

se publicó en el número 301-302 de *Verbo*: «Tendencias hacia la desconstrucción de la ciudad contemporánea». En tercer término, el metafísico chileno Juan Antonio Widow, quien afronta la cuestión «Vida, Filosofía, Libertad y Trascendencia». También amigos son el escritor argentino Alberto Boixadós —de algunos de cuyos libros hemos publicado reseñas, especialmente del conocido *Arte y subversión*—, el filósofo mexicano Agustín Basave Fernández del Valle y la profesora argentina de origen croata María Liliana Lukac de Stier. Pero el resto de los textos no les ceden en interés. Indudablemente que nadie suscribiría indiscriminadamente todas las afirmaciones aquí y allá esparcidas en el libro, pero no menos duda ofrece que, para la línea de formación cívica y acción cultural según el derecho natural y cristiano que seguimos, sólo puede ser en extremo favorable y cordial la acogida de este libro.

Se comprenderá, por lo demás, que debamos abstenernos de referirnos pormenorizadamente a cada una de las intervenciones. La diversidad temática y la misma pluralidad de enfoques lo hacen inviable. Por eso, quien decida afrontar por sí mismo su lectura no ha de sentirse en absoluto defraudado.

MIGUEL AYUSO.

Fukuyama, Francis: EL FIN DE LA HISTORIA Y EL ULTIMO HOMBRE ()*

Prólogo para liberales y progresistas.

L. T. Hobhouse en la «Dedicatoria» de su *Teoría Metafísica del Estado* que dirige a su hijo, teniente de la RAF en 1917, escrita durante un bombardeo de Londres, le cuenta como interrumpió su lectura de Hegel: «cuando volví a mi Hegel, mi primera reacción fue de autocrítica ... Con el bombardeo de Londres había sido testigo, precisamente, de la visible y tangible consecuencia de una doctrina falsa e inicua cuyos fundamentos yacen, según creo, en el libro que tenía ante mí (la *Fenomenología del Espíritu*, A. S.). Combatir esa doctrina eficazmente equivale a participar en la lucha». Setenta años después, un filósofo americano, Allan Bloom —«El cierre de la mente moderna»— dirá que «cuando los americanos hablamos seriamente de política, estamos diciendo

(*) Planeta, 1992.

que nuestros principios de libertad e igualdad ... son racionales y aplicables a todas partes ... Pero la filosofía alemana posterior a Hegel proyectó una duda sobre ellos y no podemos olvidar la relación que existió en Alemania entre política y pensamiento» (pág. 157).

Bastan estas dos citas para mostrar el poco aprecio de la dialéctica hegeliana, culmen de las filosofías postcartesianas, en el discurso anglosajón: el pragmatismo y empirismo de éstos, más que filosofía, pretende recetas de comportamiento a corto plazo, no algo supra espacial e intemporal. Por eso, los problemas que se plantean en «el cierre de la mente moderna» (Bloom) o en la «teoría metafísica del Estado» (Hobhouse) no pueden tener solución con tan pobres premisas intelectuales: esto se ve claramente en el «paréntesis» japonés.

El «paréntesis japonés».

En 1960, año en que D. Bell publica *El fin de la ideología* contra el criptomarxismo de *La élite del poder* de C. W. Mills, Shigeto Tsuru, que fue Viceministro en el Gabinete de Katayama (1947), dirige y publica un simposio titulado «¿A dónde va el capitalismo?» cuyo tema era: «¿cuál es el futuro del capitalismo? ... (pues), una economía capitalista como la de Estados Unidos deberá encontrarse en el futuro en la situación recurrente de conflicto entre el interés nacional del pleno empleo y los principios fundamentales de la economía del lucro, es indudable que la pregunta si ha habido o no un cambio en el capitalismo se transformará en la pregunta de cómo puede cambiarse el capitalismo ... y, en realidad, el problema de la estrategia del paso al socialismo» (pág. 165).

