

Carlos Paván

LA HISTORIA SIN FIN O LAS DESGRACIAS DEL ULTIMO HOMBRE

Aproximaciones críticas a «El fin de la historiaa y el último hombre»
de F. Fukuyama

Desde nuestros primeros pasos en el camino de la historia soñamos con encontrar la tierra prometida en la que la palabra de la diosa fuera verdad. Desde entonces buscamos un asidero firme, un estable fundamento que nos apartara definitivamente de la locura que hace palpar el pecho de la bicefálica estirpe. Y así, sin darnos cuenta, empezó la gran paradoja: evolucionamos transformándonos y transformando a nuestro mundo hechizados por el encanto que nos hacía añorar el fin de todo cambio. Marchamos para detenernos.

La ciencia del ser en cuanto ser fue la primera y decisiva etapa de nuestra travesía. No podíamos declarar vana apariencia el monstruo que queríamos vencer so pena de vanificar nuestro mismo esfuerzo, pero tampoco estábamos dispuestos a aceptar tan temprana derrota. Entonces inventamos otro camino más seguro y, aparentemente, menos paradójico: podíamos declarar el cambio como accidental resultado de una escurridiza dimensión del ser reacia a toda racionalización. Inventamos la materia, concedimos un espacio a la locura para no enloquecer. Llamamos Dios al motor inmóvil que, en su estática presencialidad, denunciaba la vanidad de lo que el mismo provocaba: llamamos Dios al ser que se hizo Persona y en la igualdad, descubrimos nuestra libertad. Pero la igualdad de todos no comulgó con la libertad de algunos y entonces nos cansamos de buscar en los cielos las promesa de una estática y eterna felicidad que esta tierra se empecinaba en negarnos. Inventamos, pues, la ciencia y el liberalismo: inventamos la modernidad.

Hasta el siglo XVI dos imágenes de la historia dividieron el alma de los hombres: por un lado, desde los tiempos de la gran epirosis, intentamos pensar nuestro devenir, y el pasar de nuestro mundo, como el cíclico retorno de lo mismo. *Corsi e ricorsi*: esta fue la bandera que recogió el napolitano en nombre de la vieja historia. Pero el de Hipona nos enseña que un buen cristiano deber reconocer la existencia de

hechos irrepetibles de manera que considerar cíclicamente a la historia es una herejía. Según Fukuyama, la ciencia le dio la razón al Cristiano:

«El descubrimiento del método científico creó una división fundamental, no cíclica, del tiempo histórico, en períodos de antes y después de tal descubrimiento o invención. Y una vez hecho el descubrimiento, la expansión gradual y continua de la ciencia natural moderna ha proporcionado un mecanismo direccional para explicar muchos aspectos del desarrollo histórico subsiguiente»¹.

Esto no significa que, según nuestro autor, la ciencia se convierta en la causa última del devenir histórico: la tesis en cuestión apunta más bien hacia el carácter regulador² del saber científico cuya influencia social se manifiesta en dos direcciones fundamentales: en el contexto de los desarrollos tecnológicos aplicados al área militar y en el marco de las transformaciones de la actividad económica³. Ahora bien, sobre esta base Fukuyama construye una interpretación historiográfica cuyas ideas fundamentales son las siguientes:

1) La ciencia, mediante la tecnología, orienta el desarrollo de la sociedad hacia una siempre mayor industrialización cuyas consecuencias sociales se traducen en el crecimiento de la burocracia, la educación y la urbanización. Tales procesos parecen encontrar su «habitat» ideal en el seno del sistema económico capitalista el cual, a su vez, retroalimenta el desarrollo de nuevos progresos técnicos. Tecnología y capitalismo parecen ser, pues, un binomio inseparable de manera que la orientación de los procesos históricos mundiales avanza hacia esa dirección y no puede

¹ Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, trad. cast. de P. Elías, Barcelona, Planeta, 1992, p. 117-118. Citaremos este libro utilizando la sigla FH.

