

## SERÉIS COMO BESTIAS O LA SOCIEDAD DEL FUTURO SEGÚN FUKUYAMA

En la década de los sesenta, en el contexto del llamado avance de las izquierdas, el entonces popular psico-sociólogo Erich Fromm publicó una obra sugerente que denominó Seréis como dioses. Han transcurrido más de treinta años y soplan nuevos vientos en la historia. Hoy asistimos —con similar optimismo en los círculos intelectuales— a nuevas profecías ideológicas.

En este caso nos referiremos a un nuevo gurú de moda: Francis Fukuyama, quien hace pocos años sorprendió al ambiente intelectual con una tesis muy difundida sobre el fin de la historia. El autor —norteamericano de tercera generación— nació en 1952 en Chicago y estudió en las prestigiosas Universidades de Harvard y Yale, doctorándose en Filosofía y ejerciendo la docencia universitaria en temas de política exterior rusa y de Europa oriental. Posteriormente se incorporó a la administración pública estadounidense, desempeñándose como director adjunto de Planificación Política en el Departamento de Estado, a la vez que cumplía tareas de investigación para el Consejo de Relaciones Internacionales, la

Asociación para el Desarrollo de los Estudios Eslavos y la Corporación Rand, uno de los centros intelectuales que alimentan a la elite política estadounidense. En síntesis, un típico representante del establishment intelectual norteamericano comprometido con el poder.

Este pensador “japonés-norteamericano” adquirió celebridad por un artículo que bajo el nombre de El fin de la historia publicó en el verano de 1989 en la revista *The National Interest* y que fue publicitado —de manera que consideramos exagerada— a partir de la caída del régimen soviético (no del “marxismo-comunismo”, como sostienen incautamente muchos decadentes “soviólogos” y otros pensadores de esa época light).

En este artículo, nuestro intelectual siguió las ideas hegelianas tamizadas por las tesis revisionistas del emigrado ruso Alexandre Kojève (Kojev). Este autor —poco estudiado en nuestro medio— se desempeñó como Director de seminarios en la década del 30 en la *Ecole Pratique des Hautes Etudes* y a sus clases asistieron entre otros célebres pensadores franceses de post-guerra, Lacan, Bataille, Aron, Weill y Merleau-Ponty; a la vez que sus conferencias fueron reunidas en la *Introduction a la lecture de Hegel* (1947).

En el citado artículo Fukuyama —o Kojève post-mortem, ya que no aparecen claramente los aportes diferenciados de su discípulo— desmaterializa a Marx, anticipando la “desembozada victoria del liberalismo económico y político (p. 3 de la versión castellana de T. Vérbagy publicada en Doxa. Cuadernos de Ciencias Sociales del otoño de 1990) y la “universalización de la democracia liberal occidental como la forma final del gobierno humano” (ídem),

sugiriendo que “quizás estamos siendo testigos... del fin de la historia)” (ibídem).

En una entrevista concedida a *L'Espresso* el 12 de abril de 1992 el propio autor reconoció que su concepción histórica lineal se basaba en las interpretaciones de Hegel y Marx, considerando la etapa liberal-capitalista como la última síntesis del pensamiento dialéctico, o sea... el fin de la historia. (“Io non ho mai predetto, sarebbe stata una stupadaggine, la fine degli eventi. Chi mai, senza essere un folle, otrebbe dichiarare che smetteranno di succedere dei fatti?. Io ho scritto di Fine della Storia in senso hegeliano, vale a dire della fine del processo di contraddizione dello spirito umano che fa seguire una fase storica ad un'altra. Ho scritto... come la Storia abbia trovato nella società liberale il suo punto massimo di sviluppo, cessando dunque quella serie drammatica di lotte e convulsione, che l'avevano portata dal feudalesimo al comunismo” y añadía como aclaratoria “I miei connazionali preferiscono dibattere i post moderni, Derrida, Foucault, Lyotard, el vostro Gianni Vattimo, Io credo invece che, nella denuncia nietzschiana dell'ultimo uomo, un poveretto che ha perduto la *tymos*, la ambizione morale di sé, travolto dal consumo e dal materialismo, si legga una diagnosi della malattia americana, l'impotanza e la frustrazione di chi è soddisfatto dal benessere economico”). En este contexto y en el lenguaje adecuado debemos señalar que para Fukuyama el liberalismo-capitalismo no generará una nueva antítesis.