El momento de la apertura del «paréntesis» era, justamente, cuando la «tentación irracionalista» (F. de la Mora) dominaba la cultura occidental, encandilada por el foco de atracción del marxismo, y que cerraba los ojos a toda la evidencia que mostraba el modelo del «socialismo real» soviético. Treinta años después, Fukuyama cierra el «paréntesis japonés» al hundirse la «praxis» —tan amada en el discurso marxista— de la pretendida superioridad teórica del «mercado centralizado», que ha sumido en la miseria a los pueblos donde ha dominado el «socialismo real», frente a la «anarquía» del mercado libre que, por ende, preserva la libertad de las personas donde rigen sus normas: «la «astucia de la razón» que señala Hegel en sus *Lecciones de Filosofía de*

la *Historia Universal*, ha barrido los sueños idealistas y voluntaristas de quienes pretendieron una nueva «creación» del hombre, hecho-por-sí-mismo, en un nuevo paraíso en la tierra.

¿Qué nos espera? Esto es lo que aborda Fukuyama en el cierre del «paréntesis japonés», con una óptica diametralmente opuesta a la de su apertura, desde una dialéctica de la Historia que aunque se intente ocultar es el nervio del discurso progresista actual que ha decretado «la muerte de Dios» o, por lo menos, prohíbe a Dios alocucionar al hombre sobre el orden social y político.

“Larga caravana” hacia el mundo al que vamos.

En el verano de 1989, el autor, «nisei» norteamericano, Doctor en Filosofía por Harvard, empleado en el Departamento de Estado USA, publicó en *The National Interest* un artículo titulado «¿El fin de la Historia?» con ocasión del hundimiento de los regímenes de «socialismo real». A la polémica levantada respondió con otro artículo: —«Réplica a mis críticos»— y ahora con el libro que nos ocupa.

La obra se inscribe en el ciclo de el «fin» —D. Bell— o el «ocaso» —F. de la Mora— de las ideologías, pero las trasciende, pues tiene una carga de filosofía social y de la Historia que va más allá del discurso político o socio-económico, estando considerablemente documentada y lógicamente argumentada, sin los reduccionismos usuales en estos temas: se esté —o no— de acuerdo con su tesis central, el proceso histórico unificador del pensamiento humano por la tecnología y el primado ideológico de la democracia liberal que ha desechado los anteriores a prioris religiosos, patrióticos o ideológicos —fascismos y comunismo—, es evidente la finura y complejidad de sus análisis del mundo actual, producto del triunfo del racionalismo liberal sobre los modelos políticos antes habidos. Es de agradecer el tratamiento que hace de tan importante tema en medio de la frívola simplificación usual pues, cuando menos, sirve para hacer pensar al lector.

El «fin de la Historia» para Hegel llegará cuando se supere toda la tensión dialéctica presente en el desarrollo del discurso humano. Ahora, hundida en sus propias contradicciones la ideología marxista, sólo queda como realidad la ideología democrática-liberal, ya imperante o en camino de establecerse. Es a ésta a la que hay que prestar atención. Fukuyama intenta una crítica de lo que hoy tenemos y una prospección del futuro previsible. «No

puede extrañar que sus tesis disgusten a los marxistas y, en general, a los enemigos de la democracia ilberal. Tampoco gustaron a quienes, probablemente sin leerlo, interpretaron que no iba a suceder nada» (*ABC Cultural*). Y, añadimos aquí, menos ha gustado a los que acriticamente no aceptan otra posibilidad de convivencia humana que tal democracia, pues aunque Fukuyama la acepta como inevitable, en su análisis muestra su coste humano y el límite de compatibilidad que tiene en relación con la naturaleza del hombre.

