

Dialéctica y Política La cuestión del "fin de la historia" y el reinicio de la pregunta por las "dos ciudades"

por Aníbal Fornari (Santa Fe)

1. Introducción

La actual disipación de la "razón dialéctica", como *filosofía de la praxis*, del horizonte conceptual del mundo intelectual filosófico-sociológico, en sentido fuerte, como racionalidad de una "novedad" humanamente positiva, portadora del significado histórico objetivo, actuante en la inmanencia del conflicto de la praxis sociopolítica, insinúa a mi juicio un *acatamiento* sustancial, por parte de "ese" mundo, de la hipótesis fenomenológica de Francis Fukuyama¹, acerca de la estructura intencional de la realidad histórica contemporánea y de los consecuentes parámetros de la labor filosófica. Sin menoscabo de que ello coexista con cierta repugnancia ideológica, generalmente carente de fundamentos reales que indiquen la existencia objetiva (y no el mero *experimentum mentis* en la cabeza del filósofo) de una experiencia histórico-social ontológicamente *alterativa*. Cuya "novedad" ha de portar una pretensión universal de significado y de realización histórica, incidente en la base antropológica del efecto -la claudicación de la dialecticidad que sostiene la apertura significativa del devenir histórico- descriptivamente articulado por esa *fenomenología cultural* del proceso *tendencial* del mundo presente. Cuando un centro del poder trata de autocomprenderse en la dinámica del mundo para sostenerse como tal, manifiesta efectivamente un nivel de objetividad a la que él mismo, en parte, constituye y de la que no cabe desentenderse para que dicha "experiencia alterativa" interfiera en el curso histórico. Lo llamativo es que esa tendencia, desde distintas y hasta contrarias perspectivas *metodológicas* (aunque dentro de un mismo horizonte de comprensión histórica) es indirectamente ratificada por las estructuras categoriales y las racionalizaciones proyectuales de las líneas filosóficas hoy más consentidas. Que se

¹ FUKUYAMA Francis, *The end of history and the last man*, editor Free Press, N.Y. 1992. Citas en F.F., *El fin de la historia y el último hombre*, Ed. Planeta B.A. 1992, P.Elías traductor.

constituirían así en un fenómeno interno a tal fenomenología cultural. Esta describe precisamente un proceso mundial sin precedentes de *homologación* que se sobrepone a las diferencias culturales y a las diversas teorizaciones políticas en pugna. El acatamiento de la homologación radica en la desactivación de la positividad dialéctica de lo político.

En la amplitud humana de lo político se expresa una contradicción existencial insintetizable donde se sostiene y recrea el dinamismo de la libertad y de la justicia, el protagonismo constructivo del sujeto personal y social, y su malversación como pérdida de sentido de tal dinamismo y protagonismo. Entonces, la disipación de la dialéctica real y conciente suprime la confrontabilidad objetiva de ese dinamismo de lo político que, de una manera no puramente reactiva y negativa, contrarrestaría en los hechos la recurrencia del despotismo y de la despolitización. Cuanto más el poder (concebido como la garantía efectiva para la autoafirmación humana y configurado como estado y/o como mercado, regulados por la moral de la objetividad consensuada) se presenta a las conciencias como su decisivo interlocutor y como depósito y horizonte posible de la satisfacción de las exigencias constitutivas de los sujetos humanos, tanto más éstos se hacen reductibles a "objetos sociales" abstractos y genéricos. En el trasfondo de este desplazamiento central del interlocutor existencial de la subjetividad (que se manifiesta como progresiva vacuidad autoposicional, como insatisfacción encubierta por la indiferencia a la cuestión del propio destino humano y como errancia proyectual de las conciencias, que adquieren "objetividad pública" mediante la incorporación a la "onda" del poder) yace desactivada la alternativa existencial inevitable, que funda la dialecticidad y que la filosofía más vigente se rehúsa a reponer. Así, ella ya reposa en un *decisionismo ontológico* que no puede sostenerse sino en motivos "epocales" de "validez", es decir, en la condescendencia. ¿De qué se trata, básicamente?

Se trata de la alternativa que configura el punto de partida y el sostén de la criticidad. Porque expresa la oscilación originaria con que la existencia humana se dirige a la realidad en su conjunto y significa su destino y sus relaciones intersubjetivas. Oscilación que perfila siempre de algún modo el horizonte de cada discurso filosófico y a la que éste puede clarificar, pero que como alternativa determinante de la praxis, no puede resolver. Tales son sus términos teóricos: "O bien la filosofía comienza por el contraste fundamental del Cogito y del Ser en sí, o bien ella debuta desde la autoposición de la conciencia, que tiene

por corolario el desprecio del ser empírico"². La "autoposición", como control del origen del significado tiene también abierta su propia vía de "inter-subjetivización" sin que por ello haga mella sobre la precomprensión "egocéntrica". En cuanto al "aprecio" del ser empírico, no es cuestión de una axiomática o de un voluntarismo de la dignidad sino de una experiencia que "da lo que pensar" en referencia a la "unicidad" de cada sujeto-corporal y de sus relaciones, respecto al ser. Pero las dos cosas van juntas, puesto que la autoposición es ya de por sí un olvido del ser-empírico del sujeto en su particularidad, desde el momento en que niega o retuerce la experiencia fáctica de su no-autoposicionalidad, dividiéndolo de su facticidad y afirmándolo abstractamente.

El acatamiento de la homologación, que clausura el carácter dialéctico de la existencia política, se evidencia en la supresión de la referencia a un "tercero" por sobre la lógica inmanente del poder entre representantes y representados³. Así desaparece el posible nexo entre la decisión intrapolítica y un "ideal", una "experiencia" y una "socialidad" externa a ella e inmanipulable por ella. De tal nexo dependería la realidad de la libertad y del protagonismo del sujeto en su socialidad, esto es, una efectiva politización.

La homologación se manifiesta en superficie como angostamiento y agotamiento del horizonte de liberación. La "paleomoderna" comprensión de la radicalidad antropológica de la alienación, efectuada en un contexto de teo-filosofía de la secularización (hegeliana), queda ahora asimilada a instancia disfuncional sometible a una terapia institucional (técnica), lo que va al compás del afinamiento del anonimato eficaz de la dominación. La experiencia del conflicto social a escala nacional y mundial ha perdido ya la pretensión de transportar el germen inmanente de una novedad histórica decisiva y totalizante. Las líneas filosóficas hegemónicas (que indicativamente denomino, consciente de sus diversidades y riquezas internas, como "neoiluminismo", "neoromanticismo" y "filosofía de la liberación") comparten y recomponen, cada una a su manera, algunas *claves* categoriales que concurren con dicha homologación y finalmente corroboran, a su pesar, tal conciencia de terminalidad histórica decantada por Fukuyama. Indico tres claves, para ulteriormente explicitarlas a lo largo del trabajo. Lo que me parece caracterizarlas en principio es que el horizonte de la tarea

² RICOEUR Paul, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, Paris 1967, p.449.

³ ESPOSITO Roberto, *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 1993. Cfr. cap.I, p. 23 y ss.

filosófica elude a priori el eje teórico-antropológico donde anclaba la fuerza práctica de la "razón dialéctica". ¿Bajo qué aspectos?

1) La irreversibilidad teóricamente normativa dada al "giro lingüístico" de la filosofía como un paso más dentro del salto trascendental moderno, entendido como la única matriz todavía capaz de acordar "epistemológicamente" a la pluralidad de vías de análisis y reflexión filosófica, sustrayéndolas de los inconciliables "oscurantismos" antropológico-realistas, aunque intentando revisar el solipsismo etnocéntrico de la subjetividad moderna, mediante su formal intersubjetivización e interculturalización. 2) La fijación, en continuidad con la filosofía política moderna, del centro de la filosofía práctica en la cuestión de "el orden" político, de modo que la misma percepción de los conflictos parte y permanece dentro del presupuesto de *un* orden posible si no actual, formal y procedimental si no real y efectivo; lo que requiere del sujeto-empírico un "corte crítico", no tanto con sus relaciones culturales de pertenencia (que pueden ser reducidas) sino más bien con su estructura ontológica nativa, para ingresar en "la" civilización política: la universal "consolidación del proyecto democrático", expresivo de la culminación de la conciencia histórico-política en el continente ético auto-correctivo, políticamente institucionalizable. 3) La postulación de la autonomía de la filosofía práctica como intento filosófico de plegar a la exigencia humana de liberación en la "visión moral del mundo", sin formular el interrogante acerca del fracaso histórico de los "proyectos éticos" en cuanto tales; sin interrogar la posibilidad de que la "ilusión radical", es decir el mal, consista precisamente en el proyecto de interiorización realizativa de la norma ética, como encarnación y exteriorización autosuficiente del bien, básicamente contenido en la fuerza axiomática del principio ético, como no autocontradicción práctica de la subjetividad libre y racional; la más aguda sabiduría antigua reconocía la experiencia del fracaso de la autorrealización moral, sólo ilusoriamente superable mediante la selectividad de valores (y la consecuente censura de otros) sobre los cuales contemplarse en la coherencia o en la aproximación a ella mediante una progresiva corrección técnico-moral; por el contrario, la meditación sobre la experiencia humana, ejemplificada por el poeta romano Ovidio: "Veo lo mejor, y lo apruebo, y hago lo peor", indica con realismo la estructura conflictiva de la praxis, que nace de una herida que afecta a todas las fuerzas humanas, trascendiendo el dilema moral de la coherencia, profundizando la conciencia del conflicto y cuestionando la consecuente voluntad de remediarlos en el horizonte de la autonomía ética.

2. Horizonte de la pregunta por las "dos ciudades"

Las tres características antes indicadas determinan consecuentemente -lo que sería una cuarta característica- la omisión de la pregunta, filosóficamente formada, acerca de la consistencia antropológica y social del significado de las "dos ciudades". Esta polaridad paradójica de la política humana emerge históricamente como expresión de la posibilidad de un realismo político superador de la derivación de la tesis de la "polis única", por un lado, en la ingenuidad del optimismo ético-político voluntarista y por otro, en el resentimiento del pesimismo político maniqueo que encierra a la dimensión del poder en la pura voluntad de poder. Esta, por decepción, hace evadir a la realización humana del horizonte histórico hacia "otro mundo", al par que legitima al cinismo político mundano, como única posibilidad de vivir efectivamente la dimensión del poder.

En su libro de 1953, *El realismo político de Agustín*, el filósofo norteamericano Reinhold Niebuhr formula (por oposición) la actitud antropológica que imprime este realismo: para que no surja una fractura insuperable entre la realidad política y la capacidad del pensamiento para comprenderla, es preciso que previamente surja la condición existencial que posibilite vivir lo político "ni como ilusos, ni como cínicos". La distinción entre las dos ciudades, la Ciudad de Dios y la mundana, la del Otro y la de lo Mismo -dos horizontes necesarios para que se socialice y se juegue efectivamente la libertad del hombre, en el deseo y consecuente búsqueda de su bien correspondiente- permite reafirmar la inteligible aunque nunca suficientemente explicable relación dialéctica que "ambas" ciudades mantienen. Independientemente (hasta cierto punto) del grado subjetivo de autoconciencia de pertenencia y del grado objetivo de configuración histórica de esa dualidad política. Evidentemente, cabe anticipar que la "ciudad del Otro" no puede tomar *cuero* histórico desde un autodesarrollo cultural y práctico-moral, ni desde un esfuerzo teórico o místico-religioso socialmente inspirado.

De todos modos, lo dicho posibilita, *por un lado*, hacerle justicia al poder y reconocer la persistencia del egoísmo humano, sin que la conjeturación de *la forma* política más adecuada pretenda un "perfectismo político" capaz de doblegarlo o minimizarlo, lo que es inherente a la lógica de la "polis única". Esta genera una estimulación política artificial y contraproducente en su pretensión. Parafraseando al gran pensador y poeta inglés Thomas Stearns Eliot, la grandeza de la lucha por una verdadera justicia social o por el establecimiento de un ordenamiento político humanamente más adecuado, no puede hacer olvidar que la lógica de la unicidad política genera en la persona de los

protagonistas del cambio histórico la convicción de que los males del mundo son algo externo a su persona. Ya sea imaginándolos como completamente impersonales y por eso susceptibles de ser eliminados cambiando sólo el "sistema"; o bien, si un mal congénito existe, es siempre un mal congénito *en los otros* (en una clase, en una raza, en los marginales, en los hombres políticos, en los banqueros, en los fabricantes de armas, etc.), nunca en él-mismo. Se abre "otra" posibilidad cuando hay hombres que comprenden la necesidad de convertirse ellos mismos, además del mundo, advirtiendo que ese deseo no se cumple, con realismo, por la vía triste de la autoafirmación moral. Sino desde el *espacio objetivo de otra relación*, que introduzca desde su alteridad el impulso de renovación ontológica de la subjetividad y, consecuentemente de la socialidad, de por sí siempre decadentes hacia la autocomplacencia o hacia la desesperación. *Por otro lado*, abre a una concepción *problemática* de la historia, muy distinta a la de la procesualidad unidimensional autosuperadora, que tiende a encerrarse sobre el horizonte informe -cada vez circunstancial y utópicamente definido- de la "autoperfectibilidad" humana, o en la vanidad de asistir a la "culminación histórica", forjando "el sistema" que la haga progresivamente efectiva.

La coexistencia paradójica de las "dos ciudades" instaura en el *presente* una alternativa que afirma la *posibilidad*, siempre *buscada*, de cumplimiento del deseo, abarcando la totalidad de los factores humanos. Implanta en la conciencia una tensión según la cual, lo que es esencialmente imposible como resultante de la autoproyección socio-política y moral, no alcanza para suprimir (lo que se manifiesta en el dinamismo del actuar) la demanda de la "posibilidad" ontológica y existencial (desde la "alteridad del Ser" respecto al "Cogito") de que lo "imposible" *acontezca*. Esta tensión es tan "real" que hasta provoca en el hombre "ilustrado" una descompensación lógica, reflejada en la misma voluntad contradictoria de autoliberación por vía de lo "menos" que el hombre: su propia producción instrumental empuñada por una abstractización (la humanidad, etc.) de sí-mismo. Pero la respuesta a esta demanda sólo puede lógicamente inscribirse en el ámbito de un "más" que el mero-hombre. En la posibilidad de una irrupción temporal de lo eterno, del existir, que despierte y responda a la buscada plenitud de la vida y de la comunicación intersubjetiva. Una irrupción "alterativa" de "existir" es condición lógica para que se constituya la experiencia histórica de la consistencia de lo óptico. Dada la desvinculación y la disociación, que como una amputación afecta a la "condición humana" y al "mundo", la decepción ante la percepción fenomenista del momento de fugacidad de lo "apar-ente", -probado como lo que finalmente se impone- lo eterno

también es percibido por ella como una relación abstracta e históricamente evasiva que ha de ser suplantada por la "utopización" de lo fenoménico. Entonces, la lejanía del Origen de la consistencia de lo existente sólo puede quebrarse y hacerse reconocible como "presencia viva" ante el hombre, cuando se la encuentra en el mundo creando, a través de la normalidad de hechos y personas, signos puntualmente sorprendentes -porque dentro de lo finito- de "otra acción consistente" (lo infinito), en rostros humanos, en el valor de su creatividad y en el impulso de gratuidad que renueva la socialidad. Es decir, sólo por acontecimientos, humanamente decisivos y repetidos en el tiempo, forjadores de una historia particular, nace la conciencia de la historicidad, del peso real de la historia en su conjunto. Pero cuando ya no hay experiencia de la dimensión del acontecimiento, la temporalidad se reduce al solo flujo reproductivo de las apariencias, exorcizadas como tales en cuanto intensificadas por el sentimiento sobre el horizonte realizativo del futuro.

