

EL FANTASMA DEL FINAL DE LA HISTORIA

KOJÈVE, Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel*. Trotta, Madrid, 2013, 671 págs.

Hay interpretaciones y lecturas de grandes obras que se limitan a repetir lo mismo que la fuente original, intentando esclarecer la dificultad sin conseguirlo. Hay otras que intentan situarse completamente fuera del texto para construir nuevas interpretaciones a partir de las transformaciones contemporáneas del momento. Y hay otras que intentan hacer ver desde dentro lo que el propio autor ni siquiera se dio cuenta de que estaba allí. Estas lecturas, cuando tenemos la suerte de encontrarnos delante de una de ellas, acaban por convertirse en clásicas, en canónicas no sólo de una forma de hermenéutica especialmente productiva sino de una forma de aprovechar los textos que acaba por producir nuevos contenidos allí donde parecía haberse dicho todo.

La lectura de Kojève de la *Phänomenologie des Geistes* (en adelante PhG) de Hegel es una de ellas. Desde su aparición, esta lectura se ha constituido como una de las más originales formas de apropiarse de toda la potencia volcánica que anida en una de las principales obras de Hegel junto con la *Wissenschaft der Logik*. Esta lectura de Kojève tiene dos méritos que la sitúan dentro de ese privilegiado conjunto de lecturas especialmente importantes: por un lado, nos explica lo mismo que el texto original pero de una forma mucho más clara y directa, sin perder por ello ni un ápice del sentido y la fuerza del contenido original. En el caso de Hegel, y de la PhG en particular, la escritura aparece como una muralla de roca ante la cual uno no puede más que chocar una y otra vez, esperando que el muro ceda por algún lado. En la lectura de Kojève, el muro no desaparece, pero el choque con él se convierte en un placer terrible. El segundo mérito es que ha abierto toda una nueva línea de investigación sobre Hegel. Tal y como destaca en la Introducción Manuel Jiménez Redondo, si Marx revivió los estudios hegelianos a través de la producción del materialismo histórico y de la dialéctica de la lucha de clases, Kojève ha situado una idea en el centro de la lucha de ideas de los últimos 40 años. El «final de la historia» como motivo hegeliano ha acabado

por convertirse en uno de los conceptos-fetiché al cual tenemos que recurrir constantemente para explicarnos nuestro presente y para responder a la pregunta de si tenemos algún tipo de futuro como sociedad. A través de su aplicación a la situación planetaria tras la caída del Muro de Berlín, Francis Fukuyama puso esta idea otra vez en circulación, volviendo, tal vez sin querer, a poner en cuestión la idoneidad de la tesis hegeliana.

Introducción a la lectura de Hegel es la primera traducción íntegra del libro escrito en francés donde se recogen todas las clases en las que Kojève se dedicó a comentar la PhG de principio a fin. Como comienzo, explica la importancia que tendrá durante todo su viaje la cuestión de la dialéctica entre el Amo y el Esclavo¹. Para ello, hace una traducción comentada de la sección IV. A. de la PhG. Desde este comienzo, ya nos damos cuenta de qué hace a un texto convertirse en clásico: la inagotable capacidad para poder sacar nuevas ideas de él. Esta introducción, que en realidad se refiere a una parte ya avanzada del libro de Hegel, nos enseña que esta dialéctica del Amo y del Esclavo se constituye a través de la cuestión del Deseo. Éste es el motor de la acción, el motor del cambio revolucionario. El Hombre sólo es tal en la medida en que desea, y en la medida en que actúa para satisfacer su Deseo. Antes de que aparezca el Reconocimiento como el Deseo del Deseo, es decir, como el Deseo elevado a la categoría de la humanidad, Deseo no relacionado con un objeto y, por lo tanto, no relacionado con el mundo meramente natural, en la medida en que podemos quedarnos en ese estadio de exaltación de lo deseado, por momentos parece que estuviéramos leyendo algún texto del grupo surrealista y su exaltación del Deseo como el único motor del que surge la vida. No es de extrañar, por otro lado, que el propio Breton diera a Hegel un papel clave en el nacimiento del movimiento surrealista. Todavía queda por estudiar la posi-

¹ Mantengo el criterio de Kojève y del traductor de transcribir los conceptos hegelianos en mayúscula. Sin embargo, lo hago por una cuestión de fidelidad al texto y no por estar de acuerdo en que sea la mejor forma de traducción.



bilidad de una fundamentación del surrealismo a través de la dialéctica hegeliana del Deseo que Kojève explica en estas primeras páginas a modo de Introducción (pp. 51-57)².