² FH, p. 129.

³ FH, p. 118 y 123.

retroceder⁴.

2) El bloque tecno-capitalista es una condición necesaria pero no suficiente para explicar la sociedad moderna. En efecto, el binomio en cuestión no permite esclarecer cabalmente la estructura política de las sociedades postindustriales. En otras palabras, la democracia liberal no responde totalmente a condiciones económicas sino que depende de otra dimensión del devenir histórico⁵.

3) Inspirándose en la exégesis de la filosofía de la historia hegeliana propuesta por Kojève, Fukuyama cree que el motor inmóvil de la historia es el reconocimiento. La democracia liberal, mediante la afirmación y defensa de los derechos del ciudadano, es el sistema político que asegura al individuo⁶ el mayor reconocimiento posible.

4) De las tesis señaladas Fukuyama infiere la siguiente conclusión: el hombre en las sociedades capitalistas altamente tecnologizadas y liberal-democráticas ha llegado al fin de la historia ya que, en semejantes sistemas sociales, económicos y políticos, se produce la menor cantidad posible de contradicciones lo cual asegura la estabilidad estructural que se necesita para decretar el fin de la historia⁷.

Es evidente que esta propuesta teórica descansa en una idea central la cual identifica en el deseo de reconocimiento la mediación que relaciona entre sí democracia liberal y sociedad tecnológica capitalista. Dada la importancia de este tema será menester detenernos un poco en él.

De acuerdo a la propuesta de Fukuyama, la reflexión filosófico-política moderna ha sido marcada por dos distintas tendencias. La modernidad se expresa o bien a través de la concepción liberal de la sociedad, o bien en la interpretación hegeliana del devenir histórico.

La idea liberal del plexo sociopolítico estriba en una concepción del hombre que se proyecta en una hipótesis antropológica radicalmente

⁴ FH, p. 149.

⁵ FH, p. 194.

⁶ FH, p. 208.

⁷ FH, p. 203.

pesismista. El primer hombre es, según Hobbes, un ser desconfiado y agresivo, inmerso en una guerra de todos contra todos que no deja espacio para ninguna ocupación que no sea la lucha sangrienta contra sus semejantes⁸.

Al igual que Hegel, Hobbes —según nuestro autor— considera que el hombre en el estado de naturaleza es llevado a la guerra por el deseo de reconocimiento⁹. Sin embargo, la semejanza entre los dos filósofos termina aquí. En efecto, la receta que recomienda Hobbes es la de salir del estado de guerra de todos contra todos edificando, mediante un contrato, una sociedad en la que, dejada de lado toda lucha por el reconocimiento, los hombres defiendan como su derecho fundamental el derecho a la vida¹⁰. Hegel, en cambio, considera que el orgullo del reconocimiento —el eje fundamental de la moral aristocrática— constituye la dimensión en la que se manifiesta la más alta y poderosa expresión de la dignidad humana. Escribe Fukuyama:

«En lo que Hobbes y Hegel difieren fundamentalmente, sin embargo, y donde la tradición del liberalismo anglosajón adopta su forma, es en el relativo peso moral asignado a las pasiones de orgullo o vanidad (es decir, el reconocimiento), por un lado, y de miedo a la muerte violenta, por el otro. Hegel, como se ha visto, cree que la voluntad de arriesgar la vida en un combate por el puro prestigio es, en un cierto sentido, lo que hace humanos a los seres humanos, el fundamento de la libertad»¹¹.

⁸ FH, p. 220-221

⁹ FH, p. 221

¹⁰ «La conservación de la vida es el hecho moral fundamental; todos los conceptos de bien y justicia, en Hobbes, se fundan en la búsqueda racional de la conservación de la vida, mientras que la injusticia y la maldad es lo que lleva a la violencia, la guerra y la muerte.» FH, p. 223.

¹¹ FH, p. 222.