La reapertura categorial de la razón a la *posibilidad actual* del acontecimiento de una novedad *ontológica*, que introduzca la realización del cambio en el hombre, sin descarnarlo (y, por eso, correspondiente a su básico dinamismo total), genera la conciencia de que sólo por un "don presente" se puede originar y recrear en el tiempo una "alteridad social", fruto y lugar de un cambio humano dentro de la limitación humana. El "poder del don" desacraliza al "poder de proyección", dándole un respiro de libertad, de sana ironía y de operatividad concreta. Lo que no significa pasividad política y extrañamiento cultural, sino politización participante, desdoblada entre el horizonte humanamente más profundo y persistente de la "subjetividad social" y el horizonte más limitado pero imprescindible como auxilio de la pluriforme "sociedad civil", propio del Estado. La incidencia insustituible de la "otra polis", la que expresa la tensión destinal de la "subjetividad social" en el mundo histórico, consiste en mantener siempre abierta la posibilidad del reinicio, del cambio humano que, en la sociedad, "genera pueblo". También en cuestionar, con su misma presencia, la pretensión autocontradictoria de erradicar o sustituir al "poder mundano" (en otra versión de monismo político) por un dominio ético integrista ("clerical" o "secular"). Distanciando al "poder mundano" de la ilusión de autosuficiencia, por el ocultamiento de sí misma como "alteridad política".

La "dualidad" política es más fácilmente atisbable como posibilidad *real* cuando la cultura del conocimiento humano no es sistemáticamente obstaculizante de la capacidad de vislumbrar, frente a las cosas y a los rostros, los destellos ópticos del "acto de existir", la presencia inaccesible de la exterioridad de lo eterno (del misterio) en la

fugacidad de lo temporal. Lo eterno, que ya como sustrato ontológico presiona en el dinamismo de existir de todo existente, es incompatible con el "fijismo" lejano, aburrido y autosuficiente del ser-genérico filosóficamente imaginado. Lo eterno, si ha de tener un sentido como profundidad generativa de lo "apar-ente", lo alcanza si llega a "valer" para el hombre, al *darse* en la experiencia como *consistencia de una novedad* histórico-existencial que, abarcando toda su condición, lo atrae decisivamente, en correspondencia a su deseo inteligente (realista) de felicidad. Por ello es también posibilidad recreadora de intensidad en las relaciones, abiertas a imprevistas afinidades que trascienden, sin negarlos en lo que "son", a los "esquemas" culturales de pertenencia. Sólo lo eterno puede permanecer y sorprender como "lo nuevo", en cuanto hace reiniciar la historicidad de la historia.

El realismo político de las "dos ciudades" permite afrontar, sin escándalo, el rostro duro del poder como desarrollo de una relación fenomenista (instrumental) con la realidad, su tendencial lógica homolagante, que hoy se evidencia "irénicamente" tras el colapso posrevolucionario del enfrentamiento de las grandes cosmovisiones. Estas se retroalimentaban, según la propia modalidad ideológica, en el ímpetu ético atribuido a la política como lucha mítica contra "el imperio del mal", precisamente por la absorción de la paradojalidad de las "dos" ciudades en "una", para constituir "el orden" del mundo. Ello no significa que, para el realismo, la vida política no esté inexorablemente connotada por un elemento diabólico, de manera tal que carece de sentido acatar ahora el "irenismo" de la dialecticidad disipada. Pero ello no es sino el registro de que el poder mundano (aún bajo formas "clericales") no puede ser sublimado o idealizado, sino asido por lo que es: formación de unidades sociales empeñadas en confrontar sus fuerzas, en hacerse valer mediante la lucha por el reconocimiento, voluntades minadas por una conflictualidad irreductible, nunca definitivamente conciliable, aunque lo pretendan. El poder mundano se decanta con el producirse de las unidades políticas. Pero éstas están signadas por la repetición arcaica de la aventura proyectual de Caín: forjarse para sí una polis dotada de una dialecticidad últimamente previsible y sin alteridad objetiva.

La erradicación del mal, de la división y de la corrupción en lo humano no es una competencia política y, para ello, la primera condición es percatarse de su persistente vigencia, por sobre cualquier mecanismo institucional de aplacamiento. Por eso el Estado es positivo y necesario, no para extirpar, sino para controlar y amortiguar la tendencialidad expeditiva y la proclividad violenta hasta de la misma ilusión bien intencionada de erradicar la corrupción y la violencia. La voluntad ética de producir la pacificación o, al menos, de progresiva y

estructuralmente "superar" la injusticia y la alienación recurrentes -que como en "sobreimpresión" malversan el dinamismo de cada hombre y de su sistema de relaciones- contiene una pretensión expeditiva que no se compadece con la indagación de la pregunta sobre el mal. Es cierta la necesidad humana y social del "orden estatal". Pero cabría preguntar, en concomitancia con la cuestión del mal y con la exigencia de felicidad de las que los hombres no pueden, ni personal ni socialmente deshacerse (reiniciando siempre la "lucha por el reconocimiento") si tal orden estatal no se circunscribe a la digna esfera del *uti* y si, por acaso, no le es exigible a tal "orden" una pragmaticidad abierta a la contrastación con "otro horizonte político". La esfera del "uti" pide viabilizar una convivencia básica, históricamente adecuada en medio del conflicto, sin proponerse intencionalidades de una reforma moral de la sociedad. La cual sólo es efectiva cuando incluye la apertura a la contrastación con un horizonte político que, excediéndolo antropológicamente, no lo invalida sino que lo confirma y necesita operativamente.

La plasmación ética de la existencia política es siempre una consecuencia precaria y de duración provisoria, que deja, sí, huellas axiológicas en la memoria histórico-social, pero que se actualiza y realiza por nacimiento y por reinicio, precisamente en la dialéctica viviente de las "dos ciudades". Cuando falta esa dualidad, *consistentemente configurada*, esto es, con *cuerpo histórico*, los mismos procesos civilizatorios tienden a agotarse. Lo que sucede también cuando la misma "otra polis" *generativa* es apenas una pre-configuración "naturalista", germinal, funcional e interna a la totalidad política, sin propia forma histórico-social. O cuando su "alteridad" está decadentemente asimilada a una complementación "espiritualista". Es decir, cuando carece de configuración o cuando padece un periodo de desfiguración que reduce dicha dualidad a una figura abstractamente intencional y subalterna a la polis mundana.

El orden estatal recoge y se vale de lo que no puede de por sí generar y que ya existe, bien o mal, en la sociedad. Y para no dilapidar lo que lo hace *práctico*, precisa dejar abierta la instancia generativa de la "otra polis", centrada no ya en la esfera del "esfuerzo por existir" (*uti*) sino en la del "deseo de ser" (*frui*). Este no es cumplido por la inflación "profesionalista" de un factor específico-humano (v.g. "la razón") o por un horizonte de satisfacción circunstancial. La afirmación fragmentaria de factores humanos se hace a costas de la misma realidad humana concreta, cargada de exigencias totalizantes y perentorias de una satisfacción, también empírica, pero sustancial y decisiva, en tanto incluya la totalidad de los factores que hacen a la tensión finitud e infinitud en el hombre. La libertad y la justicia (= ser-correspondido en

la propia humanidad y así poder corresponder a la de los otros), como experiencias y no sólo como ideas, persiguen la posibilidad de que se dé como presencia lo que en ellas mismas pervive como insaturable exigencia sin meta adecuada. Como imposibilidad de "construir-se" su satisfacción y cumplimiento sustancial a través del devenir humano. Entonces lo "diabólico" no es tanto el conformarse con un cumplimiento ilusorio, sino el suprimir del devenir la posibilidad de una imprevista "interferencia humana" que introduzca la alternativa, la polémica, la historicidad. Lo "diabólico" consiste en sacralizar la propia "imposibilidad e insatisfacción" humanas, para que sean usadas por el poder como motor en función de un anónimo devenir que, para la persona concreta, de hecho va a parar en la nada. Esta mentira estratégica al deseo humano es real y tensionalmente superada sólo por la posibilidad de una "interferencia ontológica" que transforme al devenir en historicidad. Pero la actitud de clausura a la posibilidad del contentamiento, no podría quedar erradicada de la historia. Pretenderlo significaría suprimir la alternativa por la que, a las exigencias de libertad y de justicia, les puede "sobrevinir" el reconocimiento de la posibilidad de ser-constituidas como experiencia sustancial, como "promesa cumplida".

La satisfacción real no suprime la historicidad, la lucha y el trabajo, la misma equivocación, sino que les cambia el signo: se los vive por una meta *inagotable pero presente*, sostenida, no en la "propia carencia", sino por la "interferencia alterativa". Ellos son puestos a disponibilidad de la obra de "un otro", la que se realiza cada vez en el tiempo analógicamente, a través de los desafíos de las circunstancias, para manifestar histórico-existencialmente a *lo que* otorga ese cumplimiento ontológico. Expresándolo en el propio gozo de lo humano y, como dilatación, tornándolo accesible a otros, provocando la puesta en juego de su libertad. Lo que, inexorablemente, levanta la polémica. La insatisfacción causante del sentimiento de preocupación y de angustia, o de mecánico sometimiento al poder establecido, o de autodefensa en el cinismo, sólo es superable por la experiencia que, mediante una "inteligencia de los signos", reconoce la posibilidad presente de una "promesa cumplida". La que, en cuanto históricamente connotada, en cuanto "signo real" que conlleva la grandeza y la mezquindad (la grandeza dentro del límite), se hace verificable como la "otra polis y-possible". Esta nunca puede estar separada de la "ciudad mundana", porque así suprimiría a la historicidad. Sino que, siendo dos realidades distintas, permanecen siempre entrelazadas, haciendo de cada hombre, posible ciudadano de dos ciudades.

La "otra" polis está hecha también con los mismos "materiales" e "intereses" de la ciudad del mundo. Ambas están dinámicamente

unidas, "transfundidas", hasta que un inaferrable, decisivo y último acontecimiento las separe y esclarezca. Precisamente porque entre ellas se afirma el inescrutable drama de la libertad del hombre ante la gratuidad de la *experiencia del don* del Ser, que le da peso a la historia. La producción y el uso de los recursos materiales es común a todos. Lo que cambia es el sentido, la finalidad del trabajo y del uso. Para la "alteridad política" la "profesión" no alcanza para ser identificada con la realización de la "vocación" humana ni tampoco el uso y el consumo apostados como imaginario de la satisfacción y de la concordia. Son instrumentos necesarios para que la vocación y la satisfacción sean social, material y analógicamente "significadas" en la historia. También el compromiso político-mundano es valorizado porque la paz, la equidad y la armonía, inestables y siempre amenazadas, son objetivos propios de la protección política de la fragilidad humana, y son "convenientes" para la "otra polis". Pero esos objetivos son justos en la medida en que su alcance parcial no es mitificado como pretexto para sacralizar la competencia del poder. Lo cual implica que el poder mundano no encierre en sí mismo, objetualizando al hombre y a la sociedad, la referencia de la exigencia de paz y de justicia; sino que las deje referidas al horizonte de la "creatura racional" -como dice Agustín-, de la apertura infinita de la subjetividad finita: que es la "totalidad" (en el orden del significado, de la justicia como ser-reconocido o afirmado, y de la libertad como experiencia de cumplimiento o felicidad de quien le sucede percibirse amado por el rostro presente de la "alteridad del ser", estableciéndolo en otra paz). Y esto quedaría en una vaga intención privada, en un "horizonte ético" políticamente insignificante y alienantemente abstracto para la carnalidad del hombre, si no adquiriese una configuración histórico-objetiva, "puesto que la vida de la *otra ciudad* es indudablemente una vida social"⁴. Su impotencia desde el punto de vista de la necesidad natural de protección contra la violencia y de la legitimidad de la fuerza coactiva para sostener un orden relativamente consensuado es, en cierto modo, inversamente proporcional a la consistencia generativa "gratuita" y al carácter "sinfónico" de la pluralidad de temperamentos sociales contenidos en su unidad "política".

No se está atado a la "Ciudad de Dios", aunque siempre se está sometido, en cualquier parte donde se vaya, a un orden político mundano que también contribuye a recordarle al Cogito la inevitabilidad del Ser. A aquella ciudad sólo se ingresa efectivamente, si se accede por atracción o "conveniencia" y se permanece en ella a través de la

⁴ Cfr. S.AGUSTIN, *De Civitate Dei*, Liber XIX, cap.17.

dramática verificación de tal conveniencia humana por la libertad. La paciencia expectante se torna necesaria aún en medio de la más exacerbada hostilidad que pueda desencadenar sobre ella la ciudad mundana. Porque nadie tiene la llave para una discriminación histórica de las personas, desde que no se puede controlar la dinámica del don y del acontecimiento. Nadie puede garantizar que muchos de los que se entretuvieron tristemente con la posibilidad ofrecida, en realidad no la desprecien; y que, muchos de los hoy extraños a ella y enemigos, sean tocados por un acontecimiento humano que haga que la aprecien y la gocen⁵.

Tal realismo supera, tanto el ingenuo optimismo político de tradición pelagiano-moderna, que exhuma y reitera con énfasis poscristiano el proyecto greco-aristotélico de la polis-ética que realiza el ideal de la "vida buena" para el hombre, cuanto su correlato, la desesperación gnóstica sobre el valor de lo político, claudicante de la historia para refugiarse en la dimensión ético-religiosa separada e incluida dentro de la potencia homologatoria de la "polis única". Se reabre entonces la cuestión inicial: ¿cuáles son las características, en la fenomenología cultural de Fukuyama, de la tendencia de la "macrópolis mundana adveniente y homologante" que disipan los últimos vestigios de la "razón dialéctica" y que encuentran en las líneas filosóficas que se proponen incidir políticamente una *ratificación crítica* que amplía la plausibilidad de este proceso histórico?

