ISSN — 0716 — 7881

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

1992

FILOSOFIA JURIDICA CHILENA. SIGLOS XVI AL XVIII

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL / Nº 10 / 1992

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

ANUARIO DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL

Editor:
Agustín Squella

Asistentes del Editor:
Aldo Valle y Joaquín García-Huidobro

Comité Consultivo:
Albert Calsamiglia (Barcelona), Elías Díaz (Madrid), Enrico Pattaro (Bologna), Miguel Reale (Sao Paulo), y Rolando Tamayo (Ciudad de México).

Consejo Editorial:
Antonio Bascuñán, Enrique Barros, José Joaquín Brunner, Humberto Giannini, Alfonso Gómez-Lobo, Jorge Iván Hubner, Máximo Pacheco y Eugenio Velasco.

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

1992

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL.
ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL Nº 10
1 9 9 2

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades y Escuelas de Derecho de la Universidad Católica de Valparaíso, Universidad Católica del Norte, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Universidad de Valparaíso, Universidad de Concepción, Universidad Adolfo Ibáñez, Universidad Diego Portales, Universidad Andrés Bello, Universidad La República, Universidad Finis Terrae y Universidad de Talca.

©

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social
Inscrito en el Registro de la Propiedad Intelectual
bajo el número 88.153.

ISSN — 0716 — 7881

Diseño gráfico: Allan Browne Escobar.

Impreso en EDEVAL,
Errázuriz 2120 - Valparaíso.

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

1992

FILOSOFIA JURIDICA CHILENA. SIGLOS XVI AL XVIII

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO
(1991 - 1993)

Antonio Bascuñán Valdés, Jorge Correa Sutil, Andrés Cuneo Macchiavello, Jesús Escandón Alomar, Fernando Quintana Bravo, Nelson Reyes Soto, Agustín Squella Narducci, Juan Enrique Serra H. y Hugo Tagle Martínez.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspondencia puede ser dirigida a la Casilla 211-V, Valparaíso.

PRESENTACION

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social presenta su *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* Nº 10, correspondiente al año 1992.

Como se sabe, nuestra Sociedad opera en Chile desde el año 1981 como sección nacional de la Asociación Internacional de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, que data, por su parte, de 1906.

El primer número del *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* apareció en 1983 y desde entonces ha continuado editándose y publicándose en forma ininterrumpida, gracias, sobre todo, a las distintas Facultades de Derecho del país que nos colaboran para tal efecto.

En su parte principal, el presente Anuario reproduce una antología de filosofía jurídica chilena de los siglos XVI, XVII y XVIII, preparada por Manuel Manson, y que corresponde a una línea de investigación seguida por éste de la que nuestra publicación ha dado cuenta, respecto del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, en otros de sus números anteriores a éste.

El lector encontrará también, en nuestra tradicional sección de *Estudios,* diversos ensayos de interés. Otras secciones, con materiales diversos, completan un volumen que ponemos al alcance de nuestros socios, estudiantes, especialistas y público interesado.

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social
Agosto de 1993

ESTUDIOS

y necesario, dan forma a un colectivismo peculiar, que requiere de una nueva burocracia capaz de combinar una adecuada preparación técnica, indispensable para una acción política a la altura de las necesidades de una administración moderna, con la promoción de una *cultura política* que no olvide que el socialismo es, ante todo, una teoría y un modo de vida.

FUKUYAMA Y EL FIN DE LAS IDEOLOGIAS

CARLOS E. MIRANDA *

Desde hace bastante tiempo se viene anunciando el fin de las ideologías. A comienzos de la década de 1960, se suscitó un importante debate en torno a esta materia a raíz de la publicación del libro de Daniel Bell titulado precisamente *El fin de la ideología,* tema al cual el autor, sin embargo, sólo se refería con cierto detalle en el epílogo de la obra. Años más tarde, el español Gonzalo Fernández de la Mora publicó su libro *El crepúsculo de las ideologías* (1964), que también provocó bastante polémica. No obstante estas proclamaciones, quizás algo prematuras, las ideologías continuaron mostrando indudable fortaleza hasta los últimos años de la década de 1980, cuando se hizo patente la crisis global y terminal del comunismo en la Unión Soviética y en los países de Europa Oriental que formaban parte de su imperio. Esta crisis ha afectado, al parecer mortalmente, a una de las más influyentes ideologías del presente siglo, fenómeno que ha vuelto relevante la discusión del tema del fin de la ideología en general.