Estas manifestaciones eminentemente ideológicas —en todos los sentidos del término— parten del revisionismo de Kójeve y retoman la tesis hegeliana de que 1806 (fecha de la batalla de Jena) marcó “un

fin de la historia" (la victoria de los ideales "liberales" de la revolución francesa) que Fukuyama defiende sin definirlos, agregando —en coincidencia con su maestro ruso afrancesado— que "el mundo presente parece confirmar que los principios fundamentales de la organización socio-política no han avanzado demasiado desde 1806" (p. 10). Un investigador metódico hubiera precisado estos vagos conceptos de "fundamentales" y "demasiado", que por otra parte merecerían severas críticas de más de un historiador especializado de los últimos dos siglos.

Como ejemplo de la falta de precisión de su artículo —propio de un ideólogo más que de un meditado análisis— Fukuyama afirma que quiere evitar el determinismo materialista que sostiene que las economías liberales producen inevitablemente políticas liberales" (p.6), para contradecirse más adelante al señalar que el liberalismo político ha estado siguiendo al liberalismo económico" (p. 7) (véase el ejemplo de China).

Al reintroducir, desde la óptica tecnocrática, la remanida tesis del "fin de las ideologías" —brillantemente expuesta desde otras ópticas por Gonzalo Fernández de la Mora, Thomas Molnar o Daniel Bell— nuestro pensador describe el "deceso" del comunismo y del fascismo, tesis que deja sin argumentos de lucha a la mayoría de los combatientes ideológicos contemporáneos que pierden su "enemigo" necesario, según la interesante apreciación de Marcuse. En este aspecto en su "concentrado" artículo, como al pasar, sostiene opiniones tan discutidas como que los Estados Unidos de América, pese a la brecha ricos-pobres, es fundamentalmente redistribucionista, que Japón se ha liberalizado, que la

reacción de China no es más que un ajuste a mediano plazo y que la Unión Soviética —citando un párrafo del pragmático ex-ministro Shervardnaze (p. 11)— se integra a un mundo dominado por intereses económicos y no bases ideológicas, aunque luego se contradiga una vez más al sostener que Rusia espera una “nueva y vigorosa ideología” (p. 9).

En opinión de Fukuyama los grandes desafíos al avance de la “democracia liberal” —ideología que homogeneiza, pero no define— son la religión y el nacionalismo. En cuanto a la primera, tras considerar con mentalidad nítidamente iluminista que las religiones fueron debilitadas por el liberalismo moderno al haber fracasado en obtener la paz y la “buena vida” (sic) se limita a citar al Islam —cuyo renacimiento considera intrascendente por su falta de atractivo a nivel internacional— al que incorpora a su visión de un “Tercer Mundo” “atascado en el fango de la historia” (p. 10). La revitalización de la religiosidad en nuestro siglo, el Concilio Vaticano II y el papado de Juan Pablo II no merecen ni siquiera un párrafo en la perspectiva idealista del autor.

Respecto al nacionalismo —que coherente, pero interesadamente, separa del fascismo— afirma que, en la medida que parece percibirse su reaparición como fuerza política, deja de ser contradictorio con el liberalismo (sic) y que, por otra parte, los nacionalismos (¿pensaría en la entonces URSS?) no son dignos de consideración por no ser universalizables.

Para Fukuyama —en una defensa posterior de su artículo (publicada en la revista FACETAS)— precisa su concepción hegeliana de “fin de la historia” entendido como un fin ideológico y no apocalíptico: “en el fin de la historia no es necesario que todas las sociedades

se conviertan en exitosas sociedades liberales sino que terminen sus pretensiones ideológicas de representar diferentes y más altas formas de sociedad humana” (p. 9). O sea, —releyendo— que acepten las que él y sus maestros hegelianos sostienen. Así, según la antigua concepción idealista hegeliana asistiríamos al detenerse la historia; no habría más proceso dialéctico y tendríamos una sociedad perfecta (el eternamente ansiado paraíso terrenal), pero no comunista, sino liberal, el American way of life.

