

DESPUÉS DEL DERRUMBRE DEL MURO DE BERLÍN, ¿EL FIN DE LA HISTORIA? PRINCIPIOS Y CRITERIOS DEL NEOLIBERALISMO

Luca Marsi*

Recibido: 15 Enero 2010 / Revisado: 22 Enero 2010 / Aceptado: 17 Febrero 2010

1. “EL FIN DE LA HISTORIA” DE FRANCIS FUKUYAMA

El derrumbe del Muro de Berlín a finales de 1989 fue considerado por muchos la prueba inequívoca de la victoria definitiva e ineluctable del capitalismo sobre cualquier otra forma de organización socioeconómica. El derrocamiento del llamado socialismo real y la desintegración del bloque socialista soviético fueron interpretados como el signo de que no hay alternativas a la economía de mercado.

Desde esta perspectiva, la caída del Muro de Berlín sancionaría de alguna manera “el fin de la Historia”. Esta noción, que se desprende de la filosofía hegeliana, fue retomada en 1989 por el politólogo norteamericano Francis Fukuyama en su célebre artículo “The End of History?”, publicado en la revista *The National Interest*¹. Con esa expresión, que desde la publicación del artículo tuvo una gran difusión tanto en el lenguaje de los especialistas como en el lenguaje corriente, el autor propone una visión de la historia entendida como historia universal (“orientada” o “direccional”). Asimismo, la democracia liberal sería el punto final de la evolución ideológica de la humanidad, la forma última hacia la cual tendería todo tipo de gobierno humano:

“Al observar el flujo de los acontecimientos de la última década, difícilmente podemos evitar la sensación de que algo muy fundamental ha

sucedido en la historia del mundo. [...] el siglo que comenzó lleno de confianza en el triunfo que al final obtendría la democracia liberal occidental parece, al concluir, volver en un círculo a su punto de origen: [...] a la impertérrita victoria del liberalismo económico y político. El triunfo de Occidente, de la “idea” occidental, es evidente, en primer lugar, en el total agotamiento de sistemáticas alternativas viables al liberalismo occidental [...]. Lo que podríamos estar presenciando no sólo es el fin de la guerra fría, o la culminación de un período específico de la historia de la posguerra, sino el fin de la historia como tal: esto es, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano. Lo cual no significa que ya no habrá acontecimientos que puedan llenar las páginas de los resúmenes anuales de las relaciones internacionales en el *Foreign Affairs*, porque el liberalismo ha triunfado fundamentalmente en la esfera de las ideas y de la conciencia, y su victoria todavía es incompleta en el mundo real o material. Pero hay razones importantes para creer que éste es el ideal que “a la larga” se impondrá en el mundo material”².

Tal como se puede leer en esta cita, el fin de la Historia no implicaría una “stagnación” de los

* Université Paris Ouest Nanterre - La Defense, Francia. E-mail: lmarsi@u-paris10.fr.

¹ Fukuyama, Francis, “The End of History?”. *The National Interest*, summer 1989. Disponible desde Internet en: <http://www.wesjones.com/eoh.htm#source> [con acceso el 10/10/2009].

² La traducción integral en castellano de “The End of History”, de donde son sacada esta cita y las siguientes, fue publicada bajo el título “¿El Fin de la Historia?” por el Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile, en *Estudios Públicos*, 37, 1990. Disponible desde Internet en http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/doc_1052.html [con acceso el 10/10/2009].

acontecimientos humanos en el mundo, ni el fin de enfrentamientos de varios tipos (guerras de liberación nacional, conflictos étnicos, terrorismo), sino más bien la conclusión de la evolución del “pensamiento” humano, esto es, el fin de la evolución de la concepción de los “principios fundamentales” que orientan al hombre para la organización política de la sociedad. La historia sería un proceso a través del cual la humanidad tiende progresivamente hacia una forma de organización social que le permita realizarse plenamente y satisfacer sus más profundas aspiraciones. Y el liberalismo político-económico sería entonces esta etapa final, este ideal, el estadio evolutivo último con el que se concluye la sucesión de etapas previas y decisivas a través de cuyo desarrollo se llega precisamente a este resultado.