Hobbes, en cambio,

«cree que el deseo de reconocimiento y el noble desprecio de la «mera» vida no es el comienzo de la libertad del hombre, sino la fuente de sus desgracias»¹².

Aquí podemos apreciar la diferencia fundamental entre estas dos corrientes del pensamiento moderno. La filosofía política anglosajona, considerando negativamente el deseo de reconocimiento, recomienda a los hombres dejar de lado su orgullo y buscar o bien un Estado fuerte que asegure el derecho de todos a la vida (Hobbes), o bien un Estado mínimo que canalice en la actividad económica las pulsiones agresivas de manera que, en el bienestar material, se encuentre el equilibrio (Locke). Hegel, por el contrario, considerando que el orgullo es la raíz de toda libertad, recomienda absorber semejante vanidad en un «Estado universal y homogéneo» que satisfaga el deseo de reconocimiento respetando los derechos de los ciudadanos¹³. En otras palabras, según Fukuyama, las explicaciones modernas de la naturaleza del Estado se reducen a dos: 1) en la tradición anglosajona, el Estado es el resultado de un contrato en el que los hombres renuncian a su orgullo primitivo y se dedican a la satisfacción del deseo económico; 2) en la tradición alemana (Hegel), el Estado es la identidad que asegura al sujeto el respeto de su dignidad mediante el reconocimiento de sus derechos¹⁴.

El tema del reconocimiento o, como prefiere denominarlo Fukuyama, «*megalothymia*»¹⁵ es, pues, decisivos en su interpretación

¹² FH, p. 224.

¹³ FH, p. 281 ss.

¹⁴ FH, p. 226-227.

¹⁵ Con esta expresión Fukuyama, retomando a la clasificación de las partes del alma hecha por Platón, entiende lo que Hegel llama «reconocimiento»: «al deseo de ser reconocido como superior a otros los llamaremos con una nueva palabra de raíz griega, *megalothymia*. Esta puede manifestarse lo mismo en el tirano que invade y esclaviza a un pueblo vecino para que reconozca su autoridad, que en un pianista de concierto deseoso que se le reconozca como el mejor intérprete de Bethoven.» FH, p. 245. La *megalothymia* se opone a la

de la modernidad. En efecto, según él, la fuerza thymótica constituye la mediación entre el proyecto moderno de la emancipación del hombre mediante la satisfacción de las necesidades materiales (Hobbes-Locke)¹⁶, y la concepción hegeliana del «Estado universal-homogéneo» que garantiza al individuo al máximo reconocimiento posible sin que se desintegre el tejido socio-político¹⁷. Escribe nuestro autor:

«Estamos ahora en condiciones de explicar más plenamente la interrelación entre la economía liberal y la política liberal, y de dar cuenta del alto grado de correlación entre la industrialización avanzada y la democracia liberal. *No hay...ninguna base lógica económica para la democracia; la política democrática es, sin duda, un lastre para la eficiencia económica.* La elección de la democracia es autónoma, debida a la *búsqueda de reconocimiento y no a la búsqueda de la satisfacción del deseo... El deseo de reconocimiento, pues, es el eslabón perdido entre la economía liberal y la política liberal.*»

Así, pues, la tesis de Fukuyama acerca del fin de la historia¹⁸, tomando

isothimia: «el deseo de ser reconocido como igual a los demás, (ibid.). Estas dos fuerzas «constituyen, juntas las dos manifestaciones del deseo de reconocimiento que ayudan a comprender la transición histórica a la modernidad.» (ibid. subrayado añadido)

¹⁶ FH, p. 277.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ La expresión «fin de la historia, obviamente, no es utilizada por Fukuyama en el sentido ingenuo de acuerdo con el cual los acontecimientos se detienen. «Fin de la historia» significa que ya no experimentaremos cambios estructurales profundos en el marco social, económico y político o que, si dichos cambios se producirán, entonces tendremos que volver a la sociedad democrática-liberal y capitalista. Escribe nuestro autor: «lo que yo sugería que había llegado a su fin no era la sucesión de acontecimientos, sino «la historia», es decir, la historia entendida ... como un proceso único, evolutivo, coherente.» FH, p. 12.