Cuando la mencionada crisis se hallaba aún en pleno desarrollo y nadie se aventuraba a predecir cuál sería su desenlace, apareció un ensayo teórico que, si bien aludía a los acontecimientos en curso, pretendía colocarse en un nivel analítico más abstracto, y que

* Profesor Titular e investigador de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas de la Universidad de Chile.

parecía, por lo tanto, estar destinado a un público pequeño y selecto. Ese ensayo, sin embargo, tuvo el efecto de una bomba de alto poder expansivo.

Me refiero, por cierto, al artículo "¿El Fin de la Historia?", publicado por la revista norteamericana *The National Interest* a comienzos de 1989, que provocó un inusual y sorpresivo impacto intelectual en distintas latitudes. El trabajo fue rápidamente traducido a diversas lenguas y alcanzó así una amplia difusión ([1]). Su autor, Francis Fukuyama, de 36 años, era un analista de planificación política del Departamento de Estado de los Estados Unidos, desconocido en medios académicos. A juzgar por su ensayo, parecía no tener gran profundidad ni conocimientos filosóficos. Aparentemente, pues, no había ninguna razón que permitiera presagiar que el artículo no correría la misma suerte que los miles que año a año se publican en revistas académicas de circulación restringida, y que, en el mejor de los casos, son leídos y discutidos por unos pocos especialistas.

Es por esto que el amplio revuelo suscitado por el mencionado artículo fue sorprendente y difícil de explicar, sobre todo si se considera que casi nadie estuvo de acuerdo con sus planteamientos, los que fueron criticados desde diversos puntos de vista y con diferentes grados de desaprobación que, en algunos casos, llegó a nivel de la abierta virulencia.

A pesar de este vitrual consenso reprobatorio, se produjo, no obstante, la curiosa circunstancia de que todo el mundo hablaba de él, aunque sólo fuera para vituperarlo por su visión simplista y reduccionista de la historia, o para denunciar su desconocimiento de las fuentes filosóficas originales en las que decía basar sus tesis.

Así, al menos en una primera etapa, el artículo de Fukuyama desató un verdadero festín de variadas críticas negativas. Aparentemente, nadie se preguntó por qué un ensayo tan ingenuo, tan infundado, tan erróneo, no había sido simplemente ignorado, desechado y olvidado. Tal habría sido la reacción lógica ante las numerosas deficiencias, de variada índole, detectadas en el escrito. Sin embargo, la reacción general fue la opuesta a la que dictaba la lógica. La constatación de este hecho nos sugiere que, a lo menos, tendríamos que reconocer un primer y extraño talento en su autor: la capacidad exhortativa de "provocar" intelectualmente, de remecer y poner a prueba nuestras convicciones y, en fin, de incitar al debate de ideas.

1. Una de las versiones en español de este artículo fue publicado en Chile por la revista *Estudios Públicos*, Nº 37, Verano 1990, pp. 5-31.

Una segunda cualidad destacable en el trabajo de Fukuyama es lo que podríamos llamar su "sentido de la oportunidad", talento inadvertido probablemente por él mismo. Aunque el ensayo podía entenderse como un intento de proporcionar una explicación acerca del acontecer político del presente siglo, su obvia pretensión era tener un carácter filosófico. Por lo tanto, no estaba entre sus propósitos predecir determinados acontecimientos. Sólo intentaba mostrar una tendencia histórica universal que, en sus grandes rasgos, de acuerdo a su diagnóstico, estaba ya cumplida. Lo que al respecto aún faltaba, en cuanto a su concreción en la realidad, no era algo que preocupara mayormente al autor, dada su visión determinista de la historia. Y menos aún le inquietaba el tiempo que pudiera demorar el proceso en completarse, ya que esto acontecería inexorablemente.

Y de pronto, imprevistamente, en los últimos meses de 1989, se desató en Europa Oriental una cadena de acontecimientos que no habían sido capaces de predecir sociólogos ni politólogos y ni siquiera los más renombrados sovietólogos. Esos sucesos, en cambio, calzaban en buena medida con parte substancial de la vilipendiada tesis anticipada por Fukuyama unos pocos meses antes y, en cierto modo, constituían una dramática y elocuente comprobación empírica de la misma.

Las críticas sobre Fukuyama, no obstante, no se aminoraron con estos acontecimientos, aunque cambiaron de foco. Fukuyama podía tener razón en cuanto a su diagnóstico de las tendencias políticas e ideológicas actuales, pero no era intelectualmente lícito pretender dar carácter definitivo a lo que no eran más que manifestaciones de un particular momento histórico.