Este nuevo profeta orwelliano —en un rapto de pesimismo realista— aclara que ese “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 los problemas técnicos, las preocupaciones acerca del medio ambiente y la satisfacción de las demandas refinadas de los consumidores. En este período post-histórico (post-modernista, lo llamarían muchos intelectuales contemporáneos) no habrá arte ni filosofía, sino simplemente la perpetua vigilancia del museo de la historia humana” (p. 12)... Es el antiguo y siempre ansiado mundo de los utopistas, pero cada vez más refinado: sin Dios, sin hombres, sin vida... es el mundo de la bomba neutrónica sin necesidad de la bomba, es la paz de los cementerios (y de los supermercados).

Pero como ocurre siempre con las utopías de raíz *eminente ideológica* —y *alejada del realismo* político e histórico—, así como en el siglo XIX la tesis de la Corte sobre el “progreso permanente de Europa” estalló en mil pedazos con la guerra mundial, la teoría de Fukuyama se estrelló a pocos meses con el

pragmatismo de Saddam Hussein que, desde el “ignorado Tercer Mundo”, haciendo uso de su libertad no prevista por este nuevo intelectual hegeliano “pateó el tablero internacional”, forzó a los Estados Unidos de América a asumir el papel deteriorable de “gendarme del mundo” (ahora financiado por el resto), replanteó la antigua anacyklosis (los regímenes políticos se reforman) de Aristóteles y Polibio y frente al optimismo neo-liberal (“de la necesidad moral e histórica del liberalismo”) echó por tierra la tesis de este nuevo Marx al revés, como brillantemente lo calificara el célebre politicólogo Samuel Huntington. Una vez más el realismo nos demuestra que la historia no se detiene, avanza hacia un fin, y que es imposible la existencia de una sociedad detenida, sin luchas (aunque sea entre los ganadores) ni sin ideologías (al menos para discutir sobre la base de los nuevos intereses económicos u oponerse a ellos, o sea sobre “como repartir la torta”).

La tesis de Fukuyama, que adquirió una publicidad desproporcionada, fue discutida desde muchos ángulos y ello llevó al autor —entusiasmado con su teoría— a escribir un largo ensayo —de 472 páginas— para defender y fundamentar sus criticadas ideas (El fin de la historia y el destino del hombre. Hay edic. castellana. Barcelona, Planeta, 1992), donde comienza aclarando que su obra no pretende ser la continuación del célebre artículo, sino un análisis científico sobre el interrogante “si al final del siglo XX tiene sentido que hablemos de nuevo de una historia direccional, orientada y coherente, que posiblemente conduzca a la mayor parte de la humanidad hacia la democracia liberal” (p. 13), después de haber advertido a sus lectores sobre el fin de la era del pesimismo

que caracterizara al siglo XX y se manifestara a través del resurgimiento de concepciones cíclicas —y por ende pesimistas— como las de Spengler y Toynbee.

En su libro reitera las tesis más significativas citadas anteriormente, especialmente el triunfo de la democracia liberal y el “fin de la historia”. Recordemos que ya Kojève afirmaba que “el comunismo no representaba una etapa más alta que la democracia liberal, sino que era parte de la misma etapa en la que eventualmente se universalizaría la extensión de la libertad y la igualdad a todas las partes del mundo” (cit. p. 108).

La concepción idealista de Fukuyama apunta básicamente a encontrar una explicación filosófica del desarrollo histórico y así sigue, en su indagación, dos vías: por la primera —más pragmática— analiza los avances de la ciencia natural moderna, llegando al convencimiento del triunfo de la democracia liberal capitalista. La segunda, más filosófica, parte de la concepción platónica de las tres partes del alma, enunciadas en la República, interpreta el thymos —en la versión de su maestro Kójeve— como el “deseo de reconocimiento”, concluyendo que éste es el verdadero “motor de la historia” y “puede proporcionar el eslabón perdido entre la economía liberal y la política liberal” (p. 19). Por ambas —técnica y economía capitalista—, satisface los deseos —entendidos como sus máximas aspiraciones—. Este thymos de alguna manera trasciende su propia visión economicista, aunque creemos que está muy lejos de la interpretación platónica que intenta.

Para el autor la economía capitalista (el deseo) y la política liberal (la razón) ayudan a ese reconocimiento actuando —como la justicia en Platón— como

el ensamble de las otras virtudes, pero el mismo Fukuyama observa que éste “no alcanza”. O, en términos de Kojève, “no se ha saciado” (cfr. p. 388).