en cuenta lo señalado, puede resumirse en la siguiente idea: *gracias a la mediación de la satisfacción del deseo de reconocimiento, la satisfacción del deseo material, asegurada por la economía de mercado, encuentra estabilidad en el sistema político democrata-liberal. De esta manera, en la confluencia de las dos máximas tendencias del pensamiento filosófico moderno, el hombre ha alcanzado una sociedad en la que la historia encuentra su fin último.* Una vez más citaremos a Fukuyama:

«El mejor régimen era el que satisfacía simultáneamente a las tres partes del alma. Con este criterio, si la comparamos con las alternativas históricas de que disponemos, parece que la democracia liberal da plena satisfacción a las tres partes. Si no se la puede calificar «en palabras» como el régimen más justo, sirve como el régimen más justo «en la realidad». Pues, como Hegel nos enseña, el liberalismo moderno no se basa en la abolición del deseo de reconocimiento, sino en su transformación en una forma más racional. Si no se conserva enteramente el thymos en sus manifestaciones anteriores, tampoco se le niega enteramente. Además, ninguna de las sociedades liberales existentes se basa exclusivamente en la isothymia y todas han de permitir algún grado de megalothymia domesticada y segura, aunque esto vaya en contra de los principios en los que afirman creer.»¹⁹

Ha llegado el momento de discutir la propuesta de **El fin de la historia y el último hombre**. *Nuestra opinión al respecto es que la idea del «fin de la historia», en el sentido ya señalado, es el resultado de una profunda confusión que afecta tanto la lógica interna del discurso de Fukuyama así como su posible inserción en el marco de una reflexión extrínseca.*

En sí misma la tesis en cuestión se reduce a una enorme falacia de

¹⁹ FH, p. 445-446. Subrayado añadidos.

ambigüedad conocida como *sofisma de composición*. En efecto, Fukuyama infiere que las sociedades de libre mercado, gobernadas por una democracia liberal, son el fin hacia el cual marcha el devenir de la historia porque su sistema económico y su estructura política permiten la mayor satisfacción posible de la «megalothymia». Ahora bien, este es un sofisma por composición porque atribuye al todo las propiedades de las partes. Es como si razonáramos así: si una maleta contiene diez mil bufandas de seda, dado que cada bufanda es sumamente liviana, la maleta no pesa casi nada. En otras palabras, el hecho por el cual la economía de libre mercado²⁰ y el sistema político democrático-liberal, *cada uno en su respectivo marco referencial*, aseguren un mayor reconocimiento no nos autoriza a deducir que la sociedad resultante de la composición de estas dos dimensiones sea igualmente satisfactoria para el deseo thymótico.

Sin embargo, el error de Fukuyama no es solamente lógico o argumentativo sino más bien descansa en una equivocada apreciación de hechos fundamentales. *¿Podemos aceptar como verdad que la estructura política democrático-liberal asegura un mayor reconocimiento de las pulsiones thymóticas? ¿Seguirá siendo practicable el modelo económico capitalístico? ¿La ciencia da verdaderamente al traste con la posibilidad de un retorno cíclico de los procesos históricos?*

Nos parece verdaderamente aventurado, por no decir irresponsable, afirmar que la ciencia, con su movimiento evolutivo-acumulativo, sea el baluarte que nos protege de la repetición histórica. No hace falta una imaginación desbocada para hipotizar, en el marco de una progresiva acumulación de conocimientos técnicos, la paralela vuelta a sistemas de tipo aristocrático o autocrático. Además, el mismo

²⁰ «La buena salud y la estabilidad de la democracia pueden considerarse que descansa a largo plazo, en la calidad y el número de ocasiones que proporciona a sus ciudadanos para satisfacer la megalothymia. Estas ocasiones no sólo recogen la energía latente en el thymos y la convierten en algo productivo, sino que sirven también de «toma de tierra» que desvía el exceso de energía que, de otro modo, desgarraría la comunidad. La primera y más importante de esas ocasiones, en una sociedad liberal, consiste en la actividad económica en todas sus formas... es difícil comprender la conducta de los hombres de empresa y los industriales simplemente como una egoísta satisfacción de sí mismo». FHM p. 420-421.

