

FRANCISCO JAVIER MARTÍNEZ REAL

¿Por quién doblan las campanas?

Separata de «Estudios Filosóficos»

---

Nº 142 Vol. XLIX • Septiembre-Diciembre, 2000

## ¿Por quién doblan las campanas?

### *La ideología del final*

No es precisamente que abunden los lutos o cualesquiera otros signos de duelo en el panorama social que hoy se ofrece a nuestros ojos, pero lo cierto es que la conciencia que preside nuestra época se encuentra marcada en su misma raíz por la idea de posteridad. De hecho, hace ya tiempo que los campanarios académicos de esta aldea global están tocando a muerto, y no sería prudente dejar de reconocer a su retíñir, aunque sólo sea de modo hipotético, una importancia al menos sintomática. Las teorías del postindustrialismo, postmodernismo, postmaterialismo, posthistoricismo, postideologismo, postutopismo, postsocialismo y algunas otras de tediosa enumeración pueden entenderse como otras tantas versiones cultas de la conciencia social a que estamos haciendo alusión.

No obstante, llama poderosamente la atención el hecho de que siga existiendo, tanto en los campanarios como en medio de la vecindad, un notable desconcierto a propósito de la identidad del difunto. Algunos dudan perspicazmente del propio fallecimiento y otros hasta llegan a negarlo con rotundidad. No faltan quienes piensan que la finada es la utopía, pero el rumor dominante quiere hacernos creer que es a la ideología a quien hemos dar el último adiós. Sobre esta última pesa, ciertamente, un importante y creciente desprestigio social. Dadas las connotaciones acentuadamente negativas que se siguen de su acostumbrada aso-

ciación con el fideísmo, la pugnacidad, el monolitismo, la ineficacia o el dogmatismo, no debería resultarnos sorprendente que sean muchos los que vengan a felicitarse de su defunción.

Así pues, aceptemos de entrada la existencia de una convicción satisfecha y ampliamente extendida relativa al final de las ideologías. Tal convicción se dice avalada, en primer lugar, por el franco reconocimiento en las filas de la propia izquierda de la existencia de una crisis teórica, programática y orgánica, que sería consecuencia no sólo del descrédito intelectual sufrido por las propuestas socialistas a partir del derrumbamiento del muro de Berlín, sino también de las dificultades de una gestión económica keynesiana en el nuevo marco del capitalismo global<sup>1</sup>. Ofrecería no menor apoyo al supuesto final de las ideologías, en segundo lugar, la coincidencia existente entre políticos teóricamente adscritos a familias doctrinales muy diferentes a la hora de declarar obsoleto el tradicional eje izquierda-derecha<sup>2</sup>. Y otro tanto vendría a suceder, por fin, con la flamante reputación del mercado como principio de regulación económica en el más reciente revisionismo socialdemócrata, en detrimento, por supuesto, de los anteriores ideales de intervención y planificación<sup>3</sup>. Estos serían, en el orden político, algunos de los principales hechos acreditativos de la conciencia social postideológica característica de nuestro tiempo. En algunos medios se interpreta la pujanza de los

1 Valga como ilustración de ese reconocimiento: «*La mayoría de los viejos modelos explicativos y orientadores de la acción política ya no resultan convincentes ni eficaces y las nuevas interpretaciones que surgen no han adquirido todavía legitimidad*» (Harnecker 1999, 100; cf. parte III).

2 «*El muro de Berlín se cayó y ya no existen las viejas polémicas entre la derecha y la izquierda... La polémica actual es entre la vieja y la nueva política, entre lo que funciona y lo que no funciona*» (Aznar 2000). «*Hace ya tiempo que muchas personas han abandonado la visión de un mundo representado por los dogmas de izquierda y derecha. Los socialdemócratas tienen que ser capaces de hablar a esas personas (...). En el nuevo mundo emergente, la gente quiere políticos que se aproximen a los problemas sin prejuicios ideológicos y que, aplicando sus valores y principios, busquen soluciones prácticas para sus problemas...*» (Blair - Schröder 1999, Introd., I).

3 Así, por ejemplo, en su programa de gobierno de 1994, el Partido Democratico della Sinistra establecía el principio de que «*en las presentes circunstancias históricas no hay alternativas a la economía de mercado*» (citado por López Garrido 1997, 49).

voluntariados, las ONGs o los movimientos sociales de problemática única como la reacción moral humanitaria de esa nueva conciencia social frente a la decrepitud de las ideologías y al desprestigio de la política.

Sucede, sin embargo, que en nada mejorará nuestro conocimiento del supuesto final de las ideologías mientras no procedamos tanto a explorar el propio concepto de ideología, distinguiéndolo además del de utopía, como a asomarnos al conjunto de teorías que inicialmente parecen tener por común denominador precisamente la afirmación de aquel final, razón por la cual podemos hablar provisionalmente de una tesis postideologista. Existen entre tales teorías estrechas interconexiones que aspiramos a identificar, procediendo para ello a agrupar su tratamiento en tres bloques: la así llamada teoría del final de las ideologías, el postmodernismo y la tesis del final de la historia. Habremos de considerar, entre otras cosas, la paradoja del posible valor ideológico del postideologismo. Y finalmente trataremos de evaluar de forma muy somera el momento ideológico y utópico vivido por nuestra sociedad.

## 1. IDEOLOGÍA VERSUS UTOPIA

Hemos de comenzar, como decimos, por un intento de definición de la ideología, tarea que cuenta con al menos dos dificultades relevantes. Encontramos, de entrada, la múltiple diversidad de significados —frecuentemente tácitos, por lo demás— que son atribuidos a ese término en las ciencias sociales. No es menos importante, en segundo lugar, caer en la cuenta de que la ideología posee la peculiar ambigüedad de los fenómenos que son, al mismo tiempo, hechos sociales y armas políticas utilizadas para combatir al adversario y tratar de arrojarlo a las tinieblas exteriores de la irracionalidad<sup>4</sup>. Ciertamente es este carácter político el que

4 El concepto de ideología adquirió una función polémica y connotaciones fuertemente peyorativas desde sus primeras raíces históricas. Suele verse (cf. Mannheim 1966, 113-115; Ricoeur 1989, 254) una importante precursora de la moderna crítica de las ideologías en la teoría de Francis Bacon sobre los *idola*, es decir, aquellas preconcepciones «que tienen subyugado el entendimiento humano» (*Neues Organon*, en Lenk 1974, 49), razón por la cual, incluso en sus precedentes, la teoría de la ideología vino a configu-

permite entender que, a diferencia de la utopía, la ideología no sea prácticamente nunca un género declarado<sup>5</sup>. Más aún, la ideología no es propiamente un género de discurso, sino más bien, como enseguida diremos, una determinada función que puede ser desempeñada por discursos del más diferente tipo, sean políticos, teológicos, económicos, morales u otros. La aproximación al concepto de ideología, por consiguiente, tiene visos de ser ardua, pero se verá enormemente facilitada por la teoría de la imaginación social elaborada por Paul Ricoeur, que tiene el mérito de presentar una adecuada integración de algunas de las mejores aportaciones que en este terreno han llevado a cabo autores como Marx, Althusser, Mannheim, Weber, Habermas o Geertz. Pero también puede ser útil, antes de nada, una visión panorámica de los avatares históricos del concepto de ideología.

### 1.1. *Una panorámica histórica*

La multiplicidad de comprensiones particulares conocidas por la ideología a lo largo de su historia ha sido reducida por Ariño Villaroya a

rarse como denuncia de lo considerado propósito engañoso o deformación mental. El origen del término «ideología», sin embargo, debe buscarse en el empirismo de Destutt de Tracy, para quien la ideología era «*la ciencia de la formación natural de las ideas*» (citado por Ariño 1997, 199). El proyecto de su escuela filosófica, significativa a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, fue la explicación de la vida intelectual como un mecanismo de representaciones reductibles a percepciones sensoriales, por lo que Horkheimer ha podido entender que, ya desde aquel momento, la ideología vino también a significar algún tipo de dependencia del mundo intelectual respecto de los procesos materiales (cf. Horkheimer 1966, 10-11). La significación política despectiva de ese término fue creada por Napoleón I al denominar desdeñosamente «*idéologues*» a esos mismos filósofos, cuyo liberalismo les había situado en oposición a las ambiciones imperiales (cf. Mannheim 1966, 125).

5 Cf. Ricoeur 1989, 56. En el *Documento de base* de la Internacional Demócrata-Cristiana encontramos un buen ejemplo de la resistencia a reconocer en la propia propuesta una posición ideológica. Tras proceder a una somera presentación de las ideologías liberal, socialista, ecologista y nacionalista, y entender que «*la desaparición de las ideologías no está realmente a la vista*», sus miembros consideran su propia oferta programática como «*una respuesta humana a quienes aspiran a una sociedad más humana*» (Int. Demócrata-Cristiana 1995, prólogo - 2).

un esquema evolutivo (reflejado por la ordenación numérica), que nosotros hemos modificado de la siguiente manera:

		dimensión fundamental	
		<i>cognitiva</i>	<i>práctica</i>
<b>pretensión</b>	<i>crítica</i>	1 Ilusión, distorsión, prejuicio o error opuesto a la verdad científica	2 Justificación del poder efectivamente ejercido por el grupo dominante
	<i>neutra</i>	4 Discurso o sistema de creencias para la integración social (teoría de la cultura)	3 Legitimación del poder (presente o alternativo) o motivación para la acción social

Este esquema permite entrever que, como señala el propio autor, la trayectoria histórica del concepto de ideología «*se halla vinculada a determinados procesos típicos de las sociedades modernas: la necesidad de conocimiento fiable, la necesidad de legitimación de una dominación que no puede ya basarse en la fuerza descarnada ni en la apelación a la divinidad, la necesidad de movilización simbólica para la acción social, y la comprensión de la pluralidad de universos simbólicos propia de las sociedades complejas*»<sup>6</sup>. Es cierto, por otra parte, que la acepción práctico-neutra del concepto de ideología (cuadro 3) ha llegado a ser ampliamente adoptada entre los politólogos y los teóricos de los movimientos sociales. No obstante, dado que ofrece cobertura tanto a la legitimación del orden social vigente (cuadro 2) como a la de un eventual orden alternativo promovido por movimientos reformistas o revolucionarios, no parece posible servirse de ella para proceder

6 Ariño 1997, 201. Está de acuerdo con Ricoeur en entender que, como más adelante veremos, para que pueda atribuirse a la ideología un efecto de distorsión, de legitimación del poder o de eficacia social (cuadro 1), es preciso reconocer a la misma un carácter de sistema de significados constitutivos de la vida social (cuadro 4), de tal modo que «*el orden lógico invierte el orden histórico*» (Ibidem, 201).

a la distinción entre ideología y utopía que andamos buscando<sup>7</sup>. Para ello recurrimos, ahora ya, al anunciado planteamiento de Ricoeur.

### 1.2. *Teoría de la imaginación social: Paul Ricoeur y Karl Mannheim*

La teoría de la imaginación social de Ricoeur parte de la sociología del conocimiento de Mannheim, a la que reconoce el valor de haber inaugurado un tratamiento de la ideología y la utopía dentro de un marco unificado, proporcionado por la categoría de inadecuación o incongruencia. En efecto, según Mannheim, ambos fenómenos tienen en común su «*trascendencia*» respecto de la situación real, en el sentido de que carecen de correspondencia con el orden social vigente: la ideología reflejaría la incapacidad del pensamiento de los grupos dirigentes para descubrir ciertos hechos susceptibles de cuestionar su sentido del dominio, y la utopía estaría relacionada con aquella situación intelectual característica de los grupos oprimidos que sólo les permite percibir los elementos que tienden a transformar la condición social que padecen. En ambos casos, por lo tanto, el pensamiento sería incapaz de diagnosticar correctamente el orden social, procediendo a una distorsión u oscurecimiento del mismo<sup>8</sup>. Es este planteamiento de Mannheim el que permite

7 Puede verse ese uso, por ejemplo, en Antón 1996, 62. El propio Ariño (cf. 213-214) propone finalmente un uso restringido del término «ideología», designando así tan sólo una función de justificación de la dominación.

8 Cf. Ricoeur 1989, 46; Mannheim 1966, 89, 263. La principal diferencia entre ambas sería que, mientras que la ideología cumple una función estabilizadora de la realidad social, la utopía posee una eficacia transformadora de la misma. Como concluye Ricoeur, «*las ideologías se dirigen más hacia el pasado..., en tanto que las utopías se dirigen más al futuro*» (cf. 292). Procede indicar que la existencia de diferentes conciencias del tiempo vinculadas a las diversas posiciones de los grupos sociales ya había sido anteriormente señalada por Max Scheler, quien puede ser considerado con toda razón como uno de los fundadores de la sociología del conocimiento. En el marco de su tipología de los sistemas categoriales de intuición, pensamiento y valoración condicionados por la clase, Scheler atribuyó un «*prospectivismo valorativo de la conciencia del tiempo*» a la clase inferior y un «*retrospectivismo valorativo*» a la clase superior. Del mismo modo que aquélla se inclinaría a denigrar la historia pasada y a considerar el futuro con optimismo, ésta ten-

a Ricoeur formular su hipótesis inicial, según la cual «la polaridad de ideología y utopía tiene que ver con las diferentes figuras de la incongruencia típicas de la imaginación social»<sup>9</sup>. Pues bien, en su teoría a este respecto, Ricoeur va a afirmar, básicamente, que la imaginación social está constituida por la dualidad de ideología y utopía, existiendo entre ambas una dialéctica de oposición y complementariedad.

Así, procediendo según un «un análisis regresivo de significación», Ricoeur presenta una teoría de la imaginación social que él mismo resume del siguiente modo: «Así como 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, es lo completamente irrealizable. La fantasía raya en la locura (...) Segundo, si la ideología es legitimación, la utopía es una alternativa del poder existente. Puede ser una alternativa del poder o una forma alternativa de poder (...) En este segundo plano el problema de la utopía es siempre la jerarquía, es la manera de afrontarla y de darle algún sentido. En un tercer plano, 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... Esta función de la utopía es en última instancia la función del ningún-lugar»<sup>10</sup>. El siguiente cuadro permite visualizar los tres niveles en que se sitúan las funciones tanto de la una como de la otra<sup>11</sup>:

dería a una evaluación positiva del pasado y a una mirada angustiada hacia el provenir (cf. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, en Lenk 1974, 211-215).