Es intento del autor *eleva* el rastreo planteamiento pragmático de las primitivas raíces del discurso democrático anglosajón —Locke, Hobbes, los federalistas americanos, etc.— que reduce al hombre a mero deseo de interés y comodidad existencial. Fukuyama intenta «injertar» este discurso en el intelectualmente más elevado pensamiento filosófico alemán —Kant, Hegel, Nietzsche—. Así, el mero afán utilitario es sustituido por el autor por el «*thymos*» platónico, el orgullo del propio valer y la humana necesidad de «reconocimiento» por los demás, el *ser alguien*, que Hegel expone en la conocida dialéctica del amo y el esclavo. Para Fukuyama la superación está en la democracia liberal en la que ya no existe el esclavo, pues todos son señores-de-sí-mismos. Pero el «*todos*» reclama un igualitarismo económico —hoy alcanzable por la técnica—, social, político, es decir, un marco cultural único y pluralista regido únicamente por la razón y en el que dejar de ver el valor de la *tolerancia* como simple medio para alcanzar un fin y considerarlo como la virtud definidora de la democracia liberal» (pág. 294), pues, superadas las anteriores etapas, «como con el nacionalismo, no hay conflicto inherente entre la religión y la democracia liberal, a menos que se llegue a un punto en que la religión deje de ser tolerante e igualitaria» (pág. 295). En el marco de la absoluta inmanencia humana la última apelación es la «razón», no la «*fe*» y a esto se llega tanto desde el empirismo pragmático cuanto desde el idealismo crítico (Kant) o dialéctico (Hegel), por lo que es posible el «injerto» de ambos modos de filosofar, el racionalismo alemán y el pragmatismo anglosajón. De uno u otro modo, «para que funcione, los ciudadanos de los estados democráticos, han de olvidar las razones instrumentales de sus valores tradicionales» (pág. 293).

Tras describir el iter histórico y el actual momento cultural y político, en la dos últimas partes de la obra —las más conflictivas— pasa a su análisis y juicio crítico, a ver si bastan el «*thymos*», el deseo utilitario y la razón para explicar la realidad humana. Su crítica tiene dos momentos: a) ver si es alcanzable la

«*isothymia*», el igual reconocimiento de todos o si, por el contrario, hay límites insuperables al igualitarismo; b) ver si es posible a la sociedad funcionar permanentemente en situación de «*isothymia*» o, por el contrario, si la «*megalothymia*» o superioridad en el reconocimiento social es imprescindible para el funcionamiento social humano. Hay que considerar que «las formas irracionales del *thymos* —religión, nacionalismo, orgullo profesional— continúan influyendo en la conducta económica» (pág. 319), por lo que el igualitarismo político y social no es suficiente en una generalización absoluta y hay que contar con los organismos sociales intermedios, pues «el propio *thymos* se relaciona no con un yo individual ...; sino con la familia y otros grupos a cuya reputación se da preferencia» (pág. 326). Por ello, «el triunfo del más frío de los monstruos fríos ha sido incompleto» (pág. 332): el Estado «literalmente universal y homogéneo» no es un hogar cómodo para el hombre. Y, mientras haya Estados particulares, las tensiones entre ellos reclaman cierta dosis de realismo político por encima de afinidades ideológicas; no se puede eludir la realidad humana del mal, que tomará una y otra forma en todo modelo social o político.

La última parte la dedica al estudio de «el último hombre» —préstamo que toma de Nietzsche—, producto final del «reino de la libertad» democrática una vez se instaure una paz universal resultado de la sociedad racional y democrática de ideología liberal. Este será, justamente, el «*experimentum crucis*» de la tesis de Fukuyama. Ahí aparecen las contradicciones insalvables que se dan entre el modelo «teórico» y la «realidad» humana: «Concedamos, por el momento, que la democracia liberal ha vencido ... ¿podrá sostenerse a sí misma indefinidamente o algún día se derrumbará a causa de alguna especie de podredumbre interna?» (pág. 388). Para contestar esto «necesitamos una medida trans-histórica con que medir la sociedad democrática, un concepto del hombre-como-hombre» (ib.). Y como este hombre es insaciable, tanto su deseo, su «*thymos*», cuanto la misma naturaleza de las cosas establece una dialéctica de la desigualdad, de modo que «la productividad de una economía moderna no puede conseguirse sin una división del trabajo y sin crear ganadores y perdedores» (pág. 390). Para estos, los perdedores, no hay ninguna justificación del orden social, pues «si bien el capitalismo puede crear enormes masas de riqueza, seguirá siendo incapaz de satisfacer el deseo de igual reconocimiento o *isothymia*» (pág. 393), por lo que «no hay garantía de que la gente continúe aceptando la existencia de formas naturales o residuales de desigualdad» (pág. 395).