I. Paralización de la Dialéctica

3. De la "Filosofía de la Praxis" a la "Filosofía práctica"

El ingreso político-cultural del mundo actual, sin alternativas objetivas razonables a la vista, en el horizonte de *conciliabilidad estabilizada* de la lucha por el reconocimiento, motorizadora de la historia, parece potencialmente expresar asimismo el horizonte ideal de expectativas acerca de la configuración del espacio social homogéneo y único - por su "racionalidad" y "universabilidad"- para la realización humana. Lo que es concomitante a la hodierna incentivación de la *reproducción fenomenista* de la lucha por el reconocimiento, como "luchas metafóricas", tras su desmontaje de cualquier consistencia "sustancial". Las mismas "necesidades materiales" de las inmensas sociedades marginales del mundo actual, con las profundas transformaciones estructurales que requerirían, se plantean como luchas políticas de des-oligarquización de

⁵ Cfr. S.AGUSTIN, *De Civitate Dei*, Liber I, cap.35.

esos estados todavía "premodernos" y como reivindicación de asimilarse al estilo de los estados que han realizado el punto más alto de modernización y de convergencia política, capaz de negociar los conflictos de intereses y de compactarse en una misma perspectiva histórica. Frente a esta dinámica, el centramiento del pensamiento actual en el "giro lingüístico" disipa la posibilidad de una racionalidad dialéctica que la interroge con fundamento.

Hace ya cuarenta años, Herbert Marcuse⁶ -un pensador al que se le puede atribuir la articulación del canto de cisne de la "razón dialéctica"- sin embargo percibía que "la filosofía lingüística suprime una vez más lo que es continuamente suprimido en este universo del discurso y la conducta. La autoridad de la filosofía da su bendición a las fuerzas que *hacen* este universo. El análisis lingüístico hace abstracción de lo que el lenguaje ordinario revela hablando como lo hace: la mutilación del hombre y la naturaleza" (ibid. 202). De hecho, la mencionada mutilación no es ya planteada como alienación, ni reconocida en un conflicto históricamente decisivo sino, más bien, como *desajuste* propio de un proceso *lineal* de indefinida aproximación al ideal, sin dialéctica real. Ante esto, el antiguo horizonte revolucionario sostiene, en su textos legados, que el sistema de *racionalidad dialéctica* "no puede ser formal, porque está determinada por lo real, que es concreto. Y esta concreción, lejos de oponerse a un sistema de principios y conceptos generales, requiere tal sistema de lógica porque se mueve bajo leyes generales que conducen a la racionalidad de lo real. Es la racionalidad de la contradicción, de la oposición de fuerzas, tendencias y elementos la que constituye el movimiento de lo real y, si es comprendido, el concepto de lo real" (ibid. 168).

Si se priva al pensamiento del acceso *crítico-abstractivo* a una tensión ontológica, se lo recluye en la "pureza" de una tensión abstracta y unidimensional, inmune *al significado* de la "materialidad" del mundo de la vida y de las "aflicciones de la existencia humana" donde aquella tensión está *contradictoriamente* realizada. "La irreductible diferencia entre el universal y sus particulares parece estar enraizada en la experiencia original de la inconquistable diferencia entre potencialidad y realidad: entre dos dimensiones del único mundo experimentado. El universal comprende en una sola idea las posibilidades que están realizadas y al mismo tiempo detenidas (también bloqueadas, suprimidas,

⁶ MARCUSE Herbert, *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston 1954. Citas en H.M., *El hombre unidimensional*, Seix Barral Ed., Barcelona 1969, A.Elorza traductor.

AF) en la realidad" (ibid.237-238). Ese resto ontológico y gnoseológico de dialecticidad marcusiana, es algo, pero insuficiente para prevenir la parálisis de la razón dialéctica. La filosofía se realiza como racionalidad dialéctica en tanto se nutre en una ontología del conflicto radical de la existencia humana y en tanto incluye explícitamente el inevitable "contenido político" de todo movimiento de pensamiento, eluda o no esa conflictividad real. En la medida en que entienda el fondo de la contradicción, el filosofar se ve llevado a pensar más allá del todavía unidimensional pasaje histórico de la realidad a sus *potencialidades actualizables* por "vía negativa". Porque sería el retorno a la pureza de una tensión unidimensional.

En la época contemporánea, tanto en la filosofía como en la conciencia política, prevalece más bien la idea de que "la más alta verdad histórica correspondería al sistema que ofrece la mayor posibilidad de pacificación" (ibid. 252). Y no se trata de alentar los vientos de Marte para aguar la iniciada fiesta del consenso. Sino de pensar las condiciones de posibilidad de una pacificación que no sea estructuralmente encubridora, pues la mentira como sistema inexpugnado esconde violencias peores, porque ya irreconocibles como tales. "El fácil paralelismo histórico con los bárbaros amenazando el imperio de la civilización crea un prejuicio sobre el tema; el segundo período de barbarie puede ser el imperio continuado de la misma civilización" (ibid. 286). Pero la "razón dialéctica", en su última gran bocanada de aire histórico, ha sido ella misma superada al no tener nada que decir en el horizonte de la realidad, del presente, de la posibilidad de un nuevo vivir para el hombre común. Veamos. "Como proceso histórico, el proceso dialéctico comprende la conciencia: *el reconocimiento y el dominio de las potencialidades liberadoras* (sic, subrayo). Así, comprende la libertad. En el grado en que la conciencia esté determinada por las exigencias e intereses de la sociedad establecida, "carece de libertad"; en el grado en que la sociedad establecida es irracional, la conciencia llega a ser libre para la más alta racionalidad histórica sólo en la lucha *contra* la sociedad establecida. La verdad y la libertad del pensamiento negativo tienen su base y su razón en esta lucha. Así, según Marx, el proletariado es la fuerza histórica liberadora sólo como fuerza revolucionaria; la negación determinada del capitalismo ocurre *si* y *cuando* el proletariado ha llegado a ser consciente de sí mismo y de las condiciones y procesos que configuran su sociedad. Esta toma de conciencia es un prerequisite tanto como un elemento de la práctica de la negación. Este "si" es esencial al progreso histórico: es el elemento de la libertad (¡y de la oportunidad!) que abre las posibilidades de conquistar la necesidad de los hechos dados ...La trascendencia más allá de las condiciones establecidas (de pensamiento

y acción) presupone una trascendencia *dentro de* estas condiciones. Esta libertad negativa, esto es, la libertad frente al poder opresivo e ideológico de los hechos dados, es el *a priori* de la dialéctica histórica; es el elemento de elección y decisión en y contra la determinación histórica. La negación procede sobre bases empíricas; es un proyecto histórico dentro y más allá de un proyecto que ya está en movimiento, y su verdad es una posibilidad que deberá ser determinada sobre esas bases" (ibid.250-252).

Continúo citando porque el texto dice todo lo esencial para comprender la verdad del último grito, y la imposibilidad crítica de un retorno *por esa vía* de la razón dialéctica. Pues queda atrapada confirmativamente en las redes fenomenológicas de Fukuyama. "Pero la lucha por una solución ha sobrepasado las formas tradicionales. Las tendencias totalitarias de la sociedad unidimensional hacen ineficaces las formas y los medios de protesta tradicionales, quizás incluso peligrosos, porque preservan la ilusión de soberanía popular. Esta ilusión contiene una verdad: "el pueblo" que anteriormente era el fermento del cambio social, se "ha elevado", para convertirse en el fermento de la cohesión social" (ibid. 285). Bajo esa base popular cohesiva y conservadora quedan los "extraños", "la alteridad de los oprimidos" nuevos y viejos del mundo, gérmenes de lo *nuevo en cuanto tales*, en cuanto sujetos de la carencia, de la insatisfacción, de un *menos* ontológico que, según Marcuse, debería contener la energía *creadora* de lo que *es-más*. "Ellos existen fuera del proceso democrático -prosigue el autor-; su vida es la necesidad más inmediata y la más real para poner fin a instituciones y condiciones intolerables. Así, su oposición es revolucionaria incluso si su conciencia no lo es. Su oposición golpea al sistema desde el exterior y por tanto no es derrotada por el sistema; es una fuerza elemental que viola las reglas del juego y, al hacerlo, lo revela como una partida trucada" (ibid. 285).

La bondad meta-fáctica intencionalmente contenida en la voluntad crítica de este discurso truncado (truncamiento que compromete la inteligibilidad y logicidad de su presupuesto ontológico), expresa ya el momento de agotamiento de la "razón dialéctica" en su matriz moderna. Pero ciertos "restos" de su presupuesto ontológico epigonalmente quedan en las formas actuales de dialecticidad "irenizada": la libertad *negativa* como el recurso más profundo de la conciencia crítica; el desplazamiento *futurista* de la realización humana; la posición superadora de la razón, correlativa a la determinación englobante de lo *dado* como *totalidad establecida*, como cárcel de lo humano, que cierra en el mero *luchar contra* a la posición primaria para alumbrar lo nuevo, a su vez entendido en forma *moralista* como *deber-ser*. La usura del

tiempo y la fatiga de los materiales de la razón dialéctica abren, por defecto, el camino de la macropolis adveniente solitaria y única. La "teoría crítica" pretende conservar su dialecticidad refugiándose en lo negativo. Pero aquellas exigencias humanas, asentadas en el *factum del existir*, a las que ella pretendería representar, llevan toda la positividad del presente, como sufrimiento, como identidad buscada, como exigencia de una correspondencia efectiva y de un goce del existir que suscite un protagonismo histórico desde dentro de cualquier condición y sistema. No para sustituir al pretendidamente único por otro único (futurismo), sino para abrir a la posibilidad de que reacontezca hoy "otro", críticamente conviviente, hecho de la misma materia, pero asentado en un principio distinto: junto al principio de la privación de ser y del temor a no-ser, con la consecuente lucha entre la voluntad-proyectual y la voluntad-facticista, el principio de la donación de ser y del despliegue del don. Sólo por una dualidad "política" real en el mundo, desde raíces distintas, conflictivas y, en principio, colaborantes (porque entre ambas se juega la condición humana), se realiza la *condición efectiva* de liberación del hombre concreto, paradójicamente constituido, para una doble ciudadanía.

Al cerrar el libro, Marcuse indica el destino ambiguo de la moderna razón dialéctica: "Pero existe la posibilidad de que, en este período, los extremos históricos se encuentren otra vez: la conciencia más avanzada de la humanidad y la fuerza más explotada. No es más que una posibilidad. La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa, ni tener ningún éxito, sigue siendo negativa. Así, quiere permanecer leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo. En los comienzos de la era fascista, Walter Benjamin escribió: *Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza*" (ibid. 286). Por un lado: la pretensión de que la *posibilidad* de una novedad *real* en la historia surja del maridaje de una "fuerza" social con una "conciencia" crítica salida de la autorreflexión y hecha discurso en función del futuro. Por otro lado: el vislumbre de una posibilidad de esperanza histórica desde más acá del cierre del horizonte de la historicidad que se da cuando el origen de la novedad es puesto en el voluntarismo del pensamiento o en el del poder. Porque es un *positivo desesperar* el que comprende la vanidad de configurar un sistema absorbente de la contradicción antropológico-política (abriendo, entonces, la cuestión de la "razón dialéctica de las dos ciudades") mediante una postulada capacidad de armonización dinámica de los siempre recurrentes conflictos sociales y políticos.

El extracto de un libro del pensador checoslovaco Vaclav Beloh-

radsky, uno de los primeros firmantes, junto a V.Havel, del movimiento Charta 77, individualiza así a la cuestión del horizonte posible de un macrosistema operativo de "pacificación" histórica: "Tradición europea significa no poder vivir más por sobre la conciencia, reduciéndola a un aparato anónimo como la ley o el Estado. Esta firmeza de la conciencia es una herencia de la tradición griega, cristiana y burguesa. La irreductibilidad de la conciencia a las instituciones está amenazada en la época de los medios de comunicación de masa, de los Estados totalitarios y de la general computarización de la sociedad. Es de hecho muy fácil para nosotros lograr imaginar instituciones tan perfectamente organizadas como para imponer como legítimas a cualquiera de sus acciones. Basta disponer de una eficiente organización para legitimar cualquier cosa. Así podríamos sintetizar la esencia de aquello que nos amenaza: los Estados se programan a los ciudadanos, las industrias a los consumidores, las casas editoriales a los lectores, etc ... Toda la sociedad un poco por vez se torna algo que el Estado se produce"⁷.

Pero la mencionada "irreductibilidad de la conciencia" no puede, sin embargo, sostenerse como mera aspiración interior. Para renacer y permanecer -y sólo permanece si nace- necesita de un "lugar" objetivo, es decir, también político, aunque de otra índole. De lo contrario se pierde en la inconsistencia histórica de la "libertad negativa", irrelativa. La "vía negativa" de la dialéctica no es deficiente porque sea utópica, sino porque es simplemente "tópica". Como toda la modernidad, determinada por la "desdualización" y consecuente despolitización protestante de la experiencia antropológica, se desvive por configurar (desde el horizonte unívoco, al que previamente redujo al proceso histórico) "el" orden justo de la reconciliación humana. Que en realidad no puede más que ser un orden de autoconmiseración y de autocomplacencia, que se excusa de la dialecticidad en el presente, por el aplazamiento hacia el futuro o por el intento "statuquoísta" de la posesión en sus claves esenciales funcionalmente perfectibles, del "reino de la libertad", de la "nueva Jerusalem". Pero eso produce una configuración cultural rayana en el estado de ideología pura o de mentira como ilusión, en el sentido de representar la "forma de vida de la humanidad". La causa principal está en el haber descalificado la posibilidad de la presencia dialéctica de una alteridad política, quedando así sin contrastación *objetiva y positiva*.

⁷ BELOHRADSKY Vaclav, *Il mondo della vita: un problema politico*, Ed. Jaka Book, Milano 1981, pp.184.

4. "Filosofía Práctica" y "Ethos Democrático"

La primer característica de la "macrópolis adveniente" es el acogimiento prospectivamente universal del *ethos democrático moderno* asentado en los coprincipios de la "libertad" y la "igualdad" (ya que la secularización ha decapitado, junto a la revolución, también al de "fraternidad", acotándolo a la simetría y proporción postconvencional inherente al axioma de la justicia y de la solidaridad). El es "la única aspiración coherente que abarca a las diferentes regiones y culturas del planeta" (Fukuyama, o.c., p. 14, subrayo). Esto no quita la permanencia de enclaves autoritarios marginales premodernos, ni la recurrencia coyuntural de puntuales erupciones antidemocráticas automarginalizantes o de reacción social violenta y acotada ante regímenes democráticos vacíos e ineficientes ante la inmensa marginalidad económico-social. Lo interrogable no es, de todas maneras, la libertad política y social, la asunción y la revocabilidad democrática del poder, que como exigencia atraviesa toda la historia cultural occidental, como lo indicaba Belohradsky. Sino la pretensión de desmontar al "principio de realidad" como condición para poder instaurar a la democracia como "ethos". Confiéndole a éste el peso ontológico impensado de condición histórico-trascendental de posibilidad para la *autorrealización humana* (autoconmiseración y autocomplacencia). El evidenciarse universal de la modernidad como "ethos democrático" es correlativo a que éste expresa el desarrollo "formalmente cumplido" de la autoconciencia humana como *intersubjetividad plegada sobre sí misma en la autoafirmación*.

