

4/186 51 copias

Perry Anderson

Los fines de la historia

Traducción de Erna von der Walde



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
«The Ends of History», de A Zone of Engagement
Verso
Londres, 1992

Portada:
Julio Vivas
Ilustración: «Cabezas» (fragmento), Felice Casorati, 1940,
colección particular. © VEGAP, Barcelona, 1996

Primera edición: octubre 1996
Segunda edición: diciembre 1997

© Pety Anderson, 1992
© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 1996
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 84-339-0536-8
Depósito Legal: B. 48449-1997

Printed in Spain
Liberduplex, S.L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

INTRODUCCIÓN

En la primavera de 1989 apareció en Alemania un imponente trabajo de historia intelectual. Su autor, Lutz Niethammer, se había distinguido hasta entonces como historiador de la cultura oral y estudioso de la vida cotidiana de los sectores populares. El tema que aborda en *Posthistoire* resultaba casi antitético.¹ Allí se ocupa Niethammer de las especulaciones en torno al fin de la historia que surgieron en los niveles más altos de la *intelligentisia* europea a mediados de este siglo. Tales planteamientos, herederos de distintas concepciones filosóficas y sociológicas, se derivan de distintas conjeturas. Niethammer distingue tres variantes principales: primero, la tesis, de estirpe nietszscheana, sobre el agotamiento espiritual del repertorio de posibilidades heroicas; segundo, la imagen, asociada a la obra de Weber, de una sociedad en proceso de petrificación, convertida en una sola máquina enorme; tercero, la vislumbre de una entropía en el proceso de cambio de la civilización, según el esquema de Henry Adams. Pero Niethammer sigue en su estudio esas corrientes de pensamiento hasta su confluencia en un ambi-

L. Hamburgo, 1989; el prólogo está fechado en mayo, el libro se publicó en noviembre.

sus variantes, más numerosas de lo que él sugiere. Las reflexiones finales del ensayo de Fukuyama, eco de los planteamientos tardíos de Kojève, se encuentran tratadas en el libro *Posthistoire*. Pero allí se presentan como conclusiones de última hora, que no dejan de resultar paradójicas en un recuento cuyo tema central es la afirmación vigorosa de la prosperidad democrática tan desdeñada por Jünger y Gehlen, y cuya función consiste precisamente en mediar entre el discurso oficial del gobierno y las corrientes populares de opinión, con una visión de la época convincente para la mayoría. Esto sugiere los límites no tanto de la exposición de Niehammer sobre el discurso de la poshistoria, sino del antídoto que recomienda. Pues su crítica a la tradición franco-alemana concluye, efectivamente, no con la propuesta de una alternativa al diagnóstico de la época propio de aquélla, rebatiendo sus tesis sustantivas, sino con una llamada a evitar del todo tales empresas, rechazando cualquier relato macrohistórico por intelectual y políticamente presuntuoso.

En la actualidad, tal retirada implica dejar al planteamiento norteamericano en posesión del terreno. Si se ha de cuestionar, sólo puede hacerse en su propio, legítimo e incluso ineludible campo de acción. No cabe duda de que la experiencia diaria y la investigación local son valiosas, pero no sirven de amparo frente al curso del mundo. En su mayoría, los historiadores modernos han reaccionado casi siempre de manera muy comprensible contra las filosofías de la historia. Pero éstas no han cejado, ni es probable que lo hagan en cuanto perdure la demanda de sentido social. La idea de una conclusión de la historia tiene una genealogía más compleja de lo que se acostumbra suponer y que merece consideración por sí misma, pues brinda claridad respecto a las cuestiones políticas que plantean las versiones modernas.

HEGEL

Con otras palabras, resulta adecuado aproximarse al final de la historia desde sus orígenes. Fukuyama se arroga con insistencia la autoridad de Hegel para su razonamiento. ¿Qué derecho tiene para escudarse en él? Muchos críticos han protestado por esa pretensión desmedida. De hecho, este problema presenta dos facetas distintas. ¿Sostuvo Hegel alguna vez que la historia había llegado a su fin? Y, de ser así, ¿de qué fin se trataba? La respuesta al primer interrogante es menos simple y directa de lo que parece. Resulta difícil encontrar en sus textos una frase semejante. Tampoco hay un solo pasaje de sus escritos en que la idea se exponga como tal, pero no cabe duda de que la lógica del sistema de Hegel en su totalidad la exige prácticamente en cuanto conclusión, como tampoco cabe duda acerca de que hay suficiente evidencia para pensar que la asume en varios apartes de su obra. En los capítulos psicológicos de la *Fenomenología* califica la historia como la evolución consciente y automediada del espíritu, en la sucesión de sus formas temporales, hasta la meta del saber absoluto de sí mismo.⁸ En el examen

8. «La meta, el Saber Absoluto, o el Espíritu que se sabe Espíritu, tiene por sendero la memoria de los espíritus tal como son en sí

de las instituciones que se encuentra en *La filosofía del derecho*, Hegel declara que «el presente se ha librado de su barbarismo y de su injusta arbitrariedad, y la verdad ha dejado de ser extramundana y de parecer una fuerza contingente», facilitando «que se haga objetiva una verdadera reconciliación, que revele al Estado como la imagen y la realidad de la razón».⁹ En el recuento histórico de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, la realización de la libertad «es la última meta a la que tiende el proceso histórico mundial (...) que se realiza y se cumple únicamente como lo que no varía en medio del constante cambio de eventos y condiciones, y como su principio efectivo».¹⁰ Las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* enuncian, en un tono más enfático, que «está surgiendo una nueva época en el mundo», pues «el espíritu del mundo ha logrado eliminar toda existencia objetiva extraña y captarse finalmente a sí mismo como absoluto» (...) «tal es la situación en el momento y, por lo tanto, la serie

mismos y como desempeñan la organización de su ámbito. La conservación de esto, vista desde el aspecto de la existencia libre que se da en forma de contingencia, es la Historia; pero, vista desde el aspecto de la comprensión de su organización, es la Ciencia del conocimiento en la esfera de la apariencia: las dos juntas, la Historia comprendida, constituyen a la vez la memoria y el calvario del Espíritu Absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual estaría exánime y solo.» *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenología del espíritu]. *Werke*, vol. 3, Frankfurt am Main, 1970, p. 591. De aquí en adelante referida como W-3 (FE).

9. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Elementos de la filosofía del derecho]. *Werke*, vol. 7, § 360, p. 512. De aquí en adelante referida como W-7 (FD).

10. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Lecciones sobre la filosofía de la historia]. *Werke*, vol. 12, p. 33. De aquí en adelante referida como W-12 (FH).

de formas espirituales se ha agotado».¹¹ Los términos y los referentes cambian, pero la alusión a un desenlace se repite con insistencia. Hegel nunca planteó el fin de la historia, pero resulta fácil descubrir cómo el concepto fue deducido a partir de él. La diferencia no deja de tener su importancia. Cabe inferir que Hegel no acuñó realmente la frase, ni fijó del todo la noción, por dos razones. La última instancia de su filosofía no era la historia, sino el espíritu; la historia se presentaba tan solo como una de las facetas, junto a la naturaleza.¹² La superación de la escisión entre ambas se concibe como un resultado, más que como un final. Hegel casi nunca habla de *Ende* (final) o *Schluss* (conclusión), sino que se refiere a *Ziel* (meta), *Zweck* (finalidad) o *Resultat* (resultado). La razón es muy sencilla: en alemán no existe una palabra que combine los dos sentidos de la palabra «fin» en inglés (o en español): por un lado el de final, por otro el de propósito. A Hegel le interesaba sobre todo la segunda de estas acepciones. La distinción entre ambas puede verse con claridad emblemática en Kant, fuente primaria de la idea de una historia universal. La visión kantiana del progreso humano es radicalmente teleológica, en concordancia con la totalidad de su filosofía. Según Kant, la historia tiene una «meta última», que consiste en lograr el bien

11. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Lecciones sobre la historia de la filosofía], vol. III, *Werke*, vol. 20, pp. 460-461. De aquí en adelante referida como W-20 (HF).

12. «El Espíritu se produce a sí mismo como Naturaleza y como estado; la naturaleza es su obra inconsciente, dentro de la cual aparece ante sí mismo como algo diferente, no como espíritu; pero en los hechos de la vida de la Historia, así como en los del arte, se engendra de manera consciente; conoce varios modos de su realidad, pero éstos no son sino modos. Únicamente en la ciencia se sabe espíritu absoluto, y es este saber, o espíritu, su sola existencia verdadera.» W-20 (HP), p. 460.

más elevado, un estadio en el que tienden a coincidir la felicidad humana y la perfección moral. Se trata del *Endzweck*, el propósito final, de la creación en general. Pero este propósito no es una conclusión y Kant atacó con mordaz ironía esta idea en uno de sus textos más joviales, *Das Ende aller Dinge* [El final de todas las cosas], en que señala —mostrándose abiertamente en contra de las concepciones cristianas sobre el Juicio Final— el peligroso absurdo implícito en las fantasías morales del fin de los tiempos.¹³ No se ha escrito ningún comentario realmente bueno sobre este texto. Meta y final definitivo son dos términos diferenciados en esta tradición, así como en el lenguaje común. El concepto del fin de la historia, con toda su ambigüedad contemporánea, debió aguardar su traducción al francés: el *fin de l'histoire* de Kojève pasó a significar algo nuevo y distinto.

Si de la síntesis hegeliana se desprende más una conclusión filosófica que un estado social definitivo, no deja de ser admisible que aquélla implique en principio una variante de éste. ¿Cuál era entonces para Hegel el sistema político que encarnaba la realización de la razón?

13. Véase *Werke*, vol. 8, Berlín, 1912, pp. 327-339. Kant escribió este singular documento en vísperas de recibir la censura de la monarquía prusiana por socavar la autoridad religiosa: este texto concluye sugiriendo impudicamente que la imposición oficial de la ortodoxia conduciría a un rechazo tal de la doctrina cristiana que el resultado sería el imperio mismo del Anticristo, acabando con la vocación del cristianismo de convertirse en una religión universal —«el (perverso) fin de todas las cosas»—. En sus *Conjeturas sobre el origen de la historia humana*, Kant subtitula una de las secciones «Beschluß der Geschichte» [Revolución de la historia], pero lo que esto significa es el fin de los primeros pasos en el desarrollo social, que son el objeto de su exposición (pues deja a la humanidad en el estadio en que los nomadas y los agricultores comienzan a agruparse), y obviamente no el fin de la historia como tal, que es lo que se ha sugerido equivocadamente en algunas ocasiones.

¿Se puede describir como un orden institucional liberal? Gran parte del interés que suscita el pensamiento político de Hegel nace de la dificultad de dar una respuesta sencilla a esta pregunta. Esto se debe en parte a los desplazamientos cronológicos que ha sufrido su filosofía política, pero sobre todo a su complejidad esencial. Si nos atenemos al criterio más relevante, la visión política de Hegel se amalgama con el liberalismo europeo de su época. Este consideraba crucial el mandato de la ley, tal como lo entendían sus contemporáneos; un orden público que garantizarase al individuo sus derechos a la libertad personal, a la propiedad privada y a la expresión sin trabas, además del acceso, según sus capacidades, a los oficios del estado. Tal liberalismo no era, por supuesto, democrático, ya que tenía el dominio popular y rechazaba el sufragio universal. En esto Hegel no constituía ninguna excepción. Por lo tanto resulta un anacronismo adjudicarle la paternidad de la democracia liberal: como cualquier otro liberal de su época, era más bien un monárquico constitucional. Sin embargo, en la medida en que había de presentarse una continuidad evidente, tanto teórica como institucional, entre el *Rechtsstaat* y el *Volksstaat* en el posterior desarrollo del capitalismo, cuando el gobierno restringido por los preceptos legales se fue transformando en la democracia representativa moderna, puede considerarse que Fukuyama reclama para Hegel, en una exposición comprimida, el haberse anticipado a ello. Ciertos rasgos característicos del pensamiento político hegeliano se ven oscurecidos en el libro de Fukuyama no tanto por su distancia respecto a las normas democráticas del siglo XX, sino porque divergen en algunos puntos de los supuestos generales del liberalismo decimonónico.

El primero de ellos es la crítica a toda noción atomística de la ciudadanía o concepción instrumental del Estado. Como heredero de la cultura de la Ilustración, Hegel

sentía una admiración profunda por la vida pública de la ciudad-estado griega, donde sobre la participación activa en el gobierno y en los ritos de la *polis* recaía el significado prioritario de la libertad individual. Sin embargo, consideraba que era imposible recuperar en condiciones modernas tal unidad cívica inmediata: la diferenciación socioeconómica y el desarrollo religioso habían creado otro tipo de subjetividad, cuya libertad exigía una estructura política más compleja. Constant, su contemporáneo, la mente más lógica del liberalismo clásico, percibía el mismo contraste entre la sociedad antigua y la moderna, y llegó a la conclusión de que sus respectivas formas de libertad eran prácticamente antitéticas. Las repúblicas antiguas constituían pequeños estados guerreros y sus ciudadanos se encontraban sometidos a una rígida conformidad ciudadana. Éstos podían dedicar la mayor parte de su tiempo a los intereses públicos, sobre todo militares, porque la producción y el comercio se hallaban a cargo de los esclavos. Las sociedades modernas, por el contrario, eran naciones en gran escala, dedicadas al comercio, en las cuales el individuo no tenía ni la oportunidad ni el tiempo para entregarse a actividades públicas, pero en cambio gozaba de muchas más oportunidades para escoger su propio modo de vida. La función del Estado radicaba por lo tanto en proteger, como primera instancia y sobre todo lo demás, la autonomía privada de sus ciudadanos, aun cuando fuese deseable despertar también cierto espíritu público, dentro de los límites de lo posible.¹⁴ A Hegel, por el contrario, la oposición entre

14. La exposición más influyente de este contraste es la famosa conferencia de Constant «De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes», dictada en 1819 (al mismo tiempo que Hegel impartía sus lecciones sobre la filosofía del derecho en Heidelberg); véase *Political Writings* [Escritos políticos] (ed. Biancamaria Fontana), Cambridge, 1988, pp. 309-328.

los dos ideales de libertad no le parecía insalvable: la tarea del *Rechtsstaat* moderno consistía en articularlas en una síntesis racional. La estructura del Estado y de la sociedad civil, que es el sello propio de su teoría política, se orienta a hacer esto posible. Hegel concebía la sociedad civil como un sistema de necesidades y la esfera de las actividades económicas particulares, en donde imperaban el atomismo del mercado y el individualismo del sujeto moderno, dentro del patrón característico de la libertad negativa. En contraste, el Estado, con su burocracia impersonal, encarnaba el principio universal de la voluntad política y en esa medida representaba la libertad positiva de la comunidad. Pero el Estado y la sociedad civil no se enfrentaban como dos abstracciones contrapuestas, sino que conformaban una estructura interactuante. La sociedad civil no era autárquica, ni constituía simplemente el ámbito del comercio y el placer. En la base de sus transacciones se encontraba la familia como la unidad primaria de cualquier vida social habitual, y en su interior no sólo se efectuaban los intercambios del mercado, sino que también tenían su sitio las instituciones de la ley y, de manera decisiva, se verificaba la ejecución de obras públicas y la organización de asociaciones corporativas. Por encima se erige el Estado, con su marco constitucional de autoridad soberana, sus poderes ejecutivo y legislativo y sus relaciones exteriores. Estos tres niveles no suponen zonas separadas de la sociedad, sino que integran una estructura ascendente, dentro de la cual cada instancia inferior es subsumida en la superior. En esta concepción, el lazo entre la familia y la sociedad civil no suscita problemas. El punto conflictivo de este esquema es la manera como enfoca la integración de la sociedad civil al Estado. Aquí se presenta una doble superposición. Por un lado, las funciones públicas que hoy en día se atribuyen por lo general al Estado (educación, bienes-

tar social, salud, comunicaciones) se ubican en el espacio de la sociedad civil. Por otro lado, las asociaciones corporativas surgidas de la sociedad civil se inscriben en el marco político del Estado, integrando unidades electoras del Parlamento.

Estas formas entrelazadas constituyen el signo de la originalidad de Hegel como pensador político. El liberalismo convencional de su tiempo separaba la esfera pública de la privada y limitaba el gobierno a las funciones instrumentales de garante de las libertades individuales. El vínculo entre ambas lo aseguraban las instituciones representativas, sustentadas por un sistema electoral estructurado a partir de censos de población y definido por calificaciones fundamentadas en la propiedad. En contraste, para Hegel, la vida política de la comunidad era, en su forma ideal, un campo de significado expresivo, en el cual la libertad subjetiva de los agentes individuales se traducía en una configuración objetiva común, la *Sittlichkeit* de la nación. Las corporaciones, entendidas como asociaciones ocupacionales, se convierten en las mediadoras naturales entre la sociedad civil y el Estado, en cuanto cuerpos colectivos, más que puntuales, y profesionales, más que residenciales. Hegel no rechazaba del todo las calificaciones de la propiedad en la participación política, sólo que, para él, el *Gewerbe* (oficio) estaba por encima de la *Vermögen* (capacidad económica), y no al contrario.¹⁵ La condición para un sufragio responsable no era la abstracta y aislada posesión de dinero, sino el seguir una llamada a un tiempo con otros. En esta concepción, el trabajo y la solidaridad se constituyen en escalones de significado hacia el sentido más elevado del Estado.

15. W-7 (FD), § 310, pp. 479-480.

Si el mecanicismo de las asociaciones corporativas fue concebido para remediar la atonización de la sociedad de mercado, la función de su contraparte –que Hegel llamaba las instituciones «policivas»– residía en controlar su polarización. A diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, Hegel tenía una percepción muy marcada de la lógica de explotación y crisis sucesivas propia del capitalismo industrial temprano, los parámetros desiguales de acumulación de riquezas y superproducción en un lado del espectro social y el surgimiento de nuevos tipos de miseria y dependencia en el otro. Para ponerles un límite se requería algún tipo de regulación a las operaciones desenfrenadas de la economía –el sistema de necesidades–, con el propósito tanto de moderar las «peligrosas convulsiones» del mercado como de garantizar a cada miembro de la sociedad su «derecho a la supervivencia».¹⁶ ¿Qué hacer al respecto? Si las autoridades reguladoras, o las clases más adineradas, proveyeran de un alivio directo a los pobres, socavarían la motivación para el trabajo; si les dieran empleo, exacerbarían la tendencia periódica a la superproducción. Hegel plantea incluso que la intervención social resulta necesaria para asegurar un mínimo de bienestar a cada ciudadano, pero advierte de inmediato su inaplicabilidad. La única solución al fenómeno de la pobreza masiva y la dependencia –las cuales, aparte de contradecir el principio mismo de la

16. W-7 (FD), § 236, 240, pp. 385, 387. En sus textos de Jena de 1803-1804, la visión de Hegel del mercado tiene poco que enviarte a la de Marx: «La necesidad y el trabajo se elevan a esta universalidad y crean así en una gran nación un inmenso sistema de comunalidad y dependencia mutua, una vida en la que la muerte se mueve dentro de sí, sacudiendo a diestra y siniestra ciega y elementalmente, exigiendo, como un animal salvaje, que continuamente se le reprima y controle de manera estricta.» *Gesammelte Werke*, vol. 6, Hamburgo, 1975, p. 324.

libertad subjetiva, generan una plebe desmoralizada que amenaza la estabilidad social— es la expansión en ultramar, la conquista de mercados y colonias en el extranjero, donde se puedan vender las mercancías sobrantes y se pueda establecer el exceso de población.¹⁷ Los dilemas de la seguridad social se logran resolver al final sólo por medio del imperialismo.

