

## LA HISTERIA DEL "FIN DE LA HISTORIA"<sup>1</sup>

*Por Emilio Cafassi*

El ensayo de **Fukuyama**, avanza por el mundo con la inestimable ayuda de vientos ideológicos favorablemente intensos, y -hay que reconocerlo- un coeficiente de penetración adecuadamente diseñado para las particularidades de la carrera. Una persistente estela queda a su paso en la que se confunden desde la exultación, en cierto modo genuflexa, hasta la denostación iracunda. Un amplio espectro de opiniones queda impregnado por la ola, que despojada de todo pudor, transmite crudamente sus más desgarradoras conclusiones. Encumbradas personalidades académicas del mundo, se vieron compelidas a adoptar una actitud frente al texto, que por otra parte fue recibido con los correspondientes honores por gran parte de la "*prensa seria*" internacional. El protocolo enseña en estos casos a saludar los resultados omitiendo sus fundamentos, ya que la "*cientificidad*" se da por descontada. Nobleza obliga.

Tales repercusiones, contribuyen a rodear al trabajo de un cierto **hálito de seriedad**, confiriéndole al autor una respetable estatura intelectual. Sin embargo, desagregando simplemente la estructura general, y enfocando la mirada crítica sobre sus cimientos, nos encontramos con que la escenografía ideológica apenas cuenta con una capa de maquillaje científico, que como toda cosmética barata se deroga, se corre, disfigura.

---

<sup>1</sup>Originalmente publicado en el Suplemento de Cultura, "La República de Platón" del Diario La República de Montevideo. La presente edición consiste en la reproducción de aquél, como apunte de la cátedra de Filosofía Social, dadas las dificultades para hacer legible una fotocopia desde el tamaño tabloide con el que fue editado oportunamente.

Muchas son las circunstancias que convergen para garantizar el revoltijo que este escrito ha creado, más no debe extrañar el hecho de que ocasionalmente las expresiones teóricas, aún las más indigentes, se relacionen estrechamente con la ideología dominante, y formen parte de representaciones y registros habituales de la cultura política. Lo más novedoso de este intento teorizador de la estrategia neoconservadora no reside en la intersección lograda con los lugares comunes del accionar político, sino en el empobrecimiento comparativo respecto de otros teóricos de la derecha como **Lipset** o **Arón** en los cincuenta, o bien **Huntington** o **Kennedy** en la actualidad.

A pesar de que no se asiente sobre bases sólidas, los efectos pueden ser igualmente contundentes. Si bien es posible refutar la fundamentación científica, no resulta tarea esencial modificar el conjunto de representaciones político-culturales alimentadas o revitalizadas por ésta. Existe una inercia, que por cierto reacciona sobre la propia causa, al menos confiriéndole esa supuesta científicidad a la que aludíamos. De todas maneras, debe acometerse esta crítica, aunque seamos conscientes que el efecto a corto plazo no neutralice los alcances de la iniciativa primigenia. No obstante, será útil ahondar sobre las particularidades del éxito fukuyamista, habida cuenta de la producción diversificada de este tipo de fundamentaciones, a fin de mensurar las cualidades de la construcción de la hegemonía.

## **I. LAS RAZONES DEL IMPACTO**

Hay en el boom publicitario de Fukuyama, diversos elementos amalgamados que involucran tanto méritos propagandísticos del autor, cuanto circunstancias contextuales sólidamente imbricadas. Ambas generan una revulsiva inquietud de resultados quizá contradictorios, aunque intensos. Comencemos por tratar los aspectos particulares.

La tesis de Fukuyama es una verdadera provocación. La "*ratio última*" de su mensaje consiste en advertirnos que el "*Estado homogéneo universal*", expresado en la cultura liberal de consumo, ha puesto fin a la historia deparándonos un abúlico porvenir, por más empeño que pongamos en sostener nuestra alegría. Más insólita resulta aún esta afirmación, desde el momento en que este tránsito no es una consecuencia de la modernidad o posmodernidad, sino que data nada menos que de 1861. La dialéctica que nos presenta el diligente funcionario del departamento de

Estado entre historia y poshistoria, se encuentra ya sobredeterminada.

Es cierto que -para consuelo de atrasados- nos deja aún el "*fango de la historia*" en el que todavía podremos encontrar algo de divertida confrontación, de la que no debe excluirse seguramente alguna caballerezca incursión del "*Estado homogéneo universal*", es decir el reino de la poshistoria, con objetivos homogeneizantes y universalizadores. ¿Podrá ser la reciente invasión a Panamá, una prueba de que el aburrimiento no ha alcanzado su más cabal permanencia, interrumpiéndose cada tanto con algún homogeneizante acto de universalización?