La democracia moderna es la forma política en que se decanta, dice Fukuyama, el "punto final de la evolución ideológica de la humanidad" (ibid. 11). Porque, desde un punto de vista *esencial*, "podemos argumentar que la historia ha llegado a su fin si la forma actual de organización social y política es *completamente satisfactoria* para los seres humanos en sus características más *esenciales*" (ibid. 199, subrayo). Esta estabilización en el sistema "esencial", en la medida en que los hombres ya "no expresan ningún descontento *radical* con sus vidas" (ibid. subrayo), indica en prospectiva la vindicación histórica de la razón y de la libertad, entendidas, a su vez, para que cierre el círculo, como las facultades autofundantes en las que se agota, por ser tales, la "esencia" del hombre. Las formas *irracionales* del *thymos* como sentimiento de autoestima y autoafirmación que conlleva la pretensión "de ser reconocidos como más que otros" (ibid. 21), (*megalothymia*), expresadas sin más -según Fukuyama- a través de la cultura, la religión, el trabajo, el nacionalismo y la guerra, se realizan ahora, en su insoslayable pugna movilizadora del deseo "del deseo del otro" o lucha por el

reconocimiento, en la *isothymia* como deseo *racional* "de ser reconocido como igual a los demás" (ibid. 254). La *megalothymia* "ha sido vencida éticamente en el mundo moderno" (ibid. 265), decantándose en la transformación democrática de la conciencia política de finales del siglo XX, como deseo racional y universal de ser reconocido como igual.

Más allá del deseo de bienes externos y de la razón calculante de la autosatisfacción humana, permanece irremovible la "parte thymótica" del hombre: el excedente *irracional* de autoafirmación. Se agazapa así una contradicción: el deseo de reconocimiento "es la parte de la personalidad humana más específicamente política, porque es la que empuja al hombre a querer afirmarse a sí mismo sobre los demás, y por tanto a la condición de *sociabilidad asocial* de Kant" (ibid. 232). La condición política del hombre, presupone y requiere la presencia libre del "otro" para ser uno-mismo, pero está atravesada por una íntima y oscura intencionalidad de mutua subalternación. Que en absoluto queda resuelta por la subordinación de todos a la racionalidad del derecho y del estado. Y si eso no puede ser *removido* porque constituye a la *condición* humana histórica, entonces ese resto indomable debe ser *promovido* en diversos *estadios de racionalización*. El desarrollo histórico-democrático no sugiere una *conversión* y *expansión* ontológica de ese deseo de alteridad, sino una *prosecución* cada vez más sublimada, debilitada, "metaforizada" y, así, integrable en la estipulada racionalidad del *único* horizonte de la "politicidad" humana.

La modernidad redefine la misión del pensamiento crítico. Pensar la *materialización* universalizable y autocorrectiva de dicha forma política, que promete la maximización de la politicidad. Al expresar esta *forma* el "punto final de la evolución ideológica" torna de alguna manera superfluo al pensamiento *histórico-ontológico* (dicho especulativo, incluyendo los "metarrelatos históricos" de la razón dialéctica de tipo idealista), por lo demás siempre peligrosamente conniventes con una resustanciación *ante-democrática* y "fundamentalista" de la lucha por el reconocimiento. De ahí que sea un tópico decisivo y generalizado en la filosofía dominante -y un aspecto sintomático de la inmanencia de éstas a la fenomenología cultural de Fukuyama- la *autonomización* de la *filosofía práctica*. Reducida a esclarecer los *principios* y *valores* éticos (sin preguntar sobre su condición de realidad y su acto de nacimiento en cada presente histórico) para la realización de la vida moral dentro de este único "sistema político, formalmente moral"; de establecer los procedimientos legítimos para armonizar intereses y allanar conflictos, y para justificar las normas e instituciones que progresivamente "realicen" esa "formalidad cumplida". Que puede ser denominada "estado universal homogéneo" o de derecho (ibid. cap. 19).

Tal estado "es racional porque reconcilia estas exigencias de reconocimiento sobre la única base posible mutuamente aceptable, o sea, la base de la identidad individual como ser humano", por lo que "ha de ser *universal*, es decir, ha de reconocer a todos los ciudadanos porque son seres humanos, y no porque sean miembros de tal o cual grupo nacional, étnico o racial. Y ha de ser *homogéneo*, en la medida en que crea una sociedad sin clases, basada en la abolición de la distinción entre señores y esclavos. La racionalidad de este Estado universal y homogéneo ...se fundamenta conscientemente en principios abiertos y declarados O sea, que la autoridad del Estado no surge de una tradición secular o de las turbias profundidades de la fe religiosa, sino como resultado del debate público en el cual los ciudadanos de un Estado se ponen de acuerdo acerca de los términos explícitos según los cuales vivirán unos con otros. Representa una forma racional de conciencia de sí mismos porque por primera vez los seres humanos formando una sociedad se percatan de su verdadera naturaleza y son capaces de moldear una comunidad política que exista de conformidad con esta naturaleza" (ibid. 279). (Esto pone de manifiesto la inmanencia del neoiluminismo a la *poshistoria* fukuyámica, a tal punto que nada de *sustancialmente* nuevo puede agregar a la comprensión de éste sobre lo que significa la prosecución de la modernidad).

5. "Pluralismo cultural" y sublimación de la "lucha por el reconocimiento"

Hay asimismo otra línea filosófica centrada en la autoafirmación pluralista de las diferencias culturales pero, al comprenderlas en clave hermenéutico-relativista, éstas tienden a reducirse a lo que, en una segunda característica de la "polis adveniente", viene indicado como subalternas "luchas metafóricas" por el reconocimiento.

"El deseo de reconocimiento puede adoptar una serie de formas irracionales antes de transformarse en un reconocimiento universal e igual ...Más todavía: el surgimiento y duración de una sociedad que encarne el reconocimiento racional parece *requerir* la supervivencia de ciertas formas de reconocimiento irracional, paradoja a la que Kojève no prestó la debida atención" (ibid. 285). Los *pueblos, territorios subpolíticos* de "comunidades morales preexistentes" (ibid. 291), portadores de "creencias" comunes racionalmente inconsistentes y subjetivas, en las que cada uno de ellos "habla su lengua del bien y del mal, y ha inventado su propio lenguaje de costumbres y derechos" (Nietzsche), serán una instancia a conservar bajo el modo de la "sobrevivencia". El éxito y la estabilidad democrática "requiere un cierto grado de conformi-

dad entre pueblos y Estados". La "razón de que la *democracia liberal* no sea universal y no haya permanecido estable una vez alcanzado el poder radica, en última instancia, en la *incompleta correspondencia* entre pueblos y Estados" (ibid. 290, subrayo). Lo que podría subsanarse con una rectificación y ampliación culturalista que le otorgue calidez al proceso hacia el "ethos democrático", al par que asegure que esas "comunidades morales" queden efectivamente subsumidas en el "nuevo orden" político. Porque la "modernización política requiere, para lograrse, la *conservación* de algo *premoderno* dentro de su marco de derechos y arreglos constitucionales, la *supervivencia* de los pueblos y la *incompleta victoria* de los Estados" (ibid. 304, subrayo), para que los diversos factores humanos queden integrados en "el orden" político-cultural reconciliante.

Sin embargo, la democracia no proviene *como tal* de una cultura, de ciertos pueblos, de cierta historicidad. "La democracia no puede entrar nunca por la puerta trasera; llega un momento en que debe surgir de una decisión deliberada de establecer la democracia. El reino de la política es autónomo al de la cultura y tiene su propia dignidad especial como punto de intersección del *thymos* y la razón" (ibid. 300). Por eso, ante la creciente homogeneización de la humanidad "determinada por la economía y la tecnología modernas y por la extensión de la idea de reconocimiento racional como única base legítima de gobierno", que hará desvanecer "las diferencias ideológicas entre los Estados", quedarán todavía "otras importantes diferencias (*subpolíticas*), aunque desplazadas al plano de la economía (*competencia productiva y remoción político-democrática de las fuentes convencionales de desigualdad*) y de la cultura (luchas *metafóricas* porque han asimilado o porque habrán de asimilar por efecto de la *educación moderna*, la conciencia de que son *subpolíticas*)" (cfr. ibid. 331-332, paréntesis míos).

La lucha por el reconocimiento en las sociedades posconvencionales, trasladada al reducto cultural, puede resurgir con inesperada tenebrosidad de la pretensión de darle a esa lucha un alcance político-institucional. El "estado de derecho" puede sufrir una avalancha de reclamos de "derechos", sobre la base de la misma desontologización de la referencia lingüística, propia de la conciencia humana secularizada, que hizo posible esta estabilización prospectiva de la historia en el "ethos democrático". Consta Fukuyama: "La incoherencia de nuestro actual discurso sobre la naturaleza de los derechos surge de una crisis filosófica más honda, referente a la posibilidad de una comprensión racional del ser humano. Los derechos se derivan directamente de la comprensión de lo que es el hombre, pero si no hay acuerdo sobre la naturaleza del hombre, o si hay una creencia de que esta comprensión

es en principio imposible, entonces será inútil cualquier intento de definir derechos o de impedir la creación de nuevos derechos y posiblemente espúreos. A modo de ejemplo de cómo puede suceder esto, consideremos la posibilidad de una superuniversalización de los derechos, en que se pierda la distinción entre lo humano y lo no humano ...". "Hoy todo el mundo *habla* de la dignidad humana, pero no hay consenso acerca de por qué el hombre la posee" (Ibid. 398). La pérdida o la censura de la accesibilidad a la *experiencia* elementalmente completa de la estructura paradójica de la *realidad* humana, acaba minando la viabilidad y la razonabilidad del ethos sociopolítico de la libertad y la justicia.

El ethos democrático, como "la forma" de "la mejor solución posible al problema humano" (ibid.446), orientada a la realización racional del deseo y hacia el reconocimiento racional, conlleva, sin embargo, la pregunta acerca de la *calidad* del reconocimiento. ¿Quién estima? Cualquier forma de excelencia real es suscitada, no por un abstracto ideal o ensueño de la propia conciencia ni por una autocomplacencia, sino por un descontento positivo, por una desproporción, por una escisión del yo individual o cultural contra sí mismo, salida de un parangón objetivo. El "deseo de ser reconocido como superior es necesario para ser superior a sí mismo" (ibid. 407). Y se distingue de la autocomplacencia en la medida en que no es un reconocimiento por sus pares iguales, sino por un otro competente de calidad superior. Pero "la educación moderna, esa educación universal tan absolutamente crucial, libera a los hombres de sus lazos con la tradición y la autoridad. Se dan cuenta de que su horizonte es meramente un horizonte, no tierra firme, sino un espejismo que desaparece al acercarse, para dejar ver a otro horizonte detrás de él. Por eso el hombre moderno es el *último* hombre: la experiencia de la historia lo ha agotado y lo ha desengañado de la posibilidad de una experiencia directa de los valores" (ibid. 410).

Sólo tiene valor intelectual el *discurso* de los valores, su *horizonte semántico*. No hay verdad, no hay perspectiva privilegiada, todo horizonte y todo sistema de valores es relativo a un contexto, lo que encajaría perfectamente con el "ethos democrático". Los jóvenes quisieran vivir "dentro de un horizonte", comprometerse con "creencias" y "valores". "Pero se enfrentan ante un problema casi insuperable. Tienen más libertad para escoger sus creencias (por ejemplo en el gran supermercado religioso neognóstico, AF.) que acaso en ninguna otra sociedad de la historia ...Pero la misma diversidad donde escoger es desconcertante y quienes se deciden por un camino u otro lo hacen dándose cuenta de la infinidad de otros caminos que no siguen" (Ibid. 411). Porque todos son finalmente equivalentes y canjeables según los

estados de ánimo circunstanciales. Lo mismo tiende a suceder con los "proyectos de vida y con las "relaciones intersubjetivas". En consecuencia, el ethos democrático no podrá sobrevivir a base únicamente de un reconocimiento universal e igual, y necesita desarrollar productivamente formas de *megalothymia* que mantengan la diferencia, la creatividad y, también, que sirvan como "cable a tierra" para desviar el exceso de energía y de convicción fundamentalista, sentimental o fideísta. Para lo cual se abren dos horizontes megalothymicos convergentes, más acá de aquellas actividades que de por sí expanden la lógica central del sistema adviniente.

Por un lado, la expansión de todas las actividades culturales creativas y recreativas ya inventadas o imaginables, pero a condición de que estén ontológicamente desactivadas y se sucedan en un dinamismo fenomenista, esencialmente formal, sin contenido, que puedan otorgar reconocimiento y competitividad social en lúdica tolerancia, en un ámbito de creciente *esnobismo* cultural, donde todo "se supera". Aunque siempre quede por ver, "cuánto tiempo la *megalothymia* se sentirá satisfecha con guerras metafóricas y victorias simbólicas" (ibid.436). Ya que "la vida se transforma por el recuerdo de haber participado en algo mucho más grande que uno mismo" (ibid. 437). Esta detección de la condición de posibilidad del cambio en la vida del hombre, por parte de Fukuyama, indica que no basta el *mero* recuerdo de algo grande hoy sólo reimaginable (una especie de memoria de los muertos) para que la vida del hombre y, consecuentemente los pueblos, reinicien la existencia con energía constructiva, con creatividad humanizante. Sino que se precisa de una *posibilidad de experiencia* y de *memoria* de "algo mucho más grande", que sólo es tal en tanto refiere a acontecimientos fundantes que nacen de la relación con una *presencia real*, capaz de cambiar al hombre por su fuerza presencial. Porque la mera reconstrucción hermenéutica de un recuerdo es solamente la *idea* (fugaz o "fijada") de un acontecimiento del pasado. Lo cual *es-menos* que el hermeneuta que lo concibe y, existencialmente, tiene sólo una precaria (turbulenta o consoladora) vigencia emocional, con la que se intenta complementar una racionalización abstracta. Esto, y no una identidad o pertenencia real, es la matriz de todos los fundamentalismos: la enfatización ideológica de una carencia de realidad. Pero el reclamo nativo del corazón y de la razón del hombre, constituidos para confrontarse y hallar correspondencia a través de la alteridad de lo real, vaciados "educativamente" ahora del nexo inmediato con el "principio de realidad", tienden a expresarse en el resentimiento sistemático, mediante una subcultura de la amortiguación del aburrimiento, de la indiferencia existencial (fruto de la fragmentación y mediatización distractiva del "eros" y del "logos").

a la unidad del deseo y a la posibilidad de la felicidad, o en la hegemonía incontrastada de la tendencia a la agresividad, al "luchar por luchar" propio de una "sociedad de bestiales primeros hombres" (ibid. 443). Sin causa justa para *vivir*, el mero sobrevivir de flácidas sublimaciones necesita teatralizar el pasaje al "peso de los hechos". En tal caso, estos hombres posiblemente lucharán contra la democracia porque el ethos democrático de por sí no se autofinancia y, por ende, no puede darle al hombre lo que él no genera en tanto *producto* del hombre. Sea por su axiomatismo trascendental-abstracto en la defensa de la tolerancia, la justicia, la diversidad y la libertad de pensamiento, que no reconoce fundamento nutriente sino la autoconciencia de la razón misma en función de la *voluntad de autonomía* de la humanidad (iluminismo); sea por su relativismo historicista en función de la *voluntad de autoafirmación* de tal humanidad (romanticismo), "el pensamiento moderno no levanta ninguna barrera -dice Fukuyama- a una futura guerra nihilista contra la democracia liberal por parte de quienes se hayan criado en su seno" (ibid. 440). Detrás de las abstracciones y de la concretez *selectiva*, o sea, también *abstracta*, la voluntad de poder es la única sustancia que queda, tras la realidad significante perdida. En tal sentido, la genealogía nietzscheana es la forma de pensamiento que más coherentemente ha asumido "la racionalidad de la secularización".