Seguidamente, comienza el comentario de toda la PhG desde principio a fin. El libro se divide en los años académicos en los que explicó este viaje hegeliano por la conciencia. Al final de cada curso, Kojève hacía un resumen de lo dado en él, lo cual nos sirve para entender de forma sistemática lo que se ha explicado anteriormente. Durante los años 1933 a 1939, se ocupará del conjunto de la PhG, comentándola de forma realmente minuciosa y sin dejar ningún cabo suelto. Es especialmente llamativo que al último capítulo, el VIII, titulado «El Saber Absoluto», Kojève le dedique doce conferencias, mientras que al resto de capítulos y secciones no le dedique más que tres o cuatro. Sin duda, demuestra así la importancia, y la dificultad, que para él tenía esta parte de la obra de Hegel. Sin duda, lo que despliega aquí Kojève está a la altura de la complejidad del propio texto hegeliano. La interpretación es tan minuciosa que, por momentos, recuerda a la clásica de Hyppolite. Ambas pueden tomarse sin ningún problema como lecturas comentadas de la obra, como guías de viaje, en las que nos llevan desde la ingenuidad de la certeza sensible hasta la identificación de Ser y Concepto en el Saber Absoluto. En definitiva, la lectura de Kojève, su traducción al castellano, es ya un libro clásico dentro de los estudios sobre Hegel, y más especialmente, dentro de los estudios de la PhG.

Más allá de la lectura más o menos lineal o pegada al texto que puede hacer Kojève y que, dada la complejidad de la escritura de Hegel, se nos aparece como una nueva fisura para destruir ese muro de piedra, lo que más sorprende, como ya hemos dicho, es la cantidad de elementos nuevos que sugiere la lectura de la PhG a través de los ojos de esta obra. Son múltiples los elementos que destacan para unos ojos del siglo XXI, alejados

del idealismo alemán del XIX o de la metafísica occidental en general, es decir, para unos ojos 'posmetafísicos'. Todos estos elementos podrían reunirse, efectivamente, alrededor de la idea de «final de la historia» que ya hemos comentado, y que supone uno de los conceptos más prolíficos de los últimos tiempos. Lo sorprendente es que, con esta nueva traducción del libro de Kojève, nos damos cuenta de hasta qué punto una idea acaba por perder gran parte de su componente dialéctico cuando se convierte en un fetiche, en un concepto que parece querer explicarlo todo, es decir, cuando se cosifica y pasa del ámbito de la dialéctica al de la mera «crítica cultural».

Uno de estos elementos es la cuestión de la *circularidad* del proceso descrito en la PhG. En todo el libro, aunque especialmente en el cap. VIII, hay toda una retórica de la circularidad que se muestra progresivamente como cada vez más importante. Llegando al final del proceso de despliegue de la conciencia, en el que el Concepto acabará por identificarse con el Ser, en el que el Sujeto y el Objeto acabarán por ser lo mismo, lo que aparece al final del proceso resulta ser el comienzo mismo. En la Certeza Sensible, el sujeto cree tener un acceso directo al Ser, a las cosas tal y como éstas son, es decir, el sujeto, la conciencia ingenua, cree que no hay proceso, intermediación entre él y el mundo. Las cosas son tal y como las ve. Pronto se dará cuenta de su error, a través del descubrimiento del carácter universal del lenguaje y de la imposibilidad de aprehender lo Particular de un modo inmediato. Sin embargo, el final de todo el proceso de la PhG le lleva justamente a la verdad de esta afirmación, pero ahora en lo que tiene de Universal, no en lo que tiene de Particular. Esta circularidad del proceso revela dos características:

-el proceso histórico, descrito aquí como una especie de historia de la conciencia, es un proceso en el que el final se convierte en el principio. No es un final que dé lugar a algo nuevo, sino que es el salto al principio mismo. En este sentido, se podría decir que es más que discutible el concepto de «final de la historia». En todo caso, existiría un final de la historia que daría lugar al comienzo de la historia misma.