Fukuyama se aprovecha del inesperado colapso de la Unión Soviética para considerarlo como un preanuncio de los “dolores de parto” que anticipan un nuevo orden mundial (curiosamente este término acuñado no deja de tener reminiscencias hitlerianas). Agrega que “los comunistas se hallan en la poco envidiable posición de defender un orden social, viejo y reaccionario cuyo momento pasó hace ya tiempo, como los monárquicos que consiguen sobrevivir en el siglo XX” (p. 71), agregando que “lo sustituye rápidamente un nacionalismo intolerante y agresivo” (*idem*). En este contexto podemos observar no solamente el anuncio de la victoria liberal (no ya la marxista) como “estado final” (estático, como en todas las utopías), sino la ironía de que los “revolucionarios” del siglo XIX se han convertido en los reaccionarios de la década del 90 y resurgen como “verdaderamente revolucionarios” los del siglo XVIII. Pero la historia nos advierte que los hechos no se repiten y quizás no se trate del renacimiento —como el Ave Fénix— del liberalismo capitalista, sino de sus estertores, precursores de otro nuevo orden mundial (no precisamente el One World norteamericano). ¿No será este efecto dominó del liberalismo capitalista solo otro fenómeno transitorio?

Un primer vistazo al panorama internacional, por el que percibimos el desmembramiento de la Unión Soviética, el desarrollo económico del sudeste asiático, la democratización de América Latina, la política privatizadora y capitalista llevada adelante a nivel mundial, las dificultades de la unidad europea

y la victoria norteamericana en la guerra del Iraq confirmarían su tesis, coincidente con la recuperación estadounidense por el neoconservadorismo de Reagan-Bush y la estructuración del One Word previsto por los tecnócratas políticos de la Trilateral de Brzezinski, como también la mentada pax americana posterior a la invasión kuwaití. Pero esta primera impresión debe ser colocada entre paréntesis si en cambio observamos con mayor cuidado la militarización del Japón, el rearme y expansionismo económico alemán, el resurgimiento del nacionalismo en el continente europeo y en la fracturada Unión Soviética y del fundamentalismo del mundo musulmán, aunque todos estos eventos también podrían incluirse —con buena voluntad— en el reconocimiento que hace Fukuyama de los “retrocesos” de esta historia lineal, que parecen ser tantos más que la propia historia. Por otra parte resulta evidente que este esquema “finalista” que podría ser viable para el Primer Mundo no responde de ninguna manera para los restantes, numéricamente muy superiores y que se encuentran años luz de la sociedad liberal-capitalista que encarnaría la tesis de Fukuyama y que, obviamente, en lenguaje hegeliano, estarían en condiciones de generar una antítesis peligrosa, como por otra parte lo anticipa Toffler con otra terminología.

Pero como escribiéramos en otra ocasión, bajo el título Si Fukuyama tuviera razón, en la medida que el Estado se limita al papel de administrador —o peor aun— a una gran empresa que debe rendir buenos dividendos y, si por otra parte, la elite política tradicional no ha sido lo suficientemente apta —no digamos moral— para obtener esos beneficios y ha sumergido a la mayoría de los países —aun bajo

regímenes capitalistas— en profundas crisis económicas, parece más que coherente que la conducción de esos estados pase a manos de aquellos empresarios que han demostrado eficiencia —la virtud por excelencia del siglo XX— en su área. (cfr. p. 42 de la obra de Fukuyama). Así comienza a ocurrir a nivel mundial.

De esta manera puede resultar viable —como pronostica Fukuyama— que el mundo futuro se caracterice por una pax americana, pero no concebida como un gran cuartel —según señalaban algunos futurólogos alarmistas— sino como una gran empresa, cuya única finalidad motivaría, como ya se quejara Esquines en el siglo V a C. de los ciudadanos atenienses: “salen de las reuniones políticas como accionistas que cuentan sus dividendos”.

Claro que, contra la opinión del pensador norteamericano-japonés, la dinámica histórica nos sugiere que esta “política-ficción” llevaría casi inexorablemente a una “nueva lucha” por la riqueza de las naciones (aunque éstas se llamen multinacionales o transnacionales) y en términos de Fukuyama una nueva megalothymia provocaría nuevas guerras destinadas a reiterar una de las más antiguas preocupaciones y móviles de los seres humanos —y consecuentemente de la política—... la acumulación del poder.

