

pronunciada en Roma, y de una cierta responsabilidad, puesto que no contribuye a formar la cultura política de los pueblos.

Por eso, esta solución no se va a arreglar fácilmente con reformas políticas o legislativas, con elecciones anticipadas o con la modificación del sistema electoral. Hace falta un cambio más profundo que, en régimen democrático, no se puede imponer desde arriba, de los propios ciudadanos y de la sociedad en general, siendo preciso que tenga lugar una verdadera «conversión» a los valores «cívicos» y de la convivencia social, sin lo cual será imposible recobrar ese mínimo de «*fiducia*» que es necesario para construir políticamente un orden social. Pero para que vuelva la luz, hay que luchar contra los efectos de las sombras que se proyectan en este momento crepuscular que nos ha tocado vivir, sólo esta lucha nos puede devolver la esperanza, mientras sea posible hacerlo.

Termino evocando de nuevo una cita de Dante que tiene, según me parece, como antecedente un pasaje del Evangelio de San Juan y que después será también parafraseado por el místico español San Juan de la Cruz. Así dice el poema florentino: «*Lo sol sen va e vien la sera: / non v'arrestate ma stuadiate il passo / mentre que l'occidente non s'annera*» (*Purg.* XVII).

La crítica de la razón y el fin de la ideología

LUIS NÚÑEZ LADEVÉZE

Expondré esquemáticamente la tesis de quienes acertaron a prever el final del gran conflicto planteado entre las dos grandes ideologías totales, liberalismo y socialismo, producidas por la reflexión de la modernidad ilustrada: los contenidos doctrinales compatibles con la aplicación de un cálculo económico son, racionalmente hablando, más viables que los que no lo son. En caso de pugna entre ideologías vencerá la que sea más compatible con la aplicación de un cálculo económico o racional.

La palabra «racional», así empleada, tiene un sentido similar al que se desprende de este ejemplo: los viajeros que pretendan realizar un viaje y sigan una trayectoria recta llegarán antes necesariamente (y esto lo sabemos, racionalmente, porque una de las funciones de la razón consiste en advertir los aspectos necesarios de las condiciones en que naturalmente se desenvuelve la acción humana) a su destino que los que, *ceteris paribus*, sigan cualquier otra trayectoria o dirección. En el ejemplo citado sería inútil, a mi modo de ver, argumentar que quien así razona adopta un determinismo económico (como suelen decir algunos críticos conservadores de las exposiciones de los economistas liberales. Cfr. Millán Puelles. *Economía y libertad*); tan inútil como reprochar que adopta un determinismo geográfico a quien razone que llegará antes necesariamente si, en igualdad de condiciones, sigue una trayectoria recta en lugar de cualquier otra.

Con objeto de aclarar preliminarmente la noción de «ideología» empleado, distinguiré entre «ideologías totales» e «ideologías parciales». La diferencia entre unas y otras puede precisarse del siguiente modo. Las ideologías totales no sólo pretenden tener motivos o razones en que fundar sus criterios o puntos de vista, sino que se basan para concretar esos criterios en un concepto muy determinado

de la racionalidad humana y de las posibilidades abiertas a su ejercicio histórico. La ideología no es más que el desarrollo analítico de ese criterio que se concreta en un conjunto de ideas acerca de cómo ha de ser una sociedad organizada racionalmente. Las ideologías *parciales*, tales como los nacionalismos, el feminismo, el ecologismo o los conservadurismos, recurren a argumentaciones más o menos razonables, pero que no se deducen analíticamente de una idea o un criterio de razón. No me ocuparé de éstas, sino de las *totales*, herencia de aquella tradición crítica ilustrada interesada en distinguir qué es competencia de un uso racional de las facultades humanas y qué excede a esa posibilidad. Puesto que la capacidad racional del hombre se manifiesta históricamente en sus ideas y productos históricos, lo que se discute es qué sentido hay que dar a la frase «progreso racional de la historia», o a cualquier otra similar.

Se pueden esquematizar los criterios sobre la racionalidad práctica de dos ideas diferentes y contrapuestas. Para ilustrar una de ellas, me serviré de esta frase de Marx: «el *reflejo religioso* del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional. Mas, para ello, la sociedad necesitará contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son, a su vez, fruto natural de una larga y penosa evolución». (*El capital*, L. I, S. 1, c. 1.4).

Para ilustrar la otra noción de racionalidad me serviré de algunas frases de Max Weber: «“Técnica” de una acción significa el conjunto de los *medios* aplicados en ella, *en contraposición* al sentido o fin por el que (en concreto) se orienta; y “técnica racional” significa una aplicación de medios que conscientemente y con arreglo a plan está orientada por la experiencia y la reflexión, y en su óptimo de racionalidad por el pensamiento científico... Los problemas del cálculo natural han sido tratados... con ocasión de las tendencias socializadoras de estos últimos tiempos. Para una “socialización plena”, es decir, para la que cuenta con la desaparición de los *precios* efectivos, este problema es fundamental. La imposibilidad de su solución *racional* sólo indicaría —lo que conviene decir de un modo explícito— esto: todo aquello, aun desde el punto de vista económico, con que “tendría que apear” una socialización semejante, pero en nada refutaría la “justificación” de ese esfuerzo, en cuanto que éste no se apoya en postulados técnicos, sino, como en todo socialismo de *convicciones*, en postulados éticos y de otra clase, igualmente absolutos; cosa que ninguna ciencia puede emprender. Considerado desde un punto de vista técnico podría traerse a

colación la *posibilidad* de que en un territorio en que una cierta cantidad de población sólo pueda ser mantenida sobre la base de un *cálculo* exacto, los límites de una socialización plena, en su forma y extensión, estarían dados por la conservación de los *precios* efectivos... Debemos hacer observar que de residir en alguna parte la separación conceptual entre socialismo y “reforma social” es precisamente *aquí* donde se encuentra» (cfr. *Economía y sociedad*, t. I, II, § 1.5 y § 12.1).

Precisaré en qué sentido me valgo de estos textos. En el párrafo de Marx, el socialismo no es concebido como un problema ético, de justificación extrarracional, sino que aparece incluido como un efecto de la progresiva concreción de la razón humana. En el pasaje de Weber, la razón humana progresa sólo instrumentalmente según la noción de que la racionalidad humana se limita a determinar los medios adecuados para alcanzar los fines propuestos, pero los fines quedan, por ser de naturaleza ética, excluidos del proceso de racionalización. En suma, para Marx, ser socialista es apostar por la razón; para Weber, ser socialista es apostar por determinados principios éticos extrarracionales de los que lo primero que hay que decir es si son alcanzables por medios racionales o no lo son.