Si el impulso de expansión se origina en la dialéctica de la sociedad civil, su organización sistemática es obra del Estado. Ahora bien, Hegel presupone una pluralidad de estados alineados unos contra otros en competencia externa, pero el principio que los rige es necesariamente particular, pues cada uno de ellos desarrolla su propia forma ética de vida: la *Sittlichkeit* de una comunidad cualquiera es específicamente suya, aunque resulte una sustancia extraña, una particularidad sin esencia, por así decirlo. Si bien Hegel utiliza con regularidad el término *Volk* (pueblo) y con no poca frecuencia el vocablo *Nation* (nación) para designar a los portadores de *Sitten*, el carácter nacional de sus estados parece en retrospectiva algo rudimentario. El nacionalismo, en el sentido romántico del término, no le inspiraba sino desprecio. No hay en todos sus escritos pasajes tan virulentos como en sus cartas sobre la *Deutschdumm*¹⁸ de la Guerra de Liberación y las bufonadas patrióticas que celebraban el Congreso de Viena.¹⁹ Tampoco le prestaba mayor importan-

17. W-7 (FD), § 246, 248, pp. 391-393.

18. Éste es un juego de palabras que hace Hegel refiriéndose al *Deutschthum*, la germanidad, y cambiándole la terminación *-tum* por *-dumm*, tontería. (*N. de la T.*)

19. En 1813 escribía: «si por casualidad hay algún individuo libre que ver, me pondré de pie». En 1814 decía: «según ciertos rumores, la época que seguirá al Congreso de Viena se verá preservada por una interesante idea artístico-literaria: la erección de una gran columna dedicada a la nación junto con un exhaustivo archivo nacio-

cia a la identidad étnica o a la continuidad lingüística, ni siquiera en su moderado disfraz iluminista: no deja de llamar la atención el poco interés que muestra por Herder. La idea de una «cultura» nacional en el sentido moderno le es ajena y el término ni siquiera aparece en sus obras.²⁰ Al culto religioso, en cambio, le concede más significado. Se ocupa de él en sus escritos tempranos sobre Grecia y no olvida mencionarlo en sus últimos estudios sobre Europa, donde el protestantismo y el catolicismo subsisten como la principal línea divisoria entre las naciones germánicas y las latinas. Pero, aunque sin ambigüedades consideraba la fe católica como una

nal para la conservación de monumentos de la Alemania antigua y de reliquias patrióticas de todo tipo, incluyendo la *Canción de los nibelungos*, joyería imperial, los zapatos del rey Roger, capitulaciones electorales, cartas de libertad, grabados en madera de Durero, Norica y demás. Se construirá en un lugar tranquilo, para asegurar mejor su disfrute lejos del ruido del resto de la realidad (...). Todo el Congreso, sin embargo, concluirá con una gran ceremonia, una procesión a la luz de las antorchas, con el repicar de campanas y el tronar de cañones del «imperio último de la razón», en el cual el pueblo (*Pippel*) será pisoteado en el polvo. Tras el *Pippel* marcharán los pajes y sirvientes, y unos cuantos gatos domésticos amansados, como la Inquisición, la Orden de los Jesuitas y todos los ejércitos con sus distintos generales y mariscales principescos, todos nombrados y titulados». *Briefe von und an Hegel* [Cartas de y a Hegel] (ed. J. Hoffmeister), vol. 2, Hamburgo, 1953, pp. 14, 43.

20. Hay un bosquejo de «caracteres nacionales» en la sección antropológica de la *Enciclopedia*, similar al estudio que hace Kant en su *Antropología filosófica*, aunque menos halagüeño para los alemanes. Se les asigna, sin embargo, el rango humilde de las cualidades naturales del alma, anteriores al desenvolvimiento del espíritu libre: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [Enciclopedia de las ciencias filosóficas] III, *Werke*, vol. 10, Frankfurt, 1970, § 394 (Zusatz), pp. 63-70. De aquí en adelante referida como W-10 (ECF).

traba por superar en la era contemporánea,²¹ ni siquiera tal distinción brinda un contenido real a la idea de la pluralidad legítima de las formas éticas de vida. Hay cierta lógica en esta aparente contradicción. Puesto que no hay lugar sino para una sola versión auténticamente racional a la vez, la variedad de estados nacionales se encuentra muy débilmente delineada en la visión hegeliana del mundo moderno. Los estadios de la historia forman una secuencia de principios naturales en los que se va cumpliendo el desarrollo del espíritu universal y cada uno de ellos corresponde a una nación, lo que le confiere, a su turno, «satisfacción, fortuna y fama». Tal nación pasa a ser «la dominante en la historia del mundo durante su época, y sólo una vez en la historia puede desempeñar esa función». Mientras goza de este «derecho absoluto», como portadora del espíritu universal, «los espíritus de las demás naciones no tienen derechos y, al igual que aquellas cuya época ya pasó, no cuentan en la historia universal». ²² Las *dramatis personae* de esta sucesión son significativamente más vagas de lo que sugieren las traducciones: Hegel utiliza el término *Volk* con una gama fluctuante de sentidos, abarcando desde pequeñas ciudades-estado hasta amplias civilizaciones. Cuando habla del mundo germánico, con el que concluye en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* su recuento acerca del progreso del espíritu, alude en ocasiones a la

21. W-12 (FH), p. 535. Lukács enfatiza correctamente lo que significa en el Hegel tardío el desplazamiento del verdadero punto decisivo de la historia moderna de la Revolución Francesa a la Reforma: tal como él señala, la conclusión de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* sugiere que «un levantamiento sociopolítico del tipo que se dio con la Revolución Francesa era sólo posible y necesario en países en donde la Reforma no había logrado triunfar»: *The Young Hegel* [El joven Hegel], Londres, 1975, p. 458.
22. W-7 (FD), § 345, 37, pp. 505-506.

mayor parte de Europa, a veces se refiere más bien a su región norte y en otras lo relaciona sencillamente con los países germanoparlantes. Esta indeterminación es sintoma de la aporía que introduce la multiplicidad de estados en la unidad de la razón, una vez realizada la idea de libertad. Filosóficamente hablando, la variedad sólo puede presentarse ahora como una contingencia desafortunada. Pero ya en los terrenos de la política, el realismo de Hegel no le permite tal proscripción: la alineación de poderes mayores y menores era característica de la organización existente en el mundo posnapoleónico. El resultado es la incoherencia. De una parte, «las naciones europeas constituyen una familia en razón del principio universal de su legislación, sus costumbres y su educación (*ihrer Gesetzgebung, ihrer Sitten, ihrer Bildung*)», pero, de otra, cada nación conserva una individualidad particular «como ser-para-sí exclusivo», cuyo bienestar necesariamente choca con el de las otras, en conflictos que sólo pueden desembocar en guerras.²³ Esto imposibilitaba cualquier acuerdo para una paz duradera entre las diferentes naciones, como lo soñaba Kant, pues «siempre dependería de voluntades particulares soberanas y, por lo tanto, seguiría afectado por la contingencia». ²⁴ Las contradicciones entre los estados modernos, en otras palabras, no se disuelven en una universalidad más elevada. La historia es sólo la provincia del espíritu objetivo: el reino del espíritu absoluto no es otro que el de la religión y la filosofía.

23. W-7 (FD), § 339, 322, pp. 502, 490: «La individualidad, como ser-para-sí exclusivo, aparece como la relación [del Estado] con otros estados, cada uno de los cuales es independiente respecto a los otros. Puesto que el ser-para-sí del espíritu verdadero tiene en esto su existencia, esta independencia es la libertad primaria y la dignidad suprema de una nación.»

24. W-7 (FD), § 333, p. 500.

Aun cuando Hegel considera que el curso de la historia está sujeto al movimiento del espíritu, su sistema se extiende más allá del mundo empírico. Por eso mismo, no construye la historia tan estrictamente a la lógica del sistema. Un descenso en el nivel de la visión provoca una menor resolución en la imagen. Del pensamiento político de Hegel no se desprende un panorama inequívoco de su época. De hecho, cabe afirmar que cada uno de sus tres temas estructurales deriva en la incertidumbre. La realización de la libertad moderna requiere de un Estado que exprese la vida de sus ciudadanos, asegure su bienestar y sea conforme a la razón universal.

Éste es el programa de la *Filosofía del derecho*, pero Hegel no pudo desarrollarlo. La estructura corporativa, diseñada para subsanar la anomia del mercado y compensar la participación clásica en la ciudad, también estaba concebida para burlar formas más directas de sufragio y de gobierno parlamentario, cuyos principios se abrieron camino en la política europea durante los últimos años de la vida de Hegel. Él mismo reconocía que ninguna forma de regulación pública había logrado controlar las crisis económicas o la indignancia social. La expansión colonial y las guerras continentales podrían ceder el paso únicamente a un orden internacional de contingencia radical. Resulta interesante que Hegel, cuya visión de la época sugiere un fin de la historia estable, recurra justamente al lenguaje opuesto cuando se enfrenta a los resultados del devenir histórico. La Revolución de Julio en Francia desencadenó el tipo de liberalismo que él deploraba, «el principio atomístico que insiste en el poder de las voluntades individuales y que sostiene que todo gobierno debe emanar de su poder expreso». Pero no creía que esta turbulencia pudiera ser calmada fácilmente: «Así, la agitación y los disturbios [*Bewegung und Unruhe*] se perpetúan. De esta colisión, de este nódulo, de este

problema se ocupa ahora la historia y ha de hallar su solución en el futuro.»²⁵ Cuando contemplaba la expansión de la miseria en el nuevo mundo industrial que lo rodeaba, usaba el mismo tono: «El surgimiento de la pobreza es en general una consecuencia de la sociedad civil, y como un todo se desprende necesariamente de ella (...); la privación toma de pronto la forma de una injusticia que se inflige sobre una u otra clase. La decisiva cuestión de remediar la pobreza resulta especialmente inquietante y atormentadora [*bewegende und quälende*] para las sociedades modernas.»²⁶ Asimismo, cuando descubre las relaciones mutuas entre los estados, Hegel enfatiza que no hay instancia alguna sobre la tierra que resuelva sus disputas, por lo cual los asuntos internacionales resultan por esencia inestables [*schwankend*]: «La visión más amplia de éstas abarcará la incesante agitación [*das höchst bewegte Spiel*] no sólo de la contingencia externa, sino también de la particularidad interna de las pasiones, los intereses, las metas, los talentos y las virtudes, la violencia, la injusticia y los vicios, que exponen la totalidad ética misma —lo que puede llamarse la independencia del Estado— al reino de lo accidental.»²⁷ Poco antes de su muerte, Hegel escribía a su hermana: «Por el momento (...) estamos libres de todo disturbio; pero éstos continúan siendo tiempos de ansiedad, en los que parece tambalearse todo lo que anteriormente parecía sólido y seguro.»²⁸ No es el reposo, sino la turbulencia, la nota constante. Los términos recurrentes son

25. W-12 (FH), p. 534.

26. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/1820* [Filosofía del derecho: Las lecciones de 1819-1820] (ed. Dieter Henrich), Frankfurt, 1983, p. 193 y W-7, § 244, p. 390.

27. W-7 (FD), § 339, p. 503.

28. «*Wo alles zu schwanken scheint, was sonst für fest und sicher galt*» - *Briefe* [Cartas], vol. 3, Hamburgo, 1954, p. 329.

Bewegung y Schwankung. En un nivel más alto se ubica el orden del «pretor superior que es el Espíritu universal».²⁹ En el nivel inferior, el movimiento y la turbulencia persisten.

COURNOT

No resulta del todo sorprendente, pues, que Hegel no fuera considerado en el siglo XIX un teórico del fin de la historia. Su reputación se identifica, comprensiblemente, con sus doctrinas más explícitas sobre la naturaleza, la lógica y la política. Fueron éstas las que se convirtieron en foco de controversia, incluso para un historiador tan profundo como Marx. La fuente original de lo que serían luego las ideas de la *posthistoire* se halla en otra parte, tal como lo muestra de manera cabal la exposición de Nietzsche.³⁰ El filósofo que desarrolló una concepción coherente sobre el fin de la historia era alguien muy distinto. Antoine-Augustin Cournot, una de las mentes más extraordinarias de su época, aún espera que se le reconozca de la forma debida en la nuestra. Se le recuerda sobre todo, aunque no ampliamente, como uno de los precursores de la economía neoclásica. De hecho, sus *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses* (1838) [Investigaciones sobre los principios matemáticos de la teoría de las riquezas] constituyeron el trabajo pionero de la teoría de precios moderna. En este libro no sólo elaboró la curva de demanda, que se convir-

29. W-7 (FD), § 339, p. 503.

30. Véase *Posthistoire*, pp. 25-29.

la dominante definición norteamericana de la época: militarismo sin restricciones y competencia mercantil. Ello nos remite de nuevo a Kojève. Pero, si Habermas demanda la visión de una Europa más radical que la de Kojève —una que no fuese identificada con las estrechas instituciones del Mercado Común—, esto resulta algo menos concreto. La trascendencia estructural de una nación-estado en cuanto forma política, definitiva para el pensador ruso, no adquiere relieve en el alemán. Europa pasa a ser tan sólo la tierra en la cual «pueden enraizarse orientaciones valorativas de carácter universal». ¹²¹ El movimiento que intenta superar el sistema interestatal de Hegel se muestra en esta medida más débil. No se puede cuestionar la fuerza del compromiso de Habermas con una política de solidaridad y emancipación. Justamente ello hace que el resultado teórico de su intervención resulte tan significativo. En contra de las corrientes teóricas de la posmodernidad, que él ha criticado por neconservadoras y neoanarquistas, Habermas insiste en que el proyecto de la modernidad está aún por completarse. Mas se podría aseverar que sus recomendaciones, paradójicamente, toman el lugar del dictamen de que ya se ha realizado. Pues algo semejante al fin de la historia hegeliano surge tácitamente cuando los límites del Estado liberal existente y de la economía de mercado se consideran insuperables, en cuanto sistemas que se hallan efectivamente más allá del control del pueblo.

121. PDM, p. 424.

FUKUYAMA

Hasta aquí se han trazado, pues, algunos de los principios esenciales que tejen el trasfondo intelectual contra el cual puede observarse mejor la última contribución al tema del fin de la historia. La idea con la que Fukuyama alarmó a los periodistas del mundo en el verano de 1989 tiene tras de sí una historia sustancial e intrincada. La versión misma de Fukuyama se ha desarrollado significativamente desde su formulación inicial en un artículo, hasta su expansión subsiguiente en forma de libro. Para poder examinar mejor los méritos de su argumentación, vale la pena considerar cada uno, el artículo y el libro, por separado, ya que el primero suscitó un debate público que planteó algunas de las cuestiones desarrolladas en el segundo con especial claridad. En su artículo original, Fukuyama invoca a Hegel y a Kojève como los garantes filosóficos de su intervención. A estas alturas de nuestra exposición ya debiera ser evidente hasta qué punto resulta legítima esa invocación. Lo que en realidad hizo Fukuyama en tal ensayo fue combinar los legados de Hegel y Kojève de manera innovadora. De Hegel tomó dos argumentos: uno es el constitucionalismo de su *Rechtsphilosophie*, lo que puede llamarse correctamente, como ya hemos visto, el liberalismo hegeliano; el otro es el opti-

misma de su concepción misma del fin, entendido como la realización de la libertad en el mundo. El primero de estos puntos siempre fue ajeno a Kojève, para quien el liberalismo —político o económico— era una reliquia del pasado. El segundo inspiró la interpretación que Kojève hizo originalmente de su época, cuando aún contemplaba la posibilidad de un camino socialista hacia el reino de la libertad, pero que fue abandonada por la ironía de su visión final de la expansión del capitalismo. Fukuyama toma de Kojève, por otro lado, la idea de la posición central que ocupa el hedonismo del consumo moderno, y la de la caducidad del significado tradicional del Estado nacional, temas que no se encuentran en Hegel. La síntesis resultante es original, ligando la democracia liberal con la prosperidad capitalista en un nudo terminal y enfático.

El gran cambio que inspiró esta versión del fin de la historia fue, por supuesto, el colapso del comunismo. Cuando Habermas terminó de escribir su *Discurso filosófico de la modernidad*, Gorbachov ni siquiera había subido al poder.

Cuatro años más tarde, la *perestroika* ya estaba agonizando y el proceso que condujo a la caída del Estado soviético se encontraba muy avanzado. La visión de Fukuyama es un producto de ese momento y su autor se hallaba capacitado para afrontarlo. El discurso clásico de la conclusión ha sido obra de filósofos intensamente interesados por la política de su tiempo, pero que toman cierta distancia profesional al respecto. En el caso de Fukuyama se invierte esta relación, pues la suya es una mente enteramente política entrenada desde la estructura de la historia, la cual a su vez es vista en una perspectiva filosófica. Esto habría sido del gusto de Kojève, sentado en sus oficinas del Quai Branly. El funcionario del Departamento de Estado es —contrariamente a lo

que supone una versión superficial— un digno sucesor del *chargé de mission* del Ministerio de Finanzas.¹²² La protesta que suscitó su tesis original no es una muestra de su ineptitud sino de su fuerza.

¿Cuáles fueron las objeciones principales que se le hicieron, en respuesta a su artículo, al argumento de Fukuyama de que, después de los enormes conflictos del siglo XX, «la victoria absoluta del liberalismo económico y político» por encima de todos sus competidores significaba «no sólo el fin de la Guerra Fría, o la conclusión de un período particular de la historia, sino el fin de la historia como tal: es decir, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final del gobierno humano»?¹²³ Estas objeciones pueden agruparse en tres categorías. La primera fue un coro de rechazo a la idea misma de una conclusión histórica, con independencia de su carácter. La mayoría de los comentaristas de Fukuyama en la prensa mundial recibieron su argumento con incredulidad; al fin y al cabo, ¿no nos informan el sentido común y la prensa diaria que siempre hay acontecimientos nuevos e inesperados e incluso que su ritmo se acelera en progresión geométrica, tal como lo demuestra el sensacional cierre de la década? La respuesta es, por supuesto, un sofisma. El argumento de Fukuyama permite que se presente cualquier número de acontecimientos empíricos, tal como él lo ha señalado: sencillamente sostiene que hay un conjunto de límites estructurales dentro de los cuales éstos se desenvuelven hoy en día, y que ya

122. Un ejemplo de las habilidades profesionales de Fukuyama puede verse en su fluido análisis sobre las dinámicas del colapso del *apartheid* en Sudáfrica, un campo bastante distinto al de su ocupación inicial como soviólogo: «The Next South Africa?», *The National Interest*, verano de 1991, pp. 13-28.

123. «The End of History?», pp. 3-4.

ha sido alcanzado dentro de la zona de la OCDE. Kojève ya había respondido a esta objeción en su época, con vigor característico: el movimiento de la historia mostraba un paso cada vez más acelerado, pero avanzaba cada vez menos, pues todo lo que estaba sucediendo era la «alineación de las esferas».¹²⁴ Otra queja, algo más doctrinal, consiste en que Fukuyama no tuvo en cuenta las eternas pasiones e insensateces de los seres humanos, las cuales siempre han de asegurar que haya inestabilidad en los asuntos que les conciernen. Tal había sido en lo esencial la crítica que Strauss le había hecho a Kojève, y que ahora repiten, como era de esperarse, los conservadores.¹²⁵ La réplica de Fukuyama es por completo hegeliana: sin duda la naturaleza humana existe, pero ésta también cambia con la historia; hoy en día, por ejemplo, la democracia parece estar convirtiéndose en una necesidad de la humanidad tan importante como el sueño.

Más allá de tales reacciones genéricas, de menor significado, un segundo tipo de crítica se concentró en problemas específicos que al parecer no quedaban resueltos en la visión de Fukuyama. Representa un tributo a la continuidad de su empresa que los tres problemas señalados por sus críticos de manera más sistemática sean precisamente aquellos que Hegel dejó sin resolver. El primero es la guerra. No hay ninguna razón para creer que las tradicionales relaciones jerárquicas y de rivalidad entre estados desaparecerán, incluso después de una supuesta generalización de la democracia liberal. La lógica hobbesiana de un campo internacional seguiría generando conflictos violentos entre las potencias, grandes o pequeñas.

124. *La Quinzaine Littéraire*, n.º 53, 1-15 de julio de 1968. Entrevista con Gilles Lapouge, publicada después de su muerte.

125. Véanse los comentarios de Hassner, Kristol, Huntington, Gray, entre los que ya se habían anotado (nota 7).

¿Qué habría de garantizar que éstos no derivaran incluso en una guerra nuclear? A esto Fukuyama respondió, con razón, que los estados modernos nunca han buscado el poder en sí como una meta independiente, sino más bien como el medio para asegurarse intereses particulares, que siempre han estado definidos ideológicamente. Un mundo en el que todos los estados compartan un acuerdo normativo común de mercados y elecciones libres no será un mundo en el que se presente la gama clásica de hostilidades militares. Para apoyar su argumento, Fukuyama remite a la evidencia de que no ha habido hasta ahora guerras entre las democracias representativas consumadas: una evidencia que se ha recalcado de manera insistente en las significativas obras de algunos pensadores independientes, desde ya hace algún tiempo.¹²⁶ Si bien la visión de Kant de las condiciones para una paz perpetua siguen lejos de ser una realidad, si es posible argumentar que, con la expansión mundial del sistema de gobierno por elección constitucional, la línea de desarrollo se va acercando a estas condiciones.

La segunda crítica importante al esquema de Fukuyama es que ignora la perseverancia de la desigualdad y de la miseria dentro de las mismas sociedades capitalistas —sin ir más lejos, en los Estados Unidos—, lo que debería matizar cualquier triunfalismo liberal. No cabe la menor duda de que la forma como Fukuyama trata los problemas sociales en su artículo resulta hasta cierto punto desdénosa: con repetir la *boutade* de Kojève de que la sociedad sin clases prevista por Marx ya estaba prácticamente

126. La fuente principal es Michael Doyle, «Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs», *Philosophy and Public Affairs*, verano de 1983, pp. 205-235, y otoño de 1983, pp. 323-353; y «Liberalism and World Politics», *American Political Science Review*, diciembre de 1986, pp. 1151-1169.

realizada en los Estados Unidos, no es mucho lo que avanza. Admite que hay pobreza y que es probable que la desigualdad haya aumentado en el período más reciente. Pero estos problemas no son una cuestión de clase, sino cultural: las desventajas de los negros representan un legado premoderno de la esclavitud y del racismo, sin relación alguna con la lógica igualitaria del liberalismo. El fenómeno más general de la existencia de clases inferiores en el mundo occidental no se menciona. La confianza que pone Fukuyama en la abundancia consumista del capitalismo moderno – aparatos de vídeo para todo el mundo, como él mismo dice – expresa la visión oficial de los años ochenta. El temor de Hegel de que los mecanismos de la sociedad civil misma produjesen una plebe amenazadoramente indigente y desarraigada, en la medida en que aquélla genera crisis de superproducción y desempleo, ha disminuido. Aún persiste la pobreza, pero sus causas se encuentran más bien en las desventajas culturales y no en las fuerzas del mercado. Lo que queda por revelar es si esta nueva explicación permite remediar más prontamente dicha pobreza. En su declaración original, el idealismo de Fukuyama parece vacilar en este punto entre la creencia de que los principios liberales con el tiempo vencerán todos los obstáculos, llevando a los rezagados culturales hacia un nivel material común, y la noción de que las culturas constituyen complejos de significado más amplios, cuyos reclamos no pueden reducirse a los intereses de la libertad y la abundancia. En caso de optar por esta última interpretación, no habría ninguna solución clara a la vista.