El problema es grave: «La incoherencia de nuestro actual discurso sobre la naturaleza de los derechos humanos surge de una crisis filosófica más honda, referente a la posibilidad de comprensión racional del ser humano ... Si una creencia de esta comprensión es en principio imposible, entonces será inútil cualquier intento de definir derechos o de impedir la creación de derechos nuevos y posiblemente espúreos ... Consideremos la superuniversalización de los derechos, en que se pierde la distinción entre lo humano y lo no humano ... La filosofía política clásica sostenía que el hombre posee una dignidad entre las bestias y los dioses ... Hoy todo el mundo *habla* de la dignidad humana, pero no hay consenso acerca de porqué el hombre la posee (pág. 398) ... El hombre moderno ve que existe una continuidad desde el *todo viviente*, que decía Nietzsche, hasta llegar a él mismo; es diferente cuantitativamente, pero no cualitativamente, del animal de que procede ... Ha quedado reducido a un mito que se autofelicita ... La pasión igualitaria que niega la existencia de diferencias significativas entre los humanos, puede extenderse a la negación de diferencias significativas entre el hombre y los animales (pág. 399) ... La extensión del principio de igualdad para aplicarlo no sólo a los seres humanos, sino también a toda la creación no humana, puede parecerse extravagante, pero está implícita en nuestro modo de pensar ... El concepto liberal de una humanidad igual y universal con una dignidad humana específica puede atacarse desde arriba y desde abajo (pág. 400) ... El callejón sin salida intelectual en que nos ha metido el relativismo moderno no nos permite responder definitivamente a ninguno de esos ataques» (pág. 401).

En esas circunstancias, «el problema con el actual movimiento de *amor propio* es que sus miembros, viviendo en una sociedad democrática e igualitaria, raramente están dispuestos a decidir qué es lo que ha de estimarse» (pág. 405), qué sea *bueno* y qué sea *malo*, pues «para quienes vivan en sociedades democráticas se hace difícil tomar en serio en la vida pública las cuestiones de verdadero contenido moral. La moral entraña preguntas sobre lo mejor y lo peor, lo bueno y lo malo y esto parece violentar el principio democrático de tolerancia ... El último hombre se preocupa, por encima de todo, por su salud y seguridad personales, pues esto no se presta a controversias» (pág. 409): la fórmula de la «libertad negativa» que dijo Hegel, de «libertad hasta donde llega la libertad de los demás», pero sin definir esos límites, lo que produce son odios existenciales inextinguibles en la práctica. Ocurre porque «la educación moderna ... estimula cierta tenden-

cia al relativismo ...: el *último hombre*, al final de la Historia, *sabe* que es mejor no arriesgar su vida por una causa, porque sabe que la Historia está llena de fútiles cambios sin sentido» (pág. 410); los «últimos hombres» son, en palabras de Nietzsche, «hombres sin pecho», sin corazón, pues, «al coincidir en sus objetivos, los hombres no tendrán grandes causas porque luchar ... volverán a ser animales, como lo eran antes del sangriento combate con que comenzó la Historia» (pág. 415).