El Estado liberal y democrático (liberal en la medida en que, a través de un sistema de leyes, garantiza el derecho universal a la libertad, y democrático porque no existe sino sobre la base del consentimiento de los gobernados) sería el “Estado homogéneo universal” que emerge al final de la Historia. Un Estado en el que se solucionan y sintetizan en una nueva identidad todas las contradicciones anteriores:

“No hay lucha o conflicto en torno a grandes asuntos, y, en consecuencia, no se precisa de generales ni estadistas: lo que queda es principalmente actividad económica”³.

Haciendo referencia al idealismo hegeliano, Fukuyama afirma que la dinámica de la historia, y las contradicciones que la mueven, se producen originariamente en la esfera de la conciencia humana, es decir, de las ideas. Ideas entendidas no ya como meras doctrinas políticas o triviales propuestas electorales, sino como “amplias visiones unificadoras del mundo, que podrían entenderse mejor bajo la rubrica de ideología”⁴, la cual también incluye a las esferas de la religión, la cultura y el sistema de valores morales subyacentes a cualquier sociedad. Esto no quiere decir que el mundo “material” no pueda ejercer a su vez una influencia sobre la esfera ideal, pero – sostiene Fukuyama – es de esta última de donde procede esencialmente el acontecer histórico:

“Para Hegel toda conducta humana en el mundo material y, por tanto, toda historia humana, está enraizada en un estado previo de conciencia [...]. Esta conciencia puede no ser explícita y su existencia no reconocerse [...]. Sin embargo, esta esfera de la conciencia a la larga necesariamente se hace manifiesta en el mundo material; en verdad, ella crea el mundo material a su propia imagen. La conciencia es causa y no efecto, y puede desarrollarse autónomamente del mundo material; por tanto, el verdadero subcontexto que subyace a la maraña aparente de acontecimientos es la historia de la ideología”⁵.

Por consiguiente, Fukuyama critica el materialismo determinista, propio – según él – tanto del marxismo y del pensamiento de izquierda como de muchos antimarxistas (por ejemplo, los de la escuela del *Wall Street Journal*, quienes no toman suficientemente en cuenta el efecto de la influencia ejercida por la ideología y la cultura sobre la vida económica, que ellos consideran una esfera de vida en sí; una esfera cuyo desarrollo y fundamentos resultarían, según ellos, del comportamiento racional del *homo oeconomicus* y de su prosecución de incentivos materiales). Por el contrario, Fukuyama, que en este sentido también se refiere a Max Weber, opina que

“el modo de producción material, lejos de constituir la “base”, [es] en sí una “superestructura” enraizada en la religión y la cultura, y [...] para entender el surgimiento del capitalismo moderno y el incentivo de la utilidad [debería] uno estudiar sus antecedentes en el ámbito del espíritu [...]. Y, sin embargo, el peso intelectual del materialismo es tal que ni una sola teoría contemporánea respetable del desarrollo económico aborda seriamente la conciencia y la cultura como la matriz dentro de la cual se forma la conducta económica. La incapacidad de entender que las raíces del comportamiento económico se encuentran en el ámbito de la conciencia y la cultura, conduce al error común de atribuir causas materiales a fenómenos que son, esencialmente, de naturaleza ideal”⁶.

³ Ibid., 9.

⁴ Ibid., 10.

⁵ Ibid., 10-11.

⁶ Ibid., 12 y 13.

Poniendo el ejemplo de los cambios en el sistema económico en China y la Unión Soviética después de 1989, Fukuyama sostiene que dichos cambios no deberían interpretarse como un triunfo de lo material sobre lo ideal, como se suele hacer comúnmente, sino, por el contrario, como el resultado de la victoria de un sistema de ideas sobre otras, o sea, como el resultado de una evolución en la esfera de la conciencia y la cultura⁷.