9 Ricoeur 1989, 47; cf. 325-326.

10 *Ibidem*, 325; cf. 212, 326. Por contraposición con lo que sucede en el mecanicismo del marxismo ortodoxo, que pretende una relación causal directa de la infraestructura sobre la superestructura, el análisis regresivo de significación consiste esencialmente en aceptar que, si la ideología puede desempeñar una función de deformación (nivel 3), es porque posee también una función constitutiva de la existencia social (nivel 1). Para el diálogo con Althusser a este respecto, cf. *Ibidem*, 142-189.

11 Sugerido por Esquirol 1998, 98. Toda esta obra resulta ser de gran interés para el tema que nos ocupa.



	IDEOLOGÍA	UTOPIÍA
3	Deformación de las relaciones sociales	Ensoñación y totalitarismo
2	Legitimación del poder vigente	Anhelos de otro poder o ausencia del mismo
1	Identidad y reproducción social	Subversión del orden social

De este modo, la imaginación social en su sentido más inclusivo (nivel 1) aparece como parte constitutiva de la realidad social, tanto en su función ideológica como en la utópica, operando consiguientemente «*de manera constructiva y de manera destructiva, como confirmación y como rechazo de la situación presente*». Este planteamiento de Ricoeur sobre la constitución simbólica de la vida social coincide con la concepción de la ideología como sistema cultural elaborada por Clifford Geertz, que podría ser clasificada en lo que anteriormente hemos llamado una comprensión cognitivo-neutra de la ideología. En la concepción semiótica de Geertz, la ideología es entendida como un sistema de símbolos que permite ordenar, experimentar, comprender, formular y comunicar la realidad social en sus diversos aspectos y relaciones. Ello equivale a reconocer, en términos de Ricoeur, la necesaria «*estructura simbólica de la vida social*», caso particular de la imposibilidad de un modo no simbólico de existencia y de acción. En este nivel fundamental, por lo tanto, la ideología no es una «*deformación de la comunicación, sino la retórica de la comunicación básica*», lo que no implica en modo alguno una negación de la concepción marxiana de la ideología como distorsión de la realidad (nivel 3), sino que más bien ofrece a ésta su condición de posibilidad<sup>12</sup>. Además, Ricoeur cree

12 Cf. Geertz 1987, 184-189; Ricoeur 1989, 47-54, 279. «*Lo deformado no es la realidad como tal, no son las condiciones reales de existencia, sino nuestra relación con ellas (...) Lo que es una relación con las condiciones de existencia, si no es ya una interpretación, es algo dado por mediación simbólica*» (Ricoeur 1989, 178; cf. 178-180). «*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*» (Ibidem, 51).

encontrar en el propio Marx una referencia en la que poder anclar esta idea del carácter constitutivamente simbólico de la vida social. Se trata de la evocación del «*lenguaje de la vida real*» que se encuentra en el propio texto de *La ideología alemana* en que, sirviéndose de la célebre metáfora de la cámara oscura, Marx y Engels presentan la visión de la ideología que el marxismo ortodoxo consagrará: un reflejo invertido de las relaciones sociales al servicio de los intereses de la clase dominante<sup>13</sup>.

Así, en este plano básico (nivel 1), encontramos que la función ideológica de la imaginación social consiste en la integración con vistas a la salvaguarda de la identidad de una sociedad y a la conservación de su orden. La función utópica, por el contrario, dirige una mirada radicalmente crítica sobre el ordenamiento social vigente a partir de un ideal inexistente —un «*ningún lugar*»—, pero de posibles efectos subversivos o transformadores. Puede por ello decirse que, en la medida en que permite repensar la naturaleza de la vida social, también la utopía desempeña un papel constitutivo de la misma, incluso necesario para la integración social: «*Podemos decir que no hay integración sin subversión (...) vemos nuestro sistema cultural desde afuera gracias precisamente a ese 'ningún lugar'*»<sup>14</sup>. Ricoeur está apuntando, de forma más general, hacia la tesis de la complementariedad de las funciones ideológicas y utópicas en su constitución de la realidad social, lo cual le conduce a un nuevo y más inclusivo sentido de identidad social<sup>15</sup>.

13 «*La producción de ideas, de representaciones y de la conciencia está, desde un principio, directamente ligada a la actividad material y al intercambio material de los hombres. Esa producción es el lenguaje de la vida real*» (*La ideología alemana*, en Marx - Engels 1979, 164). De aquí concluye Ricoeur «*la extensión de las posibilidades que conserva el análisis de Marx*» (Ricoeur 1989, 118; cf. 116-118).

14 *Ibidem*, 58; cf. 278, 281-282, 285.

15 Hasta aquí, la constitución de la identidad social aparecía como una función exclusivamente ideológica y operaba, por lo tanto, en el sentido conservador de la integración y reproducción social. Ahora podemos leer: «*A diferencia del nivel de deformación, en el que las expresiones se excluyen recíprocamente (...), llegamos a una especie de complementariedad de las funciones constitutivas. Los símbolos principales de nuestra identidad derivan no sólo de nuestro presente y de nuestro pasado sino también de lo que esperamos del futuro (...). Lo que llamo la identidad de una comunidad o de un individuo es también una identidad vuelta al futuro*

Antes de pasar a considerar las funciones de la imaginación social en el nivel 2, hemos de precisar que, hasta este momento, hemos venido hablando de orden social en el sentido weberiano de ordenamiento de seres humanos considerado como un todo y, por lo tanto, pensado como analíticamente anterior respecto de toda estructuración asimétrica del mismo. En un sentido factual, sin embargo, tal anterioridad no existe: «*el concepto de integración es un supuesto de los otros conceptos principales de ideología —deformación y legitimación—, pero en realidad funciona ideológicamente por obra de estos otros dos factores*»<sup>16</sup>. Dicho de otro modo, dado que todo orden social es en realidad una organización o, lo que es lo mismo, está jerárquicamente articulado, es el grupo dirigente quien se encuentra en condiciones de imponer el orden en cuestión. Estructuración jerárquica significa existencia de relaciones imperativas, que denominaremos dominación, y que no se reducen al ámbito político, sino que conciernen también a la economía, la religión, la familia o cualquier otro tipo de organización. Es así como se entiende que, en su nivel 2, la imaginación social se encuentre en relación tanto ideológica como utópica con el poder, desempeñando por lo mismo dos funciones, que enseguida trataremos de diferenciar y que eran aquellas que resultaban amalgamadas por la acepción práctico-neutra de la ideología que anteriormente no hemos querido adoptar.

Pero, para poder abordar ese nuevo nivel de la imaginación social, necesitamos introducir también algunas precisiones relativas a la dominación, al poder y a la autoridad. Tal y como venimos haciendo, seguiremos utilizando como sinónimos los términos de dominación y de poder, y entendiendo por tales la capacidad decisoria —si no monopolística, al menos privilegiada— por la que una persona o grupo puede imponer su voluntad sobre las de los demás miembros de un orden social, en razón de la superioridad de los recursos (políticos, económicos, informacionales, militares o cualesquiera otros) que están a su disposición. Llamaremos autoridad, en cambio, a aquella forma de dominación o poder que se ejerce con algún grado de consentimiento por parte de los

(...), de manera que el elemento utópico es en última instancia un componente de la identidad. Lo que decimos que somos es también lo que esperamos ser y todavía no somos» (Ibidem, 325-326).

16 Ibidem, 285; cf. 217-227.

subordinados y que, por lo mismo y en esa medida, ha conseguido legitimación social<sup>17</sup>.

Ahora bien, con el fin de evitar aparecer como un mero ejercicio de fuerza, lo que sería contraproducente para su pervivencia a largo plazo, toda dominación necesita suscitar el consentimiento de los subordinados o, en términos de Weber, procura «*despertar y fomentar la creencia en su legitimidad*»<sup>18</sup>. Dicho de otro modo: el poder aspira constantemente a convertirse en autoridad. Sin embargo, en ese proceso de legitimación de su poder, los grupos dominantes se enfrentan siempre con la dificultad de la existencia de un hiato entre su pretensión de legitimidad y la creencia en la misma espontáneamente ofrecida por los subordinados. Pues bien, es en ese hiato donde puede funcionar ideológica o utópicamente la imaginación social en este nivel 2. Ricoeur sostiene, leyendo entre líneas la teoría weberiana de la autoridad, que la ideología funciona para añadir a la creencia de los subordinados la «*plusvalía*» de legitimidad necesaria en orden satisfacer los requerimientos de quien ejerce la dominación. En definitiva, la función de la ideología consiste ahora en una legitimación del poder que busca conservar la organización social presente<sup>19</sup>. La utopía, por el contrario, se propone desenmascarar esa plusvalía de legitimidad, constituyéndose así en instancia crítica de la dominación y en propuesta de sustitución de las vigentes relaciones jerárquicas por otras

17 Aunque sí parece apuntar en esta misma dirección (cf. *Ibidem*, 55-56), la distinción que formulamos no aparece con claridad en la obra de Ricoeur y su correspondiente análisis del planteamiento de Max Weber. Este último, en todo caso, distingue entre el poder y la dominación (*Herrschaft*, que también suele traducirse por «autoridad»): «*Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad*». «*Debe entenderse por dominación... la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos)*. No es, por tanto, toda especie de probabilidad de ejercer 'poder' o 'influjo' sobre otros hombres. En el caso concreto esta dominación ('autoridad'), en el sentido indicado, puede descansar en los más diversos motivos de sumisión... Un determinado mínimo de voluntad de obediencia, o sea de interés (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación auténtica de autoridad» (Weber 1964, 43, 170).

18 *Ibidem*, 170. Para lo que sigue, cf. Ricoeur 1989, 55-56, 213, 219.

19 Esta comprensión de la ideología se encuentra en muchos otros autores, por ejemplo Küng 1999, 71; Lefebvre 1969, 24-41. Es también la del propio Mannheim 1966, 89.

de tipo igualitario y cooperativo<sup>20</sup>. Precisamente en razón de esa función delatora de la legitimidad añadida, la utopía es condición de posibilidad de una crítica de las ideologías y, a través de ésta, de una visión no tecnocrática de la política: «*La capacidad para revelar algo como ideológico parece ser un efecto de las potencialidades utópicas (...) la ideología sólo se reconoce en el proceso de desenmascararla (...) No podemos salirnos de la polaridad de utopía e ideología. Siempre es una utopía lo que define lo que es ideológico, de manera que la caracterización se refiere siempre a los supuestos de los grupos que están en conflicto (...) La política no es una ciencia, es un arte para orientarse uno entre grupos que están en conflicto. El concepto de política debe continuar siendo un concepto polémico... dado por la dialéctica entre utopía e ideología*»<sup>21</sup>.

Es ahora cuando, sirviéndonos de este modelo weberiano de la legitimación en lugar del mecanicismo habitual en la ortodoxia marxista, estamos en condiciones de abordar el nivel 3 de la imaginación social<sup>22</sup>. La ideología llega a convertirse en deformación, tal y como Marx denunciara, precisamente en su intento de cubrir la fisura existente entre dominación y autoridad. La obtención del suplemento de legitimidad que ase-

20 Ricoeur 1989, 314-315. Aquí encontramos una importante diferencia del planteamiento de Ricoeur respecto del de Mannheim, para quien el rasgo distintivo de la utopía por relación a la ideología es su realización o eficacia transformadora (cf. Mannheim 1966, 274-275). La crítica de Ricoeur consiste en decir que ese criterio sólo puede aplicarse al pasado —cosa que el propio Mannheim reconoce al señalar la extrema dificultad de determinar la realización futura de las utopías actuales—, pero también que no permite discernir las posibilidades del utopismo patológico, entre otras cosas porque conduce a una sacralización del éxito. «*El rasgo decisivo de la utopía es, pues, no la posibilidad de realización sino su función de preservar la oposición (...) el hecho de preservar la distancia entre sí misma y la realidad*» (Ricoeur 1989, 209-210; cf. 206). Puede verse otro tipo de crítica en Marcuse 1968, 9-10. Sin por ello estar en desacuerdo con la crítica de Ricoeur, una interpretación más benévola de la posición de Mannheim podría pretender que trata de alertar contra el posible efecto alienante de aquellos ideales bienintencionados que, siendo completamente extraños a las condiciones sociales objetivas y no pudiendo por lo tanto articularse en modo alguno a partir de ellas, no poseen ninguna potencialidad transformadora (cf. Mannheim 1966, 261-264).

21 Ricoeur 1989, 208. En ese mismo sentido, cf. Mannheim 1966, 273.

22 «*La idea marxista de deformación tiene más sentido si decimos que la función de la ideología es siempre legitimar una pretensión a la legitimidad agregando un suplemento a nuestra espontánea creencia*» (Ricoeur 1989, 213; cf. 56, 178-180).

gure la conformidad de los subordinados con la organización social vigente sólo puede conseguirse mediante determinados mecanismos deformadores de la relación de los agentes sociales con las condiciones reales de existencia. Si recordamos que tal relación posee una mediación simbólica (nivel 1), podríamos resumir diciendo que, en el plano en que ahora nos encontramos, la ideología consiste en una manipulación del «lenguaje de la vida».

Los mecanismos de la ideología a que estamos haciendo alusión pueden ser, entre otros: el silenciamiento o distorsión de determinados hechos, la naturalización de fenómenos y procesos expuestos como resultados de leyes sociales, el ocultamiento o la trivialización de contradicciones y problemas en general, la realización de análisis causales unilaterales o sesgados, la presentación de los intereses del grupo dominante como universales, la justificación moral de las relaciones de dominación vigentes, la pretensión de inevitabilidad de la actual forma de organización social o, lo que es igual, la negación de la existencia de toda posible alternativa, y también, por último, la legitimación tramposa de la deseabilidad del actual sistema por comparación con otras posibilidades viables. Es evidente que existen conexiones múltiples en tales mecanismos y que son susceptibles de ser combinados de muy diversas formas. Es igualmente evidente que, entre los elementos que los estructuran, podemos encontrar mitos, conceptos, imágenes, creencias, ideas, etcétera.

