukuyama— *la raíz y la causa de estas desigualdades no se ha de buscar en el liberalismo, sino en el “legado de la esclavitud y del racismo”, que ha seguido existiendo mucho después de que se aboliera formalmente la esclavitud*<sup>108</sup>. Así pues, el liberalismo supone incluso la realización del ideal marxista del igualitarismo.

En el artículo de 1989, Fukuyama se anticipó también a buena parte de las críticas que habría de recibir, hablando de dos fenómenos que, dada su nueva fuerza, parecen invalidar la tesis de que el liberalismo ya

107. FUKUYAMA, “¿El fin de la historia?”, cit., p. 89.

108. FUKUYAMA, “¿El fin de la historia?”, cit., p. 89.

no tiene ningún rival. Se trata del nacionalismo y de la religión. Fukuyama tiende a disminuir la importancia de estos fenómenos, interpretando el nacionalismo, en sentido negativo básicamente, como mero afán de independencia y viéndolo así compatible con los principios liberales; y, en el caso de la religión, considerando que, pese a la espectacularidad de ciertos fundamentalismos, no es, en definitiva, sino un residuo que acabará disolviéndose.

Ya al final de aquel artículo, se lee un párrafo bastante nostálgico al par que inesperado, pues contrasta con el tono más bien optimista del resto del escrito: “El fin de la historia será un tiempo muy triste. La lucha por el reconocimiento, la disposición a arriesgar la propia vida en nombre de un fin puramente abstracto, la lucha ideológica universal que daba prioridad a la osadía, el atrevimiento, la imaginación y el idealismo se verán sustituidos por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente y la respuesta a las sofisticadas necesidades del consumidor. En la era posthistórica no habrá ni arte ni filosofía; nos limitaremos a cuidar eternamente de los museos de la historia de la humanidad”<sup>109</sup>.

Volviendo sobre la parte menos alentadora del fin de la historia, al responder a sus críticos, Fukuyama reconocerá que esta debilidad procede del hecho de que el liberalismo no plantea la cuestión del contenido de una vida buena, sino que simplemente deja a cada ciudadano a su aire, con la casi certeza de que lo más probable es que tal vacío lo llene la mediocridad, excluidos los valores que requieren riesgo, esfuerzo y

109. FUKUYAMA, “¿El fin de la historia?”, cit., p. 96.

110. De una recopilación de trabajos críticos en torno a la idea de Fukuyama del final de la historia, quisiera destacar el artículo introductorio de Alan Ryan. Su impresión sobre el tema la resume de este modo: “La moda actual del ‘finalismo’ no es una moda decadente y wildeana, sino optimista y de carácter sociológico, vagamente hegeliana y, por encima de todo, confusa.” (AA VV, *After the End of History*, Londres, Collins & Brown, 1992; trad. cast., *A propósito del final de la historia*, València, Ed. Alfons el Magnànim, 1994, p. 7). Ryan recuerda que ya Herbert Marcuse propuso una desesperanzada interpretación del Final de la Historia en *El hombre unidimensional*: puesto que la Historia, en el sentido marxiano, era impulsada por la insatisfacción, la sociedad opulenta de los cincuenta parecía haber logrado la desactivación de su fuerza motriz narcotizando a sus miembros, tras proporcionarles gratificación sexual, alimento, casa y vestido, y tras haberles instruido para abstenerse de todo pensamiento que pudiese alterar la sociedad en la que vivían. Y, también, ante la nueva tesis del final de la historia, que mantiene que la democracia liberal se revela como el *significado de la historia*, Ryan recuerda que “Mill y Tocqueville temieron que la democracia pudiese conducir al estancamiento, que pudiésemos convertirnos en un feliz rebaño, consu-

excelencia<sup>110</sup>.



En la misma línea de Fukuyama se pronuncia, por ejemplo, Ph. Nemo, quien, inspirado por la filosofía de von Hayek, ve en 1989 otra “revolución copernicana” que da la victoria definitiva al liberalismo económico, interpretado parecidamente en términos de política y de moral, y siguiendo a Hayek cree que la ley del mercado no corresponde sólo a una manera de aprovechamiento óptimo de los recursos, sino también a un principio de organización social, política, jurídica y moral. Muestra inequívoca de esta convicción nos la da Nemo cuando dice, utilizando la expresión de Mandeville, que la dinámica del capitalismo occidental “transforma los vicios privados en virtudes públicas”. En Nemo se advierte el mismo optimismo neo-liberal que en Fukuyama. “Yo creo poder demostrar —dice— que la caída del comunismo significa ante todo el triunfo *moral* de Occidente”<sup>111</sup>. En este sentido es en el que habla Nemo de revolución copernicana en la moral; tal revolución consiste, según él, en “resolver definitivamente la paradoja y en decir que si la libertad produce efectivamente bienes a escala macrosocial, y en la medida en que los produzca, es necesario dejar de calificarla de ‘vicio’ a escala individual”<sup>112</sup>. Lo que resulta significativo una vez más es que esta

---

midores satisfechos con cabezas vacías.” (RYAN, en *op. cit.*, p. 14). Por otro lado, Timothy FULLER, en “El fin de la teología histórica del socialismo y su renacimiento en la tesis de Fukuyama” (*Revista Latinoamericana de Filosofía*, XIX (1993) 1), afirma sin concesiones: “No entendemos completa y explícitamente el punto propuesto por Fukuyama hasta que veamos que es una filosofía de la historia que en realidad es un intento de teología doméstica para informar nuestras deliberaciones políticas” (p. 141). Según Fuller, la incognoscibilidad del futuro, convicción del sentido común, sigue siendo la objeción más obvia a cualquier especulación del tipo de la de Fukuyama: “La tesis de Fukuyama promete la capacidad de vivir no meramente en la fe por las cosas no vistas, sino de disfrutar de la seguridad de la revelación de lo no visto en lo completamente visible” (Fuller, *art. cit.*, p. 146). Fuller reconoce que el problema es la autolimitación de la imaginación creativa, lo que aquí llamo “imaginario socio-político”.

Mencionaré en fin la interpretación de la tesis de Fukuyama en términos de *optimismo neoleibniziano*: hemos alcanzado el mejor de los mundos posibles (Cfr. BAZ, L., “Sobre el problema metafísico del fin de la historia”, *Taula* (UIB), n. 17-18 (1992)).

111. NEMO, Ph., “Le triomphe moral de l’Ouest”, en VV. AA., *Après le communisme*, Bruxelles, Ed. Université de Bruxelles, 1993.

112. NEMO, *op. cit.*, p. 54.

situación se justifique mediante una referencia al propio movimiento de la Historia. Nemo afirma que aunque una comunidad pueda eventualmente oponerse a los grandes valores humanos, esto no podrá mantenerse indefinidamente, porque *“los valores, que no se pueden ‘probar’ directamente, se ‘prueban’ ellos mismos, de forma indirecta, por mediación de la Historia”*<sup>113</sup>. En su movimiento, que trasciende las decisiones de los hombres, la Historia reafirma al fin los valores que son propiamente tales. El liberalismo económico y su moral obtienen, así,

113. NEMO, *op. cit.*, p. 72.



certificado de garantía.

114. HELLER & FEHÉR, *Políticas de la postmodernidad*, cit.

115. La reconciliación se da en la llamada *sociedad postindustrial*, que ya no se define a partir del conflicto. Los enfoques del pensamiento postmoderno parten de una *sociedad postindustrial*; en ellos no predomina ya el dualismo de trabajo y capital ni la distinción de clases [El estado del bienestar ha disuelto (o alcanzado) el ideal marxista, y en esto Kojève estaba en lo cierto]. Klaus von Beyme ha señalado incisivamente: “La modernidad se había orientado a objetivos sublimes y produjo lo banal. La postmodernidad resolvió las disonancias cognitivas mediante la *aceptación de lo banal* en una sociedad postindustrial consumista” (BEYME, K., *Teoría política del siglo XX. De la modernidad a la postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1994, p. 175). Estoy de acuerdo con esta bri-

## II

# Postmodernidad: fin de la historia y pragmatismo político

### 1. “¿Hegelianismo postmoderno?”

“Políticamente hablando, los que han elegido considerarse postmodernos ocupan el primer lugar después de ‘la gran narrativa’”. Con esta primera caracterización inician F. Fehér y A. Heller su descripción de “la condición política postmoderna”<sup>114</sup>. Estos autores aciertan a resaltar precisamente lo que por más obvio pasa muchas veces desapercibido. El sentimiento postmoderno de “estar después” genera un especial énfasis político sobre el presente, que se convierte en la única eternidad. Es probable que el sentimiento de que vamos a estar eternamente en el presente sea el rasgo más característico de la postmodernidad.

Según quedó dicho en la introducción, también Fehér y Heller destacan lo que es el hilo conductor de este ensayo, a saber, el carácter de “hegelianismo político” de la postmodernidad.

El “hegelianismo postmoderno” se reconocería, pues, en las dos caras de la misma moneda que ya hemos visto en Kojève. Por un lado, en la reconciliación con la realidad<sup>115</sup> y en el pragmatismo consiguiente, y, por otro, en la idea del final de la historia como fin de los grandes me-

---

llante caracterización. Sólo que creo que debe matizarse el sentido en que la modernidad conduce a lo banal. Cabría decir que no se trata de un lazo necesario, y también que, si bien es cierto que algunos aspectos de la modernidad sí podían llevar hacia lo banal, otros en cambio no.

116. BEYME, *op. cit.*, p. 171.

117. Sobre el debate Habermas-Lyotard puede consultarse también el trabajo de RORTY: “Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad”, en VV AA, *Habermas y la postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1991.

tarrelatos. Comentaré brevemente este último aspecto para, después, dedicar alguna atención a un texto de Rorty que explicita perfectamente el trasfondo del pragmatismo político postmoderno.

## 2. El fin del metarrelato de la historia

Respecto a la cuestión de la temporalidad, señala Beyme que lo que en la postmodernidad posibilita el sentimiento del tiempo es la *autoliberación de la “misión del proyecto”* en el que se había embarcado la modernidad. Los postmodernos leen la modernidad como una heroica exaltación de la “movilización total”. “El pensamiento moderno giraba en torno a la acción y descuidaba la resignación. La vuelta al pensamiento asiático fascinó a pensadores postmodernos de muy distinto origen”<sup>116</sup>. Creo que, en efecto, estas relaciones están muy bien percibidas: modernidad-movimiento-acción por una parte y postmodernidad-pausa(oriental)-resignación, por otra.

Hay una cierta unanimidad en cuanto a ver la postmodernidad como el final de la historia bajo el aspecto de final de los grandes “metarrelatos”. En lo que ya no hay acuerdo es en la valoración de esta idea. Así, mientras para Habermas supone la dimisión del proyecto ilustrado de emancipación, para Lyotard representa un paso en la vía de la liberación del subjetivismo y del humanismo modernos<sup>117</sup>. Para Lyotard, se ha periclitado definitivamente la idea hegeliana de la racionalidad de lo real, la teoría de la revolución proletaria, la indiscutibilidad del capitalismo y de la economía de mercado, el carácter emancipador de la democracia... Los grandes “metarrelatos” han perdido credibilidad y no constituyen ya el fundamento de la legitimidad. Sin embargo, Lyotard no ve en este fra-

118. VATTIMO, “Postmodernità e fine della storia”, en MARI, G. (a cura di), *Moderno post-moderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*, Milano, Feltrinelli, 1987.

119. VATTIMO, art. cit., en *op. cit.*, p. 99.

120. KLOSSOWSKI, *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963.

121. No me parece una buena sugerencia, porque la idea nietzscheana del eterno retorno es demasiado trágica para ser soportada por la debilidad postmoderna.

caso de los grandes metarrelatos un motivo de preocupación y de nostalgia, sino, muy al contrario, entiende que tal crisis ha de ser celebrada, pues en realidad semejantes metarrelatos legitimadores siempre han sido fuente de violencias ideológicas.

Ahora bien, tal como lo reconoce Vattimo en un interesante escrito que se titula, precisamente, “Postmodernidad y fin de la historia”<sup>118</sup>: “El problema, en el fondo, es si también la historia del ‘final de la historia’ puede o no valer como un relato —o un ‘metarrelato’— legitimante, indicando tareas, criterios de elección y de valoración, y por lo tanto todavía un cierto curso de acción dotado de sentido”<sup>119</sup>. Según Habermas, la disolución de la historia —y de lo humano— sólo puede darse en virtud de otro metarrelato, precisamente del metarrelato del final de la historia. En cambio, para Lyotard, la disolución de los metarrelatos es completa. Para Vattimo, aun en el caso de que se quisiera mantener que el fin de la historia es también un metarrelato, lo cierto es que la voluntad postmoderna rechazaría toda función legitimadora del mismo. La posición de Rorty cuadraría perfectamente aquí. Según este autor no es que no existan los metarrelatos, sino que no se necesitan: La praxis tiene sus propias reglas. En la cotidianidad de una sociedad democrático-liberal tenemos suficientes elementos para orientar nuestra acción.

Klossowski<sup>120</sup> ha apuntado que la imagen más adecuada para dar cuenta de este final sería quizá la metáfora del eterno retorno<sup>121</sup>, ya que se trataría de una plena ausencia de origen y de final, y, por lo tanto, de la idea de que todo es copia y no hay ningún original. Una consecuencia política clara es que, al no haber un original deformado, no puede haber crítica ideológica. Para Lyotard, sólo quedarían la descripción, la

122. DESCOMBES, *Lo mismo y lo otro*, cit., p. 240.

123. DESCOMBES, *Lo mismo y lo otro*, cit., p. 242.

124. SCHERPE, K., “Dramatización y des-dramatización de ‘el Fin’: La conciencia apocalíptica de la modernidad y la post-modernidad”, en PICÓ, J., (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988, p. 354.

125. Sádaba ve así el dilema del postmoderno: “Si la modernidad es lo nuevo, el posmoderno es lo más avanzado de dicha novedad. Por otro lado, sin embargo, el posmoderno es un resignado que ha dimitido de las posibilidades de transformación, y que anuncia el final de la razón y, por eso mismo, de la *historia* de la razón. Es ésa la contradicción” (SÁDABA, J., “¿El fin de la historia? La crítica de la postmodernidad al concepto de historia como metarrelato” en Reyes MATE (ed.), *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 1993).

narración, la mera indicación de los distintos juegos del lenguaje, en una interpretación restringida de la segunda filosofía de Wittgenstein.

Lyotard ve en el final de la historia una de las consecuencias de la muerte del *logos*. El final de la historia significa ahora que la humanidad se prepara para, saliendo del tiempo histórico, entrar de nuevo en el *tiempo del mito*. Descombes resume así la tesis lyotardiana: “El mundo es un relato fabuloso. ¿Y cómo se producirá la salida fuera del tiempo histórico? Durante la historia, mientras había historia, el mundo no era una fábula, sino una verdad presentada ante un único *logos*. ¿Cómo volver del *logos* al *mythos*? Demostrando que incluso el *logos* no era sino un *mythos*”<sup>122</sup>. Todo son relatos (no metarrelatos), con la forma explícita o implícita del “érase una vez...”. El discurso sobre la historia universal y su fin no era sino un poderoso mito. Ahora, en cambio, hay que reconocer que “el final de la historia no es el final del relato. Los múltiples relatos de este final preparan un porvenir en el que reinarán, ‘de nuevo’ y por milésima ‘primera vez’, diversas variantes de la fábula del mundo”<sup>123</sup>.

Ligando con la idea del final, Baudrillard ha elucubrado incluso sobre la pérdida del *acontecer*. No hay acontecimientos; en verdad, nada ocurre. Todo ha ocurrido ya. Al margen de la exageración o de la ficción que estas afirmaciones suponen, creo que lo interesante es saber captar el sentimiento de final que desde la postmodernidad se siente y se quiere transmitir; sentimiento que se mantiene alejado de lo trágico. Scherpe lo constata acertadamente: “Una consecuencia de la ‘condición postmoderna’ es que la desdramatización del fin ha llegado a ser una imagen dominante”<sup>124</sup>. Bien mirado — como ha notado Sádaba<sup>125</sup> — no existe una fácil compatibilidad entre el *post* de la postmodernidad y la idea del

126. RORTY, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en VATTIMO (comp.), *La secularización de la Filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1994.

127. Según Rorty, la lectura de Rawls en clave kantiana no es correcta: “Muchas personas, y yo entre ellas, tomaron en un principio *Una teoría de la justicia* como un intento de ese género. Leímos la obra como una continuación del esfuerzo iluminista por basar nuestras intuiciones morales en una concepción de la naturaleza humana; más concretamente, como un proyecto neokantiano de basarlas en la noción de ‘racionalidad’. Sin embargo, los escritos de Rawls que sucedieron a *Una teoría de la justicia*, nos han ayudado a comprender que habíamos puesto el énfasis en los elementos kantianos de él, en detrimento de los hegelianos y deweyanos” (RORTY, art. cit., en *op. cit.*, p. 40).

final (entre el “más allá” y el “esto es todo”).

### 3. La prioridad de la democracia sobre la filosofía

Por el título, más sin duda que por el contenido, es bastante conocido el trabajo de Richard Rorty: “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”<sup>126</sup>. A partir de cuanto he venido exponiendo, creo poder decir que este escrito manifiesta la mayor parte de los rasgos de la condición posthistórica, pero muy especialmente uno: la disolución de la filosofía, lo que Rorty expresa al hablar de *la prioridad de la democracia sobre la filosofía*.

Por otro lado, opino que este escrito es de los suyos el que más invita a una reflexión profunda y una crítica de la *condición postmoderna en cuanto a la política*. Convendrá que nos fijemos en la palabra cuya apología hace Rorty: *frivolidad*; y que vayamos pensando en que esta característica de los hombres en el actual régimen liberal, es una vía directa hacia la banalización y hacia sutiles formas de totalitarismo.

Formalmente, el escrito de Rorty es una defensa de Rawls frente a las críticas de los comunitaristas, demostrando que lo que éstos le critican (la idea ilustrada de individuo racional y autónomo...) simplemente no está en él, sino que Rawls comparte, en lo sustancial, la posición de los comunitaristas. Rorty interpreta el planteamiento de Rawls como una teoría de la tolerancia democrático-liberal desligada de presupuestos racionalistas y universalistas. A su entender, respecto a las intuiciones básicas sobre las que cabe edificar una teoría de la justicia, su defendido es completamente historicista y antiuniversalista; “Rawls puede de todo corazón coincidir con Hegel en contra de Kant”<sup>127</sup>.