Por otro lado, se abre un segundo horizonte de expresión *mega-lothymica*, convergente con el anterior: la vida asociativa *subpolítica* en las llamadas "instituciones mediadoras" (ibid. 428) y *conservadoras* del imprescindible momento "premoderno en lo moderno". Que, en tanto domesticado, se puede también denominar "momento posmoderno del ethos democrático", como fuente relativamente distinta pero funcional de *moralidad social*. A este nivel se ubica -para Fukuyama, pero no sólo para él- la posible instancia de la "otra polis", pero determinada, de alguna manera, como resto arcaico y subpolítico, es decir, esencialmente subalterno. A tal punto que el "ethos democrático" necesitaría minar el valor de esa vida asociativa (haciéndola unívocamente subpolítica) mediante un proceso de abstractización relativizante. Veamos. Porque "las sociedades democráticas tienden constantemente a pasar de la mera tolerancia de todos los modos de vida alternativos, a una afirmación de su igualdad esencial. Resisten el moralismo que impugna el valor moral o la validez de ciertas alternativas, y por consiguiente se oponen a toda clase de exclusividad engendrada por comunidades fuertes y cohesivas" (ibid. 430). La pretensión de exclusividad no sólo repugna a la tolerancia sino que es además injustificable en tanto no hay criterio para decidir con fundamento si una manera de vivir dada, "es mejor o más valiosa que otra" (ibid. 406).

Si las diferencias son reconocidas como *meros horizontes* hermenéuticos de *sentido*, entonces sólo existen condiciones *categoriales* como para proponerse, mediante un trabajo de autocomprensión político-cultural (más cercano a los palacios donde circulan los manejos distributivos de porciones de poder, que al llano donde se articulan las demandas sociales de las "bases populares") la entrada en un juego de autoafirmación hermenéutico-política, en el horizonte posiblemente precario del "pluralismo cultural de los pueblos". Si la reflexión de Fukuyama tiene una preponderante consistencia fenomenológico-diagnóstica y no es una mera proyección ideológica simplísticamente descartable, los pueblos se van decantando, como tales, en "restos históricos", re-socializados en el ethos moderno de la racionalidad como secularización desrealizante, -que es el pundonor categorial del filosofar dominante. De manera que el "juego hermenéutico-comunicativo de los proyectos de vida" será cada vez más privatista, profesional e insustancial.

La tradición hermenéutico-historicista (a la que también la línea de la "racionalidad comunicativa" intenta subsumir como momento teórico necesario para el "rescate reconstructivo" de *contenidos* culturales de *sentido*, dejando intacto su relativismo romántico, por razones *funcionales* al modelo de racionalidad ilustrada) se impide el pasaje a una afirmación conceptual-evaluativa de las diferencias, según la exigencia de verdad, históricamente dialecticizada. Teóricamente confiere a todas las diferencias un valor *nominal* (como *sentido*) y, por eso mismo, las hace ontológicamente equivalentes e inmotivantes, tanto de una comparación razonable para una decisión existencial del hombre respecto a ellas, según su grado de correspondencia con "la realidad" antropológica, al modo "clásico", como de una intercomunicación y confrontación cultural histórico-dialéctica, sobre la base de un criterio de evaluación según el aporte de cada "figura cultural" al desarrollo de la "autoconciencia" de la humanidad, al modo "paleomoderno" hegeliano. Porque tal postura formaría parte, en cualquiera de los dos casos, del pasado teo-filosófico irreversiblemente superado. Sea de la "metafísica", como discurso dicho "naturalista" o sustancialista. Sea de los metarrelatos de la modernidad, en cuanto todavía metida en la pretensión de una polémica global y teleológica sobre la historia, en orden a lo "superior". Como "lo superior", en este segundo caso, está ya formalmente dado, queda también superado el pensar especulativo de tipo asuntivo-superador, que intenta decantar y valorizar conceptualmente a cada experiencia cultural, reconociéndole "su lugar" en la historia.

Esa dialéctica moderna fuerte, hecha sobre la base de una racionalidad dinámicamente clasificante de la realidad histórica, es

descartada en razón del germen político-totalitario que conlleva. Y no puede menos que ser así desde el momento en que es pensada en el horizonte de la autoafirmación de la humanidad en la historia. De modo que la categoría de *acontecimiento* (inherente a una percepción del dinamismo ex-cedente del *existir*, y a la *posibilidad* como metacategoría de la razón ontológicamente abierta y correspondiente a dicha ex-cedencia) está ahí embretada por la exigencia -gnoseológicamente restrictiva- de las "condiciones de posibilidad", cual llave ilustrada de control *apriorístico* sobre el significado de lo real. La base "metafísica" de esa transformación proviene de la disolución, en la "subjetividad trascendental", de la distancia -inteligible pero infranqueable- entre el sujeto particular y social finito, y el sujeto infinito. Quedando éste especulativamente coagulado porque concebido como históricamente ya depositado en la autoconciencia filosófica, desactivado (quoad nos) ya de toda *posibilidad* de iniciativa en el *presente*, o sea, en el ser, en la novedad del existir.

Entonces, si es que hay que permanecer -para ser *epocalmente* coherente con la racionalidad filosófica- en el indefinido horizonte de la autoafirmación proyectual de la intersubjetividad finita, sin otro correlato de alteridad ontológicamente posible e históricamente decisivo, sólo resta el urgente recurso a un *rebaje* de los decibeles concernientes a la *fuerza referencial de la significación*. De allí la necesidad de la actual operación intelectual, de ensanchar (desde la dimensión pragmática del lenguaje) el formalismo trascendental de la filosofía práctica kantiana, para la reconquista sólo *procedimental* de la "fuerza" de la racionalidad. Su constitución dialogal y su apertura a lo "otro" de la razón misma tiende a estrecharse en la formalidad de la competencia argumentativa y en la condición de simetría de los interlocutores, sin parámetros para sopesar la referencia de los "contenidos semánticos" en juego. Por eso también se procesan hermenéutico-funcionalmente los significados culturales equivalentes de los pueblós (supervivientes). O también esta otra forma de operación intelectual neoromántica que consiste en la prosecución "débil" del ontologismo historicista heideggeriano en función de una voluntad de poder "conviviente", hermenéuticamente plegada a la pluralidad cultural de horizontes de "sentido", despojada del virus metafísico explícitamente anti-teológico nitzscheano originario.

6. "Liberación de los oprimidos" y "fin de la historia"

La tercer nota que caracteriza a la macropólis adveniente, según la fenomenología cultural de Fukuyama, es la incorporación creciente, en los aparatos socioculturales y educativos de las naciones, del

paradigma empírico-formal moderno de racionalidad productiva de conocimientos operatorios. Paradigma que, aún cuando tenga su verificación ejemplar en "la ciencia natural moderna" que "establece un horizonte uniforme de posibilidades de producción económica" y "hace posible la acumulación ilimitada de riqueza, y con ello la satisfacción de una serie siempre en aumento de deseos humanos" (Ibid. p.15) de bienes externos, es también modalilazadamente extensible, atendiendo a los diversos "intereses" humanos, a las otras formas del saber. Lo que contendría una eficacia de liberación histórico-social todavía no suficientemente reconocida. "Paradigma", porque se trata de la forma cúspide del conocer, precisamente porque demuestra la eficacia práctico-proyectual de una racionalidad que se ha liberado del "principio de realidad", frente a la cual todo saber debe de alguna manera justificarse por comparación. "Empírico-formal", porque se trata de una inclinación de la racionalidad como tal, hacia la forma particular de la "tekhné" aristotélica, en la que la sensibilidad del sujeto sólo recibe, desde afuera, en la experiencia, la "materia informe" y desde sí insignificante, que ha de ser moldeada por la significación apriorístico-proyectual del sujeto (la comunidad crítica) en función del objeto-constituido. La misma expresión académica en boga: "producción de conocimientos", refleja la extensión del paradigma, como mentalidad.

Lo que caracteriza a este paradigma, *en cuanto omnienglobante*, es la comprensión del valor del conocer en función de la pre-comprensión del sentido de la existencia como designio de *autonomía originaria*. La objetividad en el conocer se mide por su operatividad, ante la realidad meramente *fáctica*, para la *autoafirmación* humana histórico-social en correspondencia con el *poder-ser* y el *deber-ser* proyectualmente puestos y metódicamente deducidos desde la interioridad rigurosa y normativa del sujeto tauto-lógico. Este es el "constituyente" o el "reconstruyente" de los significados admisibles en las relaciones de intercambio propias de una *intersubjetividad adulta*, es decir, capaz de vivir bajo el signo de la autonomía, entendida como el cumplimiento humano. La ciencia natural moderna adquirió un significado totalizante, con una incidencia productiva meta-económica, desempeñándose "como un regulador o un mecanismo para explicar el carácter orientador y coherente de la historia". Se constituyó en "la única actividad social importante que, por consenso común, es a la vez acumulativa y orientadora, incluso si su impacto final en la felicidad humana resulta ambiguo" (Ibid. p.15). Así levanta un paradigma trascendental llamado a extenderse a todos los sectores del saber y del vivir que recibirán de él su horizonte de desarrollo y de resolución. Con lo cual los "ethos contemplativos y heterónomos" de las culturas ya quedan gnoseológica-

mente descalificados y pragmáticamente incorporados como espacios residuales y funcionales de afectuosidad social. El advenimiento universal de la "sociedad del saber", en la que éste es el verdadero "medio de producción" señala "el final de un tipo de historia" dialéctica, no sólo porque inicia la superación básica de la fractura social entre el trabajo y la propiedad de los medios de producción, sino también porque despolitiza y desocializa, en "un giro hacia lo íntimo" y en un retorno hacia la "responsabilidad individual" toda idea de "hombre nuevo, para usar el término tradicional"⁸.

El papel social de la cientificidad moderna es concurrente con las características anteriores de la "polis adveniente", no sólo en función de la extensión de la satisfacción del deseo por bienes externos, sino también por ese bien interno exigido en la lucha por el reconocimiento. El tipo *válido* de racionalidad expandible a través de la "educación universal" se especifica políticamente en la finalidad *histórica y moral* de profundizar y generar las condiciones de universalización del "ethos democrático" que, por origen y propósito, es meta-cultural y meta-convencional. Su ecumenismo "garantiza una creciente homogeneización de todas las sociedades humanas, independientemente de sus orígenes históricos o de su herencia cultural" (Fukuyama, o.c. p.15). Según este autor, sin el avance de esa homogeneización, cuyo factor más irreversible y activo es la incorporación del saber anticipatorio y operatorio propio de la educación universal, es inviable el desarrollo social. Todo planteo de la liberación de los oprimidos que se ponga al margen de tal proceso en realidad sólo permite inocuas "ayudas", manteniendo las estructuras culturales del subdesarrollo.

La "filosofía de la liberación", por su parte, se constituye desde la opción ética por los pobres que conforman la mayoría de la humanidad, reconociéndolos en su identidad cultural, en su irreductible alteridad despojada, colocándose como mediación teórica para una autoconciencia y una praxis de transformación estructural. Se autocomprende como denuncia de la opresión sistemática y como exigencia ético-política mundial de una "universalidad verdadera" que rompa el círculo vicioso y mortal centro/periferia; como propuesta de una "razón económica" más profunda que la "discursiva", capaz de expresar, partiendo del mundo de

⁸ Cfr. DRUCKER Peter, *Post Capitalist Society*, by P.D. 1992; cita en P.D., *La sociedad poscapitalista*, Ed.Sudamericana B.A. 1993, pp. 13-18. Este autor, a pesar de pretender distanciarse de Fukuyama, al que leyó en el artículo previo al libro y del mismo título, en realidad lo confirma y parcialmente explicita con sus análisis.

la vida, la perentoriedad vital inherente a la necesidad de una comunicación libre de dominación, desde que toda "comunidad de comunicación" implica siempre una "comunidad excluida", pero no del mero discurso acerca de ciertos legitimables intereses, sino de la posibilidad misma de la vida. La trágica evidencia desde la que se forja esta línea de pensamiento es considerada como presupuesto fáctico de una teoría crítica histórico-social de por sí suficiente para forjar, con los oprimidos y el apoyo de los hombres éticos, una praxis política transformadora de tal situación de marginación, hacia una situación tentativamente real de socialización revolucionaria, mediante el juego entre la presión militante y la negociación pragmática.

Pero esto suscita dos cuestiones. *Una* tiene que ver con la absorbibilidad de este propósito liberador-social dentro del horizonte "pos-histórico" (versión pos-revolucionaria del pasaje de la pre-historia contradictoria a la verdadera historia de la conciliabilidad) expuesto por Fukuyama. Porque, por un lado, un salto revolucionario para ser tal, aunque se inicie localizadamente, debe contener una prospectiva sustitutiva de liberación humana universal, tanto en razón de su idea de superación civilizatoria (socialismo o barbarie), cuanto en razón del alcance mundial de la facticidad trágica de la pobreza que lo provoca. Pero es precisamente la eficacia social y la universalidad de ese "salto" lo que ha sido puesto en cuestión por los mismos grandes Estados que fueron sus sujetos de punta y que, drástica o armoniosamente se reconvierten al proceso de homologación. Evidenciando no sólo la dificultad decisiva de sostener al nuevo paradigma, sino sobre todo un fracaso antropológico, en el sentido de que el "hombre nuevo y sus valores" no puede ser producto de un sistema estructural de la voluntad de autonomía humana, ni resultado de una abolición cultural ideológicamente suplantada. Tal fracaso desencadenó y masificó al antes residual relativismo filosófico. La filosofía de la liberación acata la tesis de la "polis única", al colocar la cuestión de la "otra polis sustitutiva" en el futuro de "lo mismo". Por eso su vigencia se acompasa con la fenomenología de la "ciudad mundana homologante", a cuya pérdida del "principio de realidad" tiende a amoldarse, enfatizando aún más su criticidad de tipo ético-trascendental, más "democratizante" y adaptativa que "revolucionaria", más *complementariamente moral* que *alternativamente política*. Tampoco impugna a la categoría de ingreso en el dinamismo de la época "pos-histórica", tal como Fukuyama la entiende, el recurso a la categoría de "alteridad desnuda siempre restante" de los oprimidos que impiden "cerrar la historia", porque en este contexto filosófico también tendrían la función práctica de exigir la progresiva materialización de "lo mismo", de ensanchar el sistema "formal" de la

ciudad mundana, que no se ha revelado contradictorio con su propósito "progresista". La inflexión de la filosofía de la liberación (Dussel), desde la "filosofía de la praxis" hacia el pensamiento ético-dialógico de la "filosofía práctica" y de la "ética del discurso" (Apel) es, en este sentido, sintomática. La lucha por el "ingreso innovador" de la "alteridad excluida" en "la polis", converge con la ampliación -en el ideal regulativo de una intersubjetividad simétricamente comunicada- de la moderna filosofía del sujeto, tras el "telos" de una "humanidad" que se perfecciona bajo el signo de la autarquía ontológica colectivizada. Esto está incluido en la toma de conciencia pos-histórica, según la cual el "ethos democrático" podría constituir "el punto final de la historia ideológica de la humanidad, la *forma final* de gobierno, que como tal marcaría el fin de la historia ... (en tanto "formalmente" está) libre de las contradicciones *internas* fundamentales" (ibid. 11, subrayo). Este reto a la filosofía de la liberación consistiría en reducirla a trabajar *dentro* de ese deber-ser, para remover las siempre remanentes contradicciones materiales "externas y fácticas".