Fukuyama reconoce que, para el desarrollo tecno-capitalístico de la sociedad, un sistema autoritario funciona mejor que un sistema democrático²¹. Ahora bien, nuestro autor también reconoce, como hemos visto, la íntima unión entre tecnología y sociedad de mercado de manera que, aun colocándose desde su punto de vista, es posible imaginar una sociedad altamente tecnificada y horrendamente autocrática. Por otro lado, creer que la ciencia tenga algún compromiso de orden ético, después de los análisis de pensadores como Adorno, Marcuse, Horkheimer nos parece una idea sumamente débil. Lo dicho, pues, nos autoriza a sostener que la dimensión científico técnica de nuestra cultura no es una coraza lo suficientemente resistente para negar la posibilidad de una historia cíclica.

En cuanto a la dimensión económica de los planteamientos de Fukuyama nos parece que su posición es bastante discutible. Basta con recordar que una mínima parte de la población mundial (la que pertenece al así llamado —por el mismo— primer mundo), consume el setenta por ciento de los recursos y contamina según una tasa que no baja del ochenta por ciento. Si la tendencia hacia una economía de mercado (salvajemente consumista e impulsada por el desarrollo tecnológico) se afirma universalmente como sostiene nuestro autor, tomando en cuenta las cifras señaladas, es evidente que semejante extensión a escala planetaria de las estructuras propias de los países altamente industrializados significará la catástrofe ecológica. La insensibilidad de Fukuyama hacia tal problemática es un aspecto muy revelador de su posición teórica,²² cuyo triunfalismo tiene que olvidar

²¹ «Parece muy clara que la preferencia por la democracia no está dictada por la lógica del proceso de industrialización. En realidad, la lógica de este proceso parece señalar en una dirección opuesta. Pues si la meta de un país es el crecimiento económico por encima de cualquier otra consideración, la opción verdaderamente triunfadora no parece que haya de ser ni la democracia liberal ni el socialismo de la variedad democrática o de la variedad leninista, sino una combinación de economía liberal y de política autoritaria que algunos observadores han denominado «estado burocrático» y que podemos calificar también como «autoritarismo orientado hacia el mercado». FH, p. 183. Subrayado añadido.

²² A lo largo de todo el libro Fukuyama concede al tema ecológico ocho páginas.

o, por lo menos, menospreciar, unos de los problemas más serios que confronta el modelo económico de mercado.

Por último quisiéramos discutir, aunque someramente, el tema del reconocimiento. Como hemos visto, Fukuyama cree que las modernas democracias liberales aseguran el máximo reconocimiento posible. Una vez más permítasenos dudar de ello. Hay un aspecto de la cultura contemporánea propia de las sociedades postindustriales que nuestro autor percibe pero que no analiza como se merece. Estas son sus palabras:

«La educación moderna... estimula cierta tendencia al *relativismo*, o sea, a la doctrina según la cual *todos los horizontes y todos los sistemas de valores están relacionados con el tiempo y el lugar, y ninguno es verdad*, sino que todos reflejan los prejuicios e intereses de quienes los propugnan.»²³

Y un poco más adelante leemos:

«el relativismo cultural (un invento europeo) ha parecido plausible a *nuestro siglo* porque por *primera vez* Europa se vio obligada a enfrentarse en serio a culturas no europeas a través de las experiencias del colonialismo y la descolonización.»²⁴

Parece que nuestro entusiasta filósofo de la historia tiene algunas fallas en su formación histórica. Si extendemos temporalmente al concepto de «Europa» hasta los griegos (operación a las que nos autoriza el mismo texto ya que se dice que el relativismo es un «invento europeo» y, dado que el relativismo ha sido «inventado» por los sofistas, los sofistas deben ser europeos), entonces descubriremos que no es la «primera vez» que Europa produce una cultura del relativismo. Además, si a ver vamos,

²³ FH, p. 410.