Habrá que concederle sinceridad a Fukuyama cuando confiesa su desconsuelo. "*Puedo sentir en mí mismo y ver en otros que me rodean una profunda nostalgia por el tiempo en el cual existía la historia*". No es para menos. "*El fin de la historia será un tiempo muy triste. La lucha por el reconocimiento, la voluntad de arriesgar la vida de uno por un fin puramente abstracto, la lucha ideológica mundial que pone de manifiesto bravura, coraje, imaginación e idealismo, serán reemplazados por cálculos económicos, la eterna solución de problemas técnicos, las preocupaciones acerca del medio ambiente y la satisfacción de demandas refinadas de los consumidores. En el período poshistórico no habrá arte ni filosofía, simplemente la perpetua vigilancia del museo de la historia humana*". Con apenas 36 años, y un futuro sin grandes guerras como el que preconiza, puede sentirse angustiado por tan monocromático futuro personal, al menos si se lo compara con el de los funcionarios que lo precedieron, y tuvieron la oportunidad de desarrollar una existencia divertida, por ejemplo durante la matanza de Vietnam, sin ir más lejos.

Proposiciones de esta magnitud, expresamente codificadas para consumo masivo, son algo así como el fin de la historia a bofetadas, selectivamente dirigidas a los miles de millones que se obstinan en seguir alimentándola cotidianamente desde el "*fango*". No es el imperio de la barbarie el que propugna la "*diversión*" en Fukuyama; por el contrario se trata de la poshistoria, que como un gato, oculta disimuladamente sus excrecencias.

Esta fantasía panliberal que puede resultar atrayente si se la enfoca como discusión teórica, pero que desnuda toda su atrocidad con solo pensar en sus consecuencias, termina por consumir el impacto propagandístico con un estilo literario de fanfarria, cabalgando sobre la cresta de la ola ideológica del supuesto triunfo del imperio, y hará por tanto oscilar al público entre la exultación y el anatema.

Todo es universal, definitivo, grandilocuente. No admite el claroscuro. *"El triunfo de Occidente, o de la Idea occidental, es evidente antes que nada en el total agotamiento de alternativas sistemáticas viables al liberalismo occidental. Es el punto final de la historia ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano, etc"*.

Estamos invitados a la fiesta conservadora que nos prepara Fukuyama en honor al futuro de "consumo refinado" y aburrimiento intelectual. Será la última ocasión de divertirnos, por tanto, nadie puede faltar a la cita.

En lo que respecta al contexto, este debe situarse en lo que a muy grandes rasgos podemos llamar la correlación de fuerzas entre las principales clases del mundo. Pero a la vez, la pretendida universalidad de Fukuyama se asienta en aparentes convergencias del mundo capitalista con el socialismo real. Por lo tanto, habrá que indagar en estas convergencias. Comencemos por el mundo capitalista. A nadie escapa que el capitalismo se debate desde mediados de los '70 en una crisis recesiva e inflacionaria de proporciones casi inéditas. Los propios economistas americanos han llamado a este fenómeno "stagflation", que significa algo así como estancamiento más inflación. Esto no evita divergencias en distintos planos, pero el reconocimiento de la situación, prescindiendo de matices, no escapa de hecho a ningún observador. El espectro de discusión se sitúa fundamentalmente en la caracterización de las fuentes genéticas del fenómeno, en las perspectivas de salida y en la intervención en la coyuntura.

Esta crisis capitalista aparece en un estadio histórico en el que tiene lugar una verdadera revolución tecnológica, que impone en diferentes etapas y a un ritmo desigual según el sector del mundo de que se trate, una profunda reconversión industrial que altera decisivamente la división social del trabajo a escala nacional y la división internacional del trabajo. Tampoco pueden los diversos analistas soslayar mayormente las consecuencias de este proceso, aunque luego se las pretenda cubrir con un manto justificatorio.

Esto supone en primer lugar una explosión ominosa de la miseria en el tercer mundo, a la vez que un crecimiento -ciertamente desigual, pero también inocultable- del desempleo en el centro, que por su inequidad expande aún más la brecha existente entre estas fracciones inescindibles del mundo. En términos de Fukuyama, la separación entre el universo poshistórico y el fango de la historia, lejos de homogeneizarse y universalizarse bajo predominio del primero, se cristaliza cada vez

más como caricatura deformada.