Ahora la *otra* cuestión. Fukuyama desafía a la prospectiva socialista de la filosofía de la liberación con el reto de la inclusión, al reconocer que, si bien la lógica de la ciencia natural moderna sólo es creativamente compatible con el capitalismo (o con el poscapitalismo según Drucker), y "es suficiente para explicar en gran medida el carácter del cambio histórico y la creciente uniformidad de las sociedades modernas", sin embargo "no basta para explicar el fenómeno de la *democracia*" (ibid. 16) en su carácter integral. El acceso al "ethos democrático" requiere un salto político y cultural. La sociedad pos-histórica mantiene, como exigencia expansiva, la lógica del mercado. Pero ésta, para ser real y no parasitismo oligárquico precapitalista, debe intentar expandir siempre un "status" básico y general de satisfactibilidad social. El paradigma de la ciencia natural moderna sólo nos deja a "las puertas de la Tierra Prometida" (ibid. 16), y resta entrar en ella y ocuparla. Tras la persistencia de una etapa dolorosa de contraste centro/periferia, en la que perecerá lo que tenga que perecer y que sólo puede ser coyunturalmente amortiguada por gestos de solidaridad puntual (tarea de "almas bellas" atribuible a las "comunidades morales subpolíticas" que los estados deberían conservar como recursos complementarios "premodernos"), el proceso adveniente es el siguiente: "Todos los países que se modernizan económicamente han de parecerse cada vez más unos a otros: han de unificarse nacionalmente en un Estado centralizado, han de urbanizarse, *sustituyendo* las formas tradicionales de organización social, como la tribu, la secta y la familia, por formas económicas *racionales*, basadas en la *función* y en la

eficiencia, y han de proporcionar *educación universal* a sus ciudadanos" (ibid. 15, subrayo). El desarrollo social alcanzado, tras la expansión de la revolución industrial, por pueblos históricamente pobres en territorio y recursos naturales, a diferencia de otros que sí los tenían, manifiesta que la fuente de riqueza y liberación social para las naciones está hoy principalmente en "la tecnología, en la educación y en la organización racional del trabajo". Los que, presuponiendo y también produciendo el acceso a un orden social más equitativo y libre -que ha de ser promovido y presionado por las potencias políticas de punta- permiten "un enorme aumento de productividad ... mucho más importante y seguro que cualquier ganancia económica obtenida", tanto por métodos de conquista o de manía geopolítica territorial, como de redistribución social estática de los enclaves de riqueza oligárquica parasitaria. Esas "posesiones" generan un espejismo de desarrollo social dentro de un ideologismo belicoso, insostenible en cuanto a su eficacia (Cfr. cap. 24).

Fukuyama admite que la "desigualdad económica producida por el capitalismo implica *ipso facto* el reconocimiento desigual" (ibid. 389). Pero, encima del "piso básico" de igualdad humana y de justicia social por remoción positiva de las desigualdades convencionales, que toda democracia necesita para darse, hay una desigualdad de la misma libertad naturalmente signada por capacidades singulares que es condición del ethos democrático dinámico y del desarrollo social, porque elimina los privilegios mecánicamente heredados. La educación centrada en generar *habilidades anticipatorias* desarrolla la movilidad social y una "real" división del trabajo, no amurallada en castas sino basada en talentos y en el aprovechamiento del tiempo y de las oportunidades. En definitiva, así como la democracia liberal capitalista, con su capacidad de realizarse en la tensión socialdemocrática, *no proviene como tal de la tradición cultural sino de una ruptura con ella*, así también *el obstáculo mayor para la liberación de los oprimidos del mundo deriva de la cultura*. Porque éstas en principio no contienen un dinamismo moderno de *autoliberación* histórica. Y nadie "ha resuelto el problema de *crear cultura* -es decir, de regenerar los valores morales internalizados-, como una cuestión de actuación administrativa" (ibid. 392).

Pero hay más: "Todos los esfuerzos para dar a los desventajados una (efectiva y material) *dignidad igual*, significarán un recorte de la libertad o de los derechos de los otros, y esto será así cuanto más profunda esté arraigada en la estructura social (en los pueblos del sur mundial) la fuente de esa desventaja (que es la cultura)" (ibid. 393, paréntesis míos). Pretender mantener una dialéctica ético-políticamente constructiva para la justicia social norte/sur, sin efectuar una obra de sublimación hermenéutica de las *culturas contemplativas frenadoras*,

propias de las sociedades periféricas, con la fuerte intervención correctiva y estructural de los mencionados instrumentos institucionales de racionalidad social es, con todo rigor en esta lógica fukuyámica, retornar a la reproducción acentuada de la *conflictividad histórica*, multiplicando el estancamiento y la regresión al empobrecimiento. La solidaridad eficaz es la que introduce al otro en la lógica del crecimiento. Este es el resultado de la acción proyectual racional de los sujetos históricos formados en la conciencia del permanente progreso colectivo a través de la competitividad creativa, que presupone y repone la simetría intersubjetiva y el ideal de autonomía.

En realidad, el que "nadie haya resuelto el problema de crear cultura", es un problema intrínseco del "ethos *superador* de la modernidad". Que se ha nutrido de una historicidad efectiva y de una plural cultura viviente, radicalmente polémica y *ontológicamente* democrática (admitidas sus decadencias y reinicios) en tanto fundada -hecho único en la historia cultural, pues las demás culturas se han institucionalizado en un monismo político-teológico funcional- en la dialéctica de las *dos ciudades necesarias*. Pero que, sin embargo, desde hace cinco siglos se ha empeñado en fundamentar -teológica o antiteológicamente- que la ciudad debe ser *una sola* para ser *tolerante, universal, justa y democrática*. Sacándose de encima el peso muerto pre-moderno, *éticamente* impresentable y *racionalmente* alienado, de la "otra polis". Con el extraño consenso teórico-práctico generalizado de los, en un principio, integrantes de la "otra ciudad", reconvertidos y puestos ahora a apuntalar moralmente la lógica de la "polis única". Se acepta que ésta mantenga la apertura de horizonte, puesto que la poshistoria será recurrentemente sorprendida por la emergencia de la "comunidad excluida" de oprimidos que solicitan también un lugar *en ella*. Se puede hasta admitir que la "conservación superadora moderna" de los valores afirmativos de la "dignidad de la persona humana" ha sido históricamente facilitada porque ellos han sido *fácticamente* introducidos en la cultura occidental por la *legitimidad pasada* de la "otra polis". Pero es una cuestión de pundonor moderno el sostener que ellos ahora ya han sido asumidos *trascendentalmente* por la "razón adulta", que no puede admitir la legitimidad de una "regresión" al reconocimiento de la dualidad política y que sólo puede admitir algunos de esos valores como reclamos *puramente* ético-sociales y funcionales (sin materia metafísica encubierta).

Aquí la "filosofía de la liberación", hasta donde ha llegado su grado de autoconciencia y en la medida en que comparte la raíz antropológica de la paralización de la dialéctica -ya que la *otra polis* es la del *futuro* , siempre redefinido desde los nuevos oprimidos- resta como

un "fenómeno" inmanente a la fenomenología *cultural* fukuyámica. *Primero:* porque la novedad de los oprimidos es la renovación -desde su aspecto sociológico más inmediato hasta el más profundo de la condición histórico-existencial del hombre alienado- de la miseria, de la carencia, del hombre-viejo en su aspecto pasivo, relativo al aspecto activo de la miseria humana de los nuevos opresores. Ninguno de los dos, *como tales* , podrían ser portadores de alguna novedad-de-ser y, por ende, de *otro ethos* de convivencia salido de la alteridad de los oprimidos en cuanto tales, asuntivo del momento histórico *presente* (el mundo moderno) actuando como un *alterador* histórico objetivo, aunque no proyectualmente sustitutivo, de esa dinámica unidimensional del poder mundano que forma parte de la "condición humana" en cuanto "caída". *Segundo:* porque todo salto político desde formas de opresión a una nueva estructura social o en función de una postulada polis del futuro, no ha sido y no será más que el pasaje necesitado, actualizado y resistemizado, siempre más o menos justificado y operativamente adecuado, de la lógica político-social del *resarcimiento* , que es el destino y la legitimidad de todas las "revoluciones". Las que, a su vez, han sido mundialmente provocadas desde la matriz cultural "occidental", por transferencia de la experiencia antropológico-política originaria de las "dos ciudades". Esta experiencia, reducida al nivel de un monismo histórico por el proceso secularizador, contrajo el "sentido revolucionario" profundo y permanente, operante como exigencia de "re-formación" cultural, social y política continuada, a la virulencia moralista de la definitiva "operación revolucionaria" salvadora y licuadora de la "otra" historia en "la" historia. Pero tal operación se redujo a un proceso de reapropiación, tendencialmente más "socializada" (al inicio) de los *contenidos de poder* socialmente alcanzados y "concentrados" en la decadente clase dominante, endureciendo a la "nueva clase" motorizadora del progreso. Por tanto, dentro del *mismo ethos* transversal de autoafirmación histórica, que es ya reproductivo de la indiferencia ante "otros" oprimidos sociales, y si el escepticismo no es más potente que el sufrimiento, de ulteriores reacciones para intentar el resarcimiento. *Tercero:* porque el discurso de la liberación desde la praxis metasistémica de los oprimidos del mundo se retrae al *ámbito del discurso* ético dialógico, que es una *dialecticidad débil y aparente* en relación a la implantación objetiva de la dialéctica en la *inasimilabilidad estructural* del conflicto entre dos pretendidos sistemas socio-políticos excluyentes, que atravesaron la disputa mundial del siglo XX por la *polis única* . Tras el momento político simplista del canto de victoria liberal, ellos se han decantado en la necesidad ideológica de una "síntesis superior" poscapitalista, mutuamente correctiva (dentro del ethos democrático),

mediante la compatibilización tendencial del principio liberal con el principio socialista, sobre la base de la "productividad liberadora" del "saber" y de la "educación universal". Este "superador" sistema "poshistórico" no tiene, en principio, ninguna objeción en cuanto a incorporar institucionalmente (a nivel de "comunidades electivas subpolíticas") un tipo de dialecticidad que vehicule la *indignación ética*, portadora de las *razones de los oprimidos* y exigente de *asimilación política y reestructuración económica*, en el ámbito estatal e internacional. El sistema de la polis única del ethos democrático sería capaz de sucesivos acogimientos ético-sociales, readecuándose expansivamente mediante la negociación internacional entre "bloques" de intereses, empuñando la *legítima* lucha político-económica y las puntuales correcciones del libre-mercado, dada su actual *plasticidad estructural*. Así llega a ser innecesaria la pretensión revolucionaria, el pasaje inmanente al "mundo nuevo" (horizonte proyectual al que se le disecaron sus raíces teológico-culturales nutrientes).

Vistas las formas inauditas de violencia, de despotismo, de terror y de marginación contrastante, aportadas por este siglo XX, no puede ser menos que ausplicable una consolidación democrática que no reduzca cada vez más el horizonte humano de la "indignación ética", y cuya racionalización política desmonte la reactividad de los "fundamentalismos nostálgicos" culturales o étnicos, integrando las demandas sociales de las diferencias. Queda por ver si la "filosofía de la liberación" se sirve de este reto cultural para revisar la condición de posibilidad de su diferencia crítica, o si acepta el ensueño homologante, permaneciendo en el ámbito de la *tópica* polis única, unificante subterránea de la disputa en superficie entre modernidad y posmodernidad. Pues las tipologías aquí inicialadas no remueven el presupuesto del "hombre moderno como tal", que apuesta a la competencia del porvenir para corregir las injusticias del presente, proveyendo a la humanidad, tomada en bloque y en movimiento, de cualidades de las que carecen los hombres concretamente tomados. Colocando en el tiempo porvenir la confianza que le retira al Eterno: "A fin de cuenta, del mismo modo que antaño se decía: *Dios reconocerá a los suyos*, creo que se puede anticipar sin equivocarse demasiado que, tarde o temprano, de una manera o de otra, *la Historia* (o la especie humana) *reconocerá a los suyos*"⁹.

⁹ SIMON Claude, *Promesses et menaces à l'aube du XXI siècle*; Conferencia de los galardonados con el premio Nobel, 18-21 Enero 1988, Odile Jacob Ed., 1988, p. 145.

II. Condición de la pregunta por las "dos ciudades"

7. Acontecimiento y socialidad

Queda entonces puesta la cuestión de hasta qué punto estas tres líneas de pensamiento (de prosecución de la modernidad, de flexión en la posmodernidad y de lucha por la liberación) cuentan con los recursos *categoriales* como para fundamentar la reapertura de la historicidad o decisividad antropológica de la historia, en medio de la evidente tendencia cultural homologatoria que unidimensionaliza el horizonte y la conflictividad históricos, en una especie de poshistórica regresión -en la conciencia y en la praxis- al antiguo y estabilizado "eterno retorno" excluyente de toda posibilidad de radical novedad, (representativamente indicada por la incluyente fenomenología filosófico-política de Fukuyama). Se trata, en todo caso, de la reapertura de la razón -de la olvidada pasividad/desperta del Cogito a la manifestabilidad del Ser en sí- en la categoría de *posibilidad* inteligible, "casual" pero correspondiente a un sujeto-corporal. Es la reapertura de la "razón" a la "observación" de la pretensión totalizante de significado transportada por los "hechos" que irrumpen ante el cogito-carnal como *acontecimientos*. Es decir, como impacto de una *presencia humana* en la estructura de pasividad y de espera del yo-corporal-en-acción, que es así conmovida, en el oscuro sentido de "promesa" contenido en su deseo-de-ser, al vislumbrar en ese encuentro en el tiempo una grandeza ontológica capaz de cambiar el horizonte de la vida y la forma de atravesarla.

