

¿El fin de la historia? La mentira de Fukuyama

Ernesto Briseño Pimentel
Departamento de Sociología
Universidad de Guadalajara

Se oye con cierta frecuencia a conductores de noticieros y reporteros afirmar que tal o cual hecho constituye un hecho histórico, o que representa un parteaguas de la historia. En muchos casos esto no es sino retórica: un modo de destacar una noticia que quieren vender.

Sin embargo, no a todo suceso se le cuelga este adjetivo, lo que muestra cierta selección y, por tanto, una idea a partir de la cual se distingue lo histórico de lo no histórico. Puede ser irritante la facilidad con que lo usan, podemos discrepar de que lo apliquen acertadamente en casos particulares, podemos considerar que sus criterios son pedestres, pero no podemos negar que revelan y difunden una conciencia de la historia que está incorporado como un elemento central de la cultura de la época.

En alguna parte afirma Goethe que con la leva popular practicada en la Revolución francesa el pueblo se convierte por primera vez en sujeto de la historia universal, y tiene razón. Porque antes la historia cuyo sujeto era el pueblo era historia muda y la historia contada era historia palaciega o relato de las gestas militares. La conciencia de que todos estamos en la historia, de que somos históricos y de que entre todos hacemos la historia, es una conciencia que de aquel ayer hasta este momento ha conocido flujos y reflujos pero no ha dejado de estar presente. Y su relato va de la confianza ilustrada en el progreso y la razón hasta el cuestionamiento posmoderno del progreso y la razón porque entretanto “todo progresa, menos el todo mismo”, como dijo Theodor Adorno hace casi medio siglo. La conciencia histórica de la modernidad ha sido desde su inicio conciencia reflexiva, y los reveses que ha experimentado le han servido para remontar su anterior ingenuidad, sin que ello signifique que pueda llegar a un nivel que garantice su lucidez. Porque lo que importa, como decía André Gide, no es la sinceridad sino la lucidez.

La posmodernidad, en sus aspectos más sanos y rescatables, es, no el advenimiento de una nueva forma de vida social o de una nueva cultura, sino visión y reflexión crítica de la modernidad. Y ésta se alimenta, entre otros motivos, del derrumbe de la Unión Soviética y sus satélites. Este es, ciertamente, un hecho histórico. Pero no por aceptar esto quedan claros su significado y su valor. Y esto ha dado qué pensar. Sobre esto pensó Fukuyama. Para el filósofo no es la cuestión la de interrogar sobre la verdad de sus afirmaciones fácticas, cuestiones éstas para el sociólogo y el historiador, sino sobre su lucidez, es decir, sobre el sentido de su problema y de su tesis y la pertinencia tanto de lo que toma en cuenta como de lo que omite para plantear y responder a ese problema.

En el capítulo inicial de su libro *Confianza*, posterior a los textos sobre el fin de la historia que le hicieron famoso. Fukuyama afirma que “hoy en día, casi todos los países desarrollados han adoptado, o están tratando de adoptar, formas institucionales de tipo democrático-liberal. Muchos de estos países se han ido desplazando, en forma simultánea, hacia una economía de mercado y una integración a la división del trabajo capitalista y global... este movimiento constituye el “fin de la historia”” [1]. Afirma que usa esta expresión en sentido hegeliano-marxista. Es correcto hacer consistir ésta en una concepción evolutiva de la trayectoria de las sociedades humanas, y de que este trayecto apunta a un objetivo final. Pero hay otro punto de esta visión, no menos relevante: que lo histórico reside en el cambio de formas estructurales de la vida social a través del tiempo, que también se halla presente en Fukuyama.