Téngase en cuenta, por último, que no uso como sinónimas las expresiones «contenidos doctrinales» e «ideología». Esta disociación remite a la pregunta sobre qué es *ideología*, cuestión de la que me voy a ocupar en lo que sigue de esta exposición. Aparentemente, «ideología», es sinónimo de «contenido doctrinal». Pero, en realidad, un «contenido doctrinal», cualquiera que sea la naturaleza de éste —puede ser científica, estética, jurídica, religiosa o moral— se convierte en «ideología», no por ser criticado reflexivamente o examinado críticamente, sino sólo si este examen reflexivo o descripción crítica es realizado en términos de lo que llamaré una *formulación ideológica*. El *point* de mi punto de vista consiste en distinguir entre crítica o examen crítico de una doctrina, cualquiera que sea ésta, y «formulación ideológica» del examen crítico.

El hecho de que las doctrinas, o contenidos doctrinales, en general, sean criticables y de hecho sean criticadas, no las convierte en *ideología*. Por poner un ejemplo, la crítica que Stuart Mill hace de la religión en su ensayo *Sobre la libertad*, o los comentarios que hace Montesquieu en *El espíritu de las leyes*, no dejan de ser una crítica racional y reflexiva, pero no ideológica. La no distinción, absolutamente frecuente, entre examen de un contenido doctrinal y examen de términos de formulación ideológica de ese mismo contenido doctrinal, conduce a muchos equívocos acerca de qué es y no es una ideología. *El equívoco se produce porque no se repara en la importantísima diferencia que hay entre denominar, como es frecuente, ideología a cualquier contenido doctrinal y denominar, específicamente, ideología, a los contenidos doctrinales examina-*

dos, criticados o juzgados a la luz de una formulación ideológica de sus contenidos.

Según el punto de vista adoptado, los contenidos doctrinales no son ideologías, en sentido específico, más que como efecto de una previa formulación de su contenido a través de la categoría analítica de *crítica de la ideología*. Repárese en que esta categoría es concreta y no se identifica con la de crítica racional de una doctrina. Más bien, se basa en identificar el criterio de ser una crítica para que merezca el calificativo de ser plenamente racional, o sea, crítica de la ideología.

La palabra «ideología» pasa a tener, de este modo, una doble identidad o referencia: se usa indistintamente para referirse a un «contenido doctrinal» y para referirse a ese mismo contenido en tanto objeto de una «formulación ideológica». Pero son cosas diferentes. En un caso, «ideología» es sinónimo de «doctrina», independientemente del tipo de juicio de que sea objeto; y, en el segundo, «ideología» es sinónimo de «doctrina» sólo en tanto examinada como «ideología» a la luz de una categoría de análisis previamente definida como «formulación ideológica de las doctrinas». A esta doble designación se añade el posible equívoco, no evitable por razones que veremos después, de identificar también la palabra «ideología» con el método o categoría analítica de «formulación ideológica» o «crítica de la ideología». Así pues, en sentido específico o propio, una «doctrina» se convierte en «ideología» si y sólo si se la somete al procedimiento analítico de examinar sus contenidos en términos de «ideología» o, lo que es equivalente, si se la critica como ideología. ¿Qué quiere decir que una doctrina se la considera o critica en términos de una «formulación ideológica»? ¿Qué es, en suma, «formular ideológicamente» un contenido doctrinal?

Llamamos «crítica de la ideología» a la consideración de cualquier contenido doctrinal como «contenido ideológico». Y llamaremos «ideología» (científica, religiosa, jurídica, moral o estética) a un contenido doctrinal en tanto es objeto de una crítica formulada en términos de «crítica de la ideología». Una «doctrina», pues, cualquiera que sea su naturaleza o contenido, no es ideología por el hecho de ser criticada racionalmente, sino sólo si es criticada bajo la consideración de esa categoría específica de análisis que hemos denominado «crítica de la ideología». A estos efectos, y en comparación con el ejemplo expuesto sobre la crítica de Stuart Mill a la religión, la llamada «crítica de la economía política» de Marx era una crítica de la ciencia económica de Adam Smith y Ricardo en términos de una «formulación ideológica» de su doctrina económica. Pretendía deducir conclusiones válidas a partir del examen crítico en términos de «crítica de la ideología» de la doctrina de los economistas clásicos. No se trataba de obtener conclusiones cualesquiera del examen, sino de deducir un sentido histórico determinado a partir de ese examen. La crítica de la ideología no era una

mera aplicación de la reflexión crítica a la comprensión de los aciertos, defectos o excesos de la doctrina examinada, sino que, además, enjuiciaba esos hechos a la luz de un punto de vista previamente definido respecto del cual se consideraba el contenido examinado como acertado o desajustado, es decir, como ideológico en un sentido estricto, y no como meramente doctrinal.

Pero la noción de «crítica de la ideología» sólo tiene sentido a condición de que no incluya un contenido doctrinal definido, es decir, la categoría analítica que llamamos «crítica de la ideología» habrá de usarse sólo como instrumento metodológico o de análisis. En efecto, como la «crítica de la ideología» —o sea, la «formulación ideológica» de los contenidos doctrinales— se expresa como un conjunto de proposiciones de contenido doctrinal, no puede escapar a que se le aplique también a ella el método crítico que usa para criticar a las demás. Esta posibilidad, siempre abierta, constituye la llamada «paradoja de Mannheim», y sólo es evitable en la medida en que la propia crítica renuncie a incluir proposiciones que expresen un contenido doctrinal. Para ello, es preciso que el examen crítico se limite a operar en el plano formal del análisis, o sea, no incluya más proposiciones positivas que las metodológicas, y excluya como elemento de contenido toda consideración racional que pueda pertenecer al nivel analítico de los contenidos de la crítica. En efecto, si la categoría analítica «crítica de la ideología» ha de ser un instrumento de análisis, debe quedar relegada al plano del metalenguaje y excluida del lenguaje objeto. Dicho de otra manera, se puede hacer una Crítica ideológica de la doctrina económica de la Economía Política Clásica, siempre que esa «crítica» no incluya propuestas que puedan interpretarse como rectificación práctica de los contenidos que se critican. Si la rectificación ha de ser *práctica* entonces ha de formularse, no en términos de «crítica de la ideología», sino de adecuación o no adecuación a los hechos de las proposiciones criticadas. Ahora bien, si una «crítica de la ideología» ha de cumplir con esa condición de exclusividad (de que ha de excluir cualquier pretensión de incorporar, a partir del examen realizado alguna ventaja práctica) entonces no se ve qué utilidad pueda tener una «crítica de la ideología» sobre cualquier otro tipo de examen racional.