Cuando un proceso civilizatorio, fuertemente determinado por "la imagen", ha des-realizado y consumido sus recursos originarios de significación, la conciencia del "yo" se degrada a puro término indicativo, en sí mismo indiferente a la cuestión del sentido y de la realización. Se degrada a lugar del sucederse de sensaciones y su unidad teleológica, que expresa el dinamismo de la identidad y sostiene la capitalización de la libertad, es sustituida por una multiplicidad de fragmentos (relaciones afectivas, trabajo, política, diversión, religión) que ocupan el espacio vital cotidiano¹⁰. Cada uno de ellos queda sometido a su ley (leyes de sobrevivencia y prestigio, cada vez prescriptas por la "imagen" dominante en cada ambiente segmentado) y devienen la sumatoria inconexa de una vida humana subdividida, carente de unidad narrativa, y por ello reactiva, alienada. Cada dimensión fragmentada se remite como objeto

¹⁰ MACINTYRE Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana y N.Y. 1984; cita en A.MI. *Tras la Virtud*, Ed. Crítica, Barcelona 1987, A.Valcárcel traductor. Cfr. al respecto, cap. 15, p.252 y ss.

destotalizado a una especialidad "epistemológica". La dispersión de la tensión significativa diluye la capacidad de hacer "experiencia", sobre todo experiencia inmediata y secuencial de sí-mismo-en acción. Eso se reproduce filosóficamente en la omisión -ontológica- de la cuestión antropológica. Ciertamente, ser "moderno" o "posmoderno" quiere decir, con acentos distintos, ser libre, y eso contiene una preocupación antropológica. Pero más bien "libre de lo real" y no tanto de toda autoridad heterónoma que con plausibilidad intelectual exprese lo que ya se proyecta ser en el marco de los criterios dominantes de la "lucha por el reconocimiento". Por ello, la disolución de la capacidad de experiencia del "yo" reproduce la incapacidad de experiencia del "tú" y del "nosotros/vosotros", que quedan aprisionados en la posesión instrumental y en una relación mediatizada por circunstanciales y parciales "proyectos de vida", o por desactualizadas y despersonalizadas pertenencias culturales. Frente a tal dispersión, la tentación inmediata, y finalmente inútil, de la filosofía o de cualquier otra teoría sociológica, moral o religiosa, es la de pretender idear y producir (como "axioma discursivo", como "recomendación moral" y como "encausamiento institucional") el catalizador que la recomponga. Apuntando a los recursos de una autorreflexión, de un análisis, de un registro de sentimientos o de una inculcación axiológica. Pero la unidad del "yo" no puede ser exudada desde adentro, desde la autoproyección de una interioridad definida por la grandeza de su carencia, desde la repetición teórica del valor y de los derechos del sujeto, desde la coerción legitimada o desde el énfasis retórico sobre la tradición cultural.

Es preciso volver a entender que sólo un acontecimiento puede clarificar y darle consistencia, "ex-citar" (*reclamar desde afuera*) al "yo" en todos sus factores constitutivos, permitirle de nuevo *hacer experiencia* de la estatura de su racionalidad y de su libertad (de su tensión destinal). Un acontecimiento es algo que irrumpe desde el exterior. Algo imprevisto. Este es, por lo demás, *el método supremo del conocimiento*. Pues conocer es encontrarse frente a algo nuevo, frente a algo extraño a uno mismo y a lo sabido por uno, no construido por el propio análisis, por el esfuerzo imaginativo o por la erupción sentimental. La palabra *acontecimiento* es capital para todo tipo de *conocimiento*, como la palabra *encuentro*, que le es intrínseca, es capital para todo tipo de experiencia significativa capaz de desencadenar un proceso. Es decir, un curso de acción *gestual*, que "lleve" el mundo, que implique (afectividad) todas las relaciones con la realidad, afirmando un significado (racionalidad). La realización del sujeto es un proceso que se inicia en el modo de referirse a sí mismo conteniendo, tensionalmente, una estima total por su destino y, consecuentemente, un referirse a los otros por

dilatación de esa estima a un designio que no se puede dominar ni imponer. La conciencia de dignidad, en términos no moralistas, o sea con razones adecuadas al sujeto-corporal, sucede al reconocimiento de la destinación positiva del sujeto en el ser. Ello no resulta de un mero desarrollo naturalista constatado y teorizado. Es entonces preciso devolverle a la palabra "experiencia" su connaturalidad con la palabra "acontecimiento", y al acontecimiento su dimensión ontológica de *nuevo comienzo*.

Este nuevo punto de partida de la ontología que reafirma existencialmente el horizonte total de la racionalidad, de manera tal que su apertura no es una concesión por defecto al "resto ausente", sino capacidad de acogimiento crítico de lo que llega a la presencia, privilegia como vía hacia el significado a aquella que se hace accesible y se comunica, por sobre toda planificación y prevención limitante, a través de la lógica del encuentro humano. Un encuentro real es un impacto humano provocante de *estupor* frente a *lo que* no resulta de condiciones antecedentes y sin embargo no es humanamente extraño, etéreo, para mentes selectivas y con especiales fijaciones. El estupor -que no es equivalente a la reductibilidad teórica de lo que causa "admiración", ni a la derivabilidad problematizante de lo que produce "perplejidad", ni a la retracción crítica de lo que infunde "duda"- se establece en el sujeto, moviendo todos los vectores de su sensibilidad. La primacía del "ver" se prolonga cada vez más decisivamente en el "escuchar mirando". El estupor -que difiere de la evanescente sensación sentimental- contiene una exigencia de permanencia porque, lo que lo provoca, afecta al "corazón del yo", al centro donde se elaboran las decisiones totalizantes del sujeto. Por eso la implicación de los sentidos está tensionada por la razón, en tanto adherida (por la afección) a la vida del sujeto y no como un mecanismo metodológicamente aislado de su unidad dinámica.

En el estupor irrumpe, como inicial y frágil evidencia, el significado viviente de la existencia, el que es capaz de "valer". Que nunca puede ser sólo un pensamiento sino una presencia real y externa, que atrae hacia sí-misma en el modo de una "curiosidad deseosa suscitada por el presentimiento de lo verdadero". Cada una de estas palabras tiene un peso insustituible. Entre sí manifiestan la fuerza y el método del acontecimiento como experiencia, como conocimiento y como posibilidad no moralista de un cambio real que va irrumpiendo en la vida del hombre, moviéndolo hacia lo que lo hace ser él-mismo. Porque el hombre cambia por atracción y no por mero deber. ¿A qué se refiere ese encuentro que es evento y posibilidad de un reinicio de la vida en la presencia de su significado "válido"? Se refiere al encuentro con una

"diversidad humana" que, en su normalidad limitada, se revela enigmáticamente correspondiente con las exigencias estructurales de significado y de felicidad del "yo". El decir "yo" con seriedad (consistencia) empieza ahí. Decir "yo" es enunciar un hecho (el hecho dinámico de mi existir) en cuanto relativo al universo. Menos que eso no le sirve al sujeto como tal, en tanto él es una "compresión" de exigencias de significado y de contentamiento, referida a la realidad total. Pero esa referencia al universo permanecería inexorablemente abstracta y finalmente desesperante si no existiese la posibilidad de que ella fuese correspondida desde un punto particular de las circunstancias (por una presencia real y determinada) que lo contenga y lo proponga. De algún modo ello -aunque dentro de una última inadecuación ontológica- se da siempre en el curso de la existencia, consciente y apetente, en un válido destello analógico. Más expresivamente, parafraseando al pensador italo-germano Romano Guardini: "una cierta analogía con tal situación es advertida por quien, de pronto, al encontrarse con una determinada persona, ésta llega a adquirir un significado esencial para su vida. Lo que puede suceder de un modo tan potente que todo -mundo, destino, deber- se realiza a través de la presencia de la persona amada. La que se halla como contenida en todo, todo la recuerda, a todo ella le da sentido. En la experiencia de un gran amor todo se concentra en esa relación y todo suceder se vuelve acontecimiento dentro de su ámbito". La grandeza intencional de esta singular y normal situación de "verdad sentida" en la vida de los hombres, se ve sin embargo desafiada por la entropía temporal que estabiliza relaciones de las que ya casi no se espera nada de nuevo y que, finalmente tienen el horizonte negativo de la nada. Lo cual no desmiente esa grandeza sino que exacerba la pregunta por la posible consistencia de todo lo que se ama, porque en ello se ha atisbado el atractivo de una belleza en la que resplandece una inescrutable promesa real de felicidad.

Ahora bien, para un sujeto una promesa es decisivamente grande y real si su contenido tiene que ver con el cuerpo y con el universo, con la relación constitutiva del "yo" (finitud/infinitud). Es decir si contiene desde ya el testimonio consistente y de algún modo verificable de la superación de la inclinación efectiva de todo lo existente a hundirse en el fluir de lo "aparente" cerrado sobre sí. Claro que no podría tratarse de una evidencia matemática que se impone marginando la libertad, porque en tal caso sería extraña y marginal a la existencia personal, al no implicar al sujeto en totalidad sino a una facultad humana. Una diversidad humana "real" es, entonces, aquella en la que se vislumbra una verificabilidad de la respuesta a la oscura espera o promesa de felicidad que todo sujeto corporal como tal contiene. Para que esa

diversidad humana sea, además de real, decisiva para la vida en la totalidad de sus factores históricos, se trata de verificar -a través del exponerse a los signos que ella produce, a la pretensión que dice tener y a lo que de sí-misma atestigua ser- si contiene ya en el tiempo el "anticipo" real de la plenitud del cumplimiento (y el esclarecimiento) de dicha confusa espera y promesa que nos constituye, sacándonos singularmente del circuito anónimo e indefinido de lo "aparente".

La reconstitución de lo apar-ente en y por la vitalidad de lo eterno como profundidad, como consistencia, como verdad de lo aparente, la justificación del cuerpo, de las relaciones afectivas, del trabajo, de la posesión, de la creatividad, de la naturaleza, carece finalmente de "valor" para un hombre normal, en tanto especulación o mera constitución teórica del significado. De hecho, a todas esas relaciones el sujeto, de por sí y a pesar de todas las sublimaciones teóricas, afectivas y prácticas con que pretenda afirmarlas o garantizarlas, sólo puede vivirlas desde el oscuro abismo del esfumarse de las apariencias y desde un serio y libre interrogante -que determina el modo de su praxis relacional- sobre su presentimiento -cualquiera sea- acerca del destino del acaecer del ser en el ente y sobre la radical insuficiencia existencial y ontológica de todos sus "métodos" de acceso a él. Suprimir tal pregunta implica tanto una indiferencia respecto a la propia existencia como una supresión de la categoría de "posibilidad". Es decir, una amputación de la racionalidad como continuo salto a lo desconocido y un "desprecio" de la sensibilidad y del "sujeto-empírico" (Ricoeur) como persistente e insistente "pasividad observacional".

8. "Principio de realidad" e historicidad liberadora

Ahora bien, un acontecimiento no se programa. Es tal en cuanto es una grandeza ontológica que se hace accesible, que tiene rostro e irrumpe en lo indeterminado, pero permanece inaferrable, porque es lo más imprevisto e imprevisible. Porque tiene siempre rostro humano es capaz de imantar la razón sensible, la imaginación y la afección, cortándole el pretexto de la "errancia problematista" y lanzando la efectiva "problematidad" de quien se arriesga en la verificación de la existencial correspondencia del acontecimiento con su vida. Un acontecimiento puede extraer al hombre de la tendencia a la dispersión y de la alienación, que no es sino radical negligencia de sí mismo como destino. Unificando la tensión del deseo y la atención observadora de la razón (que no es el ensimismamiento intelectualista de la razón como depósito de sí misma), pone en movimiento y genera afinidad, socialidad. El estupor que causa el acontecimiento reconstituye la ontología del

dispositivo originario de la subjetividad corporal, hecha desde y para el "principio de realidad". Esta disposición le impide renunciar a la exigencia perentoria de contentamiento del deseo de ser, sobre cuya paz es posible el crecimiento y la constructividad humanos. Renunciar a la posibilidad del contentamiento significa desplazar el deseo hacia el efecto más radical de la alienación, de la pérdida del vínculo ontológico originario, que es la "lucha por el reconocimiento", la virulencia de la autoafirmación, el vano intento proyectual de reconstituir el vínculo perdido y de forzar la autodignificación. El *principio de realidad* ha quedado malversado (en la condición humana histórica, existencialmente "caída") por el *principio de privación de ser*, que desvía el deseo de alteridad hacia el *narcisismo-social* de la "lucha por el reconocimiento".

Entonces, entre "deseo de ser" y "acontecimiento" se articula la fórmula profunda de la "racionalidad", entendida como apertura situada, activa y disponible a la totalidad, esto es, a lo imprevisiblemente "conveniente" a "la" vida. Esta es la racionalidad básica irremovible, la que cuenta para vivir y para las relaciones intersubjetivas. Por tanto, no se trata en todo esto de "creencias", con los consecuentes y consabidos subterfugios filosóficos de mirar para otro lado. Se trata de dejar o no abierta la posibilidad de que la historicidad tenga consistencia dramática y esperanza fundada. De que en ella se juegue algo más valioso que un prehistórico y modernizado "eterno retorno" del sobrevivir. Y de que se mantenga abierta la posibilidad de que, con cada nacimiento y generación¹¹, renazca y crezca también el reconocimiento de la posibilidad de la "otra polis". Porque todo nacer de un sujeto corporal conlleva, por principio, la experimentabilidad y el consecuente reconocimiento del "existir como don" que excede todo cálculo de mérito y le otorga a los proyectos y a las necesidades su valor justo y oportuno como "gesto" en función del don de existir. Y las desventajas personales y sociales no son trágicamente absurdas. En tanto sufridas por otros son, desde el don, también activamente vivibles como propias, sin pretensiones moralistas de "deber-ser-reconocidos".

Desde la conciencia de la "presencia del ser" como "acontecimiento" nace, entonces, una socialidad distinta. No hecha para "sustituir" sino para abrir *objetivamente* a la "ciudad mundana", con su imprescindible sistema de mediaciones, a "su imposible". La "otra polis" está más signada por la inmediatez de las relaciones (que no se da por un ánimo

¹¹ ARENDT Hannah, *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958; cita en H.A. *La condición humana*, Ed. Paidós, Barcelona 1993. Cfr. pp.265-266.

de "profundizar las relaciones" sino por el renovarse del acontecimiento fundante que las genera) que por la mediación de crecientes formas procedimentales y organizativas. Por la atracción ante el esplendor (dentro de las limitaciones) de relaciones libres y verdaderas (belleza), antes que por la necesidad de la legalización para hacer-justicia. Por la simplicidad operativa, antes que por el cálculo de la generosidad inherente a la "lucha por el reconocimiento". Esta históricamente conviviente voluntad de autoafirmación (adolescencia acrónica) hace a la condición histórico-original del sujeto en el mundo cuyo círculo lógico-existencial se funda en el "principio de ruptura y privación de ser", se-pone como "libertad negativa" y se procesa como insatisfacción, preocupación, proyección, aferramiento, desesperación e indiferencia, para re-poner-se como "libertad negativa", sin cuestionar su fundamento. Sólo por un acontecimiento el hombre puede llegar a reencontrar, *haciendo experiencia*, su posición creatural, su situación originaria en el ser, y no, en primer lugar, desde un cuestionamiento teórico. El cuestionamiento teórico, existencialmente apremiado, a lo más puede llegar al vértice sincero de la intuición humana que atisba el fundamento de la privación histórica de ser. Lo expreso parafraseando al gran Franz Kafka: "Hay una perspectiva última, hay un último punto de llegada; pero no hay ningún camino para llegar ahí". De manera tal que la cuestión del fundamento de la liberación humana es, centralmente, una cuestión metodológico-histórica y la pregunta política por las "dos ciudades" concierne al carácter antropológico y social decisivo de tal "acceso". Como indica Alain Finkielkraut¹², el *principio* de la ciudad portadora de la perspectiva (del inicio) de la liberación en la historia, desde ahí repropuesto a la totalidad de la historia sin sustituirla ni despolemizarla, es "la excedencia de lo real sobre el concepto, la desproporción entre la fecundidad del ser y los recursos de la teoría, el fracaso del principio de causalidad en cuanto a someterse la creación, el reconocimiento, en fin, de que hay, en la historia acontecimiento, es decir lo indomesticable, tal como hay datos en la naturaleza ...No hay nada que proponerse -afirma Péguy-, no es preciso hacer plan, es necesario seguir indicaciones" (Finkielkraut, *ibid.* 71). "El hombre que hace planes -prosi-gue- cree poder sacar la verdad de su propio fondo y plegar la realidad a sus modelos. El hombre que sigue indicaciones subordina su pensamiento al rostro que presentan las cosas y los acontecimientos. Quien hace planes traza su ruta, quien sigue indicaciones pide a la realidad que

¹² FINKIELKRAUT Alain, *Le mécontemporain*. Péguy, lecteur du monde moderne. Ed. Gallimard 1991.

ella le muestre el camino. Quien hace planes decide todo, quien sigue indicaciones cuenta con todo ...Espíritu de método contra espíritu de aventura ..." (ibid.72). "Ciudad de la presencia", en polémica relación con la "Ciudad de la ausencia". La humanidad del hombre y la historicidad de la historia no podrían *verificarse*, porque no podrían *confrontarse* sin esa inexpugnable (y no necesariamente reconocida) coexistencia dialéctica. Y la racionalidad oscilaría entre el reduccionismo y el ensueño (no acontecería el "realismo").