El sentido del fin de la historia sería el siguiente: Los seres humanos crean formas organizativas, instituciones, para resolver sus problemas, de las que las más importantes son las que tienen que ver con la producción de bienes para satisfacer las necesidades humanas y la coordinación de los esfuerzos sociales para alcanzar fines comunes, en resumidas cuentas, la economía y la política. Se han ideado y puesto en práctica diversas fórmulas a lo largo de la historia y durante el siglo que acaba de concluir, algunas de las cuales han obtenido magros beneficios y otras han reportado funestos resultados. Y de entre todas, las que han salido vencedoras como las

más aptas para, por una parte, producir bienes de buena calidad y en cantidad suficiente y precio adecuado para satisfacer las necesidades de la población y, por otra parte, para coordinar los esfuerzos sociales con el menor grado de desacuerdo y fricción entre las partes, son el capitalismo, con la economía de mercado y la libre competencia como sus corolarios, y la democracia liberal. En este sentido, no hay posibilidad de inventar y poner en práctica formas institucionales mejores que éstas para resolver los problemas económicos y los problemas políticos de las sociedades.

La tesis de Fukuyama es que, debido a esto, “se ha ido produciendo a nivel mundial, una notable convergencia de instituciones políticas y sociales” [2]. Parece que da por sentado que los países desarrollados son la pauta para los países en desarrollo y que lo que es bueno para los primeros será bueno para los segundos. En este sentido, la tendencia a esa convergencia es universal. Para que ésta sea una tesis histórico-filosófica la cuestión no es que sea una tesis cierta de hecho, sino que sea una tesis cierta de derecho. Aclarando, no se trata de que la cosa sea así, sino de que tenga que ser así. Porque si fuera así en un momento dado pero pudiera cambiar, es decir, si el predominio de esa tendencia fuera circunstancial, no podría justificarse la idea de que la historia habría terminado.

Esta condición se cumple en el caso del pensar de Hegel y de Marx sobre la historia. Para Hegel el espíritu es libre esencialmente porque no está determinado por nada externo. Por eso en la esfera del espíritu objetivo, la esfera en la que el espíritu se concretiza como mundo social, la historia va del estadio en que sólo uno es libre hasta el estadio en que todos son libres, pues éste es el grado de mayor realización del espíritu en esta esfera. Al alcanzarse este estadio se cierra la historia. Esta es la idea expuesta en la parte final de la *Filosofía del derecho* y de la sección dedicada al espíritu objetivo de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

La *Fenomenología del espíritu* ofrece otro argumento. También según éste la historia tendría una estructura tripartita. Los seres humanos se habrían conducido primeramente por el deseo de satisfacer sus necesidades como seres vivos. Otro momento llega cuando se entabla la lucha por el

reconocimiento, en la cual unos seres humanos combaten entre sí para imponerle al otro el reconocimiento de sus propias necesidades. De esta forma, la prioridad de la satisfacción inmediata del deseo se supera. Ya no se trata de mantener la vida a toda costa, sino que por el afán de reconocimiento se la arriesga. La unidad inmediata del animal con su vida inmediata, que le caracteriza, se supera. Surge así la condición humana propiamente y, al mismo tiempo, la historia y la dominación. Los vencedores adquieren la preeminencia social, se conciben como humanamente superiores. Los sojuzgados aprenden a producir y a utilizar la naturaleza. A la larga, el alejamiento de la esfera del trabajo vuelve a los dominadores ineptos para subsistir en el mundo. Cuando los grupos dominados y explotados se percatan del poder que el trabajo que llevan a cabo les reporta, no tardan en descubrir la superfluidad de la existencia social de los dominadores y se presenta así la posibilidad de la tercera fase, en la que estos desaparecen de la historia. El reconocimiento se vuelve general y con él la libertad.

Por su parte, la filosofía de la historia de Marx es deudora de la de Hegel en sus puntos esenciales, pero con la salvedad de que no interpreta el proceso histórico como una manifestación de un proceso de autodesarrollo y autoconocimiento de un megasujeto. La historia es para Marx producto de las necesidades y las expectativas humanas y de las complejas interacciones entre los seres humanos y la problemática que la acompaña. Los seres humanos tratan de satisfacer sus necesidades, se relacionan entre sí colaborando y luchando, y como producto de ello sus relaciones se reconfiguran y ellos mismos cambian de acuerdo con dichas configuraciones. Para Marx el ser humano, según la definición que construye de él en los *Manuscritos económico-filosóficos* y en *La ideología alemana* es un ser que satisface sus necesidades produciendo herramientas que utilizan para producir sus medios de vida, y es también un ser a la vez social y libre. Por ello las sociedades en las que las fuerzas productivas son utilizadas en el marco de unas relaciones sociales en las que el trabajo de unos (la mayoría) está al servicio de la satisfacción de las necesidades de otros (la minoría), no se corresponden con la esencia de la condición humana, creándose una situación objetiva de alineación social y humana. Por eso la historia, como historia de la lucha de clases,

