

La globalización y el pensamiento único como muestras del fracaso del pensamiento teleológico¹

Israel Sanmartín

Resumen

En este trabajo se defenderá la idea del fracaso de las construcciones teleológicas para explicar la Historia y el desarrollo de la humanidad. En especial nos centraremos en la idea de «fin de la Historia» en Hegel, Kojève y Fukuyama. Una vez realizado el análisis y la explicación del concepto, estudiaremos cómo al calor de esos proyectos teleológicos se han ido construyendo presupuestos fijos y unipolares en relación a la globalización y al llamado «pensamiento único» (tanto liberal como progresista). Concluiremos con la necesidad de sustituir en un primer paso la idea de «fin de la Historia» por la de «fines de la Historia» para, en una momento ulterior, plantear los «objetivos de la Historia como alternativa a los «fines de la Historia».

Abstract

In this work we will debate over failure of teleological works to explain History and mankind development. We will concentrate particularly on the idea of «End of History» by Hegel, Kojève and Fukuyama. Once analysis and explanation of the concept has been made we will study how under those teleological projects some fixed and unipolar assumptions related to globalization and «unique thinking» have developed (both liberal and progresist). We will end up with the need of replacing on a first step the idea of «End of History» with the idea of «Ends of history» and in a subsequent moment we will set out the «objectives of History» as an alternative to the «Ends of history».

Palabras clave: Fin de la historia, teleología, Kojève, Fukuyama, pensamiento único.

Key words: End of History, Teleology, Kojève, Fukuyama, globalization.

¹ Este trabajo está desarrollado en el marco de la beca posdoctoral del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España que estoy desarrollando en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París, Francia), en el grupo GAHOM, bajo la dirección de Jérôme Baschet.

1. *El fracaso del pensamiento teleológico desde la Filosofía*

Iniciaremos este trabajo indagando en las construcciones teleológicas, en especial al origen de la tesis de «el fin de la Historia», que tiene sus raíces en el pensamiento moderno en Hegel, al que siguieron Marx y Kojève.

1.1. «El fin de la Historia» como realización de la libertad y del espíritu

Para algunos autores es difícil encontrar en los textos de Hegel la frase «el fin de la Historia», sin embargo otros sí que la identificaban². Sea como fuere, el sistema filosófico de Hegel exige el fin de la Historia como conclusión y no hay duda de que hay suficientes evidencias para pensar que la asume en varios apartes de su obra³.

De la síntesis hegeliana se desprende un fin de la Historia más como una consumación filosófica que como un estado social definitivo, y no deja de ser admisible que aquélla implique en principio una variante de ésta. Hegel no fue considerado en el siglo XIX como un teórico del fin de la Historia; su reputación se identificó más con sus doctrinas sobre la naturaleza, la lógica y la política.

En la configuración del fin de la Historia de Hegel intervienen conceptos y elementos histórico-políticos y filosóficos. Ahondando en los primeros, especialmente en la cuestión del estado social definitivo, la consecuencia del análisis hegeliano fue la justificación de la sociedad burguesa que surge con la Revolución Industrial y que llega al poder político con la Revolución Francesa. En realidad, lo quisiera o no, Hegel planteó el carácter necesario y permanente de esa sociedad, y sus interpretaciones políticas posteriores fueron una consecuencia de esas reflexiones filosóficas.

² Cf. DASILVA, Fabio D. y KANJIRANTHINKAL, Mathew J.: *Politics at the end of History: essays in post modernist thought (major concepts in politics and political theory, vol.3)*. Peter Lang, Nueva York, 1993, pp. 3-8.

³ Cf. ANDERSON, P.: *Los fines de la historia*. Anagrama, Barcelona, 1996, pp. 17-31, y también MICHÉA, Jean- Claude: «Introduction», en LEFORT, Bernard (coord.): *De la fin de l'histoire*. Éditions du Félin, París, 1992, pp. 58- 60. Michéa argumenta que es una frase que no figura en Hegel, pero es la intención central de él en varias obras como *Fenomenología del espíritu*, *Ciencia de la lógica*, *Principios de la filosofía del derecho*, *Estética*, etc.

El fin de la Historia es para Hegel, entre otras cosas, el agotamiento de las posibilidades del desarrollo del espíritu, es el momento en que éste vuelve en sí después de su recorrido en el que al enajenarse ha sentado las bases fundamentales de la Historia. Ésta se desarrolla merced al juego de sus propias contradicciones, que se van resolviendo en el tiempo y en el espacio hasta agotarse, momento en que el Espíritu abandona su «ser para otro» y vuelve a «ser para sí», con lo que regresa a su origen al concluir su recorrido circular, uniendo así el fin con el principio y el pasado y el futuro con el presente absoluto.