²⁴ FH, p. 446.

podríamos pensar que no es por culpa de los educadores si el relativismo se ha convertido en una de las ideologías más profundas, diríamos medulares, de las sociedades avanzadas. Escribe John Stuar Mill:

«No basta, pues, con una simple protección contra la tiranía del magistrado. Se requieren, además protección contra la tiranía de las *opiniones* y pasiones dominantes... encontrar estos límites y defenderlos contra toda usurpación es tan indispensable para la buena marcha de las cosas humanas como la protección contra el despotismo político.»²⁵

Como podemos ver, la tesis de Mill, en absoluta consonancia con los valores de la democracia liberal, sostiene la ilegitimidad de la coerción del opinar. Hay que salvaguardar al pensamiento individual del peligro inherente a la «opinión colectiva» que se vuelve «opinión dominante». Esto es sumamente sano; sin embargo, la única manera de obtener tan eficaz protección en contra de la tiranía estriba —como hace Mill en el texto citado— en ubicar el discurso en el marco de la «doxa» y no de la «episteme». Todo discurso es «opinable» porque ninguno es verdadero ya que, si no fuese así, la verdad excluiría aquellas opiniones que la contradicen. En este sentido, el relativismo no es efecto de la Educación; más bien, la Educación es efecto del relativismo. Enseñamos el relativismo porque nuestras democracias liberales así lo requieren para poder defenderse de las perniciosas tentaciones autocráticas de las «opiniones dominantes». El pluralismo ideológico es, por lo tanto, un requisito necesario de cualquier sistema democrático que —le guste o no a autores como Fukuyama— da al traste con el deseo de reconocimiento, por lo menos según la modulación hegeliana de esta concepción antropológica.

La mayor equivocación es la de creer que la «megalothymia» —así como la entienden autores como Hegel, aguados o no por Kojève de turno— puede satisfacerse en lo que Fukuyama llama «isothymia». El deseo de

²⁵ J. Stuar Mill, *Sobre la libertad*, trad. cast. de A. Rodríguez Huescán, Barcelona, 1984, p. 28. Subrayado añadido.

reconocimiento del amo hegeliano que desafía a la muerte con tal de ser reconocido por su otro quien, por claudicar, se convertirá en un esclavo, no se satisface mediante el respeto de los derechos individuales. El deseo de reconocimiento supone la aniquilación del otro en cuanto hombre. En efecto, para Hegel, ser hombre es ser libre y el que pierde la lucha por el deseo de ser reconocido como hombre, es decir, como ser libre, pierde su humanidad y, justamente por ello, se convierte en esclavo. Sin embargo, para que se produzca un conflicto de esta clase, los luchadores deben tener un punto de referencia común, deben reconocerse en el mismo ideal y es precisamente esta eticidad la que es imposible lograr en una sociedad relativista al estilo de nuestras sociedades postindustriales.

En contra de lo señalado podríase objetar que todos nosotros compartimos el mismo ideal democrático; sin embargo, se trata de una crítica muy débil ya que el ideal democrático que compartimos tiene su fundamento en el relativismo de lo opinable. Es por ello que el deseo de ser reconocido se ha ido desplazando y ha encontrado su marco referencial exclusivamente en la competitividad económica²⁶ o en una lucha política que, como ha mostrado claramente Schumpeter, es un reflejo de la dimensión económica. Por lo tanto, la tesis de Fukuyama de acuerdo con la cual en las sociedades democráticas liberales se ha logrado la satisfacción de la «megalothymia» es falsa porque tales sistemas, más bien, han anulado el deseo de reconocimiento mediante la estabilidad que asegura el pluralismo.