Sin embargo, por otro lado, se trata de ver cómo en el mismo Rawls se da una prioridad de la tolerancia democrático liberal sobre las intenciones de la filosofía: “Podemos interpretar que Rawls dice que, así como el pensamiento social del Iluminismo sugirió colocar entre parén-

128. RORTY, art. cit. en *op. cit.*, p. 36.

tesis muchos temas teológicos fundamentales al elaborar las instituciones políticas, del mismo modo nos hace falta ahora colocar entre paréntesis muchos temas fundamentales de la indagación filosófica. Para los fines de una teoría social, podemos soslayar argumentaciones como las que se refieren a una naturaleza humana ahistórica, a la naturaleza de la personalidad, a la razón del comportamiento moral y al significado de la vida humana. Para nosotros, estos temas resultan tan irrelevantes en relación con la política como lo eran, para el pensamiento de Jefferson, los problemas relacionados con la Santísima Trinidad y la transubstanciación”<sup>128</sup>. Precisamente por esta marginación de la filosofía, a Rorty le interesa subrayar que Rawls no pretende proporcionar bases filosóficas a las instituciones democráticas, sino que simplemente procura sistematizar los principios e intuiciones característicos de quienes viven en el marco de esas instituciones.

Por supuesto, en toda esta “argumentación” está en juego la comprensión de la democracia. A primera vista, la visión postmoderna de la democracia supone una huida de los fundamentos y de los intentos de fundamentación, que son la preocupación de la modernidad. El antifundamentalismo supone revisar los componentes ahistóricos y racionalistas del proyecto moderno de la democracia. La idea de Rorty de la prioridad de la democracia sobre la filosofía se ha de ver, en parte, como la prioridad de la democracia en tanto que *doxa* y *praxis* sobre el fundamentalismo filosófico.

Bien mirado, pues, el intento de Rorty es, como mínimo, paradójico: por una parte, distanciarse del universalismo ilustrado (haciendo ver que ni tan sólo Rawls lo comparte) yendo a posiciones más relativistas o de las del tradicionalismo de los comunitaristas; y, por otra parte, frente a los contenidos tradicionales reivindicados por los comunitaristas como ejes de la cohesión social, acercarse más bien a cierto liberalismo (como el que él interpreta en Rawls) y reivindicar la *frivolidad* y la prioridad de la democracia sobre la filosofía.

La filosofía es un buscar con la convicción de que la “naturaleza humana”, o la “razón”, puede cumplir la función que en otros tiempos se le asignaba a Dios. La filosofía es una reflexión sobre lo que el ser hu-

129. RORTY, art. cit., en *op. cit.*, p. 45.

mano debería ser. Pero es precisamente esta discusión filosófica la que debe evitarse: “la identificación de argumentos en pro de la pretensión de que los seres humanos deben ser liberales y no fanáticos nos llevaría de nuevo a una teoría de la naturaleza humana, esto es, a la filosofía”<sup>129</sup>. En fin, la conclusión es que “Rawls pone la democracia política en el primer lugar y la filosofía, en el mejor de los casos, en el segundo. Quiere conservar la enseñanza socrática respecto al libre intercambio de opiniones, sin la enseñanza platónica respecto a la posibilidad de un acuerdo universal (...). El problema de saber si debemos ser tolerantes y socráticos lo desvincula Rawls del de saber si esta estrategia nos conducirá o no a la verdad (...). La verdad, entendida en sentido platónico como la comprensión de lo que Rawls llama ‘un orden que nos antecede y nos ha sido dado’, es sencillamente irrelevante para la democracia política. Y así, tampoco la filosofía, como explicación de las relaciones existentes entre un orden dado y la naturaleza humana, llega a ser a su vez relevante. Cuando entran en conflicto, la democracia tiene precedencia sobre la filosofía”. A lo que parece, la democracia estaría reñida con la verdad. No podría haber ni verdades ni certezas dentro de la sociedad democrática. ¿Se entenderá quizá que toda verdad y toda certeza se convierta necesariamente en una posición tiránica, cuando toda la tradición de la filosofía política enseña que la tiranía proviene de la arbitrariedad?

Sobran los comentarios. ¿Hay manera más clara de manifestar la desaparición de la filosofía en la posthistoria? Por otro lado, cabría reivindicar contra Rorty una comprensión más auténtica de la filosofía, que

130. En otro lugar, habla también Rorty del “ironista liberal” como prototipo. Se trata del individuo plenamente consciente de la relatividad y contingencia de su lenguaje de deliberación moral. Para ejemplificar esta figura, escribe: “Michel Foucault es un ironista que no está dispuesto a ser liberal, mientras que Jürgen Habermas es un liberal que no está dispuesto a ser un ironista” (RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 80).

131. RORTY, art. cit., en *op. cit.*, p. 48.

132. En el pragmatismo de Rorty cree también Vattimo poder encontrar la idea del final de la historia, idea que estaría estrechamente ligada al aparcamiento de la tradición filosófica occidental. Aparcar los grandes problemas de la filosofía es aparcarse el tema de la historia —tema planteado básicamente a raíz de la filosofía de la historia— y, por lo tanto, declarar el final de la misma (cfr. VATTIMO, “Postmodernità e fine della storia”, cit.)

133. RORTY, art. cit. en *op. cit.*, p. 50.



revelaría fácilmente el importantísimo papel que ésta desempeña en la génesis, en la fundamentación y en la defensa de la democracia. Tras de lo cual, ¿sería de recibo el que se marginase a la filosofía ante una frívola idea de la democracia?

Dice Rorty que a uno puede gustarle filosofar y, si es así, buscar una explicación de, por ejemplo, la naturaleza del yo personal; pero añade que esto es políticamente irrelevante o, en todo caso, tan irrelevante como la satisfacción de cualquier otro gusto o deseo personal. Él reconoce que tiene un gusto filosófico de esa clase y, por lo tanto, que cuenta con su propia teoría del yo. Se trata, dice, de una imagen del yo “como nexo carente de centro y contingente”, y asegura estar convencido de que es la que mejor se adapta al modelo de ciudadano de un estado democrático liberal<sup>130</sup>. Claro que Rorty ha de conceder —siguiendo su lógica— que otras personas “de gusto filosófico” tengan una concepción del hombre más ligada a determinadas comprensiones de la naturaleza o de la historia, y que, en todo caso, “ello no obsta para que personas de esta clase puedan ser, por razones pragmáticas antes que morales, leales ciudadanos de una sociedad democrática liberal.”<sup>131</sup>

Junto con la propuesta de este yo sin centro ni grosor, Rorty —como ya he anticipado— reivindica también los efectos salutíferos de una cierta frivolidad estetizante. Frivolidad con respecto, básicamente, a los temas filosóficos tradicionales, es decir, a los temas de fondo que han preocupado a los hombres en cuanto tales<sup>132</sup>. Y, por si fuera poco, Rorty mantiene que su reivindicación de la frivolidad tiene una intención moral: “también esta frivolidad y superficialidad filosófica ayuda a cargar con el desencanto del mundo. Ayuda a hacer más pragmáticos a los habitantes del mundo, más tolerantes, más liberales, más receptivos a las

134. Beyme ha hablado de una *distancia irónica* y de un *placer por lo lúdico* como uno de los rasgos distintivos de la postmodernidad. Una *distancia irónica* y el *placer por lo lúdico* no sólo se dan en el ambiente social, sino también en la teoría. “El lenguaje no era ya una mera cifra, sino también un medio de conformación. Luhmann, Beck, Lyotard y Foucault no siempre son escritores claros, pero sí indudablemente brillantes, ¡un placer comparados con la lectura de Durkheim o Parsons! Sin esta brillantez lúdica, las redundancias en la obra de Luhmann o Foucault serían insoportables” (BEYME, *op. cit.*, p. 174).

135. Cfr. PATOČKA, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, Barcelona, Península, 1988.

apelaciones de la razón instrumental.”<sup>133</sup>

A diferencia de los comunitaristas, Rorty no pretende superar el desencanto del mundo contemporáneo, que es el mundo de la posthistoria; lo que pretende es instalarse en él lo más cómodamente posible, pues, de hecho, es el mejor de los mundos. Secretamente, funciona una vez más el esquema hegeliano del final de la historia. Por lo visto, Rorty entiende que el desencanto del mundo y la frivolidad del pensamiento son condiciones de este estado final<sup>134</sup>.

A modo de contrapunto crítico, observemos que a la mentalidad liberal del “final de la historia” (no ya a toda mentalidad liberal) esta dimisión de la filosofía le va muy bien: disuelta la filosofía, queda anulada la posibilidad de un nuevo Sócrates (aunque no ciertamente del Sócrates presentado por Rorty) que cuestione no sólo la justicia presente sino que mueva a pensar en una mejor justicia futura. Por el contrario, conviene insistir una vez más en que, de la misma manera que los filósofos siempre tendrán por delante una labor inacabada, también la ciudad de los hombres requiere una constitución interminable. La aparición conjunta de la política y de la filosofía tal como la presenta Jan Patočka<sup>135</sup>, se ha de entender precisamente en este sentido.

#### 4. La desconstrucción postmoderna y la política

En el fondo, la cuestión fundamental es la del nihilismo: El desmoronamiento de todas las creencias, ¿será una liberación o un decaer hacia la dominación? Lo que en todo caso parece más cierto es que, aun en el supuesto de que fuese lo segundo, la postmodernidad se autorrecomienda *tranquilidad* y buen humor, sobre la hipótesis de que todo va bien. Alguien ha hecho notar con perspicacia que “las diferencias entre el nihilismo bienhumorado del mensaje de Luhmann ‘La tranquilidad es el primer deber cívico’ y las estrategias postmodernas de ‘seguir ade-

136. BEYME, *op. cit.*, p. 195.

137. LYOTARD, *Des dispositifs pulsionels*, Paris, Christian Bourgois, 1981, p. 47.

138. TENZER, *Philosophie politique*, Paris, PUF, 1994, p. 624.

lante' despreocupadamente sólo son aparentes"<sup>136</sup>.

El pensamiento postmoderno, en tanto que desconstrucción, desestabiliza los significados al derruir el orden simbólico. Del "proyecto moderno" ya casi ni se recuerdan los conceptos de cuyos contenidos se ha ido proclamando sucesivamente la muerte: Dios, la metafísica, la historia, la ideología, la revolución y, finalmente, la muerte misma.

Lo que sí está claro es que filósofos postmodernos como Deleuze y Lyotard pretenden acelerar el proceso de desintegración de las viejas creencias. Según ellos, no hay que protestar contra el actual estado de cosas. El capitalismo *liquida* cuanto la humanidad creía tener por más noble y por más santo, y lo que hay que hacer es contribuir a hacer que esta liquidación sea todavía "más líquida"<sup>137</sup>.

Como hemos visto, el pragmatismo de Rorty es toda una ofensiva contra los *contenidos* filosóficos y, en particular, contra la razón. Pero nos asiste el derecho a preguntar si el rechazo de la razón puede ser otra cosa que dictatorial. En principio, la desconstrucción se opone al fundamentalismo, que sería el carácter propio de la filosofía moderna, pero, por paradójico que parezca, también se puede incurrir en un "fundamentalismo de la desconstrucción". Y creo que la desconstrucción postmoderna cae de lleno en tal fundamentalismo por su pretensión de omniabarcabilidad, arrogándose el ser la clave de toda la filosofía. Como sutilmente nota Tenzer: "Este fundamentalismo sin fundamento degenera en tiranía de lo arbitrario: todo puede decirse y nada puede decirse, todo vale y nada vale"<sup>138</sup>.

La prioridad de la democracia sobre la filosofía —de la que acabamos de hablar a raíz de Rorty— expresa las reticencias de la postmodernidad en lo que respecta a la posibilidad del criterio y de la verdad. Para esta democracia postmoderna, el instrumento óptimo es la hermenéutica sin medida. Con la ausencia de medida para evaluar las diferentes interpretaciones, la hermenéutica como lectura justa de la ley (divina) que produce un *cosmos* humano decae en una reproducción de copias sin límites y, de esta manera, en la promoción del *caos*. La traducción política de ello es una forma de tiranía: el gobierno (arbitrario) sin medida.

139. HELLER & FEHÉR, *op. cit.*, p. 160.

Tiranía y relativismo moral van de la mano, en el sentido de que son dos posibilidades de lo mismo. Y ambos deben ser igualmente motivo de preocupación. Según han señalado expresivamente Fehér y Heller, el relativismo moral conduce a situaciones alarmantes: “Si el total relativismo moral, que es innegablemente una de las opciones de la postmodernidad, domina en ella, incluso la evaluación de las deportaciones en masa y el genocidio se convierte en una cuestión de gusto (Que esto es mucho más que una posibilidad teórica queda probado por el ‘fascismo postmoderno’ de Le Pen. Para Le Pen, el Holocausto, acerca del cual arguye al estilo de los agnósticos, si en realidad ha ocurrido, es una cuestión menor cuya evaluación depende de nuestra interpretación más general de los métodos de guerra)”<sup>139</sup>.



La postmodernidad asume, por otra parte, los análisis sistémicos de la realidad social (la falta de sentido histórico y de teleología lleva a considerar lo social como un artefacto). Esos análisis ponen de manifiesto que la sociedad funciona de modo semejante a un mecanismo en el que todo está controlado. Y en el que lo que aparece como marginal o antisistema es, en último término, una de las formas de alimentar el sistema. Las discusiones entre Habermas y Luhmann se han de situar en este contexto. El sistema se niega a toda alternativa de verdad. Estaríamos en el mejor de los mundos posibles. La pregunta por la democracia carecería de sentido y la crítica al Estado o es ya Estado o se considera apología de la subversión.

No se trata, sin embargo, de que la postmodernidad mantenga la imagen de una sociedad dura, sino más bien la de una sociedad muy flexible, tan flexible que es prácticamente imposible determinar puntos estables de referencia. Desde posiciones afines a las ilustradas se ha dicho que los cantos al individualismo, al vértigo, a lo efímero o al fragmento no harían más que ocultar la inexistencia de individuos autónomos; los

140. VALADIER, P., “Il problema dell’uomo personale nella filosofia politica contemporanea”, en VV. AA., *Persona e personalismi*, Napoli, Dehoniane, 1987.

141. VALADIER, *op. cit.*, p. 419.

únicos individuos que posibilitan una sociedad libre y con alternativas.

Desde un punto de vista personalista, Paul Valadier sostenía que la persona humana y su capacidad de actuar con sentido constituyen la condición de posibilidad de una filosofía política, pero que es precisamente la existencia de la persona como sujeto y su capacidad de acción lo que está puesto en duda por la postmodernidad<sup>140</sup>. Ésta no siempre conduce a la negación del sujeto, sino que muchas veces procede a su exaltación hedonista, libertaria o anarquizante, lo cual, al fin y al cabo, lleva a lo mismo.

Valadier se refiere a dos pensadores bien distintos pero que, bien mirado, comparten esta anulación del sujeto autónomo capaz de acción razonable y racional bajo criterios de moralidad: Friedrich Hayek y Baudrillard. Muy a menudo se ha visto en Hayek al iniciador de una renovación del pensamiento liberal, pero, en cambio, no se ha advertido tanto la distancia que separa a su liberalismo del liberalismo clásico. Es, en efecto, el de Hayek un liberalismo sin sujeto; influido notablemente por el modelo cibernético, tal liberalismo no concibe más que calculadores atentos a descifrar las reglas del juego social para sacar el mejor provecho personal. Por lo que hace al individuo, ni siquiera se menciona la capacidad de finalidades o juicios morales; del lado de la sociedad, se piensa ésta como un orden espontáneo, autogenerado, del que no deben pretenderse transformaciones (justicia social) artificiosas y autoritarias. Hayek cree ser así y se declara defensor de la libertad, puesto que contrario al intervencionismo. Valadier anota, no obstante, que “esta libertad es la de un jugador en el mercado de cambios, o la del programador en cibernética; no puede ser la libertad de una persona responsable”<sup>141</sup>. Y, en cuanto a Baudrillard, la objeción viene a ser la misma, en la medida en que también éste concibe la sociedad de consumo como un inmenso juego de intercambio de signos.

Las teorías de la desconstrucción, en general, se caracterizan por una tentativa genealógica de explicar los acontecimientos y el hombre como

142. BEYME, *op. cit.*, p. 193.

insertos en las estructuras condicionantes del lenguaje, del inconsciente, de la producción... Tales teorías juegan con la idea de un sujeto condicionado en el que la libertad es, básicamente, una ilusión. Tratándose de la política, esas teorías no se plantean el tema de la emancipación; la desconstrucción se hace en nombre de una necesidad de elucidación de nuestro estado social, pero no de una liberación. Son teorías concebidas para minar los conceptos clásicos de la tradición de la filosofía política (poder, libertad, derecho...).

Inclusive el tema de la legitimidad queda en tales teorías disuelto o “semidisuelto”. Beyme ha subrayado que una de las contribuciones de la postmodernidad a la teoría política es el haber puesto fin a las teorías de la legitimación. Los teóricos postmodernos contemplan las teorías clásicas de la legitimidad como teorías de la dominación que forman parte de los metarrelatos míticos. Reconstruyendo el recorrido, Beyme escribe: “Se abandonó la búsqueda de una teoría de la legitimidad. Sólo se sigue tolerando, en Luhmann, bajo la forma atenuada de una legitimidad mediante el procedimiento. La historia de la idea de legitimidad llegó a su fase *posthistórica*. El desarrollo de los tres paradigmas recorrió estas fases: — la búsqueda del *buen estado* por la premodernidad, — la búsqueda del *estado legítimo* por la modernidad, — la limitación a la *legitimación por el procedimiento* en la postmodernidad”<sup>142</sup>.

El pensamiento político postmoderno queda, pues, delineado a partir de algunas ideas directrices: final de la historia y acomodamiento en el presente, “prioridad de la democracia sobre la filosofía”, pragmatismo político, relativismo moral y disolución del problema de la legitimidad (y del fundamento). Ni justicia política como criterio del estado, ni utopías, ni ideales, ni progresos, ni tensiones, ni ideal de emancipación. Conformismo y pragmatismo como condición política postmoderna. ¿Habrà que insistir aún en los evidentes paralelismos que se dan entre la postmodernidad y el final de la historia y el estado universal y homogéneo de Kojève?

## 5. Paréntesis: La prioridad de la justicia sobre la democracia

Ante Fukuyama, Nemo, Rorty... nuestra pregunta y nuestra sospecha es aquí: ¿no hay otra forma de entender el liberalismo, tal que nunca se considere una consecución sino un ideal, respecto al cual la realidad siempre es deficiente y nunca es muestra de ninguna victoria?; ¿no es este esquema de las “victorias” de raíz hegeliana?