En todo este proceso, tiene una importancia capital la dialéctica hegeliana⁴. El proceso dialéctico comporta tres momentos denominados tesis, antítesis y síntesis, o afirmación, negación, y negación de la negación, y se produce en el Espíritu y en lo real, con lo que el comienzo y el final de la filosofía se cierran en un círculo o en un círculo de círculos. Finalmente, el automovimiento del concepto lleva a su punto de partida. En la *Fenomenología del espíritu* la cumbre del proceso dialéctico la ocupa el saber absoluto y cuando alcanza su meta se detiene. Para Hegel la contradicción es la esencia de su dialéctica, de las cosas, del movimiento y de la actividad.

1.2. El «fin de la Historia» como consumación de la sociedad comunista

Marx fue el principal promotor de la idea del fin de la Historia. El concepto de Historia entendido como un proceso dialéctico con un principio, un desarrollo y un fin fue extraído de Hegel, cuestión que nadie discute, aunque es un Hegel rectificado y corregido. Pese a todo hay que matizar que Marx se refería fundamentalmente al «fin de la prehistoria».

Según muchos autores Marx fue uno de los propagandistas de la idea del fin de la Historia porque creía que las contradicciones de las sociedades serían superadas con la llegada de la utopía comunista. Marx habló de prehistoria refiriéndose a que estábamos en la prehistoria de la humanidad y que la historia comenzaría con el co-

⁴ Sobre el debate de la dialéctica hegeliana cf. BOGER, George: «On the materialist appropriation of Hegel's dialectical method», en *Science & Society* 1 (1991), pp. 26-59.

munismo. Marx tuvo la suficiente fuerza crítica para constatar que no se podía hablar de «fin de la Historia», sino de «fin de la prehistoria». Con eso certificaba que es con la modernidad cuando comienza la Historia, puesto que lo anterior es la prehistoria. Para Marx, con la modernidad el hombre llega a ser un sujeto histórico, y con el socialismo se completaría ese proceso, pues el hombre pasaría de ser sujeto histórico a sujeto de la historia.

Su explicación era muy clara. La división entre la fuerza de trabajo que es la energía del obrero, y los medios de producción que son propiedad del empresario, divide a la sociedad en clases, con lo que los propietarios de la fuerza de trabajo y los propietarios de los medios de producción obligan al obrero a sobrevivir en el sistema y a vender su trabajo. Para Marx el capitalismo es la etapa más elevada, y la última, en la historia de la explotación humana, de la alienación y de la lucha de clases. La reunificación de los medios de producción, de la fuerza de trabajo, la supresión de la explotación y de la división de la sociedad en clases, lograrían en su estadio más alto superar la alienación del trabajador con respecto al producto y al proceso de trabajo, y sobre todo con respecto al sistema, restituyendo al hombre a su condición humana y a su plenitud universal. Esta conceptualización se basa sobre todo en los escritos del joven Marx y tiene como fin la *desalienación* del hombre y la recuperación de su condición humana usurpada, así como la transformación económica, social y política del sistema que se funda sobre la explotación del hombre, el capitalismo, en el sistema que permite su liberación, el socialismo. La realización de la sociedad socialista mediante la revolución sería también la constatación de la universalidad y el fin de la Historia.

1.3. El fracaso de las explicaciones teleológicas de Marx y Hegel

Existen varias cuestiones por las que se puede decir que las construcciones teóricas teleológicas han fracasado. La primera se refiere a que el despliegue de la historia humana abarca diferentes épocas y etapas, que representan una diferenciación entre los desarrollos de Oriente y Occidente. La segunda se refiere a que la historia mundial es progresiva; hay una evolución desde lo más primitivo hasta lo más moderno. Las teorías de la historia de Hegel y Marx ostentan un injustificable optimismo; para Hegel y Marx las cosas tienden a ir a mejor. La tercera tiene que ver con que Hegel y Marx tienen un punto de vista teleológico. Piensan que hay un esencialismo en la histo-

ria; subestiman los eventos en la historia mundial y creen en la historia mundial como algo necesario. Hay diferentes puntos de culminación respecto a la sociedad, pero los hay. Para Hegel el punto culminante es el mundo protestante alemán y para Marx la sociedad comunista. La cuarta se detiene en la visión de la historia de Marx y Hegel como filósofos dogmáticos y monistas. Son monistas porque creen que el único principio que puede mover la humanidad es la producción material, y son dogmáticos porque no creen que haya otro principio rector de la historia que el que ellos consideran. El genio de Marx le permite una arrogancia intelectual que estaría mostrada en Hegel. Por último, no hay que olvidar que hay otros futuros para la humanidad pero Hegel y Marx parecen ajenos a ellos. Marx y Hegel presentan soberbiamente la Historia sobre sus nociones de espíritu y proletariado revolucionario, y sobre ambos ponen la responsabilidad para el futuro lejos de los individuos y de las entidades que parecen ir más allá de su control⁵.