² Sobre esta cuestión ya se han hecho algunos avances. Cf. BAUGH, Bruce; *French Hegel. From Surrealism to Postmodernism*. Routledge, New York and London, 2003.





-el proceso histórico se cierra sobre sí mismo.

La categoría de «novedad» propia de la Modernidad queda relativizada al quedar inserta en un proceso histórico replegado sobre sí. No hay una novedad radical que apunte más allá del proceso histórico mismo. Si la PhG puede pasar por una descripción de la Modernidad a través del despliegue de la conciencia, ¿cómo defender la novedad, lo nuevo, como una de sus características básicas si está *determinada* a cerrarse sobre sí misma?

Por lo tanto, el «final de la historia» aparece como el resultado de la etapa de mayor desarrollo de la conciencia, como el estadio final de la producción de conocimiento, como el resultado de todo un conjunto de superaciones (*Aufhebungen*) que la Conciencia ha tenido que ir superando para llegar al Saber Absoluto. Sólo así aparece el «final de la historia». A través de Kojève entendemos que, fundamentalmente, existe una conexión esencial entre el nivel de conocimiento adquirido por el conjunto de los individuos y su forma de estar en el mundo, la forma en la que organizan su vida:

«Con el advenimiento del Sabio, dice Hegel, se acaba la serie de fenómenos históricos y sociales, es decir, de los fenómenos verdadera y específicamente humanos. El advenimiento del Sabio es, pues, el *último* acontecimiento histórico. Y Hegel recuerda que la evolución histórica es 'la distinción-o-diferenciación no sobrepasada de la Conciencia-exterior'. Lo cual quiere decir que el Hombre propiamente dicho o el Hombre histórico está *opuesto* a la Naturaleza y que la Historia durará mientras el Hombre no haya conseguido 'suprimir' esta oposición por medio de la Acción negadora de la Lucha y el Trabajo. En cuanto aparece el Sabio y, en consecuencia, la Ciencia, la oposición en cuestión ya *está*, por tanto, suprimida. Dicho de otra manera, el Hombre ya no tiene Deseo; él está perfecta y definitivamente *satisfecho* con lo que *es*, con lo que *él es*; así que ya no *actúa*, ya no transforma el Mundo y, por consiguiente, él mismo ya no cambia» (p. 466).

El Sabio es la figura que supone el punto final en la historia del conocimiento. El Sabio, por serlo, ya conoce todo lo que la humanidad puede

conocer. Es el conocimiento llevado a su límite. ¿Cómo no concebir un final de la historia justo en ese momento en el que el Hombre ya no se tiene que enfrentar a ninguna región de su mundo como si le fuera hostil, en tanto que zona desconocida? Cuando el conocimiento ha llegado ya a todas las zonas del Ser, no queda nada por hacer, la acción del Hombre ya no puede dirigirse a la conquista de lo desconocido, a la dominación de lo que todavía se le resiste. Lo que queda es el trato del Hombre con un Mundo que se le ha convertido en Naturaleza, es decir, con un Mundo en el que ya no hay Lucha, no hay Deseo, no hay Acción negadora por parte del Hombre. Aparece aquí la satisfacción del Sujeto con respecto a su Mundo:

«La Historia se detiene cuando el Hombre ya no actúa en el sentido fuerte del término, es decir, cuando ya no niega, no transforma ya lo dado natural y social por medio de una Lucha sangrienta y un Trabajo creador. Y el Hombre ya no lo hace cuando lo Real dado le proporciona plena satisfacción (*Befriedigung*) tras realizar plenamente su Deseo (*Begierde*, que en el Hombre es un Deseo de reconocimiento universal de su personalidad única en el mundo [*Anerkennen* o *Anerkennung*])» (p. 521).