termina con el comunismo, y significa el paso de la prehistoria a la historia humana en un sentido distinto, en el sentido del arribo a formas de vida social en lo que los seres humanos, como productores libres asociados, determinan en pie de igualdad su destino social y humano.

Antes de pasar a examinar si esa misma condición se cumple en el caso de Fukuyama, quisiera remitirme al trabajo de Perry Anderson, debido a que no he podido leer las fuentes directas, para ampliar la visión de las cuestiones planteadas por Fukuyama.

Pese al revuelo que causaron las ideas de Fukuyama y al gran rechazo hacia éstas, no hubo muchos análisis o refutaciones detalladas. No sería de extrañar que el prejuicio haya llevado a suponer a algunos de sus críticos que ya sabían lo que Fukuyama decía o qué sentido tenía su tesis, por lo que no se tomaron de leerle y analizarle a fondo y se contentaron con algunas críticas a aspectos secundarios y más bien empíricos de su trabajo.

Uno de los pocos análisis detenidos es el de Perry Anderson, contenido en *Los fines de la historia* [3], publicado en inglés en 1992, en el que rastrea y analiza las concepciones del fin de la historia del siglo XIX y XX, comenzando por Hegel, para encuadrar su análisis de la concepción de Fukuyama. Ésta consiste en 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 forma final del gobierno humano” [4].

El trabajo analítico y crítico de Anderson se despliega en tres fases. Primero, muestra que la tesis de Fukuyama expuesta en su ensayo inicial, titulado “The End of History?” y publicado en 1989 en la revista *The National Interest*, resiste un buen número de las críticas que se le lanzaron. Luego expone al andamiaje teórico conceptual a partir de la cual Fukuyama intentaría justificar la adecuación del capitalismo y la democracia liberal a las necesidades humanas, por lo que estas

serían insuperables, andamiaje que a juicio de Anderson resulta muy endeble. Por último, Anderson muestra que en el contexto social mundial las consecuencias del capitalismo impiden que éste sea generalizable y el funcionamiento de la democracia liberal resulta muy insatisfactorio, y que su análisis descuida algunos fenómenos sociales cuyo efecto sobre las formas institucionales económicas y políticas actuales de los países desarrollados es impredecible, por lo que augurar su perennidad es cosa muy problemática. Haré a continuación un recuento sucinto de su análisis.

Con respecto a la primera fase, Anderson que observa que una de las críticas iniciales es la de negar la idea de una conclusión histórica, pues ¿cómo es posible sostener que ya no va a suceder nada? Anderson apunta que el argumento de Fukuyama no niega la posibilidad de la ocurrencia de sucesos nuevos e inesperados, pero habría “un conjunto de límites estructurales dentro de los cuales éstos se desenvuelven hoy en día” [5]. Además, esto no significa que no podría haber cambios institucionales, pero las instituciones económicas y políticas que sustituyeran a la democracia liberal y el capitalismo no serían una superación de éstas, y sí muy probablemente una regresión; la historia no continuaría, sino que habría una regresión.

El nacionalismo y el fundamentalismo, por otra parte, parecen principios de organización política y social que son sumamente reacios a entrar en el molde del capitalismo liberal. Tanto Fukuyama con Anderson consideran que esta objeción es de poco peso, pues ambas son posiciones defensivas que difícilmente se pueden generalizar: en cuanto las expectativas de un mejor nivel de vida y de una privatización de la vida basada en el consumo están a la vista, la gente tiende a olvidar el nacionalismo y el fanatismo religioso mengua enormemente.