Si, por ejemplo, se considera, con Rorty, que hay que dar una “prioridad a la democracia sobre la filosofía”, y esto se toma como una posición liberal; entonces hemos de defender, en efecto, otra comprensión muy distinta del liberalismo; aquella en la que puede hablarse incluso de *una prioridad de la filosofía sobre la democracia, o, en particular, de la justicia sobre la democracia*. Si una interpretación del liberalismo conduce a una sociedad economicista y de consumidores y a un individualismo despolitizado y “satisfecho” en la privacidad, habrá que recordar otra interpretación del liberalismo que atiende sobre todo a las maneras de conformar el espacio político y lo ve como una de las formas de ejercer la libertad humana como *libertad política*, con todas las exigencias de igualdad y de deliberación que ello requiere. La primera conquista de la libertad se cumple desde el momento en que ha sido creada una esfera política. Aunque también se ha podido ver en el liberalismo un factor de despolitización (tomando unilateralmente la idea del individuo y de la “bondad de la esfera privada”) lo cierto es que, incluso desde una perspectiva histórica, se ha de entender que el liberalismo está en estrecha conexión con la dimensión política y, más precisamente, con la reivindicación del espacio político. Según lo señala también Tenzer: “El liberalismo o el preliberalismo (Spinoza, John Milton, John Locke, Kant) fue un *liberalismo de emancipación política*. En aquel momento, defender al individuo y su libertad de pensamiento contra el dogma religioso y la arbitrariedad regia, así como también crear un lazo social más sólido, exigían la instalación de un vínculo político; ya que antes, por así decirlo, el espacio político no existía. Por ña-

143. TENZER, *La sociedad despolitizada*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 61.

144. ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 346.

145. LIPOVETSKY, *L'Ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983 (trad. cast.: *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986); y también “Entretien avec Lipovetsky”, *Esprit*, 7-8 (1984).

didura, la creación de semejante orden político era condición de la libertad, tanto de conciencia como de empresa. En síntesis, de la política dependía la garantía de los derechos individuales y asimismo la posibilidad de estructurar a la sociedad a través del ‘comercio’, modelo de la relación social”<sup>143</sup>.

Cuando el liberalismo abandona la pretensión de establecer un orden político y un espacio de deliberación y de participación política, para dejar paso a la inflación de la esfera privada, a la presencia exclusiva de la economía, o de la regulación puramente jurídica, entonces abandona lo esencial suyo y se transforma en otra cosa. Con otras palabras, el individualismo hedonista, por mucho que pueda verse como la culminación del liberalismo, es también su negación. Por eso, *el futuro político del liberalismo depende de su cuestionamiento*.

El “liberalismo político” de Arendt se entiende perfectamente a partir de este temor. Vivimos en una sociedad de consumidores; parece como si todo lo que hacemos lo hacemos sólo para “ganarnos la vida”. Ésta fue la gran preocupación de Hannah Arendt. A finales de los 50 escribió: “La última etapa de la sociedad laboral exige de sus miembros una función puramente automática, como si la vida individual se hubiese sumergido en el total proceso vital de la especie y la única decisión activa que se exigiera al individuo fuese soltar, por decirlo así, abandonar su individualidad, el aún individualmente sentido dolor y molestia de vivir, y conformarse con un deslumbrante y ‘tranquilizado’ tipo funcional de conducta. Lo malo de las modernas teorías de behaviorismo no es que sean erróneas, sino que podrían llegar a ser verdaderas, pues en realidad son las mejores conceptualizaciones posibles de ciertas claras tendencias de la sociedad moderna. Resulta fácilmente concebible que la Época Moderna —que comenzó con una explosión de actividad humana tan prometedora y sin precedente— acabe en la pasividad más mortal y estéril de todas las conocidas por la historia”<sup>144</sup>. Más reciente-

146. LIPOVETSKY, *Esprit*, cit., p. 70.

147. Ibid.

148. Cfr. su excelente obra: VAN PARIJS, Ph., *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Paris, Seuil, 1991 (trad. cast.: *¿Qué es una sociedad justa?*, Barcelona, Ariel, 1993).

149. VAN PARIJS, “La justice et la démocratie sont-elles incompatibles?” en VVAA, *Après le communisme*, cit.



mente, Lipovetsky<sup>145</sup> ha hablado de una “nueva época del individualismo” que él llama la “era del vacío”, en comparación con la plenitud ideológica de la edad clásica del individualismo, que gravitaba en torno a la tensión entre los derechos por una parte y la censura del campo social por otra. Analiza este autor la transformación narcisística del individualismo, es decir, la emergencia de una sociedad “que, en el fondo, por primera vez, gira como una rueda suelta, sin objeto, sin adhesión de fe... donde lo absoluto se ha esfumado y anihilado”<sup>146</sup>. Los ideales se han convertido en asunto personal, una forma éste de inversión narcisista, como todo el resto. Los sistemas de sentido colectivo “funcionan en balde; ciertamente pueden movilizar durante algún tiempo, pero sólo en la

150. VAN PARIJS, art. cit., p. 169.



superficie: lo importante está en otra parte, desplazado irresistiblemente hacia el *Ego* y sus círculos íntimos...<sup>147</sup>. En esta nueva época se combina únicamente la escucha de la subjetividad narcisista con la movilidad y los negocios.

Por último, quisiera cuestionar —como ya he apuntado— la “liberal”-postmoderna prioridad de la democracia sobre la filosofía. Un buen estudioso de la teoría de la justicia, al que podría inscribirse en la tradición liberal, Philippe Van Parijs<sup>148</sup>, ha escrito un artículo titulado: “¿La justicia y la democracia son incompatibles?”<sup>149</sup>. Ahí, como si de una réplica a Rorty se tratara, mantiene Van Parijs que la democracia (definida de forma minimal por la conjunción del sufragio universal y la regla de la mayoría) estará siempre en tensión con la justicia. Y no sólo, por supuesto, con una concepción *perfeccionista* de la justicia (es decir, con una concepción de la justicia derivada de la idea de vida buena) sino inclusive con una concepción *liberal* de la justicia y, en particular, *liberal solidaria* (tal como la defiende el propio Van Parijs). No es éste el momento oportuno para analizar el dónde y el porqué de esta tensión (hasta el punto de llegar a la incompatibilidad); lo que interesa aquí es lo que dice Van Parijs de que la *justicia sea superior como ideal a la democracia*: “la ingeniería democrática no debe guiarse por un ideal democrático autónomo —la igualdad de poder de todos los ciudadanos, la realización de la ‘voluntad general’, etc.— sino por un ideal de justicia, en relación con el cual todo ideal democrático que pudiese formularse no constituye, en el mejor de los casos, más que un simple instrumento. Y no por ello la democracia, en el sentido que nos interesa, estará así menos protegida<sup>150</sup>. Son palabras de un *liberal*...

No se trata, pues, de proponer otra “ideología” totalmente distinta de la “democracia liberal”, sino de ver que la libertad, junto con la demo-

151. ARON, R., *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955; trad. cast. *El opio de los intelectuales*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1979.

152. SHILS, E., “The End of ideology?”, *Encounter* nov. 1955.

153. BELL, D., *The End of ideology*, Glencoe, Free Press, 1967 (4ª ed); *El fin de la Ideología*, Madrid, Ministerio de Trabajo, 1992.

154. LIPSET, *El hombre político*, Buenos Aires, Ed. Universitarias, 1977.

155. Bibliografía para situar el debate: WAXMAN, Ch. (ed.), *The End of ideology debate*, New York, Funk and Wagnatis, 1968; REJAI, M. (ed.), *Decline of ideology?*, Chicago, Aldine-Atherton, 1971; BIRNBAUM, P., *La fin du politique*, Paris, Seuil, 1975.

cracia, si se conciben como *ideales* (y se mantiene la separación entre idealidad y facticidad) no son necesariamente incompatibles, sino que incluso están mutuamente condicionados por otros ideales como el de la justicia y el de la solidaridad y, por supuesto, su naturaleza ideal permite dejar abierta la posibilidad de la acción humana propiamente dicha, como introducción de la novedad en el mundo.

156. “Los problemas políticos fundamentales de la revolución industrial han sido resueltos: los obreros lograron la ciudadanía industrial y política; los conservadores aceptaron la asistencia social por parte del Estado; y la izquierda democrática reconoció que el incremento del poder estatal en todos los órdenes trae consigo más peligros para la libertad que soluciones de problemas económicos” (LIPSET, *El hombre político*, Buenos Aires, Ed. Universitarias, 1977, p. 398).

### III

## Imaginario sociopolítico frente a final de las ideologías y de la historia

### 1. La tesis del “final” de las ideologías

Como es indudable que hay una estrecha conexión entre la tesis del final de las ideologías (o de la crisis de las ideologías) y la tesis del final de la historia, reconstruiré rápidamente la primera para preparar la propuesta-interpretación de Ricœur sobre la ideología y la utopía; propuesta que creo poder asumir como complementaria de la propuesta que sobre la comprensión de la historia esbozaré inspirándome en Kant y en Arendt y oponiéndome a las tesis de Hegel-Kojève-Fukuyama.

La teoría del “final de las ideologías” —expresión utilizada ya por A. Camus en 1946— la desarrollaron por los años cincuenta y sesenta autores como Raymond Aron<sup>151</sup>, Edward Shils<sup>152</sup>, Daniel Bell<sup>153</sup> y Seymour Lipset<sup>154</sup>, entre otros<sup>155</sup>. Todos ellos parten de constatar el progreso económico posterior a la guerra, la integración paulatina de la clase obrera (y, por tanto, la reducción de las diferencias económicas entre las clases), el consumo de masas, y el creciente protagonismo de la tecnología

157. HABER, R., “The end of ideology as ideology”, en LIDENFELD, F., *Reader in political sociology*, New York, Funk and Wagnalis, 1968, p. 576.

158. ARON, R., *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983; trad. cast. *Memorias*, Madrid, Alianza, 1985.

159. ARON, *Trois essais sur l'âge industriel*, Paris, Plon, 1966; trad. cast. *Tres ensayos sobre la era industrial*, Barcelona, Edima, 1967.

160. ARON, *D'une Sainte Famille à l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, 1970.

161. ARON, *Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, 1972.

162. ARON, *Memorias*, cit., p. 558.

y la economía en la dirección social y en la determinación de objetivos. El resultado de todos estos factores es una estabilidad social cada vez mayor, en la que el potencial de conflicto se reduce notablemente<sup>156</sup>. A su vez, una consecuencia de esta estabilidad socio-económica es el declive de la confrontación ideológica. Los programas de los partidos rebajan sus exigencias de cambio social y tienden a converger hacia las clases medias. El libro de Daniel Bell, *El final de la Ideología* (1960) llevaba significativamente como subtítulo: “Sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta”. Otro factor concomitante es el ascenso de las ciencias sociales. La ciencia haría recular a la ideología: en vez de poner sistemáticamente el mundo en cuestión, los sociólogos dan de él una explicación científica. Con ayuda del saber técnico, las sociedades contemporáneas remplazan los debates ideológicos por un examen científico y pragmático de los problemas a cargo del ingeniero social.

Más recientemente, la cuestión ha sido replanteada por Fukuyama, quien no habla ya de final de las ideologías sino de final de la lucha ideológica por la hegemonía, ya definitiva, de una ideología; situación que él interpreta como “final de la historia”. El pragmatismo y el neoconservadurismo contemporáneos se enmarcarían en esta tesitura. Como algo paradójico se ha hecho notar —Lipset— que, en el fondo, la que ha triunfado es una concepción socio-política materialista (relacionable, pues, con el marxismo) pero sin dimensión ideal-utópica (es decir, sin los ideales de la Ilustración). Ya mucho antes que Fukuyama, hubo autores que dijeron que “el final de las ideologías” debería interpretarse

163. ARON, *Memorias*, cit., p. 584.

164. Cfr. más adelante el siguiente apartado sobre el imaginario sociopolítico.

165. La conclusión de *El opio de los intelectuales* llevaba como título precisamente este interrogante: “¿Fin de la edad ideológica?”. Allí escribía: “La última gran ideología nació de la conjunción de tres elementos: la visión de un porvenir conforme a nuestras aspiraciones, la relación entre este porvenir y una clase social, la confianza en los valores humanos más allá de la victoria de la clase obrera, gracias a la planificación y a la propiedad colectiva. La confianza en las virtudes de una técnica económico-social está desapareciendo y vanamente se busca a la clase que traería consigo la renovación radical de las instituciones y de las ideas”.

Hay que señalar también que la perspectiva de Aron estará siempre teñida por una visión realista (pesimista) del hombre; visión que le impide adoptar visiones redentoras seculares con la potencialidad de fanatismo que comportan. Teóricos del liberalismo y teóricos del socialismo han prescindido, a veces, de la situación humana; “ningún régimen puede ignorar el egoísmo”.

como la desaparición de ciertas ideologías ante la omnipresencia de una ideología dominante, que, al convertirse en única, no se presentaría en las formas habituales, sino que se encarnaría, por ejemplo, en los valores sobre los que reposa el consenso. Sería esa una ideología implícita, interiorizada hasta tal punto que los ciudadanos no la reconocerían propiamente como ideología. Así, por ejemplo, para Robert Haber, la tesis del final de las ideologías constituye “una formulación ideológica del *statu quo* con el fin de justificar la integración de los intelectuales al modo de vida americano”<sup>157</sup>. Esta misma idea fue defendida también por Robert Dahl, al afirmar que en ningún sentido los americanos son, por ejemplo, menos ideológicos que los italianos, sino que lo que ocurre es que los primeros manifiestan un alto grado de consenso ideológico.

Gente como R. Aron y D. Bell matizaron, a veces muy significativamente, su diagnóstico. Vale la pena decir algo al respecto.

R. Aron fue, sin duda, uno de los críticos más feroces de la ideología marxista contemporánea. En particular, fue célebre, por polémico, su libro: *L'opium des intellectuels*. Sin embargo, como el mismo Aron subraya en sus *Memorias*<sup>158</sup>, el tema de la crítica ideológica fue una constante de su pensamiento, tratado, además de en *L'opium des intellectuels*, en *Trois essais sur l'âge industriel*<sup>159</sup>, en *D'une Sainte Famille à l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires*<sup>160</sup>, y en *Histoire et dialectique de la violence*<sup>161</sup>. Curiosamente, Aron dice que su crítica ideológica es de inspiración marxista y kantiana a la vez: “Marxista porque Marx buscaba siempre, más allá del lenguaje y de las apariencias, la experiencia auténticamente vivida. ¿Cómo habría juzgado él un régimen que invoca al proletariado y que no le permite ninguna de las libertades que le concede la democracia burguesa, ni siquiera la de elegir a sus representantes sindicalistas? Kantiana porque condena la filosofía de la historia cuya ambición supera los límites del conocimiento y de las legítimas previsiones”<sup>162</sup>.

Aron reconoce que quizá hubiera contribuido más a la claridad ha-

166. ARON, *Tres ensayos...*, cit., p. 148.

167. ARON, *Tres ensayos...*, cit., p. 149.

168. ARON, *Tres ensayos...*, cit., p. 167.

blar no tanto del “fin de la era ideológica” como de la erosión del marxismo en Occidente. También reconoce lo problemático de la tesis en que parangona la ideología con la idea de religión secular. De todos modos, al hablar de ideología, Aron pensaba en un sistema de creencias que pretendía ser global, que juzgaba el presente y pretendía profetizar el futuro.

Al final del capítulo de sus *Memorias* dedicado al tema de las ideologías concluye Aron de forma muy expresiva, tomando partido y situándose él mismo: “El marxista-leninista afirma, o mejor dicho, decreta una verdad universal, negándose a distinguir entre lo que sabe y lo que quiere; el liberal o el pensador crítico, consciente de las celadas que le tienden sus pasiones, consciente del equívoco de la realidad misma, cuestiona constantemente sus hipótesis y sus juicios. ¿Escepticismo? En absoluto. El liberal busca pacientemente la verdad, jamás se apartará de sus convicciones últimas, es decir, de sus máximas tanto morales como intelectuales. Yo no me equivocaba al oponer mi actitud a la de los verdaderos creyentes, a la de los fieles a las religiones seculares. Sí me equivocaba al llamar a la una ideológica y a la otra no ideológica. Más vale recobrar, modificándolo, un título de Pascal: *Del buen uso de las ideologías*”<sup>163</sup>. Aprovechemos esta “rectificación” de Aron para insistir una vez más en nuestra tesis: la necesidad de ver el lado positivo de la ideología, la necesidad de luchar contra el eclipse del imaginario político y de continuar la historia mediante la prosecución de los ideales<sup>164</sup>.

Para subrayar la citada matización de Aron, me remito a un trabajo suyo que escribió diez años después de *L’opium des intellectuels* (1955)<sup>165</sup>, titulado “Ideologías muertas, ideas vivas”, y publicado en *Trois Essais*

169. ARON, *Tres ensayos...*, cit., p. 161.

170. ARON, *Tres ensayos...*, cit., p. 167.

171. ARON, *Tres ensayos...*, cit., p. 168. En otro lugar escribe Aron en términos equiparables a los que hemos visto en Kojève y en Fukuyama: “El juego —arte o deporte— sería el refugio de lo serio; la política, juego del poder y de los intereses, sería desvalorizada por la mayoría, porque habría perdido lo trágico del enfrentamiento humano sin adquirir la gratuidad de las creaciones inútiles. Después de todo, ¿no es verdad que los británicos se han tomado más en serio la victoria de Inglaterra en la Copa del Mundo de Fútbol que la derrota diplomática que le infligió en 1963 el veto del general de Gaulle? ¿Declive histórico o premonición del porvenir?” (ARON, *Leçons sur l’Histoire*, Paris, Fallois, 1989, p. 426-427).

172. BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1977.



*sur l'âge industriel*. Aron intenta ahí deshacer algunos equívocos que enturbiaban su crítica de la ideología marxista. Dice, por ejemplo, que “hubiera sido preferible no crear una escuela ficticia de ‘antiideólogos’, mediante amalgama de Camus y de mí, entre los adversarios europeos de los marxistas y los sociólogos o pragmatistas americanos”<sup>166</sup>. Indica que, en su libro *L’opium des intellectuels*, su punto de mira era, básicamente, la ideología marxista-leninista, ideología que él interpretaba como una *religión secular*. Recalca también que su crítica no debe explicarse como la crítica que la derecha hace de la izquierda: “yo discutía con la izquierda, con la familia intelectual de la que yo era originario y a la que acusaba de traición”. Por mi parte, me interesa destacar aquí lo que dice de que, en el fondo, luchaba contra una filosofía de la historia y contra la política que derivada de ella: “Frente a una política derivada de una filosofía de la historia, oponíamos una política ilustrada por el conocimiento empírico e inspirada por una voluntad moral”<sup>167</sup>. A este propósito, pienso que mi propuesta no dista gran cosa de la de Aron: donde éste habla de inspiración moral, me refiero yo a unos ideales político-morales —en buena medida de origen ilustrado— tomados precisamente como ideales y no como modelos a realizar.