1.4. «El fin de la Historia» posthistórico

Según muchos especialistas, tal y como Marx fue el intérprete de Hegel más importante del siglo XIX, Kojève lo fue en el XX. Como Marx, Kojève no se sentía obligado meramente a explicar el pensamiento de Hegel, sino que lo usó para su propia concepción de la modernidad. En las ideas de Kojève, Hegel tenía razón y la Historia había terminado en 1806. Detrás de «esa extravagante conclusión» estaba el triunfo de los principios de igualdad y libertad surgidos con la revolución francesa y que encarnaban el Estado Homogéneo Universal. En esa explicación, el comunismo no representaba una etapa más alta que la democracia liberal, sino que era parte de la misma fase que universalizaría la extensión de la libertad y la igualdad a todas las partes del mundo. Fruto de esto, Kojève defendía que esos principios se encarnaban en los países de la Europa Occidental.

La obra clave de Kojève es *Introducción a la lectura de Hegel*, que no fue escrita como un libro, sino que recogía una serie de conferencias o notas de las mismas realizadas a lo largo de seis años académicos (1933-1939) en la sección de Ciencias religiosas de la

⁵ Cf. WILLIAMS, Howard: «The End of History in Hegel and Marx», en *The European Legacy* 3 (1997), pp. 557-566.

École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHEES). La doctrina central de la interpretación de Kojève es la autonomía del hombre, es decir, que el hombre sea libre y dueño de sí mismo. El que no logra la autonomía (y la conciencia) no es humano, y el que pretende ir más allá de ella no es real⁶. Kojève, como Jean Hyppolite, ofrece una versión antropológica de la dialéctica, y como todos los hegelianos de izquierda da una lectura de Hegel que privilegia la *Fenomenología*, el texto más fácilmente asimilable para la interpretación de un proceso dialéctico hacia la idea absoluta. Esta lectura antropológica de Hegel tiene el efecto de oscurecer el hecho de que Hegel no muestra ningún interés por el fin de la Historia, al menos como lo entiende Kojève.

Por tanto, la idea del fin de la Historia es indispensable en la lectura de Kojève (fue quien popularizó la expresión «el fin de la Historia»), ya que es la culminación del ser humano y el cenit del saber absoluto, a diferencia de Hegel, de quien más bien se sugiere, y en todo caso era un fin de la Historia más bien filosófico, como hemos visto anteriormente. Para Kojève el fin de la Historia finalizaría con la resolución de la dialéctica en la edad del Estado Homogéneo y Universal simbolizado por Hegel y Napoleón⁷.

1.4.1. Rasgos del pensamiento de Kojève

La lectura *kojeviana* de la *Fenomenología del espíritu*, muy influida por Nietzsche, Marx y Heidegger, privilegiaba tres elementos de la obra hegeliana convirtiéndolos en claves hermenéutica de la obra. En primer lugar, la dialéctica entre el amo y el esclavo interpretada como el motor de la Historia. En segundo lugar, el deseo de reconocimiento, entendido como la gasolina que hacía funcionar este motor. Y, finalmente, el fin de la Historia, pensado como la consumación de aquella dialéctica gracias a la satisfacción subjetiva de este deseo de reconocimiento en el Estado universal y homogéneo. En

⁶ Cf. COOPER, Barry: *The end of History: an essay on modern hegelianism*. University of Toronto Press, Toronto, 1984, pp. 90-94.

⁷ Hegel creía que, filosóficamente hablando, había llegado el fin de la Historia. Para él, y para Kojève, el conocimiento absoluto sólo puede ser al fin de la Historia, que es donde el deseo de reconocimiento se transforma en derechos universales para ciudadanos individuales, y además coincide con el fin del pensamiento filosófico y con el fin del conocimiento. Cf. EGGINTON, William: «From the End of History to history to the death of man», en *Analecta Husserliana* 50 (1996), pp. 33-44.

los años 30, Kojève jugaba con la identificación del *estalinismo* con este *Estado universal*. Tras la Segunda Guerra Mundial, optó por ver su encarnación en los Estados Unidos y los países de la Comunidad Económica Europea. Según el Kojève de la posguerra, Hegel no sólo había acertado al pensar la Historia como un proceso racional guiado por el progresivo reconocimiento de que todos los hombres son libres e iguales, sino también al fijar su fin en la *democracia liberal* nacida con la Revolución Francesa. De acuerdo con este nuevo punto de vista, según Kojève, el *american way of life*, en el que los ciudadanos viven una existencia animal subhumana, sería la forma de vida más genuina de la posthistoria.

Kojève ofrece una interpretación de Hegel singular, ya que le da una orientación marxista y actualiza su hegelianismo. El tema de su estalinismo es una de las cuestiones más controvertidas, incluso en sus escritos. En 1936, él ve a Stalin como el nuevo Napoleón, y en los años del seminario sobre Hegel en la EHEES se declaraba marxista estalinista. Es difícil entender el pensamiento de Kojève si no se tiene en cuenta su relación con Leo Strauss, quien fue un gran admirador suyo. En un famoso debate con Kojève, Strauss (que aborrecía la modernidad y amaban la antigüedad) lo intentaba convencer de que abandonara su determinismo histórico. Strauss no negaba que la condición actual supusiera el fin de la Historia, pero intentaba mostrar a Kojève que había razones para pensar que los hombres reales podrían volver atrás y empezar de nuevo (en la medida que existiera esa posibilidad, la historia no estaría determinada)⁸.