El autor retoma sus observaciones del artículo anterior cuando reitera como los máximos peligros (megalothymicos) para el cumplimiento de su tesis el resurgimiento de los nacionalismos —según él productos de la industrialización y de las ideologías que les acompañaron (cfr. p. 365)— y las religiones (“fundamentalizadas”). Por ello le satisface creer que, como en el siglo XVIII, las guerras y enfrentamientos

cruelles, volverán tolerantes a los nacionalismos (y los incorporarán al sistema), a la vez que se alegra que el liberalismo haya derrotado a la religión.

(“En contra de quienes entonces creían que la religión era un rasgo necesario y permanente del paisaje político, el liberalismo venció a la religión en Europa” (p. 367), secularizándola al estilo rousseuano, proceso que estima continuará y ejemplifica con la decisión de la Corte Suprema norteamericana que denegó en las escuelas públicas la “creencia en Dios” para no ofender a los ateos (cfr. p. 433). Su opinión religiosa se expresa claramente cuando escribe: “Pero la religión per se no ha creado sociedades libres. El cristianismo, en cierto sentido, tuvo que abolirse a sí mismo, por la secularización de sus metas, antes de que pudiera surgir el liberalismo. En Occidente, el agente generalmente aceptado de esta secularización fue el protestantismo. Al hacer de la religión una cuestión privada entre el cristiano y su Dios, el protestantismo eliminó la necesidad de una clase aparte de sacerdotes y la intervención religiosa en la política. Otras religiones se han prestado a un proceso similar de secularización, el budismo y el sintoísmo, por ejemplo, se han confinado al culto centrado en la familia” (p. 296).

Como consecuencia no debe extrañarnos que Fukuyama-Kojève —como no casualmente en un contexto ideológico totalmente diferente Lévy-Strauss o Foucault— anticipan que en el “fin de la historia” los hombres volverán a ser animales (cfr. p. 415); no habrá más arte, ni filosofía (pues no habrá nada nuevo que escribir y desaparecerá inclusive el saber discursivo mismo) y los hombres se satisfacerán con la cobertura de sus necesidades materiales (cfr. p. 420).

En la concepción de Fukuyama-Kojève en el "fin de la historia" (hegeliana) del Estado homogéneo universal los hombres se sentirán plenamente satisfechos en la cobertura de sus necesidades materiales y por lo tanto a aceptar el autor la teoría plantónica de que el mejor régimen es el que satisface a las tres partes del alma, termina inclinándose por una sola: la de los artesanos destinados a satisfacer las necesidades materiales. Pragmático en su idealismo advierte que "un renacimiento de la megalothymia en el mundo moderno significaría la ruptura con ese poderoso y dinámico mundo económico y una tentativa de apartarse de la lógica del desarrollo tecnológico" (p. 444).

Convencido de que únicamente el hombre thymótico —y no el verdadero burgués— podrá romper el sistema, el escéptico Fukuyama preanuncia prudentemente que "la decadencia de la vida comunitaria sugiere que en el futuro correremos el riesgo de convertirnos en los últimos hombres seguros y absorbidos en nosotros mismos, en busca de comodidades privadas y carentes de anhelos thymóticos por objetivos más altos. Pero existe también el peligro opuesto, o sea, que volvamos a ser primeros hombres enfrascados en combates sangrientos por un prestigio sin sentido, mas ahora con armas modernas" (p. 435).

La obra de Fukuyama —y especialmente su publicidad— despertó muchas inquietudes en el ambiente intelectual y motivó muchas otras críticas, de diferente nivel. Entre ellas merecen destacarse Ralph Dahrendorf (Reflexiones sobre la revolución en Europa) donde anticipaba el fin de la confrontación nuclear y la reaparición de los nacionalismos y racismos a la vez que advertía sobre los serios riesgos del triunfo de un modelo y no saber ahora "hacia donde va la