Fukuyama, en efecto, había señalado explícitamente en su ensayo que los sucesos que estábamos presenciando no correspondían sólo al término de un particular período de la historia que se había caracterizado por la confrontación ideológica, la guerra fría sos-

tenida durante cuatro décadas por las dos mayores potencias del sistema internacional, y la consecuente división bipolar del mundo de la postguerra. Lo que sucedía era mucho más que eso: estábamos llegando al "punto final de la evolución ideológica de la humanidad", debido a "la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano". En una palabra, estábamos asistiendo al "fin de la historia".

Por cierto, aseveraciones como las citadas sólo pueden sostenerse desde una visión determinista de la historia, como la sustentada por Fukuyama. En general, el determinismo se apoya sobre el supuesto que la historia está dirigida por un sentido único que la orienta hacia una meta determinada. Alcanzada ésta, se llega al fin de la historia.

El ensayo de Fukuyama postulaba una interpretación de este tipo. La historia consistía en la búsqueda y la lucha humanas por lograr la libertad y la igualdad. Estos valores se encarnaban con la mayor perfección en los principios de la democracia liberal. El autor advertía que la historia no había llegado aún a su fin definitivo, porque si bien ya existía un virtual consenso universal en la valoración de la democracia como el mejor régimen político concebible, en muchos lugares faltaba un gran trecho que recorrer para concretar en la realidad las aspiraciones democráticas. No obstante, nuestro autor insistía en que, en la medida en que diversos países accedían a este régimen de gobierno, la historia terminaba para ellos. Los demás continuaban dentro de la historia en espera de que se desarrollaran en su interior las condiciones que les posibilitaran acceder a la democracia y, de esta manera, forjaran su propia salida de la historia.

Preciso es reconocer que, en el párrafo final de su artículo, Fukuyama dejaba entreabierta una ambigua posibilidad de que la historia continuara, o se reiniciara, como consecuencia del "aburrimiento" que suscitaría una vida sumida en el conformismo consumista, sin arte ni filosofía, expresiones de la insaciable búsqueda humana a través de la historia, y sin ideales por los que luchar.

El "consenso universal" alcanzado al fin de la historia implicaba, pues, el fin de la lucha ideológica que había desempeñado un papel preponderante en la esfera política, a lo menos, a partir de la Revolución Francesa, llegando a su punto culminante en el presente

siglo. En éste, la mayor confrontación era la que se había desarrollado entre el liberalismo y el socialismo. Pero el derrumbe de éste en la práctica, dejaba al primero sin rivales, esto es, como el único y definitivo triunfador, frente al cual no cabía oponer alternativas viables.

En suma, la evolución histórica de la humanidad llegaba a su fin como consecuencia del agotamiento de las posibilidades de evolución ideológica. Esta imposibilidad se debía a dos causas fundamentales. En primer lugar, a la derrota o autoderrota del último y más poderoso sistema ideológico antagonista del liberalismo; y, en segundo lugar, pero mucho más importante, a que los principios y valores del liberalismo eran los más altos que el hombre podía concebir.

Ya hice alusión a las múltiples críticas de que fue objeto el artículo de Fukuyama, quien, posiblemente incitado por dichas críticas, decidió emprender la tarea de reforzar su teoría, fundamentándola mejor a través de un análisis más detenido y profundo de sus raíces filosóficas. El resultado de esta tarea ha sido el libro *El fin de la Historia y el último hombre* (2). En él, Fukuyama mantiene la línea central de su argumento previo en todos sus puntos. Sin embargo, el libro deja la impresión de una actitud más moderada, más prudente, de parte del autor. Esta actitud es particularmente notoria en los capítulos finales de la obra, en los cuales la posibilidad de una continuación de la historia, apenas sugerida en el artículo original mediante la insinuación del probable "aburrimiento" provocado por una vida sin lucha, adquiere aquí los rasgos de una probabilidad cierta.