La tercera objeción que se le hizo a la visión de Fukuyama es que no logra dirigirse justamente a aquellas necesidades humanas a las que responde una cultura, en el sentido más profundo del término. Una sociedad basada únicamente en la posibilidad de votar y de comprar

aparatos de vídeo carece de *Sittlichkeit*. ¿Puede resultar estable a la larga? La teoría hegeliana del Estado había previsto una síntesis de la libertad y la identidad, en la cual la autodeterminación es a la vez representación y expresión. ¿Qué sustancia moral comparable ofrece el orden político contemporáneo en Occidente? La reacción liberal más frecuente hoy en día consiste en rechazar la pregunta por estar fuera de lugar: en una sociedad democrática, la arena pública necesariamente no es más que el espacio instrumental en el cual se puede aspirar a lograr metas privadas sustanciales de todo tipo. La búsqueda del significado es un asunto individual y no social. Una actitud alternativa ante este rechazo categórico de la pregunta es procurar una salida para esta diferencia. Tal es, de hecho, la función del concepto de «inter-subjetividad» en críticos como Habermas, la cual se desliza entre la esfera pública y la privada a lo largo de una continuidad referencial, moviéndose de lo conversacional a lo congresional, por así decirlo. Si tales soluciones, como les es propio, brindan menos de lo que prometen, se debe a su punto de partida: el «diálogo» nuclear entre dos personas es un modelo doméstico, no cívico. En respuesta a sus críticos, Fukuyama no niega el problema ni plantea soluciones de este tipo. Reconoce, sin embargo, el peso de la objeción y sugiere que constituye una crítica más seria al Estado liberal que aquélla basada en la persistencia de las desigualdades raciales o sociales. La victoria sobre el adversario comunista en la Guerra Fría, que le había dado a Occidente una meta colectiva trascendente, sólo podía acentuar el vacío al acecho en el seno del orden de valores del capitalismo liberal. Es en este punto, ya al llegar a su conclusión, donde la exposición de Fukuyama cambia de registro y se mueve hacia una ironía tipo Kojève: a pesar de sus amplios y definitivos beneficios para la humanidad, el

fin de la historia corre el riesgo de convertirse en una «época muy triste», a medida que los tiempos de esfuerzos elevados y luchas heroicas se van convirtiendo en cosa del pasado.

Si se compara esta secuela con la versión original, en lo que se refiere a estos tres aspectos, se observa un cambio en el énfasis. Para Hegel, las guerras persistían como una necesidad del sistema interestatal, con sus vigorizantes efectos sobre la vida de las distintas sociedades, lo que no le causaba problemas de conciencia al filósofo, aun cuando lógicamente contradijera la universalidad de la realización de la libertad.

La pobreza, por otro lado, era una tara que atormentaba a la sociedad y para la cual su sistema admitía no tener solución. Finalmente, la comunidad planteaba un problema con el nuevo atomismo de la sociedad civil, pero la filosofía del derecho ofrecía una respuesta con la articulación orgánica del Estado. En contraste, la pobreza para Fukuyama es un residuo de épocas anteriores, que depende de cambios de actitud. La guerra es un mal por superarse, cuya necesidad disminuye a medida que los estados alcanzan su norma racional. La comunidad, sin embargo, resulta más difícil de imaginar hoy en día que en la época de Hegel y su ausencia ronda el liberalismo incluso en su apoteosis. La pretensión totalizadora del sistema de Hegel como Saber Absoluto lo hacía vulnerable a las tensiones o enigmas empíricos que no podía resolver, poniendo en duda la implicación de que la historia había alcanzado su fin; el argumento de Fukuyama, en cambio, no se halla expuesto al mismo tipo de efecto, pues, de modo manifiesto, su esquema no requiere de la supresión de todo conflicto social significativo o de una solución a todo problema institucional importante. Se limita a afirmar que el capitalismo liberal es el *non plus ultra* de la vida política y económica en el mundo. El fin de la historia no equivale

a haber alcanzado un sistema perfecto, sino a la eliminación de alternativas mejores.

De nada sirven, entonces, las réplicas a Fukuyama si se contentan tan sólo con señalar los problemas que quedan por resolver en el mundo que él predice. Una crítica efectiva debe ser capaz de mostrar que hay alternativas de sistema poderosas descalificadas por él. ¿Ha logrado alguno de sus críticos hacer esto? Aquí pueden distinguirse también tres líneas de respuesta. La primera insiste en la fuerza invasora del nacionalismo, que constituye la pasión política más formidable del siglo, cuya expansión acelerada está arrastrando a la humanidad a destinos desconocidos. En esta línea de argumentación, se hace hincapié o bien en los efervescentes odios étnicos entre y en el interior de los estados que han emergido hace poco, tanto en el subcontinente como en Europa oriental y en la antigua Unión Soviética, o bien en la posibilidad de que vuelvan a surgir rivalidades nacionales que provoquen en alguna nación ambiciones de convertirse en Gran Potencia, semejantes a las que dominaban la escena en 1914; los candidatos favoritos son el Japón, cuando se convierta en la potencia económica más poderosa, y una China más industrializada, que es el país con mayor número de habitantes en todo el mundo. El argumento de Fukuyama contiene, sin embargo, una cuidadosa consideración de estas dos posibilidades. Ninguna de ellas, señala, constituye realmente una objeción. Seguirá habiendo una expansión de conflictos nacionales de menor o mediana escala en el Tercer Mundo y en lo que se denominaba Segundo Mundo, como síntoma típico de regiones que siguen atrapadas en la historia. Pero éstas serán perturbaciones periféricas, sin mayor incidencia en el sistema interestatal, dominado por las grandes potencias. El gesto geográfico de Fukuyama invoca deliberadamente el de Kojève: «es muy poco lo que importan los

extraños pensamientos que se les puedan ocurrir a las personas de Albania o Burkina Faso». ¹²⁷ La competencia entre los grandes estados, por otro lado, amenazaría el nuevo orden mundial tan sólo si uno, o más, de ellos se viera poseído por el tipo de nacionalismo con ambición global, es decir, que aspira a un imperio universal. El fascismo fue precisamente tal tipo de creencia, en el Tercer Reich y el Showa de Japón. Su destrucción pone de relieve con agudeza los límites del tipo de maniobras que se ha utilizado subsiguientemente para obtener ventajas nacionales y que ahora están despojadas de una dinámica universal comparable. Incluso antes de haber completado la jornada hacia el capitalismo liberal, la política exterior china se asemeja más a la de la Francia de De Gaulle que a la de la Alemania guillermiana, para no mencionar la nazi. Y ya en la zona misma del capitalismo avanzado, el nivel de los antagonismos es aún más bajo, como lo muestran las relaciones entre los Estados Unidos y Canadá o dentro del Mercado Común, siempre y cuando se mantenga el nivel adquirido.

El rechazo de plano a cierto tipo de sabiduría convencional no es en ninguna parte tan notorio como en el juicio de Fukuyama a este respecto. El conflicto del Golfo, que suscitó el interés de tantos de sus críticos, desparando el entusiasmo tanto en la derecha como en la izquierda por la batalla para defender la causa de la independencia nacional y la democracia en el Medio Oriente contra la amenaza de un nuevo Hitler, fue comparado por Fukuyama con la pelea entre un condotiero del siglo XV y un clérigo del siglo XIII. El nacionalismo es virulento donde nada vale gran cosa, donde las acciones tienen mayores consecuencias, ya no logra infectar. Por lo tanto no representa, en ninguno de los dos casos, un

127. «The End of History?», p. 9.

reto serio como doctrina en el futuro. Aunque la forma de expresarlo es provocadora, la idea subyacente no tiene nada de extravagante. Coincide, por cierto, con la de dos prominentes analistas de este fenómeno en tiempos recientes: un liberal, Ernest Gellner, y un socialista, Eric Hobsbawm, cuyas actitudes políticas en lo que se refiere al nacionalismo difieren, pero cuyo diagnóstico de su futuro es similar. Un tema común a estos dos escritores es que las pasiones nacionalistas se pueden mitigar por medio de las actividades de consumo: de hecho, es ésta la versión moderna del papel que se le asigna a *le doux commerce* en el mundo del absolutismo. Su fuerza resulta incuestionable. El argumento general de Fukuyama es, tomado por sí solo, lo suficientemente fuerte. No obstante, este artículo pasó por alto una contingencia, pues los conflictos nacionalistas en sí bien pueden tener poca importancia estructural en la política mundial; pero en conjunción con el armamento nuclear, en la zona de la historia, pueden tener consecuencias materiales más grandes que en el pasado. Formalmente, esto no altera el veredicto de Fukuyama, pues la devastación militar de un intercambio entre países del Tercer Mundo no ofrece ninguna perspectiva de sustitución social positiva en el Primer Mundo. Pero sí constituye una advertencia, pues el fin de la historia tiene otro significado, ya consabido, y el que se llegue a una forma de final en los países ricos no excluye un colapso del otro tipo, mientras haya aún países pobres con armamentos modernos, es decir, con armas, que si bien no están a la altura de hoy en día, por lo menos sí a la de ayer.

El segundo desafío potencial a la hegemonía universal del liberalismo aducido por los críticos de Fukuyama es el fundamentalismo. La revolución chíta en Irán, el fortalecimiento del separatismo hindú en la India, la expansión de la ortodoxia sunita en el norte de África e incluso movimientos como la Mayoría Moral en Estados Unidos,

Komeito en Japón, Solidaridad en Polonia: ¿no ponen en evidencia el renaciente atractivo político de la religión revelada en el mundo actual? El argumento de que tales fenómenos puedan ser el presagio de entusiasmos teológicos más extensos por venir tiene su origen en las especulaciones sociológicas de los años setenta acerca del «retorno de lo sagrado». Para apoyarlo, se invoca algunas veces un elenco diverso de figuras: Wojtyła, Solzhenitsin, Jomeini, Sin, Tutu. Pero si el nacionalismo no ofrece una alternativa plausible para la visión de Fukuyama, mucho menos la brinda el fundamentalismo. A diferencia de las creencias nacionalistas, las doctrinas religiosas son por definición —aunque no invariablemente— universales en sus pretensiones, entendiéndose como verdades válidas en principio para toda la humanidad, y no tan sólo para una comunidad particular. Pero, a la vez, la posición de estos dogmas resulta, por supuesto, más vulnerable ante el avance de la cultura secular y la tecnología: la fe en los poderes sobrenaturales acaso sea moralmente más noble que la creencia en el poder estatal, pero este último se siente menos amenazado ante los progresos de las ciencias naturales. La real incidencia del fervor religioso en el mundo en general es más desigual que la del entusiasmo patriótico. De hecho, parece más bien típico del fervor religioso el que se prenda como aditivo al inflamable sentimiento nacional, y no que funcione como combustible por sí solo. La mezcla resulta casi siempre explosiva, tal como muestran los ejemplos de Polonia, Irán, Irlanda y otros países. El precio a pagar es, sin embargo, la limitación de lo religioso a lo nacional cuando la fe religiosa refuerza la identidad territorial en lugar de trascenderla. La única excepción importante a esta regla es hasta cierto punto más aparente que real. El fundamentalismo islámico en general, a diferencia de la secta chiíta en Irán, constituye una fuerza supranacional importante.

Es en general el punto central de las argumentaciones sobre el crecimiento de la importancia de la religión en la política global. Pero aquí también se entretejen estrechamente los hilos nacionales y religiosos, pues los orígenes del Islam son, como religión de conquista y doctrina de lo sagrado, inseparables de la definición de la identidad étnica y lingüística árabe como tal. A pesar de todas las diferencias intermedias, el fundamentalismo islámico es en este sentido un sucesor del nacionalismo árabe que fracasó. Falta ver si logra hacerse más efectivo. Pero incluso si lo consiguiera, su atractivo no dejaría de ser bastante limitado, tal como señala Fukuyama; como máximo, se extendería hasta el Asia centro-occidental y oriental y a la zona del Sahel. El fundamentalismo, un retorno a los orígenes teológicos, no es un candidato serio para prolongar la evolución ideológica de la humanidad más allá del límite del liberalismo.

La cosa cambia cuando se trata de la última de las fuerzas que hay que señalar como refutación al argumento central de Fukuyama. Puede que el comunismo se haya derrumbado (aun cuando el último episodio se encuentre todavía por desarrollarse en China), pero —se ha argumentado— esto no quiere decir que haya desaparecido el socialismo como alternativa al capitalismo. Estaría vivo y saludable como la forma más avanzada de la democracia en nuestro tiempo en la variante de la democracia que se autodenomina social. Quizá ciertos contratiempos temporales han refrenado su progreso en los años ochenta en Europa occidental, en cuanto el capital internacional predominó por encima de los gobiernos nacionales; pero la proporción del producto nacional dedicado al gasto público no ha disminuido cualitativamente y el advenimiento de una Unión Federal Europea creará las condiciones para retomar la marcha hacia adelante. Una vez enterrados el marxismo y el totalitarismo, la democracia social

emerge en todo su esplendor como el único socialismo verdadero desde el principio, con sus metas ahora claramente delineadas hacia una regulación responsable del mercado, un sistema equitativo de tributación, una generosa provisión de bienestar, todo esto dentro del marco de un gobierno parlamentario.¹²⁸ Si todavía queda mucho por hacer, esto se debe a que las estructuras mismas de la democracia, con frecuencia la creación de movimientos populares que tuvieron que luchar contra el capitalismo para obtenerlas, no son aún perfectas en el mundo occidental: el programa del socialismo se orienta a extenderlas. Una variante de esta forma de réplica comparte tal énfasis en el desarrollo de la democracia, pero sostiene no tanto que el socialismo sea un sobreviviente, sino más bien que el capitalismo es el nombre equivocado. ¿Acaso no lo hemos superado ya en las sociedades cada vez más híbridas de la actualidad, en donde las economías más exitosas —Japón y Corea, o Alemania y Austria— revelan un alto nivel de coordinación estatal del mercado o una organización colectivista de las relaciones industriales?¹²⁹ Según Ralf Dahrendorf, se puede prescindir de la idea misma de un «sistema» capitalista, pues en el mundo democrático de hoy sólo hay sociedades heterogéneas con diferentes mezclas institucionales y tal será la situa-

128. Este argumento general se encuentra en Michael Mann, «After Which Socialism?», *Contention*, invierno de 1992, pp. 183-192, en donde responde a Daniel Chirot, «After Socialism, What?», *Contention*, otoño de 1991. La versión de Chirot del eclipse del socialismo es similar a la de Fukuyama, pero hace más hincapié en la dimensión de los problemas que quedaron pendientes y se muestra menos confiado de que no aparezcan nuevas formas de fascismo en los países más pobres como reacción a ello.

129. Quien mejor representa esta posición es Paul Hirst: «En-dism», *London Review of Books*, 23 de noviembre de 1989.

ción en los países ex comunistas el día de mañana.¹³⁰ Las críticas de este tipo provienen, por supuesto, de la izquierda y el centro-izquierda europeos; aunque también algunas voces aisladas de la derecha se han alzado contra la fácil suposición de que el socialismo finalmente ha sido derrotado, ya que no ha resultado posible frustrar el avance del control estatal de la economía en las décadas pasadas, a pesar de los esfuerzos de Reagan y de Thatcher.¹³¹ La idea común a todas estas objeciones es que el capitalismo parece menos triunfante de lo que se muestra, porque se halla más restringido y mezclado. En las versiones radicales de esta línea de argumentación, el futuro yace en la expansión continua de la socialdemocracia más allá de sí misma, hacia un socialismo en verdad existente.

El impulso que se esconde tras este rechazo de la visión de Fukuyama es honorable. El deseo de no minimizar los logros sociales que se han obtenido en las áreas del bienestar y la seguridad humanas, contra la lógica directa de la acumulación capitalista, y la esperanza de que estos logros constituyan una promesa de lo que todavía puede obtenerse, son dos factores que pertenecen a cualquier política radical de izquierdas. Pero una cosa es la lealtad progresista y otra la claridad analítica. Europa occidental, como zona, se diferencia por su tradición socialdemócrata —y democrata-cristiana— de Estados

130. Véase *Reflections on the Revolution in Europe* [Reflexiones sobre la revolución europea], Londres, 1990, en donde desarrolla este tema; contiene además un fuerte ataque a Fukuyama, cosa rara en Dahrendorf.

131. Véase el comentario de David Stove: «El estado benefactor sigue creciendo cada año con el mismo ritmo sorprendente con que lo viene haciendo desde 1900. ¿No brinda este proceso la genuina sensación de irresistibilidad, que brilla por su ausencia en la tesis opuesta de Fukuyama?», *The National Interest*, otoño de 1989, p. 98.

Unidos y Japón; no obstante, el efecto práctico de esta diferencia ha disminuido en las últimas dos décadas, en las que el desempleo masivo, de hecho, ha sido más alto en la Comunidad Europea. Las economías de la Comunidad son, claro está, capitalistas, defínaselas como se quiera —de manera clásica o contemporánea—, guiadas estructuralmente por la competencia entre empresas, que contratan trabajadores asalariados, los cuales producen beneficios para propietarios privados. Tanto los hayekianos y keynesianos como los marxistas se muestran de acuerdo en este punto. El deseo de cubrir esta realidad con un velo mitigante resulta fútil. El intento de abandonar del todo el campo de los conceptos, negando la existencia misma del capitalismo, pues al fin y al cabo cada sociedad avanzada es diferente de las otras, parece igualmente ocioso, no es más que el intento de cavar una trinchera nominalista. Tales posturas realmente representan una estrategia de consuelo intelectual. El inventario que hace Fukuyama del mundo es difícil de digerir: puesto que nos cuesta trabajo encontrar fuerzas para cambiar el mundo, ¿por qué no cambiar el inventario? Con la varita mágica de la redescipción podemos deshacernos del capitalismo o reasegurar nuestra visión del socialismo. La verdad es que el crecimiento tanto de la regulación económica como del bienestar social ya había sido previsto por Cournot hace más de un siglo, no como un argumento que refutara el detenimiento de la historia en el punto del capitalismo avanzado, sino como una característica de su constelación final. A menos que se muestre una tendencia convincente, que partiendo de las disposiciones de bienestar y las prácticas direccionistas actuales señale un camino hacia los umbrales de un tipo de sociedad cualitativamente distinta, ni la socialdemocracia ni las políticas industriales pueden usarse como argumentos contra Fukuyama, y ninguno de los críticos

de izquierda la sugerido alguno. En el debate que siguió a la publicación de su artículo, tanto en este aspecto como en muchos otros, Fukuyama fue el ganador. Las críticas que se hicieron a la democracia capitalista —los grados de desigualdad material que presenta, las rivalidades entre naciones, la carencia de comunidad— son compatibles con una visión de ésta como estadio final; las alternativas que se ofrecen, también como estadios finales —nacionalismo, fundamentalismo, corporativismo—, carecen de credibilidad empírica y conceptual. El argumento de Fukuyama emerge, después de su primera prueba, relativamente intacto.

Poco más de tres años después apareció la versión en forma de libro. *The End of History and the Last Man* [El fin de la historia y el último hombre] satisface las promesas del ensayo con convicción y elegancia. Aquí encuentra el discurso filosófico del fin de la historia, por primera vez, una expresión política imponente.

En una extraordinaria hazaña de composición, Fukuyama se desplaza con fluidez entre la exposición metafísica y la observación sociológica, la estructura de la historia humana y los detalles de los acontecimientos actuales, las doctrinas del alma y las visiones de la ciudad. Se puede afirmar, sin vacilación, que nadie jamás ha intentado una síntesis tal, a la vez tan profunda en sus premisas ontológicas y tan cercana a la superficie de la política mundial. ¿Cuáles son los desarrollos principales del argumento inicial en el libro? Fukuyama coloca ahora dentro de una teoría global de la historia universal su interpretación del cambio drástico en los asuntos mundiales al final de la década de los ochenta. La evolución humana muestra una orientación, a causa del avance acumulativo del conocimiento tecnológico, que se puede percibir desde

los orígenes de la especie, pero que recibió un impulso decisivo con el nacimiento de la ciencia moderna en la Europa del Renacimiento. La razón científica, una vez desencadenada, ha transformado con el tiempo todo el mundo, al obligar a los estados a modernizarse —militar y socialmente— si pretenden sobrevivir bajo la presión de las potencias tecnológicamente más avanzadas, y al abrir horizontes ilimitados de desarrollo económico para satisfacer las necesidades materiales. Fukuyama le da a este proceso el apelativo de «mecanismo del deseo». La ciencia ofrece la maquinaria fundamental para la satisfacción de los deseos. Al imponer una organización racional del trabajo y de la administración —las fábricas y las burocracias—, la ciencia ha aumentado los estándares de vida hasta niveles jamás imaginados anteriormente. Una vez que su dinámica ha creado una economía industrial madura, de manera inexorable elige el capitalismo como el único sistema eficiente —porque es competitivo— para aumentar la productividad dentro de una división global del trabajo.