Vivimos tiempos difíciles en los que se ha hecho realidad aquella frase de Marx según la cual «todo lo sólido se desvanece en el aire». En una vertiginosa carrera que ya no sabe hacia dónde se dirige, desconfiamos cada día más de las ideas y buscamos en los individuos la salvación colectiva. Pensamos que la honestidad, la eficiencia, la estabilidad, la tranquilidad, el progreso auténtico y la paz se logran a través del proyecto personal de hombres singulares. Por ello, hemos dejado de buscar nuevos horizontes ideales, nuevos conceptos que nos

²⁶ Véase al respecto el libro de Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, 1972. Allí se sostiene que el deseo de reconocimiento se mantiene en el marco de la sociedad civil y no del Estado.

saquen de la crisis que estamos padeciendo.

Mientras tanto, a nuestros hijos, a nuestros alumnos, a los hombres del mañana, le repetimos que todo vale porque, a la postre, todo es opinión. Todo es probable y esta afirmación es la respuesta que el empirismo da a los «vanos» sueños de los metafísicos. Es por eso que la filosofía ha dejado de construir sueños. En efecto, ya no hay nada que valga la pena vivir salvo una superficial y sospechosa inmediatez en la que el único fin del conocimiento es la utilidad.

Semejantes señalamientos críticos, sin embargo, no pretenden afirmar que resolver el gran problema de nuestro tiempo sea tarea fácil. En efecto, las contundentes críticas del empirismo lógico ya no nos permiten volver a modelos caducos de reflexión metafísica. Y, por otro lado, no podemos evitar sonreír volviendo a leer estas apreciaciones de Ayer contenidas en *La revolución en la filosofía*: «No es asunto específico del filósofo emitir juicio de valor o decir a la gente cómo debe vivir... esta no es su particular provincia. Pero, ¿cuál es entonces su provincia? Es la ciencia la que nos suministra el conocimiento del mundo... Pero, ¿qué tiene que hacer aquí el filósofo? Puede hacer una cosa, desde luego, y es actuar como una especie de *policia intelectual* atendiendo a que nadie *trasponga los límites y se introduzca en la metafísica.*»

Es harto difícil encontrar una más contundente expresión de puerilidad filosófica que, con el candor propio de la más patética ingenuidad, ilustre de manera más clara aquella tendencia del pensamiento occidental que la precisa y afilada pluma de Juan Nuño bautizó «filosofía como mito de la frontera y el infierno»²⁷. No obstante, al rechazar semejantes disparates, tampoco podemos volver a sistemas metafísicos que ya no convencen a nadie. Esta tensión problemática constituye una dimensión decisiva del libro de Fukuyama que decreta su fundamental incoherencia. En efecto, nuestro autor no logra formular aquel criterio a partir del cual es posible unificar en una explicación coherente, por un lado, la exaltación del progreso científico-tecnológico y, por el otro, la

²⁷ Nos referimos al conocido libro de Nuño *Los mitos filosóficos*, México, F.C.E., 1985. En esa obra el autor traza una serie de perfiles de tendencias filosóficas entre los cuales destaca *La filosofía como represión: mitos de la frontera y del infierno* (pp. 99-115) a la que aludimos.

interpretación del devenir histórico fundamentada en los cánones propios de la filosofía hegeliana.

En otras palabras, la fe ciega en el poder liberador de la ciencia no se compagina con una filosofía que —como la de Hegel— se constituye en cuanto crítica radical de las tendencias propias del entendimiento. Resolver esta cuestión es absolutamente necesario para libros como *El fin de la historia y el último hombre* pero Fukuyama no lo logra ni su eclecticismo nos ofrece pistas que indiquen posibles intentos de solución.