Ahora bien, una vida sin lucha es una vida sin aspiraciones, sin metas. Fukuyama sugiere que esto es lo que probablemente sucedería al fin de la historia, porque todas las aspiraciones humanas se hallarían entonces satisfechas y todas las metas habrían sido alcanzadas. Admito la lógica del argumento, es decir, acepto que desde un punto de vista teórico y a partir de las premisas reseñadas, cabe inferir válidamente el fin de la historia. También tendría que

---

2. Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre,* Buenos Aires; Ed. Planeta, 1992.

admitir, con semejante lógica, que si las condiciones estipuladas llegaran a concretarse en la realidad, no tendría sentido ni objetivo perpetuar la secular lucha humana en la que consiste la historia. Pero, ¿es posible determinar el límite de las aspiraciones humanas, fijarlas de una vez y para siempre?

A lo largo de la historia el hombre ha buscado a través del arte, la filosofía y la ciencia mejorar su condición en el mundo. El hombre es un ser de naturaleza precaria, incompleta, nacido con necesidades que debe satisfacer por sí mismo mediante su esfuerzo. Las necesidades más básicas son las de sobrevivencia, esto es, las que debe cubrir en orden a preservar físicamente su vida. Pero el hombre, a diferencia de los animales que tienen necesidades similares, no se contenta como ellos meramente con sobrevivir, sino que además desea vivir bien. Por esta razón, el hombre nunca ha logrado adaptarse al medio que le rodea, al que ha tratado de transformar de múltiples maneras, pero sin conseguir jamás saciar plenamente sus expectativas de bienestar. Cada conquista abre nuevas posibilidades y despierta nuevos anhelos.

Por cierto, este deseo de bienestar que parece ser parte de la naturaleza humana, no se agota en el plano material sino que se extiende a todos los ámbitos de la vida humana y social. Y así como los hombres se han esforzado para alcanzar una vida más confortable, también han luchado, con mucha más fuerza y corriendo riesgos incomparablemente mayores, por valores tales como la justicia, la libertad, la igualdad, el reconocimiento de su dignidad como personas y de sus derechos como individuos.

En la búsqueda de mayor bienestar, los hombres han inventado incontables utensilios y máquinas, pero también han elaborado múltiples proyectos de organización social y política. Tales proyectos, sin embargo, o bien han sido irrealizables, o han resultado insuficientes para colmar las expectativas humanas, o quizás el anhelo de bienestar es insaciable. Como quiera que sea, el resultado práctico de ellos ha sido invariablemente insatisfactorio, lo que ha constituido un incentivo para emprender nuevas búsquedas y proponer nuevos modelos.

En los dos últimos siglos, estos modelos que pretenden canalizar y satisfacer las aspiraciones humanas se han expresado en sistemas ideológicos contrapuestos entre sí. Pero ahora, Fukuyama nos

dice que la Historia ha llegado a su fin, que la lucha ideológica ha terminado porque los grandes objetivos de la democracia moderna, esto es, los anhelos de libertad, de igualdad, de reconocimiento, de bienestar material y moral, han alcanzado su satisfacción a través de la aceptación universal de los principios y valores del modelo liberal y el rechazo paralelo del modelo socialista. Este "consenso" en el plano de las ideas asegura, en términos de Hegel, su concreción en algún futuro en la realidad fáctica.

Fukuyama reconoce que aún en las democracias más avanzadas —como las existentes en países tales como Estados Unidos, Francia o Suiza— subsisten injusticias y serios problemas sociales, pero ello se debe, según al autor, "a una aplicación incompleta de los principios gemelos de libertad e igualdad, en los que se funda la democracia moderna, más que a una falla de los principios mismos" (p. 11). Pero el problema crucial a este respecto es más profundo. En efecto, la "aplicación incompleta" de los principios revela que, hasta ahora, no hemos aprendido a conciliarlos, a aplicarlos conjuntamente, y entonces la pregunta pertinente es si ello es realmente posible.

La experiencia histórica sólo ofrece reiteradas muestras de su incompatibilidad práctica. Siendo ello así, no cabe sino concluir que, en rigor, ninguna sociedad ha llegado aún al fin de la historia en el mundo fáctico. Este hecho, sin embargo, no afecta a la teoría de Fukuyama, quien, refugiado en su inconmovible idealismo, puede sostener que no le interesan los hechos, sino sólo las ideas, porque son éstas las que mueven la historia. Nuestro autor ha insistido en que él no entiende la historia como una sucesión de acontecimientos, sino como un desenvolvimiento de ideas que apuntan como a su meta final a la conjunción de libertad e igualdad, las que se logran plenamente, en el plano de las ideas, en el modelo liberal. Este ha vencido a las ideologías rivales, y ya no queda otro modelo ideológico viable que pueda oponérsele.