Ahora tiene sentido plantearse la siguiente pregunta: ¿la expresión «crítica de la ideología» tiene algún sentido añadido a la expresión «crítica racional»? En realidad, no puede tener ningún sentido añadido ya que la categoría analítica de «formulación ideológica» incurre en círculo vicioso y en tautología en cuanto pretenda tener un sentido añadido. La Crítica de la Economía Política, realizada por Marx, pretendía, sin embargo, tener un sentido añadido; no se limitaba a detectar los efectos sociales producidos por un sistema económico, sino que pretendía deducir, a la vez, el modo de corregir esos efectos y de encauzarlos

globalmente de acuerdo con un contenido doctrinal, que llamaremos socialismo, previamente definido y que queda expreso rotundamente en los célebres pasajes sobre el «fetichismo» de la mercancía a los que pertenece la cita anteriormente reproducida. Tal pretensión incurría en paradoja ideológica. En efecto, si todo conjunto de proposiciones puede ser formulado como ideológico, incluso la propia formulación, entonces todo puede ser juzgado como ideología incluso la formulación que formula, de lo que se deriva que para la crítica de la ideología todo es ideología, y lo es porque así lo decide el punto de vista crítico adoptado. En consecuencia, por este procedimiento todo puede criticarse, pero el precio es que no se obtenga conclusión práctica alguna de la crítica. Pero eso es, exactamente, el obtener conclusiones prácticas positivas, lo que pretendía Marx.

Ahora bien, se pueden llegar a diferenciar las doctrinas, desde el punto de vista de la crítica ideológica, a través de la siguiente pregunta: ¿qué contenidos doctrinales son, a la vez que la ideología susceptible de descripción, también ideología en cuanto al método de estudio crítico de las doctrinas? La respuesta a esta pregunta no resuelve las paradojas expuestas, pero permite distinguir entre doctrinas que no pueden ser, metodológicamente hablando, más que puntos de vista doctrinales y doctrinas que pueden ser usadas como métodos críticos de análisis de contenidos doctrinales. Doctrinas que, únicamente tienen una pretensión de validez positiva, es decir, se *ponen* téticamente como contenidos doctrinales y doctrinas que, además de *ponerse*, pretenden que sus posiciones se basen únicamente en argumentos racionales, de modo que su contenido sólo sea resultado del ejercicio reflexivo de la razón. Estas doctrinas pueden valer como método de examen crítico de cualquier otro contenido doctrinal, porque todo examen crítico sólo puede tener como fundamento la coherencia de la razón que critica. En este sentido, no sólo se *ponen* como contenido tético, sino que además se *oponen*, en cuanto que los critican reflexivamente (no religiosa, moral, estética o jurídicamente), a los contenidos téticos puestos por otras doctrinas. Una religión o una tradición estética se ponen como tales contenidos. También se *oponen* a los contenidos no coincidentes, pero no se oponen *crítica, racional o reflexivamente*; se oponen como consecuencia de las incompatibilidades que pueda suscitar su propia posición. Su oposición a otras religiones o criterios estéticos procede de la afirmación de su propia identidad y no de un punto de vista metodológico basado en el principio de argumentar críticamente la pretensión de validez de cualquier contenido doctrinal. Tales contenidos doctrinales no aspiran a ser, metodológicamente hablando, más que lo que son, contenidos doctrinales, tesis puestas categóricamente, no susceptibles de examen crítico. En realidad, sólo hay dos doctrinas que de manera expresa pretendan ser simultáneamente ambas cosas: método de examen crítico y contenido doctrinal. La ideología

marxista pretendía deducirse del propio método de examen crítico de la Economía política. Precisamente por eso aspiraba a no ser ideológica, pues habría de ser una ideología deducida de la propia crítica de la ideología.

Ser una ideología objetiva, es decir, identificada con el método crítico y, por ello, inmune al método, fue el sentido de la ambiciosa propuesta de elaborar una Crítica de la Economía política clásica. Los economistas clásicos presentaban sus nociones como si fueran objetivamente descriptivas, pero Marx pensó que eran *ideológicas*, que respondían a *intereses* camuflados, objetivados aparentemente. Pero a juicio de Marx, por detrás de su inocua neutralidad estas descripciones económicas reflejaban intereses subjetivos, de una determinada clase social, que llamó *capitalista*. Representaban, pues, en su criterio, intereses parciales —un contenido ideológico—. Si eran *parciales*, o sea de algunos, no eran *globales*, es decir, no representaban los intereses objetivos del conjunto de la sociedad. Si las categorías de los economistas no eran objetivas, sino sólo objetivadas, no podían tampoco ser plenamente racionales, porque lo racional se caracteriza por su universal objetividad y no por la dependencia de un interés subjetivo o sólo parcialmente objetivo. Tenía que haber, por tanto, algún método o técnica de investigación que permitiera mostrar los supuestos subjetivos de las categorías descritas como objetivas, usadas por los economistas, y que las desembarazaba, mediante la corrección racional, de sus contenidos ficticios. Tal método era la Crítica de la Economía Política y consistía en formular ideológicamente la doctrina y las nociones empleadas. (Véase, en especial, el capítulo dedicado al «fetichismo de la mercancía», de *El capital*).

Ahora bien, como el método se basaba en formular como ideológico todo contenido doctrinal, no podía evitar que también fuera objeto de formulación y que fuera interpretado como una representación ideológica de intereses parciales. Gran parte de la posterior evolución del marxismo se orientó a justificar por qué habría de aceptarse que el interés al que expresamente servían los conceptos marxistas tenía que ser universal, racional y objetivo. La obra de Lukacs *Historia y conciencia de clase* tuvo especial interés y mérito en la exposición de esa fundamentación. Pero cualquiera que fuese la explicación, el sentido tautológico del método dejaba siempre la puerta abierta a la conjetura de si esa pretensión de objetividad no sería una representación objetivada de intereses ideológicos camuflados. De hecho, la gran pugna entre marxismo y liberalismo, en la segunda postguerra, consistió en preguntarse si la ciencia social para ser objetiva habría de ser necesariamente marxista o no serlo. La discusión fue, principalmente, epistemológica. Lo que se discutía era, a fin de cuentas, el valor de objetividad de los conceptos usados en las distintas concepciones de las ciencias sociales y, por simplificación, en las marxistas y las funcionalistas. Lo que estaba en juego,

por tanto, era un criterio de cómo había de concebir la racionalidad científica en las ciencias sociales.