A partir de estas premisas idealistas, Fukuyama se pregunta entonces si, a esta altura de la evolución histórico-ideológica, existen todavía sistemas de ideas que puedan contradecir válidamente el liberalismo moderno. Su conclusión es que no hay ninguno. Al analizar el fascismo y el comunismo, principales modelos que se propusieron como desafíos y alternativas al liberalismo en el siglo XX, el autor sostiene que dichos modelos fueron derrotados y fracasaron no sólo en un nivel estrictamente material, sino también como ideas, o sea, en su dimensión de ideologías. El comunismo, en especial, ya sea bajo la forma del maoísmo chino o del marxismo-leninismo soviético, sería un anacronismo que ya no puede ser un referente válido para ningún movimiento antiliberal del mundo (“ya se trate de guerrilleros en alguna selva asiática o de estudiantes de clase media en París”⁸). Aunque los procesos de “reforma” económica, política e institucional en estos países están lejos de haberse acabado, y las instituciones y los principios actualmente prevalecientes allí no llegan a ser “equivalentes al liberalismo *per se*”, el liberalismo es claramente el modelo hacia el que ellos tienden.

Según Fukuyama, los cambios impulsados por Gorbachov en las esferas económica y política

de la Unión Soviética de los Ochenta “no significan ni mucho menos el establecimiento de un Estado liberal [...]. No obstante, los principios generales que subyacen en muchas de las reformas [...] provienen de una fuente completamente ajena a la tradición marxista-leninista, aunque la formulación de ellos sea incompleta y su implementación muy pobre”¹⁰. Y esta fuente de inspiración sería precisamente el modelo de la democracia liberal occidental. Desde esta perspectiva, la evolución ideológica sería lo que más hay que apreciar y tener en cuenta. Las tendencias subyacentes en la esfera de la conciencia y de la ideología estarían marcadas claramente, en el sentido de que la democracia liberal y, en general, el modo de vida de las sociedades euroatlánticas serían el “momento absoluto” en el que culmina la historia y en el que triunfa la forma definitiva y racional de la sociedad y del Estado. China y la Unión Soviética¹¹ aún no pueden catalogarse de países liberales y democráticos (al menos desde el punto de vista de Fukuyama), pero “al término de la historia no es necesario que todos los países se transformen en sociedades liberales exitosas, sólo basta que abandonen sus pretensiones ideológicas de representar formas diferentes y más elevadas de sociedad humana”¹².

Puesto que el fascismo y, sobre todo, el comunismo han dejado de representar desafíos válidos al liberalismo occidental (en la medida en que las contradicciones de la lucha de clases habrían sido resueltas en las sociedades liberales actuales), Fukuyama se pregunta entonces si la religión – o mejor dicho, el fundamentalismo religioso – y el nacionalismo – u otras formas de conciencia racial y étnica – pueden plantearse como alternativas al

⁷ Sin hacer concesiones al determinismo materialista, Fukuyama reconoce sin embargo el papel de los factores materiales como tales, en la medida en que “aunque la percepción misma del hombre respecto del mundo material está moldeada por la conciencia histórica que tenga de éste, el mundo material a su vez puede afectar claramente la viabilidad de un determinado estado de conciencia. En especial, la espectacular profusión de economías liberales avanzadas y la infinitamente variada cultura de consumo que ellas han hecho posible, parecen simultáneamente fomentar y preservar el liberalismo en la esfera política. Quiero eludir el determinismo materialista que dice que la economía liberal inevitablemente produce políticas liberales [...]. Pero ese estado de conciencia que permite el desarrollo del liberalismo parece estabilizarse de la manera en que se esperaba al final de la historia si se asegura la abundancia de una moderna economía de libre mercado. Podríamos resumir el contenido del Estado homogéneo universal como democracia liberal en la esfera política unida a un acceso fácil a las grabadoras de video y los equipos estéreos en la económica” (ibid., 14-15).

⁸ Ibid., 20.

⁹ Ibid., 21.

¹⁰ Ibid., 22.

¹¹ Recordemos que el artículo fue escrito en el verano de 1989, es decir, antes del desmembramiento de la Unión Soviética.

¹² Fukuyama, Francis, “¿El Fin de la Historia?”, *op. cit.*, 23.

liberalismo. En este caso también, la respuesta del politólogo norteamericano es negativa¹³.

Dada su visión de la historia como historia de la ideología, y dadas sus conclusiones acerca de una orientación evolutiva de la esfera de la conciencia hacia la democracia liberal en tanto Estado homogéneo universal, Fukuyama está en desacuerdo con muchos observadores de las relaciones internacionales. Según éstos, aun cuando Rusia y China se convirtieran en sociedades liberales y se juntaran a las naciones occidentales más desarrolladas, las características de este nuevo mundo “desideologizado” no diferirían sustancialmente de las del mundo anterior, porque seguiría habiendo un fuerte nivel de competencia y conflicto entre las naciones, debido a que “la agresión y la inseguridad [serían] características universales de las sociedades humanas, más que el producto de circunstancias históricas específicas”¹⁴.