¿Cómo puede saberse que ese Deseo es satisfecho en el Estado Universal y homogéneo? Sólo suponiendo que el Deseo de reconocimiento agota todas las posibilidades humanas. Pero esto sólo es posible si se tiene un conocimiento completo y perfecto del Hombre, es decir, universal y definitivamente válido (pp. 521-522). Esta es la explicación epistemológica del «final de la historia», de ese concepto que ha servido para establecer el final de toda lucha por la transformación, toda lucha por la satisfacción del Deseo.

Sin embargo, aquí reside el problema de esta tesis. El uso que ha hecho Fukuyama de tal concepto ha aparecido, a ojos de muchos, como una tergiversación del contenido original del concepto hegeliano. Sin embargo, ¿y si Fukuyama ha sido demasiado fiel a Hegel? Para Hegel, tal y como Kojève lo explica de forma absolutamente detallada (pp. 319-498), el Estado Napoleónico era la realización del Espíritu Absoluto en la tierra, es decir, era la forma política perfecta que reflejaba la omnipotencia del pensar. Una organización social absoluta paralela a un conocimiento que

ya no tenía zonas oscuras. Lo que hizo Fukuyama fue transponer ese concepto a la situación política mundial tras la caída del Muro. Con el derrumbamiento del socialismo real y la expansión mundial de la democracia representativa y el libre comercio, es cierto que parecía que ya no asistiríamos a nuevas transformaciones sociales importantes a nivel mundial.

El propio Kojève trata este tema en el contexto de su comentario del capítulo VIII. Hay una nota especialmente importante en la página 489, nota VI. En ella, Kojève trata el tema del Final del Hombre en la época del Saber Absoluto. Este nuevo Hombre estaría en armonía con la Naturaleza, con el Ser. Lo que desaparecería sería la acción negadora de lo dado y el error radicado en el conocimiento, en definitiva, el sujeto como contrapuesto al objeto. Sería el final de la acción humana en general. Esto conllevaría el final de las guerras y de las revoluciones sangrientas. También supondría el final de la filosofía, ya que si el hombre no cambia esencialmente, ya no habría razón para cambiar los principios que están en la base de su conocimiento de sí mismo y del mundo en el que existe. Todo lo demás, podría mantenerse indefinidamente: el arte, el amor, el juego, etc., es decir, según Kojève, todo lo que hace *feliz* al Hombre.

Sin embargo, en una Nota a la segunda edición, Kojève matiza lo dicho en esta nota VI:

«Si se admite 'la *desaparición* del Hombre al final de la Historia', si se afirma que 'el Hombre seguirá vivo como *animal*', precisando que 'lo que *desaparecería* es el Hombre *propriadamente dicho*', no se puede decir que 'todo lo demás podrá mantenerse indefinidamente: el arte, el amor, el juego, etc.' Si el Hombre se convierte de nuevo en un animal, sus artes, sus amores y sus juegos también deben convertirse de nuevo en puramente 'naturales'. Así que habría que admitir que, tras el final de la Historia, los hombres construirían sus edificios y sus artefactos como los pájaros construyen sus nidos y las arañas tejen sus telarañas, que ejecutarían conciertos musicales a la manera de las ranas y las cigarras, que jugarían como juegan los cachorros y que se entregarían al amor como lo hacen los animales. Pero entonces no puede decirse que todo esto 'hace al Hombre *feliz*'.

A partir del «final de la Historia», los hombres se dedicarían a ser felices en su desarrollo artístico, erótico o lúdico. Ya no existiría la nece-

sidad de seguir conociendo el mundo, ni de seguir confrontando una negatividad a lo dado, puesto que la identificación entre el sujeto y su mundo sería total. La cuestión crucial aquí es que para Kojève, el final de la Historia hegeliano-marxista *ya era un presente*. Las dos Guerras Mundiales habían producido una transformación tal del mundo que ya no cabía la posibilidad de un cambio superior. Todo el conocimiento de la época se había puesto al servicio de la destrucción, transformando con ello toda la vida social.