Consecuentemente, la "Ciudad del Otro", por esa misma forma básica de ser que le es propia (la de darse en la experiencia de un *encuentro humano* que impacta como acontecimiento al sujeto corporal con todo su sistema de relaciones), convalida al Estado y sustantiviza su diferencia con el nivel de las "instituciones mediadoras" de la vida asociativa *subpolítica*, propias de cualquier sociedad civil culturalmente signada, precisamente por *no* ser ella misma "subpolítica". Es decir, porque en ella, una intencionalidad constitutiva del hombre y de su socialidad ha alcanzado lo que es imposible constituir: ha tomado *cuervo histórico-universal*.

Esas formas de vida subpolíticas pueden ser deudoras de preexistentes tipos de experiencia humana extrañas a la estatura de *tal* acontecimiento, aún cuando remitan a formas de compartir el significado último de la existencia demandado por la racionalidad. Pueden también haberse constituido sólo para una satisfacción eficaz de intereses parciales. Se trata de lo que Fukuyama denomina, desde Hegel y Tocqueville, "la zona de la comunidad, o sea, la vida asociativa por debajo del nivel de la nación", que "proporciona una satisfacción más ordinaria del deseo de reconocimiento" (Fukuyama, o.c. p. 428). Estas "son la mejor garantía en la democracia de que sus ciudadanos no se convertirán en últimos hombres" -sin pecho- (ibid. 429). Son asociaciones que se organizan espontáneamente haciendo la sociedad civil y que se sostienen reclamándose de nuevo al espíritu comunitario y al testimonio de la virtud. Impiden que, entre los individuos libres, iguales y atomizados, y el Estado, no haya nada. Es decir, sólo el poder mayúsculo de los que dominan el Estado. Aunque ya vimos que con el advenimiento del estado universal y homogéneo, y con el proceso de sublimación del pluralismo cultural (progresivamente sustituido por circunstanciales "proyectos de vida"), esta instancia social mediadora es cada vez más "elevada", funcional y homologable. La inexorable entropía histórica de los significados que se van desvinculando de la experiencia que los produjo, porque ella misma carece de "la fuerza del presente", reproduce un efecto de evaporación de las identidades culturales de los "sujetos sociales", transeúntes a "objetos sociales".

Filosóficamente más importante para el hombre, no es tanto la intención "romántica" de recuperarlo a través los "ethos singulares", ni la intención "ilustrada" de purificarlos teóricamente para que el individuo "adulto" disponga de los restos actualizables. Tampoco el descarte de la cuestión, sustituyéndola por los acuerdos posconvencionales como remedio social mínimamente unificante. Cabría reconsiderar si no es antropológicamente más profundo y adecuado, así como transculturalmente más accesible y eficaz anteponer, a la mentada primacía ético-jurídica de la cuestión de la justicia, la cuestión de la "postura-justa" del hombre ante lo real inevitable. Hay una cuestión ontológico-gnosológica primaria de la justicia, sin la cual toda preocupación ética se torna veleidosa. El "principio de realidad" es la afirmación de la disposición nativa de todo sujeto-corporal. Que se autoinicia en su vida-donada con el reconocimiento práctico de la alteridad que lo constituye, desarrollando esa vinculación en la *espera atenta* de una correspondencia que signifique su deseo-de-ser. La curiosidad es el "aspecto más inmediato y mecánico de esta atención abismal" que la realidad exterior despierta en la realidad interior del hombre (principalmente en cuanto niño). La disposición originaria es una postura positiva que se manifiesta en la espera y en la búsqueda que tiene como correlato el manifestarse de la realidad para el hombre a través de "signos" que sugieren, en una convergencia indicativa, la posibilidad de una respuesta correspondiente, adecuada al yo relativo al universo. Pero, para que esa disposición no sea malversada, "debe tratarse de una búsqueda real: la búsqueda falsa arroja sobre la realidad preguntas de las que no espera respuesta. La búsqueda por la búsqueda es debida a una falsa respuesta querida de antemano. Una búsqueda real implica siempre como última hipótesis la respuesta positiva: de otro modo uno no busca. Por eso, como la realidad provoca, la educación de la libertad debe ser educación en responder a la pro-vocación. Es la educación en tener "hambre y sed", que nos hace estar atentos a las solicitaciones que constantemente nacen de la confrontación con la totalidad de lo real, dispuestos a aceptar cualquier indicio de valor, es decir, de seria promesa hecha a la indigencia esencial de nuestro ser ...La postura en que la naturaleza pone originalmente al hombre ante la realidad es una postura positiva ...La curiosidad no es sino una simpatía original hacia el ser, hacia lo real, casi como una hipótesis general de trabajo con la que la naturaleza empuja al hombre a compararlo todo. Esta simpatía hacia la realidad es la hipótesis general de trabajo, la premisa de cualquier acción, de cualquier actividad ...La actitud de duda nos hace incapaces de obrar... La educación de la libertad debe ser educación en la opción por la

positividad como punto de partida"¹³. Por esta dimensión pasa la cuestión primaria de la justicia como disposición justa ante lo real y el fundamento efectivo de la moralidad. Mientras se intente clausurar al fundamento en la vacuidad autoposicional, con sus consecuentes esfuerzos por enganchar normativamente la dimensión intersubjetiva, se impedirá el acceso al lugar de emergencia de la socialidad (la disociación es correlativa a la pérdida de relación con la realidad inmediata) y se "naturalizará" la indiferencia a la dimensión del acontecimiento que re-crea y da cuerpo a dicha emergencia nativa.

La raíz del fundamentalismo abstracto y del integrista político de la polis única sacralizada, bajo cualquier denominación, "clerical" o "democrática", está hincada en la supresión de la dialéctica entre el "principio de realidad" y el "principio de privación" que hace a la consistencia dramática de la historia centrada en la persona concreta (entre liberación e ilusión) y a la dualidad política que tendencialmente ha de constituir a toda socialidad viva para que no decaiga en una conciencia de indiferencia como "fin de la historia". Y sería una dualidad inocua aquella que pretenda dividir las aguas entre lo "temporal para sí" y lo "espiritual para sí". Esto sucedería en la medida en que la polis mundana se constituya en la sacralización de la privación, en la exclusión de la posibilidad de un lugar de referencia externo a ella e "imposible" de ser constituido y regido por ella. Y en la medida en que el reino de lo espiritual se constituya como un complemento "trascendente" de la polis temporal, sin tomar en sí misma corporalidad libre de "pueblo", retrayendo su forma propia de vivir la "pasión por todo lo humano" y reduciéndose a salvaguardia moral del poder establecido. También en la medida en que la "otra polis" degrade su autoconciencia, fundando su identidad en un "principio abstracto" (sociológico o cultural) e impersonal de abarcamiento social, avalándose en gestas pasadas o proyectos futuros. Es lo que el implacable Charles Péguy denomina "curialismos" idénticamente inhumanos, aunque de signo inverso: "Por eso nosotros navegamos constantemente entre dos curias; las curias laicas, y las curias eclesiásticas; curias clericales-anticlericales; las curias laicas que niegan lo eterno del tiempo, que quieren deshacer, desmontar lo eterno del tiempo, desde adentro de lo temporal; y las curias eclesiásticas que niegan lo temporal de lo eterno, que quieren deshacer, desmontar lo temporal de lo eterno, desde adentro de lo eterno.

¹³ GIUSSANI Luigi, *Il senso religioso*, Ed. Jaka Book, Milano 1986; cita en L.G. *El sentido religioso*, Ed. Encuentro, Madrid 1987, J.M.García traductor. Cfr.pp.156-158.

Y ni unas ni otras, tienen absolutamente nada de cristianas ... Las que quieren desmontar lo eterno de lo temporal, sólo pueden caer en una especie de materialismo (es inevitable que caigan en ello), en un grosero y -como suelen decir- bajo materialismo. No es un gran peligro. Lo que quiero decir es que no se trata de ninguna manera de un peligro extraordinario, que de ninguna manera es un peligro infinito. El materialismo tiene su propia mística ... Pero es una mística muy peculiar y de ningún modo (muy) peligrosa ... Al contrario de la mística opuesta (la que pretende contentar al mundo con una solución moral, gnóstica, intelectual o axiológica, AF.) la que niega lo temporal de lo eterno, la que quiere deshacer, hostilizar, desmontar lo temporal de lo eterno, es más específicamente anticristiana ...; se cae en estas vagas místicas espiritualistas, idealistas, inmaterialistas, religiosistas, panteístas, filosofistas, tan seductoras. Y aquí se produce competencia. Y hay daño y pérdida. Y por lo general, desgraciadamente, es problema de los clérigos ...El corazón del cristianismo, el núcleo, es exactamente este. Este injerto de lo temporal dentro de lo eterno, y de lo eterno a su vez dentro de lo temporal. Si se elimina este injerto no queda absolutamente nada. No hay más mundo para salvar ... Ya no hay ni tentación ni salvación, ni tampoco prueba, ni pasaje, ni tiempo (indiferencia poshistórica, AF.), ni nada. Ya no hay judíos (no hay espera de una ausencia, AF.) ni cristianos (ni gozo de una presencia, AF.). Ya no hay promesas, ni mantenimiento, de las promesas ni cumplimiento de las promesas (ni verificación del cumplimiento de las promesas por el renovarse del acontecimiento generador de la "otra" polis, AF.)¹⁴.

Finalmente, el realismo novedoso y el valor histórico de la "otra polis", lo que la hace accesible a cualquiera, es precisamente su especial composición humana y su ruptura radical con el "pelagianismo" de la ejemplaridad ética y de la primacía del mérito moral. Este ha sido el chantaje principal, fruto de su incomprensión radical de la condición humana, del iluminismo moderno, llevándolo a la sacralización de la polis única, para colocar la alteridad en la inconsistencia del horizonte utópico. Al respecto dice en otra parte Péguy¹⁵: "Nadie es más competente que el pecador en materia de cristianismo. Nadie salvo el santo. Y en principio es el mismo hombre ...El pecador tiende la mano al santo, le da la mano al santo, porque el santo le da la mano al pecador. Y los

¹⁴ PEGUY Charles, Veronique, en *Textos Seleccionados*, Seminario Charles Péguy, Movimiento Universitario B.A. 1990, p.5-6.

¹⁵ *Ibid.*, Charles Péguy, *Un nouveau theologien*, p.10.

dos juntos, uno por medio del otro, el uno arrastrando al otro, se elevan a Jesús, (formando) una cadena de dos indisoluble. El que no es cristiano, el que no tiene ninguna competencia en cristianismo, en materia de cristianismo, es el que *no da la mano*. Si un hombre puede realizar la acción más elevada del mundo sin haber estado sumergido en la gracia, es un estoico, no es un cristiano ...No se es cristiano por haber llegado a un determinado nivel moral, intelectual o incluso espiritual. Se es cristiano porque se pertenece a una cierta raza ascendente, a una cierta raza mística, a una cierta raza espiritual y carnal, temporal y eterna, a una cierta sangre". Porque se pertenece a un pueblo sinfónico, que conforma una unidad política objetiva de liberación, por gracia o acontecimiento, en medio del digno esfuerzo programático de las polis mundanas, en la medida en que no sacralizan el "principio de privación". Por su parte, "el principio de realidad" no es tal sin él.

El mismo Fukuyama cierra testimoniando, aunque en forma inadecuada y futurista, esa dualidad de la existencia política en la historia. Dentro de su horizonte histórico iluminista unidimensional, advierte que, sin embargo, el "último hombre sin pecho", que en realidad es el "hombre viejo" de siempre, el de "corazón de piedra", permanece tocado por una última y realista tristeza respecto a sus más evolutivas proyecciones colectivas. En su alegoría final de la larga caravana de carretas de las naciones y de las culturas hacia la "forma política" final, conjetura la posibilidad de un nuevo comienzo, fruto, no ya del estupor, o al menos de una histórica memoria, sino de una decepción respecto a las producciones imaginativas de la polis mundana. "Alexandre Kojève - dice el autor- creía que, en definitiva, la historia vindicaría su propia racionalidad. Es decir, que bastantes carretas llegarían a *la ciudad*, de modo que cualquier persona razonable, al observar la situación, se vería forzada a concluir que había habido un *solo* viaje y un único destino. Es dudoso que estemos, hoy, en este punto, pues a pesar de la reciente revolución liberal mundial, los indicios disponibles acerca de la dirección de las carretas no son todavía concluyentes. En análisis final, y con tal que la mayoría de las carretas lleguen a *la misma ciudad*, tampoco podemos saber aún si sus ocupantes, después de echar una ojeada al nuevo paisaje, *no lo encontrarán a su gusto y posarán la mirada en otro viaje nuevo y más distante*" (Fukuyama, o.c. p.447-448; subrayo).

Por sobre las descalificaciones sumarias o las críticas fragmentarias, la fuerza descriptiva contrastante de este atípico observador imperial estriba en su intento de jugarse intelectualmente en una interpretación abarcante del movimiento hegemónico de la actualidad histórica. Así como de asumir en su interpretación, sin mayores subterfugios, las tesis

y los resultados político-culturales de las formas de pensamiento que se colocan en la irreversibilidad del proceso de secularización, que él mismo comparte. A tal punto que es fácil quedar incluido en su fenomenología cultural, aun con la conciencia de estar críticamente situados frente a ella y al orden establecido.