En palabras aún más simples, esto quiere decir que se produce una retracción no necesariamente aguda, aunque palmaria, del empleo y el consumo en el centro, y un derrumbe cataclísmico de estas variables en la periferia. Lo último no significa otra cosa que un crecimiento de la condición proletaria en su más amplia acepción. Contiene un incremento de la inseguridad -y consecuente angustia- frente a las condiciones de existencia, aunque es de reconocer que esta inseguridad no guarda relaciones de magnitud entre las grandes metrópolis y el tercer mundo.

No puede sorprender que esto genere un justo y vigoroso interés por el consumo cuando éste se encuentra por amplias franjas de estas sociedades en el límite de la infrasubsistencia.

A la vez, la realización de estas profundas transformaciones de las sociedades de la periferia capitalista se implementó al ritmo de una brutal represión. No puede obviarse que desde mediados de los '70, gran parte del tercer mundo, y en especial América Latina, se encontraba asolada por dictaduras militares sangrientas (dicho sea de paso, sostenidas por la poshistoria), que no ahorraron esfuerzo en imponer a cualquier costo la adaptación de sus economías a esta nueva división social e internacional del trabajo. Tampoco puede sorprender que ante este panorama, surja un también justo interés por la democracia política, aún aquella meramente representativa.

Lo que esta simple contrastación con la realidad más cruda, conjuntamente con la hinchazón exitista de Fukuyama entierra verdaderamente es la inveterada tesis izquierdista del "cuanto peor, mejor", variante consignística vergonzante del determinismo histórico más grosero y de la manipulación autoritaria de los padecimientos de los desposeídos. Si algo podemos concluir de lo expuesto es contrariamente que "cuanto peor, peor".

Estas justas -insistimos- demandas de consumo y democracia política encuentran su intersección magistral en el meollo del planteamiento de Fukuyama, vale decir en su propia formulación del Estado homogéneo universal -sentencia sin ambages- como democracia liberal en la esfera política combinada con un fácil acceso a videocassetas y estéreos en lo económico". He aquí el punto culminante en que la teoría (de la que nos ocuparemos más adelante), luego de un simple excursus termina impactando en el más rotundo sentido común, angustias mediante. En esto consiste

precisamente la eficacia del discurso ideológico. Podría incluso pensarse en versiones más afinadas según la prociún del mundo, habida cuenta de la aún insuficiente homogeneidad de este estado. Por ejemplo, "democracia liberal, más un plato de fideos" si se lo aplica en estas latitudes.

Las características de un discurso ideológico no pueden medirse exclusivamente por representar una imagen especular invertida del mundo real velando sus contradicciones, sino si a la par de hacerlo da cuenta de la apariencia superficial de las contradicciones motrices. Por ejemplo afirmar que el dinero es la encarnación del poder supone negar lo que está por detrás, es decir el origen social de tal poder, pero nadie con un mínimo de seriedad negará, como cualquiera puede constatarlo, que este poder existe. Así nadie podrá negar que la demanda de consumo y democracia son ejes rectores de la demanda popular en gran parte del mundo de hoy. La mediación científica comienza con el primer interrogante necesario: *porqué?* La crisis convulsiva de las sociedades posrevolucionarias, no es menos alentadora para el autor, siempre desde este abordaje epidérmico. No resulta nada desdeñable, aunque Fukuyama lo pase por alto, la enorme caída de la productividad comparativa respecto al mundo capitalista desarrollado, aún en crisis. Precisamente esta parálisis en el crecimiento económico junto a la ineficacia global del régimen burocrático para dinamizar su estructura productiva ha sido insistentemente denunciada por los principales líderes reformistas. Por un alado estas sociedades crecieron a un ritmo más que encomiable, transformando con él su propia sociedad, y cuyo resultado pareciera dar impulso a las propias reformas.

Ante esto, es también justo que los productores de estas sociedades, aunque se encuentren agobiados por la espada de Damocles de la desocupación y la inseguridad de subsistencia, reclamen el acceso a un consumo similar al que suponen en los países al otro lado de la cortina. Pero si a la vez sumamos la agobiante represión a la que se ve sometida la sociedad en su conjunto, y no solo la inteligencia, Fukuyama acertará nuevamente en vislumbrar la demanda del "Estado homogéneo universal".

Contextualmente pues, no puede dudarse de que el ensayo se inserta en un clima ideológico hecho a la medida de sus arremetidas propagandísticas.