Más tarde, en diversos viajes efectuados durante los años 1948-1958, Kojève observa las similitudes entre los Estados Unidos y la Unión Soviética: los primeros son vistos como «sino-soviéticos enriquecidos», mientras que los rusos aparecen como «americanos todavía pobres, pero en vías de rápido enriquecimiento» (p. 490). El *american way of life* le parecía ya el futuro eterno de toda la humanidad. Así, la animalidad aparecía como una certeza ya presente. A partir de 1958, Kojève ejemplifica esa condición poshistórica en Japón (pp. 490-491).

Lo que asoma por detrás de toda esta temática del «fin de la historia» es la puesta en marcha de una categoría fundamental en la PhG y en toda la filosofía hegeliana y que es, a la vez, epistemológica y política: la categoría de *totalidad*. Para Hegel, como demuestra el libro de Kojève, todo saber encuentra su coherencia dentro del Saber Absoluto, dentro de una perspectiva de unidad, donde cada elemento ganado en el desarrollo de la conciencia forma parte del todo. Cada fragmento de desarrollo de la conciencia ha acabado por dar lugar al saber que es ya el Ser. Los comentarios de Kojève en relación a las distintas configuraciones sociales en las que se podía ver el «final de la historia», demuestran que dicho concepto tenía que remitir a una materialización determinada. Lo que pone en juego aquí es que el concepto hegeliano sí remitía a una organización social determinada, caracterizada, principalmente, por la falta de perspectiva de cambio social profundo. Por ese motivo, cuando Fukuyama rescató ese concepto estaba haciendo lo mismo que, en su momento, había hecho Hegel en relación al Imperio napoleónico y, más tarde, Kojève con las sociedades norteamericanas y soviéticas, para luego desplazarlo a la sociedad japonesa.





El problema no reside en la mera aplicación del concepto de «final de la historia» por parte de Hegel, sino en su producción. Ciertamente, dicho concepto aparece en la PhG en el momento en que aparece la mayor libertad asociada a la consecución de la mayor cantidad de conocimiento. Aparece en el mayor momento de liberación de la conciencia, de mayor conocimiento del mundo, de mayor control de la naturaleza. En una situación así, anunciar que la historia, ya enunciada desde el principio como el devenir de la acción negadora del mundo contrapuesto al sujeto, ha acabado no parece descabellado cuando se ha llegado al límite del despliegue de la negatividad. El problema radica en que, cuando usamos el concepto en una organización social determinada, tal y como hicieron Hegel, Kojève y Fukuyama, nos encontramos con la arbitrariedad de asignar a la sociedad de turno de reunir en sí todo el conjunto de conocimientos que han convertido al sujeto en un ser libre, de tal forma que ya puede identificarse a sí mismo con el mundo que le rodea como un mundo absolutamente propio. El mismo Kojève, al pasar de una organización social a otra, no hace más que expresar la incertidumbre que tal concepto genera, ya que los rasgos políticos, económicos y sociales por los cuales juzgar la imperfectibilidad de una sociedad no son de contenido, sino formales, en última instancia, metafísicos.

El desnivel que existe entre la producción metafísica del concepto de «final de la historia» y su aplicación práctica lleva al absurdo, y a la amenaza, para el pensamiento emancipatorio, de querer buscar la sociedad poshistórica en aquellas sociedades más cerradas, más autoritarias, con menor capacidad de autotransformación. Desde esta perspectiva, podríamos tomar la Unión Soviética como un ejemplo de sociedad poshistórica, es decir, como la realización del Saber Absoluto en el Estado Universal hegeliano. Si fuera así, si la Historia ya hubiera acabado con la aparición de la Unión Soviética, la realización de sus contenidos emancipadores ya habrían estado allí desde el principio. La materialización de la revolución tenía que convertirse en un hecho consumado, y con ella el fin de la historia. Podríamos haber visto en ella la constitución de una sociedad en la que el conjunto de elementos que la conforman tenían ya una relación de absoluta determinación

entre sí, no pudiendo quedar ninguno de sus elementos aislados. La posibilidad de una esfera social no integrada tenía que implicar la imperfección del proceso descrito en la PhG y, por lo tanto, la continuación de la apertura provisional de la historia. Sin embargo, la creación de un Estado fuerte, de una sociedad completamente ideologizada, bajo la eterna amenaza del enemigo y de la contrarrevolución, convertían a la URSS en un tipo de sociedad poshistórica en el sentido de que buscaba por todos los medios conjurar el fantasma del comunismo, es decir, expulsar de sí el verdadero motivo de la emancipación.