Aron distingue claramente dos modos de entender la ideología. “Ateniéndome a lo esencial, me parece percibir una oscilación, en el uso corriente, entre la *acepción peyorativa, crítica o polémica* —la ideología es la idea falsa, la justificación de intereses y pasiones— y la *acepción neutra*, la formulación más o menos rigurosa de una actitud respecto de la realidad social o política, la interpretación más o menos sistemática de lo que es y de lo que es deseable. En el límite, se bautiza de ideología cualquier discurso filosófico. En este momento, la ideología se convierte en un término laudatorio y no peyorativo. Se echa mano fieramente de la ideología para combatir a los analistas, positivistas, pragmatistas y conservadores, bien como expresión permanente del pensamiento digno del nombre de filosofía bien como una inspiración

173. PARTRIDGE, “Política, filosofía, ideología”, en QUINTON, *Filosofía política*, México, FCE, 1974.

174. PARTRIDGE, *op. cit.*, p. 61.

175. MORRIS JONES, W. H., “In Defense of Apathy”, *Political Studies* IV (1954) n. 6.

necesaria para la acción eficaz”<sup>168</sup>.

También en este ensayo, plantea Aron la pregunta de si hay que celebrar o deplorar el fin de la época ideológica. “¿Habremos de deplorar el agotamiento de las pasiones ideológicas? ¿Son los anti-ideólogos profesores de escepticismo y conservadurismo?”<sup>169</sup>. En cualquier caso, lo que cree poder mantener todavía es que las ideologías como sistemas globales, sean del tipo que sean, están en declive. “A mi juicio sigue siendo verdad que los sistemas globales, sean liberales a lo Hayek o marxistas, están en declive, aunque es difícil trazar la línea de separación entre las ideologías —*al margen de una formación de una actitud histórica o de una jerarquía de valores*— inseparables de toda política y, en todo caso, de toda política democrática, y los *sistemas globales de interpretación*, para los cuales yo reservo el término ideología”<sup>170</sup>. Esta distinción le permite, sin embargo, aun confesando su satisfacción por el declive de estas “religiones seculares”, reconocerse también más sensible respecto al problema de la pasividad y el conformismo: “soy más sensible hoy que hace diez años a los riesgos de la pasividad y la indiferencia ocasionados incuestionablemente por el agotamiento de las síntesis totales”<sup>171</sup>.

También Daniel Bell modifica algunos de los juicios que había emitido en *El fin de la ideología*, y en obras posteriores, como *Las contradicciones culturales del capitalismo*<sup>172</sup>, deplora el decaimiento de las energías personales, que son necesarias para el progreso social. Así, por ejemplo, se preocupa por cómo devolver al capitalismo la legitimidad tradicional frente a un hedonismo que más bien supone su decadencia. En este sentido reivindica la capacidad de sacrificio frente a la competitividad en la prosecución del lujo. Ahora bien —podemos preguntarnos— ¿no es condición de todo sacrificio el reconocimiento de unos ideales “elevados”, por los que valga la pena sacrificarse?

En un escrito, muy ponderado e interesante, de 1961, titulado “Política, filosofía, ideología”, incluido en la recopilación de Quinton<sup>173</sup>, P. H. Partridge hacía referencia al “relajamiento” y al consenso político que

176. PARTRIDGE, *op. cit.*, p. 68.

177. Cfr., por ejemplo, POPPER, K. R., “Utopía y violencia”, en NEUSÜSS, A., *Utopía*, Barcelona, Barral, 1971.

178. PARTRIDGE, *op. cit.*, p. 71.

parece girar en torno al orden democrático-liberal, y planteaba la hipótesis de que, probablemente, este consenso tiene que ver con la disolución de la filosofía política. “Si la teoría política clásica ha muerto, quizá la mató el triunfo de la democracia”<sup>174</sup>. El consenso al que Partridge se refiere no debe ser infravalorado. De hecho, aunque todavía pueden detectarse debates y enfrentamientos sobre algunos temas, se está dando una indiscutible convergencia en cuanto a los fines básicos de la política.

Junto con este consenso, Partridge detectaba también la pretensión “anti-ideológica” de muchos teóricos contemporáneos. La ideología como planteamiento globalizador se ha considerado como fuente de violencias. Por otra parte, la ideología supone un lazo social fuerte y un ímpetu en las orientaciones que la ideología apunta. Frente a esto, autores como E. Shils han puesto de manifiesto lo que contrasta esta radicalidad y esta fuerza con la más tenue y saludable cohesión social de las sociedades contemporáneas. De manera que el intento de crear una sociedad civil que posea un elevado emocionalismo y una integración más intensa alrededor de un centro común, es necesariamente destructivo de la libertad y de los valores de la sociedad civil. Hay autores que, en este sentido, han llegado incluso a propugnar la apatía política<sup>175</sup> (cosa muy afín a la “frivolidad” apologizada por Rorty).

Esta devaluación de la ideología, especialmente en el mundo anglosajón, y la promoción de la racionalidad técnica como base del cambio social, deja poco espacio —si es que deja alguno— para el pensamiento político, al no ser ya la hora de los ideales (ideas, ideologías, utopías), ni la de la crítica de los mismos. La política que paulatinamente se va haciendo omnipresente es una *política de ajustes*, como si en el marco ya incuestionable de la democracia liberal y en su atmósfera relativamente relajada, la única política por hacer fuese la de las negociaciones sectoriales y los problemas particulares y coyunturales.

Ante este panorama, Partridge hacía una observación que estimo muy certera: la de que hay que advertir, primero, que una crítica gene-

179. BOSIO, F., *Tramondo dell'ideologia ed etica della libertà*, Roma, Iannua, 1986, p. 95 y ss.

180. OLIET PALÁ, A., “Neoconservadurismo” en VALLESPÍN, F., (ed.) *Historia de la teoría política*, vol. 5, Madrid, Alianza, 1993, p. 421.

ralizada a toda ideología podría ser simplemente arbitraria, y, segundo, que este contexto en el que se está hablando también tiene un claro componente ideológico: “Se puede sostener que la política del ‘incrementismo’, de regateo y ajuste, de búsqueda de objetivos limitados, puede operar sólo a causa del fuerte y amplio consenso ideológico que prevalece en estas sociedades”<sup>176</sup>. Amplio consenso ideológico que es, precisamente, el que posibilita que pueda tener lugar una “tranquila” y poco eruptiva política de ajustes.

Contra las ideologías se ha mantenido —es ya un lugar común— su potencial de violencia, y también, en tanto que utópicas, su esterilidad<sup>177</sup>. Sin embargo, aun reconociendo la verdad de esta crítica, creo que se debe objetar algo a su generalización: “¿no podríamos sostener que hay ciertos tipos de cambio social que son (o fueron) cambios convenientes, pero que no pudieron producirse como resultado del cálculo racional y el ajuste detallado, sino sólo como las consecuencias a corto o a largo plazo de surgimientos y agitaciones ideológicas y aun utópicas generalizadas?”<sup>178</sup>.

La estabilización de una sociedad tiende a reducir las posibles metas políticas. Lo puesto en discusión es cada vez menos importante y de menos alcance. La razón de ello es que lo que podríamos llamar las bases de dicha sociedad, sus contenidos realmente estructurales, pasan por ser algo ya incuestionable (a modo de infraestructura). Es precisamente en una situación de este tipo en la que una nueva ideología puede ejercer la función de abrir el debate y las expectativas de cambio mucho más allá del reducto del ajuste, ya que pone en cuestión precisamente temas estructurales.

La caída de los discursos de emancipación, del sacrificarse por ideales, y el consumo de masas, la satisfacción en el Estado del bienestar —que ya empieza a mostrarse inestable—, conduce, como queda ya dicho, a una política pragmática, con el trasfondo —no muy reflexionado— de un mundo totalmente burocratizado al estilo de la premonición orwelliana. En este sentido, *la crisis de la ideología se revela como signo de la*

181. Cfr. Paul RICŒUR, “L’Histoire comme Récit et comme Pratique”, *Esprit* (junio 1981) n. 6.

182. RICŒUR, P., *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975; trad. cast.: *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1980.

*pobreza de la imaginación humana y como consecuencia de la objetivación del hombre, y del advenimiento de un mundo totalmente administrado*<sup>179</sup>. Una sociedad aparentemente satisfecha, en la que no es que no haya ninguna ideología, sino que se da “una convergencia entre realidad e ideología, o la realidad convertida en su propia ideología”<sup>180</sup>. Al decir de Horkheimer, el pragmatismo es el reflejo de una sociedad que no tiene tiempo para recordar ni para meditar. La racionalización técnica y pragmática del mundo corre el tremendo riesgo de producir —según los términos de Weber—, un “desencantamiento”, ya que la ciencia se desliga definitivamente de la imaginación profética. Entonces, el concepto de utopía pierde su significación originaria y se adapta al “principio de realidad”, y la realidad se convierte en ideología. Y, aun cuando podría pensarse que esto apunta a cotas de mayor realismo, de menos violencia pasional y de más estabilidad, no hay que olvidar tampoco lo que dijo Weber: que “no hay verdadera responsabilidad sin pasión”.

## 2. P. Ricœur: la constitución ideológico-utópica de la sociedad

183. RICŒUR, P., *Lectures on Ideology and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986; trad. cast.: *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989.

184. Textos de Ricœur dedicados a la temática específica de la ideología y la utopía:

—“L’imagination dans le discours et dans l’action”, en *Savoir, Faire, Êsperer. Les limites de la raison*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1976, p. 207-228 [Texto recogido en RICŒUR: *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique, II*, Paris, Seuil, 1986. En adelante TA].

—“Science et idéologie”, *Revue philosophique de Louvain*, LXXII (1974) 326-358 [Texto recogido en TA].

—“Herméneutique et critique des idéologies”, en CASTELLI (ed.), *Démythisation et Idéologie*, París, Aubier-Montaigne, 1973, p. 25-64 [Texto recogido en TA].

—“Ideology and Utopia”, *Philosophical Exchange*, New York, 1976, n. 2 [Con el título de “Idéologie et utopie: deux expressions de l’imaginaire social” ha sido recogido en TA].

—“L’herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie”, *Archivio di Filosofia*, (1976) 49-68.

—*Lectures on Ideology and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986. Trad. cast.: *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989.

185. RICŒUR, P., *Temps et récit*, 3 vols, Paris, Seuil, 1983, 1984, 1985; trad. cast.: *Tiempo y narración*, Madrid, Cristiandad, 1987, vols. 1 y 2; México, Siglo XXI, 1997, vol. 3.

186. Cfr. RICŒUR, *Tiempo y narración*, I, cit., p. 33.

Como ya se ha apuntado en la introducción, las siguientes páginas dedicadas, de la mano de Ricœur, a la temática de la ideología y de la utopía como productos del imaginario sociopolítico, entran en lo que podríamos llamar el *complemento propositivo* de nuestra reflexión. Recuérdese que su objetivo primordial era poner de relieve la influencia de un cierto hegelianismo político en el pensamiento contemporáneo y muy especialmente en el postmoderno; hegelianismo latente en las tesis del final de la historia.

Esta constatación no la he llevado a cabo de un modo puramente neutro, puesto que a menudo mis juicios valorativos han sido bastante explícitos. La prolongación consecuente de tales enjuiciaciones ha de ser el esbozo de un planteamiento alternativo. El cual lo entiendo, por de pronto, en dos sentidos: en el de recuperar la función del imaginario sociopolítico como capaz de proporcionarnos una idealidad tensora de la existencia sociopolítica, y en el de concebir una filosofía de la historia que pivote, precisamente, sobre la acción (política) orientada por ideales o ideas reguladoras. El resto del presente trabajo no es sino la explanación de estos dos sentidos, conforme a los cuales mi esbozo propositivo lo expondré también en dos etapas.

## 2.1. *De la innovación semántica al imaginario sociopolítico*

Los estudios sobre la ideología y la utopía son la intervención más notable de Paul Ricœur en el ámbito de la reflexión política, como él mismo lo reconoció en una entrevista con Peter Kemp<sup>181</sup>.

Para entender bien cómo trata Ricœur la ideología y la utopía como fenómenos del imaginario socio-político, conviene partir de sus ideas acerca de la imaginación en general y del sentido de la metáfora en particular. Es significativo que Ricœur aborde la temática sobre ideología y utopía inmediatamente después de dedicarse a estudiar la metáfora y la innovación semántica. Sus estudios sobre la metáfora se originaron en un seminario que dio en la Universidad de Toronto en 1971, y los desarrolló luego en otros cursos impartidos en diversas universidades durante la primera mitad de los setenta. El fruto resultante fue la publica-

187. RICŒUR, *Tiempo y narración*, I., p. 35.

188. RICŒUR, *Du texte a l'action*, cit., p. 214.

ción de *La métaphore vive* en 1975<sup>182</sup>. Aquel mismo año, dio Ricœur en la Universidad de Chicago unas conferencias dedicadas todas ellas al tema de la ideología y la utopía, las cuales fueron publicadas en inglés diez años más tarde con el título: *Lectures on Ideology and Utopia* (1986)<sup>183</sup>. Sobre el mismo tema hay que añadir diversos trabajos de la segunda mitad de los setenta, recogidos posteriormente en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II* (1986)<sup>184</sup>.

Entre sus estudios sobre la metáfora cabe citar —como el mismo Ricœur lo indica— la trilogía de comienzos de los ochenta, *Temps et récit* (1983-1985)<sup>185</sup>. Dice también el propio Ricœur que *La métaphore vive* y *Temps et récit* son obras que concibió juntas. Metáfora y narración tienen que ver directamente con el fenómeno central de la *innovación semántica*. Y ésta, a su vez, se ha de relacionar con la *imaginación creadora* y, todavía más específicamente, con el esquematismo kantiano. En la metáfora, la innovación consiste en la producción de una nueva pertenencia semántica, y en la narración la innovación semántica consiste en la invención de una trama, que es obra de síntesis (*síntesis de lo heterogéneo*) mediante la cual la diversidad de acontecimientos, fines, causas y azares, se reúne en la unidad temporal de una acción total y completa<sup>186</sup>. El mismo Ricœur resume así lo que constituye el núcleo de su aportación: “En *La metáfora viva* he defendido la tesis de que la función poética del lenguaje no se limita a la exaltación del lenguaje por sí mismo, a expensas de la función referencial, tal como predomina en el lenguaje descriptivo. He sostenido que la suspensión de la función referencial directa y descriptiva no es más que el reverso, o la condición negativa, de una función referencial más disimulada del discurso, a la que de alguna forma libera la suspensión del valor descriptivo de los enunciados. Así, el discurso poético transforma en lenguaje aspectos, cualidades y valores de la realidad, que no tienen acceso al lenguaje directamente descriptivo y que sólo pueden decirse gracias al juego complejo entre la enunciación metafórica y la transgresión regulada de las sig-

189. RICŒUR, *Du texte a l'action*, cit., p. 219.

190. Cfr. KANT, *KrV*, “El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento” A 137, B 176 / A 147, B 187.

191. RICŒUR, *Du texte a l'action*, cit., p. 219.

nificaciones corrientes de nuestras palabras. Por consiguiente, me he arriesgado a hablar no sólo de sentido metafórico, sino de referencia metafórica, para expresar ese poder que tiene el enunciado metafórico de re-describir una realidad inaccesible a la descripción directa. Incluso he sugerido hacer del ‘ver-como’, en el que se compendia el poder de la metáfora, el revelador de un ‘ser-como’, en el plano ontológico más radical”<sup>187</sup>. Por lo que respecta a la narración, Ricœur mantendría una tesis paralela, con la única diferencia de que mientras la redescrición metafórica predomina en el campo de los valores sensoriales, estéticos y axiológicos, la función mimética de las narraciones se manifiesta preferentemente en el campo de la acción y de sus valores temporales.

Examinando algunas de las ideas centrales del planteamiento, vemos que nos conducen al tema del imaginario socio-político y en particular a la ideología y a la utopía. Como el mismo Ricœur lo propone en un capítulo de *Du texte a l’action* titulado “L’imagination dans le discours et dans l’action”, un posible recorrido de la reflexión podría ser este: (1) recordar las dificultades clásicas de la filosofía de la imaginación; (2) valorar lo que supone la tesis de la relación entre imaginación e innovación semántica; (3) ver cómo desde aquí puede pensarse el par teoría-práctica que implica la acción individual y colectiva; (4) y, finalmente, entrar ya de lleno en el tema del imaginario social “piedra de toque — según Ricœur— de la función práctica de la imaginación”<sup>188</sup>. En este momento se constatará que la ideología y la utopía reproducen las mismas ambigüedades y aporías características del fenómeno general de la imaginación.

[1] Todas las teorías de la imaginación se pueden distribuir en torno a dos ejes: del lado del objeto, el eje que va de la presencia a la ausencia; y del lado del sujeto, el que va de la consciencia fascinada a la consciencia crítica. El primer eje va, pues, de la imaginación reproductora a la imaginación productora; el segundo, en cambio, está determinado por dos extremos, según la imaginación sea o no capaz de tomar conciencia crítica de la diferencia entre el imaginario y lo real. Casi todas las apo-

192. RICŒUR, *Du texte a l’action*, cit., p. 220.

193. RICŒUR, *Du texte a l’action*, cit., p. 221.

194. RICŒUR, *Du texte a l’action*, cit., p. 222.



rías relativas a la imaginación se concentran en esta doble posibilidad, que va del *estado de confusión* al *acto de distinción crítico*. La fenomenología husserliana es un buen ejemplo de lo segundo: la reducción trascendental como neutralización de la existencia permite una serie de variaciones imaginativas, que podrían inflexionarse perfectamente hacia una crítica de lo real.

[2] La teoría de la metáfora de Ricœur invita a hacer un cambio en la concepción más habitual, que liga el tema de la imagen al de la percepción como si la primera fuese una especie de copia o sombra de la segunda (Hume). A diferencia de esto, la metáfora es vista por Ricœur como “la emergencia de una nueva significación fuera de las ruinas de la predicación literal”, y esta función es la que desarrolla la imaginación: “Imaginar es, en principio, reestructurar campos semánticos”<sup>189</sup>. Por aquí es por donde liga Ricœur con la teoría kantiana del *esquematismo*<sup>190</sup>. La imaginación “daría una imagen a una significación emergente”<sup>191</sup>. El esquematismo kantiano es un método para dar una imagen a un concepto. Fijémonos, pues, en que, antes de ser una especie de percepción, la imagen es una significación emergente. En el trabajo de la imaginación es primero la innovación semántica que la difusión del sentido de diversos campos sensoriales. Desde este punto de vista la imagen sería, en terminología husserliana, un elemento de *neutralización* (de la existencia y de las limitaciones que ella comporta) que permite una variación semántica. La imaginación se nos muestra así como “un libre juego con las posibilidades, en un estado de no implicación con respecto al mundo de la percepción o de la acción”<sup>192</sup>. Tenemos aquí unos elementos que, sin duda, se pueden aprovechar para una teoría de la utopía.