Fukuyama disiente de esta postura porque no cree que los intereses nacionales de una gran potencia sean un substrato independiente sobre el que vendría a instalarse una superestructura ideológica. Por el contrario, la manera en que un Estado define su interés nacional está determinado, al igual que la conducta económica, por un estado previo de conciencia. Asimismo, la convergencia histórica hacia el liberalismo occidental como Estado homogéneo universal minimiza la probabilidad de que la conducta de un país como la Rusia actual, por muy imperfecto que sea todavía su estado de democracia liberal, pueda volver a ser la misma de la Rusia imperial decimonónica. A fortiori, según Fukuyama

es inimaginable que los países desarrollados de la OCDE puedan volver a una actitud agresiva entre sí, como ocurrió en los años 30 cuando Alemania y Francia se armaron una contra la otra. La actitud expansionista de aquella época estaba determinada justamente por una ideología universal – el imperialismo, entendido como derecho de una nación a dominar a otras sin tener en cuenta sus deseos – que nada tiene que ver con la ideología liberal. Más allá de sus justificaciones específicas del imperialismo (por ejemplo, la superioridad del Hombre Blanco o la misión evangelizadora de la Iglesia católica), las naciones supuestamente desarrolladas y “liberales” de entonces creían que las civilizaciones superiores tenían el derecho de dominar a las inferiores. Por ello, precisamente, aún no habían llegado a su estado cabal de sociedades liberales.

Es cierto que las potencias occidentales actuales han mantenido e incluso desarrollado sus propios sistemas de defensa nacional, pero Fukuyama afirma que sería inimaginable pensar que ellas puedan volver a la actitud competitiva típica de la era decimonónica:

“Luego de la segunda guerra mundial, el nacionalismo europeo se ha visto despojado de sus garras y de toda relevancia real en la política exterior, con el resultado de que el modelo decimonónico de conducta de las grandes potencias ha pasado a ser un severo anacronismo [...]. Dicha perspectiva, por supuesto, es irrisoria: sin la ideología marxista-leninista tenemos muchas más posibilidades de ver la

¹³ Indudablemente, sostiene el autor, el renacimiento de la religión refleja cierta “insatisfacción con la impersonalidad y vacuidad espiritual de las sociedades consumistas liberales” (ibid., 24). Pero, en primer lugar, según él no se necesita la perspectiva de la religión para reconocer en este vacío espiritual un defecto de la ideología liberal, ya que la filosofía provee elementos para criticar al liberalismo (véanse Rousseau y la tradición filosófica que de él se deriva, así como la filosofía política clásica). En segundo lugar, el propio liberalismo moderno sería precisamente el resultado histórico de la debilidad de las sociedades de base religiosa, las cuales “fueron incapaces de proveer siquiera las mínimas precondiciones de paz y estabilidad. En el mundo contemporáneo, sólo el Islam ha presentado un Estado teocrático como alternativa política tanto al liberalismo como al comunismo. Pero la doctrina tiene poco atractivo para quienes no son musulmanes, y resulta difícil imaginar que el movimiento adquiera alguna significación universal. Otros impulsos religiosos menos organizados se han satisfecho exitosamente dentro de la esfera de la vida personal que se permite en las sociedades liberales” (ibid., 24-25). En cuanto al nacionalismo, es cierto que ha representado históricamente una peligrosa amenaza para el liberalismo, como demuestran las dos guerras mundiales del siglo XX, la tragedia del Nacional Socialismo alemán y la experiencia más reciente de Irlanda del Norte. Sin embargo, Fukuyama cree que las contradicciones debidas al nacionalismo pueden ser resueltas dentro del liberalismo y no son irreconciliables con éste. En su gran mayoría, los movimientos nacionalistas resultarían del deseo “negativo” de un grupo o un pueblo de independizarse de otros grupos o pueblos. Pero no tendrían una auténtica dimensión y proposición política más allá de dicho anhelo. Como tales (y a diferencia de algunas doctrinas altamente estructuradas, como el Nacional Socialismo), estos movimientos no constituirían ideologías formales del mismo nivel del liberalismo o del comunismo. En cambio, serían compatibles con doctrinas e ideologías, como el liberalismo, que sí ofrecen propuestas políticas más amplias, en las que las contradicciones nacionalistas finalmente pueden resolverse y sintetizarse.