Debemos consignar, por último, y en apoyo de estas justificaciones del éxito de Fukuyama, no solo la evidente impotencia del movimiento revolucionario de los países centrales para cuestionar concretamente la pervivencia del capitalismo, sino también su multifragmentación cariocinética y el divorcio entre éste y buena parte de

la vida cultural y la producción teórica anticapitalista. Esta escolástica y verdadero entumecimiento del pensamiento y la práctica transformadora, con especial énfasis en la izquierda orgánica de algún peso, no solo cuestiona los paradigmas que sustenta, sino también su propia eficacia en la transformación de su mundo circundante.

Llegados a este punto y habiéndonos aproximado algo más a las razones de la repercusión, será menester adentrarse en la "fundamentación científica", es decir en las raíces de su follaje ideológico. Cómo arriba Fukuyama a estas atroces conclusiones? En tres etapas claramente identificables. La primera consiste en convertir a Marx en un fanático materialista y determinista a quien solo le importaría la esfera económica de la que derivaría predicciones fabulosas. La segunda será anteponer al primero a un Hegel descontextualizado y en los albores de la construcción de su sistema que de esta forma aparece convertido en un nuevo fanático pero de la idea, y la tercera y última será una derivación axiomatizada de la anterior: recurrirá a ignorar y/u omitir los más elementales datos de la historia -y obviamente de su propia poshistoria- a los efectos de converger en el aburrimiento final pronosticado.

De la primera etapa carecemos de todo indicio por parte del autor acerca de las "fuentes" de su opinión sobre Marx, salvo la fácilmente deducible impresión de que jamás se detuvo en página alguna del filósofo de Treveris. No sería imposible que para sustentar su visión se apoye, bien en comentarios de los propios medios de "prensa seria" que constituyen su plataforma de lanzamiento natural, bien en la manualística soviética de cuño catequístico, tan difundidos durante el período estaliniano. Por ambos puede arribarse a idéntico resultado.

Lejos estamos de sostener que el pensamiento de Marx se encuentra exento de contradicciones, o bien que su materialismo histórico no ha dado pruebas de cierto determinismo y limitación como sus análisis sobre Irlanda o la India lo señalan por citar algunos. Pero de allí a suponer que todo en Marx se deriva de la economía en una correlación mecánica del estilo: "baja el precio de los granos, aumenta la cantidad de poetas", no es otra cosa que una obliteración grosera de Marx.

De las restantes etapas contamos con pistas firmes como para tratar con más detenimiento.

## **II. EL HEGEL DE FUKUYAMA**

Confirmando su afición manualística, y su desapego respecto a las fuentes, Fukuyama recurre a Hegel a través del cristal de Alexandre Kojève. Tampoco terminan aquí sus esquivas de responsabilidad. Fukuyama tampoco exhibe una visión de conjunto del propio Kojève, remitiéndose exclusivamente a su "Introducción a la lectura de Hegel" y en especial a las tesis más controvertidas acerca del fin de la historia y el predominio de la idea. Este método no solo sugiere que estas derivaciones resultan de por sí sospechables con solo advertir la apoyatura insuficiente, sino que en este caso particular en la que contamos con un riquísimo debate aún no saldado Fukuyama lo resuelve, para usar palabras de Hegel, "como por un tiro de pistola". El autor, haciendo gala de un desprecio fulminante por las mediatizaciones se desentiende de toda otra interpretación que no resulte la suya, ignorando toda otra visión. El propio texto de Kojève fue apasionadamente discutido sobre la base de la misma "Fenomenología del espíritu" por el vietnamita Tran Duc Thao al año siguiente de su publicación (1947), extrayendo conclusiones estrictamente inversas.

Aún admitiendo metodológicamente semejante inconsistencia, resulta especialmente curioso el hecho de que estas conclusiones respecto a la filosofía de la historia no sean extraídas de la propia "Filosofía de la Historia" de Hegel, sino de la "Fenomenología del espíritu", o bien que la concepción del Estado haya sido tomada de la "Filosofía del derecho" que encarna tal estudio, sino al menos de la segunda sección de la filosofía del espíritu de la "Enciclopedia de las ciencias filosóficas".

Derivar una filosofía de la historia, y una concepción del Estado de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel, en su nombre, es como derivar una economía política en Marx en base a "El dieciocho brumario". La "Fenomenología del espíritu" fue publicada en 1807, mientras que el resto de las obras constitutivas de su sistema datan de por lo menos una década después (entre 1817 y 1830, fecha de su muerte). Es evidente por tanto, que un Hegel cuya visión de la historia se concluya desde los albores de su sistema, o en otros términos sin las obras específicas que la involucran y fueron abonando y enriqueciendo su cosmovisión, puede fácilmente concluir en la versión fukuyamista.