Sucede, por otro lado, que también la imaginación utópica se encuentra amenazada por algunas patologías. En la magia del pensamiento utópico «*todo es compatible con todo*»<sup>23</sup>. Es decir, la necesaria creación imaginativa de mundos ideales, exentos de todo tipo de contradicción, está siempre a un paso de degenerar en ensueños que, siendo enteramente ajenos a las condiciones existentes, vienen a producir una esquizofrenia en la que se pierde completamente la capacidad tensionadora de la sociedad presente y que, por lo tanto, permite una convivencia pacífica con su estabilidad y contribuye (¡ideológicamente!) a su perpetuación. Un segundo efecto de la ensoñación sería el de incurrir en una actitud

23 Ricoeur 1989, 313; cf. 317-318. Acerca de esas patologías también puede verse Mannheim 1966, 89, 261-264; Kendall 1981, 268-269; Moulin 1995, 349-359.

maximalista, o sea, en una ignorancia de la lógica de la acción transformadora, la cual se ve frecuentemente confrontada, al menos de forma inmediata, a la necesidad de elegir entre disyuntivas, de diseñar procesos graduales y de permanecer muy atenta a la eventual producción de efectos perversos o simplemente indeseables. Encontraríamos como tercer problema de la ensoñación utópica el de la inducción de ánimos fervientemente emocionados por un espejismo iluminista de monopolio de la verdad política. Cabe señalar, particularmente, las tentaciones de totalitarismo y de ingeniería social que tal espejismo haría pesar sobre una voluntad férreamente transformadora que, disponiendo de los necesarios recursos de acción social, no acertara a encontrar la frontera entre lo idealmente deseable y lo históricamente posible. Si es enfermedad ideológica el intento de reducción de lo posible a lo real, no es menor enfermedad el propósito de extensión de lo posible hasta el límite de lo deseable.

Resumiendo, la ideología tiene siempre, en cualquiera de sus tres niveles, la función básica de preservación de la identidad presente, que podemos denominar presentismo. La utopía, por el contrario, inaugura un horizonte de alteridad. Y es esta tensión entre el ser y el devenir, que diría Max Scheler<sup>24</sup>, la que constituye no sólo la imaginación social, sino también el sentido de la vida política, el movimiento de la historia e incluso, quizás, la propia textura de la humanidad.

En el uso corriente del término «ideología», sancionado además en el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia, una de sus acepciones es la de «ideario». Sin embargo, a la vista de la conceptualización que acabamos de presentar, nosotros hemos de establecer una distinción entre ideología e ideario político, entendiendo que éste designa la doctrina o conjunto de ideas normativas de una persona o grupo relativas al

24 «...el hecho de que la clase inferior tienda siempre a una consideración del devenir y la clase superior a una consideración del ser. Puesto que en cada momento de la historia existe algo relativamente estable y algo nuevo, deviniendo —esto incluye tanto lo que más tarde pasa a ser devenido como aquello que en definitiva no deviene, porque otras fuerzas lo aplastaron y lo excluyeron de la historia 'real'—, las clases superiores tienden siempre a derivar lo nuevo que deviene de lo ya devenido en cada caso; las clases inferiores, en cambio, a derivar lo devenido del devenir, es decir, el entretrejimiento 'dialéctico' de potencias dinámicas» (Scheler: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, en Lenk 1974, 214).

modo de organizar la vida en sociedad, independientemente, por lo tanto, de la posible función ideológica o utópica que tales ideas puedan desempeñar. En la medida en que un ideario político se articula y expresa con algún grado de operatividad da lugar a lo que solemos llamar un programa político.

Disponemos ahora de una especie de plantilla conceptual y de un mapa de funciones ideológicas y utópicas que van a permitirnos interrogar a la que hemos llamado tesis postideologista con el fin de descubrir qué es exactamente lo que en ella se afirma y de intentar someter a prueba su validez.

## 2. EL POSTIDEOLOGISMO

Más arriba hemos afirmado hipotéticamente que la tesis postideologista representa una especie de común denominador de la teoría del final de las ideologías, del postmodernismo y de la idea del final de la historia. Son estos planteamientos los que ahora nos disponemos a explorar, aunque únicamente, por supuesto, desde el punto de vista del tema que aquí nos ocupa.

### 2.1. *La teoría del final de las ideologías*

Esta teoría suele asociarse con nombres como los de Raymond Aron, Seymour M. Lipset, Jean Baret, Ralf Dahrendorf, Edward Shils o, sobre todo, Daniel Bell y su célebre *El final de la ideología*, aparecido en 1960<sup>25</sup>. Su tesis principal venía a afirmar que «*la ideología, que antes fue el camino de la acción, ha venido a ser un término muerto*», aunque inmediatamente debe precisarse que Bell estaba apuntando hacia «*el agotamiento de las ideologías decimonónicas y, concretamente, del marxismo*», haciendo extensible esa crisis al «*pensamiento socialista en el continente europeo y en Inglaterra*»<sup>26</sup>.

25 Lo cierto es que el tema estaba bien presente en el escenario intelectual de los países industrializados ya a mediados de los años cincuenta (cf. Lipset 1962, 433).

26 Bell 1964, 542, 15, 262-263.



Creemos, sin embargo, que una lectura más atenta de su obra permite entender que, en realidad, Bell estaba tratando de identificar los signos de debilitamiento de la imaginación utópica en su nivel 3, concretamente los de la patología iluminista y su consiguiente riesgo totalitario. Así puede colegirse de no pocos pasajes, en los que el autor asocia las que él llama ideologías con sistemas intelectuales revolucionarios que tienen la pretensión de erigirse en cosmovisiones verdaderas y que, en consecuencia, reclaman una ilimitada adhesión intelectual, moral y emocional con vistas al inminente conflicto final. Serían una especie de religiones políticas mesiánicas y apocalípticas<sup>27</sup>. Podemos decir, en definitiva, que el final diagnosticado y celebrado por Bell no es otro que el de la utopía patológica<sup>28</sup>.

Lo mismo sucede con el «*fin de la era ideológica*» anunciado por Aron en *El opio de los intelectuales* a mediados de los años cincuenta, donde la ideología era entendida como «*un sistema global de interpretación del mundo histórico-político*». Tal y como él mismo aclaró posteriormente, su tesis pre-

27 Cf. *Ibidem*, 15, 392, 418-419, 542-549. Es cierto, no obstante, que, a pesar de haber constituido una de sus principales preocupaciones intelectuales, Bell ha cuidado poco el uso del concepto de ideología, atribuyéndole contenidos muy distintos según las ocasiones. En algún momento parece poder entenderse que también el liberalismo clásico —una «*antireencia*»— y el neoliberalismo hayekiano poseen un carácter ideológico (cf. *Ibidem* 547). Igualmente es posible encontrar que por ideología se entienda una justificación enmascaradora de la realidad y del poder ejercido por la clase dominante, lo que correspondería a nuestro nivel 3 de ideología, o también una visión imaginativa de las posibilidades abiertas a la humanidad, que vendría a ser la función utópica en su nivel 2, e incluso un conjunto de ideas ordenadas a la movilización para fines específicos, es decir, algo parecido a lo que hemos llamado programa político (cf. respectivamente Bell 1976, 441; *Idem* 1989, 68-69; *Idem: Debate*, en Gortázar 1993, 66).

28 Trece años después, en *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, intentó salir al paso de la que él consideraba una mala interpretación llevada a cabo por parte de quienes sólo conocían la tesis del libro por su título: «*En The End of Ideology no dije que las ideologías hubiesen acabado. Afirmé que el agotamiento de las viejas ideologías conduce inevitablemente a anhelar otras nuevas*» (Bell 1976, 53). Es verdad que en el pasaje de *El final de la ideología* aquí invocado se hablaba de la búsqueda de una nueva «*ideología*» (en el sentido de utopía) por parte de los jóvenes intelectuales, pero no lo es menos que en ese mismo pasaje tal búsqueda era calificada de «*desesperada*», porque, dadas las nuevas condiciones sociales, la «*ideología*» habría sido «*desvitalizada*» (cf. Bell 1964, 548-549).

tendía exponer la existencia de un apaciguamiento de las pasiones revolucionarias y autoritarias vinculadas a «*las religiones seculares*», en particular a una filosofía de la historia hegeliano-marxista, que idearía un momento final de la historia como síntesis total y redentora de la misma<sup>29</sup>. De tal modo que también respecto de esta tesis aroniana podemos decir que la ideología es entendida —y, como en el caso de Bell, condenada— en el sentido de una enfermedad de la imaginación utópica (nivel 3).

Lipset, por su parte, publicó en 1960 *El hombre político*, donde incluía su propia versión de la teoría del final de las ideologías. Sostenía que el mundo occidental había conseguido resolver los grandes problemas derivados de la revolución industrial, de la modernización política y de la secularización, lo cual, según él, permitiría entender tanto el notable acercamiento de las posiciones de la derecha y de la izquierda como el «*final de las especulaciones políticas de aquellos intelectuales para los que la ideología utópica debería justificar toda acción*». A pesar de esta comprobación del final de las grandes luchas ideológicas, la previsión de Lipset era que, dado el carácter movedizo y relativo de los criterios de separación de las clases sociales, «*en las democracias seguirá existiendo la lucha de clases, pero será una lucha sin banderas rojas, sin ideologías, sin manifestaciones del 1 de mayo (...). Quizás ya no tenemos necesidad ni de pasión ni de ideología para sostener la lucha de clases en las democracias potentes y estables (...). el enfrentamiento ideológico entre las clases se aproxima a su término*»<sup>30</sup>. Por peculiar que resulte esta versión del final de la lucha en su dimensión sólo ideológica, lo cierto es que por ideología parece entenderse una especulación utópi-

29 Cf. Aron 1966, 214-216, 234; Idem 1983, 584. Coincide igualmente con Bell en el uso del término «ideología» bajo acepciones muy diferentes. Por ejemplo, en alguna ocasión, Aron entiende la ideología como instancia suministradora de la plusvalía de legitimidad de que hablaba Ricoeur en el nivel 2: «*Las funciones en la sociedad industrial, aparentemente, son accesibles a todos; todas ellas proclaman una concepción igualitaria de la sociedad, y... establecen estructuras jerarquizadas. Toda sociedad industrial tiene, pues, necesidad de una ideología para llenar el desfase entre lo que los hombres viven y lo que, según sus ideas, debieran vivir*» (Idem 1971, 294). En otro lugar, el liberalismo, en tanto que pensamiento crítico o antidogmático, es presentado como un buen uso de la ideología, y entendida ésta como conjunto de convicciones últimas o de máximas morales e intelectuales, es decir, prácticamente como una cosmovisión (cf. Idem 1983, 584).

30 Lipset 1962, 436-448.

ca apasionada y revolucionaria, que el autor asocia con el movimiento obrero. En este caso no aparece tan claro como en los dos anteriores que el autor se refiera únicamente a la función utópica de nivel 3, sino quizás también a la de nivel 2.

Entendemos, dando ahora un nuevo paso, que teorías como las de Bell, Aron o Lipset trataron de reflejar en su momento los efectos que sobre la imaginación social estaban teniendo los cambios producidos en la estructura de las sociedades industrializadas a partir de los años cincuenta<sup>31</sup>. De hecho, algunas de las más importantes características identificadas por Bell —sobre quien vamos a centrarnos a partir de ahora— en su teoría de la sociedad postindustrial, publicada en 1973, habían sido ya avanzadas en la del final de la ideología, en particular los cambios en la estructura de clases, el desarrollo de la burocracia y el papel crecientemente importante de los técnicos en los procesos de toma de decisiones. Es este último, exactamente, el punto de contacto entre ambas problemáticas: *«la toma de decisión técnica, en efecto, se puede considerar como el punto opuesto a la ideología»*<sup>32</sup>. Bell resumió de la siguiente manera su análisis de la emergente sociedad postindustrial: *«Aparecen tres componentes principales: en el sector económico, un giro de la industria a los servicios; en la tecnología, la centralidad de las nuevas industrias basadas en la ciencia; en el terreno sociológico, el crecimiento de nuevas élites técnicas y la introducción de un nuevo principio de estratificación. Desde aquí, se puede volver atrás y afirmar de forma más general que la sociedad post-industrial implica el brote de nuevas*

31 También en España conocimos un ensayo sobre *El crepúsculo de las ideologías* (cf. Fernández de la Mora 1965), pero de muy distinta orientación. Su propuesta, de apariencia científico-técnica, era la sustitución de las ideologías por la *«ideocracia»*, sistema de gobierno que se apoyaría sobre las ciencias políticas y las leyes sociológicas (cf. 20, 115-124). Ahora bien, en razón de su crítica a la tradición demoliberal, de su apología de la apatía política popular, de su ataque a la democracia representativa y a los partidos políticos y de su intento de naturalización de la moral cristiana (cf. 36-37, 59, 90, 129, 166), esta obra no puede ser pensada sino como ideología legitimatoria del poder político franquista.

32 Bell 1976, 53; cf. Idem 1964, 11-12, 362-363. *«El tema de 'El fin de la ideología' fue el agotamiento de las viejas pasiones políticas; las teorías que se desarrollan en 'La sociedad post-industrial' intentan explorar el pensamiento tecnocrático en sus relaciones con las decisiones políticas»* (Idem 1976, 53). El estudio de Alain Touraine sobre *La sociedad post-industrial* (cf. Touraine 1969) vio la luz en 1969.

estructuras y principios axiales: el paso de una sociedad productora de bienes a una sociedad de información o de conocimiento; y, en los modelos del conocimiento, un cambio del eje de abstracción desde el empirismo o la chapucería de la prueba y el error a la teoría y a la codificación del conocimiento teórico para dirigir la innovación y la formulación de programas políticos»<sup>33</sup>. Pero lo que aquí nos interesa destacar, atendiendo a nuestro tema, es la característica relativa a la nueva estratificación social: del mismo modo que en la sociedad industrial el problema social básico habría sido el del conflicto entre empresarios y trabajadores, en la sociedad postindustrial se estaría asistiendo a un desplazamiento de la anterior centralidad de ese conflicto y a una relativa difuminación de las clases sociales en sentido tradicional, es decir, entendidas en función de las posiciones que ocupan respecto de la propiedad del capital. Según Bell, la nueva división fundamental es la que se da entre aquellos que tienen poder de decisión y aquellos que no lo tienen, y esto en todo tipo de organización social, política o económica.