¹⁴ Ibid., 26.

Common Marketization de la política mundial que la desintegración de la CEE por una competitividad propia del siglo diecinueve”¹⁵.

Como en el caso de Rusia, “la competitividad y el expansionismo chinos han desaparecido virtualmente del escenario mundial. Pekín ya no patrocina insurgencias maoístas ni intenta cultivar influencias en lejanos países africanos como lo hacía en los años sesenta [...]. La nueva China se asemeja mucho más a la Francia de De Gaulle que a la Alemania de la primera guerra mundial”¹⁶. Por ello, en aquellas partes del mundo donde se ha instalado la democracia liberal, como resultado del final de la historia, la vida internacional “se centra mucho más en la economía que en la política o la estrategia”¹⁷.

Resumiendo todo lo dicho anteriormente, las tendencias subyacentes a las esferas ideológico-culturales, lejos de ser una simple y mera superestructura, serían las causas determinantes que explican la emergencia del liberalismo occidental, en tanto modelo hacia el que convergerían finalmente, en forma más o menos acabada, todas las sociedades humanas. El Estado liberal, como Estado homogéneo universal, sería entonces un modelo de organización social “desideologizado”. Desideologizado, porque todas las contradicciones fundamentales que caracterizaron a las etapas históricas anteriores pueden ser superadas y solucionadas en el marco de la democracia liberal, y por consiguiente porque, al desaparecer las pugnas ideológicas, no quedaría sino una única forma de pensar y organizar la sociedad. Pero desideologizado, también, porque la reflexión del hombre se concentraría esencialmente en el quehacer económico y las preocupaciones colectivas se limitarían a la implementación de un proceso de “marketización” de la vida social. El propio Fukuyama resume explícitamente estas ideas al final de su artículo:

“La desaparición del marxismo-leninismo, primero en China y luego en la Unión Soviética, significará su muerte como ideología viviente de importancia histórica mundial. Porque si

bien puede haber algunos auténticos creyentes aislados en lugares como Managua, Pyongyang, o en Cambridge, Massachusetts, el hecho de que no haya un solo Estado importante en el que tenga éxito socava completamente sus pretensiones de estar en la vanguardia de la historia humana. Y la muerte de esta ideología significa la creciente *Common Marketization* de las relaciones internacionales, y la disminución de la posibilidad de un conflicto en gran escala entre los Estados. [...] la lucha ideológica a escala mundial [...] será reemplazada por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente, y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores”¹⁸.

2. ELEMENTOS PARA UNA CRÍTICA DEL “FIN DE LA HISTORIA”

Como es bien sabido, el artículo de Fukuyama ha desatado animados debates y ha sido objeto de duras críticas. Nuestro propósito es brindar algunas pistas para reflexionar sobre los límites o las contradicciones del planteamiento de Fukuyama. En especial, intentaremos mostrar cómo la visión del fin de la Historia es funcional al fortalecimiento del modelo neoliberal y puede ser considerada no ya una reflexión neutral y distanciada sobre el devenir histórico, sino una construcción filosófica que es en sí misma el fruto de una ideología; o sea, una especulación que resulta y forma parte de la propia ideología neoliberal, contribuyendo así a racionalizarla y, por ende, a justificarla.

En primer lugar, algunos subrayan la fragilidad de la idea del politólogo norteamericano sobre la base de un análisis estrictamente filosófico (o sea, sin focalizarse sobre los elementos político-ideológicos de los que, paradójicamente, está impregnada la postura de Fukuyama). En este sentido, nos parece muy interesante la crítica elaborada por Luis R. Oro Tapia, docente en el Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso¹⁹.

¹⁵ Ibid., 28.

¹⁶ Ibid., 29.

¹⁷ Ibid., 28.

¹⁸ Ibid., 30-31.