[3] Se trata, ahora, de cómo *aplicar* la teoría semántica de la imaginación más allá de la esfera del discurso. Una primera condición para tal

195. RICŒUR, *Du texte à l'action*, cit., p. 222.

196. RICŒUR, *Du texte à l'action*, cit., p. 225.

197. Sobre el tema intersubjetividad e historia en la fenomenología husserliana, cfr. mi obra *Responsabilitat i món de la vida. Estudi sobre la fenomenologia husserliana*, Barcelona, Anthopos, 1992.

aplicación se cumple ya en el hecho de que la misma enunciación discursiva metafórica tiene una *fuerza referencial*. A primera vista, esta idea puede parecer contraria a lo que acabo de decir sobre la neutralización de la existencia que se da en la imaginación. Sin embargo, aquí el análisis de Ricœur es sumamente sutil: “La función neutralizante de la imaginación con miras a la ‘tesis del mundo’ es solamente la condición negativa para que se libere una fuerza referencial de segundo grado”<sup>193</sup>. En efecto, la que queda neutralizada es la referencia del discurso ordinario, constituida sobre todo por los objetos que responden a nuestro interés de control y de manipulación. Lo que Ricœur quiere decir es que la suspensión de estas referencias no coincide con la ausencia de referencia, sino que precisamente dicha suspensión abre la posibilidad a otros campos ontológicos de referencia.

La referencia de la ficción presenta un doble aspecto. Por una parte, apunta a un más allá, a un ningún lugar, y, por otra, esta referencia se inflexiona hacia la realidad actual para *redescribirla*. (Una vez más, se anticipan aquí rasgos propios de la utopía). “La paradoja de la ficción es que la anulación de la percepción condiciona un aumento de nuestra visión de las cosas”<sup>194</sup>; se trata de un efecto icónico mediante el cual, de hecho, se reordena o se rehace la realidad, por naturaleza entrópica, hacia una mayor cosmicidad.

Pues bien, Ricœur muestra que un primer paso de la teoría a la práctica tiene lugar ya en la redescipción que determinadas ficciones hacen de la acción humana. Es decir: “la primera manera en la que el hombre intenta comprender y dominar la ‘diversidad’ del campo práctico consiste en elaborar una representación ficticia”<sup>195</sup>. La multitud de narraciones de todo tipo que una sociedad lleva a cabo denota esta necesidad de autocomprensión mediante la redescipción.

Sin embargo, como el mismo Ricœur nota, esto sólo supone un paso todavía pequeño de la teoría a la práctica. Porque la redescipción (y el aumento icónico) sigue siendo una descripción, es decir, lo que se describe es una acción ya efectuada. Por ello, dando un paso más, se ha de dar cuenta de cómo la imaginación desempeña también una función

198. RICŒUR, *Du texte à l'action*, cit., p. 227-228.

proyektiva que dirige la acción: “*No hay acción sin imaginación*”; la imaginación interviene en el *contenido noemático* del proyecto, ya que el proyecto supone una anticipación de las posibilidades futuras; interviene en la *motivación*, como espacio de claridad en el que se comparan los motivos heterogéneos, provenientes de deseos, convicciones...; y, finalmente, la imaginación interviene en el poder mismo de actuar, siendo a partir de ella como se constituye el “yo puedo”: “lo esencial, desde el punto de vista fenomenológico, es que no tomo posesión de la certeza inmediata de mi poder más que a través de las variaciones imaginativas que mediatizan esta certeza”<sup>196</sup>.

[4] Un paso más hacia el imaginario social consiste en dar cuenta de su intervención en la acción como fenómeno vinculado a la intersubjetividad, como condición de la experiencia histórica. Aquí Ricœur sigue las *Meditaciones cartesianas* de Husserl y el desarrollo de la intersubjetividad en A. Schutz<sup>197</sup>. La piedra de toque es aquí la capacidad de un yo de poderse poner en lugar de otro, de imaginarme en lugar del otro; esta capacidad es la capacidad de la empatía (*Einfühlung*). “La tarea de esta imaginación productiva consiste en mantener vivas las mediaciones de toda clase que constituyen el vínculo histórico y, entre ellas, las instituciones que objetivan el lazo social y transforman incansablemente el ‘nosotros’ en ‘ellos’”. Este anonimato de las relaciones mutuas en la sociedad burocrática puede llegar hasta disimular la conexión causal del orden de cosas. Esta distorsión sistemática de la comunicación, esta reificación radical del proceso social tiende así a abolir la diferencia entre el curso de la historia y el curso de las cosas. Es labor de la imaginación productiva la de luchar contra esta terrorífica entropía en las relaciones humanas”<sup>198</sup>.

199. MARX, ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, Berlin, Dietz, 1953, p. 22; trad. cast. *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 26.

200. Si Marx veía en la religión la ideología por excelencia, en el sentido de que invertía las relaciones del cielo y la tierra en función de los intereses de la burguesía, los miembros de la Escuela de Frankfurt opinan que, en un período histórico, la ciencia y la tecnología también desempeñan una función ideológica, en la medida en que, tras las pretensiones de cientificidad, desarrollan funciones de justificación del sistema económico-industrial-militar del capitalismo avanzado (Cfr. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1984).

## 2.2. Dimensiones de la ideología y de la utopía

Atendiendo específicamente ya en concreto al imaginario social, Ricœur califica la ideología y la utopía como *prácticas imaginativas*. Es mediante el imaginario social como una colectividad se sitúa respecto al pasado, toma iniciativas en el presente e intenciona un futuro. Una tal función (el imaginario político-cultural) se desarrolla ya sea en la forma de ideología ya sea en la de utopía.

En los análisis más habituales, lo primero que se destaca son los aspectos negativos de estos dos fenómenos: la ideología como mentira social o como ilusión protectora de nuestro estatuto social; la utopía como evasión de la realidad, como una especie de ciencia ficción aplicada a lo político. Sin embargo, el análisis de Ricœur sitúa esta negatividad sólo en la superficie, en el primer plano; tanto en la ideología como en la utopía se ha de penetrar más hondo para captar sus dimensiones genuinamente constitutivas. Y Ricœur distingue tres niveles de menos a más profundidad:

*ideología:*

- deformación
- justificación y legitimación del poder

*utopía:*

- evasión o terrorismo [lógica del todo o nada, esquemas perfeccionistas, desprecio a las mediaciones]
- otro (o: sin) poder

201. La tradición marxista ha pasado por dos evoluciones y ha hecho dos distintos planteamientos de la temática de la ideología: la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Habermas) ha tendido a hacer la síntesis entre un proyecto de liberación y un enfoque científico, que denuncia, en particular, a la sociología positivista y puramente descriptiva como ideológica. “Parecería, pues, que poco a poco todo se hace ideológico”. La otra corriente es la del marxismo francés, que compagina el marxismo con el estructuralismo, poniendo en tela de juicio toda referencia a la subjetividad; me refiero, básicamente a Louis Althusser, según el cual, la pretensión del sujeto —de ser el dador de sentido a la realidad— es la ilusión básica.

202. “El concepto de ideología como deformación sólo puede entenderse dentro de un marco que reconozca la estructura simbólica de la vida social. Si la vida social no tiene una estructura simbólica, no hay manera de comprender cómo vivimos, cómo hacemos cosas y proyectamos esas actividades en ideas, no hay manera de comprender cómo la realidad pueda llegar a ser una idea ni cómo la vida real pueda producir ilusiones; (...) pero, si no hubiera una función simbólica operando ya en la clase más primitiva de acción, yo por mi parte no podría comprender cómo la realidad produce sombras de este tipo” (RICŒUR, *Ideología y utopía*, cit., p. 51).

203. RICŒUR, *Du texte à l'action*, cit., p. 383.

- integración e identidad social
- subversión social

Estos tres usos del concepto de ideología corresponden a los tres niveles de profundidad:

1º.- La ideología como distorsión-disimulación, concepto cuyo punto de partida se halla en los escritos del joven Marx: en sus manuscritos económico-filosóficos y sobre todo en la *Ideología alemana*: “Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico”<sup>199</sup>. Marx intenta explicar lo que es la ideología mediante la metáfora de la inversión de la imagen en la cámara oscura. Así, la primera función que se atribuye a la ideología es la de invertir la realidad. Marx piensa en una utilización precisa y en otra generalizada del concepto de ideología. La precisa proviene de Feuerbach y consiste en ver la religión como distorsión-disimulación de la realidad<sup>200</sup>. El uso generalizado se deriva de la contraposición, hecha por Marx, de la realidad, que para él es la realidad de la *praxis*, y el reflejo de esta vida real en la imaginación: esto segundo es la ideología, la cual se convierte así en el procedimiento de falsificación de la *praxis*, suplantada por la representación que los hombres se hacen de ella. La tarea revolucionaria se plantea, desde este momento, como un intento de girar lo invertido, y de hacer que las ideas del cielo del imaginario bajen a la tierra de la *praxis*. [En esta etapa del desarrollo del pensamiento de Marx, la ideología no se contrapone aún a la ciencia, ya que ésta no será reivindicada hasta la época de *El Capital*. Para el joven Marx, la oposición es entre ideología y realidad, entre ideología y *praxis*. En cambio, más adelante, Marx cambiará esta oposición por la de ideología-ciencia. En efecto, el Marx de *El Capital* y también la obra de Engels, suponen ya otro planteamiento: el marxismo se presenta allí como un cuerpo de conocimiento científico, y la ideología (en la que también se incluyen las utopías, pues estas tampoco son científicas) es precisamente lo opuesto a la científicidad<sup>201</sup>].

204. RICŒUR, *Du texte à l'action*, cit., p. 385.

Ante este concepto de ideología (como contrapunto a la realidad de la praxis), Ricœur trata de poner de relieve una función constitutiva de la imaginación en la realidad misma de la praxis. El mundo de la praxis está constituido imaginativa y simbólicamente. Sólo así se puede entender que, posteriormente, se detecte luego un proceso de deformación. ¿Cómo, si no, iba a surgir una imagen deformadora de una realidad que no fuese constituida ella misma simbólicamente?<sup>202</sup>

2°.- Se llega así a un segundo nivel de la ideología, en el que ésta se muestra ya no tanto falsificadora como justificadora. La ideología como justificación de la dominación: “Toda dominación quiere justificarse, y lo hace recurriendo a nociones capaces de pasar por universales, es decir, válidas para todos. Ahora bien, existe una función del lenguaje que responde a esta exigencia; es la retórica”<sup>203</sup>. Allí donde hay un poder, hay también una reivindicación de legitimidad, y allí donde hay reivindicación de legitimidad hay también un recurso a la retórica del discurso público con finalidad persuasiva.

3°.- Un tercer concepto de ideología se descubre al ver la función de integración; función todavía más fundamental que la de legitimación. Un ejemplo: “las ceremonias conmemorativas gracias a las cuales una comunidad reactualiza de alguna manera los acontecimientos que considera como fundadores de su propia identidad; se trata aquí de una estructura simbólica de la memoria social”<sup>204</sup>. La ideología difunde la convicción de que el acontecimiento fundador (la Declaración de Independencia de los EE.UU., la toma de la Bastilla en la Revolución francesa...) es constitutivo de la memoria social y, a través de ella, de la identidad misma de la comunidad.

Según Ricœur, de estos tres conceptos, el último, el más fundamental, se perpetúa de hecho a través de los otros dos. Dicho de otro modo:

205. RICŒUR, *Ideología y utopía*, cit., p. 59. “Para mí —confiesa Ricœur—, el problema del poder es la estructura más desconcertante de la existencia. Podemos examinar con mayor facilidad la naturaleza del trabajo y del discurso, pero el poder continúa siendo una especie de punto ciego en nuestra existencia. Comparto con Hannah Arendt la fascinación por este problema” (RICŒUR, *Ideología y utopía*, cit., p. 325).

206. RICŒUR, *Du texte à l'action*, cit., p. 232.

la función de integración se prolonga en la función de legitimación, y ésta en la de deformación. Puede ilustrarse, con el anterior ejemplo de las conmemoraciones: como siempre es difícil mantener el ímpetu y el fervor inicial, muy pronto la convención, la ritualización, la esquematización se mezclan con la creencia para dar lugar a una especie de domesticación del recuerdo. Paulatinamente, la ideología va adquiriendo funciones legitimadoras de las relaciones de autoridad del grupo y, en definitiva, de la existencia del grupo mismo y de la manera como existe, asignándose un lugar en la historia del mundo. La ideología se convierte así en una visión global del mundo.

Pasemos a la utopía, o sea, a la proyección imaginativa fuera de lo real en un más allá que es a la vez un ningún lugar. Un lugar que es siempre en otra parte; un más allá que no es un ningún sitio. Habría que hablar no sólo de utopía, sino también de *ucronía*, para subrayar, además de la exterioridad espacial, la temporal.

Los tres niveles de este fenómeno, paralelos a los de ideología, son los siguientes:

1°.- Utopía como evasión o utopía como terrorismo. Los riesgos de la utopía son indiscutibles: El salto a un más allá conlleva todos los riesgos de un discurso loco y eventualmente sanguinario. A la utopía suele acompañarle un cierto desprecio por la lógica de la acción, por la importancia de los primeros pasos y por las mediaciones en general.

2°.- Si la ideología es legitimación del poder, la utopía pone en cuestión los fundamentos y la manera de ejercer el poder. De hecho, el punto de intersección entre la utopía y la ideología es el del tema del poder. Si la ideología es como la “plusvalía” agregada a la falta de creencia en la autoridad, la utopía es lo que desenmascara esta plusvalía. Dicho de otro modo, hay una desproporción entre la reclamación de legitimidad por la autoridad y la creencia de la gente en la legitimidad. Esta desproporción, esta brecha es lo que tal vez podría explicarnos el intrincado

207. RICŒUR, *Du texte à l'action*, cit., p. 234.

208. RICŒUR, *Du texte à l'action*, cit., p. 235.

209. Cfr. RICŒUR, *Ideología y utopía*, cit., p. 325. Melchiorre ha distinguido entre ideología y utopía en relación a la perspectiva temporal: “Tanto la ideología como la utopía constituyen un esfuerzo de síntesis totalizante, una tentativa de inscribir el hombre en la totalidad: la utopía es la

par ideología-utopía. “¿No se debe acaso a que existe una brecha de credibilidad en todos los sistemas de legitimación de la autoridad el que exista también un lugar para la utopía?”<sup>205</sup>. Se entiende así que las utopías consistan siempre en variaciones imaginativas acerca del poder; por lo general, se ciernen basculando entre la anulación del poder y la racionalización del mismo. Si se trata de esto segundo, muchas veces lo que resulta —teóricamente— es una tiranía ejercida por los sabios (la idea de un poder moral o ético siempre ha sido muy tentadora).

3°.- Por último, y a mayor profundidad aún, si la ideología es integración social, la utopía la pone en cuestión. La utopía es un ejercicio de la imaginación para pensar “otra manera de ser” distinta del ser de lo social. Es un soñar en otro modo de existencia familiar, en otra forma de propiedad y de consumo, en otra manera de organizar la vida política... Vista así, la función liberadora de la utopía es innegable. Imaginar el “ningún lugar” es mantener abierto el campo de lo posible. La utopía es el intento de imaginar *otra* sociedad distinta de la presente. Su idea nuclear, como lo evidencia su misma etimología, es la de *ningún sitio*: “A partir de esta extraña exterritorialidad espacial —de este no-lugar, en el sentido propio de la palabra—, una nueva mirada puede visualizar nuestra realidad, en la cual en lo sucesivo ya nada puede tenerse como adquirido. El campo de lo posible se abre a partir de ahora más allá del de lo real”<sup>206</sup>.

Existen, pues, unas funciones constructivas y “sanas” de la ideología y de la utopía estrechamente relacionadas. Aunque la ideología como integración social y la utopía como subversión pueden verse como contrapuestas, una mirada más honda nos patentiza que se trata de fenómenos paralelos del imaginario social. También la ideología necesita un distanciamiento de la realidad, de la facticidad de la praxis y de las instituciones: es desde la separación como ejerce una función integradora.

---

mirada hacia lo ausente, hacia una totalidad que el presente histórico puede perseguir sólo negándose a sí mismo; la ideología es, en cambio, la mirada hacia una totalidad de la que el presente se cree ya en posesión, que es en definitiva la extensión y el completamiento del presente” (MELCHIORRE, V., *L'immaginazione simbolica*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 93).

210. RICŒUR, *Du texte à l'action*, cit., p. 391.

211. RICŒUR, *Du texte à l'action*, cit., p. 391.



Y esto mismo ocurre con la utopía, que es una exteriorización que apunta a lo humano. La utopía es como el claro del bosque en cuya abertura se muestra lo que el hombre es. “La ideología (...) introduce una separación, una distancia, y consiguientemente algo potencialmente excéntrico. Por otra parte, la forma más errática de la utopía, en la medida en que se mueve ‘en una esfera dirigida hacia lo humano’, es una tentativa desesperada por mostrar lo que fundamentalmente el hombre es, a la luz de la utopía”<sup>207</sup>. Otro paralelo se da entre las funciones negativas de ambos fenómenos: la función negativa de la ideología se llama distorsión y disimulo; la disfunción de la utopía es la esquizofrenia. “‘Ningún lugar’ puede, o no, reorientar hacia el ‘aquí y ahora’”<sup>208</sup>. Aunque, una vez más, la ambigüedad se nos presenta como la nota fundamental. “Para decirlo de forma paradójica, ¿quién sabe si la enfermedad no es al mismo tiempo la terapia?”

Resumiendo: la ideología opera en tres planos: como deformación, como legitimación y como identificación. La utopía también opera en tres planos. Primero, si la ideología es deformación, la utopía es fantasía, lo completamente irrealizable; fantasía rayando en la locura; una evasión ejemplificada, entre otras, por la evasión de la literatura. Segundo, si la ideología es legitimación, la utopía es una alternativa al poder existente; puede ser una alternativa al poder o una forma alternativa de poder. Tercero, así como la mejor función de la ideología es conservar la identidad de una persona o grupo, la mejor función de la utopía es *explorar lo posible*; es la función del “ningún lugar”<sup>209</sup>.

En resumidas cuentas, lo que puede constatararse es la “complementariedad” de las dos figuras del imaginario sociopolítico: “Todo ocurre como si este imaginario descansase sobre la tensión entre una función de integración y una función de subversión”<sup>210</sup>. El imaginario tiene, por decirlo así, dos caras, una reproductora y otra productora. Y parece que tampoco podemos llevar a cabo una crítica radical de las ideologías, si no es mediante la proyección de la utopía. “Pero la recíproca —según Ricœur— también es cierta. Todo ocurre como si para preservar a la utopía de la locura en la que está en constante peligro de caer, hubiese

212. RICŒUR, *Du texte à l'action*, cit., p. 258.

que recurrir a la función sana de la ideología, a su capacidad de dar a una comunidad histórica el equivalente de lo que podríamos llamar una identidad narrativa<sup>211</sup>. El final, como el mismo Ricœur reconoce, es paradójico. No parece sino que para poder soñar un más allá sea necesario haber conquistado mediante una constante reinterpretación de nuestras tradiciones algo así como una identidad narrativa, y, por otra parte, el proceso de disimulo que pueden ejercer las ideologías parece requerir él mismo un salto a “otro modo de ser” desde el que pueda establecerse la distancia suficiente para hacer una crítica de las ideologías.