historia” mientras que en *La Repubblica* (del 14 de julio 1992) advierte que “la prueba es que del Golfo a los conflictos nacionalistas del Este, las batallas ideológicas de la historia no han terminado, bien, están ahora entre nosotros”; Zbigniew Brzezinski (Fuera de control: confusión global a las puertas del siglo XXI) que señala los riesgos de una civilización triunfadora hedonista que llevará a refugiarse en creencias étnicas, religiosas o xenófobas; Paul Kennedy (Preparándose para el siglo XXI) previene sobre los riesgos de un movimiento migratorio mundial exagerado que conllevará a peligrosas derivaciones xenófobas; Jean Christine Rufin (*El Imperio y los nuevos bárbaros*) observa los riesgos de la desaparición de la U.R.S.S.; Guy Sorman (*Esperando a los bárbaros*) se inquieta ante los inmigrantes y drogadictos como temas que desvelan al mundo actual; Jean Baudrillard (*La ilusión del fin*) efectúa interrogantes ecológicos y frente al optimismo de Fukuyama señala de manera pesimista que “lo peor estriba, precisamente, en que ya nada tendrá fin y que todo continuará desarrollándose en forma cansina, fastidiosa, recurrente” mientras observa que Fukuyama presenta “una visión muy americana, simplista y pragmática”, de “una cierta ingenuidad norteamericana” que, en última instancia, reemplaza una utopía (la soviética) por otra (en: *La Repubblica*, noviembre 1992); Lester Thurow (*Cabeza a cabeza*) estudia los megamercados mundiales anticipando la decadencia americana y un nuevo siglo europeo; el “futurólogo” Alvin Toffler (*Las guerras del futuro*) anticipa nuevas luchas por la supervivencia en el alba del siglo XXI entre ricos y pobres. Samuel Huntington —uno de los popes de la Ciencia Política estadounidense (en *Panorama* del 18 de julio

de 1993 y en otros artículos sucesivos) anticipa un nuevo bipolarismo integrado por el Occidente y la alianza que podría formarse entre las culturas islámicas y confucionista, a la vez que advierte que los cambios producidos no son irreversibles, que es viable la posibilidad de conflictos dentro del liberalismo sin excluir, además, la aparición de nuevas ideologías para hacer notar finalmente que es discutible que China y Rusia hayan aceptado la democracia capitalista; Timothy Fuller —profesor en el Colorado College— plantea que Fukuyama no hace más que revivir la polémica entre Kojève y Leo Strauss en la década del 40 sobre el fin de la historia (entonces previsto como comunista) mientras se pregunta qué pasará más adelante cuando los liberales también “queden atascados en la historia”; David Stone —profesor de la Universidad de Sydney (Australia)— recuerda que este proceso ya se vivió, pues a principios del siglo XX era creencia generalizada e ineluctable la necesidad del socialismo como hoy lo plantea respecto al liberalismo; Irving Kristol —editor del *The National Interest* y autor de *Reflexiones de un neoconservador*— observa que la única forma de liberarse de esta contradictoria dialéctica hegeliana es la aceptación de la teoría aristotélica de que los regímenes políticos son inherentemente inestables y transitorios; Allan Bloom —profesor de la Universidad de Chicago y autor de *La decadencia de la cultura*— acepta el triunfo del liberalismo, pero asegura que “el fascismo tiene futuro, si es que no es el futuro”; Pierre Hassner —Director de Investigaciones de la *Fondation Nationale des Sciences Politiques* de París— observa cómo Fukuyama termina dudando de su propia tesis y asegura que éste “no cree

realmente ni en la historia ni en su fin"; André Fontaine —ex director de *Le Monde* (¿Después de la historia, el aburrimiento? en *Clarín* del 3-XI-1989)— advierte que la teoría del aburrimiento debería analizarse en relación con la imprevisible reacción de decenas de millones de personas que solo conocen de la vida las enormes injusticias, el hambre y la miseria<sup>1</sup>; Emmanuel Levinas (*La Stampa* del 28-II-1992) anuncia los riesgos de haber perdido el rumbo o el sentido de la historia; Jacques Attali (en: *Corriere della Sera* del 31 marzo 1992) asegura que "no es cierto que la democracia, la economía de mercado y la propiedad privada se hayan impuesto definitivamente. No se trata más que de una utopía. Todo falso"; Augusto dal Noce (en *Il Tempo* del 14 noviembre 1989) observa que en la cultura desde el 45 se ha establecido un mito que establece la antítesis occidentalismo-comunismo, y que agrupa a los progresistas, en esa época se habría iniciado una nueva historia, destinada a un progreso indefinido; Lucio Colletti (en *Corriere della Sera* del 4 abril 1992) sostiene que este proceso unitario hegeliano-marxista que sigue Fukuyama hace su obra "intelectualmente irrelevante, por no decir ridícula" y que el autor no tiene ni la más pálida idea de qué es una "filosofía de la historia" que confunde con una "historia universal".