Otra objeción es que los seres humanos, sujetos a “eternas pasiones e insensateces”, difícilmente aseguran la estabilidad de un régimen económico y político, por muy idóneo que estos fuesen. Pero, respondería Fukuyama, la naturaleza humana también cambia, y eso significa que los seres humanos actuales han desarrollado las necesidades de participar en los asuntos sociales y de ser reconocidos en sus opiniones e intereses, por lo que la democracia sería irremplazable.

Objeción de mayor peso es que el capitalismo no ha disminuido la desigualdad social. A esto Fukuyama responde que esto no es un producto necesario de la economía de mercado, sino un efecto de desventajas culturales; en la medida en que los miembros de una sociedad desarrollen los valores y actitudes adecuadas comprenderían, se ajustarían y valorarían el capitalismo y la libre competencia del capital y la fuerza de trabajo como las mejores formas de producir para resolver las necesidades de toda la población. Estos valores son los de la iniciativa, la competitividad y el consumo. Esto significaría, según otra crítica, que se perderían los valores idiosincrásicos que distinguen a las culturas anteriores, en las que los grupos religiosos y militares difundían valores espirituales, comunales y agonales. Fukuyama acepta esto, para él los tiempos heroicos y espiritualistas habrían pasado.

La referencia al último hombre que se agrega en el título de libro hace referencia precisamente a una expresión de Nietzsche utilizada en el *Así habló Zaratustra*, según la cual el último hombre prefería ante todo la seguridad y se ocuparía de sus pequeñas satisfacciones en lugar de cuestiones más trascendentes. Dice en su ensayo Fukuyama que “el fin de la historia será una época muy triste. La lucha por el reconocimiento, la disposición a arriesgar la propia vida por una meta puramente abstracta, la pugna ideológica mundial que exigía audacia, imaginación e idealismo será reemplazada por el cálculo económico, la solución interminable de problemas técnicos, preocupaciones ambientales y la satisfacción de las complicadas demandas del consumidor.”^[6] Anderson comenta a propósito de esto que “el fin de la historia no equivale a haber alcanzado un sistema perfecto, sino a la eliminación de alternativas mejores”.^[7] Krishan Kumar comenta lacónicamente que “la respuesta de Fukuyama es sobria hasta caer en la depresión.”^[8] El juicio final de Anderson sobre el ensayo es que es bastante sólido en su argumentación, al menos en cuanto los datos históricos y sociológicos permiten ver.

Sin embargo, el asunto cambia con el libro. Éste se ocupa de demostrar, en su segunda parte, por qué el capitalismo liberal responde a las necesidades humanas de un modo óptimo, pese a las limitaciones mencionadas anteriormente. Esta es la tarea que le da a su reflexión un carácter

filosófico, más allá de un diagnóstico sociológico epocal. Anderson queda mucho menos convencido en este punto. El centro de su crítica es que Fukuyama plantea como factores rectores de la conducta humana el deseo, el *thymos* y la razón, siguiendo en este aspecto a Hegel, aunque interpretando al *thymos* en un sentido platónico. Pero esto no logra sustentar la idea de una estructura histórica necesaria, como es el caso de Hegel, pues éste expone la carácter de superación dialéctica que existe entre estos tres factores, es decir, cada uno de ellos se basa en e integra al anterior, en una concepción de la naturaleza humana como algo que se autocrea históricamente, mientras que Fukuyama las considera como facultades independientes y siempre presentes en la psique humana. Esto debilita la explicación de Fukuyama pues aduce uno u otro de ellos para explicar ciertos cambios arbitrariamente, sin nada que justifique la idea de que el predominio de uno de ellos sea la base que sustente la realidad social de ciertas instituciones.

Anderson afirma que “la división ontológica del alma no genera una secuencia coherente de la historia... la orientación de la 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... la razón desempeña un papel secundario en su concepción. Se le entiende aquí como poco más que en la instancia que hace posible el deseo, en contraste con una ambición que se encuentra más allá de la razón... 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.”^[9]

Por último, en la tercera fase de su examen, Anderson discute la generabilidad del capitalismo y la democracia liberal como forma final de resolver los problemas humanos relativos a la producción y distribución de bienes y a la participación en la toma de decisiones que afectan a las sociedades y la coordinación de las fuerzas sociales necesarias para llevarlas a cabo con el mínimo de conflictos. Las críticas de Anderson son varias.