Claro está que incluso una economía capitalista altamente exitosa no garantiza por fuerza una democracia política. El camino que conduce a la libertad no es el mismo que lleva a la productividad. Su punto de partida se encuentra en la contienda que Hegel, y luego Kojève, identificaron de modo acertado: la disposición de arriarse a morir para obtener reconocimiento de sí por parte de los otros; es decir, la libertad se origina en la dialéctica entre el amo y el siervo.¹³² Es la lucha por el

132. Fukuyama se cuida aquí de asignarle a Kojève una autoridad interpretativa de la obra de Hegel y coloca sus ideas por fuera de cualquier discusión textual. «Aunque mostrar al Hegel original es una tarea importante, para efectos del argumento no nos interesa Hegel *per se*, sino Hegel tal como lo interpreta Kojève, o tal vez un nuevo filósofo, una síntesis que se llama Hegel-Kojève», *EHLN*, p. 144.

reconocimiento lo que impulsa a la humanidad hacia la meta de la libertad; es más el instinto de autoafirmación que el de preservación el que prima aquí. Al comparar la tradición anglosajona de Hobbes y Locke, que interpretan lo político principalmente como la persecución de intereses (de seguridad o propiedad), con la visión de Hegel de que es una búsqueda por el reconocimiento existencial, Fukuyama sostiene que tal es la oposición que planteó originalmente Platón entre *epithymia* y *thymos* —«deseo» y «ambición»—. A lo largo de gran parte de la historia, tal como Hegel lo vio, la búsqueda *thymiotica* había sido una actividad reservada a la aristocracia, la prerrogativa de los señores que luchaban entre sí después de haber sojuzgado a sus siervos. Pero cuando la ciencia moderna por fin dio lugar a una sociedad comercial, esta ética guerrera declinó, a medida que el espíritu de grandeza —*megalothymia*— cedía el paso a mayores comodidades y surgía un nuevo espíritu de igualdad —*isothymia*—, exigiendo no un reconocimiento particular, sino universal: ello correspondería a los ideales modernos de libertad e igualdad que nacieron con la Revolución norteamericana y la francesa. Es el triunfo final de éstas lo que presenciarnos a finales del siglo XX. Las multitudes en Leipzig, los estudiantes de la plaza de Tienanmen, surgen directamente de las páginas de la *República* y la *Fenomenología*.

La revolución liberal mundial de nuestra época, en la que se puede ver cómo el capitalismo y la democracia se expanden a todo lo ancho del globo, es un producto de la convergencia de dos dinámicas, la del deseo y la del reconocimiento. El signo más notorio, dice Fukuyama, de la fuerza irresistible de los principios de la política liberal (el imperio de la ley, las elecciones libres, los derechos cívicos) no es sólo la velocidad y la escala del colapso de tanta dictadura en todo el mundo, que, empujando por el sur de Europa a mediadores de los años

setenta, se extendió a Latinoamérica en los ochenta, cruzó el Pacífico y luego se dirigió hacia Europa oriental y la Unión Soviética al final de la década, para llegar por fin a África. Más impactante aún es la ausencia total de violencia que ha caracterizado este proceso. Ya convencidas interiormente de la superioridad de las ideas de sus opositores, las élites de los regímenes autoritarios tanto de derecha como de izquierda se han rendido, una tras otra, sin oponer resistencia. En estos mismos años, no sólo se hizo evidente que la planificación central de las economías comunistas había llegado a un punto muerto. También se comprobó que era un mito la noción de que los países pobres no podían desarrollar economías capitalistas capaces de competir con las de los ricos. El asombroso éxito de los nuevos estados industriales en Asia —Corea, Taiwan, Singapur, el día de mañana tal vez Tailandia o Malasia— ha acabado con la superstición de que los que llegaban tarde al mercado mundial se hallaban destinados a la penuria y la dependencia. Ya se ve claramente que la prosperidad capitalista se encuentra a disposición de todos los países que respeten los principios de la economía liberal. También otras regiones están aprendiendo rápidamente la lección, como México, Argentina y demás. Una cultura universal del consumo está atrayendo por igual a todas las personas en el mundo, y no hay región, por subdesarrollada que sea, que quede excluida de la posibilidad de gozar de su munificencia.

Según Fukuyama, es esta doble comprobación —la del magnetismo de las instituciones representativas y la de los mercados competitivos— lo que ha sellado la victoria del capitalismo liberal. De todo el tumulto sangriento de este siglo ha surgido un vencedor indiscutible. Hoy en día, «la democracia liberal es aún la única aspiración coherente que cubre diversas regiones y culturas en todo el mundo» y «no podemos imaginarnos un mundo que

sea esencialmente distinto al actual y a la vez mejor», «un futuro que no sea en esencia democrático y capitalista» y que pueda «representar un mejoramiento fundamental del orden presente». ¹³³ Ciertamente quedan aún muchos problemas sociales por resolver, incluso en los países ricos, como la falta de vivienda, de trabajo y de oportunidades, la indigencia y la criminalidad, pero se puede encontrar una diversidad de soluciones, si se intenta mediar entre las aspiraciones de libertad y las de igualdad, dentro del marco de posibilidades que ofrece un capitalismo democrático. Aun cuando los principios de la propiedad privada efectiva pongan límites externos a este marco, no hay en su interior ningún punto óptimo fijo. Se puede presionar por más democracia social aquí y allá, pero sin alterar los parámetros básicos. Pues el hecho político central hoy en día es que ya no quedan programas que pretendan superar el capitalismo. La revolución liberal no se ha completado todavía en todas partes. Pero, a falta de rivales, es como si la historia, en apariencia por lo menos, hubiera llegado efectivamente a su fin.

Pero ¿no puede ser engañosa esta apariencia? Pasañdo a la segunda parte de su título, y dirigiéndose ahora hacia la cuestión principal que admitió haber dejado planteada, pero sin solución, en su artículo inicial, Fukuyama señala que la eliminación empírica de alternativas no resuelve por sí sola el problema de si este orden satisface las demandas categóricas de la humanidad, es decir, las aspiraciones permanentes que definen nuestra naturaleza en cuanto especie. Si no las satisface, entonces la victoria actual no proveerá una estabilidad definitiva, pues surgirán de manera inevitable desafíos al capitalismo liberal, que tendrán su origen en la estructura misma

133. *The End of History and the Last Man*, Nueva York, 1992, pp. xiii, 46, 51. De aquí en adelante EHLM.

de los anhelos humanos. ¿Qué indicios hay de tal situación? La respuesta de Fukuyama es profunda y deliberadamente equívoca. La crítica de la izquierda acusa a la sociedad capitalista liberal de no lograr el reconocimiento universal de todos sus miembros, a causa de las diferencias de riqueza y jerarquía que reproduce constantemente. Esto constituye una amenaza en cuanto ejerce presión por una «superuniversalización» de derechos, utilizando aquí el vocabulario mismo del liberalismo para subvertirlo. Es decir, tras la apariencia de estar asegurando la equidad judicial se está nivelando más bien la propiedad económica. Pero este peligro, ya ampliamente reconocido, es acaso menos serio que su opuesto: la crítica que proviene de la derecha, según la cual la democracia liberal tiende a nivelar la excelencia natural con su igualitarismo constitucional y su formalismo legal. La razón y el deseo se ven satisfechos en el ingenio tecnológico y la abundancia del consumo que ofrece esta civilización, no así la ambición espiritual. El *thymos* que impulsó la libertad moderna no desaparece del todo por el solo hecho de que se le reconozca como algo normal. La democracia funciona mejor cuando hay un espíritu público que va más allá de la prosperidad y la eficiencia, de la misma manera que el capitalismo resulta más exitoso cuando el orgullo por el trabajo y la comunidad importan más que el cálculo del interés propio. Pero los elementos *thymóticos* en la vida política y económica contemporánea son en su mayoría reliquias de un pasado premoderno: no reciben estímulos en el capitalismo democrático, cuya lógica funciona contra ellos. Su *ethos* popular, de necesidades inmediatas e indiferencia cívica, sirve más bien de sustento a la idea de Nietzsche sobre los últimos hombres. La *megalothyμία* no tiene lugar aquí. Pero es forzarse por la autoaserción no como un igual entre iguales, sino como una eminencia sobre otros, es uno de

los resortes inherentes de la conducta humana. Si el orden liberal moderno no le concede suficiente espacio, pues le niega un reconocimiento desigual al mérito superior, la historia sin duda volverá a sublevarse contra el *ennui* democrático. Nietzsche predijo que estallarían guerras incluso entre sociedades saciadas. Sin embargo, el armamento nuclear hace que esto resulte impensable. Aun cuando la democracia capitalista no consiga satisfacer las tres partes del alma en igual medida, puede representar el mejor equilibrio disponible entre ellas, más allá del cual no hay progreso humano posible.

Con esto se completa el argumento de Fukuyama, la doctrina, de hecho, de un *Sprung in der Freiheit* (salto hacia la libertad) liberal. Los cargos que se le hacen desde la derecha,¹³⁴ sobre un marxismo invertido, deberían bastar para rendirle tributo desde la izquierda. Cualquiera crítica que no quiera reconocer esto se muestra ciega. Pero si la concepción socialista del salto se halla desacreditada hoy en día, ¿es posible considerar esta versión capitalista como un sucesor coherente? La obra de Fukuyama contiene una psicología, una historia y una política. Con todo y la fuerza de su ensamblaje, cada una de ellas presenta su propia tensión interna. Intellectualmente, la innovación más notoria de *The End of History and the Last Man* radica en cómo inscribe la teoría de la naturaleza humana de Platón en la teoría de la historia de Hegel. ¿Cómo se ajustan estas dos teorías? El argumento de Fukuyama gira alrededor del papel del *thymos*, el

134. «La tesis de Fukuyama refleja no la desaparición del marxismo, sino su persistencia. Su imagen del fin de la historia procede directamente de Marx (...). La ideología marxista está viva y coleando en los argumentos que toma Fukuyama para refutarla.» Samuel Huntington, «No Exit-The Errors of Endism», *The National Interest*, otoño de 1989, pp. 9-10.

espíritu que yace entre la razón y el deseo en la topografía platónica del alma. Ahora bien, los modelos tripartitas de la psiquis —o de lo social— resultan de por sí bastante corrientes. La división cristiana del sujeto en mente, voluntad y pasiones sirve de ejemplo de este modelo para la psiquis; para lo social, un ejemplo lo brindan las teorías sociológicas modernas que dividen la sociedad en fuerzas de cognición, coerción y producción, o en ideología, política, economía, etc. Tanto se asemejan estas triadas, que se tiende a verlas según su alineación o a considerar que se sobreponen. De hecho, sus méritos difieren ampliamente, dependiendo de las unidades de demarcación que empleen. La triada de Platón es en comparación una de las más débiles, y el *thymos* es justamente su punto más frágil. El sentido originario del término es *ira*. Hegel, en su comentario a *La República*, lo tradujo simplemente como *Zorn*.¹³⁵ Platón mismo señala que también se manifiesta en los niños y los animales; en otras palabras, se trata de la ira ante el deseo frustrado. Pero ha sido movida a cierta posición dentro del alma tricotómica como ira ante el deseo *satisfecho*. Esto es lo que hoy en día se llamaría «conciencia». Tal permutación en su opuesto le permite a Platón argumentar que el *thymos* se encuentra asociado de manera más estrecha con la razón que con el deseo e identificarlo por fin no con la conciencia como indignación ante el ser, sino *de modo exclusivo* con la lucha por el poder y el honor sobre otros (la cual puede ser perfectamente desapasionada).¹³⁶ La mezcla de signifi-

135. W-19 (HF), p. 120.

136. Con respecto a estas elisiones e inversiones, compárese *La República*, 439-441 con 581: «¿Acaso no consideramos que la faceta de la ambición está completamente inclinada hacia la obtención del poder y la victoria y la celebridad?» Detrás de la lectura de Fukuyama se encuentra el intento (moderado) de Alan Bloom de mantener juntos estos usos más o menos contradictorios: *The Republic of Plato*

cados —ira infantil, autorreproche, dominación social— es tan marcada que tuvo corta vida. En griego, *thymos* designa una masa afectiva que, a falta de una concepción clara de la voluntad, no logra obtener contornos morales definidos. Por tanto, su uso no le brindó mayor apoyo a la exposición platónica. El de Eurípides es el juicio más conocido que se ha hecho al *thymos*. En el momento en que Medea sucumbe ante él, las últimas palabras que pronuncia antes de cometer su crimen se refieren sencillamente al *thymos* como «la causa de los más grandes males para los seres humanos».¹³⁷ Platón mismo apenas insistió en este concepto y, cuando su sucesor llegó a referirse al *thymos*, la incoherencia se hizo más aparente. Aristóteles lo invoca como el resorte de la autoridad política y la libertad, pero al mismo tiempo lo rechaza como la acometida de una bestia salvaje.¹³⁸ La razón por la cual el alma tripartita resulta tan prominente en *La República* y luego tan efímera es, por supuesto, que se trata de una derivación de la estructura del Estado platónico, diseñada para coincidir con la jerarquía de filósofos, guerreros y trabajadores de éste. «Así como el Estado se mantiene unido por tres grandes clases, los productores, los auxiliares y los guardianes, *asimismo*, en el alma,

[La República de Platón], Nueva York, 1968, pp. 355-357, 375-377. Un intento más extravagante de demostrar la unidad total de la construcción de Platón en *La República* es la reciente interpretación —adornada con todos los recursos de la filosofía analítica— de C.D.C. Reeve, *Philosopher-Kings* [Reyes-filósofos], Princeton, 1988, quien presenta el *thymos*, «el caballo oscuro de las partes psíquicas», en un estilo más elevado como «aspiración», con el ingenuo argumento de que «la ira implica esencialmente creer en el bien», pp. 136-137.

137. Medea, 1078-1080: «Sé qué males estoy a punto de hacer, pero el *thymos* es más fuerte que mis razonamientos, la causa de los más grandes males para los seres humanos.»

138. Comparar *La Política*, 1.27b-1.328a, que se refiere directamente a Platón, con *Ética Nicomaquea*, 1115a-1117a.

la ambición constituye un tercer elemento, el aliado natural de la razón». ¹³⁹ En la revisión de la doctrina política platónica, *Las leyes*, que posee un tono más realista, el gobierno se apoya en una jerarquía de clase basada en la riqueza. Por lo tanto, el espíritu pierde su notoriedad, y el alma vira de nuevo hacia la división socrática original entre la razón y los deseos.

¿Qué consecuencias tiene el que Fukuyama haya adoptado el modelo tripartita? En su construcción, el papel del *thymos* resulta en cierto sentido antitético a lo que Platón buscaba, y su perfil no es menos polimorfo. Por un lado, constituye el motor de la democracia; por el otro, representa la ambición hacia la supremacía. Puede encarnar el orgullo de la autonomía personal o una cultura de conformidad colectiva, un sentido de igualdad o una legitimación de las jerarquías. En estas variantes se conjuga repetidamente una antinomia de principio, según la cual el ser se afirma contra los otros y es a un tiempo asimilado a ellos. Fukuyama ofrece tan sólo prefijos para distinguir entre ambas facetas —*megalo, iso*—, pero la pregunta recae en si existe una sustancia común subyacente a las palabras compuestas que es posible construir con ellos. ¿Son acaso el afán por la libertad, el talento para la industria, el ideal comunitario, la voluntad de la primacía, todas manifestaciones de la misma noble aspiración? La sobrecarga semántica parece muy grave. Para sostenerla, Fukuyama acude en última instancia a Hegel. «El *thymos* de Platón, por lo tanto, no es otra cosa que el lugar psicológico del deseo hegeliano de reconocimiento.» ¹⁴⁰ La conjunción de ambos no resulta del todo carente de lógica. Hegel, como Platón, desarrolló una teoría del Estado paralela a una teoría del espíritu en el *System der Sittlichkeit*

139. *La República*, 441.

140. *EHLM*, p. 165.

[Sistema de la moralidad] de 1802-1803 con una jerarquía social diseñada evidentemente a partir de los momentos del espíritu, en el mismo estilo de *La República*. El movimiento de la autoconciencia, cuando lo recapitula en la *Enciclopedia*, pasa del deseo a la lucha por el reconocimiento, asociada aquí efectivamente con el «honor» y luego a la reciprocidad racional de la libertad universal. ¹⁴¹ Las semejanzas son evidentes. Pero hay dos diferencias radicales. La idea del alma como un repertorio de disposiciones constantes que definen a los seres humanos es ajena a la filosofía de Hegel, quien incluso se negó a aceptar la platónica, alegando que sólo su intensa fantasía lo había llevado a tal malinterpretación. ¹⁴² El alma aparece en la *Enciclopedia* como nada más que un nivel previo, bastante primitivo, de la conciencia: «el alma es tan sólo el *estado de ensueño del espíritu*». ¹⁴³ Un rechazo aún más categórico de cualquier concepción de la naturaleza humana es el de Kojève, quien, a diferencia de Hegel, criticó mordazmente el idealismo platónico en general, y su doctrina de la psiquis en particular. ¹⁴⁴

141. *W-10* (ECF), § 432, pp. 221-222.

142. *W-19* (HF), pp. 30-31.

143. *W-10* (ECF), § 389, p. 43.

144. En su estudio sobre la filosofía griega, que consta de tres tomos, Kojève rechazó la doctrina psicológica de Platón por considerar que no merecía atención seria: una mezcla de opiniones edificantes y populares, sin relación alguna con su teoría de las Ideas, y con argumentos contradictorios sobre la trascendencia y la autonomía del alma, en los que se niega absurdamente que los hombres hubiesen creado el mundo de la tecnología y la historia. *La República* no era más que una sátira del Estado, con el fin de distanciar a la Academia. La psicología de Aristóteles merecía más atención, en cuanto naturalismo puro, que Kojève atacaba sin remisión. Aun cuando Aristóteles por lo menos aceptaba la capacidad del ser humano de actuar en prosecución (innata) de su propia satisfacción, y no llevado pasivamente hacia ésta por la gracia divina, su doctrina era aún un biolo-

En lugar de una sustanciación del alma, lo que esta tradición generaba era una dialéctica que desarrollaba el deseo, el reconocimiento y la libertad como fases inteligiblemente relacionadas en una sola aventura del espíritu. Ésta es la razón por la cual una fenomenología del espíritu pudo dar lugar a una filosofía de la historia. En otras palabras, el movimiento que parte de la agitación del deseo, pasando por la lucha por el señorío y el trabajo de la esclavitud, hasta llegar a la emergencia de la libertad moderna es una *concatenación* genuina, cuyo progreso explica la estructura de la historia mundial. Lo que se ubica más allá de la concepción platónica no es tan sólo el principio de la libertad subjetiva —lo que Hegel mismo distinguió—, sino la idea misma de una concepción dinámica de este tipo.

¿Qué es lo que sucede cuando Fukuyama une la sustancia platónica con el espíritu hegeliano? La lógica original de la dialéctica histórica se desintegra, pues el desarrollo humano se convierte en el campo de interacción de tres fuerzas constitutivas, de impulsos que son permanentes y distintos. Esto en sí mismo no es un defecto. La unidad del esquema que trazó Hegel, y que enmendó Kojève, se logró a costa de una abstracción y es todavía

gismo crudo de la naturaleza humana. Generaba una especie de conductismo antiguo, que reducía la dialéctica del amo y del siervo a una división racial, sin un asomo de la lucha por el reconocimiento como una competencia entre dos conciencias libres. La virtud aristotélica —el *thymos* platónico con una dosis mayor de razón— era un valor vitalista o, tal como lo expresa Kojève, un puro asunto veterinario. En un comentario que tuvo bastante resonancia, describió la *Política* como una obra de apicultura en lo que se refería a los griegos, y como un manual sobre termitas en lo referente a los bárbaros. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* [Ensayo de una historia crítica de la filosofía pagana]. vol. II, París, 1972, pp. 116-117, 131-132, 184, 329-335, 393.

una figura especulativa, más parecida a una metáfora que a un relato de los anales históricos.¹⁴⁵ El recuento de Fukuyama abarca el mundo empírico con mucha mayor amplitud y detalle. Pero su aspiración es la misma: explicar la lógica del desarrollo universal. ¿Logra Fukuyama como resultado una concatenación más fundada, equivalente a la hegeliana? Si se mira más de cerca la dinámica de la historia universal de Fukuyama se encuentra la respuesta. Su punto de partida es la ciencia, pues sólo ella les ha prestado una orientación clara a los asuntos humanos. Es decir, en el principio era la razón. Ésta transforma definitivamente el mundo una vez se convierte en la ciencia moderna con el Renacimiento.