No se puede, por tanto, prescindir de la perspectiva metodológica y epistemológica adoptada por Marx en su examen «crítico», si se quiere entender el sentido profundo del litigio, porque lo que en el fondo se discutía y quedaba sin resolver es si el método sociológico debería ir o no ligado a una doctrina socialista, y si método y doctrina habrían de identificarse. Compréndase que tal identificación era necesaria si y sólo si se partía del supuesto de que las nociones de la economía clásica servían de hecho, y se identificaban, a pesar de su aparente objetividad, con los latentes intereses del capitalismo. No se trataba pues de un conflicto sólo entre socialismo y capitalismo; lo que se discutía era si una ciencia sociológica y económica era una doctrina justificatoria de intereses de un determinado modo de organización de la sociedad que impedía su interna transformación en un modo de organización social más imparcial y objetivamente universal. «Trátase de fórmulas que llevan estampado en la frente su estigma de fórmulas propias de un régimen de sociedad en que es el proceso de producción el que manda sobre el hombre, y no éste sobre el proceso de producción; pero la conciencia burguesa de esa sociedad las considera como algo necesario por naturaleza, lógico y evidente como el propio trabajo productivo... hasta qué punto el fetichismo adherido al mundo del trabajo, empaña la mirada de no pocos economistas, lo prueba entre otras cosas esa aburrida y necia discusión acerca del papel de la naturaleza en la formación del valor de cambio. El valor de cambio no es más que una determinada manera social de expresar el trabajo invertido en un objeto y no puede, por tanto, contener materia alguna natural» (*Id.*).

Lo que se discute es si nuestro criterio de que siguiendo la línea recta llegamos antes a nuestro destino que si elegimos cualquier otra trayectoria, es efecto del *fetichismo* de la geografía o una aplicación de la razón para calcular el tiempo recorrido. En suma, si la trayectoria, como el valor de cambio, es independiente o no lo es —esto último pensaba Marx— del trabajo invertido en calcularla. Así, para Marx, el conocimiento científico está ineludiblemente ligado a la representación de un interés social objetivado al que sirven las categorías usadas por el científico, independientemente de que esté o no interesado en usarlas desinteresadamente.

Puestas así las cosas, el debate no podía tener una solución discursiva o dialogada. El socialismo no podía asegurar que su propia explicación metodológica derivaba de la observación adecuada de los hechos sociales, puesto que no había modo de averiguar si su modo de describir la sociedad capitalista no era más que el resultado de proyectar sobre la realidad observada sus propias categorías metodológicas. En cuanto a los economistas y sociólogos no marxistas ni

socialistas, aseguraban que se limitaban a observar los hechos, pero a la luz del socialismo, no podían demostrar que no representaban intereses de clase. Lo que en el fondo del debate latía es, en suma, si tuvo razón o no Marx en «criticar» por «ideológicas» las categorías analíticas usadas por los economistas clásicos. Pero como el método de la formulación ideológica se identificaba con una ideología concreta, sus seguidores no podían, más que recurriendo a sus propias categorías, demostrar lo que pretendían demostrar.

La cuestión es: ¿puede un método de investigación o de observación de la realidad identificarse con la doctrina que, como hecho o acontecimiento social, se propone como consecuencia previa de lo que debería ser la consecuencia de la investigación? Tal era el reproche que cabía hacer a la «crítica» socialista. Mas, por otro lado, cuando desde el punto de vista antitético, se decía que la ciencia se limita a observar y describir desinteresadamente los hechos, se argüía: no existe una descripción desinteresada, cualquier descripción expresa un interés subyacente a las categorías analíticas usadas por el investigador. Por tanto, los conceptos usados no son descriptivos, sino modos encubiertos de defender puntos de vista interesados.

Dos cosas se podían, no obstante, objetar a este argumento. Primera: aceptando que un concepto no sea tan descriptivo como pretende ser y que se basa en presuposiciones latentes, el esfuerzo o la tarea epistemológica de la crítica, ¿no debería enfocarse a desvelar esos presupuestos para examinarlos, en lugar de identificarlos previamente con un punto de vista impuesto por la previa identificación del método crítico con un interés doctrinal definido de antemano? Segunda: aceptando que haya presuposiciones en el uso científico de los conceptos, nada obliga a aceptar que sean instrumentos de un interés que venga definido por las categorías interesadamente utilizadas por un interés de signo contrario. Por tanto, mediante la identificación del método de formulación ideológica con una doctrina, no se puede salir del círculo vicioso que el propio método delimita por identificarse tautológicamente con una doctrina que figura a la vez como premisa desde la que elaborar la crítica, como punto de referencia y como resultado de la investigación.

Estas dos objeciones al método de la formulación ideológica pueden encontrarse en el planteamiento metodológico de las ciencias sociales. Admitidas a trámite y relacionadas con el objeto inicial de este comentario, significaría que, aun aceptada la hipótesis de que las categorías analíticas de los economistas clásicos criticadas por Marx, no fueran plenamente objetivas, o que, al menos, no lo fueran porque no prescindían de presuposiciones y adherencias *fetichistas*, eso no probaba que fueran instrumento de los intereses que Marx deducía, más por exigencias de sus propias pretensiones que por conclusiones de su investigación,

ni tampoco que el método de la formulación ideológica fuera el instrumento adecuado para objetivar las categorías usadas por el propio método.