Una es que la convergencia de capitalismo y democracia es mucho menos uniforme de lo que se podría creer. Dice: “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”.^[10] A partir de esta objeción, Anderson expone otras críticas.

La principal es que Fukuyama comete una falacia, que Anderson expone así: “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.”^[11] La idea de que la adopción y el desarrollo del capitalismo en cada país como forma de resolver sus problemas económicos y de proporcionar a sus habitantes bienes de consumo en una cantidad similar a la promedio de los países capitalistas, no toma en cuenta que la producción de bienes para toda la población mundial a ese nivel tendría como resultado que “el planeta resultaría inhabitable.”^[12] Por otra parte, la desigualdad en los niveles de vida entre países desarrollados y subdesarrollados se ha incrementado brutalmente. Esto ha ocasionado un flujo migratorio de los segundos a los primeros que aumenta las tensiones y conflictos entre unos, creando una mezcla inestable.

Por otra parte, que los Estados en desventaja se conformen con una situación de subordinación en el sistema internacional es algo que no puede esperar Fukuyama si es consecuente con sus propias premisas, según las cuales la necesidad de reconocimiento, es decir, de ser considerado un igual, es una necesidad humana básica. Esta situación lleva a Fukuyama a establecer que habría una división entre el mundo social más allá de la historia y otro todavía sumergido en la historia en la que el segundo tendría que establecer barreras que impidan ser afectados por los conflictos del segundo. Pero todo esto significa que la celebrada convergencia de capitalismo y democracia no es la solución final a los problemas humanos.

A juicio de Anderson, fue Auguste Cournot más que Fukuyama que vio lúcidamente “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.”^[13]

Anderson termina sus consideraciones afirmando que Fukuyama no parece querer tomar en cuenta la debilidad de la democracia moderna, por mucho que su radio de acción se haya extendido. Por otra parte, no tiene la menor duda de que el capitalismo tiende a generar y a polarizar la desigualdad social y que no requiere de la democracia para su funcionamiento y expansión, por lo que la convergencia que se observa en las últimas décadas, pese al desequilibrio entre ambas, que es la base de la concepción histórica de Fukuyama puede ser fácilmente revertida. Además, la idea de que el capitalismo se puede generalizar y llegar a los niveles de producción de riqueza en todos los países del mundo es una ilusión. Con respecto a las instituciones políticas, lo que hay que hacer es considerar la posibilidad de que el Estado se convierta en “una estructura de la autoexpresión colectiva que no se agote en los sistemas electorales del presente.”^[14]

Al concluir, Anderson introduce una nota inesperada para muchos por el peso que le concede. Dice que Hegel había considerado las tensiones en el estado y la sociedad civil, pero que consideraba que la familia permanecía intacta e inestable. Esto ya no es así. Fukuyama no desconoce esto, pero no le da mucha importancia. En cambio, para Anderson la emergencia de las mujeres más allá de los roles tradicionales trastoca muchos esquemas sociales en una medida inimaginable y los efectos sobre las actuales formas políticas y económicas es difícilmente previsible y abre un vasto campo de creación histórica. Y esto es así porque aunque “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.”^[15]

En general, me parecen acertadas las apreciaciones de Anderson. Quisiera agregar y comentar algunos puntos. En *Confianza*, Fukuyama afirma, como justificación de la insuperabilidad del capitalismo liberal que “la creciente complejidad de la vida actual y la intensidad de información que la caracteriza hacen que una planificación centralizada de la economía resulte extremadamente difícil.”^[16] Esta tesis va dirigida, obviamente, contra las sociedades socialistas. Que la planificación y conducción total de la economía como una forma de hacer que todos participen parejamente en el trabajo y la riqueza sociales conducen al totalitarismo estatal es una objeción que ya habían hecho Bakunin y Kropotkin. Los riesgos de que suceda esto, por supuesto, son enormes. Y es un problema que hay que tener siempre presente.