### 2.3. *La distancia utópica como crítica ideológica*

Lo más relevante desde el punto de vista de este ensayo sobre las implicaciones políticas de la tesis del fin de la historia es, sin duda, esta función utópica del imaginario político (como intención de lograr “otro modo de ser”) consistente en hacer posible una crítica de toda situación sociopolítica presente y de su correspondiente ideología.

Aunque la exterioridad que supone la utopía es una excelente ejemplificación de lo que quiere mostrarse, lo fundamental de ella sigue siendo la posibilidad de separación. En efecto, se trata, en primera y última instancia, de destacar una *separación* entre realidad e idealidad (tema que a estas alturas ya se ha revelado como una preocupación constante en todo nuestro recorrido).

La función *crítica* de la razón práctica viene posibilitada por el reconocimiento de la separación entre la idea de una constitución política en

213. RICŒUR, *Du texte à l'action*, cit., p. 321.

214. MANNHEIM, K., *Ideologie und Utopie*, Bonn, Cohen, 1929; trad. cast. *Ideología y utopía*, México, FCE, 1941.

215. Obviamente, también el investigador está situado y condicionado ideológicamente. En esto es ejemplar la honestidad intelectual de Mannheim, pues asume consecuentemente las implicaciones de su planteamiento. ¿Es la caída en el historicismo y en el relativismo? Mannheim procura a toda costa distinguir entre relacionismo y relativismo, pero a un precio bastante alto (tal como lo ve Ricœur): incluyendo todas las ideologías parciales en una visión total que les asignaría una significación relativa. En otras palabras, introduciendo una perspectiva hegeliana: descubrir en la totalidad del complejo histórico la significación y el sentido de los componentes elementales. Ahora bien, la evaluación plena sólo podría conseguirse con la ciencia acabada. Y precisamente esto es lo que no se posee. Mannheim se mueve, finalmente, en un círculo.

la que el individuo encontraría su realización y la realidad empírica del Estado. “La función crítica de la razón práctica consiste en *desenmascarar* los disimulados mecanismos de distorsión mediante los cuales las legítimas objetivaciones del vínculo comunitario se convierten en alienaciones intolerables”<sup>216</sup>. Ricœur llama objetivaciones legítimas al conjunto de normas, reglas y mediaciones simbólicas en que se basa la identidad de una comunidad humana. Y por alienación hay que entender las distorsiones que imposibilitan la conciliación de la autonomía de la voluntad con las exigencias de aquellas mediaciones.

Pues bien, aquí es donde hay que hablar con propiedad de una *críti-*

216. RICŒUR, *Ideología y utopía*, cit., p. 52.

217. Cfr. GEERTZ, “Ideology as a Cultural System”, en APTER, D., (comp.), *Ideology and Discontent*, The Free Press of Glencoe, 1964. Trabajo recogido posteriormente en: GEERTZ, C., *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973; trad. cast., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1990. El punto de partida de Geertz es la paradoja de Mannheim respecto a la posibilidad de un tratamiento no ideológico de la ideología. Geertz trata de encontrar un enfoque teórico propio, capaz de eludir, dándola de lado, dicha paradoja; para ello, busca un concepto no evaluativo de ideología, y por eso se opone al planteamiento de Shils, quien habría tomado las formas patológicas extremas del pensamiento ideológico (nazismo, bolchevismo) como sus formas paradigmáticas. Tomar lo patológico como paradigmático es como tomar la Inquisición y el salvajismo de las guerras de religión como el arquetipo de la creencia y de la conducta religiosa (Shils es el autor de la voz “ideología” en la *International Encyclopedia of the Social Sciences*).

En la profundización del fenómeno ideológico es donde Geertz hace un planteamiento similar al que después desarrollará Ricœur. Geertz considera que se ha atendido muy poco a “saber cómo los símbolos simbolizan”: “No teniendo idea de cómo funcionan las metáforas, la analogía, la ironía, la ambigüedad, los retruécanos, las paradojas, la hipérbole, el ritmo y todos los demás elementos de lo que solemos llamar ‘estilo’ — y en la mayoría de los casos hasta sin siquiera reconocer que esos recursos tienen importancia en la configuración de actitudes personales en forma pública —, a los sociólogos les faltan los recursos simbólicos con los que pudieran construir una formulación más aguda” (GEERTZ, *op. cit.*, p. 183). En la metáfora, en particular, podemos observar cómo una incongruencia de sentido en un nivel produce una afluencia de significaciones en otro.

Lo que Geertz reivindica es, pues, la importancia y la riqueza de lo simbólico en el estudio de la vida social. El símbolo conlleva una compleja relación de significaciones. El entrelazamiento de éstas es “un proceso social, un proceso que se da no ‘en la cabeza’ de alguien, sino en ese mundo público donde ‘las personas hablan unas con otras, nombran cosas, hacen afirmaciones y hasta cierto punto se comprenden unas a otras’ (Percy)”. Ésta es, en definitiva, la tesis central de Geertz: “Cualesquiera que sean las otras diferencias que presenten los llamados símbolos o sistemas de símbolos cognitivos y los llamados expresivos, tienen por lo menos algo en común: son fuentes extrínsecas de información en virtud de las cuales puede estructurarse la vida humana, son mecanismos extrapersonales para percibir, comprender, juzgar y manipular el mundo. Los esquemas culturales — religiosos, filosóficos, estéticos, científicos, ideológicos — son ‘programas’; suministran un patrón o modelo para organizar procesos sociales y psicológicos, así como los sistemas genéticos proveen un correspondiente modelo de organización de los procesos orgánicos” (GEERTZ, *op. cit.*, p. 189).

ca de las ideologías, crítica llevada a cabo por la razón práctica y no con la pretensión de ciencia, porque, de hecho, “no hay un lugar totalmente exterior a las ideologías”. Lo único que podría sobresalir a modo de ideal es la idea moral de autonomía, que funcionaría como utópico resorte impulsor de toda crítica de las ideologías. *La utopía como posibilidad de crítica ideológica*.

Presumiblemente, a tenor de todo lo que ya se ha dicho, Ricœur rechaza la posibilidad de una crítica *científica* de la ideología porque, de hecho, no es posible ponerse en un punto de vista no ideológico, en un punto de vista desvinculado de la condición ideológica del conocimiento ligada a la praxis.

Hay que darse cuenta de que es vana la pretensión de situarse en o de pensar una realidad auténtica que anteceda todo el proceso ideológico de representación y eventualmente de deformación. No existe algo así como lo real, la actividad real, el proceso de vida real, a partir de lo cual se formarían los reflejos y las representaciones ideológicas. El problema de no comenzar por analizar el fenómeno ideológico a partir de la simbolización constitutiva de todo grupo social, conduce al planteamiento reduccionista, y finalmente erróneo, de considerar la ideología como deformación, con el presupuesto de una primera realidad no deformada y transparente. En este sentido, Ricœur ha de alejarse de Marx. En cambio, “lo que me parece mucho más fecundo en Marx es la idea de que la transparencia no está detrás nuestro, en el origen, sino, delante de nosotros, al término de un proceso histórico quizá interminable”<sup>213</sup>.

La tesis de Ricœur, influido sin duda por la hermenéutica, es la de que es imposible una crítica radical y absoluta, que requeriría una reflexión total. En esto, enlaza Ricœur con los análisis de Mannheim en su ya clásica obra *Ideologie und Utopie*<sup>214</sup>, obra que tiene el mérito, entre otros, de haber puesto de relieve la paradoja que implica el carácter recurrente de la acusación de ideología<sup>215</sup>.

Ante esta paradoja Ricœur intenta, por una parte, mostrar el camino de solución que supone el darse cuenta de la constitución simbólica de la realidad y, en concreto, de la acción; y, por otra parte, elaborar una

218. Cfr. RICŒUR, *Du texte à l'action*, cit., p. 328 y ss.

219. RICŒUR, *Du texte à l'action*, cit., p. 328.

220. RICŒUR, *Du texte à l'action*, cit., p. 329.

síntesis muy especial de la hermenéutica (Gadamer) y del pensamiento crítico (Habermas).

Ante todo, para evitar la paradoja, hay que cuestionar el hecho de que el contraste básico sea el de ideología-ciencia. “Me pregunto, pues, si no debemos hacer a un lado el concepto de ideología opuesto a la ciencia y volver a lo que puede ser el concepto más primitivo de ideología, el concepto que la opone a la praxis. (...) En el contraste de ideología y praxis lo más importante no es la oposición; lo más importante *no* es la deformación o el disimulo de la praxis por obra de la ideología. Antes bien, lo más importante es una *conexión* interna entre los dos términos”<sup>216</sup>. La praxis humana está constituida simbólicamente. Los conflictos, los proyectos, las tensiones del trabajo, de la política, de la economía, son vividos y situados por los hombres en la medida en que ya están constituidos por sistemas simbólicos que permiten la interpretación de esos conflictos. Con ello se recalca que la deformación es siempre una posibilidad segunda respecto a la primitiva constitución simbólica de la realidad: sólo porque la estructura de la vida social humana es ya simbólica puede deformarse; si no fuera simbólica desde el comienzo, no podría ser deformada. Ricœur se felicita de que su tesis sobre esta constitución simbólica coincida con el planteamiento de Geertz<sup>217</sup>.

En cuanto al intento de síntesis entre crítica y hermenéutica —que

221. Para hacerse cargo del debate Habermas-Gadamer, cfr. *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt, Suhrkamp, 1971). Y también el estudio de RICŒUR *ad hoc*: “Herméneutique et critique des idéologies” (en *Du texte à l’action*). La hermenéutica gadameriana intenta mostrar las condiciones históricas a las que toda comprensión humana está sometida bajo el régimen de la finitud. La crítica de las ideologías de Habermas es una tarea dirigida contra las distorsiones de la comunicación humana. Allí donde Gadamer funda la tarea hermenéutica sobre una ontología del “diálogo que nosotros somos”, Habermas invoca *el ideal regulador* de una comunicación sin límites y sin trabas, que, lejos de precedernos, nos dirige a partir del futuro. El carácter kantiano es explícito. La idea reguladora es más deber ser que ser; es más anticipación que reminiscencia. “Un escatologismo de la no violencia constituye así el horizonte filosófico último de la crítica de las ideologías. Para Habermas, el defecto principal de la hermenéutica de Gadamer consiste en haber *ontologizado* la hermenéutica. Como si el *consenso* que nos precede fuera algo constitutivo, algo dado en el ser. Gadamer habla de la comprensión como *Sein*, y no como *Bewusstsein*” (Cfr. FERRY, *Habermas et l’éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987). Hay que concluir, sin embargo, que son erróneos todos los intentos de contraponer radicalmente los dos planteamientos: el emancipativo de Habermas y el rememorativo de Gadamer. Es falsa la alternativa: reminiscencia o esperanza. En vez de una disyuntiva, hemos de poner una coordinación: reminiscencia y esperanza. La escatología no es nada sin la narración de los actos de liberación del pasado.

aquí no es el momento de desarrollar — me limitaré a reproducir las consecuencias que saca Ricœur para el tema que nos ocupa<sup>218</sup>:

1<sup>a</sup>.-Todo saber sobre nuestra posición en la sociedad, en una tradición, en una historia... está precedido por una relación de pertenencia sobre la que nosotros... nunca podemos reflexionar totalmente. Antes de cualquier distanciamiento crítico pertenecemos ya a una historia, a una tradición, a una cultura, a una nación... Asumiendo esta pertenencia, asumimos la primera función de la ideología, en su función de integración, y también las otras dos funciones: de justificación-legitimación y de distorsión. En cualquier caso, “ahora sabemos que la condición ontológica de precomprensión excluye la reflexión total, que es la que nos pondría en la ventajosa condición del saber no ideológico”<sup>219</sup>.

2<sup>a</sup>.- Sin embargo, cabe un momento crítico. En efecto, es posible una diferenciación entre precomprensión y prejuicio. La clave es aquí *la distanciaci3n* con respecto a uno mismo. Así resume Ricœur su lúcida tesis sobre este punto: “La crítica de las ideologías puede y debe ser asumida en un trabajo de distanciamiento de la precomprensión de sí mismo, trabajo que implica orgánicamente una crítica de las ilusiones del sujeto. Tal es, pues, mi segunda proposición: la distanciaci3n, dialécticamente opuesta a la pertenencia, es la condición de posibilidad de una crítica de las ideologías, no fuera de la hermenéutica o contra la hermenéutica, sino en la hermenéutica”<sup>220</sup>.

3<sup>a</sup>.- Aunque la crítica de las ideologías puede liberarse *parcialmente* de su inicial condición de enraizamiento en la precomprensión y, por lo tanto, organizarse como saber, hay que tener bien claro que tal saber *jamás podrá ser total*; será siempre parcial, fragmentario. Desde luego, también la teoría crítica de Habermas estriba en un interés: en el interés por la emancipación, es decir, por la comunicaci3n sin límite y sin obstáculos. Y hay que caer en la cuenta de que tal interés funciona como una ideología o una utopía. La de Habermas es la tradición de la *Aufklärung*, mientras que la de Gadamer es la del romanticismo. Así pues, también la crítica es una tradición.

4<sup>a</sup>.- De todo ello se desprende que la crítica de las ideologías es una

222. RICŒUR, *Du texte à l'action*, cit. p. 325.

tarea siempre por reiniciar y, por definición, inacabable<sup>221</sup>.



En parte alguna encontraremos un estadio presimbólico y, por lo tanto, preideológico de la vida real; la ideología es un fenómeno inherente a la existencia social. Mas esto no significa que el hombre esté inevitablemente inmerso en una tradición respecto a la cual no pueda ejercer una instancia crítica. Es la posibilidad de la distancia. Aunque nos hallemos inmersos en la ideología, no lo estamos por completo. Es esta tensión entre pertenencia y distanciamiento la que constituye el núcleo de la hermenéutica de Ricœur. La cual se pronuncia en contra de la tesis de que el “final de las ideologías” sea una posibilidad histórica. ¿Desde dónde se decreta tal final? ¿No será, una vez más, desde la pretenciosa posición hegeliana de un saber absoluto?

Añádase que “la muerte de las ideologías provocaría la lucidez más

223. RICŒUR, *Ideología y utopía*, cit., p. 326.

224. Cfr. RICŒUR, *Ideología y utopía*, cit., p. 327.





estéril: ya que un grupo social sin ideología y sin utopía estaría sin proyecto, sin distancia con respecto a sí mismo, sin representación de sí. Se trataría de una sociedad sin proyecto global, entregada a una historia fragmentada en acontecimientos todos iguales y, por lo tanto, insignificantes”<sup>222</sup>. Eso sería la falta de ideología, pero algo parecido podría ocurrir con una ideología que invitase al reposo, al estancamiento, a la falta de crítica y de dinamismo. ¿Y no es éste el caso de la ideología contemporánea, *ideología del pragmatismo y del fin de la historia*?

Precisamente ante esta ideología no cabe sino reproponer una vez más la función crítica de la utopía, que en primera instancia no pretende sino posibilitar, desde el “ningún lugar”, una reflexión y una mirada sobre nosotros mismos. Esta mirada puede transformarse, por supuesto, en cuestionamiento. La extraterritorialidad de la utopía, su situarse más allá, posibilita un cuestionamiento radical de lo que es. La utopía, siguiendo la terminología husserliana, introduciría variaciones imaginativas en cuestiones tales como la sociedad, el poder, el gobierno...

Lo interesante de la utopía es su capacidad, no de realizarse, sino de socavar la realidad, de inquietarla. Al mismo tiempo, la utopía es capaz de promover una nueva realidad. Mientras en general la ideología es más bien la parte del imaginario sociopolítico destinada a justificar la realidad, la utopía es la que la redscribe. Y para referirnos otra vez a nuestra situación: ¿no es cierto que del imaginario social, de su doble función, hemos clausurado precisamente una, la de la utopía, o, si se prefiere otra terminología, la del salto a otra parte, a una “idealidad” desde la cual cuestionar la realidad? Si es así, el problema del final de la historia y de la hegemonía de una ideología ha de traducirse como el problema de la erosión de una de las funciones del imaginario sociopolítico.

Hay que reconocer la función constituyente de la imaginación utópica para, luego, poder evaluar lo que significaría su total erosión. Si callamos hondo y no nos movemos simplemente en la superficie, podemos constatar la función *constitutiva* tanto de la ideología como de la utopía;

225. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg, Meiner, 1955, p. 87.

226. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, (trad. José Gaos), Madrid, Alianza, 1982, p. 44.

más todavía, una función constitutiva complementaria: “Los símbolos principales de nuestra identidad derivan no sólo de nuestro presente y de nuestro pasado sino también de lo que esperamos del futuro. Parte de nuestra identidad es el hecho de que estamos abiertos a sorpresas, a nuevos encuentros. Lo que llamo la identidad de una comunidad o de un individuo es también una identidad vuelta hacia el futuro. La identidad es algo que está en suspenso, de manera que el elemento utópico es, en última instancia, un componente de la identidad”<sup>223</sup>.

Me interesa destacar cómo acaba Ricœur uno de sus estudios sobre ideología y utopía. *Precisamente* en una confrontación con Hegel<sup>224</sup>. Ha explicado Ricœur el fenómeno ideológico y el fenómeno utópico como productos del imaginario sociopolítico; ha mostrado también la pluralidad de planos de dichos fenómenos; y finalmente, siguiendo a Mannheim, ha desestimado la posibilidad de un lugar puro y “no ideológico”. Lo que no significa que no sea posible una crítica de la ideología, sino que ha de ser una crítica desde un terreno asimismo ideológico, pero más flexible, más reflexivo, más comunicativo. Aquí se juega el dinamismo histórico, la abertura hacia el futuro, y, por otro lado, la imposibilidad de sentenciar el presente como el mundo perfecto, o la imposibilidad de situarse en el *Geist* absoluto hegeliano, desde el cual se juzgaría lo presente desde una especie de divina neutralidad.

227. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, cit., p. 56.

228. FERRY, L., *Philosophie politique 2. Le système des philosophies de l'histoire*, Paris, PUF, 1984; trad. cast., *Filosofía política 2. El sistema de las filosofías de la historia*, México, FCE, 1991, p. 48.