Pese a sus diferencias, Kojève y Strauss coincidían en que los Estados Unidos eran la personificación del «abominable fin de la Historia». Para ellos no había en ningún sitio ningún proceso de animalización del hombre más elevado que en los Estados Unidos. Kojève es una figura enigmática y contradictoria. Por un lado, era un infatigable optimista que creía en el reino de la modernidad, la racionalidad, la eficiencia, la economía global, la paz universal, la igualdad y la prosperidad; por otro lado, paradójicamente, fue un nihilista postmoderno: sangriento, pesimista y melancólico⁹. En definitiva, en el planteamiento de Kojève por primera vez se reconoce en la filosofía de Hegel una lucubración completa sobre el fin de la Historia, no sólo como resultado del desarrollo humano sino tam-

⁸ Cf. STRAUSS, Leo: *On Tyranny*. Cornell University Press, Ithaca (Nueva York), 1963.

⁹ Cf. DRURY, Shadia B.: *Alexandre Kojève: the roots of postmodern politics*. St Martins Press, Nueva York, 1994.

bién como su punto de llegada. Explicaba que Hegel había planteado el fin de la Historia, en perfecto acuerdo con la estructura de su filosofía y la lógica de la modernidad, identificándolo con el Primer Imperio. Según Kojève, la victoria de Napoleón en Jena era el advenimiento de un «Estado universal y homogéneo» donde la oposición entre amo y esclavo se superaba, y en la que los papeles antitéticos de la guerra y el trabajo se superaban en la igualdad ante la ley. Cuando los ejércitos revolucionarios de aquel Estado eliminasen a todos sus enemigos quedaría satisfecho el deseo de reconocimiento.

1.5. El «fin de la Historia» de la globalización y del pensamiento único

Fukuyama realizó el entendimiento de Hegel a través de Kojève, e incluso llegó a escribir que se basaba en un nuevo autor resultado de una nueva síntesis llamada Hegel-Kojève. La tesis del fin de la Historia de Fukuyama está basada en el libro de Kojève *Introduction à la lecture de Hegel*, que es a su vez un comentario de la *Fenomenología del Espíritu*¹⁰. Fukuyama argumenta que el fracaso «monumental» del marxismo lleva a plantear la cuestión de si la historia universal de Hegel no era la más profética, y ahí engarza con Kojève, quien, precisamente, defendió esa idea. En su tesis «The end of History?» Fukuyama aseguraba que para Kojève, como para todo buen hegeliano, el comprender los procesos que subyacen en la historia requería entender los acontecimientos en el mundo de la conciencia o de las ideas. Así, afirmar que la Historia había concluido en 1806 significaba decir que la historia había acabado con los ideales de la revolución francesa y la estadounidense. Por tanto, para Kojève, si el desarrollo ideológico había concluido, el Estado Homogéneo sería victorioso a través del mundo material.

Fukuyama, pues, considera a Kojève como el «gran intérprete de Hegel» y recuerda que afirmaba «con intransigencia» que la historia había acabado en el «Estado Homogéneo Universal», algo que para Fukuyama podríamos intercambiar con la actual «democracia liberal». En palabras de Kojève, el «Estado Homogéneo Universal» había re-

¹⁰ Fukuyama decía que la Historia llega su fin por que se ha terminado el proceso histórico y se ha satisfecho en una sociedad caracterizada por el reconocimiento. Pero, al contrario, de acuerdo con Hegel y Kojève, la Historia acaba en un libro que se llamó *Sistema de la ciencia*, del cual *Fenomenología del espíritu* fue su introducción. Cf. COOPER, Barry: *The end of History: an essay on modern hegelianism*. University of Toronto Press, Toronto, 1984, pp. 1-10.

suelto «definitivamente» la cuestión del reconocimiento al sustituir la relación del señor y el esclavo por el reconocimiento universal e igual¹¹. El Estado Universal y Homogéneo representaba el punto final de la evolución ideológica de la humanidad.

La lectura *kojéviana* de Fukuyama sobre Hegel desarrolla un impulso neoconservador para reconstruir las dinámicas utópicas presentes. Fukuyama había llegado a Hegel a través de Kojève¹² aunque Allan Bloom, un destacado neoconservador, enseñó a Fukuyama el Kojève de la *Fenomenología*. (La edición inglesa de *Introduction to the Reading of Hegel* fue editada con una introducción de Allan Bloom). Fukuyama percibió, así, a Kojève como una forma de ofrecer un correctivo a los marxistas y reivindicar a Hegel, quien en sus palabras habría sido «distorsionado» en su entendimiento de la Historia. Fukuyama se reafirma en la creencia neoconservadora del triunfo del capitalismo en la batalla contra el comunismo. La tesis de Fukuyama no sólo está relacionada con el fin de las ideologías (tenía como meta exportar la libertad estadounidense al mundo para llevar a EE.UU a ser la única potencia del mundo) sino también con la tradición europea de *Kulturpessimismus* (posthistoria) que Fukuyama absorbió a través de Kojève y Strauss, los dos intelectuales principales que hay detrás de su trabajo¹³, aunque en realidad estos dos autores lejos de querer exportar la cultura americana al mundo pensaban en la supremacía estadounidense como triunfo de la mediocridad. En relación con esto, Fukuyama fue un estudiante de Allan Bloom, el mejor conocedor y divulgador de las ideas de Leo Strauss.