La crítica marxista de la economía podía valer, porque a fin de cuentas todo es criticable, pero sólo en su aspecto negativo. Esto significa que podía valer la crítica de la situación social producida por el capitalismo, pero sólo en la medida en que esa situación no se ajustara a los deseos o ideales del crítico, como queda expuesto en la cita que he seleccionado de Max Weber. En su aspecto positivo la crítica no tenía sentido, pues no mostraba si había algún procedimiento que condujera a la realización de esos deseos, ni siquiera había modo de rectificar o *reformular* la propia sociedad criticada. Pero también cabe aceptar que la crítica marxista, no sólo de la sociedad, sino también la del análisis de los economistas clásicos, tuviese algún valor. En efecto, una crítica de las categorías científicas puede aclarar si estas categorías están o no suficientemente fundamentadas y hasta qué punto las categorías usadas por la ciencia pueden ser fundamentadas dentro de la propia ciencia. Mas para esto no hace falta el marxismo, basta con la crítica de la razón. La «sociología comprensiva», el «racionalismo crítico» y la «fenomenología del *„lebenswelt“*», no son marxistas ni socialistas, pero son plena y racionalmente *críticas*.

Como crítica del positivismo y de la sociedad, el marxismo podía tener algo que decir y no dejó de decir algo, pero en su pretensión de ir más allá, de ser una crítica que a la vez fuera el instrumento de una doctrina sociopolítica era inevitable que fracasara. Pedía a la acción negativa de la crítica de la razón lo que la crítica, que, como ya vio Comte, es negación, no puede dar, una conclusión positiva. En suma, una cosa es que la ciencia positiva requiera de una fundamentación que esté más allá de la mera positivación descriptiva de la ciencia; y la otra cosa es que la crítica de la ciencia positiva se identifique con una doctrina que se sirve de la crítica como instrumento positivador.

Pero, además de que la ciencia social pueda necesitar de una fundamentación fuera de ella misma, no se deduce ni que sus categorías sean válidas ni que sean interesadas. No puede deducirse ni una cosa ni otra; al menos no mientras los argumentos expuestos a favor de que las categorías expresen una «falsa representación» de la realidad que pretenden describir, reflejen sólo exigencias apriorísticas del método utilizado, y no sean hallazgos aportados por la tarea crítica, es decir, resultado de la investigación y no premisas de ella. En suma, el método crítico de la ideología no investigaba los hechos para llegar a una conclusión desconocida previamente, porque de antemano sabía cuál había de ser el resultado. El refutamiento de los argumentos contrarios se basaba en reinterpretar de manera cada vez más sutil las formas de enlazar la afirmación crítica inicial —que las nociones de los economistas clásicos eran meras

representaciones de intereses subjetivos, sólo aparentemente objetivadas— y la conclusión final —el socialismo doctrinal es la fundamentación de la tarea científica—, a medida que aumentaban las dificultades para mantener coherentemente el enlace.

La ventaja a favor de los economistas criticados por Marx, sobre la crítica marxista, procedía de que sus categorías eran hipotéticas y, por tanto, rectificables y revisables. No conducían a un fin predeterminado. Si los hechos no confirmaban sus hipótesis se rectificaban las hipótesis, no los hechos. Pero las exigencias doctrinales o positivas del método crítico de la ideología imponía las conclusiones como categorías inamovibles. Como se concebía el método como instrumento de la doctrina, el método no dependía de una teoría, sino de una doctrina convertida en teoría por decisión del crítico.

De este modo, las categorías del método crítico quedaban subordinadas a los intereses doctrinales que actuaban con respecto a la crítica como una especie de imperativo categórico. Los contenidos doctrinales del socialismo se convertían en imperativos metodológicos. La crítica, en su aspecto positivo, se limitaba a una mera sustitución de las instituciones en que se basaba el funcionamiento del sistema económico criticado. Si el fundamento del capitalismo era el libre mercado, el socialismo, por imperativo de la doctrina proyectada sobre el método, tenía que basarse en otro procedimiento, el de la planificación. Si el libre mercado se basaba en la propiedad privada de los medios de producción, el socialismo tenía que colectivizarla.

«Imaginémonos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, con *una* gran fuerza de trabajo social. En esta sociedad se repetirán todas las normas que presiden el trabajo de un Robinsón, pero con carácter *social* y no *individual*. Los productos de Robinsón eran todos producto personal y exclusivo suyo y, por tanto, objetos directamente destinados a *su* uso. El producto colectivo de la asociación a la que nos referimos es un producto *social*» (*ibid.*). Marx, y sus seguidores, no hicieron justicia a este texto. No de limitaron a *imaginar*, sino que creyeron que esa fantasía podía convertirse en realidad. Criticar, para ellos, significó, como lo es en ese párrafo, sustituir unas instituciones realmente establecidas por otras imaginarias por establecer y de la fuerza categórica del imperativo se deducía la adecuación o eficacia de las nuevas y sólo imaginadas instituciones. Así, mientras para unos, los socialistas, la teoría se subordinaba a la doctrina y a la imaginación, para otros, los economistas, la teoría se subordinaba a la verificación. Sólo a causa del uso tautológico de la categoría «ideológica», o sea, de la formulación ideológica, podía asegurarse que el análisis de los

economistas clásicos no era objetivo, sino que estaba *fetichizado* por los intereses del capital.

Lo que estaba en juego, por tanto, era decidir si el estatuto epistemológico de una teoría dependía de la observación y descripción de los hechos o de los fines de la propia doctrina. No cabe, a la vista de los resultados, dudar de que la servidumbre del método a los hechos es más útil que la servidumbre doctrinal del método. Por este motivo, si resultara que el cálculo económico, anticipado en sus bases por la economía clásica, cualesquiera que fueran las adherencias normativas derivadas de la dependencia de los economistas al sistema de valores de su época, fuera, en algún aspecto, objetiva, independientemente de quiénes fueran los beneficiarios de su aplicación, entonces el tinglado crítico de la «formulación ideológica» se vendría abajo como un castillo de naipes. Pero lo que el método de la «crítica ideológica» de la economía pretendía demostrar era que el cálculo basado en la consideración del precio, fraguado en el libre mercado, no servía de signo objetivo o indicador del valor económico de la mercancía, puesto que tal «valor» representaba los intereses de ciertos beneficiarios de la organización social y económica denominada «capitalismo» y que eran los «capitalistas». Además, según Marx, «el valor de cambio no es más que una determinada manera social de expresar el trabajo invertido en un objeto», el valor de cambio encubría el valor del trabajo realizado, que era el valor objetivo, según su punto de vista.