## IV

### Para una comprensión “pre” y “post” hegeliana de la historia y de la política

#### 1. Teodicea hegeliana y nihilismo postmoderno: el primado de la elucidación sobre la acción y la crítica

Según el mismo Hegel, el “presupuesto” fundamental en que se basa la teoría de la astucia de la razón no es más que “la idea de [...] que la razón rige al mundo y, por consiguiente, rige y ha regido la historia universal. En relación con esta razón universal y sustancial, todo lo demás le está subordinado y le sirve de instrumento y de medio”<sup>225</sup>. En otro texto igualmente paradigmático, Hegel escribe: “Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón —no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta—. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón”<sup>226</sup>. La teoría hegeliana de la astucia de la razón es una consecuencia del uso ilimitado del principio de razón suficiente, es decir, lo que en filosofía de la historia equivale a la Teodicea leibniziana. Si la Teodicea leibniziana consiste en hacer inteligible y compatible con la

229. LYOTARD, *Economie libidinale*, Paris, Minuit, 1974.

230. LYOTARD, *op. cit.*, p. 136.

231. Una posición no coincidente pero sí equiparable es la de Jean Baudrillard. Cfr. BAUDRILLARD, J., *Oublier Foucault*, Paris, Galilée, 1977. También, más recientemente, Baudrillard ha hecho un planteamiento según el cual nuestra situación sociopolítica es ya una realización hiperutópica, en la que no puede distinguirse ya entre lo real y lo imaginario. Después de haber llevado a cabo todas las revoluciones, después de haber hiperimplementado todas las utopías, se ha generado incluso una diversidad de disutopías. (Cfr. BAUDRILLARD, *La transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Ed. Galilée, 1990; trad. cast. *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama, 1991).

Bondad divina la presencia del mal, la astucia de la razón nos muestra que lo que *nos parece*, desde un punto de vista finito, algo incompleto, defectuoso o malo (la guerra, los conflictos...) es en realidad, y desde el punto de vista general, el momento indispensable para la realización perfecta de la razón, de modo que, si se suprimiera esto del mundo, entonces el mundo sería menos perfecto, menos racional. La Teodicea exige “pensar”, descubrir la racionalidad: “Dios no quiere espíritus estrechos, ni cabezas vacías en sus hijos, sino que exige que se le conozca (...) Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas...”<sup>227</sup>.

Pero toda Teodicea lleva a depreciar la acción. Es lo que subraya L. Ferry: “La teoría de la astucia de la razón implica pues, por esencia, *la negación radical de la idea misma de praxis; la reducción del punto de vista ético (desde el punto de vista de la acción libre o del deber ser fichteano) a una pura ilusión ligada a la finitud del sujeto*”<sup>228</sup>. El *deber ser* se diluye ante la comprensión de la racionalidad de lo real. O, en otras palabras, la idea de la libertad como decisión y como posibilidad de introducir “la novedad en el mundo” (Arendt) es una ilusión que proviene de pensar el sujeto todavía como autor de sus acciones y de no contemplar la perspectiva del todo con su propia racionalidad. Así pues, una de las implicaciones de la filosofía hegeliana de la historia es la infravaloración, o inclusive la negación, de la acción política, de la *praxis* como fuente de novedad o como sujeto auténtico de constitución histórica.

Otra de las implicaciones políticas de la filosofía hegeliana es la relativa a la *sustitución de la crítica por la elucidación*. La afirmación de la racionalidad de lo real tiene como consecuencia la supresión de todo

232. FERRY, *Filosofía política*, cit.

233. FERRY, *op. cit.*, p. 16.

234. Ferry reconoce una cierta ambigüedad de la filosofía kantiana de la historia, ya que Kant también plantea la historia como guiada por una especie de providencia; sin embargo, Ferry no deja de mantener la irreductibilidad del kantismo al hegelianismo. La filosofía kantiana de la historia se distingue siempre del racionalismo hegeliano “por el hecho de que la idea de la astucia de la razón o ‘designio de la naturaleza’ nunca se presenta sino a manera de simple *hipótesis*, o de *hilo conductor* para la *reflexión* del filósofo (y nunca como verdad dogmática)” (FERRY, *op. cit.*, p. 38).

235. FERRY, *op. cit.*, p. 30.

punto de vista *crítico* o *ético* sobre el mundo, ya que esto supondría de alguna manera una forma de *exterioridad* (desde la cual se pudiese mantener la crítica o la tensión ética). Lo que queda es la elucidación interna, la inteligencia de la realidad, que revelará la coincidencia de lo que es con lo que debe ser.

Es en este punto donde, a mi parecer, se da una de las complicidades importantes entre hegelianismo y postmodernidad. En efecto, si hemos hablado de hegelianismo postmoderno básicamente a raíz de la tesis del final de la historia y de la tesis de no separación entre realidad e idealidad, hay que añadir ahora sin ninguna duda —aunque es algo claramente contenido en esta indistinción última— la sustitución de la crítica por la elucidación a que acabamos de referirnos. Bastará con una breve referencia a Lyotard para poder ejemplificar esta característica —aparte de lo que ya dije anteriormente en el capítulo sobre la postmodernidad—. En *Economie libidinale*<sup>229</sup>, expresa Lyotard su rechazo del orden y de toda actitud crítica en favor de la *deriva libidinal*. Para él, no se trata de imponer un principio contra otro, el orden afectivo contra el orden racional, sino el desorden libidinal, la deriva del deseo, la absoluta libertad de goce, sin la menor referencia central, ni siquiera la del amor al propio capital. ¿Con qué derecho condenar el amor al dinero o la fascinación por la mercancía? “¿Desde dónde *criticar* el fetichismo, cuando se sabe que no se puede criticar la homosexualidad o el masoquismo sin convertirse en un vulgar cerdo del orden moral?”<sup>230</sup>. Tampoco puede apelarse a la liberación del dominio y de la explotación, pues existe también el deseo del masoquismo y en los mismos explotados el goce del sufrir la explotación. La crítica, además, se mantiene al mismo nivel, en la misma esfera, que lo criticado, y su justificación procedería sólo de su mayor grado jerárquico. ¿Pero, de dónde va a sacar su fuerza jerárquica?, “¿es que sabe más?; ¿es quizá el profesor o el educador?”. En fin, es preciso salir de la esfera de la crítica, pues “la relación crítica sigue aún inscrita en la esfera del conocimiento, de la toma de ‘consciencia’ y, por lo tanto, de la toma de poder.” En consecuencia, no queda nada más que la apatía teórica y la exaltación del goce, aunque sea la

236. HEIDEGGER, *Serenidad*, Barcelona, Serral, 1989, p. 41.

237. ARON, *El opio de los intelectuales*, cit., p. 138.

misma que a veces nos oprime e incluso nos asesina. Lyotard conduce así al ultranihilismo<sup>231</sup>.

Luc Ferry<sup>232</sup> ha visto muy bien que las filosofías de la historia más potentes, como la hegeliana, proceden de la aplicación absoluta del principio de razón suficiente a la historia, con la consecuencia de un hiper-racionalismo y de un inevitable determinismo. Por otra parte, el total rechazo de dicho principio, por autores como Heidegger, conduce a una concepción irracionalista de la historia. El intento de Ferry consiste en tratar de encontrar y adoptar una posición intermedia. La cuestión es, en definitiva, si es posible una filosofía de la historia que no coincida con ninguno de los dos extremos y que permita una *filosofía política*, es decir un *espacio de acción política* sobre el cual sean posibles una reflexión y una crítica. Ferry lo formula con un interrogante: “¿Es posible conservar sobre el mundo de la historia y de lo político una ‘visión moral’, y por ende una perspectiva *práctica* y aun *voluntarista* sin que esta ‘moralización’ de la política lleve a confundir los dos dominios y pueda inducir a una lógica del Terror como la que el jacobinismo ilustró sin duda, por primera vez, en el seno de la modernidad?”<sup>233</sup>. El propio Ferry parte de aceptar una *limitación* de la racionalidad histórica (no su anulación) y una *limitación* de la potencialidad poiética de la moralidad. Tomando como base al Kant de la *Crítica del juicio*<sup>234</sup>, Ferry cree poder defender esta posición moderada y, tal vez, “más humana”: “nos es rigurosamente imposible renunciar de modo definitivo a la razón, al ‘misterio’ y a la ética, y a que estos tres elementos, aunque entren unos con otros en múltiples contradicciones, constituyen sin embargo actualmente, *tomados en su conjunto*, nuestra situación filosófica”<sup>235</sup>.

Por mi parte, muy en sintonía con este intento de Ferry, y pensando en un proyecto de estudio a partir de Kant, Aron y Hannah Arendt, lo único que habría que objetar es que equipare en exceso la concepción de la historia de Arendt con la de Heidegger. Si bien es cierto que ambos rechazan una concepción racionalista de la historia, no lo es menos que

238. MERLEAU-PONTY, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947, p. 165-166.

239. ARON, *El opio de los intelectuales*, cit., p. 152.

240. En expresión que utiliza Fehér para referirse a la filosofía política de Arendt. Cfr. FEHÉR & HELLER, *Políticas de la postmodernidad*, cit.

de ninguna manera puede equipararse la importancia que los dos otorgan a la acción y, especialmente, a la política. A diferencia de Arendt, en Heidegger la política no es el ámbito de la autenticidad, sino más bien de lo contrario. Y, por otra parte, la “lección” heideggeriana sobre la acción acaba anticipando cierta pasividad postmoderna. En *Serenidad*, al sabio ingenuo que le pregunta con “voluntarismo”: “¿Pero, entonces, qué debo hacer?”, el profesor Heidegger responde: “No debemos hacer nada sino esperar”<sup>236</sup>, puesto que no somos nosotros los sujetos de nuestras acciones, y sólo debemos abrirnos con “aquiescencia” (*Gelassenheit*) al “milagro del Ser”.

## 2. Una “convergencia” de Aron y Arendt frente al final hegeliano-kojeviano de la historia

En *El opio de los intelectuales*, Aron empieza en clave plenamente kojéviana el capítulo que dedica al sentido de la historia. Sin citarle, emplea sus conceptos centrales: reconocimiento, estado privilegiado, final de la historia. Refiriéndose a los hombres que idolatran la historia, entiende Aron que su error procede de que “se fijan, con el pensamiento, un momento, final o absolutamente válido, de la historia: unos lo denominan sociedad sin clases y otros reconocimiento del hombre por el hombre. Ni unos ni otros ponen en duda el valor incondicional, la originalidad radical de este momento por venir, con relación a todo cuanto lo ha precedido. Ese ‘estado privilegiado’ daría el sentido del conjunto”<sup>237</sup>.

Aron se opone también a la visión de Merleau-Ponty (que, como ya dije, también fue discípulo de Kojève). Merleau-Ponty escribe: “Una filosofía de la historia supone, en efecto, que la historia humana no es una simple suma de hechos yuxtapuestos —decisiones y aventuras in-

241. HELLER & FEHÉR, *op. cit.* p. 283.

242. TENZER, *Philosophie politique*, cit., p. 543.

243. ARENDT, H., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1968; trad. cast.: *Entre pasado y futuro*, Barcelona, Península, 1996.

dividuales, ideas, intereses, instituciones — , sino que es, en el instante y en la sucesión, una totalidad en movimiento hacia un estado privilegiado que da sentido al conjunto”<sup>238</sup>. Aron ve perfectamente que la idea fundamental es aquí, sin duda, la del estado privilegiado: “Las fórmulas que las filosofías de la historia han puesto de moda: dominio de los hombres sobre la naturaleza y reconciliación de los hombres entre sí, remiten a los problemas originales de la economía y de la política. Definido en términos políticos y económicos, ‘el Estado privilegiado que da el sentido del conjunto’ se confundiría con la solución radical del problema de la comunidad o incluso con el fin de la historia”<sup>239</sup>. En efecto, el Estado privilegiado supone la resolución de los problemas fundamentales de la situación humana. Pero ¿pueden realmente resolverse estos problemas, o no habrá que decir más bien que son propios de la condición humana como tal, de su finitud y de su mundanidad?

En todo caso, los que conciben el Estado privilegiado presuponen la resolución radical del problema político y del problema económico. Tal resolución da paso, en efecto, a la posthistoria y a la homogeneidad — otro de los conceptos hegeliano-kojevianos.

También antihegeliana (y, por lo tanto, antikojeviana) es la posición de Hannah Arendt respecto a este tema. Ante algunos de los ya comentados rasgos de la postmodernidad, sobre todo el del rechazo de los grandes metarrelatos de la historia y, en definitiva, de la filosofía de la historia, a alguien tal vez se le ocurriese emparentar estos planteamientos con el de Hannah Arendt y con su “política de los mortales”<sup>240</sup> no subordinada a ninguna filosofía de la historia. Sin embargo, lo cierto es que en Arendt se da una concepción “fuerte” de la acción política que no se parece nada al pragmatismo basado en la hipótesis del eterno presente. Arendt rechaza, sí, las filosofías teleológicas de la historia, pero también rechaza tajantemente la conclusión en la que se asienta la postmodernidad. La “política de los mortales” de Arendt es rotundamente contraria al concepto de “final de la historia”, que es la base escatológi-

244. ARENDT, *op. cit.*, p. 86-87.

245. Sobre esta temática consúltese el brillante libro de ARENDT, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

246. ARENDT, *op. cit.*, p. 87-88.

247. ARENDT, *op. cit.*, p. 88.



ca de todas las políticas redentoras. El final de la historia, planteado ya sea desde una visión materialista ya desde una idealista, implica el mito de un proceso integrado con sus leyes intrínsecas. Promete un paraíso terrenal que inevitablemente resulta ser luego un “jardín de estúpidos”, un período de profunda desilusión y de cinismo. Creer en el “final de la historia” hace exageradas nuestras demandas, irresponsables nuestras promesas, intemperados nuestros gestos y fanáticas nuestras convicciones. El resultado total es un tipo de política que promete redentores y, de hecho, nos entrega a los inquisidores.

Fehér destaca otro punto que creo decisivo. Se trata de la noción de “progreso”, rechazada rotundamente por Arendt. Sin embargo Fehér objeta —y yo estoy con él— que tal noción es, “en un sentido incalificable, indispensable para el proyecto de Arendt. El progreso puede entenderse como un continuo acumulativo o como “ganancias sin pérdidas”. Si se le da el primer significado, habremos vuelto irremisiblemente a la noción hegeliana de “progreso” y a la del “final de la historia”. Si se le da, en cambio, el segundo significado, el progreso es, sobre todo, equivalente a lo que la propia Arendt descubrió en la tradición americana”<sup>241</sup>. Otra manera de ver las cosas que también apunta en esta dirección, y que también compartimos, es la de Tenzer, quien entiende compatibilizar a Arendt con un “racionalismo moderado”: “La concepción kantiana y fichteana de la libertad humana —ligada tanto a la concepción de un derecho que podemos construir como a una facultad crítica que nos desliga de la tentación de un pensamiento de Ser— se puede conciliar con el reconocimiento del misterio de la contingencia puesto de relieve por Hannah Arendt”<sup>242</sup>. Así, Tenzer propone en clave kantiana un sentido del progreso como construcción basada en el derecho, compatible con la radicalidad de la contingencia de Arendt, que preserva la absoluta posibilidad de lo humano como novedad.

Estimo oportuno referirme ahora a un trabajo especialmente significativo de la propia Arendt. En *Between Past and Future*<sup>243</sup>, hay un interesante capítulo sobre el concepto de historia, y dentro de él, un apartado dedicado a la relación entre historia y política. Según Arendt,

248. ARENDT, *op. cit.*, p. 89.

es Hegel quien inaugura de la forma más rotunda la asimilación de la política a la historia. Tal asimilación, evaluada negativamente por Arendt, se encuentra también en Marx, con la particularidad de que éste, a diferencia de Hegel, explica la acción mediante el modelo de la *poiesis*: “¿Y qué otra cosa que no fuera la confusión —una confusión misericorde para el propio Marx y fatal para sus seguidores— podría haber llevado a la identificación marxista de la acción y ‘la elaboración de la historia’?”<sup>244</sup>.

La filosofía política de Marx no partía de un atender a la acción y a los hombres que actúan, sino de la tematización hegeliana de la historia. Para Arendt, la confusión de Marx no es otra que la de la acción con la producción, la de la *praxis* con la *poiesis*<sup>245</sup>. La filosofía de la historia de Hegel-Marx acoge las ideas (en el sentido de paradigmas o formas que guían la acción del artesano) para transformarlas en modelos realizables históricamente. De este modo se hacen inmanentes los fines “trascendentes” de la historia. Y ahí está lo peligroso: “El peligro de transformar los ‘objetivos elevados’ desconocidos e incognoscibles en intenciones planeadas y deliberadas estaba en que el significado y la falta de significado se convertían en fines, que fue lo que sucedió cuando Marx adoptó la significación hegeliana de toda la historia —el despliegue y actualización progresivos de la idea de Libertad—, como una meta de la acción humana...”<sup>246</sup>. Ante esta manera de plantear las cosas, la posición de Arendt es la de mantener, en el ámbito de lo político y de la historia, la separación entre los sentidos (los ideales) y la realidad. Un sentido no es un modelo realizable, no es algo fabricable. Ni la acción política debe entenderse como la fabricación de la realidad socio-política, ni la historia como la progresiva realización de un *modelo*: “Pero ni la libertad ni ningún otro significado pueden ser jamás el producto de una actividad humana en el mismo sentido en que una mesa es, sin duda, el producto final de la actividad del carpintero”<sup>247</sup>. Y además, lo que hay que cuestionar es la comprensión del *sentido como modelo*, equivalencia propia del pensamiento técnico, para el que sólo los modelos pueden tener sentido porque sólo los modelos pueden ser “hechos” o “realizados”; sien-

249. TENZER, *La sociedad despolitizada. Ensayo sobre los fundamentos de la política*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 205.

do así que, en realidad, mientras un modelo puede ser hecho, no puede serlo en cambio una significación.

La interpretación de Arendt nos pone también en claro lo muy relacionados que están el asimilar la acción política a la fabricación y la tesis del final de la historia. En efecto —y esto lo vio perfectamente Marx—, “si se imagina que es posible ‘hacer historia’, no se puede ignorar la consecuencia de que la historia tendrá un fin”<sup>248</sup>, porque es un evidente contrasentido pensar en un proceso de fabricación inacabable: toda fabricación implica la posibilidad de que el proceso o el objeto se termine. También hace notar Arendt muy perspicazmente que el aplicar a la historia la mentalidad de la fabricación conlleva el que, una vez acabado el proceso fabril, la historia pierda toda importancia; sólo importa el proceso acabado, no los problemas que, en la construcción de la mesa, pueda haber con respecto al martillo y los clavos. Las acciones, los sufrimientos y los acontecimientos humanos serían olvidados una vez hubiese terminado la historia.

Según Arendt, el pragmatismo contemporáneo es secuencia de la mentalidad del “hacer la historia”.