1.5.1. El naufragio de Kojève y Fukuyama

La filosofía de Kojève y Fukuyama es un fracaso. Ni somos capaces de aclarar qué es exactamente el último hombre, ni los deseos humanos son el motor de la Historia, ni la dialéctica es capaz de explicar por qué la Historia se acaba cuando la democracia liberal llega

¹¹ En realidad, pensaba que mucho de lo dicho por Nietzsche había sido adelantado por Tocqueville. Cf. FUKUYAMA, F.: *El fin de la Historia y el último hombre*. Planeta, Madrid, 1992, pp. 23-24.

¹² Steven Schroeder hace un magnífico trabajo de comparación entre Bonhoeffer y Fukuyama. Cf. SCHROEDER, Steven: «The End of History and The New World Order», en *Union Seminary Quarterly Review* 1/4 (1992), pp. 21- 38.

¹³ Cf. DRURY, Shadia B.: «The End of History and the New World Order», en *International Journal* XLVIII (1992- 93), p.83.

a satisfacer, supuestamente, todos los deseos. Los deseos humanos no son universalmente homogéneos sino que son mutuamente incompatibles e irreconciliables. Lejos de ser homogéneo, el deseo profundo del hombre está dividido en pasiones que dominaban el deseo por la igualdad. Además, los deseos humanos no pueden ser todos satisfechos, y mucho menos por la democracia liberal, como se deduce de toda la trama argumentativa de Fukuyama y Kojève.

La manera como Fukuyama entiende la historia no es dialéctica, puesto que la lucha de opuestos no es un hecho dialéctico. En la dialéctica, los opuestos se reconcilian en un síntesis que no es ni uno ni otro, sino que incorpora elementos de ambos. En una posición dialéctica, las oposiciones son reconciliadas en una síntesis que trasciende a la oposición. Fukuyama presenta el dualismo de forma que uno de los dos tiene que salir perdedor, y, como Kojève, sostiene que la Historia ha banalizado todo lo que considera grande y noble, y se muestra nostálgico por ello (el hombre es un animal político y la política es una dialéctica de la lucha a muerte).

Por tanto, Kojève y Fukuyama cayeron en el amor por la dialéctica y están marcados por la negatividad, la lucha, la guerra y la muerte (incluso para algunos autores como Drury tiene resonancias fascistas). Ambos piensan que la política da significado a su vida y no la ven como un medio para un fin, sino como un fin en sí mismo, puesto que, en contraste con la tradición liberal, la creencia republicana siempre ha entendido la política como un fin y no como un medio. Kojévianos como Fukuyama no pueden esconderse detrás de su republicanismo, ya que éstos no definen la política como guerra, lucha y dialéctica, sino que ven la política como un ejercicio en el arte del discurso, como la toma de decisiones y como un compromiso. La tesis de «el fin de la Historia» es antidemocrática, antiamericana y antiliberal, y no intenta exportar la cultura americana al mundo, sino anunciar la supremacía de los Estados Unidos. La tesis de Fukuyama es una celebración de la violencia y el imperialismo cultural occidental.

El desencanto de Fukuyama con la democracia liberal y con su habitante, el «último hombre», es debido a la influencia de Leo Strauss, que le aporta una visión de la historia totalmente diferente a Kojève. Strauss no cree en la relación entre filosofía e historia, ni en la modernidad, ni en el fin de la Historia. Contrariamente, para Kojève el fin de la Historia relaciona la acción histórica y la reflexión filosófica. La acción histórica es significativa (histórica, humana) para contribuir a la actualización del fin de la Historia, y la reflexión fi-

losófica es clave para explicar la acción histórica hacia el fin de la Historia. En ese sentido, la Historia no puede moverse por motores fijos, ya que unas veces son demográficos, otros ecológicos, otros espirituales, etc. y además pueden funcionar varios a la vez. La lucha, la violencia y la muerte son el corazón de la tesis de Fukuyama. Como muestra Drury, Fukuyama es una víctima del debate entre Strauss y Kojève.