Así pues, parece claro que este tipo de análisis refleja una organización social que, de acuerdo con nuestra definición, posee una estructura de dominación<sup>34</sup>. Pues bien, dada la enorme importancia que en la socie-

33 Idem 1976, 561; para lo que sigue cf. 142-146, 177, 394-395. Otros autores han hablado de sociedad programada, sociedad industrial avanzada, sociedad del conocimiento, sociedad de la información, etcétera, dependiendo de la fuerza con que quieran enfatizarse unas u otras características de la nueva sociedad. Tampoco han faltado críticas cruzadas a propósito de algunos análisis particulares (cf. por ejemplo Berger 1991, 288, insistiendo en la persistente necesidad de una base industrial). Pero ni una ni otra cosa impiden afirmar que existe un acuerdo suficientemente amplio en torno a la caracterización que acabamos de presentar (cf. Touraine, 1969; Idem, 1982; Toffler, 1989; Castells, 1998).

34 En la teoría de Bell no se afirma la existencia de una clase dominante, aunque tampoco se niega rotundamente la pertinencia de la noción de «dominación de clase» (cf. Bell 1976, 251). Touraine, en cambio, sí piensa que, en determinadas condiciones, puede hablarse de la existencia de una «nueva clase dominante», cuyo núcleo serían los tecnócratas, es decir, los altos cargos de la administración del Estado y de las empresas vinculadas a los ambientes de decisión política. Considera excesivo pretender que tales burócratas dominen completamente el sistema político, pero atribuye, en mayor medida que Bell, un poder decisorio al control burocrático del conocimiento y la información, en detrimento, por supuesto, de la autonomía de la instancia propiamente política. Las «clases dominadas», según Touraine, no se definirían ya por la explotación, sino

dad postindustrial tiene el conocimiento científico-técnico como fundamento del poder de decisión y, por lo tanto, como principio de estratificación social, parece obligado preguntarse si no nos encontramos ante una dominación de tipo tecnocrático, es decir, ejercida por científicos, matemáticos, economistas, ingenieros, etcétera. Necesitamos conocer —es éste y no otro el interés que nos ha traído hasta aquí— cuál es la posición descriptiva y, sobre todo, normativa de los teóricos del final de las ideologías sobre este particular.

En lo que a la descripción respecta, Bell insiste abundantemente en que, a pesar del creciente peso social de las élites del conocimiento científico-técnico, las decisiones que en última instancia marcan el rumbo de los cambios sociales poseen, de hecho, un carácter propiamente político. Más aún, Bell escapa a todo espejismo tecnocrático, al percatarse de la imposibilidad de que exista, incluso en el marco de la sociedad postindustrial más avanzada, un sistema político cuyos procesos de toma de decisiones puedan apoyarse sobre criterios exclusivamente técnicos. Es consciente, dicho de otro modo, de que las decisiones políticas comportan necesariamente juicios de valor<sup>35</sup>.

Intentar conocer cuál es el posicionamiento normativo de la teoría que ahora nos ocupa respecto del emergente poder de las élites científico-técnicas equivale a preguntarse acerca de su posible función ideológica o utópica. Digamos, en primer lugar, que Bell se muestra muy receloso frente a la pujante capacidad de influencia de los que —de forma un tanto despectiva— denomina «*hierofantes*» o «*nueva clerecía*» del conoci-

por la alienación, es decir, la «*reducción del conflicto social por medio de una participación dependiente*» (Touraine 1969, 11; cf. 8-11, 51-81).

35 Cf. Bell 1976, 308, 395, 414, 419, 554-555; Idem: *Debate*, en Gortázar 1993, 94-95. Sí es cierto, no obstante, que, movidos por un afán de promover una actitud política pragmática frente a los delirios utópicos que criticaban, en sus textos sobre el final de las ideologías estos autores incurrieron en algún tipo de ingenuidad tecnocrática. Aron creyó en su día percibir un crecimiento de la pertinencia de la «*ingeniería social*» en la resolución de problemas (cf. Aron 1966, 215) y Bell asistir a una «*emergente revolución directiva*», de tal modo que «*la adopción técnica de decisiones por el experto económico informa actualmente las opiniones de los políticos*» (Bell 1964, 363). Es seguramente la descontextualización este tipo de propósitos lo que les acarreó la excesiva acusación de estar incurriendo en planteamientos tecnocráticos (cf. por ejemplo Ricoeur 1989, 171-172).

miento científico-técnico. En segundo lugar, se esfuerza por negar que, por más que resulte ser informativamente imprescindible en los procesos de toma de decisiones, la competencia técnica pueda representar una plusvalía de legitimidad que autorice la adopción de unas u otras opciones políticas, las cuales, por su propia constitución, plantean conflictos de valores e intereses. Y hemos de añadir, abundando en este mismo sentido, que identifica el deseo de participación de los individuos en las tomas de decisiones de las organizaciones que controlan sus vidas como uno de los nuevos ejes de conflictividad social<sup>36</sup>. Así pues, parece poder concluirse que Bell critica de forma muy directa el tecnocratismo, es decir, la ideología correspondiente al tipo de poder característico de la sociedad postindustrial o, lo que es lo mismo, que ejerce la que nosotros hemos llamado una función utópica de nivel 2.

Más aún, alejándose del presentismo típico del talante ideológico, Bell defiende la necesidad de una utopía que sirva como patrón valorativo de la realidad existente. Sin embargo, el temor a las posibles derivas patológicas rodea su planteamiento de tales cautelas que la utopía acaba por perder buena parte de su capacidad tensionadora del presente<sup>37</sup>.

36 Cf. Bell 1976, 29, 251; 152-154, 308, 418; 23, 154.

37 Se trata de «una visión de la utopía que tal vez sea más realista que el establecimiento del milenario inmediato sobre la tierra por el que el hombre moderno se ha esforzado. Siempre se ha concebido la utopía como un sistema de armonía y perfección en las relaciones entre los hombres. En la sabiduría de los antiguos, la utopía era una provechosa imposibilidad, una concepción de lo deseable que el hombre debería siempre luchar por alcanzar, pero que, por la naturaleza de las cosas, nunca podría realizar. Y, sin embargo, según esta misma idea, la utopía servía como un criterio de juicio sobre los hombres, como un ideal por el que medir lo real. La hubris moderna ha procurado cruzar esta distancia y englobar lo ideal en lo real; y en el esfuerzo ha disminuido la perspectiva del ideal y la idea de utopía ha sido mancillada. Tal vez fuera más prudente retornar a la concepción clásica. Los hombres en su imaginación siempre se han esforzado por hacer de la sociedad una obra de arte; este proyecto sigue siendo un ideal. Una vez que se conocen las tareas que requieren solución, basta con comprometerse en la serena construcción de la realidad social» (Ibidem, 563). Y en otro lugar, haciendo referencia a *El final de la ideología*: «En el libro he dicho que el final de la ideología no es el final de la utopía, siempre y cuando comprendamos el planteamiento histórico de la utopía. La utopía es la base del juicio, pero teniendo en cuenta el mundo imperfecto. Para conseguir lo utópico en este mundo muchas veces se termina en desastre. Siempre utilizamos la utopía para juzgar las faltas del ser humano. Esto nos ayuda a hacerlo mejor la próxima vez» (Idem: *Debate*, en Gortázar 1993, 95; cf. *Conferencia*, en 36-38).

¿Acaso no es cierto que una imaginación utópica adecuadamente entendida debería poder cristalizar en idearios y programas políticos —por supuesto, siempre sometidos a la vigilancia antidogmática de la crítica— que hagan operativa su potencialidad transformadora de la realidad social vigente? Añadamos únicamente que el mismo tipo de observación vale para el esbozo de la función utópica sugerido por Aron<sup>38</sup>.

## 2.2. *El pensamiento postmoderno*

Las revueltas estudiantiles de finales de los años sesenta parecieron desmentir la convicción del agotamiento de la imaginación utópica, del mismo modo que la declaración de «*guerra de ideas*» contra la «*cultura adversaria*» de la «*nueva clase*» y contra su modelo socialdemócrata por parte de neoliberales y neoconservadores, intensificada a partir de finales de los setenta, volvió a poner sobre el tapete la persistencia de antagonismos sociales y de una confrontación entre concepciones normativas e idearios políticos divergentes<sup>39</sup>. Ya para entonces, sin embargo, el postmodernismo disponía de voz propia en el escenario intelectual y teorizaba una conciencia social de ruptura histórica vinculada a las nuevas condiciones postindustriales<sup>40</sup>.

38 «*Hoy soy más sensible que hace diez años —alude a la época en que publicó *El opio de los intelectuales*— a los riesgos de pasividad y de indiferencia que incontestablemente crea el agotamiento de las síntesis totales. Quizás algunos o muchos hombres necesitan creer en un absoluto, en una transformación radical, para que puedan llevarse a cabo reformas, incluso parciales. Quizás la elocuencia ideológica, las ilusiones utópicas son, precisamente en nuestra sociedad técnica, una contrapartida indispensable a la racionalización, un antídoto contra la objetividad desecante de los expertos.*» «*(...) la dialéctica de los hombres y de sus obras, dialéctica que es constitutiva de su propia historia. La anti-ideología, tal y como yo la concebía hace diez años, tal y como la concibo todavía hoy, es la aceptación de esta dialéctica, no la resignación a las formas actuales de la alienación, sino la resignación a no percibir el final de las alienaciones*» (Aron 1966, 215, 234).

39 Cf. por ejemplo Kristol 1987, 51-70.

40 Fue el propio Lyotard, a quien parece que corresponde la acuñación del término «postmodernidad», el que puso en relación el postmodernismo con la sociedad postindustrial (cf. Lyotard 1984, 67). En el análisis marxista de esa misma relación efectuado

El postmodernismo, en efecto, se entiende a sí mismo como expresión de una experiencia de ruptura respecto de la modernidad, la experiencia de la inmovilidad de fondo de la contemporánea sociedad técnica, ordenada a la permanente reproducción de su propio sistema. Tal experiencia generaría la conciencia típicamente postmoderna, que es, según la formulación de Vattimo, la de la «*disolución de la categoría de lo nuevo*» o del «*fin de la historia*» entendida como proceso universal unitario portador de la esencia humana. Ello equivale a decir que lo específico de la modernidad habría sido justamente lo contrario: «*la idea de historia con sus corolarios, el concepto de progreso y el concepto de superación*»<sup>41</sup>. Pues bien, el postmodernismo nace precisamente del descubrimiento de que esa historia no existe, sino que sería el producto narrativo de la filosofía de la historia correspondiente al racionalismo ilustrado.

La ilustración, según estos autores, representó la voluntad de fundamentación racional de un conocimiento objetivo sobre el cual apoyar los proyectos emancipatorios que habrían de conducir progresivamente a una organización ideal de la existencia y de la vida social, tratárase de la sociedad sin clases o del mundo feliz de la riqueza ilimitada. Sin embargo, tales proyectos, que Lyotard llama «*metarrelatos*», habrían acabado por ofrecer una base de legitimación a poderes opresores y por engendrar monstruosidades tales como las policías políticas, las cámaras de gas o la guerra química y nuclear. Por eso resultaría liberadora la pérdida de credibilidad de tales metarrelatos, de la cual el postmodernismo quiere levantar acta: «*Simplificando al máximo, se tiene por postmoderna la incredulidad con respecto a los metarrelatos*»<sup>42</sup>.

El postmodernismo es, visto de este modo, celebración del estreno de una existencia humana diferente, pero que tiene como condición de

por Frederic Jameson, el postmodernismo sería la expresión superestructural o la «*lógica cultural del capitalismo tardío*» (citado por Bell 1997, 7; cf. Fernández Aúz 1998, 99-101).

41 «*La modernidad es aquella época en la cual el ser moderno se convierte... en el valor fundamental al que todos los demás valores se refieren*». La secularización es «*el valor que domina y guía la conciencia de la época en cuestión, sobre todo como... fe en el progreso, entendida como fe en el proceso histórico (...) se identifica pura y simplemente con la fe en el valor de lo nuevo*» (Vattimo 1987, 91; cf. 11-17).

42 Lyotard 1984, 10; cf. 63-71; Baudrillard 1984, 195-200.



posibilidad un «pensamiento débil», es decir, que proceda, en la tradición de Nietzsche y de Heidegger, a una «destrucción de la ontología»: «Mientras el hombre y el ser sean pensados metafísicamente, platónicamente, según estructuras estables que imponen al pensamiento y a la existencia la tarea de 'fundarse', de establecerse (con la lógica, con la ética) en el dominio de lo que no evoluciona y que se reflejan en una mitificación de las estructuras fuertes en todo campo de la experiencia, al pensamiento no le será posible vivir de manera positiva esa verdadera y propia edad posmetafísica que es la posmodernidad»<sup>43</sup>. De lo que se trata, por lo tanto, es de abrirse a una percepción débil de la verdad, la cual puede darse fundamentalmente en la fruición de la experiencia estética.