### 3. Historia y libertad

Por lo menos hay —lo hemos ido viendo— tres formas de declarar y entender el final de la historia, con notables intersecciones: 1ª- El totalitarismo explícito aniquila la historia mediante la planificación global y la supresión de la novedad. Con él no queda espacio para la política ni

250. ARON, *El opio de los intelectuales*, cit., p. 198.

251. LEFORT, C., *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1979, p. 39.

252. Vaclav Belohradsky ha visto la situación política contemporánea como una consecuencia directa del dominio de la técnica. Los pilares de la política moderna (el Estado, el profesionalismo y la legalidad) serían las traducciones políticas de la neutralidad de la técnica. Belohradsky habla de banalización y de *escatología de la impersonalidad*. Frente a ello, reivindica, en paralelo con nuestro desarrollo, la emancipación de la política, de las opiniones, del espacio público como tal, de la sumisión a la neutralidad dirigida por los expertos (Cfr., BELOHRADSKY, V., *Il mondo de la vita: un problema politico*, Milano, Jaca Book, 1981. También, BELOHRADSKY, “La modernité comme passion du neutre”, en *Le messenger européen*, 2 (1988) [ed. P.O.L., Paris]).

para la libertad. Se concibe un sentido último, que ya ha sido alcanzado y que determina la detención. Para el establecimiento pleno de este sentido, todos los medios están justificados, porque no existe exterioridad histórica de crítica ni de juicio. La posesión del sentido último y total conlleva un enorme potencial de violencia política. 2ª- Sin necesidad de compartir una forma totalitaria, el fin de la historia puede estar ligado a la realización de la utopía de la sociedad perfecta; una sociedad que ya no conoce los conflictos radicales ni la “lucha por el reconocimiento” que ha constituido el motor de la historia. La política, en el final de la historia, en el abanico Hegel-Kojève-Fukuyama-postmodernidad, se caracterizaría precisamente por su ausencia. 3ª- Desde la consecución del saber absoluto (Hegel), el fin de la historia procedería de la plena comprensión de la misma. También aquí se anulan totalmente la acción, la libertad y la política, puesto que la revelación de lo que nos determina, a nosotros y a nuestros actos, nos paralizaría. Ni siquiera el filósofo busca ya, pues ha dejado de ser filósofo para convertirse en sabio.

En síntesis, el final de la historia es la anulación de la libertad como novedad, como acción y como sujeto de significación histórica. Y, por lo tanto, es también la anulación de la política en sentido fuerte. No otra cosa he querido hacer ver a propósito del final kojéviano y postmoderno de la historia, en el que el sentimiento de que ya se está acabando todo y de que nada radicalmente nuevo cabe esperar va unido a la idea de que lo único que se puede ya hacer es “revisar las asignaciones de los guardas rurales”. Obviamente, con semejante aprehensión postmoderna, la acción política estaría terminada, quedaría sólo el administrar; a la filosofía sólo le quedaría desconstruirse y a la historia, estancarse.

La libertad y una “moderación ilustrada” son la alternativa al final — potencial o actual — de la historia. Por una parte, la libertad: “si hay todavía una historia, y voluntad de que haya una historia más bien que una infinita repetición de hechos idénticos carentes de sentido, es porque todavía existe una colectividad de hombres libres”<sup>249</sup>. Por otra parte el racionalismo prudencial o moderado, de procedencia kantiana, al estilo del que se encuentra en Aron, cuya propuesta no es ciertamente la del irracionalismo ni la del absurdo o de la plena contingencia de la historia. La comprensión aroniana de la historia, que es a la vez una comprensión de la acción política, se basa en la libertad y en la razón hu-

mana (en sentido prudencial y moderado), en la capacidad humana de elegir, de querer y de crear: “la política seguirá siendo el arte de elegir sin retorno en coyunturas imprevistas, según un conocimiento incompleto”<sup>250</sup>.

Arendt, Aron, Lefort, Patočka... estarían sin duda de acuerdo en que una humanidad “realizada” es inhumana. O, dicho de otro modo, en que el final de la historia no es humano. Kojève era consecuente al pensarse como dios, y como un dios lúdico. Para todos estos autores, el final de la historia es el final de la política, condicionándose ambas mutuamente. Claude Lefort define la “sociedad histórica” como aquella que “contiene el principio del acontecimiento y tiene el poder de convertirlo en momento de una experiencia, de tal forma que figura un elemento en un debate que los hombres prosiguen entre sí. (...) Lo histórico no reside en el acontecimiento en cuanto tal o en la transformación en cuanto tal, sino en un estilo de las relaciones sociales y de las conductas en virtud del cual se pone en juego el sentido”<sup>251</sup>. *Política de los hombres, historia de los hombres*.

La rehabilitación de la historia es nuestra única posibilidad de libertad real, política, orientada por ideales. Ciertamente que nuestro mundo, en proceso de universalización y de homogeneización de las formas y de los contenidos (principalmente mediante la tecnificación<sup>252</sup>), hace cada vez más difícil la trascendencia de las acciones humanas. Pero dificultad no es imposibilidad. Mientras haya hombres, habrá siempre la posibilidad de acciones libres y creadoras; habrá siempre la posibilidad de introducir sentido en el mundo. Ni hay que abandonarse a un presente eterno, ni que confiar en un progreso impersonal, ni que negar toda posibilidad de progreso: cabe pensar un progreso que depende de las acciones libres de los hombres; un progreso que se expresa en la sucesión de organizaciones sociales y de creaciones humanas a través del tiempo.

253. CASSIRER, E., *Essay of Mann*, New Haven, Yale University Press, 1944; trad. cast. *Antropología filosófica*, México, FCE, 1992, p. 98.

254. BRUNSCHVICG, L., *Héritage de mots, héritage d'idées*, Paris, PUF, 1945, p. 58.

255. ADORNO, HORKHEIMER, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1970.

256. JASPERS, K., *Philosophie*, Berlin, Springer, 1956, III, p. 155.

Frente a la tesis del final de la historia, que mantiene implícita o explícitamente que *la historia se realiza anulándose como histórica*, defendamos que existe la historia porque existe lo humano y la libertad. La tesis de Fukuyama resulta paradójica, pues dice que el final de la historia coincide con la realización política de la libertad como democracia liberal. Frente a tal contradicción de esa y de todas las tesis “finistas”, urge insistir en lo que propiamente constituye la esencia de la libertad humana (entendiéndola como incesante posibilidad de *comenzar*, en palabras de Arendt). Precisamente por esto, mientras exista la historia — mientras haya hombres libres — no está dicha, no estará nunca dicha la última palabra.

#### 4. El imaginario y la libertad

Aunque mi intención primera ha sido interpretar los planteamientos “finistas”, he querido esbozar también dos líneas de una propuesta alternativa: la de una filosofía de la historia inspirada en autores como Kant, Aron y Arendt, y la de una reflexión sobre el imaginario sociopolítico. Terminaré indicando cómo, a mi entender, se complementan entre sí estas dos líneas.

El estudio de Ricœur sobre el imaginario sociopolítico, y en particular sobre la utopía, me ha servido de ocasión para hacer ver que el imaginario es la facultad de la exploración, de la avanzada; facultad que no nos permite ni la detención (que siempre es retroceso) ni la sumisión a los sucesivos condicionantes de la situación. La exploración no sólo descubre nuevos lugares, sino que también advierte de las propias deficiencias y disfunciones.

En este sentido, la función no evasiva de la utopía también se en-

257. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1968, vol I, p. 285; trad. cast., *El principio de esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977, 3 vols.

258. Es más, Apel y Habermas han demostrado en varios trabajos sobre pragmática lingüística, que expresiones convencionales utilizadas normalmente en interacciones cotidianas presuponen una serie de contenidos utópicos sin los que la comunicación fáctica nunca podría llevarse a cabo.

cuentra justamente expresada en Cassirer: “La gran misión de la utopía no consiste sino en hacer lugar a lo posible, como lo opuesto a la aquiescencia pasiva al estado actual de los asuntos humanos. Este pensamiento simbólico supera la inercia natural del hombre y le dota de una nueva facultad: la de reajustar constantemente su universo humano”<sup>253</sup>.

Aunque, a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, la imagen y la imaginación han tendido a ser menospreciadas ante otras cualidades intelectivas humanas (valga como ejemplo extremo y bastante expresivo, el de Leon Brunschvicg, que hablaba de la imagen como de un “pecado contra el espíritu”<sup>254</sup>), también hay quien ha sabido descubrir su enorme importancia en relación a la conciencia histórica y a la posibilidad de crítica sociopolítica. “El olvido de la imaginación teórica abre la vía a la locura política”, escribían Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*<sup>255</sup>; o, como decía Jaspers: “la existencia, sin el ojo de la fantasía, carece también en sí misma de claridad”<sup>256</sup>. La falta de imaginación convierte a la existencia en precaria y ciega.

El imaginario no sólo posibilita la conciencia histórica y la abertura al futuro, sino que es, a la vez, condición de la libertad misma. Si por un lado, la recuperación de la dimensión propiamente imaginativa corre pareja con la liberación de la conciencia mítica (la postmodernidad — recordémoslo — pretende situarse de nuevo en lo mítico) y con la emergencia de la conciencia histórica; por otro lado, la abertura imaginaria del campo de lo ausente en tanto que posible amplía el horizonte de la libertad. La imaginación se revela como órgano de la libertad y el campo de lo posible como su horizonte.

A partir de aquí podemos enjuiciar una vez más la tesis Hegel-Kojève-Fukuyama, y especialmente las palabras de éste último sobre las democracias liberales como final de la historia. En efecto, creo que, en cierto sentido, la debilidad de algunos planteamientos neoliberales está

259. Para una consideración de las flexiones de lo utópico en las últimas tendencias filosóficas, cfr. GIL, T., “Dinámica social y concepciones de lo utópico. Reflexiones sobre algunas teorías post-utópicas de la dimensión utópico-imaginaria”, *Thémata*, n. 12 (1994).

260. LANDGREBE, L., *Fenomenología e historia*, Caracas, Monte Ávila, 1975, p. 222.

261. *KrV*, A 568, B 596 y ss. [Seguimos la edición castellana: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978]

262. *KrV*, A 569, B 597.

en su incomprensión de lo que sea un *ideal político*. Por mi parte, la idea de relacionar el análisis y la crítica de la idea de Kojève-Fukuyama y de la postmodernidad sobre el final de la historia con la temática del imaginario político tiene una finalidad bien clara. Sólo hay que darse cuenta de que, en el fondo, *todo depende de lo fecundo o infecundo que sea el imaginario*. Fukuyama confiesa que “no sabríamos figurarnos un mundo *esencialmente* diferente del mundo presente y, a la vez, mejor”.

## 5. Elementos kantianos

No hay que dejar de reconocer las potencialidades patológicas de la utopía, suficientemente tratadas, tanto desde el punto de vista filosófico como desde el punto de vista literario. La falta de realismo histórico, la voluntad radical de planificación de todo el actuar social, la voluntad de control y de dominio, conducen a una monstruosa deformación del mundo y a la anulación de la libertad humana. Pero también es posible descubrir otra dimensión y otra posibilidad funcional de la utopía. La utopía es “el espacio de las posibilidades reales de la historia”, como ha escrito Bloch<sup>263</sup>. Lo existente está circuido por toda una serie de posibilidades de realización alternativas, por un amplio horizonte de significados que rebasan el ámbito de lo real.

La importancia del elemento utópico se ha puesto de manifiesto, por ejemplo, en la relativamente reciente ética discursiva elaborada por K. O. Apel y J. Habermas, la cual contiene una serie de idealizaciones e ideas regulativas que fundamentan la dimensión normativa. La “comunidad ideal de comunicación” (*ideale Kommunikationsgemeinschaft*) de Apel y la “situación comunicativa ideal” (*ideale Sprechsituation*) de Habermas son ideales regulativos irrealizables como tales, pero que hay que pensar como criterio de juicio de las situaciones fácticas de comu-

263. FERRY, *op. cit.*, p. 103.

264. *KrV*, A 316, B 373.

265. *KrV*, A 317, B 374.

266. *KrV*, A 578, B 606.



nicación e interacción, condicionadas siempre por estructuras de dominación y de alienación<sup>258</sup>. Tanto a lo largo de la historia del pensamiento como inclusive en la actualidad, muchos filósofos han trabajado a partir de la tensión que para el pensamiento y para la acción supone una idealidad ni asimilada ni subordinada a lo fáctico<sup>259</sup>.

Pues bien, así como Ricœur pone de manifiesto la función de la utopía como tensión y como excentricidad que posibilita, desde el no-lugar, la crítica social y la tensión (contra el estancamiento y la complacencia en el presente), *de Kant* habría que acoger la noción de *idea regulativa*, precisamente con una función equiparable. Las ideas reguladoras de Kant son ideales que mediante el *als ob* (como si) tensan el conocimiento y la acción. El *als ob* es un concepto operativo que, además de la función regulativa de las ideas, sirve para indicar la posición problemática del pensamiento y su apertura a una creativa proyectualidad. Dado que el ideal, por definición, no se abraza —ya que no hay posesión especulativa— queda abierto siempre el camino de la *novedad*.

En Kant las ideas reguladoras son, sobre todo, principios regulativos del obrar. Dichas ideas pueden, ciertamente, dar lugar a una concepción teleológica de la historia, pero esto no significa que dicha teleología se haya extraído especulativamente del mundo de los fenómenos, sino de las exigencias de la razón práctica. Como dice Landgrebe: “Kant ha indicado que el único principio que nos permite comprender la historia tan sólo puede ser teleológico, si bien de significación meramente práctica y regulativa”<sup>260</sup>. Kant, en efecto, al hablar de los ideales<sup>261</sup> subraya que la suya es una *fuerza práctica*. De aquí que “aunque no se conceda realidad objetiva (existencia) a esos ideales, no por ello hay que tomarlos

267. Verdad es que en Kant puede encontrarse, con respecto a la sociedad de los hombres y la política, un cierto pesimismo y una resignación ante el irreductible egoísmo humano [y, en el límite, el mal radical]. En su excelente obra, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, A. Philonenko escribe: “¿cómo superar el individualismo y hasta donde llega el egoísmo? Al final de su vida, Kant constata más fuerte que nunca la *gravidez* de esta cuestión, que renace de sus esperanzas frustradas. ¿Hasta dónde llega el egoísmo en el hombre, que no es un Dios y que no puede creer que deba convertirse en un Dios? Kant no renegará enteramente de lo que había dicho de la República platónica en la *Crítica de la razón pura*. Pero en lo sucesivo hablará de ello de otra manera y casi con amargura. Aquello no es más que un dulce sueño.” (PHILONENKO, A., *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1976, p. 73).

por quimeras”<sup>262</sup>.

Las ideas de la razón de Kant, ideas reguladoras, una vez pasadas por la crítica, no se presentan ya como principios constitutivos ni explicativos de la realidad, sino como *exigencias*. Ferry encontraría la “solución de la antinomia de la razón histórica” mediante la conjunción de esta idea con la de *juicio reflexivo*, al que Arendt también ha dedicado mucha atención. La antinomia entre contingencia y determinismo, entre

268. *KrV*, A317, B 374.



## COLECCIÓN ESPRIT

### *Títulos publicados*

1. *Yo y tú*  
Martin Buber  
*Traducción de Carlos Díaz. Segunda edición*
2. *Ensayos sobre lo absoluto*  
Miguel García-Baró
3. *Prolegómenos a la caridad*  
Jean-Luc Marion  
*Traducción de Carlos Díaz*
4. *El resentimiento en la moral*  
Max Scheler  
*Edición de José María Vegas*
5. *Amor y justicia*  
Paul Ricœur  
*Traducción de Tomás Domingo Moratalla*
6. *Humanismo del otro hombre*  
Emmanuel Lévinas  
*Traducción de Graciano González R.-Arnaiz*
7. *Diez miradas sobre el rostro del otro*  
Carlos Díaz
8. *El sentido de lo humano*  
Emiliano Jiménez

9. *Introducción al cristianismo*  
Olegario González de Cardedal • Juan Martín Velasco  
Xavier Pikaza • Ricardo Blázquez • Gabriel Pérez
10. *El libro del sentido común sano y enfermo*  
Franz Rosenzweig  
*Traducción de Alejandro del Río Herrmann*
11. *De Dios que viene a la idea*  
Emmanuel Lévinas  
*Traducción de Graciano González, R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso*
12. *El encuentro con Dios*  
Juan Martín Velasco  
*Nueva edición, revisada por el autor*
13. *Ser y tener*  
Gabriel Marcel  
*Traducción de Ana María Sánchez*
14. *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*  
*El problema moral del suicidio*  
Paul Louis Landsberg  
*Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Alejandro del Río Herrmann*
15. *El Dios escondido y revelado*  
Peter Schäfer  
*Traducción de Laura Muñoz-Alonso*
16. *El hombre como persona*  
Mariano Moreno Villa
17. *La palabra y las realidades espirituales*  
Ferdinand Ebner  
*Traducción de José María Garrido*
18. *Job y el exceso del mal*  
Philippe Nemo  
*Traducción de Jesús María Ayuso Díez*

19. *Contra la melancolía*  
Elie Wiesel  
*Traducción de Miguel García-Baró*
20. *La reciprocidad de las conciencias*  
Maurice Nédoncelle  
*Traducción de José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer Santos*
21. *Dos modos de fe*  
Martin Buber  
*Traducción de Ricardo de Luis Carballada*
22. *La barbarie*  
Michel Henry  
*Traducción de Tomás Domingo Moratalla*
23. *Ordo amoris*  
Max Scheler  
*Traducción de Xavier Zubiri. Edición de Juan Miguel Palacios*
24. *Persona y amor*  
Jean Lacroix  
*Traducción de Luis A. Aranguren Gonzalo y Antonio Calvo*
25. *Ayudar a sanar el alma*  
Carlos Díaz
26. *Mounier en la revista Esprit*  
Emmanuel Mounier  
*Edición y traducción de Antonio Ruiz*
27. *Fuera del sujeto*  
Emmanuel Lévinas  
*Traducción de Roberto Ranz y Cristina Jarillet*
28. *Ensayo sobre el mal*  
Jean Nabert  
*Traducción de José Demetrio Jiménez*
29. *Una fe que crea cultura*  
Juan Luis Ruiz de la Peña  
*Edición de Carlos Díaz*

30. *La llamada y la respuesta*  
Jean-Louis Chrétien  
*Traducción de Juan Alberto Sucasas*

*Nuevos títulos*

31. *La frivolidad política del final de la historia*  
Josep M. Esquirol

32. *Modernidad y crisis del sujeto*  
Gabriel Amengual

34. *Lo justo*  
Paul Ricœur  
*Traducción de Agustín Domingo Moratalla*

35. *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*  
Francesc Torralba

36. *El ser y el espíritu*  
Claude Bruaire  
*Traducción de Eduardo Ruiz Jarén. Prólogo de Denise Leduc-Fayette*