Si tal valor del precio no era el objetivo, sino interesado, tenía que existir otro procedimiento distinto del de la libre interacción en el mercado de propietarios de medios de producción para determinar el valor real. Marx trató de probar en su teoría de la «plusvalía» que el precio del mercado era interesado, beneficiaba a unos y perjudicaba a otros, pero no consiguió probar que hubiera otro modo de fijar un precio a una mercancía más que imaginando que su valor debería estar relacionado con el trabajo invertido. Pero si no hubiera otro procedimiento sobre el que basar un cálculo económico racional, su esfuerzo, por encomiable que fuera, sería inútil. Dicho de otro modo, si Marx erraba habría otra forma de «formulación ideológica» o de crítica doctrinal: negar que la «formulación» misma tuviera sentido o pudiera usarse como categoría analítica para determinar un sentido racional al cálculo económico; o que pudiera haber categorías más racionales aplicables al cálculo económico más allá del propio cálculo; o que la racionalidad económica pudiera encauzarse, planificarse o dirigirse a partir de categorías analíticas usadas por los economistas. Categorías que los socialistas llamaban «capitalistas» para expresar que no eran objetivas y que servían como instrumentos de los intereses de la ideología del capital. (Como si el capital pudiera tener «intereses teóricos», además de beneficios económicos).

Algunos economistas austríacos que estudiaron los métodos de planificación

económica aplicados por los críticos de la economía —ya que no economistas— socialistas, argumentaron que los métodos utilizados por estos críticos eran estériles; podrían ser muy críticos, pero no eran económicos en el sentido, muy definido, de que no respondían a las exigencias de un cálculo racional, entendido conforme a la cita reproducida de Max Weber. Según estos economistas, los métodos planificadores podrían tener algunos efectos durante cierto plazo, pero a la larga fracasarían. Los críticos del socialismo (y de su pretensión de «formular ideológicamente» la crítica de la economía) podían llamarse «liberales» porque admitían que el cálculo económico era compatible con cualquier criterio de organización social, o doctrina, mientras ésta respetase un mínimo de garantías imprescindibles para asegurar que el cálculo se realizara en condiciones estables. Desde este punto de vista, la crítica de la razón se reconocía impotente para aplicar métodos racionales de los que pudiera derivarse un perfeccionamiento progresivo de la moralidad humana. Es más, la reflexión crítica basada sobre este supuesto advertía del desastre moral y humano que podría derivarse de la aplicación de un método que se basara en esa desproporcionada confianza en las posibilidades de la razón. Si el sueño de la razón crea monstruos, este era el monstruo más peligroso con que podía soñar la razón.

De este manera, pues, los economistas doctrinalmente liberales, aceptaban la crítica científica positivamente, pero no que la «formulación ideológica» de la ciencia a través de una doctrina, pudiera tener más que un valor negativo. Negaron, pues, que la «ideología» como categoría de análisis pudiera valer para criticar la racionalidad del cálculo y afirmaron que la racionalidad del cálculo era, como la trayectoria recta, independiente de cualquier interés identificable con los de algún sujeto objetivado por el interés doctrinal impuesto al análisis —como el «capital».

Podemos expresar la situación de la siguiente manera: frente a una «formulación ideológica» de los contenidos doctrinales, los economistas austríacos respondieron con una «formulación económica» de la «formulación ideológica», y sometieron la doctrina socialista a una *crítica económica*. A la crítica doctrinal de la economía se respondió con una crítica económica de la categoría de «ideología», o sea, del socialismo, única doctrina que intentaba identificarse positivamente con el método de la «formulación ideológica de las doctrinas». Se enfrentaron, de este modo, dos conjuntos opuestos de categorías de análisis de la realidad social. Resultaba que ambos pretendían, siendo mutuamente excluyentes, ser científicos; o, lo que es lo mismo, tener pretensión racional de validez descriptiva y predictiva. Se oponían, pues, dos modos de considerar la categoría de «crítica de la ideología» y dos maneras de concebir la crítica

racional. Una que eludía las paradojas inherentes a la categoría de «ideología» y otra que las incluía como contenido de su propio método.

Había más. Como el socialismo doctrinario era una aplicación positiva, no negativa, de la categoría «ideología», como consecuencia de la cual se obtenía que la única doctrina objetiva y adecuada como método de predicción de la realidad social era la socialista, el socialismo se presentaba a sí mismo como método de análisis de contenido a la vez que como contenido del análisis: del contenido doctrinal se deducía el propio método. De esta manera, si el método era válido ningún otro contenido doctrinal, que no fuera el socialismo, podría serlo, ya que sólo el socialismo se identificaba positivamente con su método. El socialismo era una *doctrina de máximos*.

A fortiori resultaba que el liberalismo no era un contenido doctrinal excluyente, sino, en principio, compatible con cualquier otra formulación doctrinal. En tanto contenido doctrinal constituía una *doctrina de mínimos*, es decir, un conjunto de principios que si eran aceptados podrían convivir con cualquier otro desarrollo doctrinal. Mientras el socialismo era doctrinalmente inclusivo y excluyente, el liberalismo era exclusivo o incluyente. De hecho, se puede practicar la racionalidad del cálculo económico en cualquier tipo de organización social regido por cualquier tipo de supuestos (basados en la regularidad de las normas y el aseguramiento de un mercado estable) jurídicos, religiosos, morales o estéticos (cfr. P. Berger. *La revolución capitalista*); pero no así la planificación económica socialista. Una sociedad basada en supuestos liberales es integradora; admite o convive con cualquier manifestación o anhelo del espíritu. Una sociedad basada en supuestos socialistas es disolvente y constituyente. Sólo puede convivir, a la larga, consigo misma. Su objetivo es convertir en positivamente socialista todo lo que no lo sea como explícitamente se deduce de la primera cita que hemos reproducido de *El capital*.