En suma, el fracaso de las ideologías adversarias ha significado su desaparición como alternativas al liberalismo triunfante. Esta situación determina el fin de la lucha ideológica, lo que a su vez implica el fin de la historia. Y aunque estos "finales" no indican el término de acontecimientos, éstos no pueden alterar el curso de la

historia, porque no son constitutivos de ella. Los hechos no son más que la expresión de ideas.

Aunque, como indiqué más arriba, las críticas sobre Fukuyama han sido de la más variada índole, los más agudos cuestionamientos sobre su tesis son, en mi opinión, los que han provenido del propio autor. No creo que esto haya que entenderlo como una especie de autocrítica ni tampoco como un intento de sistematización de los elementos más recurrentemente esgrimidos en su contra en el curso de la polémica. Más bien los entiendo como preguntas inteligentes y honestas que brotan de sus planteamientos.

En el pensamiento de Fukuyama existe una contradicción básica entre su mentalidad liberal y su enfoque determinista de la historia. Nuestro pensador parece no haber percibido esta inconsistencia y, de hecho, se ha resistido a abandonar su visión general de la historia. No obstante, ha terminado flexibilizándola hasta el punto de configurar lo que podríamos llamar un "determinismo abierto". La expresión es contradictoria en sus términos, pero no se me ocurre otra mejor para designar el estado actual de la reflexión de Fukuyama.

La interpretación de la historia de Fukuyama está basada en la teoría de Alexandre Kojeve, quien la entiende como una lucha milenaria por el reconocimiento universal e igualitario de la dignidad de todos los hombres. Tal reconocimiento supone el logro de la libertad y de la igualdad, y por esta razón, se alcanzaría en las democracias liberales contemporáneas. Pero, se pregunta Fukuyama, ¿es ese reconocimiento completamente satisfactorio para todos los ciudadanos dentro de dichos regímenes?

Frente a esta interrogante, Fukuyama visualiza dos grandes tipos de respuestas o de réplicas. En primer lugar, las provenientes de una postura de izquierda que señalan que en las democracias liberales el reconocimiento universal e igualitario es incompleto debido a las características inherentes al sistema capitalista. El capitalismo genera desigualdad económica porque para su funcionamiento requiere establecer la división del trabajo, mecanismo que implica inevitablemente un reconocimiento desigual. En una sociedad capitalista —cualquiera sea su nivel de prosperidad— siempre habrá pobres, ya que la pobreza es un concepto relativo, variable de acuerdo a los grados de desarrollo y riqueza, y dependiente de procesos comparativos en

cuanto a los modos de distribución de esta última. Pero si la desigualdad económica y la pobreza de algunos son problemas insuperables dentro del capitalismo liberal, entonces el igual reconocimiento de la dignidad de todos es inalcanzable, ya que los pobres son "invisibles" como seres humanos para los demás hombres.

Más poderosa aún le parece a Fukuyama la crítica proveniente desde la derecha. Retomando la idea de la lucha por el reconocimiento como el motor de la historia, retrocede al comienzo de ésta, cuando tal lucha habría llevado a los hombres a sangrientos combates por el prestigio. El resultado de estos enfrentamientos habría sido la división de la sociedad en dos clases: la de los amos, es decir, la de los hombres que permanecen dispuestos a arriesgar su vida; y la de los esclavos, la de los hombres que han cedido en su lucha debido a su miedo natural a la muerte.

Sin embargo, este resultado no ha sido satisfactorio ni para unos ni para otros. Para los esclavos, porque su condición les impide ser reconocidos en su dignidad humana; y para los amos, porque sólo han obtenido el reconocimiento de parte de los esclavos, esos hombres incompletos que ellos desprecian, pero no el de los otros amos, que es el único que colmaría su ambición porque es el único que valoran. La insatisfacción descrita provocó nuevas luchas y revoluciones, pero todas ellas concluyeron reproduciendo la división de la sociedad en clases, sobre la base de relaciones de dominio.

Sólo las dos grandes revoluciones de fines del siglo XVIII (la americana y la francesa) habrían conseguido alterar el curso de la historia, ya que a través de ambas se obtiene la abolición de la distinción entre amos y esclavos. Los antiguos amos se convierten en amos de sí mismos, y sus derechos pasan a ser reconocidos universalmente bajo el imperio de la ley, aplicable para todos por igual. Como consecuencia de esas revoluciones surge la democracia liberal, que sustituye el deseo de ser reconocido como más que otros —lo que Fukuyama denomina "megalothymia"— por el deseo de ser reconocido como igual ("isothymia").