En el caso argentino, más allá de algunos artículos de Vicente Massot en *La Nación* o de quien escribe estas líneas en *La Nueva Provincia*, el único libro referido al tema se debe a la pluma del padre Alfredo Sáenz —conocido por sus trabajos religiosos e histórico-culturales (como por ej. *De la Rus de Vladimir al*

<sup>1</sup> Cfr. *Doxa*, año I, nº 1.

hombre nuevo soviético, Antonio Gramsci y la Revolución Cultural), quien realiza un buen resumen de las ideas básicas del libro de Fukuyama y luego un importante y acertado examen crítico de las mismas, desde la óptica tradicional de una teología cristiana de la historia, resaltando el carácter anticatólico del proyecto de One World tecnocrónico que considera subyace en la ideología que motiva la obra de Fukuyama. (El nuevo orden mundial en el pensamiento de Fukuyama).

Para Sáenz el “hombre nuevo” de Fukuyama es el “hombre desarraigado” consecuencia de la Revolución francesa. (“buen salvaje”, individualista, hombre-masa, el homo faber). Para el autor que —desde una óptica apocalíptica cristiana se basa en los importantes trabajos de Marcel De Corte (Ensayo sobre el fin de nuestra civilización) y de Josef Pieper (Sobre el fin de los tiempos)— el proyecto del pensador norteamericano no es más que otro intento de lograr el Paraíso Terrenal o transformar la humanidad en una sociedad utópica (en este caso el Mundo Feliz de Huxley). Para Sáenz el proyecto coincide con las propuestas del ensayo de Brzezinski sobre La era tecnocrónica, la Trilateral o los tan citados y poco conocidos Bildeberg Group (cfr. p. 99); todos ellos aspectos de este One World proyectado en usinas anticristianas. La obra concluye con un importante capítulo sobre “qué hacer” en el que retoma la defensa de los valores de una sociedad cristiana, rescatando las interesantes expresiones del cardenal Ratzinger: “El derrumbe del marxismo no produce de por sí un Estado libre y una sociedad sana. La palabra de Jesús, según la cual en lugar de un espíritu inmundo expulsado vienen otros siete mucho peores (Mt. 12,

43/45), se verifica siempre de nuevo en la historia" (cit. p. 105).

Más allá de una interpretación histórico-política que puede resultar arriesgada, cabe observar que cuando la Post-modernidad enterró a Hegel (con los maestros comunistas) y el neopositivismo festejó la victoria de Kant, Fukuyama lo resucita, pero dejándonos la sensación que más que un Ave Fénix que resurge, se trata de un enfermo terminal destinado a producir los últimos estertores.

Por otra parte resulta honesto aclarar que el propio Fukuyama termina dudando de sus afirmaciones de más de 400 páginas y metafóricamente concluye: "en análisis final, y con tal de que la mayoría de las carreteras llegue a la misma ciudad, tampoco podemos saber aun si sus ocupantes, después de echar una ojeada al nuevo paisaje, no lo encontrarán a su gusto y posarán la mirada en otro viaje nuevo y más distante" (p. 448) o, en términos de su maestro Hegel marxizado, pasaríamos una vez más del ordenado reino de la necesidad al reino de la libertad.

Más allá de las discutidas ideas apocalípticas que expresa este libro de uno de los oráculos del fines de siglo —convertida en un best seller (Dahrendorf habla de "un charlatán inopinadamente convertido en best seller mundial")— para concluir tirada al "estercolero de la historia" cuando deje de ser útil nos parece atinado, además de las breves críticas anteriores limitadas por el espacio de este trabajo, recordar —a manera de conclusión— la frase con que Voltaire acusara recibo del Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres que le enviara Rousseau: "Me pareció muy interesante e instructivo su librito, pero yo ya me siendo demasiado viejo para andar sobre cuatro patas".

Florencio HUBEÑÁK