Al final, Fukuyama, no llega a ninguna conclusión, la deja al lector, *solo* en el gran viaje de la humanidad que es la Historia: «El análisis final y con tal que las carretas lleguen a la misma ciudad en su mayor parte, tampoco podemos saber aún si sus ocupantes, después de echar una ojeada al nuevo paisaje no lo encontrarán a su gusto y posarán la mirada en otro nuevo y más distante». Son las últimas palabras del libro que recuerdan el final de la *Fenomenología del Espíritu* de G. W. F. Hegel: «La Historia concebida, forma el reinado y el calvario del Espíritu Absoluto y la certeza de su trono, sin el cual el Espíritu Absoluto sería la soledad sin vida; solamente del cáliz de este reino de los espíritus rebosa para él la infinitud». Kaufmann, comentando esto, que califica de «viernes santo especulativo» de la dialéctica hegeliana, señala que a éste «no le sigue resurrección alguna».

Epílogo para católicos.

La filosofía de la Historia de Fukuyama se mueve exclusivamente en lo que Heidegger llama «mundo a la mano» donde, precisamente, se da el «olvido del ser» y, por ende, la misma posibilidad de un orden-del-ser que concilie las contrapuestas gramáticas lógicas de los variados discursos con que se tiene que abordar la compleja problemática humana personal y social. Ello le ha llevado a ceñirse exclusivamente a la inmanencia racionalista y empirista del mundo desacralizado actual. El tema religioso lo toca muy de pasada. No deja de sorprender que su indudable cultura filosófica pase por alto el desarrollo escolástico que fue el crisol de la Civilización Occidental. Como no puede atribuirse a ignorancia hay que pensar que lo elude conscientemente y que deja al lector el desarrollo de este discurso tras el cierre que echa a la filosofía moderna. Y tal vez esto es lo que quiere indicar cuando habla finalmente de otro «mundo nuevo y más distante» al no encontrar a su gusto el construido por la inmanencia filosófica de los últimos tres siglos.

Un precursor, P. J. Proudhon, en el Prólogo de la *Filosofía de la miseria* no duda en decir que «cuando para explicar la marcha de las cosas humanas supongo, con todas las reservas imaginables, la intervención de Dios, estoy seguro de sublevar la gravedad científica y aun ofender los oídos severos... Estudiando en el silencio de mi corazón y lejos de toda consideración humana, el misterio de las revoluciones sociales, ha venido Dios, el Gran Desconocido, a ser para mi una hipótesis, es decir, un instrumento dialéctico necesario». En otras palabras: el «thymos» o afán de superación del corazón humano de los «hombres con pecho», sólo se satisfará con Dios: «Nos hiciste Señor para Ti; y no descansaremos hasta que no descansemos en Ti» (*Confesiones* I, 1) dijo San Agustín.

Con esta superior perspectiva, aun concediendo con Fukuyama que se lleguen a superar las inmediatas contradicciones socio-políticas con el discurso liberal democrático, la próxima fase de la Historia traerá el irreductible enfrentamiento dialéctico entre los que no creen en otro horizonte humano que el immanente al hombre —guiado por una «moral débil» (Váttimo)— y los que ven el desarrollo histórico como un enfrentamiento del «bien» y del «mal» regido por el Plan Transcendente de Dios. Esta será una lucha sin cuartel, sin posibles mediaciones consensuadas, por haber hombres con valores transcendentales, superiores a la propia vida, por los que luchar y sacrificarse. Así, la sacralización del «thymos» ennoblece cualquier tarea humana: en el «Gran Teatro del Mundo», con Dios como único y supremo Espectador, lo importante no es representar el papel de «amo» o de «esclavo», de Rey o de Mendigo, sino representarlo bien.

Pero, mientras dure el mundo histórico, existencial, «se levantará nación contra nación y reino contra reino ... pero todo esto sólo es el comienzo de los dolores» (*Mt.* 24, 7-8) y no sólo por motivos humanos: «¿Pensáis que he venido a traer la paz a la tierra? Os digo que no, sino la disensión. Porque en adelante estarán en una casa cinco divididos, tres contra dos y dos contra tres» (*Luc.* 12, 51-52). Pero el relato de esta historia, de esta filosofía social, está contenido en un «best seller» de hace veinte siglos: el «Apocalipsis» del Apóstol San Juan.

ANTONIO SEGURA FERNS.