El desarrollo tecnológico le da rienda suelta al deseo material y despierta la necesidad del reconocimiento espiritual en la democracia. Esta secuencia, que puede

145. Su debilidad principal, incluso en sus propios términos, consiste, obviamente, en que constituye un recuento de la dinámica del trabajo. De modo empírico, la sugerencia de que los esclavos (por mucha amplitud con que se interprete el concepto) transformaron progresivamente el mundo gracias a su trabajo y se emanciparon por fin para vencer a sus amos no resulta plausible en cuanto teoría del desarrollo económico. Kojève parece haberse percatado de esto, pero el resultado fue únicamente que su presentación por la dialéctica del amo y del siervo se torna incoherente en este punto. Por un lado, «el esclavo que trabaja transforma el mundo natural en el que vive, creando dentro de él un mundo técnico específicamente humano (...), es él quien transforma el mundo dado por medio de su trabajo en él», mientras que «el amo evoluciona porque consume los productos del trabajo de los esclavos (...) padece la historia pero no la crea; su "evolución" es pasiva, como la de la naturaleza o la de una especie animal». Por otro lado (una página más adelante) escribe Kojève: «Sin duda, se benefician los "pobres" del progreso técnico. Pero no son ellos, ni sus necesidades, ni sus deseos, los que lo crean. El progreso lo realizan, lo inician y lo estimulan los "ricos" o los "poderosos" (incluso en el Estado socialista)»; *ILH*, pp. 497-499. Los dos argumentos son evidentemente incompatibles.

compararse con la teoría de la modernidad de Ernest Gellner, parece hallarse lo suficientemente libre de ambigüedad. Pero no alcanza a ser propuesta cuando ya se desconoce. La ciencia «no debería considerarse la *causa* última del cambio»,¹⁴⁶ pues ella misma necesita ser explicada. Al fin y al cabo, lo que siempre la ha impulsado es el deseo hacia las necesidades materiales y la seguridad. Esto parece dar lugar a una interpretación económica de la historia, no muy alejada de la de Marx. Pero, si el deseo es el *príus*, ¿cómo explicar su capacidad sùbita de galvanizar la razón en la forma de la física moderna? En lugar de intentar una respuesta, Fukuyama desplaza el énfasis de nuevo hacia «el deseo que yace tras el deseo del *Homo economicus*». Así pues, «el motor primero de la historia humana» es «un instinto que no tiene nada que ver con lo económico: la *lucha por el reconocimiento*».¹⁴⁷ De nuevo es Hegel quien marca la pauta: el origen del desarrollo yace en una batalla por el prestigio. De ésta surge la sumisión del siervo, cuyo trabajo es el que transforma la naturaleza. Luego de algunas aparentes oscilaciones, el motor primero se estabiliza, no en el deseo ni en la razón, sino en el *thymos*.

Pero ésta es una concepción que rige en un plano metahistórico, por así decirlo. No se le saca partido en un recuento empírico de los orígenes premodernos, antes o después del ascenso de la civilización en el Medio o el Lejano Oriente, en el Mediterráneo o en cualquier otra parte. Tan sólo a partir de la Revolución Industrial se comienza a bosquejar una verdadera macrohistoria. A este nivel no se desarrolla el orden que se había proyectado para el relato, que casi siempre es agudo y entretenido. El recuento de Fukuyama permite ver claramente que

146. EHLIM, p. 80.

147. EHLIM, p. 136.

el desarrollo económico con elevado nivel tecnológico no parece una condición *suficiente*, pero sí *necesaria* para que se organice una democracia política, mientras que lo inverso no resulta válido. Es posible desarrollar una industrialización con notorio éxito sin una liberalización del sistema electoral, como la de los sistemas «autoritarios de orientación mercantil» de la República de Corea y de Taiwan, los de mayor crecimiento.¹⁴⁸ Esta asimetría sacude la prioridad del *thymos*. Se deja de lado la afirmación según la cual las pasiones *thymioicas* son las que impulsan la historia hacia adelante. En actitud defensiva, el énfasis recae ahora sencillamente sobre la tesis de que el advenimiento de la democracia no puede reducirse a la introducción del consumo masivo, aun cuando la modernización económica sí prepare el terreno educacional para ella. Así, bajo cuerda, se reafirma la orientación original. La ambición queda reducida, de hecho, a un residuo; pasa a ser tan sólo el estímulo adicional que se requiere para conducir una sociedad de la prosperidad económica hacia los parlamentos democráticos, y, una vez éstos se hayan instalado, la ambición se convierte en un excedente de energía que se debe neutralizar.

La división ontológica del alma, en otras palabras, no genera una secuencia coherente de la historia. En su tendencia general, el recuento de Fukuyama oscila entre la prioridad retórica del espíritu y la prioridad fáctica del deseo. Si hay una mediación entre ambos, ha de encontrarse en la sugerencia de que el nacimiento de la ciencia moderna liberó los deseos materiales de los impulsos *thymioicos* que habían dominado la historia hasta entonces, pero queda aún por explicar cómo generaron éstos en primera instancia la ciencia. La orientación de la

148. EHLIM, pp. 123-125, 134.

técnica, por un lado, y el afán de alcanzar el honor, por el otro, siguen compitiendo como principios explicativos, y no es posible reconciliar el derecho que cada cual reclama de ser el principio fundamental. No existe una verdadera concatenación en la argumentación de Fukuyama. Acaso resulta significativo que la categoría más importante en la filosofía de Hegel se torna algo marginal en Fukuyama. Pues, en cierto sentido, la razón desempeña un papel secundario en su concepción. Se le entiende aquí como poco más que la instancia que hace posible el deseo, en contraste con una ambición que se encuentra más allá de la razón. También es notoria la diferencia con las tesis de Platón: mientras que para éste el *thymos* era un aliado de la razón, Fukuyama convierte a esta última en aliada del deseo.¹⁴⁹ En consecuencia, las reflexiones con las que concluye Fukuyama hacen que se incline el resultado de la investigación hacia una rígida dicotomía: entre un hedonismo racional y un agonismo elemental.

El diagnóstico de Fukuyama sobre las tensiones que se presentan en «la vejez de la humanidad» presupone, claro está, que la historia efectivamente ha alcanzado su punto final. En la forma comprimida del ensayo original, el argumento de Fukuyama resiste la mayoría de las objeciones que se le hacen. ¿Pero rige esto para la versión extensa? No cabe la menor duda de que la argumentación de Fukuyama se ha fortalecido en aquellos puntos en los que se concentró inicialmente la crítica. Su tratamiento calmado y prudente del nacionalismo, sus críticas a la superstitión del «realismo» de las grandes potencias, su visión relajada del capitalismo avanzado, constituyen un conjunto impactante. Pero, al extender todas sus cartas sobre la mesa, se puede constatar que algo queda por

149. EHL.M, p. 372, siguiendo a Bloom, véase *The Republic of Plato*, p. 376.

resolver. Pues la estructura de su argumentación presenta una debilidad contraproducente en el punto donde su constatación de que la democracia política está progresando se cruza con sus predicciones respecto a la expansión de la prosperidad capitalista. En el mundo real hay un contraste notorio entre el alcance intercontinental de la expansión de la democracia y la base regional de la riqueza capitalista. Las elecciones libres se extendieron a lo ancho de una zona que comprende unos 850 millones de personas, en las últimas dos décadas; el ingreso a la zona del capitalismo avanzado se redujo a menos de 70 millones. En resumidas cuentas, sólo los dos estados más directamente afectados por la Guerra Fría en el Lejano Oriente y unas cuantas grandes ciudades entraron a formar parte del mundo capitalista desarrollado. Fukuyama bien habría podido servirse de esto para argumentar la primacía de la lucha por el reconocimiento por encima de los mecanismos del deseo. Pero, si lo hubiera hecho, esto habría implicado subrayar el desequilibrio empírico entre los dos polos de la contienda sobre el fin de la historia. Corea del Sur y Taiwan son hombros muy débiles para el Atlas que ha de sostener el peso del Tercer Mundo. ¿Es posible hacer extensivo el ejemplo de estos dos países? Curiosamente, en otro parte Fukuyama ya había manifestado su desacuerdo, por cierto significativo, con el modelo capitalista de Asia oriental. ¿Puede decirse que Japón, para no mencionar ni a la República de Corea ni a Taiwan, sea una verdadera democracia liberal? Para Fukuyama, aunque Japón se halle gobernado por una «benevolente dictadura de un solo partido», puede considerarse que es «fundamentalmente una democracia, por lo que es *formalmente* democrático», pues mantiene regularmente elecciones y respeta los derechos cívicos.¹⁵⁰

150. EHL.M, p. 241.

Aquí surge una pregunta obvia. ¿Ha cumplido históricamente el Japón alguna vez con el criterio de Fukuyama de que «la democracia jamás puede entrar por la puerta trasera; en un momento determinado debe surgir de la decisión política deliberada de establecer una democracia»?¹⁵¹ Por supuesto que se tomó una decisión, pero en Washington. Los recelos que el propio Fukuyama abriga se hacen evidentes cuando especula que, si siguen debilitándose los lazos sociales y familiares en Estados Unidos, se puede desacreditar tanto el liberalismo ante los japoneses que «una alternativa sistemática antiliberal y no democrática, que combine un racionalismo económico tecnocrático con un autoritarismo paternalista, puede ganar terreno en el Lejano Oriente»,¹⁵² sobre todo si se tiene en cuenta que el superior rendimiento del capitalismo en Asia oriental se asienta en una disciplina social más estricta y en una menor diversidad política que en Occidente. Lo que realmente indica esta línea de pensamiento es una contradicción fundamental en el programa de una democracia capitalista a escala universal. Fuera de Occidente, el éxito económico completo se ha visto confinado a una región de Asia, a aquella cuyas culturas políticas se conforman menos a las normas liberales y democráticas. En donde más implicaciones tiene para el argumento de Fukuyama, el ajuste exacto de las dos revoluciones más importantes de nuestro tiempo parece fracasar.

El significado de este desajuste reside en que apunta a una dificultad aún mayor en el argumento. El colapso de la URSS y su extensión hacia Europa oriental es el fenómeno que imprime fuerza central al argumento de Fukuyama. Sin este viraje global, el resto de su historia —la restitución de la democracia en América Latina, el incre-

151. *EHLM*, p. 220.

152. *EHLM*, p. 243.

mento de la exportación en Asia oriental, la crisis del *apartheid* en Sudáfrica — serían episodios dispersos. La convicción de que no hay una alternativa económica viable para el mercado libre surge más bien del fracaso del comunismo soviético que del éxito del capitalismo coreano. De la misma manera, la democracia liberal se vio confirmada no por el final de las dictaduras militares en América Latina o el Pacífico, pues éstas tradicionalmente habían mostrado su respeto por aquélla, aun cuando no la practicarán, sino por la rendición de los regímenes burocráticos del Pacto de Varsovia, que en el pasado siempre la habían atacado. Si se ha llegado al fin de la historia, es esencialmente porque finalizó la experiencia socialista. Gran parte de la atracción intuitiva que despierta el argumento de Fukuyama proviene, en efecto, de la sensación de que estamos presenciando una gigantesca conmoción histórica a todo lo ancho de lo que fue alguna vez el bloque soviético, conmoción que por primera vez en la historia no parece motivada por un nuevo principio, sino más bien moverse —como en un vasto sueño— hacia acontecimientos que se conocen incluso antes de que se produzcan.

La disolución del gran imperio de Stalin deja, sin embargo, una pregunta por contestar. Resulta claro que la causa primaria de su caída fue su incapacidad para competir con la productividad de las principales potencias capitalistas que lo rodeaban, una suerte vislumbrada por el rival de Stalin, Trotski, hace más de medio siglo.¹⁵³

153. «El socialismo no puede justificarse con la sola abolición de la explotación; debe garantizarle a una sociedad una mayor economía de tiempo que la que garantiza el capitalismo. Si no se cumple esta condición, el solo eliminar la explotación no sería más que un episodio dramático sin futuro alguno.» León Trotski, *The Revolution Betrayed* [La revolución traicionada], Nueva York, 1945, p. 78. El capítulo lleva el título de «The Struggle for the Productivity of Labour» [La lucha por la productividad del trabajo].

El desarrollo económico superior de los países occidentales fue el imán que, atrayendo a los gobernantes y a los gobernados en tropel a su campo de fuerzas, derrumbó el sistema. Por supuesto que la democracia liberal también ejerció una atracción política, en especial entre los más educados y privilegiados. Pero, en términos generales, para la mayoría de la población, aquélla importaba menos como tal que como hecho concomitante de la abundancia consumista que divisaban en el extranjero. La caída del comunismo les reportó la democracia liberal y les está abriendo el capitalismo. ¿Cuáles son los niveles de consumo que pueden esperar de este cambio?

Plantear esta cuestión es descubrir también los verdaderos límites de la visión de Fukuyama. Pues su proyección de un futuro taiwanés o coreano para el resto del mundo más allá de las fronteras de la OCDE no sólo elude la pregunta de si es posible reproducir este proceso (la cual se puede contestar, con mayores especificaciones, aunque esto sería una empresa algo más exigente que un simple argumento a partir de un ejemplo local), sino que, a un nivel más profundo, se encuentra una falacia en la exposición de Fukuyama. El hecho de que uno o dos agentes alcancen una meta no quiere decir que todos puedan hacerlo: la tendencia a generalizar un cometido puede conducir a que nadie lo logre. El ingreso per cápita incluso de Taiwan apenas alcanza todavía a la mitad del de Estados Unidos. Aun asumiendo que su crecimiento sea la norma para todos los países subdesarrollados, en un movimiento de ascenso común para alcanzar los niveles actuales de la OCDE, ¿existe alguna posibilidad material de que los países del Segundo y del Tercer Mundo puedan reproducir los patrones de consumo del Primer Mundo? Evidentemente, no la hay. El estilo de vida de que gozan hoy en día la mayoría de los ciudadanos de las naciones capitalistas es lo que Harrod denominó riqueza

oligárquica y Hirsch llamó en consecuencia un bien posicional, cuya existencia, como la de un paraje de belleza natural, depende de su restricción a una minoría. Si se distribuyese para todos los habitantes del planeta la misma cantidad de refrigeradores y automóviles que les corresponde a los habitantes de Norteamérica y Europa occidental, el planeta resultaría inhabitable. Para sostener hoy en día la ecología global del capital, el privilegio de unos pocos requiere la miseria de la mayoría. Menos de un cuarto de la población se apropia del 85% del ingreso mundial, y la brecha en la distribución entre las zonas avanzadas y las retrasadas se ha ensanchado en el último medio siglo.¹⁵⁴

Tan sólo en el período de 1965 a 1990, la diferencia entre los niveles de vida en Europa y en India y China aumentó en una ratio de 40:1 a 70:1. Durante la década de los ochenta, más de 800 millones de personas —es decir, más que las poblaciones de la Comunidad Europea, los Estados Unidos y Japón unidas— se empobreció de forma aún más agobiante, y uno de cada tres niños pasó hambre.¹⁵⁵ Si todos los seres humanos recibirían tan sólo una porción igual de comida, con menos de la mitad del consumo de calorías de la dieta basada en

154. En el ensayo de Giovanni Arrighi, «World Income Inequalities and the Future of Socialism», *New Left Review* 189, septiembre-octubre de 1991, pp. 39-65, pueden verse cifras detalladas de este patrón, en donde se distingue entre el «núcleo orgánico» del capitalismo (Europa noroccidental, Norteamérica, Japón y Australasia), las así llamadas «economías milagrosas» (Italia, España, Corea del Sur, Brasil), los países comunistas y el resto del Sur. Aquí se traza un mapa fundamental de nuestro tiempo. El problema general de la riqueza posicional en un marco ecológico con entropías naturales ha sido vigorosamente presentado por Elmar Altvater, *Die Zukunft des Marktes* [El futuro del mercado], Münster, 1991.

155. Worldwatch Institute, *State of the World 1992* [Estado del mundo 1992]. Nueva York, 1992, pp. 4, 176.

proteínas animales de los norteamericanos, sin cambiar en absoluto ninguna otra distribución de bienes —una exigencia que no puede tildarse de radical—, el globo no podría sostener su población actual; si se generalizara el consumo de comidas a la manera norteamericana, la mitad de la población mundial tendría que extinguirse, la tierra no aguantaría más de 2.500 millones de habitantes.¹⁵⁶ A pesar de esta pasmosa desigualdad, la capa de ozono se está reduciendo rápidamente, la temperatura está ascendiendo de drástica manera, se están acumulando los desechos nucleares, se están diezmando los bosques y miriadas de especies se están extinguiendo. Éste es un escenario en donde el Espíritu hegeliano, que interioriza la naturaleza, se pierde. Fukuyama no dice nada al respecto. Fue Cournot quien entendió lo que el mercado mundial traería consigo y quien criticó el «optimismo económico» de su época a causa de los recursos finitos que amenazaba con saquear, la condena de los menos privilegiados que suponía, el despojo inevitable de los bienes para las futuras generaciones que implicaba.

Hoy en día esas generaciones se están multiplicando a una velocidad nunca vista en la historia de la humanidad. La población del planeta, que se ha duplicado de 2.500 millones a 5.000 millones en los últimos cincuenta años, muy probablemente se va a aproximar a los diez mil

156. Incluso con una dieta enteramente vegetariana, el límite superior de población al que se podría dar un reparto equitativo de comida sería de seis mil millones, una cifra que se va a alcanzar en poco más de una década. Estos cálculos pueden verse en el estudio sombrero de sir Crispin Tickell, embajador británico ante las Naciones Unidas durante el gobierno de Margaret Thatcher, *The Quality of Life-Whose Life? What Life?* [La calidad de vida. ¿Cuál vida? ¿Qué vida?] (British Association Lecture, agosto de 1991), un autor que se puede considerar libre de toda sospecha de exageración.

millones hacia finales del próximo medio siglo. El 90% de este incremento se producirá en los países pobres, en donde ya se suman noventa millones cada año. Pero no todos se van a quedar allí. La integración de la economía capitalista mundial resulta cada vez más estrecha, pues por primera vez se encuentra en situación de cubrir todo el planeta; y las crecientes polarizaciones de la riqueza que va mostrando están generando una tremenda presión por ingresar a las zonas privilegiadas. Ya hay unos 25 millones de refugiados a causa de la desesperanza política y económica en los países pobres. Los flujos de migración a gran escala son el resultado lógico de una división del planeta que hace que poder vivir en los países ricos —como quiera que sea, incluso formando parte de las clases inferiores— posea un valor incomparable, aunque sólo sea por los beneficios que proporcionan sus infraestructuras y servicios sociales. Puesto que no se puede reproducir el Primer Mundo en el Tercero, sin la ruina ecológica general, cada vez un mayor número de habitantes del Tercer Mundo, y del Segundo, tratarán de entrar al Primero. Las tensiones y los conflictos que surgirán a causa del cruce de dos universos previamente separados resultan fáciles de predecir y ya se observan señales premonitorias en Europa. Los países capitalistas avanzados están pagando ahora las consecuencias de la inflación de valores y de los excesos especulativos que condujeron al *boom* de los años ochenta, pero que no lograron restablecer los niveles de utilidad de la posguerra. La economía política de estos países probablemente sufrirá nuevas turbulencias mientras se ajusta a la súbita transformación de sus parámetros, con el derrumbe de las barreras del Este y del Sur.

El ajuste no quedará reducido a las instituciones financieras y las corporaciones del triunvirato metropolitano. Involucrará también los estados mismos de Nor-

teamérica, Japón y la Comunidad Europea. Fukuyama tiene una visión al respecto que es notablemente sombria. Según él, las relaciones entre la zona poshistórica, que goza de un afortunado capitalismo liberal, y la zona de desventura, aún atrapada en la historia, no serán muy cercanas. Pero sí habrá colisiones en torno a tres ejes. Se deben asegurar los suministros de petróleo, la inmigración debe filtrarse y las tecnologías avanzadas —en especial, pero no de manera exclusiva, el armamento— deben bloquearse, siempre que sea necesario. La OTAN parece un instrumento más viable para imponer un nuevo orden mundial que garantice estas metas que el Consejo de Seguridad de la ONU, cuya unidad en la campaña contra Irak puede resultar tan sólo transitoria. Tras criticar con eficacia la base conceptual del «realismo» al estilo Kissinger, Fukuyama admite que sus propias recomendaciones escasamente se diferencian de las de aquél. En definitiva equivalen, como es obvio, a un conjunto de patrullas fronterizas. En esta visión, los riesgos de una proliferación nuclear no obtienen el relieve que podría esperarse. Lo que muchos considerarían como el desarrollo más importante que podría derrumbar cualquier poshistoria, aquí prácticamente se ignora. Tal vez porque se considera que contradice radicalmente un estadio final que presupone un aislamiento poco menos que absoluto de los estados más ricos del mundo respecto de los más pobres. Pero incluso si se prestara a esto más relevancia, las recetas de Fukuyama para hacer frente a las zonas subdesarrolladas no serían otras. Las medidas propuestas, de vigilancia forzosa por parte de las potencias dominantes y el derecho de prioridad para éstas, sólo se ejecutarían con mayor presteza. Tal parece, en todo caso, la visión que impera en el momento. El programa de un consorcio de grandes potencias vigilando permanentemente el resto del mundo, con el

fin de mantener las armas de exterminación masiva para sí, resulta utópico. El monopolio nuclear de cinco o seis estados carece de fundamento moral y no ofrece estabilidad en la práctica. Bajo las premisas mismas de Fukuyama, no hay la menor posibilidad de que todos los regímenes, menores o nuevos, acepten la inequidad de tal arreglo de manera indefinida: ¿cómo puede reconci-liarse esto con el impulso *thymótico* de los estados que se consideran esclavos en el sistema internacional? Su lógica, y los acontecimientos de la actualidad, apuntan hacia la inevitabilidad de una lucha por el reconocimiento nuclear. La única manera de evitar tal lucha sería que las potencias nucleares renunciaran a su efímero privilegio sobre la muerte. Pero mientras no haya la menor señal de que esto vaya a ser así, la injusticia sólo puede aumentar, y se hace aún más evidente la arbitrariedad de la posesión *de facto*, tal como lo demuestran los últimos intentos de negarle a Ucrania y Kazastán, sin siquiera aducir una razón moral, lo que se le permite, en medio del mayor mutismo, a Rusia o Israel. Resulta muy difícil concebir una unión pacífica asentada en tal miopía.