Prescindiendo por último de todas estas prestidigitaciones, que para cualquier fundamentación teórica resultan por demás inaceptables, la propia "Fenomenología" señala reiteradamente que el verdadero ser es la idea, pero se revela a sí misma en el tiempo, es decir como espíritu, por lo que ya existe solo en los procesos temporales de la historia. Desde este punto de partida, la historia no es sino el desarrollo del espíritu



en el tiempo, a diferencia de la mera noción de idea que nos presenta Fukuyama. Solo tomando descontextualizadamente la "Ciencia de la Lógica" podría pensarse en una estructura intemporal del proceso, o como dice concretamente en su ensayo, que de un conjunta arbitrario de principios pueda construirse una realidad determinada.

El predominio de la Idea a secas, juega en favor de Fukuyama para garantizar toda asepcia respecto a la factualidad histórica. Sólo así puede pensarse en que el fin de la historia rige desde la batalla de Jena en 1806. La lógica dá cuenta de la estructura de la razón, mientras la filosofía de la historia y la filosofía del derecho (concretamente la filosofía del estado) dan cuenta del contenido histórico preciso de la propia razón.

Hegel siempre pensó en la historia como una totalidad racional, es decir como un conjunto de hechos relativamente ordenados, que adquieren una significación precisa. Esta forma de ordenamiento supone una direccionalidad hipotética, un punto de partida filosófico que caracteriza especialmente la filosofía hegeliana conectando todos los momentos de su sistema. Pero la teleología en la historia solo puede ser demostrada empíricamente, es decir con una contrastación con los hechos que dan por resultado una aprehensión determinada por el pensamiento.

Su ya famosa metáfora sobre el búho de Minerva nos excusa de mayores precisiones. "Al decir, aún una palabra acerca de la teoría de como debe ser el mundo, la filosofía, por lo demás, llega siempre demasiado tarde. Como pensar del mundo surge por primera vez en el tiempo después que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada. Esto que el concepto enseña, la historia lo presenta, justamente necesario; esto es, que primero aparece lo ideal frente a lo real en la madurez de la realidad, y después él crea a este mismo mundo gestando su sustancia, en forma de reino intelectual. Cuando la filosofía pinta al claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se los puede rejuvenecer, sino solo reconocer: el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo".

Curioso proceder para una filosofía idealista de la historia, que sin embargo no dudamos resulte genuinamente hegeliana. No deducimos de aquí, una visión materialista, o un mero positivismo de corte empirista. Pero nos resistimos a concluir de Hegel un idealismo simplista y romancón. Su idealismo se contrapone dialécticamente con sus rasgos materialistas absolutamente palmarios de su sistema, sin los cuales la contribución monumental de Hegel a la historia de la filosofía queda completamente desdibujada, o peor aún, oculta.

En consecuencia, luego de reconocer el insustituible papel de la realidad empírica como sustrato del pensar, el método hegeliano antepondrá al puro empirismo una organización de la ciencia en base a categorías que organicen los datos de la realidad confiriéndole entonces un significado efectivo. Los hechos solo constituyen respuestas válidas si se los contrasta con interrogantes adecuados. He aquí entonces, el lugar privilegiado de la lógica en el sistema. Pero esto supone subrayar que, la validez en última instancia debe ser clarificada y fundamentalmente verificada a partir de los hechos mismos. Hegel efectivamente pensaba en la "Fenomenología del espíritu" que la historia había alcanzado su meta y que la idea y la realidad se desarrollaban por causas comunes. La lucha por la libertad actúa en Hegel como contenido concreto de la historia. Más aún, la materialización específica del concepto de libertad se adecua en Hegel al esquema de la propiedad privada, al menos tal como se lo presenta en la "Filosofía del derecho". Sin estas consideraciones, resulta incomprensible la simpatía de Hegel por Napoleón, tanto más si se lo piensa -como Hegel- desde Prusia, y no desde Francia. Se trata de una exégesis de la historia del mundo, como visión enaltecida de la clase media.

El fin de la historia de Hegel, es ante todo el fin de una clase (la nobleza), no el de la historia, ya que contiene el advenimiento de otra; la antigua clase media, la actual burguesía, cosa que Fukuyama omite groseramente salvo con su disparatada referencia al igualitarismo actual de los Estados Unidos. Hegel se propone consignar el final de una conciencia histórica que corresponde al grado de desarrollo de su clase, aquella clase identificada con el devenir histórico.