La igualdad, o la aspiración a ella, ha sido el temple anímico dominante en los dos últimos siglos. Pero, con razón, Fukuyama se pregunta si esta situación puede ser realmente aceptable para todos, si el triunfo de la isothymia implica la efectiva y completa desaparición de las ancestrales ambiciones megalothymicas. Apoyándose li-

bremente en concepciones de Nietzsche, nuestro autor señala que el hombre que se satisface sólo con el reconocimiento universal e igualitario es un hombre conformista, sin espíritu de lucha ni aspiraciones; es el "último hombre", algo menos que un pleno ser humano; es un hombre sin pecho, sin orgullo. Diríamos que es de nuevo un esclavo, aunque ahora no exista sobre él un señor que lo domine.

Si la situación descrita fuese satisfactoria para todos, si ya no hubiese nuevas metas por las que luchar, la historia habría llegado a su fin, debido a que todo su desenvolvimiento puede explicarse en función de la búsqueda de soluciones a las precariedades humanas. El conformismo elimina todo incentivo a la lucha y, por consiguiente, detiene la historia. Pero pareciera que no todos los hombres pueden satisfacerse en el mismo grado con el igualitarismo reinante. Fukuyama sugiere la existencia de manifestaciones sublimadas de los anhelos megalothymicos en asuntos tales como las competencias deportivas, comerciales o empresariales, en las cuales el objetivo principal de los actores parece ser la búsqueda de la fama, del honor de que se les reconozca como superiores a sus supuestos "iguales". Acaso estos hombres insatisfechos, se pregunta Fukuyama, ¿no querrán en algún momento futuro volver a empezar la historia, con renovados bríos y utilizando armas más peligrosas?

El autor deja abierta la respuesta, como también lo hace con la última y muy sugerente imagen que emplea en su libro. La historia de los diferentes pueblos es comparada con una caravana de carretas que avanzan sorteando variadas dificultades, detenciones, desvíos y ataques, hacia una ciudad que es el destino final y único de todas ellas. Fukuyama reconoce que, a pesar de la actual revolución liberal, no hemos arribado aún a la meta. Pero aunque la mayoría de las carretas llegue finalmente a la misma ciudad, nada asegura que sus ocupantes vayan a encontrarse allí completamente a gusto. Quizás algunos querrán emprender un nuevo viaje hacia un lugar más distante.

En otros términos, quizás la historia no termine cuando lleguemos a la meta, supuestamente la más alta que hasta hoy hemos podido concebir. Tal vez surjan entonces nuevos proyectos para satisfacer nuevas aspiraciones. Y probablemente sean necesarios nuevos mapas orientadores, nuevos modelos, esto es, nuevas ideologías. La lucha entre ellas se reiniciará y la historia continuará su curso.

ESTADO Y MODERNIDAD EN TIERNO GALVAN. (ALGUNAS NOTAS PARA UN ESTUDIO)

FRANCISCO OCTAVIO ZUÑIGA URBINA *

I. *Tierno Galván en el Pensamiento Español de la Postguerra.*

Tierno Galván surge como intelectual dedicado a las tareas universitarias, en los primeros años de la postguerra. La derrota de la República en la guerra civil impulsa al exilio a la mayoría de los intelectuales españoles, que inician un peregrinar que los conduce a Francia y América. La España de la guerra y postguerra es un "auténtico páramo intelectual", más aún, un medio intelectual (anti-intelectual) del franquismo (ideología y régimen político fascistizado), hostil al desarrollo del intelecto libre y racional.

En la España de la autocracia franquista, a poco andar, surge dialécticamente una cultura y un movimiento de intelectuales de "libertad". En este movimiento antisistema, Enrique Tierno es una figura destacada, un intelectual comprometido con sus convicciones modernizantes en política (1).

---

* Profesor de Ciencia Política y de Derecho Constitucional.

1. Sobre el pensamiento, los intelectuales y el contexto histórico de la postguerra, cito a los siguientes autores: Elías Díaz, "Pensamiento Español 1939-1975", Editorial Cuadernos Para el Diálogo S.A., 2ª ed., Madrid, 1978; Juan Marichal, "El Nuevo Pensamiento Político Español", Ed. Finisterre, México, 1966; y José Luis Abellán, "La Cultura en España" (Ensayo para un diagnóstico), Ed. Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1971.