Pero si, como consecuencia de la proliferación nuclear en la zona histórica, se subestima sin justificativos la posibilidad de una guerra, de manera inesperada ésta resucita curiosamente en la zona que se encuentra más allá de la historia. En su capítulo final, Fukuyama, a la vez que reconoce que gracias a las armas nucleares se hace impensable una guerra entre los estados ricos, parece endosar, sin embargo, la suposición de Hegel de que seguirá habiendo guerras al final de la historia. Pues Fukuyama critica a Kojève por haber emitido un juicio opuesto y haberse explayado en la función redentora de las guerras, que pueden operar como lazos que unen a la colectividad e incluso concebirse como una aventura

espiritual.¹⁵⁷ Estas reflexiones contradicen tan crasamente la lógica política de su representación del fin de la historia que exigen una explicación. La razón por la cual el argumento de Fukuyama toma este curioso giro al final se encuentra en la forma en que concibe las alternativas para los últimos hombres. Éstas se reducen de hecho a dos: los últimos hombres pueden entregarse a la búsqueda ordenada de los placeres materiales dentro del marco de un Estado instrumental o a la persecución de las ambiciones *thymioticas* que estallan de modo desordenado más allá de él; o Bentham o Nietzsche. Lo que Fukuyama no entra a considerar es una concepción del Estado como una estructura de la autoexpresión colectiva que no se agote en los sistemas electorales del presente. Hoy en día, la democracia cubre más territorio que nunca. Pero también resulta más débil, como si cuanto más universal se tornara, menos contenido real poseyera. Los Estados Unidos son el ejemplo paradigmático: una sociedad en la que menos del 50% vota, el 90% de los congresistas son reelegidos, y un cargo se ejerce por los millones que reporta. En Japón el dinero es aún más importante, y ni siquiera hay una alternancia nominal de los partidos. En Francia, la Asamblea ha sido reducida a una cifra. Gran Bretaña ni siquiera tiene una constitución escrita. En las democracias recién acuñadas de Polonia y Hungría, la indiferencia electoral y el cinismo superan incluso los niveles norteamericanos: menos de un 25% de los votantes participaron en las elecciones recientes. Fukuyama no sugiere en ninguna parte que sea posible mejorar de manera significativa este triste escenario. Ante la au-

157. *EHLAM*, pp. 331-332, 391. La anomalía de estas anotaciones se ve reforzada por el uso que de otra manera da Fukuyama a la teoría kantiana de la paz perpetua, que no se halla presente en su artículo, pero que en el libro recibe la importancia debida.

sencia de cualquier perspectiva de cambio en la calidad política de la paz, la fantasía de la imposibilidad de la guerra sirve como compensación. La teoría hegeliana de otro tipo de Estado, concebido como encarnación de una comunidad que goza de libertad de pensamiento y de expresión, y no tan sólo como una conveniencia para regular los asuntos, se muestra en retirada, y junto con ella, la primacía de la razón como realización de la libertad. Al final se enfrentan solos los cálculos del deseo y las jactancias del espíritu. Resulta muy evidente que ésta no es una respuesta adecuada al debilitamiento de la libertad moderna. Pero los únicos responsables de este proceso no pueden ser sólo el poder del dinero y la disminución de alternativas dentro de los estados nacionales. También desempeña un papel importante el hecho de que los estados nacionales han sido sobrepasados por los mercados y las instituciones internacionales, que carecen de la menor traza de control democrático. Los ciudadanos de la Comunidad Europea —hasta ahora el único intento de trascender las formas nacionales hacia una soberanía colectiva más amplia— se encuentran en una capacidad menor de exigirle cuentas a ésta que a los respectivos estados nacionales que la integran. Pero así como no puede alcanzarse un equilibrio ambiental, ni extenderse la equidad social, ni garantizarse la seguridad nuclear, asimismo la soberanía popular no puede adquirir una nueva sustancia si no se logra una nueva disposición internacional. Los problemas planteados por Hegel —pobreza, comunidad, guerra— no han desaparecido, pero la posibilidad de resolverlos ha pasado a otro plano.

En el sistema de Hegel había, sin embargo, una esfera que no planteaba dificultades. Más allá de las tensiones en el Estado y la sociedad civil, la familia permanecía intacta y estable. Hoy en día, constituye el cauce de las corrientes de cambio más fuertes en el mundo capitalista

opulento. Fukuyama alude al debilitamiento de los patrones familiares tradicionales cuando se refiere a los Estados Unidos, pero esto desempeña un papel poco importante en sus opiniones sobre lo que está pasando en el mundo en general. De hecho, éste es hoy el campo de batalla en donde se desarrolla la lucha más dinámica por el reconocimiento igualitario en las sociedades metropolitanas. En el mundo occidental, la liberación de la mujer ha obtenido más triunfos en los últimos veinte años que cualquier otro movimiento social, tanto en lo legal y en lo laboral, como en cuanto a hábitos y doctrina públicas. Sin embargo, aún sigue lejos de haber logrado la igualdad de los sexos. No podemos imaginarnos todavía cuáles habrían de ser las condiciones últimas para alcanzarla. Por otro lado, debido a que este movimiento, a diferencia del movimiento laboral en el pasado, no desafia directamente el valor central de esta sociedad —la propiedad privada de los medios de producción colectiva—, sino que hace una llamada a su compromiso formal por los derechos del individuo, el orden establecido ha tenido dificultades en oponerle resistencia ideológica directa. No hay ninguna forma oficial respetable que permita rechazar la igualdad entre los sexos, sólo recursos prácticos para evadirla. Éstos, sin embargo, tienen toda la fuerza inerte de tiempos inmemoriales, es una historia más larga que la de las divisiones de clase. Como resultado se presenta la más manifiesta discrepancia entre lo que se puede decir y lo que realmente se hace en los países capitalistas ricos de hoy en día. Será difícil mantener esa brecha constante. No es una casualidad que, en aquellas sociedades en donde tradicionalmente han surgido los movimientos de izquierda más poderosos (en Escandinavia, por ejemplo) el progreso ha sido enorme en cuanto a la igualdad de los sexos, en un período en el que muy poco se ha hecho para obtenerla entre las clases sociales. Allí,

los comienzos de lo que puede considerarse el verdadero aspecto crucial de la liberación femenina —las medidas sociales para asegurar que la maternidad no sea un obstáculo económico en la relación entre los sexos— ya han alcanzado los umbrales de la agenda política. El trastorno estructural que implicaría, tanto en la transferencia de pagos como en los modelos de trabajo, la realización de una equidad de tal tipo, es una prueba de que aún se encuentra impredeciblemente lejos. Ni siquiera sabemos hasta qué punto el capitalismo que rige hoy en día tiene la capacidad de dar cabida a tal transformación. Pero, justamente por esta misma razón, cualquier sondeo de finales de este siglo que pase por alto esta tendencia resulta deficiente. En vez de estudiar el problema de la igualdad de derechos en donde está produciendo más transformaciones, Fukuyama lo sitúa al nivel de la suerte que corren los virus, como si pudiera desacreditarlo con reducirlo al absurdo. En este punto, el recurso a la burla, cosa no frecuente en su trabajo, insinúa que se siente incómodo ante posibilidades que no ha tenido en cuenta. Bien puede ser que el fin de la historia vea a los últimos hombres tal como son ahora. Pero seguramente son muchas menos las mujeres que se encuentran dispuestas a verse como los últimos ejemplares de su género.

Todas éstas son limitaciones evidentes en el planteamiento de Fukuyama. La versión extensa, por ser más rica y por lo tanto más específica, resulta más vulnerable que el bosquejo inicial. No por ello deja de requerir la misma actitud responsable por parte de cualquier crítica que se le haga. Para desestabilizar el esquema de Fukuyama no basta con mostrar que subestima o pasa por alto las deficiencias del orden mundial dominado por el capitalismo liberal. Se hace necesario mostrar una alternativa plausible sin caer en meras posiciones ante lo impredecible o escudarse en cambios apenas terminológicos. Fukuyama parte del argumento de que la democracia capitalista es la última forma descubierta de la libertad y lleva la historia a su fin no porque absuelva todos los problemas, sino porque permite conocer de antemano todas las soluciones posibles. Éstas pueden hallarse en el modelo social propio de Norteamérica, Europa occidental y Japón, que con el tiempo será implantado en el Segundo y el Tercer Mundos. En un examen riguroso, tales soluciones se revelan menos viables o seguras de lo pretendido. Pero ello no significa que otras distintas resulten factibles. La tesis de Fukuyama no es postiza ni descabellada, pues apela a la convicción general de que el colapso del blo-

que soviético indica que tal es el caso. El fin de la historia representa, sobre todo, el fin del socialismo.

El destino que sufrió el mundo comunista no es, por supuesto, privativo de éste. La cascada de regímenes burocráticos que han caído en el lapso de dos años, desde el Gobi hasta el Adriático, llevándose por delante a la Unión Soviética, ha sido sin duda el episodio más espectacular. La tradición de la Tercera Internacional quedó en ruinas, mientras que su rival en el Occidente sobrevivió. Pero los herederos de la Segunda Internacional se han ido tornando cada vez más estériles. Los logros históricos de la socialdemocracia europea después de la guerra se limitan a servicios de bienestar y una política de empleo para todos y su manifestación más extrema ha sido una que otra nacionalización. Hoy en día, todo esto se ha diluido o ha sido abandonado sin ser reemplazado, y la falta de dirección ha conducido a una declinación del poder. Hoy por hoy, los clásicos bastiones nórdicos de la socialdemocracia se encuentran, por primera vez desde los años veinte, ante todo en manos de los conservadores. Mientras tanto, en el Tercer Mundo la dinámica de liberación nacional se ha extinguido casi totalmente, y los movimientos que izaban la bandera del socialismo en la lucha por esta liberación se han despojado de él, desde Yemen hasta Angola. El símbolo del momento es un virrey americano en Londres que media en un conflicto en el cabo de Hornos entre una guerrilla que se arrepiente de haber simpatizado con China y otra de haberlo hecho con Albania, a petición de ambas. Ninguna de las corrientes que han entrado a desafiar el capitalismo en este siglo puede contar hoy en día con un espíritu de lucha o un apoyo popular.

Las razones de esta confusión general son más profundas de lo que traslucen los titulares corrientes: los desastres del totalitarismo, la corrupción en las instituciones

de bienestar y seguro social, las decepciones de la autarquía. Los fundamentos de la concepción clásica del socialismo eran cuatro: una proyección histórica, un movimiento social, un objetivo político y un ideal ético. La base objetiva de la esperanza de trascender el capitalismo yacía en la creciente naturaleza social de las fuerzas de producción industrial. Esta tendencia provocaría que la propiedad privada de los medios de producción —que ya estaba generando crisis periódicas— resultase a la larga incompatible con la lógica misma del desarrollo económico. El agente subjetivo capaz de asegurar una transición hacia relaciones sociales de producción sería el obrero colectivo, a su vez un producto de la industria moderna, es decir, la clase obrera misma, cuya organización prefiguraba los principios de la sociedad por venir. La institución más importante de esa sociedad sería la que planease deliberadamente el producto social de sus ciudadanos, los cuales se convertirían en productores asociados libremente que compartiesen entre todos sus medios de subsistencia básicos. El valor central de tal orden sería la igualdad, no en el sentido de una estricta reglamentación, sino entendida como una repartición de los bienes adecuada a las necesidades de todos y cada uno y una distribución de tareas ajustada al talento de cada cual, en una sociedad sin clases.

Hoy en día se cuestionan todos estos elementos de la visión socialista. La tendencia secular hacia el incremento de las fuerzas sociales de la producción, tal como lo entendían Marx o Luxemburg —es decir, el crecimiento de complejos de capital fijo cada vez mayores y más interconectados, que requieren una administración centralizada—, se extendió desde la revolución industrial hasta el prolongado *boom* después de la Segunda Guerra Mundial. Pero en los últimos veinte años ha cambiado por completo, pues los avances tecnológicos en transpor-

te y comunicaciones han desconcentrado los procesos de manufactura y descentralizado las fábricas a un ritmo cada vez mayor. Al mismo tiempo, la clase obrera industrial, cuyas filas se multiplicaron en los países metropolitanos hasta mediados de siglo, ha disminuido en tamaño y en cohesión social. A nivel mundial, su número absoluto se incrementó durante ese mismo período en la medida en que la industrialización se ha expandido hacia el Tercer Mundo. Pero, puesto que la población global ha crecido más rápidamente, su número relativo en proporción a la cantidad de personas se ha ido reduciendo constantemente. Los logros de una planificación central fueron notables en tiempos de guerra, tanto en las sociedades comunistas como en las capitalistas. Pero, en condiciones de paz, el sistema de administración planificada de arriba en los países comunistas resultó totalmente ineficaz para controlar los problemas que implica la coordinación de economías cada vez más complejas. Esto produjo más irracionalidad y desperdicio que en los sistemas mercantiles durante el mismo período y gradualmente se presentaron síntomas de potencial derrumbe. La igualdad como tal, un valor por lo menos retórico de la vida pública después de la Segunda Guerra Mundial, aunque negada en la realidad, se desecha hoy en día por imposible o indeseable. De hecho, el sentido común de nuestra época considera que todas las ideas que motivaban la fe en el socialismo han perdido vigencia. La producción masiva ha sido sobrepasada por el posfordismo. La clase obrera sólo se concibe como un recuerdo tenue que se desvanece en el pasado. La propiedad colectiva se convirtió en garantía de la tiranía y de la ineficiencia. La igualdad sustancial parece incompatible con la libertad y la productividad.

¿Cuán definitivo es este veredicto generalizado? En realidad, ninguno de los cambios objetivos que han afec-

tado la reputación del socialismo se encuentra libre de ambigüedades. La socialización de las fuerzas productivas entendida como su concentración física, en lo que se refiere tanto al tamaño de las plantas industriales como a su localización geográfica, se ha restringido. Pero, entendida como su interconexión técnica —el encadenamiento de múltiples unidades productivas en un proceso final de integración—, ha aumentado enormemente. Cada vez hay menos sistemas de manufactura autosuficientes a medida que se expanden las empresas multinacionales. Los consorcios modernos han creado una red de interdependencia global, imposible de imaginar en los tiempos de Saint-Simon y Marx. El proletariado industrial en los países capitalistas ricos ha disminuido significativamente, tanto en la manufactura como en la minería. Si se juzga a partir de las tendencias actuales de productividad y población, nunca va a recuperar su predominio numérico a escala mundial. Pero el número de asalariados, todavía una minoría de la población global a mediados de siglo, se ha acrecentado a un ritmo sin precedentes, a medida que el campesinado del Tercer Mundo ha ido abandonando sus tierras. La planificación desde arriba del antiguo bloque soviético está desacreditada y desmontada. En el mundo capitalista, sin embargo, la planificación corporativa no había sido nunca tan compleja y ambiciosa, tanto en la escala como en el alcance de sus cálculos, abarcando todo el mundo y estrechando los lapsos temporales. Incluso la igualdad, en todas partes considerada un obstáculo para el progreso económico, se ha extendido constantemente durante este período como un derecho tanto legal como adquirido. Las fuentes del socialismo, tal como se concebía tradicionalmente, no se han secado sin motivo.

Pero constatar esto no implica asegurar que estas fuentes presentarán mejores resultados en el futuro que

en el pasado. Para demostrar que el socialismo puede ser una alternativa válida al capitalismo es necesario comprobar si el primero posee el potencial para resolver los problemas que se le presentan a este último en el momento de su triunfo histórico. En la época del *Manifiesto comunista*, Mill señalaba que «si hubiera que escoger entre el comunismo con todas sus oportunidades y el estado actual de la sociedad con todos sus sufrimientos e injusticias; si la institución de la propiedad privada necesariamente tuviese como consecuencia que el producto del trabajo se distribuyera como lo vemos ahora, prácticamente en proporción inversa al trabajo; las mayores porciones para aquellos que jamás han trabajado, la siguiente más grande para aquellos cuyo trabajo es meramente nominal, y así en escala descendente, con una mengua de la remuneración a medida que el trabajo se hace más pesado y desagradable, hasta llegar al trabajo más fatigante y agotador corporalmente, con el que no se tiene la certeza de ganar siquiera para las necesidades vitales; si la alternativa es esto o el comunismo, todas las dificultades, grandes o pequeñas, del comunismo no pesarían más que el polvo en la balanza». Pero, apuntaba Mill, éste no era el caso. Pues, «para que la comparación sea válida, debemos cotejar el comunismo en su expresión más alta con el régimen de propiedad privada no como es, sino como podría hacerse. El principio de propiedad privada nunca ha tenido un juicio justo en ningún país». Sólo el futuro podría decidir entre las ventajas comparativas de ambos sistemas, y el criterio decisivo sería probablemente cuál de los dos se mostraba «consistente con la mayor cantidad de libertad humana y espontaneidad».¹⁵⁸ El sistema de propiedad privada sí se transformó, aun cuando no

158. *Collected Works* [Obras completas], vol. II, Toronto, 1965, pp. 207-208.

lo hizo exactamente como Mill lo había previsto, y la comparación resultó ventajosa para éste. Pero la cuestión tal como Mill la planteaba no ha sido resuelta aún. Pues es el otro pie el que tiene puesta la bota. ¿Se le ha hecho un juicio justo al socialismo, acaso lo hemos visto, no tal como realmente existió, sino como podría ser, «en su expresión más alta»? Los cambios que esto implica pueden alejarse tanto de las expectativas de Marx como aquellos que alteraron el capitalismo lo hicieron de las ideas de Mill. Pero, para que esta posibilidad tenga un significado, no deben mirarse las circunstancias utópicas, sino las condiciones reales del mundo en el próximo siglo. ¿Cuáles son las posibilidades de que el socialismo sea capaz de lidiar con éstas mejor de lo que lo hace el capitalismo?

Intelectualmente, la cultura de la izquierda se encuentra lejos de haberse desmovilizado a causa del colapso del comunismo soviético o del callejón sin salida en que se halla la socialdemocracia occidental, tal como lo muestra una mirada al estimulante simposio *After the Fall*, que tuvo lugar hace poco.¹⁵⁹ En este sentido, la vitalidad de la

tradicón socialista sigue manifestándose de muchas maneras. En medio de una gama de propuestas de renovación, hay dos temas que sobresalen por suscitar el mayor consenso. Un socialismo más allá de la experiencia de la tiranía estalinista y del *stuvisme* socialdemócrata no implicaría ni la imposible abolición del mercado ni una adaptación acrítica a sus condiciones. Las diferentes formas de propiedad colectiva de los principales medios de producción —cooperativa, municipal, regional, nacional— deberían seguir utilizando el mercado como lugar de intercambio, bajo la guía de una amplia planificación pública de los equilibrios macroeconómicos. Diane Elson ha elaborado la más impactante de estas concepciones. Invierte la noción común de que una economía asentada cada vez más en la información ha hecho que cualquier alternativa al capitalismo resulte obsoleta, exigiendo que se eliminen los anacrónicos secretos comerciales e industriales. Su objetivo es una socialización del mercado que transfiera el poder a los productores dentro de las empresas que compiten entre sí, las que a su vez han de tener conocimiento de las técnicas y los costos de las otras. Igualmente, se debería asegurar a cada hogar su independencia por medio de una garantía de ingresos básicos.¹⁶⁰

mente privada». Sin embargo, alega también que «una dinámica de autocorrección no puede movilizarse sin introducir la moralidad en el debate, sin universalizar los intereses desde un punto de vista normativo» y «repensando los temas moralmente». Menos categórico que antes en su rechazo de la soberanía popular, el orden del día que presenta Habermas para la izquierda es aún terapéutico en su esencia, «como propósito de evitar que se deseeque el marco institucional de una democracia constitucional»; pp. 37-38, 43-45. Pero, puesto que los amplios problemas de pobreza y seguridad a nivel mundial han ido ganando más relieve en su pensamiento, el acento ha cambiado.