Es, en definitiva, la transición de la categoría hegeliana de «totalidad» a la categoría política de «totalitarismo» la que marca el peligro esencial que tiene la figura del Saber Absoluto en lo que tiene de figura epistemológica desde la que ordenar el mundo político. Ciertamente, quedaría la esperanza de ver en estas sociedades una especie de materialización «invertida» de dicha categoría, ya que la figura hegeliana partía, como hemos visto en Kojève, de la satisfacción plena de todos los individuos al haber llegado a una etapa de la conciencia superior y al haberse ordenado socialmente a través del Estado correspondiente a ese conocimiento. No obstante, cierta experiencia histórica nos demuestra que, incluso en las sociedades más totalitarias, la historia, entendida como la acción de la negatividad en el mundo, siempre acaba por abrirse paso. Por otro lado, nos demuestra también que no existe sociedad humana en la que todos sus miembros se encuentren en absoluta identificación con su sociedad y su modelo social, salvo, precisamente, en los regímenes totalitarios en los cuales una superficie de ideología no puede ocultar, otra vez, la marcha constante de la negatividad.

Tal vez, sería mucho más productivo confrontar la dialéctica hegeliana de la conciencia, expresada en la PhG, con una dialéctica abierta, en la que la posibilidad de la emancipación no se convierta en la pesadilla de la felicidad forzada. Una dialéctica así, como la formulada por Adorno en *Negative Dialektik*, tendría la ventaja de dejar siempre abierta la posibilidad de nuevas transformaciones sociales, precisamente porque el método dialéctico habría reconocido su limitación a la hora de convertirse en la forma superior de conocimiento que podría

englobar al resto. Esto no significa, tampoco, pensar que las «sociedades abiertas» tematizadas por Popper sean el modelo social menos malo de todos. Esto equivaldría a dar por buena la tesis del liberalismo clásico y de la Escuela austríaca (Von Mises, Hayek) que siempre vio en el socialismo real un tipo de sociedad demasiado cerrada como para garantizar la aparición de individuos satisfechos y más o menos identificados con su organización social. Tales sociedades, como llevamos viendo desde hace décadas, formulan su principio de libertad sin reconocer que algunos son más libres que otros, sin reconocer que, en el idílico mercado de compra-venta de bienes y fuerza de trabajo, algunos acumulan una gran cantidad de medios e influencias, mientras que otros ni siquiera pueden llegar a soñar con hacerse visibles en la competencia.

En definitiva, no es que la figura hegeliana del Saber Absoluto tenga que producir Estados absolutos o que, por lo menos, les sirvan de coartada metafísica. Pero tampoco se trata de que la

solución sea quitarnos de encima todo rastro de hegelianismo para no caer en determinaciones históricas y, por tanto, dejar rienda suelta a la libertad de mercado y a la libre prosperidad de los individuos sin la menor intervención del Estado. De lo que se trata es de saber si la filosofía hegeliana nos dice algo con sentido y nos sirve todavía para entender, justificar, proponer, proyectar formas de organización social en relación con un estadio determinado del conocimiento disponible. Todavía queda la posibilidad de que no haya aparecido, hasta el momento, un conjunto de relaciones sociales que pongan en marcha todo el conjunto de conocimientos producidos hasta ahora en aras de una sociedad en la que todos, ahora sin excepción y en mayoría, puedan sentirse identificados con ella. Esa posibilidad es la que Hegel sigue ofreciendo en la PhG, y la que podemos extraer de *Introducción a la lectura de Hegel*.

Cristopher MORALES BONILLA