Pero que la producción de los bienes necesarios para resolver las necesidades humanas se desenvuelva exclusivamente en términos de empresas capitalistas y de libre mercado es también una perspectiva ominosa, tanto por las inevitables tendencias al monopolio como por el hecho de que los recursos y oportunidades tienden a arremolinar en torno a los que más tienen, en detrimento de los demás, lo que significa el incremento de la desigualdad social y la polarización de las diferencias sociales. Y esto tanto a nivel nacional e internacional, independientemente de cuál sea la sociedad de la que se está hablando. El alto nivel de vida de que en los países capitalistas, y en alguno países en vías de desarrollo, se ha podido proporcionar a las clases medias y obreras ha sido proporcionado a costa del bienestar de sus propias minorías y de la sobreexplotación del trabajo en los países subdesarrollados y del saqueo de sus recursos naturales.

En este sentido, la caída de las sociedades socialistas no ha solucionado por sí sola el problema de la distribución justa de la riqueza, éste continua siendo uno de nuestros problemas más acuciantes. Y me parece correcta la apreciación de que no son deseables ni economía totalmente dirigida por la burocracia estatal, ni capitalismo salvaje. El punto crucial es la emergencia de una ciudadanía activa y de la creación y defensa de instituciones justas en una experiencia de la democracia que va más allá de la democracia como procedimiento. El reconocimiento de las minorías sociales y étnicas y de las mujeres, y su plena participación con voz y

voto en todos los espacios sociales y las instituciones políticas. Esto significa democratizar la democracia. La expresión es de Anthony Giddens, y expresa una necesidad real que no puede ser satisfecha en lo que hoy se suele entender y practicar como democracia.

Hay que agregar que algo no convenció a Fukuyama de su propio planteamiento, lo cual se muestra cuando dice en *Confianza*, escrito cuatro o cinco años después que los textos que causaron tanto revuelo, que “para que las instituciones de la democracia y del capitalismo funcionen en forma adecuada, deben coexistir con ciertos hábitos culturales premodernos que aseguren su debido funcionamiento. Las leyes, los contratos y la racionalidad económica brindan la base necesaria, pero no suficiente, para la prosperidad y la estabilidad de las sociedades postindustriales. Es necesario que éstas también estén imbuidas de reciprocidad, obligación, moral, deber hacia la comunidad y confianza, que se basa más en el hábito que en el cálculo racional.”^[17] Aquí Fukuyama no renuncia a la idea del fin de la historia, pues queda claro que no se trata de ir más allá del capitalismo, la democracia representativa y el estado neoliberal tal como él las entiende, sino de rescatar ciertos valores “premodernos”.

La cuestión es si estos no tienden a ser inevitablemente erosionados en un entorno social en la que estas instituciones predominan. Que esto sucede lo han afirmado de distintas maneras todos los grandes sociólogos fundadores, como son Marx, Durkheim, Weber, Simmel e, incluso, Parsons. Por otra parte, no se trata de la conservación de ciertos hábitos, en oposición al cálculo racional, pues al final de cuentas el cálculo racional también puede ser un hábito. La cuestión es cuáles tienden a predominar y cuáles no y por qué. No se pueden desgajar determinados valores de sus contextos histórico-culturales originales y aplicarlo a voluntad a otros nuevos. Se los reinterpreta y refuncionaliza. Podría entenderse lo que dice Fukuyama como que es necesaria una nueva cultura, independientemente de lo problemático que sea el cómo crearla. Pero es de pensar que esa nueva cultura requiera modificaciones de fondo en nuestras instituciones económicas y políticas. Sí es así, la historia no ha terminado, la lucha continua.

Filosóficamente, lo que está en juego en el fondo es la conciencia de aquello en que consiste nuestra historicidad. Aquí hay que enmarcar en problema. Por ello, para concluir, haré unas breves consideraciones al respecto.