160. «Market Socialism or Socialization of the Market?» [*¿Socialismo de mercado o socialización del mercado?*]. *New Left Review* 172, noviembre-diciembre de 1988, pp. 3-44.

159. *After the Fall-The Failure of Communism and the Future of Socialism* [Después de la caída-El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo], ed. Robin Blackburn, Londres, 1991. Entre las muchas contribuciones significativas a este volumen, el ensayo de Habermas «What does Socialism Mean Today?» [¿Qué significa el socialismo hoy en día?] resulta de especial interés en este contexto. Escrito con pasión inusual, revela una vez más la profundidad de su compromiso con la izquierda, a la vez que reproduce en un tono más político algunas de las paradojas de su tratamiento de la modernidad. Aquí se pregunta Habermas si, después del colapso del comunismo y del punto muerto al que ha llegado la socialdemocracia, la izquierda «debe retirarse ahora a ocupar un lugar puramente moral, conservando el socialismo tan sólo como un ideal», sin un anclaje objetivo en la sociedad existente, y responde que hacer esto sería «desactivar el socialismo y reducirlo a una noción regulativa, de relevancia pura».

Son varios los mecanismos de planificación que se pueden aplicar en un mercado socializado de este tipo, pero todos implican algún control central por parte del sistema de créditos. Tales controles, a su vez –y éste es el segundo tópico principal de los estudios al respecto en la actualidad–, tendrían que rendirle cuentas a una democracia mucho más articulada en sus formas que cualquiera de las que ofrece la versión capitalista. Tal democracia invitaría a la participación electoral en lugar de a la indiferencia, minimizaría las barreras entre los diputados y sus representados, abriendo y regulando procesos ejecutivos, diversificando las áreas en las que se toman las decisiones, garantizando la representatividad según género además de la de número. Entre los esquemas que se orientan en este sentido, el modelo de David Held de una democracia desarrollada es uno de los más detallados hasta ahora.¹⁶¹ Por último, hay un acuerdo general, obviamente, en que las fuerzas sociales necesarias para marcar hacia un socialismo de este tipo tendrían que abarcar una coalición de asalariados mucho más amplia de la que se había previsto en las concepciones anteriores, apoyadas únicamente en la fuerza laboral industrial.

Todo intento de reformular el proyecto socialista, cualquiera que sea su dirección particular, no puede esperar ser viable si no presenta una elaboración de la experiencia histórica de la Segunda y la Tercera Internacionales. Los meros repudios resultan hoy en día tan inútiles como lo fueron las formas devocionales en el pasado. Cualquier cultura de la izquierda que trate de empezar otra vez *ex nihilo* o de refugiarse en los principios de 1789 (o 1776) será un fracaso. Una reflexión sería sobre el legado político e intelectual del movimiento

161. Véase *Models of Democracy* [Modelos de democracia], Cambridge, 1987, pp. 267-299.

socialista moderno, en sus diversas formas, revela muchas de sus riquezas desdeñadas, a la vez que muchos rumbos equivocados. Pero, sobre todo, tal reflexión permite ver los puntos comunes con muchos críticos del socialismo, algo que tiende a olvidarse. No es una casualidad que el estudio más profundo sobre los problemas que confronta cualquier tipo de socialismo del futuro sea a la vez el que presenta el inventario más rico y lleno de sorpresas de la tradición principal en el pasado. Me refiero al balance que hace Robin Blackburn sobre el legado económico y político del marxismo.¹⁶² Su tema es la complejidad: la de las circunstancias en la que se hizo y se deshizo la Revolución de Octubre; la de las líneas divergentes dentro del pensamiento bolchevique y el socialdemócrata ante la experiencia soviética; la de la estructura de cualquier sociedad posible más allá del capitalismo, que casi todos subestimaron. En la reconstrucción de Blackburn, pensadores como Kautsky y Mises o Hayek y Trotski resultan tener más en común de lo que uno se imagina. Todos ellos atacaron la idea de una inteligencia universal capaz de dirigir racionalmente las incontables transacciones de una economía moderna, pero que el progreso social y tecnológico dependa justamente de la divulgación del conocimiento es un argumento más contra la presunción de una administración privada que no debe rendirle cuentas a nadie. Aquí la idea de un socialismo después del comunismo se presenta en una escala adecuada a las circunstancias actuales. El efecto es que salen a relucir las exigencias, pero también algunas

162. «Fin-de-Siècle: Socialism after the Crash» [Fin de siglo: el socialismo después del fracaso], en *After the Fall*, un ensayo que se encuentra a la altura de su propio principio, según el cual «la capacidad que tenga una doctrina de mostrarse autocrítica y de autocorregirse es tan importante como su punto de partida, pues este último puede resultar erróneo o inadecuado en muchos puntos»; p. 180.

de las dificultades de una alternativa al orden mundial actual.

Pues hoy en día el argumento más fuerte contra el capitalismo es la combinación de crisis ecológica y polarización social que está engendrando. Las fuerzas del mercado no poseen soluciones para ello. Puesto que éstas se rigen por los imperativos de maximización del beneficio privado, su lógica las lleva a ignorar los daños ambientales y a reforzar la jerarquía posicional. Las consecuencias globales del desarrollo espontáneo de las leyes del mercado sirven de refutación evidente al argumento de la escuela austriaca, según la cual este proceso constituye una imperfección benéfica. Si hay un punto en donde se pueda justificar irrefutablemente una intervención colectiva deliberada —la *taxis* constructivista que rechaza la teoría austriaca—, es éste. A este nivel más alto lo que se está decidiendo es el destino del planeta; ¿y no es acaso aquí donde los argumentos clásicos del socialismo —los que exigen un control democrático intencionado de las condiciones materiales de la vida— vuelven a cobrar validez? Si se ha de presentar una revolución ambiental, cosa en la que insisten los analistas más proféticos, comparable en significación con las revoluciones agrícola e industrial precedentes,¹⁶³ ¿cómo ha de hacerse, si no conscientemente, es decir, planificándola? ¿Qué otra cosa son los objetivos que ya se han fijado, aunque débilmente, varios gobiernos nacionales y agencias internacionales? La res-

163. «El ritmo de la revolución ambiental será más acelerado que el de sus predecesoras. La revolución agrícola se inició hace unos diez mil años y la revolución industrial se ha desarrollado durante dos siglos. Pero si la revolución ambiental ha de triunfar, debe cumplirse en unas pocas décadas (...). Actuar por salir del paso no va a funcionar.» Lester Brown, «Launching the Environmental Revolution» [Lanzando la revolución ambiental], *State of the World 1992*, pp. 174-175.

puesta a estas preguntas es en cierto sentido obvia. Pero, en otro sentido, resulta aún políticamente ambigua.

Pues la paradoja radica en que el terreno en el cual la crítica socialista a la economía del capitalismo tiene más fuerza contemporánea es al mismo tiempo el que lo confronta con tareas aún más difíciles que aquellas que no logró cumplir en el pasado. El obstáculo central a una economía planificada es el problema de la coordinación, su incapacidad, tal como lo vieron los austriacos, de presentar la regulación de precios en el mercado por medio de un sistema informativo en condiciones de difundir ese conocimiento. (El problema de los incentivos o la falta de una actividad empresarial se presenta a un nivel analítico más bajo y puede considerarse como más viable de resolver.) Sencillamente son demasiadas las decisiones por procesar; la complejidad es tal que desafía cualquier forma de computación concebible. Si la planificación socialista no pudo vencer este problema al nivel de simples economías nacionales, ¿cómo podría manejar las complejidades de una economía global, inmensurablemente mayores? ¿Acaso no es más probable que un equilibrio ecológico se alcance por medio de una regulación selectiva, que desaliente o proscriba ciertas formas de producción en el mercado mundial, en lugar de estimularlas tal como procuran hacerlo hoy en día (más bien con deficiencias) los impuestos al consumo de energía o las leyes que regulan la elaboración de productos farmacéuticos? Sin embargo, una solución de este tipo, dentro del marco del capitalismo tal como lo conocemos hoy en día, resulta poco viable. Pues el problema central no reside simplemente en que los niveles absolutos de los daños a la biosfera están aumentando, sino en cómo establecer las contribuciones correspondientes a cada una de las economías nacionales, todas rivales. Pero esto no puede resolverse sino con una mezcla de medidas

disuasivas y cuotas: en otras palabras, no sólo prevenir, sino también asignar, es decir, un planificar propiamente dicho. La asignación, sin embargo, plantea inevitablemente el problema de la equidad. ¿Bajo qué principios pueden distribuirse entre los habitantes del planeta el consumo de combustibles derivados del petróleo, la producción de desechos nucleares, las emisiones de carbono, la sustitución de los clorofluorcarbonos, el uso de pesticidas, la tala de bosques? El mercado, con independencia de cuánto se lo controle, no ofrece nada para resolver esta situación. El hecho de que sea una minoría privilegiada la que se apropia permiciosamente de la mayor parte de las riquezas del mundo, lo que se halla hoy en día fatalmente interconectado con la destrucción de sus recursos, amenaza la posibilidad de una solución común a los peligros enormes, los cuales están cobrando impulso. El socialismo implicaba planificación, no en interés propio, sino al servicio de la justicia. Resulta bastante lógico que la teoría económica austriaca, en cuanto constituye la racionalización más convincente del capitalismo, quiera ahora excluir la idea de justicia aún con más rigor que la de planificación. Pero es precisamente una alianza de ambas lo que se necesita para llegar a un acuerdo global genuino. La revolución ambiental no se puede realizar sin un nuevo sentido de responsabilidad igualitaria.

De manera similar se presenta también esta paradoja al nivel de las instituciones representativas como tal. El debilitamiento de las formas democráticas en las principales sociedades capitalistas resulta cada vez más evidente. El poder de las ramas ejecutivas del Estado ha aumentado constantemente en detrimento de las asambleas legislativas. La selección de políticas a seguir se ha hecho más estrecha y el interés popular ha declinado. Sobre todo, los cambios más importantes que afectan el bienes-

tar de los ciudadanos han sido transferidos oblicuamente hacia los mercados internacionales. Bajo tales condiciones, la construcción de soberanías supranacionales sería el remedio obvio ante la pérdida de tanta sustancia y autoridad dentro de los estados nacionales. En Europa occidental se empieza a dar pasos significativos hacia ese tipo de federación. La Comunidad Europea fue creada principalmente por demócratas cristianos, y el Tratado de Roma se diseñó expresamente como un marco para un robusto capitalismo continental. A los socialistas les tomó un buen tiempo darse cuenta de que podía representar una oportunidad para avances en otra dirección, a largo plazo. Hoy en día tal conciencia se halla más difundida. Si se lo mira en una perspectiva realista, resulta claro que la principal tarea de la izquierda será la de presionar para que se complete un genuino estado federal en la Comunidad, con autoridad soberana sobre sus partes constitutivas. Esto requiere, por supuesto, una legislación europea sancionada de modo democrático, y no el parlamento fantasma actual. Justamente tal perspectiva constituye un anatema para la derecha en toda la región. Tal unión es el único tipo de voluntad general que puede desafiar el nuevo poder de la mano invisible como árbitro de los destinos colectivos.

El realismo también exige tener presente que, cuanto más extensa sea una economía, más difícil resultará planificarla, y que asimismo, cuanto más grandes sean el territorio y la población de un Estado, menos inclinación mostrarán sus habitantes a quedar sujetos al control democrático. Los Estados Unidos, con su poder ejecutivo sin ley y su legislación anquilosada, son el ejemplo más claro de esto hoy en día, tal como puede llegar a serlo Rusia en el futuro. Naciones con estas dimensiones tienden a economizar en lo que se refiere a la participación de sus ciudadanos. La razón es en parte que el gobierno

central se encuentra espacial y estructuralmente más distante de su electorado, con lo que se acrecienta su autonomía burocrática. Pero esto sucede también porque aumentan con fuerza los costos de la organización política. Los grupos que se concentran numéricamente y se hallan bien dotados de recursos cuentan con ventajas desproporcionadas frente a aquellas masas repartidas por todo el territorio que carecen de los costosos requisitos para lograr sus propias asociaciones voluntarias, pues no poseen las líneas de comunicación interna adecuadas ni medios amplios de formación de opinión. El camino hacia una democracia más significativa va hoy en día más allá del Estado nacional, pero el precio que hay que pagar por ello es tener acaso una democracia más indirecta y remota. La crítica socialista a la democracia capitalista se verá, pues, enfrentada a los mismos problemas que diagnostica hoy en día, en una forma aún más aguda precisamente en el nivel hacia el cual su propio programa debería moverse. Aquí también la figura dialéctica parece desplazarse hacia su opuesto: las contradicciones del capitalismo no resuelven sino que aumentan las dificultades que afronta el socialismo.

Si esto resulta válido respecto a los principios económicos y las instituciones políticas, ¿qué puede decirse acerca de la acción social? El proletariado clásico de obreros industriales ha disminuido en cifras absolutas dentro de los países desarrollados y en cifras relativas en cuanto a su proporción frente a la población mundial. Al mismo tiempo, el número de todos aquellos que dependen de un salario para su sustento ha crecido enormemente, aunque no alcanza a la mayoría de la humanidad. La transformación más grande en la sociedad global desde la Segunda Guerra Mundial, tras la contracción del campesinado, ha sido la incorporación de las mujeres al mercado del trabajo reenumerado tanto en los países ricos

como en los pobres. Con ello el potencial de quienes pueden oponerse a los dictámenes del capital se ha vuelto más universal, mayor que en el momento cumbre del movimiento obrero tradicional, cuando se hallaba reducido a un solo sexo. Las migraciones están mezclando otra vez las poblaciones, a una escala nunca vista desde el siglo pasado. ¿En qué medida ofrecen estos cambios una base realista para retomar el proyecto socialista? La respuesta es, en el mejor de los casos, profundamente ambigua. Si bien como efecto de ellas se han ampliado las fuerzas sociales receptoras a una propuesta de un orden mundial de otro tipo, estas mismas transformaciones las dividen. Incluso en el seno de la clase obrera industrial metropolitana se presenta una menor semejanza ocupacional y cultural que en el pasado. Fuera de ella, prolifera la heterogeneidad de todo tipo: ingresos, empleos, géneros, nacionalidades, creencias religiosas. Muchas de estas divisiones ya existían, por supuesto, en el pasado. Pero el núcleo que apoyaba el movimiento obrero clásico era sin embargo relativamente homogéneo: lo integraban esencialmente empleados en manufactura, casi todos hombres y en su mayoría europeos. No se encuentra hoy en día nada equivalente: las distancias entre una costurera coreana, un jornalero zambiano, un cajero de banco libanés, un marinero filipino, una secretaria italiana, un minero ruso, un trabajador japonés de la industria automovilística, son inmensamente mayores respecto a las que una vez trataron de cerrar filas en torno a una Segunda Internacional unitaria, aun cuando no pocos sirven a un mismo conglomerado económico. La nueva realidad exhibe una enorme asimetría entre el internacionalismo de la movilidad y la organización del capital, por un lado, y entre la dispersión y la segmentación del trabajo, sin precedentes históricos, por el otro. La globalización del capitalismo no ha unificado los movimientos de resistencia contra él, sino que los

ha dispersado y soslayado. A su tiempo, quizá surja una «sorpresa por los intersticios» como la vislumbra por Michael Mann: la emergencia de un nuevo agente social que toma a todos por sorpresa. Pero, por ahora, no se observa la posibilidad de un cambio en este desigual balance de fuerzas. La expansión potencial de los intereses sociales que pugnan por una alternativa al capitalismo se ha visto acompañada por una disminución en las capacidades sociales para luchar por ella.

Todas estas dificultades tienen un origen común. El argumento en contra del capitalismo es más fuerte en el plano en donde los logros del socialismo resultan más débiles, en relación con el sistema mundial en general. La debilidad siempre ha estado ahí, desde las primeras esperanzas sobre una revolución en un país, o incluso en un continente, expresadas por Marx y sus contemporáneos. Pero cada vez más, a medida que el siglo XX avanzaba, el movimiento que se jactaba de haber superado todas las fronteras nacionales se fue quedando a la zaga del sistema que se proponía reemplazar, a medida que el capital se hizo cada vez más internacional, no sólo en sus mecanismos económicos —con el surgimiento de las corporaciones multinacionales—, sino también por medio de acuerdos políticos, con la maquinaria de la OTAN y el grupo de los siete (G-7). El contraste con lo que alguna vez fue el «campo socialista» lo dice todo. Esta época continúa viendo cómo estallan los nacionalismos como pólvora a todo lo ancho del globo, incluso donde alguna vez imperó el comunismo. Pero el futuro le pertenece al conjunto de fuerzas que están superando el Estado nacional. Hasta ahora han sido apesadas o conducidas por el capital, pues en los últimos cincuenta años el internacionalismo ha cambiado de bando. Mientras la izquierda no logre recuperar la iniciativa en este campo, el sistema actual puede sentirse seguro.

¿En qué queda, entonces, el socialismo? La historia nos sugiere una serie de desenlaces típicos ideales, que más o menos resumen el espectro de posibilidades. En una forma estilizada, podemos verlos como paradigmas de distintas versiones para el futuro. La primera posibilidad es que los historiadores del futuro evalúen la experiencia del socialismo en este siglo de manera similar al experimento de los jesuitas en Paraguay. Éste fue un episodio que fascinó a los pensadores de la Ilustración. Montesquieu y Voltaire, Robertson y Raynal, todos reflexionaron sobre su significado. Durante más de un siglo, entre 1610 y hasta entrada la década de los sesenta en el siglo XVIII, los padres jesuitas organizaron en comunidades igualitarias a las tribus guaraníes en los territorios corriente arriba del río de la Plata. En estos asentamientos, cada familia indígena tenía derecho a una parcela propia para su cultivo. El grueso de la tierra, por el contrario, se cultivaba colectivamente, pues era propiedad de Dios. El trabajo era obligatorio para todos los miembros de la comunidad y se ejecutaba al son de música y cantos religiosos. El producto se repartía entre todos los que labraban los campos, con una reserva para los enfermos, los ancianos y los huérfanos. Había bodas, talleres, pequeñas fábricas y poblaciones armónicamente construidas, pero no circulaba dinero. Sencillamente, el excedente comerciable de la yerba mate se exportaba a Buenos Aires para pagar las manufacturas que no se producían en la reserva indígena. Los jesuitas prestaban gran atención a la educación de sus feligreses, adaptando ingeniosamente sus deberes doctrinales a las creencias locales. El servicio militar era obligatorio, y la caballería guaraní le prestó excelentes servicios a la monarquía española en los territorios que se hallaban fuera de los dominios jesuitas. Pero no se permitía a ningún funcionario español vivir allí, ningún comerciante (con

pocas excepciones especiales) podía entrar. Tampoco se les enseñaba a los indígenas el español. Éstos recibían instrucción en su propia lengua, bajo la autocracia de la Orden de Jesús.

Por su completa inversión del tratamiento otorgado a la población nativa en el resto de América, por su cuidadoso aislamiento del virreinato que lo rodeaba, por su relativa prosperidad (exagerada por la leyenda), el Estado jesuita en Paraguay atrajo el odio y la ambición de los terratenientes locales y suscitó los celos y las envidias de la corte en España. Finalmente, Madrid expidió un decreto fulminante en que ordenaba la expulsión de la Orden del Paraguay. La operación, conducida de manera despiadada por el virrey, no afrontó resistencia alguna. Los padres obedecieron las instrucciones que les llegaron de Roma y desarmaron a los indígenas, con la promesa de que podrían conservar sus comunidades y de que se les daría la universidad que tanto deseaban. Pero una vez la Orden se hubo ido, les quitaron sus tierras, destrozaron sus asentamientos y la población se dispersó. Hoy en día, todo lo que queda de una experiencia que gozó de la ambivalente admiración de los *philosophes* es poco más que algunas bellas ruinas de iglesias y acaso la supervivencia de la lengua local.¹⁶⁴ En Europa, los jesuitas ajusta-

164. El veredicto de Raynal suena como el de un contemporáneo. Dentro de la seguridad benevolente de las misiones paraguayas, «tal vez nunca se le había hecho tanto bien a la gente, con tan poco daño», pero los guaraníes no se opusieron a la expulsión de los jesuitas porque, pensaba Raynal, habían sucumbido a una especie de melancolía bajo una forma de vida tan uniforme, que los privaba del exceso o del desorden, la emulación o la pasión, así como de la libertad de la selva: *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce dans les Deux Indes* [Historia filosófica y política de los establecimientos y del comercio en las Indias], vol. 4, Ginebra, 1780, pp. 303-304, 320-323.

ron sus ambiciones y gradualmente se convirtieron en una parte inofensiva del escenario general. Su nombre no dejó de ser respetado, pero su causa se vio absorbida por una civilización que se movía en otra dirección. En el siglo XIX, el singular experimento paraguayo fue rememorado con nostalgia por socialistas románticos como Cunningham Grahame, un amigo de William Morris, o despreciado por conservadores racionalistas como Cournot.¹⁶⁵ Las generaciones posteriores, si es que llegaban a recordarlo, consideraron el experimento jesuita como una curiosidad histórica, una construcción social artificial, que contradecía todas las leyes de la naturaleza humana y se hallaba condenada por lo tanto a una rápida extinción. De la misma manera, los historiadores del futuro —incluso los del presente— pueden echar una mirada atrás a los intentos de construir el socialismo en el siglo XX y considerarlos como un conjunto de aberraciones exóticas en tierras remotas. Durante un corto tiempo lograron perturbar el curso principal de la historia, pero éste siguió su camino hacia la conclusión señalada, mientras que los experimentos socialistas, condenados a desaparecer, dejaron tan sólo inocuas trazas: aquello de lo cual se apropiaron las regiones más avanzadas. Ya en los años setenta hablaba François Furet de «cerrar el paréntesis socialista», para que la civilización pudiese reanudar su largo desarrollo hacia el capitalismo liberal. En la perspectiva de este progreso, la suerte del socialismo sería el olvido.