Al retomar estos conceptos en el campo de la lógica hegeliana, nos reencontramos con convergentes resultados. El ser es la razón, que realizada en la historia da por resultado el espíritu. El hombre se encuentra aprisionado por factores materiales y temporales. Pero a pesar de estar aherrojado por estas circunstancias es un sujeto pensante, y en esta particularidad, expresa su universalidad. En el desarrollo de esta universalidad, el autodesarrollo del espíritu, el fin último es la libertad, que concretamente aparece identificada con la propiedad privada, que situada en el devenir histórico desde donde Hegel se proyecta supone el progreso de la autoconciencia de libertad, pero qué queda del determinismo idealista, según el cual desde un puñado de ideas se moldea la realidad ?.

Por último, para la lógica, el ser de la historia, la razón materializada en el espíritu es un proceso que evoluciona a través de contradicciones que determinan toda

la realidad. No resulta nada casual que este "motor" irremplazable del sistema hegeliano se encuentre ausente en la versión fukuyamista de Hegel. No existe en él la dialéctica, y mucho menos la alienación. Despojada del principio movilizador de la contradicción y la superación de las contradicciones, con todas sus implicancias críticas y mediatizadoras, sin la dialéctica que reintroduce constantemente el final sobre un nuevo principio, la historia bien puede transformarse en el grisáceo poshistórico de Fukuyama.

Si a la vez, su poshistoria se desentiende de todo anclaje en la realidad fáctica, esta lógica desdialectizada no puede arribar a otro puerto que el del neoconservadorismo apologético. "En las silenciosas regiones del pensamiento que ha vuelto a sí mismo -le dirá Hegel-, y que existe solo en sí mismo, se callan los intereses que mueven la vida de los pueblos y de los individuos". Nuestro autor no hará otra cosa.

### **III. LAS DERIVACIONES AXIOMÁTICAS DEL IDEALISMO MECANICISTA**

Puesta la idea, en forma apriorística como motor excluyente de la historia, poco importará que los datos de la realidad justifiquen o no este criterio. De esta forma o se omiten datos de especial significación, o bien se continúa impertérrito cuando estos se obstinan en denunciar lo contrario. Así se desarrolla un continuo de explicaciones históricas que lindan con el dislate una vez confrontados con pruebas elementales. "La conciencia es causa y no efecto -nos asegurará-, y puede desarrollarse con independencia del mundo material", cosa que en concreto quiere decir, que por ejemplo la burocracia del socialismo real decidió alejarse de la planificación central porque optó por la vía protestante de riqueza y riesgo frente al camino católico de pobreza y seguridad, alegoría tomada de "la ética protestante y el espíritu del capitalismo" de Max Weber. Más aún, en su nota a pie de página complementa agregando que la reforma soviética fue motivada en buena medida por la sensación de inseguridad de Moscú en el plano tecnológico-militar. No obstante, no había crisis material que hiciera previsibles las reformas". No importa en absoluto para esta explicación ultraliberal que todas las estadísticas disponibles tanto en la URSS como en Occidente se encarguen de señalarla. La idea será el motor del mundo, aún contra el mundo mismo. Carece aquí de toda importancia la propiedad de los medios de producción, o simplemente la propiedad, aunque más no fuera para intentar una

fundamentación hegeliana estrecha respecto a la noción de libertad. Por el contrario, pasando de largo la medulosa discusión de Hegel, y confirmando su desconocimiento más rotundo de la obra de Marx, sostiene con pretendida suficiencia que éste se equivocó al caracterizar la contradicción fundamental del capitalismo. Es más, no sólo se equivocó al caracterizarla, sino que la contradicción directamente no existe. "Seguramente la cuestión de clases ha sido exitosamente resuelta hoy en Occidente. Como Kojève advirtió entre otros, el igualitarismo de los Estados Unidos de hoy -no ya Suecia, sino nada menos que los EEUU- representa el logro esencial de la sociedad sin clases previsto por Marx". De todas maneras, abre un nuevo paraguas en tiempos tan tormentosos. "Así la pobreza negra en USA no es un producto inherente al liberalismo, sino más bien el legado de la esclavitud y el racismo, que persistió mucho después de la abolición formal de la esclavitud".