En las sociedades tradicionales, se concebía en tiempo como cíclico, de acuerdo con la experiencia de seres humanos estrechamente relacionados con la naturaleza y que regían su vida por los cambios estacionales. Después, con la aparición de la agricultura, la urbanización, los registros escritos, la aparición de los primeros imperios, surgió en algunas partes la idea de un mundo temporalmente finito. La modernidad occidental significó el ascenso de un tiempo unilineal e infinito, probablemente bajo el impacto de la nueva astronomía que estableció que aunque la tierra girase alrededor del sol una vez por año, el universo tenía una historia mucho más larga, y también significó el ascenso de la idea de progreso basado en el conocimiento racional y la utilización de ese conocimiento para dominar los procesos naturales y abatir su resistencia o la amenaza que suponían para la vida del hombre, convirtiéndolo cada vez más en fuente de recursos para satisfacer las crecientes y nuevas necesidades humanas.

En el transcurso del siglo XX, la confianza en el progreso se perdió, pero la idea de que el tiempo es una línea sin fin permaneció. Con ello, la idea del fin de la historia ya no podía identificarse con la idea del fin del mundo, como significó en la concepción escatológica cristiana. Sin embargo, la idea de catástrofe, que proviene de la concepción cíclica mítica del tiempo, permaneció asociada a ella subterráneamente, perdiendo sin embargo, el rasgo de renovación terrenal por la influencia del cristianismo, y ha resucitado periódicamente. Por otra parte, los hechos del siglo han dado nuevos matices al asunto.

Así, el posmodernismo, en uno de sus aspectos más sanos intelectual y moralmente, afirma que la historia no tiene sentido, que no hay una línea de desarrollo o progreso que hayamos de seguir inexorablemente y que no, por tanto, punto final. Se oponen a esa idea porque llevó a algunos regímenes a justificar el sacrificio de vidas humanas en su presente por el beneficio que

representaría para los que habrían de nacer. Se abriría así la era del desencanto. Lo que tiene de positivo este desencanto es que permitiría a los hombres verse entre sí, reconocer su mortalidad y sus sufrimientos y preguntarse cómo resolver sus problemas sin sacrificar a ninguno; es un desencanto merced al cual la responsabilidad por nuestros prójimos en el presente no puede ser anulada justificándose en que somos responsables por la creación de un mundo mejor que tendrá existencia en el futuro.

Para concluir, a la luz de todo lo anterior, advertiré que la idea de desencanto aparece también en Fukuyama, pero con otros matices. El mundo social del fin de la historia es, para él, el mejor de los mundos posibles simplemente porque le parece el mejor de los mundos concebibles que puede ser real. Y no importa que tan realista es el análisis que hace –que no lo es tanto Anderson lo muestra–, eso no significa que no pueda haber alternativas mejores.

A esto hay que oponerle la idea de que si la historia es creación, y creación es el advenimiento de lo nuevo, que en su carácter de nuevo es impredecible a partir de lo que hay, el futuro permanece abierto y misterioso, no importa lo que indiquen nuestros datos. Y esto es así porque los seres humanos, que somos los que hacemos nuestra historia a sabiendas o sin saberlo, a nuestro gusto o a nuestro disgusto, creamos con la imaginación. Por eso, contra el “realismo” de pensadores como Fukuyama –muy limitado por lo demás–, no podemos clausurar el horizonte utópico. La aventura continua. Repito, la historia no ha terminado, la lucha continua.

[1] Francis Fukuyama. *Confianza*. Atlántida, Madrid, 1996, p. 21.

[2] Francis Fukuyama. *Ibid.*, p. 21.

[3] Perry Anderson. *Los fines de la historia*. Anagrama, Madrid, 1996.

[4] *Ibid.* p. 99.

[5] Ibid. p. 99.

[6] Citado en “El Apocalipsis, el milenio y la utopía en la actualidad” de Krishan Kumar.

[7] Anderson, op. cit. p. 104.

[8] Krishan Kumar. “El Apocalipsis, el milenio y la utopía en la actualidad” en Las teorías del Apocalipsis y los fines del mundo. FCE, México, 1998, p. 242.

[9] Anderson. Op. cit., pp. 127-128.

[10] Ibid. p. 129.

[11] Ibid. P. 132.

[12] Ibid. P. 133.

[13] Ibid. p. 134.

[14] Ibid. op. cit. p. 138.

[15] Ibid. p. 140.

[16] Fukuyama. op. cit., p. 22.

[17] Ibid. p. 30