165. R. C. Cunningham Grahame, *A Vanished Arcadia* [Una Arcadia perdida], Londres, 1900; Cournot, *Revue Sommaire*, p. 311. La reflexión moderna más interesante al respecto es la de Bartolomeu Meliá, «Las reducciones jesuíticas del Paraguay: un espacio para una utopía colonial», *Estudios Paraguayos*, septiembre de 1978, pp. 157-168.

La segunda posibilidad es que el resultado del socialismo moderno sea interpretado de manera parecida al legado de la primera revolución contra la monarquía por derecho divino. En Inglaterra, hacia 1640, cayeron la dinastía y el episcopado, nació un ejército revolucionario, se fundó un Estado republicano y surgió un extraordinario fermento de ideas radicales. De las filas de los *Levellers* (niveladores) emergió la más notable de estas ideas en cuanto logro colectivo, la cual encarnó la primera teoría de la democracia moderna. Entre sus exigencias políticas se hallaban el sufragio masculino general, una constitución escrita, cláusulas para proteger las libertades civiles, parlamentos anuales, elecciones populares no sólo de los miembros del parlamento, sino de los oficiales del ejército y de los funcionarios públicos. Este programa se adelantó tanto a su tiempo que muchos de sus puntos, incluso hoy en día, no se han realizado en Gran Bretaña. Ésta todavía no es una república, no cuenta con una constitución escrita ni con una declaración de derechos humanos, mucho menos posee parlamentos anuales o un cuerpo de funcionarios electo. El concepto de democracia de los *Levellers*, producto de la movilización popular durante la Guerra Civil y la experiencia de unas masas representadas en el consejo general del Ejército, no sobrevivió, como movimiento efectivo, a la lucha militar contra la monarquía. Pero el movimiento de los *Levellers* en la Guerra Civil subsiste como el espectáculo político más impactante de su época. No resulta sorprendente que sus ideales hayan sido admirados con tanta frecuencia por los historiadores contemporáneos.

Con todo, ¿cuál es su verdadero legado histórico? La monarquía inglesa fue reinstaurada en 1660, y cincuenta años más tarde ya se había establecido una firme oligarquía aristocrática, que perduró hasta la época de la Revolución Industrial. Ante este proceso, el recuerdo del fer-

mento radical de la República Inglesa se desvaneció. Ni la Commonwealth ni los *Levellers*, que habían luchado por democratizar el Estado revolucionario, dejaron huella en la vida política británica. Los *Pitney Debates*¹⁶⁶ tan sólo fueron descubiertos hacia finales del siglo pasado, y los programas de los *Levellers* apenas se examinaron seriamente en este siglo. Así como la Revolución Inglesa no dejó instituciones importantes, tampoco quedó un legado de ideas que ejercieran influencia sobre las generaciones subsiguientes. Esto se debe no tanto a su derrota política como al cambio intelectual que se presentó después de haber llegado a su fin. Pues el gran entusiasmo revolucionario de mediados de siglo aún se hallaba formulado en términos esencialmente religiosos. La Guerra Civil desembocó en una Revolución Puritana, cuyos líderes y adeptos más importantes se entregaron a la misión de crear una Commonwealth de los elegidos en un universo espiritual todavía saturado de mitos bíblicos y doctrinas protestantes. Fue este revestimiento teológico lo que la interrumpió tan abruptamente. La Providencia, que era la señal de la bendición de Dios cuando los ejércitos de Cromwell se mantenían victoriosos, se convirtió en la prueba de la ira divina cuando cayó la República, conduciendo a una típica derrota moral. Pero, a un nivel más profundo, el sello religioso de la revolución se tornó anacrónico a medida que la cultura cortesana y las creencias populares se secularizaban en el siglo siguiente.

El resultado fue una brecha de ciento cuarenta años entre esta revolución inglesa y su sucesora histórica en

166. Los *Pitney Debates* se llevaron a cabo en 1647 en la ciudad de Putney, bajo la moderación de Cromwell. Los *Levellers* presentaron un *Agreement of the People* (Acuerdo del Pueblo), una especie de contrato social para la creación de un nuevo Estado. (N. del T.)

Francia. La Declaración de los Derechos del Hombre, las consignas de Libertad, Igualdad y Fraternidad fueron las secuelas objetivas de los *Agreements of the People* (Acuerdos del Pueblo) de los *Levellers*. Pero subjetivamente existía muy poca o ninguna relación entre ellos, porque el lenguaje de la insurgencia política había cambiado. Así, con independencia de las energías de las que se alimentaba, el vocabulario de la revolución era radicalmente secular, incluso en gran parte anticlerical de manera intransigente. Por ello cabe afirmar que la democracia de los *Levellers* no sufrió con exactitud la misma fortuna que el igualitarismo de los jesuitas, pues al cabo de un siglo el equivalente de éste reapareció mucho más fuerte, explosivo y duradero —pero en la forma de una sustitución de valores—. En este proceso, las ideas en favor de la Causa de Siempre encontraron su expresión en un lenguaje muy distinto, con otras connotaciones y justificaciones. Si algo así fuera a presentarse a finales del siglo XX, el socialismo de hecho desaparecería, pero en una época posterior podríamos esperar que las metas y los valores que lo distinguen se recodificasen en una nueva visión convincente del mundo, objetivamente relacionada pero subjetivamente separada de su predecesora. Algunos pueden imaginar que cierto ecologismo puede llegar a desempeñar este papel, descartando lo que es posible considerar como las dimensiones religiosas del socialismo, su fe en el proletariado y su indiferencia ante la naturaleza, pero rearticulando sus temas principales: sobre todo, el control colectivo de las prácticas económicas en función de la igualdad de oportunidades para toda la humanidad.

Una tercera posibilidad es que la trayectoria del socialismo llegue a parecerse a la del jacobinismo que desencadenó la Revolución Francesa. A diferencia de los *Levellers*, los jacobinos —menos entregados a la causa de

la libertad personal y más eficientes en la construcción de un Estado— accedieron al poder, aun cuando no lograron retenerlo por mucho tiempo. Su gobierno representó la cumbre radical del proceso revolucionario que duró una década, convulsionando el escenario europeo. Como sucedió con la inglesa, que la precedió, la Revolución Francesa no logró crear un orden político duradero y desembocó igualmente en una dictadura militar seguida por la restauración de la monarquía. Pero esta vez el viejo orden tuvo que ser reimpuesto desde fuera, pues la revolución misma había ido más lejos: había desencadenado una movilización popular mucho más profunda, un desarrollo ideológico más amplio, consecuencias estratégicas más vastas para Europa en general. Por esto mismo se convirtió en un acontecimiento no tan sólo nacional, sino universal, cuyo recuerdo no podía borrarse. Dentro de Francia, justamente porque la restauración fue externa, el legado revolucionario no pudo ser fácilmente reprimido. Transcurridos quince años, París se hallaba cubierta por barricadas y el gobierno se había dado a la fuga. La Monarquía de Julio no aguantó mucho más antes de verse consumida por las llamas de 1848. La Revolución Francesa, en otras palabras, fundó una tradición política acumulativa, que inspiró los intentos posteriores de hacer cumplir los principios de 1789 o 1794 no sólo en Francia, sino también en Europa y finalmente más allá de sus fronteras.

Por otro lado, esta tradición pronto sufrió una mutación decisiva. Pues a partir de la matriz democrática burguesa de la Revolución Francesa surgieron las concepciones diferentes y contradictorias a la larga del socialismo moderno. En este proceso no hubo una interrupción en la continuidad temporal del tipo que se presentó entre los *Levellers* y los jacobinos. El nacimiento de las ideas socialistas se sobrepone efectivamente a la emer-

gencia de las nociones seculares de soberanía popular y de igualdad ante la ley que se convertirían en los fundamentos de la democracia capitalista. Babeuf, el primer pensador de la tradición socialista como tal, fue actor de la Revolución. Saint-Simon, su primer teórico, fue voluntario en la guerra de independencia norteamericana y un testigo de la Revolución, y desarrolló sus doctrinas como reacción a ella durante la Restauración. Fourier publicó su primer esquema de los falansterios bajo el reinado de Napoleón. El mismo Marx se hallaba profundamente impregnado por la herencia de lo que él denominaba con sencillez la «Gran Revolución», e imaginó el levantamiento futuro del proletariado, proyectándolo desde el modelo revolucionario de 1789. Así resulta natural que, cuando estalló la Revolución de 1848, la Segunda República viera un frente unido entre los viejos jacobinos y los nuevos socialistas, Ledru-Rollin y Louis Blanc. Incluso hasta la Comuna se conservó la alianza entre ambos en París. Pero, tal como anotaba Cournot acerca de lo que presagiaban las banderas rojas, la proximidad de ambos era engañosa. El socialismo de hecho se presentaba como el heredero de la Revolución, el único programa capaz de conferirles una realidad efectiva a los principios de libertad, igualdad y fraternidad. Pero también constituía una mutación genuina, una especie de movimiento distinto al de los jacobinos. El socialismo aspiraba a un tipo de sociedad distinto al de la República de la Virtud de Robespierre. Quería romper con el respeto que éste mostraba por la propiedad privada, criticaba su interpretación del pasado, reorganizaba la trinidad de 1789 y ponía énfasis en un agente social que tan sólo surgió con la expansión de la industria moderna, tras el final de la Revolución Francesa.

En caso de que este paradigma jacobino fuese pertinentemente, el socialismo sufriría a su vez una mutación simi-

lar, es decir, coincidiría parcialmente con el surgimiento de un nuevo tipo de movimiento que procurase la transformación radical de la sociedad; este movimiento en cierto sentido reconocería su deuda con el socialismo, pero en otros lo criticaría y lo repudiaría fuertemente. Este es, por supuesto, el papel que las feministas le atribuyen a la lucha por la igualdad de los sexos. Los orígenes modernos de las campañas por la liberación femenina se remontan a la Segunda Internacional. Los textos centrales del movimiento laboral hablaban de la abolición de la desigualdad tanto entre los sexos como entre las clases sociales. La obra de Bebel *La mujer en el pasado, el presente y el futuro* fue el libro más popular de la literatura de la socialdemocracia alemana, y de la misma manera el texto central del feminismo moderno. *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, se escribió desde una posición declaradamente socialista. Pero el sufragismo y sus sucesores siempre representaron otra tradición histórica, y, en la medida en que el socialismo le otorgaba cada vez menos espacio a la igualdad de los sexos en el siglo XX, se incrementó la distancia entre ambos. Las formas contemporáneas de la segunda ola feminista se caracterizan en general por una clara diferenciación respecto a las tradiciones socialistas. Si bien los cambios sociales que ha logrado resultan aún bastante modestos, las consecuencias estructurales que tendría para la sociedad una igualdad real de los sexos parecen imponderablemente grandes. Si en verdad se va a conseguir está por verse. Pero las feministas bien pueden decir que, en comparación con el futuro incierto del movimiento obrero, la causa de la liberación femenina puede conhadamente calcular que lo mejor aún se halla por venir.

Por último, hay una cuarta posibilidad. Tal vez resulte que el destino del socialismo después de todo se asemeja más al de su rival histórico, el liberalismo. Si bien los

orígenes económicos del liberalismo moderno se encuentran en la economía política clásica, tal como la esbozaron Smith y Ricardo, y ésta se convirtió en una doctrina política en los tiempos de la Restauración, adquiriendo su expresión clásica con Constant, las dos corrientes no se fundieron totalmente sino hasta mediados del siglo XIX, en la época de Gladstone y Cavour. Luego, como teoría general del libre comercio y del imperio de la ley, de la sociedad mercantil y del Estado limitado, su influencia fue más fuerte que la de los partidos que llevaban su nombre y se convirtió en la concepción de progreso imperante en el Viejo y en el Nuevo Mundo. Hacia comienzos de este siglo, tras haber presidido un crecimiento económico sustancial y la paz internacional, el liberalismo parecía estar dispuesto a guiar a la civilización de la Belle Époque hacia un mundo de aún más prosperidad y menos restricciones en su democracia.

El descenso desde este cenit fue abrupto. Con el comienzo de la Primera Guerra Mundial, la civilización liberal se precipitó súbitamente en la barbarie industrial. Cuando millones de personas caían víctimas de la matanza interimperialista, bajo el liderazgo de sus más respetables políticos e ideólogos, su sistema de valores parecía inclinarse hacia el suicidio moral. El descrédito profundo que esto ocasionó fue seguido de inmediato por el golpe más devastador de entreguerras, la depresión económica más profunda en la historia de la humanidad. Si la Gran Guerra presagiaba los trastornos del Estado constitucional, la Depresión parecía demostrar la quiebra del mercado libre. Lo peor se hallaba aún por venir. La combinación de los legados de Versalles y el Viernes Negro condujeron al nazismo al poder, en el seno mismo de la democracia parlamentaria, al tiempo que el mercado mundial se desmembraba en bloques autárquicos. Hacia finales del primer tercio de este siglo, para muchos obser-

vadores el liberalismo se desmoronaba, como gran fuerza histórica, desde su interior.

Como ya es sabido, el resultado de estos acontecimientos fue distinto. Tras la horrible experiencia de la Segunda Guerra Mundial, el liberalismo alcanzó una recuperación notable. En su lucha contra el fascismo, la economía norteamericana recuperó su dinamismo y los estados anglosajones su reputación. Con el retorno de la paz, la democracia liberal, sustentada en el sufragio universal, se generalizó por vez primera a todo lo ancho de la zona capitalista avanzada y se consolidó con la ayuda económica y la supervisión política de los Estados Unidos. Al mismo tiempo la economía capitalista mundial se reliberalizó de modo duradero y, en la medida en que revivió el comercio libre, basado en la norma del dólar de oro, un largo *boom* le trajo rápido crecimiento y prosperidad masiva sin precedentes a toda la OCDE. Comoquiera que se la mire, históricamente fue ésta una doble transformación formidable. El liberalismo proyecta ahora un tercer logro, de escala comparable: la gradual expansión de su modelo político y económico a todo lo largo y lo ancho del mundo menos desarrollado. Casi ningún país en el Tercer Mundo inició su industrialización en términos de mercado libre o comenzó como Estado constitucional. Pero una vez alcanzado cierto nivel de acumulación, se puede observar también en algunas regiones del Sur que se están dando los primeros pasos hacia una democratización en lo político y hacia la desgravación económica. Ésta es, por supuesto, la historia que cuenta Fukuyama.

El socialismo, por su parte, hizo su ingreso a la escena mundial justo en el momento en que el liberalismo estaba entrando en su crisis moderna. En una época en la que la mayoría de los pensadores liberales se regodeaba aún en la euforia de Herbert Spencer, convencidos de que la

industria reportaría la paz entre los estados, Luxemburg y Lenin, Hilferding y Trotski predecían el estallido de la guerra imperialista que daría al traste con los acuerdos de fin de siglo. Fue igualmente la tradición marxista la que previó la posibilidad de la Gran Depresión, y los mismos marxistas los que reconocieron cuáles serían todas las consecuencias del fascismo que emergió de ella. Al mismo tiempo, tal como ya lo había predicho Marx —y tras él, los marxistas rusos—, estalló de hecho una revolución socialista en Rusia. De ella surgiría la creación de un Estado comunista en lo que, según observadores europeos, durante mucho tiempo sería probablemente la segunda potencia más importante del mundo en el siglo XX. Este Estado se constituyó a la vez en la fuerza más decisiva en la derrota del fascismo durante la Segunda Guerra Mundial, la cual sentó las bases para la recuperación histórica del liberalismo en Occidente, al mismo tiempo que en Asia estallaba otra gran revolución.

Ningún movimiento político logra exactamente lo que se propone y ninguna teoría social consigue jamás prever exactamente qué sucederá. No es difícil enumerar todas las afirmaciones y predicciones falsas de Marx, Luxemburg o Lenin. Pero ningún otro cuerpo teórico en este período —el primer tercio de este siglo— se halló tan cerca de los éxitos dobles, tanto de anticipación como de realizaciones, de la tradición socialista. Por otro lado, éstos se mostraron tan vulnerables al paso del tiempo —y a sus propios crímenes— como los logros del liberalismo. Ya antes de la derrota del nazismo, el régimen de Stalin había emprendido la guerra contra el campesinado y desatado las purgas en dos grandes oleadas de terror masivo que costaron tantas vidas como la Primera Guerra Mundial o acaso aún más. Si con ello se perdió el equilibrio político-moral entre aquél y el liberalismo, el equilibrio económico pronto despojó a Europa oriental de toda

ventaja sobre Occidente. La tempestuosa industrialización soviética en los años treinta, que le aseguró la victoria sobre Hitler, se desarrolló ante el trasfondo de depresión y estancamiento en Occidente. Pero, después de 1950, el capitalismo entró en su *boom* más dinámico de toda la historia. Cuando la recesión volvió, veinte años después, su tasa de crecimiento se hallaba muy por encima de la del bloque soviético. Pues a estas alturas éste ya se había hundido en un estancamiento económico agudo y una parálisis social bajo un régimen burocrático obsoleto.

La rama socialdemócrata de la tradición socialista, por otro lado, que no se había opuesto a la masacre que resultó la Primera Guerra Mundial y que poco había dado de sí para remediar la Depresión, floreció dentro del capitalismo de Europa occidental después de la Segunda Guerra Mundial. La socialdemocracia se convirtió en la pionera de los sistemas de bienestar que harían parecer el capitalismo europeo mucho más humano que sus contrapartes norteamericanas o japonesas. Pero, con el cambio de las condiciones económicas en los años ochenta, estos sistemas también entraron en crisis, pues los partidos socialdemócratas fueron perdiendo el poder o abandonando su compromiso con las metas tradicionales. Al final de la década, el comunismo se encontraba en todas partes en crisis o se había derrumbado, y la socialdemocracia no tenía rumbo. Incluso reconociendo que la socialdemocracia se halla menos desacreditada (pero, asimismo, que tampoco tiene mayor peso), para muchos el potencial histórico del socialismo en general parece haberse agotado totalmente, tal como el del liberalismo hace cincuenta años.

Si el paradigma liberal resultara pertinente, no cabría descartar una redención ulterior del socialismo como movimiento. El liberalismo se recuperó, pese a todas las

predicciones, adoptando elementos dispersos del programa de su antagonista, como el control estatal del equilibrio macroeconómico, la protección de la paz social por medio de esquemas de bienestar, la ampliación de la democracia para todos los adultos. El comunismo intentó modernizarse de manera similar, introduciendo elementos del mandato de la ley y de los mercados competitivos. El resultado fue un fracaso absoluto, por lo menos en el bloque soviético. Allí el capitalismo triunfa ahora política e intelectualmente. Por otro lado, la privatización completa de grandes complejos de propiedad —es decir, una reproducción completa del capitalismo y su estructura social concomitante— todavía se halla lejos. Para lograrla se requiere un largo proceso de reestructuración social, bajo condiciones muy arduas, sin precedentes en la tradición liberal. Los recursos necesarios para financiarla ya bordean su límite en los mismos países encargados de la supervisión del proceso. El malestar estructural inherente al capitalismo avanzado, que se trasladó en los años setenta, no ha sido superado. Las tasas de rendimiento no llegan ni a la mitad de las del *boom* de posguerra y se han mantenido a ese nivel sólo gracias a una enorme expansión de los créditos, que retardan así el día decisivo. Una crisis grave en la OCDE trastocaría de modo impredecible todos los cálculos políticos, tanto en Oriente como en Occidente. El estrechamiento de los lazos en el orden capitalista mundial provocará de todas maneras que, por primera vez, también se sienta en el Norte la tremenda presión de la pobreza y de la explotación que pesan sobre el Sur. Todas estas tensiones acaso inspiren un nuevo programa internacional para la reconstrucción social. Si el socialismo lograse responder efectivamente a ellas, no tendría por qué sucederlo ningún otro movimiento. En cambio, se redimiría a sí mismo como programa para un mundo más equitativo y vivible.

Las analogías históricas son poco más que sugerentes. Pero en ocasiones pueden resultar más fructíferas que las predicciones. Sería sorprendente que el destino del socialismo reprodujera con fidelidad alguno de estos paradigmas. Pero el conjunto de futuros posibles ante él es una gama de este tipo. El olvido, la sustitución de valores, la mutación, la redención: cada cual, según su intuición, tratará de adivinar cuál es el más probable. Jesuita, *Levellier*, jacobino, liberal: éstas son las imágenes en el espejo.

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	7
Hegel	17
Cournot	33
Kojève	58
Tres secuelas	85
Fukuyama	97
¿Socialismo?	142