Queda por averiguar que entenderá Fukuyama por clases sociales si estas desaparecieron en los Estados Unidos. Tampoco se nos permitirá sospechar siquiera de conexión estructural alguna entre el centro capitalista y el "fango de la historia". La supremacía de la idea nos absuelve de toda interrogación acerca de una posible desigualdad. Todo es explicado por la comprensión de los actores acerca de los ideales que los movilizan. Por ejemplo, la explotación colonial y las luchas por su liberación son abordadas con la ingenuidad siguiente: "A las potencias coloniales europeas como Francia les llevó varios años después de la guerra admitir la ilegitimidad de sus imperios, pero la descolonización era una consecuencia inevitable de la victoria aliada que había estado basada en la restauración de las libertades democráticas". Al respecto, el siempre agudo ensayista argentino Carlos Brocato, en una crítica de próxima publicación en la revista Unidos, cuyo manuscrito nos fue facilitado se pregunta si "es posible que en 1989 alguien erija en tesis explicativa de la descolonización aquella fábula capitalista de mayor democratización, promesa hipócrita dos veces estafada, en la primera guerra mundial y en la segunda? Argelia y Vietnam alcanzaron su independencia merced a que los imperios se autocriticaron. No es Hegel, ni siquiera Kojève, es la historia explicada entre parpadeos y papas fritas, por una mesera de McDonalds". Habrá que concluir que el "igualitarismo" sin clases del Reino Unido no alcanzó aún el grado de comprensión suficiente de su rol civilizador como para retener aún las Islas Malvinas. Quizá pueda esgrimirse que esto se explica por los resabios colonialistas de estadios históricos más primitivos, así como la pobreza negra americana. Lo curioso es que menos se comprende el apoyo prestado a su guerra colonial por la cuna de la poshistoria, que en este caso no puede echar mano a un pasado tan rico en piratería como el inglés.

Efectivamente para Hegel, la distinción entre lo material y lo real es solo aparente. "Lo que es racional es real; y lo que es real es racional", dirá el filósofo alemán. Pero de esta proposición hegeliana resultado de todo su sistema en su tiempo, Fukuyama construye un silogismo que le basta para arribar a estas explicaciones. Si lo real es racional, luego, lo que pasa por la cabeza de Fukuyama es real.

#### **IV. LA TEMERARIA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE FUKUYAMA**

Habiendo demostrado ya las inconmensurables distancias que separan a la obra de Hegel con esta versión ideologizada del autor que nos ocupa, será menester caracterizarla globalmente en su especificidad, es decir como un producto particular de cuya responsabilidad habrá que poner a buen resguardo al filósofo, e incluso a Kojève. Tratando de enfocar ahora los resultados de Fukuyama desde una perspectiva sintética de conjunto, pueden advertirse tres características principales:

1º)Determinismo grosero: La dialéctica idea-realidad ha sido ya determinada, y por lo tanto separada ya de su propia naturaleza dialéctica, lógica que incluso se remonta a 1806, es decir un año antes de la publicación de la "Fenomenología del espíritu". Es una suerte de contracara aún exagerada del determinismo marxista vulgar, al que nos tienen acostumbrados tantos textos de la izquierda orgánica. Determinadas ya un conjunto de formulaciones autovalidadas, no se sabe exactamente a través de que principios lógicos, la historia del mundo se desprende de allí, con total independencia de los rigores empíricos. Podrá argumentarse que Fukuyama discurre extensamente sobre la historia real, pero su determinismo no deriva de que incluya o no datos de la historia, sino que éstos responden a los interrogantes formulados por su filosofía exclusivamente en su cabeza. La historia no es para Fukuyama el campo de aprendizaje y enriquecimiento del pensamiento que debe aprehenderla, sino la cáscara de una sustancia inmutable hecha conciencia en la cabeza de algunos elegidos.

2º)Paternalismo y autoritarismo: Dado que el grado de desarrollo en la autorealización de la idea es singularmente desigual, y que el "estado homogéneo universal", no es en concreto ni tan homogéneo, ni mucho menos tan universal en sentido práctico, habrá una interacción también sobredeterminada, una dirección vectorial desde la "poshistoria" hacia el "fango". Es la historia quien se resiste a encontrar una estatura poshistórica, invitando a un ejercicio de autoridad. Como la realidad se construye desde la conciencia de los militantes de la poshistoria, la vanguardia se determina por definición. 3º)Unilinealidad evolucionista: La historia

contiene aquí un desarrollo evolutivo ineluctable; habrá un único camino a seguir. La multiplicidad de expresiones particulares en que se manifiestan las sociedades concretas no son sino desviaciones excepcionales del espíritu universal, que una vez vencida su obstinación diferenciadora, retornarán al decurso previsible que este desarrollo evolutivo les hubo deparado.