1.6. Hacia la conceptualización de la globalización y del pensamiento único

Fukuyama cayó en las garras de Strauss y del debate de éste con Kojève, como muchos de los estudiantes que se ven seducidos por él. Leo Strauss es el ideólogo de los neoconservadores en Estados Unidos. Fue un intelectual de ascendencia alemana que se vio obligado a emigrar a Estados Unidos (Universidad de Chicago). Fue un autor bastante poliédrico y se dedicó tanto a la filosofía política, como a la relación entre teología, política y filosofía¹⁴ y a la conexión de su pensamiento con lo judío y lo ciudadano¹⁵. Las ideas de Leo Strauss han sido rechazadas porque han sido asociadas a posturas muy conservadoras. Strauss no tiene textos donde revela explícitamente su propia metodología de investigación histórica, pero hay una notable excepción; se trata de *Persecution and the art of writing*¹⁶. Es clásica su postura según la cual el intelectual debe mantenerse al margen de la sociedad, cuestión que manifiesta muy cristalinamente en la forma en que considera que se deben de leer los textos. Afirma que existen dos formas para entender los escritos desde la antigüedad, la forma esotérica y la exotérica. La exotérica sería más pública y podría ser más accesible, ya que es lo que el autor quiso transmitir al lector vulgar. Por otro lado, se encuentra la esotérica, más oculta y recóndita, y que sólo es accesible a estudiosos e iniciados.

El *straussianismo*, en EE.UU, ha alcanzado una gran influencia. Los *straussianos* creen que una comunidad de hombres (excluyen a las mujeres) puede llegar a un entendimiento del mundo a través de

¹⁴ Cf. COLMO, Christopher A.: «Reason and revelation in the thought of Leo Strauss», en *Interpretation* 1 (1990), pp. 145-159.

¹⁵ Cf. DANNHAUSER, Werner: «Leo Strauss as citizen and jew», en *Interpretation* 3 (1990), pp. 433-447.

¹⁶ BLANCO ECHAURI, Jesús: «Leo Strauss: lenguaje, tradición e historia (reflexiones metodológicas sobre el arte de escribir)», en *Agora* 1 (1996), p. 92.

un pequeño número de filósofos políticos: Platón, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Marx y Nietzsche. El texto clave del straussianismo es *On Tyranny*, que está basado en el diálogo de Hierón de Jenofonte sobre la tiranía y que se publicó a finales de 1948. Strauss y Kojève no sólo son influencias cruciales en Fukuyama, sino que la relación entre ellos es fundamental para entender lo que nos está planteando. Kojève y Strauss establecieron una relación y un debate que fue definido por Allan Bloom (y también por Fukuyama) como la más importante confrontación entre dos filósofos en el siglo XX.

2. *El fracaso de las construcciones teleológicas de la globalización y del «pensamiento único»*

2.1. El apareamiento entre la política y la filosofía

El «pensamiento único» se ha desarrollado al calor de las grandes potencias y las instituciones internacionales que pilotan la globalización. Además, surgió como producto de la fusión de las ideas de la llamada Nueva derecha con las del neoconservadurismo (Strauss). Bajo el apelativo *Nueva derecha* se designan las opciones políticas conservadoras que han servido para sustentar los gobiernos de Reagan y Thatcher. El neoconservadurismo introdujo en la *Nueva derecha* todo ese sentimiento beligerante y nacionalista en política exterior e intentó reafirmar o retornar toda una serie de conceptos morales y éticos en cuestiones culturales y de educación, además de subrayar el anticomunismo estadounidense (aunque consideraron en su justa medida los cambios que venían sucediéndose en Rusia). Estas ideas neoconservadoras junto con los programas sociales y de política interior neoliberales dieron «cuerpo» al pensamiento de esa *Nueva derecha*. Pero aunque hayan sido bien tratados por las administraciones republicanas y hayan recibido mucho dinero de ellas, los neoconservadores son un grupo más complejo y poliédrico que lo dicho en estas breves líneas. Su origen judío y *trotskista* son sólo algunos ejemplos de lo difícil de su conceptualización.

El neoconservadurismo es más bien una doctrina social orientada para la solución de problemas políticos que no tiene unidad en sí misma, sino que le viene dada por lo que es criticado. Nació en una secuencia específica de hechos históricos y se define por tales. El nexo común de los intelectuales que se califican como tales es su anticomunismo y su antiestalinismo dentro de los movimientos radi-

cales estadounidenses, así como por su filiación comunista en las filas del Partido Demócrata estadounidense. Por tanto, es una tendencia intelectual de reacción, puesto que no nace del conservadurismo existente sino que se produce dentro del movimiento intelectual liberal (en jerga americana).

2.1.1. El pensamiento único

Gracias a la convergencia de la Nueva Derecha y el neocoservadurismo ha surgido una defensa del capitalismo democrático, de la democracia liberal y del liberalismo, y la lucha contra el Estado como prioridad, la defensa de mercado y regreso a la sociedad civil. Así ha aflorado lo que Ignacio Ramonet (y otros) han definido como «pensamiento único»¹⁷, que es la traducción en términos ideológicos de un conjunto de fuerzas económicas, en particular del capital internacional. Sus principales fuentes son las grandes instituciones económicas y monetarias, que mediante su financiación enrolan al servicio de sus ideas a través de todo el planeta a numerosos centros de investigación, universidades y fundaciones¹⁸.