Aceptada la categoría de «ideología» como supuesto de análisis, sólo caben dos tipos de doctrinas compatibles con la «formulación ideológica»: la que expresamente la usa o la que expresamente la rechaza. Aceptar o rechazar expresamente una categoría de análisis, en términos así mismo analíticos, equivale a situarse en el mismo nivel de racionalidad analítica y, en consecuencia, a oponer dos formulaciones diversas del problema de la racionalidad social estimada o concebida como procedimiento, no sólo del uso personal de la razón, sino como consideración objetivada del devenir de la razón en tanto acontecimiento histórico. Esto es más o menos lo que trataba de aportar Hegel en sus explicaciones sobre el sentido de la historia universal: «la idea, pensada estáticamente es, evidentemente, atemporal: pensarla estáticamente, retenerla bajo la forma de lo inmediato, equivale a la intuición interior de la idea. Pero,

como idea concreta, como unidad de términos distintos, la idea no es, esencialmente, estática, ni su existencia es, esencialmente, intuición, sino que, siendo de suyo distinción y por tanto, evolución, cobra dentro de sí misma existencia y exterioridad en el elemento del pensamiento». Lo que quiere decir Hegel es que las ideas no son sólo abstracciones, sino también acontecimientos históricos, fenómenos en el devenir, con mayores o menores probabilidades de perduración. Si decimos que el socialismo es una ideología extinta, lo que se indica con ello es que sus pretensiones de realización histórica se han agotado del mismo modo que se han agotado las ideas precopernicanas. Pensar en términos de Newton no tiene sentido una vez que se puede pensar en términos de Planck. Pensar la ciencia social en términos de la «crítica de la ideología» fue la pretensión del marxismo: una encarnación ideológica del devenir histórico de la razón humana progresiva, y eso es exactamente lo que el liberalismo niega, que el socialismo doctrinario pueda llegar nunca a ser: la expresión en forma de doctrina de un proceso racional, inmanente o dialógico del devenir. Pensar en términos de «crítica de la ideología» no tiene sentido una vez que queda claro que se puede pensar en términos de «crítica económica de la ideología socialista». Si, como quería Hegel, y emula Marx en la primera de las citas que hemos reproducido, las doctrinas son acontecimientos históricos, el socialismo es un acontecimiento histórico pasado y el liberalismo un acontecimiento histórico en devenir.

Considerada así la pugna entre ambos modos de concebir la crítica de las ideas y de las doctrinas, el contenido del debate trascendía a las categorías particulares del análisis, porque afectaba al entendimiento, en conjunto, de las categorías que se oponían. Se trataba, en el fondo, de una discusión acerca de las posibilidades mismas de la crítica racional interpretada como condición del desarrollo histórico del espíritu. En suma, qué es y qué no es la razón crítica; cuáles son o dejan de ser sus condicionamientos naturales; cuáles sus limitaciones inherentes a su propia contingencia; cuáles los márgenes entre los que queda el espacio disponible a sus posibilidades de proyección, realización y rectificación de los propios programas racionales.

Puesto que los términos de la discusión se oponían en el nivel más abstracto que cabía establecer, habría de resultar que las incompatibilidades no admitiesen sincretismos. Se trataba de una apuesta de todo o nada. En el fondo de la crítica de Marx latía la pretensión de totalidad: las ideas del socialismo se impondrían en el devenir, porque el fin de las ideas es devenir como acontecimiento, hacerse históricas, concretarse. El socialismo llegaría por su propia virtualidad racional. Si Marx vaciló o no, al final, sobre la validez de su apuesta, si la inconclusión de su «crítica» se debió al cansancio, al interno reconocimiento de la futilidad del esfuerzo o a alguna otra causa, es algo, a fin de cuentas, accesorio. Lo que interesa

recabar es que si las cosas no fueran como trataba de explicarlas, el socialismo tendría que quedar en una situación paradójica, a la que aludiré en breve. Y, al revés, si las cosas fueran como el método socialista explicaba, el liberalismo, y no sólo el liberalismo, también todo contenido doctrinal habría de quedar subordinado al devenir del socialismo. Pero, compréndase, que según la explicación de la «crítica de la ideología», el porvenir del socialismo no dependía de la forma de su aplicación, sino del propio desarrollo objetivo de la virtualidad reflexiva del proceso. Así que, según la explicación socialista, no tendría sentido oponer como argumento explicativo de un posible fracaso del socialismo, el que no se hubieran aplicado correctamente, por parte de los socialistas, los métodos económicos o políticos adecuados, ya que esa justificación quedaba excluida por la consistencia interna de los supuestos doctrinales en que se basaba la «crítica de la ideología».

De esta manera el socialismo quedaba en una situación paradójica, pues si fracasaba como método de análisis, sería también desmentido como doctrina, pero sería la única doctrina desmentida por el fracaso de su método. Proponiéndose como contenido excluyente, hasta el punto de que implicaría el fin del «reflejo religioso del mundo», sería el único reflejo excluido. Tal era el envés, o por decirlo en terminología de Husserl, «el horizonte interior», incluido por la consistencia interna de sus expresos supuestos doctrinales. De esta manera, ocurría que si el liberalismo tuviera razón, aunque pudieran seguir perdurando alguno de los supuestos o principios socialistas (en la medida en que fuesen compatibles con la ideología opuesta o liberal, en principio compatible con cualquier contenido), el socialismo como proyecto histórico global debería quedar disuelto, sería el único contenido doctrinal excluido por la razón liberal. Puede verse en este esquema el reflejo de la polémica entre Adorno y Popper sobre el sentido de las ciencias sociales, y también el significado profundo del concepto popperiano de «sociedad abierta» en tanto opuesto al de sociedad totalitaria o «cerrada». En una «sociedad abierta» pueden coexistir todos los contenidos doctrinales, incluso los «cerrados», mientras el principio directivo en que se base la gestión política de la sociedad permanezca «abierto» y no se «cierre». De aquí el problema que planteaba a la sociedad «abierta» el socialismo democrático (y el nazismo), que aspiraban a alcanzar el dominio de la sociedad por métodos democráticos para «cerrarla», o sea, para hacerla «socialista» (no de modo distinto de como Hitler hizo «nazi» a la democracia alemana).

No es este el tema de esta exposición. Lo que interesa ahora es subrayar que no hay una justificación exógena del fracaso del socialismo. Al cabo de cerca de siglo y medio, los hechos en la sociedad postindustrial no han evolucionado según las previsiones establecidas en la doctrina de Marx. Muchas de estas

previsiones fueron propuestas más o menos incoactivamente por Marx, pero expuestas con mayor o menor grado de explicitud, por implicación de los principales supuestos marxistas, por las sucesivas oleadas de epígonos y exégetas. El fracaso de la economía planificada no se produce, en consecuencia, por inadecuación de los métodos de aplicación a los postulados teóricos, es decir, porque los planificadores socialistas recurrieran a procedimientos incorrectos. Aceptar tal criterio implica invalidar la hipótesis fundamental de que partía la doctrina, el método basado en la «crítica de la ideología». Si fuera así, también habría que explicar por qué la economía de las sociedades postindustriales no ha evolucionado hacia un socialismo sistematizado como Marx expuso (y queda explícito en la primera de las citas que hemos seleccionado de su obra), pues su confianza en la evolución immanente del sistema capitalista era el único método correcto de verificación de sus previsiones. Y como tal cosa tampoco ha ocurrido, ni va a ocurrir, el resultado es que no existe método alguno que pueda relacionar en la práctica la teoría socialista con una política socialista *real*. Por tanto, el método de la formulación ideológica no es válido: no hay manera alguna de transformar el socialismo doctrinal en científico. No existen más socialismos que el *utópico* o el *pragmático*. No existe ninguna relación entre una doctrina socialista y un método científico o crítico para su aplicación efectiva.