Ahora bien, como corolario de ese nihilismo negador de la posibilidad de una fundamentación racional de la verdad y de su consiguiente alcance universal quedaría una multiplicidad de verdades tan sólo contextual y consensualmente válidas. Habiendo desaparecido igualmente las categorías de superación y de sentido histórico del horizonte mental postmoderno, tampoco habría ya forma de pensar en ninguna concepción de un futuro deseable que justificase algún tipo de tensión sobre el presente, sino que, del mismo modo que la modernidad habría vivido sumergida en un pathos futurista, toda la cultura postmoderna estaría caracterizada, como dice Vattimo, precisamente por la crisis de esa orientación hacia el futuro: «en semejante experiencia, el valor de lo nuevo, radicalmente revelado, perdió todo fundamento y posibilidad de valer todavía». «La filo-

43 Vattimo 1987, 19. Para lo que sigue, cf. *Ibidem*, 20, 147-148, 155-156. Los postmodernos deberían recordar que la apuesta nihilista es compatible no sólo con el liberalismo político sin fundamentación filosófica al modo de Rorty (cf. Rorty 1994), suponiendo que tal versión sea posible, sino que también se presta a versiones políticas del despectivo enseñoramiento del superhombre: «Asegura la plebe...: ¡No existen hombres superiores! Todos somos iguales, y un hombre vale lo mismo que otro. ¡Ante Dios, todos somos iguales!'. Ante Dios. Mas ese Dios ha muerto ya. Y ante la plebe nosotros no queremos ser iguales (...) ¡Ahora el hombre superior se convierte en señor! (...) ¡Hombres superiores! Vosotros habéis despreciado, y eso me hace tener esperanzas» (Nietzsche 1983, 314-315). Después de todo, el propio Rorty reconoce que no habría modo alguno de establecer preferencias objetivas entre los juegos de lenguaje políticos de Jefferson y de la vieja Atenas, o los morales de Freud y de San Pablo (cf. Rorty 1991, 24-26), sino que toda justificación de las instituciones políticas dependería de la cultura pública dominante.

*sofía no puede ni debe enseñar a dónde nos dirigimos, sino a vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte»<sup>44</sup>.*

Es evidente que esta cancelación postmoderna de la historia permite evitar los excesos y desviaciones de los metarrelatos emancipatorios modernos, que demasiado a menudo han incurrido en el dogmatismo político, la entronización de la razón científico-técnica, la exaltación del crecimiento económico, la concepción unidireccional de la evolución de las sociedades, la homogeneización cultural y otras corrupciones de la imaginación utópica (nivel 3). Al postmodernismo, en efecto, ha de reconocérsele la protección de la autonomía individual, la acentuación de la contingencia, la recuperación de los valores cualitativos, el aprecio de la diferencia o la salvaguarda del pluralismo<sup>45</sup>. Pero no es menos cierto que, por más que Daniel Bell pretenda que el postmodernismo no puede ser ubicado en el eje izquierda-derecha<sup>46</sup>, su perfil es netamente conservador. Tanto por su contextualismo axiológico y consiguiente querencia hacia la

44 Vattimo 1987, 97; Idem 1989, 11.

45 Cf. Mansilla 1994, 81-82, 106, 111. Algunos de estos aspectos positivos pueden resumirse adecuadamente en la interpretación del postmodernismo como una recuperación del sujeto, entendido como principio no social de regulación de las conductas individuales, frente a las exigencias de racionalización de la sociedad que han triunfado en el modernismo. El postmodernismo permitiría recuperar esa tensión constitutiva de la plena modernidad (cf. Touraine 1992). Se ha dicho, en ese mismo sentido, que *«esa postmodernidad no es en absoluto postmoderna. Más bien es un modo de rechazar la modernidad de la tecnología, en nombre de la modernidad de la liberación»* (Wallerstein 1996, 107). Lo cierto es que los autores postmodernos piensan que la modernidad no curará sus males *«en virtud de una superación crítica»*, que es una categoría típicamente moderna (cf. Vattimo 1987, 145-148). Y también lo es que, por el contrario, en posiciones como la de Touraine se defiende una ampliación de la modernidad en el sentido señalado, porque su descomposición conduciría a *«contradicciones cada vez más peligrosas»*, como por ejemplo *«el multiculturalismo cargado de segregación y de racismo»* o *«la dictadura de la subjetividad»* que tantas arbitrariedades puede seguir segregando (cf. Touraine 1992, 230-231). Es también la postura de Habermas: *«El que el horizonte de la modernidad se desplace no quiere decir que podamos salirnos de él. La crítica de la modernidad vive de los propios criterios que la modernidad puso a punto»* (Habermas 1996, 155; cf. Idem 1985, 34-36).

46 *«Es inútil intentar situar el posmodernismo... a la derecha o a la izquierda. Lo que tenemos ante nosotros es el desarrollo de la lógica del modernismo (sus modos anticognitivos y antiintelectuales) y del consumismo (su compulsión adquisitiva)»* (Bell 1997, 7).

homologación de los valores como por su aceptación indiferente de la precariedad de la certeza, el postmodernismo lima la capacidad de elección entre opciones políticas diferentes, tendiendo incluso hacia una negación de la política en sentido propio. Al mismo tiempo, su planteamiento del antifuturismo condena a la imaginación utópica a la más completa infecundidad, privando de capacidad de resistencia frente al poder e imposibilitando la pertinencia de políticas emancipatorias<sup>47</sup>. También se ha señalado acertadamente que, tanto por su individualismo atomista como por su énfasis de la fruición, el postmodernismo posee un carácter culturalmente funcional con relación a las exigencias de una democracia sólo representativa y de una economía neoliberal<sup>48</sup>. Pues bien, todo esto nos permite entender que, a diferencia de lo que sucedía con los teóricos del final de las ideologías, no se trata únicamente de que el postmodernismo permanezca alerta frente a la ensoñación utópica (nivel 3), sino que procede a una verdadera liquidación de la propia utopía (nivel 2). Digamos, en suma, que su talante está imbuido del atributo presentista definitorio de la ideología<sup>49</sup>.

Los años ochenta se caracterizaron por una neta hegemonía neoliberal y por importantes movimientos de revisión de los idearios políticos socialdemócratas, que renunciaron en buena medida al keynesianismo clásico e incorporaron, por lo general, mayores dosis de mercado. La década terminó ni más ni menos que con el desmoronamiento de los regímenes colectivistas a partir de 1989, lo que desmintió definitivamente la vieja tesis de la convergencia<sup>50</sup>, y que, sobre todo y en lo que a nosotros

47 Críticas semejantes pueden encontrarse en numerosos autores. Cf. Boudon 1998, 241-270; Mansilla 1994, 109-111; Heller - Fehér 1989, 152.

48 Cf. Fernández Aúz 1998, 109-110; Boudon 1998, 267; Touraine 1992, 219.

49 Por eso ha podido reprocharse al pensamiento postmoderno el ser subrepticiamente fuerte, es decir, el recurrir de hecho a otro tipo de metarrelatos, aunque sean inconscientes o inconfesados (cf. Sádaba 1993, 204; Bueno 1992, 5). Puede verse una discusión de ese argumento en Vattimo 1987, 11-12.

50 Tesis que había tenido amplio eco en los años sesenta a través de las obras de autores como C. Wright Mills, Pitirim Sorokin o Clark Kerr. La idea básica era la de la existencia de un marcado proceso de acercamiento de las estructuras organizativas y de las pautas culturales vigentes en todas las sociedades industriales, fuesen liberales o socialistas.

ahora nos interesa, pareció venir a dar definitivamente la razón al antiutopismo de quienes sostenían la inexistencia de alternativas susceptibles de mejorar la organización social presente. Así fue, al menos, como aquellos acontecimientos fueron interpretados y festejados por muchos, en particular por Francis Fukuyama con su tesis del final de la historia, que ahora nos disponemos a analizar.

### 2.3. *El final de la historia*

«La democracia liberal constituye en realidad la mejor solución posible al problema humano»<sup>51</sup>. Así es como Francis Fukuyama formula una tesis que encuentra apoyo filosófico en la interpretación dada por Alexandre Kojève a la obra de Hegel o, mejor dicho, en el pensamiento expuesto por aquél con ocasión de unas lecciones sobre *La filosofía religiosa de Hegel*<sup>52</sup>. Los dos principales elementos con que Kojève articula su filosofía son el final de la historia y la lucha por el reconocimiento. Según él, Hegel entendió que las revoluciones liberales alcanzaban el final de la historia porque estaban alumbrando el «Estado universal y homogéneo», es decir, un modelo de organización social en el cual todos los individuos son tratados como políticamente iguales y que, por lo tanto, satisface enteramente el anhelo de reconocimiento que es específico del hombre y a causa del cual han tenido lugar las grandes luchas que han ido guiando el devenir histórico. De este modo, a diferencia de todas las anteriores configuraciones sociales, el Estado universal y homogéneo estaría exento de contradicciones<sup>53</sup>. «Para Hegel —resume Fukuyama—, la libertad humana se materializa en el moderno Estado constitucional o... en lo que llamamos demo-

51 Fukuyama 1992, 446.

52 Cosa que ni el propio Kojève ni Fukuyama tienen empacho en reconocer (cf. Esquirol 1998, 22-23; Fukuyama 1992, 108, 208-209). Las referidas lecciones se encuentran en Kojève 1947. Sobre este autor puede verse Esquirol 1998, 19-56; Bouretz 1992, 121-122.

53 «Esta realidad 'total', 'definitiva' es el Imperio napoleónico. Para Hegel (1806) es un Estado universal y homogéneo: reúne a toda la humanidad (al menos a la que cuenta históricamente) y 'suprime' (aufhebt) en su seno todas las 'diferencias específicas'...: naciones, clases sociales, familias (...). Por lo tanto, en adelante las guerras y las revoluciones son imposibles. Es decir, este Estado ya no se modificará, permanecerá eternamente idéntico a sí mismo. Ahora bien,

*cracia liberal*»<sup>54</sup>. Junto a ese primer proceso guiado por la lucha por el reconocimiento, este mismo autor señala la existencia de un segundo, guiado éste por la lógica del deseo. Se trata del desarrollo de la ciencia natural moderna y su consiguiente efecto industrializador, que crearían una fuerte predisposición en favor de una economía de mercado. Ambos procesos históricos, el del reconocimiento y el del deseo, «*culminaron en el mismo punto final, la democracia liberal capitalista*»<sup>55</sup>.

*el Hombre es formado por el Estado en que vive y actúa. Tampoco el Hombre, por consiguiente, cambiará*» (Kojève 1947, 145).

54 Fukuyama 1992, 100. Ciertamente el deseo de reconocimiento es central en la *Fenomenología del Espíritu*, aunque en la Filosofía de la historia universal es sustituido por la libertad, sustancia del espíritu cuya progresiva objetivación generaría el desarrollo racional de la historia universal y que en los días de Hegel habría dado lugar a las instituciones políticas nacidas de las revoluciones modernas, particularmente la francesa. A diferencia del mundo oriental, donde «*solo saben que uno es libre*», y de los griegos y romanos, que «*sólo supieron que algunos son libres*», el mundo moderno ha llegado, según Hegel, a la universalidad de la libertad en «*la conciencia de que el hombre es libre como hombre*» (Hegel 1986, 68), universalidad realizada en el Estado moderno. Lo que no está en absoluto claro es que Hegel tuviera conciencia de estar asistiendo al final de la historia, sino que probablemente lo está lo contrario, como piensan diversos autores (cf. Díaz 1987, 184; Esquirol 1998, 22). Es cierto que en un pasaje se refiere a la revolución francesa como «*último estadio de la historia*» (Hegel 1986, 687), pero el contexto permite entender que alude sin más a la época que le es contemporánea, la entonces última, y no al momento cualitativamente postrero de la totalidad del proceso histórico de la libertad, que es lo que va a significar para Fukuyama la afirmación del final de la historia que atribuye a Hegel (cf. Fukuyama 1992, 19). De hecho, Hegel descubrió en la situación francesa del momento un importante fenómeno de «*antagonismo*» y «*colisión*»: «*...subsiste la limitación capital de que la voluntad universal debe ser la empíricamente universal, esto es, que los individuos como tales deben gobernar o tomar parte en la gobernación. Las voluntades subjetivas de los muchos deben prevalecer: esta abstracción se fija y se encuentra siempre en antagonismo con lo existente. No contento con que prevalezcan los derechos racionales..., el liberalismo opone a todo esto el principio de los átomos, de las voluntades individuales: todo esto debe ser obra de su poder expreso y de su expresa aprobación (...)* A las distintas disposiciones del gobierno, opónese enseguida la libertad; pues aquellas son una voluntad particular, o sea, una arbitrariedad (...) Continúan, pues, el movimiento y la intranquilidad. Esta colisión, este nudo, este problema es el que la historia ha de resolver en los tiempos venideros» (Hegel 1986, 697). Gadamer señala que el sentido que para Hegel tenía el fin de la historia es que «*ya había dejado de ser posible toda duda y discusión sobre el principio por el cual discurre la trayectoria de la historia mundial; el camino de la libertad para todos era lo que constituía la razón de la historia*» (Gadamer 1990, 65-66).

55 Fukuyama 1992, 389; cf. 115-149.

Pues bien, el significado esencial de la afirmación del final de la historia en la obra de Fukuyama es que «*no hay sistemas alternativos serios a la democracia liberal y al capitalismo basado en el mercado para los países más avanzados del mundo*»<sup>56</sup>. Debe especificarse, en primer lugar, que Fukuyama entiende por democracia liberal un sistema político multipartidista en el que se elige periódicamente a los gobernantes mediante sufragio adulto universal, igual y secreto<sup>57</sup>. Defiende igualmente que esa democracia ha de inspirarse en un «*liberalismo atomístico*», es decir, que ha de reconocer derechos políticos únicamente a los individuos y limitar la expresión de las identidades colectivas al ámbito de la cultura. En segundo lugar y en lo que respecta a la dimensión económica, considera como Estados liberales a aquellos que, además de proteger los derechos de propiedad y de empresa privada, permiten un grado sustancial de competencia económica con vistas a posibilitar la determinación de precios mediante los mecanismos del mercado, aunque concede que tales condiciones no son incompatibles con algún grado de regulación política.

Por supuesto, Fukuyama admite que esta democracia liberal capitalista sigue albergando importantes problemas, sobre todo los padecidos por los pobres, los desempleados, las minorías o las mujeres, pero niega que se trate de contradicciones, es decir, de problemas irresolubles dentro de ese mismo sistema local y global<sup>58</sup>. Más aún, defiende que ningún modo de organización social diferente del actual podría ofrecer una

56 Idem 1995, 89. Cf. Idem 1992, 106; Idem: *Conferencia*, en Gortázar 1993, 39. Para lo que sigue cf. Idem 1992, 80-81, 149, 314, 329, 368.