Este pensamiento es retomado y reproducido por los principales órganos de información económica. Después, las facultades de ciencias económicas, periodistas, ensayistas, políticos, retoman los preceptos de estas ideas y mediante los grandes medios de masas lo difunden, sabiendo con certeza que, en nuestras sociedades mediáticas, repetición equivale a demostración. El primer principio del pensamiento único es tan sólido que un marxista distraído no lo cuestionaría: «lo económico predomina sobre lo político». La repetición de sus ideas le confiere tal fuerza intimidatoria que ahoga cualquier tentativa de reflexión libre, y convierte en muy difícil la resistencia contra este nuevo oscurantismo. Sus presupuestos son una mezcla de las ideas económicas de la *Nueva derecha* y los postulados culturales, sociales y de política exterior del neoconservadurismo.

¹⁷ Cf. *Le Monde Diplomatique*, enero de 1995. Hay una reproducción en RAMONET, Ignacio: «El pensamiento único», en *Mientras Tanto* 61 (1995), pp. 17-19. Ver también KAHN, Jean François: *La pensée unique*. Fallard, París, 1995.

¹⁸ Cf. RAMONET, Ignacio: *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*. Debate, Madrid, 1997, p. 111. También ver CHOMSKY, Noam y RAMONET, Ignacio: *Cómo nos venden la moto*. Icaria, Barcelona, 1995.

2.2. El pensamiento altermundista

A mediados de los años 90 comenzaron a desenvolverse los primeros movimientos antineoliberales y, en cierta medida contra el modelo que trataba de imponer Estados Unidos, donde la difusión del capitalismo a su estilo acabaría por ayudar a extender la democracia de estilo norteamericano. Todos estos colectivos comparten una crítica común a la forma en que se está llevando a cabo la globalización. Hasta ahora sólo se han beneficiado aquellos que disponen de bienes y acceso a la educación. En el mismo sentido, estos grupos aspiran a otro tipo de globalización que sea equitativa y sitúe en su centro al ser humano y el pleno cumplimiento de sus derechos fundamentales, que no se base en la concentración de poder, que esté abierta a modelos sociales y culturales diferentes al occidental, que incluya a los empobrecidos y que promueva la justicia social y dignidad.

Más allá de todas estas cuestiones y reivindicaciones sociales y políticas, lo que sí es cierto es que este proyecto intelectual altermundista supone, en cierto sentido, una presentación del pasado como el futuro. Por otro lado, al mismo tiempo, no tienen la densidad teórica suficiente y original y son en exceso reactivos y no propositivos en relación a la globalización y a la sociedad contra la que se quieren posicionar. Su ideario se basa en:

a) Creen en un fin de la Historia determinado y ponen todo en función de ese objetivo, tanto por parte de los diferentes organizadores que pueden ejercer de motores de la Historia como por parte de los sujetos que lo puedan llevar a cabo, y por los propios acontecimientos. A pesar de esto, consideran que no hay una dirección previa para la Historia porque entienden que los humanos (tanto individual como colectivamente) tienen que construir esa dirección.

b) En otro sentido, el pensamiento altermundista advierte que es necesario reconducir el determinismo de la historia con la historia, con el sujeto social y con el compromiso con los valores. Es importante este punto, puesto que muestra el reconocimiento de la pluralidad de fines y de motores que pueden operar en la Historia, así como la identificación con unos valores determinados.

c) Por tanto, los organizadores externos del pensamiento altermundista son la justicia social, los derechos sociales, la igualdad económica y la participación política. Todos ellos son motores mucho más recomendables que el reconocimiento, la ideología o las identidades, pero caen en los mismos errores de sacrificar todo el

desarrollo de la historia y de los acontecimientos, así como la acción humana, en su favor.

d) Por último, plantean una Historia Mundial y Universal no eurocéntrica y más dialogante con otras realidades no occidentales. No tratan de imponer una cultura y son respetuosas con «el otro», tratando de integrar tanto a Oriente con Occidente como el Norte con el Sur.

3. La necesidad de abandonar las explicaciones teleológicas

Con todo lo explicado hasta aquí se puede decir que es necesario abandonar las explicaciones teleológicas, puesto que están sustentadas en gran medida por el desarrollo de la historia hacia un fin, que no se abandona por entender y reconocer la pluralidad de fines, ya que éstos pueden desarrollarse paralelamente; es decir, que necesitamos una explicación que pueda hacer convivir esos diferentes fines y todas sus explicaciones, y lo que sobra en esa exposición es precisamente el término «fines».