Mas estos tres componentes metodológicos de la filosofía de la historia despliegan tras de sí una columna vertebral, un principio rector más o menos desembozado según los casos, que le da coherencia y efectividad. En efecto, la filosofía de Fukuyama es una versión radicalizada de la filosofía de la praxis. Este paradigma teleológico, aún contra su propia voluntad, y a pesar de su ignorancia, puede perfectamente inscribirse como exaltación fanatizada de la ya famosa tesis número 11 de Marx acerca de Feuerbach, que sostiene que "los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo".

En concreto Fukuyama irá tejiendo una urdimbre practicista y positivista sobre la base de un punto de partida preestablecido, que desde el predominio original de cualquier idea, se traslada rápidamente al de la ideología dominante que, demás está decir, hace propia. "Nuestra tarea -aclarará con sentido puntualmente práctico- no es responder exhaustivamente a los desafíos al liberalismo promovidos por cada mecías fanáticos alrededor del mundo, sino solo aquellos que están corporizados en importantes fuerzas y movimientos sociales o políticos, y que sean parte de la historia del mundo. Para nuestros propósitos importa muy poco que extraños pensamientos afectan al pueblo de Albania o Burkina Faso, puesto que estamos interesados en lo que podría llamarse la herencia ideológica común de la humanidad". Podrá el lector apreciar que la indicación es concluyente: la historia se construye desde el centro. El resto será algo así como la herencia ideológica del fango.

Como se autosupone la expresión más elaborada del espíritu absoluto, "herencia ideológica de la humanidad", su intervención sobre los "extraños pensamientos albaneses", no pueden concebirse como una mera lucha ideológica. Si recordamos que las ideas mueven el mundo, las ideas del fango, reproducen una realidad conspirativa contra el desarrollo de la poshistoria. Por eso, su tarea de ideólogo la comparte con la de planificador en el Departamento de Estado americano que sabemos que no se dedica exclusivamente a combatir ideas, sino materialmente a quienes las encarnan.

El carácter idealista de este determinismo, refuerza esta violencia autoritaria.

Sin ser menos vulgar y empobrecido, el determinismo materialista conduce a un escepticismo y cientificismo abstracto, trasladando por lo tanto la necesidad de transformación al mundo material. Por el contrario este determinismo idealista conduce a un mesianismo voluntarista que situado en el plano del poder no puede ser sino de un conservadurismo a ultranza.

Estamos ante una estructura epistemológica que en el mejor de los casos no supera la formulación newtoniana; se parte de una esencia inmutable sobre la que se desarrolla una superficialidad empírica que en nada la modifica puesto que es ahistórica y prefigurada. La causa se encuentra sobredeterminada, esperándose por tanto sobre el efecto. La forma que, en este caso es la historia concreta, no es sino un mero reflejo exterior adherido al más puro estilo kantiano. Entonces Fukuyama se propone intervenir sobre el reflejo mismo, ya que su causa está fuera de toda duda y goza de una eterna e inmejorable salud.

De lo dicho surge que lo peligroso de la tarea de Fukuyama, no reside en constituir una alternativa conservadora aggiornada, o bien realizar una fundamentación sofisticada de su practicismo positivista, por el contrario se trata de la búsqueda de impacto sobre la opinión corriente a fin de crear un campo propicio, una suerte de inevitabilidad natural para el más libre ejercicio de la violencia mesiánica a la que su poshistoria nos tiene acostumbrados. El fin de la historia que se propugna, en este punto veladamente, no es la integración armónica y pacífica del fango, sino la intervención en él para justificar la separación misma entre estos dos sectores del mundo, conservándola, y de esta forma realimentando permanentemente la necesidad de intervención.

Pero si aún metodológicamente se aceptara este tan imposible cuanto indeseado -por Fukuyama- futuro poshistórico, podrá alguien pensar seriamente que la humanidad asumirá armónicamente el "igualitarismo" de los EEUU de hoy?. No es esto una bofetada a las aspiraciones de igualdad y libertad contenidas, no ya en el marxismo, sino en la tradición judeocristiana, y por cuya realización se vierte y se ha vertido tanta sangre?

Adoptará finalmente la humanidad al Estado Homogéneo Universal, contentándose con democracia liberal, que consiste en depositar su representación periódicamente en un burócrata como Fukuyama, más un fácil acceso a videocassetas para poder registrar la ficción del mundo que los Fukuyamas proyectan?

*Emilio Cafassi*

---

Nos resulta impensable que cinco mil años de luchas en pos del reencuentro con la condición humana alienada por el privilegio de unos pocos, desemboque en el otoño



poshistórico. Ya este mismo grisáceo es motivo suficiente para revelarnos hoy mismo contra este imperio descabellado del lucro, disfrazado de "idea absoluta y armónica".