57 Lo cual, por cierto, no coincide exactamente con el ideal hegeliano de la monarquía constitucional. Es verdad que, según Hegel, un sistema político libre debe ser representativo e integrar un conjunto de leyes fijas y procedimientos de los que dependa la adopción de las decisiones sustanciales (Cf. Hegel 1986, 124, 700), pero «*al monarca compete la última decisión*» (Ibidem, 693). El interés de este último punto de vista reside en su justificación: «*Lo importante es que la libertad, tal y como es determinada por el concepto, no tiene por principio la voluntad y el albedrío subjetivo, sino el conocimiento de la voluntad universal (...) la aprobación de los individuos es más o menos indiferente (...) Lo que constituye el Estado es el conocimiento culto; no el pueblo*». «*Participar en el gobierno puede... todo aquel que tiene los conocimientos, la práctica y la voluntad necesarias para ello. Deben gobernar los que saben, 'oi aristoi', no la ignorancia y la presunción del saber más que otros*» (Ibidem, 124-125, 700). Es evidente que este planteamiento también proporcionaría apoyo a un despotismo, con la única condición de que fuera ilustrado.

58 Cf. Fukuyama 1992, 198-199, 204.

mayor capacidad resolutoria de los mismos, argumentando que, de hecho, ni uno solo de sus críticos ha sido capaz de avanzar «la idea de una sociedad fundamentalmente distinta de la democracia liberal contemporánea, y al mismo tiempo mejor que ella»<sup>59</sup>. Y además, tal ausencia de propuestas alternativas no tendría lugar de modo contingente, sino que sería el resultado de una especie de incapacidad necesaria, pues Fukuyama está firmemente persuadido de que la idea de una sociedad mejor sencillamente no existe. Dicho de otro modo, los principios constitutivos de la democracia liberal capitalista serían imperfectibles y alcanzarían, precisamente por eso, el término cualitativo de la historia.

Ciertamente ya nos hemos percatado de que el fondo de la tesis de Fukuyama no hace sino plantear un desafío a la imaginación social. La victoria liberal que celebra no es tanto la de la práctica cuanto la de la «idea»: «No podemos imaginar un mundo que sea esencialmente distinto del nuestro y al mismo tiempo mejor»<sup>60</sup>. Es por ello evidente que esta teoría del final de la historia viene a consistir en una tesis sobre el final de la utopía (nivel 2). Enseguida diremos, de modo más general, que se propone legitimar la vigente democracia liberal capitalista, sirviéndose para ello no sólo de la negación de la utopía, sino también de algunos otros de los mecanismos típicamente ideológicos (nivel 3) más arriba señalados<sup>61</sup>.

59 Idem: «El fin de la historia sigue estando cerca», *ABC*, 3-4-1992, citado por López Santamaría 1993, 126.

60 Idem 1992, 84; cf. 82-84.

61 El carácter ideológico de la idea de la derogación de la utopía, aunque tratada a veces bajo la denominación de «final de las ideologías», ha sido señalado por numerosos autores (cf. Poulat 1995, 154-155; Bueno 1992, 4, 27; Naredo: *Sobre el rumbo del mundo*, en Varios 1999, 34; Bobbio 1995, 51; Harnecker 1999, 174-175, 295-296; Esquirol 1998, 110). Es claro, por otro lado, que nada tiene que ver la posición de Fukuyama con el sentido que tienen en el pensamiento de Marcuse el «final de la historia» y el «final de la utopía». Tras el diagnóstico pesimista efectuado en 1954 respecto de las posibilidades de liberación en las sociedades occidentales (cf. Marcuse 1985, 281-286), Marcuse sostuvo en 1967 que se estaba produciendo un «final de la utopía» —entendida como proyecto de transformación social que se considera imposible— a causa de la novedosa presencia de las fuerzas materiales e intelectuales necesarias, aunque no suficientes, para la realización de una sociedad libre, tan cualitativamente novedosa por relación a la presente que no podría representarse en una relación de continuidad histórica, sino de ruptura respecto de la misma, es decir, de «final de la historia» (cf. Marcuse 1968, 7-13).

Es evidente que los significados del «*fin de la historia*» en el pensamiento postmoderno y del «*final de la historia*» en la teoría de Fukuyama son antagonísticos. Para Vattimo el fin de la historia significa la inexistencia de un progreso universal unitario portador de la esencia humana, mientras que Fukuyama entiende por final de la historia la culminación de un proceso único, evolutivo y coherentemente dirigido hacia un término satisfactorio de lo específicamente humano. Desde el punto de vista postmoderno, la tesis de Fukuyama ofrece un magnífico ejemplo de metarrelato construido por un pensamiento fuerte y legitimador de la «*historia de los vencedores*» denunciada por Benjamin<sup>62</sup>. El postmodernismo, por el contrario, es acusado por Fukuyama, aunque sin nombrarlo, de encontrarse entre las corrientes de pensamiento que, por negar la noción de sentido histórico, incapacitan para comprender los acontecimientos contemporáneos e inducen al pesimismo<sup>63</sup>. Es patente, decimos, que sus visiones de la historia son contrarias, pero no lo es menos que, en sus consecuencias, ambas resultan perfectamente convergentes en el presentismo hegeliano y su olímpico desprecio tanto del pasado como del futuro<sup>64</sup>: «*lo verdadero es eterno en sí y por sí; no es de ayer ni de mañana, sino pura y simplemente presente, en el sentido del absoluto presente*»<sup>65</sup>. Más concretamente, aunque los postmodernos procedan por acomodación (supuestamente) carente de fundamento y Fukuyama lo haga mediante los recursos legitimatorios que le suministra un pensamiento fuerte, su punto de

62 Cf. Vattimo 1987, 16. Y no sin razón porque, en ese tipo de planteamiento, «*siempre es el pueblo hegemónico quien tiene de su parte la idea (...) No hay que esperar, pues, al fin de la historia para que llegue el juicio. La misma historia es juicio... extraño y ambiguo, ya que en él la idea coincide siempre con la realidad, el derecho con la fuerza (...) Hegel ha erigido en principio el dicho popular: 'Los vencedores siempre tienen razón'*» (Colomer 1995, 396).

63 Cf. Fukuyama 1992, 12, 113-114.

64 Por eso se ha dicho que «*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*» (Heller - Fehér 1989, 152). Esa «*clausura del presentismo*» que constituye una de las incapacidades del «*hombre productor consumidor*» —la forma de vida centrada sobre la obtención de valores biopsíquicos y económicos— para la trascendencia intrahistórica es identificada también por Eladio Chávarri como lugar de encuentro entre el talante postmoderno y la tesis del final de la historia (cf. Chávarri 1993, 219-220).

65 Hegel 1986, 149.



encuentro se ubica en la plácida aceptación de la democracia representativa y de la economía de mercado.

Hemos afirmado que la teoría del final de la historia cumple una función ideológica. En efecto, se ordena a legitimar y, por lo mismo, a conservar la vigencia de la democracia liberal capitalista, con sus características formas de poder o dominación. Entre los mecanismos utilizados con ese objeto, los cuales se entrecruzan y refuerzan recíprocamente, cabe destacar: (a) la naturalización de procesos históricos, (b) la realización de análisis unilaterales, (c) la trivialización de problemas y (d) la negación fraudulenta de la existencia de alternativas.

a) Efectivamente, según la línea argumentativa dominante en la teoría del final de la historia, las ciencias naturales constituyen un «*mecanismo que da a la historia su carácter direccional*», determinando «*los procesos naturales y orgánicos de evolución social*» que conducen hasta una economía liberal y hasta las mismas puertas de la democracia, necesitando en este último caso la concurrencia de la lucha política motivada por el deseo de reconocimiento<sup>66</sup>. A esta formación espontánea y natural de la economía de mercado viene a contraponerse, como es habitual en la literatura neoliberal y neoconservadora, el carácter artificial y voluntarista de los proyectos de «*ingeniería social*» orientados a la construcción de modelos económicos alternativos, que de este modo se ven descalificados como productos de la ensoñación idealista<sup>67</sup>. Pues bien, decimos que esta contraposición entre el espontaneísmo naturalista de la economía liberal y el idealismo constructivista de las propuestas alternativas es ideológica porque pasa por alto las condiciones intelectuales y políticas que han sido y siguen siendo necesarias para el establecimiento y conservación del mercado.

66 Fukuyama 1992, 116, 73; cf. 115-164, 321.

67 Cf. *Ibidem*, 73; *Idem* 1995, 89. El planteamiento de esa dicotomía es, como decimos, enormemente frecuente en los medios intelectuales favorables a la economía de mercado. Cf. Hayek 1985, 73-85; *Idem* 1997, I, 40-57; Popper 1987, 77-81; Kristol 1987, 9-10, 191-193, 200-201; Gortázar: *El final de la utopía*, en *Idem* 1993, 10, 15-16.

Así, por ejemplo, ha de recordarse que: 1) También la instauración de la sociedad burguesa necesitó del modelado intelectual de pensadores como Locke, Smith o Bentham, que pusieron a punto el paradigma social contractualista y esbozaron el ideal del mercado autorregulador<sup>68</sup>. Del mismo modo que las contemporáneas políticas de expansión del mercado y contracción del Estado han tenido que ser justificadas, durante la «*guerra de ideas*» de los años setenta y ochenta, por las teorías económicas neoliberales esgrimidas por Gilder, Friedman, Laffer y Kirzner, entre otros. En realidad, Fukuyama reconoce en algunos pasajes que «*el burgués fue una creación enteramente deliberada del pensamiento de comienzos de la modernidad*», para la cual habría sido necesario que filósofos como Ferguson, Hume o Montesquieu derrotaran éticamente el modo de vida aristocrático<sup>69</sup>. Pero se trata de consideraciones que ocupan un lugar enteramente periférico en el entramado de su obra y que en nada afectan al argumento dominante que hemos referido. 2) El proyecto de implantación social del mercado que permitió desplazar el orden aristocrático fue llevado a cabo mediante cuidadas intervenciones del Estado, que abarcaron desde importantes medidas legislativas hasta el establecimiento o adaptación de determinadas funciones administrativas públicas, pasando por la creación de sectores industriales mediante tarifas proteccionistas, primas a la exportación o ayudas salariales indirectas. «*El laissez-faire —concluye Polanyi— fue planificado*»<sup>70</sup>. 3) La actual globalización capitalista está siendo favorecida y en buena medida provocada por decisiones tomadas tanto por administraciones gubernamentales como por agencias internacionales. Los gobiernos han contribuido a la mundialización del capitalismo mediante, por ejemplo, la financiación de programas de investigación para las nuevas tecnologías de la comunicación, la expansión de los mercados financieros internacionales a través de las operaciones de emisión de obligaciones o las intervenciones específicas

68 Cf. Samuelson 1996, 21-22. Para designar la contribución de esos autores a la sociedad liberal Bell no duda en recurrir a los verbos «*delinear*» y «*planificar*», en el sentido de trazar las condiciones (cf. Bell 1976, 349-350, 497).

69 Fukuyama 1992, 258; cf. 260, 265. Sobre la justificación de las políticas neoliberales cf. Galbraith 1992, 117-129; Heilbroner 1996, 55-56, 71-72, 107-112.

70 Polanyi 1989, 231; cf. 223-232.

dirigidas a apoyar a sociedades transnacionales de origen local<sup>71</sup>. Resulta igualmente innegable la incidencia globalizadora de los programas y medidas procedentes de entidades como la OCDE, el BM, el FMI y la OMC, donde la representación de las administraciones de los Estados ricos es netamente hegemónica<sup>72</sup>. Parece claro, en definitiva, que atribuir un carácter natural y espontáneo a la economía capitalista constituye un fraude ideológico de envergadura.

b) En la realización de análisis unilaterales podemos encontrar otro importante recurso de la teoría del final de la historia en su afán legitimador del sistema vigente. En el ámbito internacional, por ejemplo, la pobreza de los países del sur no sería inherente al sistema capitalista, sino que tendría que ver exclusivamente con culturas locales, tradiciones mercantilistas y políticas redistributivas que habrían impedido la práctica del capitalismo en grado suficiente como para inhibir su potencial de erradicación de la pobreza<sup>73</sup>. Quedan así apartadas de la vista las relaciones de dominación que articulan las relaciones internacionales y que en gran medida permiten entender la situación padecida por las poblaciones pobres.

c) Mecanismo ideológico complementario es el de la trivialización de los problemas existentes en la democracia liberal capitalista. Fukuyama admite, en efecto, que la democracia liberal reduce prácticamente al acto electoral las posibilidades de participación política de los ciudadanos, que el capitalismo continuará generando importantes desigualdades en la distribución de la riqueza y que la globalización que conocemos comporta una homogeneización de efectos destructores para una amplia variedad

71 Según Chomsky, uno de «los mejores estudios recientes sobre las ciencias transnacionales más importantes de la lista de Fortune encontró que todas ellas se habían beneficiado de intervenciones específicas de los estados nacionales donde tienen su base» (citado por Harnecker 1999, 147). Cf. Giddens 1999, 45-46; Naredo: *Sobre el rumbo del mundo*, en Varios 1999, 48-54.

72 Estamos pensando en las políticas de ajuste estructural aplicadas en los países pobres, en el felizmente abortado *Acuerdo Multilateral de Inversiones* o en el relativo a los *Aspectos de los derechos de propiedad intelectual relacionados con el comercio* (TRIPS) (cf. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo 1999, 7-19; Idem 2000, 85; Wallach: *El nuevo «manifiesto» de los poderes multinacionales*, en Varios 1999, 72-79).