La concepciones teleológicas son reflejo de una crisis social y se muestra con expresiones como el propio «fin de la Historia», «fin de la prehistoria», «lo post-meta» o la historia real (expresa la necesidad de una transición hacia una nueva sociedad libre de antagonismos). Por otro lado, suele ser una justificación de una sociedad existente y del desarrollo alcanzado en algún país determinado como el más completo y racional. Y por último, es una condición necesaria para crear sistemas filosóficos o teorías absolutas¹⁹. Para un estudio consistente de estas concepciones, hay que diseccionar los diferentes planos de la expresión «fin de la Historia»: a) finitud: determinación y limitación del proceso; b) finalidad: orientación, sentido, destino anunciado; c) finiquitación: realización, perfección. Para Hegel-Kojève- Fukuyama la historia se divide en prehistoria, historia y posthistoria²⁰.

Hay que evitar argumentar y definir la *H*istoria en relación a su fin, de tal forma que sólo tenga una o varias orientación (es) y término(s). Se debe de sustituir el fin por objetivos multidireccionales que en ningún caso sean fijos. Por tanto hay que salir del dilema estable-

¹⁹ Cf. RACHKOV, P.A.: «The End of History as a sociosophical problem», en *Russian Studies in Philosophy* 2 (1994), pp. 9-14.

²⁰ Cf. LEFEBVRE, Henri: *La violencia y el fin de la historia*. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973, pp. 46-47.

cido entre el fin y el principio de la Historia. Lo único que hacen los constructos teleológicos es privilegiar una historia particular. Así no se puede establecer la posibilidad y practicabilidad de la sociedad del futuro por ejemplos particulares del momento (algunos se refieren a la evolución ideológica, pero se debería hablar de elaboración ideológica, puesto que construye mediante un falso cientificismo la necesidad de un proceso discursivo sujeto a la predictibilidad, que en realidad puede ser tachado de anacrónico). La teoría y la práctica, la filosofía y la realidad, están íntimamente relacionadas y ambas se retroalimentan. Por tanto, la evolución histórica e *Histórica* está abierta a un proceso que nunca acaba y que está lejos de ser la democracia liberal.

Las explicaciones teleológicas se deben de definir por: 1) se han de referir a los hechos, a los materiales históricos, a la historia efectiva, a materiales fechados; 2) tienen que tomar como sujeto a la humanidad; 3) la humanidad no puede quedar absorbida en procesos cósmicos sobrehumanos; 4) deben de considerar el cambio histórico causado por uno o varios factores racionales, rechazando las leyes generales que todo lo explican; 5) es necesario que deje de estar vinculada «militantemente» a la defensa de algún modelo de sociedad o de Estado²¹.

Se debe de construir una Historia Universal menos eurocéntrica y occidentalista. No es normal que muchos de los beneficiarios de un sistema social que genera desigualdades no sean conscientes de los vínculos reales entre su bienestar y la miseria de los demás. El esquema modernizante ya no sirve para conceptualizar lo que está sucediendo en este tiempo en que se hace imposible situar a la humanidad entera en una línea única de progreso hacia su emancipación.

Con todo esto, se impone el impulso de una nueva modernidad para abandonar las explicaciones teleológicas por otras más contingentes, con lo que pasaríamos del fin de la Historia a los fines de la Historia, y a su vez de estos a los objetivos de la Historia, con el propósito de pensar con varias ideas de una manera dialógica y compleja.

²¹ Cf. PÉREZ HERRANZ, Fernando M.: «Historia e historia; en torno al propuesto fin de la historia», en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia contemporánea*, 10-11 (1993-94), pp. 169-174.

4. La proposición de un nuevo pensamiento contingente

Con todo lo visto hasta aquí ha quedado claro que es necesario el abandono de las concepciones teleológicas de la historia sustentadas en un fin que condiciona y ejerce de auténtico organizador de la Historia, tanto en la concepción postmoderna como en la conservadora y la progresista. Por tanto, sería conveniente sustituir la idea de fines de la Historia por la de objetivos o metas, que deben de ser móviles, plurales y cambiantes, así como abandonar la necesidad de motores de la Historia únicos e incorporar variedad y cambio de organizadores de la Historia dependiendo del momento y las necesidades. Además de estas ideas fuerza, también podemos concluir que no hay un fin de la Historia predeterminado, ni éste está guiado por un sujeto inmanente, ni la racionalidad de la historia determina su finalidad. Es necesario el rechazo teleológico. En otro sentido, los motores de la historia deben de ser plurales y adaptados a cada momento: la acción política común, los movimientos sociales, los seres humanos, las naciones, los Estados. Como consecuencia, la historia universal debe de ser un diálogo entre Oriente y Occidente y debe entenderse en sentido amplio –incluyendo la ecología y los animales–. En definitiva, que los fines de la Historia sólo son constructos narrativos que entrelazan diferentes cuestiones y acontecimientos tejidos alrededor de unos motores de la historia interesados y limitados, pero que no los relacionan entre sí. Es momento de buscar la explicación y el porqué del entrelazamiento de unas situaciones y cambios con los otros.

Recibido el 7 de febrero de 2009

Aprobado el 30 de abril de 2009

Israel Sanmartín
Becario posdoctoral del
Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España
isanmartin@cesga.es