No importa si ha vencido o no el capitalismo al socialismo; importa asimilar teóricamente lo que se ha aprendido durante la larga y no incruenta experiencia. Se ha demostrado que los supuestos teóricos en que se basaron los economistas clásicos han mostrado ser más consistentes para una adecuada explicación de los fenómenos sociales económicos que los supuestos teóricos del pretendido socialismo científico y de la «crítica ideológica de la sociedad». Tales supuestos se refieren a un criterio sobre el marco de condiciones en que es posible desarrollar la razón crítica. Si el objetivo de una teoría crítica de la razón es explicar los límites del marco en que puede desenvolverse adecuadamente la tarea de razonar, la crítica teórica al capitalismo en nombre del socialismo —pues se le puede someter a otro tipo de críticas en nombre de otros principios— fracasó, precisamente, en cuanto *teoría crítica y método de examen* de la realidad social.

La llamada *teoría crítica de la sociedad* que aún perdura en la ya diluida versión habermasiana, utiliza, para autodesignarse, una expresión paradójica, pues no puede ser verdaderamente teórica si no puede adecuadamente criticarse a sí misma, es decir, si no es refutable de alguna manera. Una teoría es refutable si predice los hechos o puede rectificar sus hipótesis cuando no los predice. Si los hechos desmienten sus predicciones y los supuestos predictivos no son corregibles, la teoría podrá ser tan crítica como quiera, pero será, teórica y prácticamente,

inútil. Así, para que una crítica sea también teoría ha de ser doctrinalmente hipotética, lo cual es incompatible con una teoría que se identifica con una doctrina, pues las doctrinas son conjuntos categóricos de proposiciones. La teoría liberal es hipotética porque no incluye ningún contenido categórico positivo como contenido de la teoría. Ni siquiera necesita rectificar o corregir sus supuestos doctrinales, porque éstos son definidos negativamente. Pero una teoría que se base en una reinterpretación continua de sí misma para readaptarse a los hechos a medida que éstos muestran no corresponder a las explicaciones y predicciones formuladas, es un tipo de teoría que puede explicarlo todo eternamente al precio de que nunca sirva para nada su explicación. Tal cosa es lo que ocurre con la categoría analítica de «crítica de la ideología», entendida como noción a partir de la cual se puede deducir una ideología que no sea ideológica o que sea objetiva, ambas cosas son equivalentes. Que semejante instrumento de análisis, tautológico y vicioso, no pareciera falaz, y todavía no lo parezca a quienes lo utilizan, resulta aún más sorprendente que la contumacia en fracasar mediante su aplicación.

El fin de la ideología no es, en suma, el fin de las doctrinas, sino el fin de la formulación ideológica de las doctrinas. Es el fin de la extinción de la categoría analítica «crítica de la ideología». Ese final incluye el final del socialismo como proyecto de realización histórica en cualquiera de sus sentidos, porque si el sentido más profundo y propio del socialismo fue el de aquel que pretendió pasar por un «socialismo científico», y si ese socialismo, imaginariamente científico, se propuso como superación de los socialismos utópicos predecesores, disuelto el socialismo científico sólo quedan las versiones pragmáticas del socialismo. Un socialismo pragmático es exactamente lo mismo que la negación de los supuestos en que se basa cualquier proyecto de transformación socialista de la sociedad, ya que no sería entonces el socialismo, o la doctrina socialista, sino la sociedad de clases o desigual un instrumento de transformación de las ideas socialistas. Si hay quienes les guste o quienes deseen o insistan en llamar socialismo a eso, en su derecho están y como liberales no vamos a negárselo. Pero, entonces, sobran los nombres porque todos designan lo mismo, lo que a nuestra vista está.

Sobre la cultura norteamericana del poder

JOSÉ LUIS OROZCO

Universidad Nacional Autónoma de México

En uno o en los dos diálogos de sordos que, por vía satélite, entablé alguna ocasión con Francis Fukuyama, le anotaba las desproporciones históricas y filosóficas de su liberación y cómo sus usos de Hegel (o, mejor, de Alexander Kojève) trasladaban al plano norteamericano un Estado Universal Homogéneo aplicable en los años treinta al Stalinismo y al congelamiento de la historia intelectual mundial. Condescendientemente, aludiendo apenas a mis observaciones, Fukuyama me endilgó, y conmigo al inocente e invisible auditorio continental, un buen repertorio de ruedas dogmáticas de molino dignas de la más alta escolástica soviética. Al hablar del liberalismo, hablaba Fukuyama de un universo espiritual y político resuelto, dador de la propiedad acrítica de la Verdad, omnipotente nada más por ser cierto y haber triunfado sobre sus enemigos. Cuando lo comenté luego con algunos académicos norteamericanos, me hicieron ver la marginalidad allí del razonamiento de Fukuyama y la irrepresentatividad (y la irrisoriedad) de las fórmulas totalizadoras germánicas de las que, se me dijo, procedía. Al escucharlos, no pude sino recordar el escarnio académico que despertaban durante los sesenta y setenta los desplantes termoneucleares de Herman Kahn o, más aún, los descalabros de Vietnam, vástagos atribuidos el uno y el otro a la *Realpolitik* aclimatada en suelo norteamericano por el Doctor Insólito por excelencia, un Hans Morgenthau ya entonces opuesto a la guerra.

Y es que remontarse al linaje intelectual de Fukuyama, clarísimo en el maestro Allan Bloom, evidencia que sus tesis y su libro más o menos reciente no son sino la versión última de la *Realkultur* en boga durante los años más fríos de la Guerra Fría, boga ciertamente menor a la de la *Realpolitik* de Morgenthau, pero ciertamente mayor a la de la *Realekonomik* de Friedrich Hayek. Centráble al-