73 Cf. Fukuyama 1992, 78, 158-160; Idem 1999.

de culturas tradicionales. Se trata, por consiguiente, de problemas que delatan una «*reciprocidad imperfecta del reconocimiento*»<sup>74</sup>, es decir, que cuestionan frontalmente el argumento central que permite a Fukuyama proclamar el final de la historia. Sucede, sin embargo, que tales problemas son trivializados en el conjunto de la obra, privados de relevancia respecto de su argumento central, considerados como insignificantes para la historia del reconocimiento. Citarlos permite acreditar la teoría con un falso aire de realismo. Trivializarlos significa ocultar su carácter de contradicciones, es decir, de problemas cuya solución requiere un cambio de principios en la organización social o, lo que es igual, un sistema alternativo a la misma. La trivialización de los problemas hace que la tesis del final de la historia quede ideológicamente blindada. La imperfectibilidad de la democracia liberal capitalista parece a salvo de toda duda<sup>75</sup>.

d) La negación de la existencia de alternativas no es sino otro modo de expresar esa misma imperfectibilidad, pues no se trata sólo, como sabemos, de celebrar el triunfo de la democracia liberal capitalista en la competición histórica con otras formas de organización social, sino también y sobre todo de dejar firmemente sentada «*la ausencia completa de alternativas teóricas coherentes*»<sup>76</sup>. Fukuyama, de hecho, silencia sistemáti-

74 Cf. Idem 1992, 401; para cada uno de los tres problemas cf. 428, 392-393, 321, respectivamente

75 Al final de su teoría, tras haber sostenido largamente, junto con Kojève, que la igualdad de reconocimiento exige al mundo liberal moderno de la gran contradicción que ha caracterizado las formas sociales anteriores, Fukuyama hace sorprendentemente aparecer una «*contradicción que la democracia liberal todavía no ha resuelto*». Se trata del deseo de ser reconocido como superior, que estaría profundamente inscrito en la condición humana, pero que en la actual sociedad habría cambiado tanto en sus manifestaciones como en su extensión. Más aún, la democracia liberal «*nunca podrá sobrevivir únicamente a base de un reconocimiento universal e igual*», sino que «*necesita*» de esa pretensión de superioridad, la cual encontraría adecuada satisfacción tanto en la actividad empresarial como en el liderazgo político democrático (cf. Ibidem, 419-427). No deja de ser curioso que esta contradicción del sistema acabe por revertir sobre su propia confirmación. ¿No estará Fukuyama admitiendo por segunda vez, implícita y avergonzadamente, la desigualdad de reconocimiento existente en la democracia liberal capitalista?

76 Cf. Ibidem, 114; cf. 35, 445-446. Las alternativas consideradas son referidas bien al autoritarismo, bien a una especie de nueva edición del colectivismo, es decir, descalificadas por asociación negativa (cf. Ibidem, 321, 401).

camente la existencia de propuestas susceptibles de modificar de modo sustancial los principios de su modelo y de producir importantes superaciones de algunas de las dominaciones que entretejen la realidad social. A ellas haremos alusión inmediatamente.

#### 2.4. *Una hipótesis falsa*

Tanto la provisional denominación de tesis postideologista como la hipótesis de que la misma constituye el común denominador de las teorías que hemos estado considerando deben ser finalmente desechadas. Al término de este recorrido sabemos que, a pesar de su nombre, la teoría del final de las ideologías intenta dejar constancia de la desaparición social de las enfermedades de la imaginación utópica (nivel 3), y que eso generalmente lo hace sin incurrir en justificaciones ideológicas de la organización social existente. También podemos concluir que el postmodernismo y la teoría del final de la historia representan otras dos versiones del postutopismo, pero en estos dos planteamientos se apunta hacia el final de la utopía como tal (nivel 2) y se ejerce una clara función ideológica, en el primer caso por acomodación acrítica al presente y negación general de posibilidades alternativas, y en el segundo mediante el recurso a los mecanismos ideológicos de deformación (nivel 3). Así pues, no debería hablarse de una tesis postideologista, sino más bien de una postutopista, pero sin que esto implique una amalgama de teorías que, como hemos visto, tienen un común denominador bastante estrecho.

### 3. ENTONCES, ¿EL FINAL DE LA UTOPIA?

Es el momento de preguntarnos brevemente acerca del estado de salud de la imaginación social como tal y, más concretamente, acerca del valor descriptivo del postutopismo, entendiendo por tal la negación de la existencia social de propuestas —trátese de idearios, programas o iniciativas— orientadas a desautorizar determinadas relaciones sociales de dominación y a superarlas, o al menos minorarlas significativamente,

mediante una sustitución de las mismas por otras de tipo menos jerárquico y más igualitario.

Pues bien, hay que decir que tales propuestas existen. Entre ellas cabe citar: 1) El multiculturalismo y la concepción participacionista de la democracia como filosofías políticas alternativas a la que inspira la democracia liberal, que privilegia una cultura sobre otras y concentra el poder político en manos de las élites de los partidos. 2) Las iniciativas de defensa de los derechos económicos y sociales de los sectores desfavorecidos tanto frente a los intereses fiscales de las clases satisfechas como frente a las exigencias de incremento de la tasa de rentabilidad del capital; así como las fórmulas de sustitución de la mercantilización del trabajo por el cooperativismo o de participación de los trabajadores en la propiedad del capital y en la gestión empresarial. 3) El conjunto de reformas estructurales que ha dado en llamarse nuevo orden económico internacional y que ofrece una alternativa a la globalización capitalista, exclusivamente informada por el objetivo de la maximización del beneficio, orientada hacia la concentración del capital y el predominio de la especulación financiera y, bajo capa de interdependencia mundial, precipitada en realidad hacia la producción de crecientes asimetrías y dependencias. 4) Los planteamientos ecológicos que, apoyándose sobre una comprensión de la actividad económica en una perspectiva biocéntrica, están en condiciones de evitar los desequilibrios medioambientales que no sólo perjudican las actuales condiciones de vida, muy particularmente las de las poblaciones pobres, sino que amenazan también con impedir o dificultar la satisfacción de las necesidades de las generaciones futuras. 5) Las aspiraciones morales de que son portadores movimientos sociales como el pacifista o el feminista, en lucha con algunos de los patrones culturales de que está más hondamente imbuido el actual orden social.

Es verdad que ninguna de estas corrientes es monolítica, sino que prácticamente todas sus ideas y prácticas sociales están sometidas a debate, como también lo es que ninguna de ellas ofrece el diseño teórico completo de una organización social ideal, lo cual probablemente es imposible y, en todo caso, indeseable. Pero no es menos cierto, para contrariedad del postutopismo en estado puro, que todas esas propuestas están teniendo lugar y que son expresadas en idearios, programas e ini-

ciativas que desempeñan funciones utópicas de crítica de relaciones sociales de poder (político, económico, militar o cultural) y de elaboración de alternativas transformadoras.

A ellas se oponen, respectivamente, las ideologías que podríamos denominar: 1) atomismo y representacionismo políticos, 2) neoliberalismo, 3) globalismo, 4) antropocentrismo economicista, 5) militarismo y patriarcalismo. Representan otros tantos ejercicios imaginativos de legitimación y reproducción de nuestro sistema que no sólo gozan de una consolidada presencia social, sino también de mayor vigor que la utopía. De hecho, el panorama social dominante posee un sesgo más bien conservador, lo que equivale a admitir que la tesis postutopista tiene un valor descriptivo relativamente importante.

Es esa lucha entre ideología y utopía, reproducción y transformación social, dominación y emancipación, la que da cuerpo a la política propiamente dicha, que, por lo mismo, está lejos de poder ser limitada a la acción de las instituciones estatales y, con mayor razón, a la de los partidos políticos. Pero tampoco hemos de echar en el olvido que la política, por más que así se entienda, acaba por tener necesidad de los partidos, pues, de hecho, son éstos quienes monopolizan el ejercicio de la función soberana que llamamos Estado y de la que dependen en buena medida las características de la organización social. Convendría, pues, explorar los idearios de los partidos en búsqueda de indicios relativos a las posibilidades de realización futura de las propuestas actualmente utópicas<sup>77</sup>. Pero tenemos que limitar nuestra atención a dos familias políticas que nos parecen significativas y, además, considerar exclusivamente sus posiciones acerca de algunas funciones económicas del Estado, por un lado, y del tipo de régimen democrático, por otro.

La *Declaración de principios* de la Internacional Socialista, adoptada en 1989, establecía como compromiso fundamental «*la democratización de las estructuras del poder económico, social y político a escala mundial*», aunque

<sup>77</sup> Sin ignorar que tienen el valor de la declaración de intenciones; no más, pero tampoco menos. Por otra parte, aunque esos mismos idearios dependan en buena medida de las preferencias de los ciudadanos por razones electorales obvias, también contribuyen retroactivamente a configurar las expectativas políticas de la opinión pública o, lo que es igual, a generar las funciones ideológicas y utópicas de la imaginación social.

el aspecto económico era el único en ser operativizado, estableciéndose una serie de medidas destinadas a hacer posible «una participación sustancial de los trabajadores y de todos los ciudadanos en las decisiones económicas»<sup>78</sup>. Los años noventa, sin embargo, han conocido diversas búsquedas de una nueva identidad para la izquierda, justificadas, en primer lugar, por la necesidad de llevar a cabo una modernización económica susceptible de enfrentar los retos de la globalización y de las nuevas tecnologías; y, en segundo lugar, por la reducción del grado de aplicabilidad de la tradicional dicotomía izquierda-derecha a los problemas de las sociedades industriales avanzadas, que estarían caracterizadas por una decreciente importancia del conflicto de clases como principio de estratificación social y por la aparición de los valores postmaterialistas<sup>79</sup>. La más significativa de tales iniciativas ha sido la llamada *Tercera Vía*, que se ha presentado a sí misma como «un intento por trascender tanto la socialdemocracia a la antigua como el neoliberalismo»<sup>80</sup>, pero que realmente se ha traducido por la adopción de algunas de las prioridades políticas del neoliberalismo, tales como la desregulación del mercado de trabajo, la privatización de empresas, la disminución de impuestos sobre el beneficio de sociedades, la insistencia unilateral sobre la igualdad de oportunidades vinculada a la educación, la transferencia de coberturas sociales a la sociedad civil, etcétera<sup>81</sup>. Algunos de los planteamientos de este revisio-

78 Cf. Int. socialista 1989, n<sup>os</sup> 9, 60-61.

79 Cf. Giddens 1999, 31-35, 58-63; López Garrido 1997, 31; Cohn-Bendit - Mendiluce 2000, 45-53. Son los valores relacionados con la ecología, las cuestiones de género, la identidad personal y cultural, el sentido del trabajo, la protección de los menores, los derechos de los animales, etcétera (cf. Inglehart 1991).

80 Giddens 1999, 38. Cf. Blair 1998, 53-54; Blair - Schröder 1999, Introd. Es la estrategia que Bobbio ha llamado el «tercero incluyente» y que considera en la práctica como una «política de centro» (cf. Bobbio 1995, 57-59). En un principio Giddens generalizó indebidamente la situación del laborismo británico a toda la socialdemocracia europea. Posteriormente ha presentado la Tercera vía como una respuesta socialdemócrata a la globalización económica y la revolución tecnológica. (cf. Navarro 2000, 15). Para una visión crítica cf. Jospin 1999.

81 Cf. Blair - Schröder 1999, III-IV; Blair 1998, 64-67, 106-107; Giddens 1999, 95-103. Giddens pasa por ser el teórico de la *Tercera vía*, y en buena medida lo es, aunque sus posiciones divergen de las de Blair en algún punto; por ejemplo, en su mayor insistencia sobre la política emancipadora y la redistribución, así como en su negativa a reducir el objetivo de la igualdad al de la igualdad de oportunidades (cf. *Ibidem*, 54-55, 59, 120-122, 127).



nismo socialdemócrata han acabado por encontrar eco en la *Declaración de París* de la Internacional Socialista, como sucede, por ejemplo, con la precaución frente al intervencionismo y la talla del Estado o también con la necesidad de promover tanto el espíritu empresarial como una responsabilidad cívica que salga al paso del riesgo de pasividad asociado a las políticas redistributivas. En esa misma *Declaración* subsiste, no obstante, la afirmación de la responsabilidad última de la política en orden a combatir, mediante medidas redistributivas, las desigualdades sociales generadas en las relaciones económicas espontáneas. Se trata, en otros términos, del principio de la primacía de la política democrática sobre el mercado<sup>82</sup>. Por el contrario, la Internacional Liberal, en su *Declaración de Oxford*, ha reafirmado las tradicionales convicciones de la suficiente capacidad distributiva del mercado y de la necesaria disminución de las políticas redistributivas<sup>83</sup>.

Las diferencias entre ambos idearios en lo que respecta al modelo político son menos significativas, pero no completamente inexistentes. La Internacional Liberal defiende una concepción del Estado como «*mero instrumento del que los ciudadanos se sirven*» y que controlan a través de una práctica del principio representativo, que debería ser mejorada. En cambio, la *Declaración de principios* de la Internacional Socialista establece el objetivo de una mayor democratización, aunque posteriormente se contenta con fijar algunas condiciones mínimas para la democracia, que son básicamente el Estado de derecho y el principio de representación. En la *Declaración de París*, por otra parte, se expone un propósito tan ambiguo como «*queremos promover y mejorar la democracia representativa y la participación cívica*»<sup>84</sup>.

Traemos estos asuntos a colación con el único propósito de ilustrar que la convergencia entre los idearios de las familias políticas, incluso los

82 Cf. Int. Socialista 1999; López Garrido 1997, 28, 77-81; Cohn-Bendit - Mendiluce 2000, 71, 91.

83 Cf. Int. Liberal 1997, II, III.6. Para lo que sigue cf. I, III.1, III.3.

84 Cf. Int. Socialista 1989, nos 9, 19; 1999, II. Tampoco sobre este particular coinciden las posiciones de Blair y de Giddens. Mientras que aquél considera «*falsa la antítesis entre democracia representativa y directa*», éste aboga por la adopción de algunos «*mecanismos de democracia directa*» (cf. Blair 1998, 114; Giddens 1999, 92-94).

de aquellas que cuentan con una implantación electoral significativa, a pesar de ser real, está lejos de haber alcanzado la completa homologación que la ideología tecnocrática suele pretender. La confrontación partidaria sigue siendo un ejercicio de imaginación social, un espacio de lucha entre la ideología y la utopía, un lugar político en el sentido propio. Tampoco ahora podemos admitir que la tesis postutopista haya adquirido un valor descriptivo total.

Es cierto, con todo, que en los últimos veinte años hemos asistido a una pérdida muy significativa de capacidad utópica en los partidos que tradicionalmente se han identificado con el ideal emancipatorio de la mejor ilustración, que no es, en el fondo, sino el de la sustitución de los mecanismos jerárquicos por relaciones igualitarias, la instauración de un orden social que imposibilite la instrumentalización de unas personas por otras o, dicho de otro modo, que respete esa condición del hombre como fin en sí mismo que llamamos dignidad. Es claro que el conflicto de clases característico de la sociedad industrial posee actualmente una menor relevancia social, lo cual ofrece un pretexto para la renuncia a una política emancipatoria, pero de ningún modo una razón. Siguen existiendo, en unos casos, y apareciendo, en otros, asimetrías y dominaciones diversas que afectan a las relaciones económicas, culturales, políticas o de género, tanto entre las personas como entre los grupos humanos, tanto actuales como intergeneracionales. He aquí la causa de que la utopía, aunque debilitada en nuestro entorno social, siga siendo imaginada, también dentro, pero sobre todo fuera, de los partidos políticos con mayor éxito electoral.

Sigue y seguirá, porque el postutopismo conoce una imposibilidad radical, de profundo calado antropológico: la imaginación utópica es dimensión constitutiva de la humanidad<sup>85</sup>. Tanto como lo es su condición

85 *«La tensión expectante se cierne sobre toda la manifestación del ser humano (...) Es ante todo una respuesta del espíritu a la colosal epifanía del ser en el tiempo, principalmente a la epifanía del ser humano (...) El horizonte marca un sentido, no un proyecto acabado. A medida que nos aproximamos a él, comienzan a brillar al fondo destellos de otro más atrayente. Por lo que respecta a la calidad de sustancia humana en la historia, no hay horizonte último, terminal, final»* (Chávarri 1993, 364-365). *«Lo que más vale en el hombre es su capacidad de insatisfacción (...) Encuentra ante sus ojos, junto a la obra monstruosa, el perfil ideal que la depura o com-*

moral<sup>86</sup>. Más aún, quizás la utopía no sea, después de todo, sino la indeterminada proyección futura —«ucronía»— del perfecto acatamiento de un imperativo moral, el del respeto de la dignidad humana. Nada garantiza el definitivo triunfo histórico de esa representación ucrónica, pero queda convertida en fuente de normatividad moral capaz de tensionar y transformar el presente de la humanidad<sup>87</sup>.

Resulta ser, a fin de cuentas, que en esta aldea global no va a oficiarse el anunciado funeral. Es probable, eso sí, que volvamos a tener noticia de nuevos campaneros que se obstinan en seguir tocando a presentismo con el propósito de persuadirnos de la muerte de la utopía. Si eso llega a suceder, nos bastará con pedirles que se atrevan a *imaginar* el mundo desde la perspectiva de los suburbios de Managua, de las cárceles de Irak o de los prostíbulos de nuestras carreteras; desde cualquier lugar en que un ser humano sufra la dominación de otro que actúe como si valiera más que él.

*pleta, y como la vida es en él —a diferencia de lo que es en el animal— un instinto frenético hacia lo óptimo, no para hasta haber logrado adobar la realidad conforme a la norma entrevista» (Ortega y Gasset 1986, 15).*

86 En el sentido de la «moral como estructura». «La realidad moral es constitutivamente humana (...) El hombre tiene que considerar la realidad antes de ejecutar un acto; pero esto significa moverse en la 'irrealidad'. En el animal el ajustamiento se produce de realidad a realidad —de estímulo a respuesta— directamente... En el hombre indirectamente, a través de la posibilidad y de la libertad (...) libertad no sólo 'de' tener que responder unívocamente, sino también libertad 'para' pre-ferir en vista de algo (...) El hombre tiene que hacer ese ajustamiento, tiene que 'iustum facere', es decir tiene que justificar sus actos». Existe «una estructura ontológica fundamental de la existencia humana, el hábito entitativo... de la espera (...) En el animal el ajustamiento de este impulso a la realidad futura le viene dado. El hombre tiene que hacer su ajustamiento: surge así ese orden de las posibilidades y preferencias...; la espera humana es la pre-tensión o versión del hombre a su futuro, la necesidad vital de desear, proyectar y conquistar el futuro». «Ciertos bienes sobrepasan, por su altura, a las fuerzas de la pasión y aun a la virtud natural del hombre. Y, sin embargo, el hombre aspira y tiende a esos inasequibles bienes». (Aranguren 1997, 56-57, 277, 279).

87 Kant asignaba esa función moral al «horizonte utópico» de una constitución civil respetuosa de la libertad —en la que «quienes obedecen la ley deben ser simultáneamente colegisladores»—, y contraria a «la violencia ejercida por parte de los poderosos» (cf. Kant 1994, 95-97; también el estudio preliminar de Rodríguez Aramayo).

Llegará seguramente el «día», por lo demás, en que tanto la utopía como la ideología tengan que desaparecer, pero entonces lo harán a un tiempo y sólo tras haberse disipado las últimas sombras del poder. Digamos, al menos, que así cabe esperarlo, aunque no es ciertamente en la historia donde ese día puede llegar a suceder.

FRANCISCO JAVIER MARTÍNEZ REAL

## BIBLIOGRAFÍA

- ANTÓN MELLÓN, Joan (1996), «Ideología y mentalidad ideologizada, la opacidad social de las conciencias», *Sistema*, n. 135, pp. 59-74.
- ARANGUREN, José Luis L. (1997), *Ética*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- ARIÑO VILLAROYA, Antonio (1997), «Ideologías, discursos y dominación», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n. 79, pp. 197-219.
- ARON, Raymond (1966), *Trois essais sur l'âge industriel*, Paris, Plon.
- (1971), *Dieciocho lecciones sobre la sociedad industrial*, Barcelona, Seix Barral, 2ª edición.
- (1983), *Memorias*, Madrid, Alianza.
- AZNAR, José María (2000), «Entrevista», *ABC*, 4-9-2000.
- BAUDRILLARD, Jean (1984), *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama.
- BELL, Daniel (1964), *El fin de las ideologías*, Madrid, Tecnos.
- (1976), *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Madrid, Alianza.
- (1989), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 4ª edición.
- (1997), «El fin del modernismo», *Claves de Razón Práctica*, n. 78, pp. 2-11.
- BERGER, Peter L. (1991), *La revolución capitalista*, Barcelona, Península, 2ª edición.
- BLAIR, Tony (1998), *La tercera vía*, Madrid, Santillana.
- BLAIR, Tony - Schröder, Gerhard (1999), *Europa: la tercera vía*, en <http://www.el-mundo.es/documentos>.
- BOBBIO, Norberto (1995), *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*, Madrid, Taurus.
- BOUDON, Raymond (1998), «Acerca del escepticismo posmoderno», en Gellner, Ernest - Cansino, José G. (eds.): *Liberalismo, fin de siglo. Homenaje a José G. Merquior*, Universidad de Almería, pp. 241-270.
- BOURETZ, Pierre (1992), «Histoire et utopie (Fukuyama / Hegel / Mosès / Rosenzweig)», *Esprit*, n. 181, pp. 119-133.
- BUENO, Gustavo (1992), «Estado e historia», *El Basilisco*, n. 11, pp. 3-27.
- CASTELLS, Manuel (1998), *La era de la información*, Madrid, Alianza.

- COHN-BENDIT, Daniel - Mendiluce, José María (2000), *Por la tercera izquierda*, Barcelona, Planeta.
- COLOMER, Eusebi (1995), *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 2ª edición.
- CHÁVARRI, Eladio (1993), *Perfiles de nueva humanidad*, Salamanca, San Esteban.
- DÍAZ, Carlos (1987), *El sueño hegeliano del Estado ético*, Salamanca, San Esteban.
- ESQUIROL CALAF, Josep M. (1998), *La frivolidad política del final de la historia*, Madrid, Caparrós.
- FERNÁNDEZ AÚZ, Tomás (1998), «Del modernismo a la postmodernidad. Racionalidad, autonomía y ética», *Sistema*, n. 143, pp. 91-111.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo (1965), *El crepúsculo de las ideologías*, Madrid, Rialp.
- FUKUYAMA, Francis (1992), *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta.
- (1995), «El capital social y la economía mundial», *Política exterior*, n. 47, pp. 77-89.
- (1999), «Un reto para la izquierda», *El País*, 19-12-1999.
- GADAMER, Hans-Georg (1990), *La herencia de Europa*, Barcelona, Península.
- GALBRAITH, John-Kenneth (1992), *La cultura de la satisfacción*, Barcelona, Ariel, 4ª edición.
- GEERTZ, Clifford (1987), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GIDDENS, Anthony (1999), *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, Madrid, Taurus.
- GORTÁZAR, Guillermo (comp.) (1993), *¿Ideologías sin futuro? ¿Futuro sin ideologías?*, Madrid, Ed. Complutense.
- HABERMAS, Jürgen (1985), «La modernidad, un proyecto incompleto», en *Varios: La postmodernidad*, Barcelona, Kairós, pp. 19-36.
- (1996), *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 2ª edición.
- HARNECKER, Marta (1999), *La izquierda en el umbral del siglo XXI. Haciendo posible lo imposible*, Madrid, Siglo XXI.
- HAYEK, Friedrich A. (1985), *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza, 2ª edición.
- (1997), *Los fundamentos de la libertad*, Barcelona, Folio.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986), *Lecciones sobre la filosofía en la historia universal*, Madrid, Alianza.
- HEILBRONER, Robert (1996), *El capitalismo del siglo XXI*, Barcelona, Península.
- HELLER, Ágnes - Fehér, Ferenc (1989), *Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, Península.
- HORKHEIMER, Max (1966), *La función de las ideologías*, Madrid, Taurus.
- INGLEHART, Ronald (1991), *Cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Madrid, Siglo XXI.
- INTERNACIONAL DEMÓCRATA-CRISTIANA (1995), *Documento de base*, en <http://www.idc-cdi.org>.
- INTERNACIONAL LIBERAL (1997), *The Liberal Agenda for the 21<sup>st</sup> Century: The quality of liberty in open civic societies (Liberal Manifesto of Oxford)*, en <http://www.worldlib.org>.
- INTERNACIONAL SOCIALISTA (1989), *Declaración de principios de la Internacional Socialista*, en <http://www.socialistinternational.org>.
- (1999), *Declaración de París*, en <http://www.socialistinternational.org>.
- JOSPIN, Lionel (1999), «La inútil Tercera Vía de Tony Blair», *El País*, 22-11-1999.
- KANT, Immanuel (1994), *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, en *Idem: Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 2<sup>a</sup> edición.
- KENDALL, Georg A. (1981), «Ideology: an Essay in Definition», *Philosophy today*, vol. 25, nos 3-4, pp. 262-276.
- KOJÉVE, Alexandre (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard.
- KRISTOL, Irving (1987), *Réflexions d'un néo-conservateur*, Paris, P.U.F.
- KÜNG, Hans (1999), *Hacia una ética mundial para la economía y la política*, Madrid, Trotta.
- LEFEBVRE, Henri (1969), *Sociología de Marx*, Barcelona, Península.
- LENK, Kurt (1974), *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, Buenos Aires, Amorrortu.
- LIPSET, Seymour Martin (1962), *L'homme et la politique*, Paris, Seuil.

- LÓPEZ GARRIDO, Diego (1997), *La izquierda. ¿Qué era? ¿Qué es?*, Barcelona, Destino.
- LÓPEZ SANTAMARÍA, Justino (1993), «Francis Fukuyama: su polémica contribución a la filosofía de la historia», *Estudios Filosóficos*, n. 119, pp. 123-135.
- LYOTARD, Jean-François (1984), *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra.
- MANNHEIM, Karl (1966), *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Aguilar, 2ª edición.
- MANSILLA, H.C.F. (1994), «Los enfoques postmodernistas frente a las ambigüedades de la democracia y del desarrollo», *Revista de Estudios Políticos*, n. 84, pp. 79-111.
- MARCUSE, Herbert (1968), *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel.
- (1985), *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- MARX, Karl - Engels, Friedrich (1979), *Sobre la religión*, Salamanca, Sígueme.
- MOULIN, Léo (1995), «Structures des utopies politiques», *Études*, n. 3823, pp. 349-359.
- NAVARRO, Vicenç (2000), «Las vías de la socialdemocracia», *El País*, 21-7-2000.
- NIETZSCHE, Friedrich (1983), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Sarpe.
- ORTEGA Y GASSET, José (1986), «La filosofía de la historia de Hegel y la historiología», en Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, pp. 15-32.
- POLANYI, Karl (1989), *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, La Piqueta.
- POPPER, Karl (1987), *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza.
- POULAT, Émile (1995), «Después del 'fin de la historia' ¿qué historia para la humanidad?», *Nuevo Mundo*, n. 49, pp. 153-168.
- PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (1999), *Globalization with a human face*, en <http://www.undp.org/hdro>.
- (2000), *Derechos humanos y desarrollo humano*, en <http://www.undp.org/hdro>.
- RICOEUR, Paul (1989), *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa.



- RORTY, Richard (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
- (1994), «La prioridad de la democracia sobre la filosofía», en Vattimo, Gianni (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*, Barcelona, Gedisa, pp. 11-48.
- SÁDABA, Javier (1993), «¿El fin de la historia? La crítica de la postmodernidad al concepto de historia como metarrelato», en Mate, Reyes, *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, pp. 193-205.
- SAMUELSON, Paul A. (1996), *Economía desde el corazón*, Barcelona, Folio.
- TOFFLER, Alvin (1989), *La tercera ola*, Madrid, Plaza & Janés.
- TOURAINÉ, Alain (1969), *La sociedad post-industrial*, Barcelona, Ariel.
- (1982), *El postsocialismo*, Madrid, Planeta.
- (1992), *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.
- VARIOS (1999), *Pensamiento crítico vs. pensamiento único*, Madrid, Debate.
- VATTIMO, Gianni (1987), *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 2ª edición.
- (1989), *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1996), «¿El fin de qué modernidad?», *Nuevo Mundo*, n. 52, pp. 89-109.
- WEBER, Max (1964), *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª edición.