¹⁹ Vid. Oro Tapia, Luis R., “¿El Fin de la Historia? Notas sobre el espejismo de Francis Fukuyama”, en *Revista Enfoques*, 7, Segundo Semestre, 2007, 73-82, Universidad Central de Chile. Disponible desde Internet en: <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=96000703&iCveNum=986>> y en <http://historialimagen.files.wordpress.com/2008/05/adversus-fukuyama_don-luis-oro-tapia.pdf> [con acceso el 11/10/2009].

Al comparar la visión de la historia de Fukuyama y la de Hegel, en la que el primero declara haberse inspirado, Oro Tapia constata una incompatibilidad entre ambas. Para Hegel, afirma Oro Tapia, el carácter fundamental de la historia es su incesante devenir. Las agrupaciones humanas y las entidades colectivas, principales protagonistas de la historia, son portadoras de un espíritu que, a medida que se desarrolla, incrementa la conciencia de sí mismo, hasta llegar a autopoerse plenamente. Este estado de plena autoconciencia, sin embargo, no es definitivo porque, al igual que un individuo, el espíritu tiene un ciclo de vida: florece, madura, decae y muere. Pero en su etapa de madurez avanzada, el espíritu

“deviene en una nueva forma y adquiere así una nueva identidad. En efecto, desde las cenizas el espíritu vuelve a resurgir azuzado por las pasiones y nuevamente se transforma en algo objetivo y configura nuevas macroformas colectivas. Es el comienzo de una nueva era. Ella también tendrá su momento de esplendor y, posteriormente, también desfallecerá”²⁰.

El momento en que el espíritu colectivo (“el espíritu del pueblo”) llega a cristalizarse en un orden aparentemente estable e inmutable, es decir, el momento en que se transforma en una forma de racionalidad colectiva satisfactoria y parece haberse acabado su proceso de formación, es precisamente cuando empieza un nuevo ciclo de tensiones. Desde esta perspectiva, en el pensamiento de Hegel el fin de la historia se produciría en cada momento en el proceso histórico; un proceso, éste, que en sí mismo no llegaría nunca a un término final. Esto se debe a que nuevas pasiones y motivaciones individuales (el *pathos* privado) prevalecen sobre las metas colectivas y desafían el “orden constituido” del *ethos* público, sometiéndolo a una fuerte presión y constituyendo así las bases para el surgimiento de una nueva macroforma, esto es, “el surgimiento de una nueva aventura de la razón, de una nueva creación del espíritu”²¹.

“Variación” y “rejuvenecimiento” son, según Oro Tapia, las características esenciales de la visión de la historia universal hegeliana. Las conquistas de la razón humana son efímeras y precarias. Por mucho que alcance su plenitud, y el orden político

en el que se concreta parezca inmortal, eterno, perfectamente acabado e insuperable (a raíz de sus éxitos y su capacidad para satisfacer las aspiraciones humanas), el espíritu no deja de ser volátil y transitorio. Citando directamente a Hegel, el autor nos recuerda que las ruinas de Cartago, Persépolis y Roma, testigos de grandes civilizaciones del pasado, deberían estimular la reflexión sobre la caducidad de los imperios y los hombres. Pero su sucesión debería también hacernos considerar el constante renacimiento del espíritu colectivo, que siempre vuelve a rejuvenecer y renovarse bajo nuevas formas.

Por consiguiente, debido al proceso de metamorfosis que transmuta incesantemente un orden de racionalidad humana en otro, no puede haber fin de la historia. No puede haber un orden racional acabado y definitivo, ya que cada orden político, una vez llegado a su estadio de madurez, contiene y cultiva los gérmenes de su propio derrumbe y su propia modificación en una nueva forma de racionalidad.

Nótese sin embargo que, a pesar de dicho proceso de constantes mutaciones de las que resulta el devenir histórico, la esencia de la naturaleza humana no se modifica y permanece incólume. Este punto es fundamental en la crítica que el autor dirige a Fukuyama. En efecto, lo que no cambia nunca en la naturaleza humana es la tensión entre extremos opuestos: entre pasión y placer desenfrenado (lo dionisiaco), por un lado, y razón, equilibrio y coherencia (lo apolíneo), por otro. De estas contraposiciones, precisamente, es de donde resultan las crisis, los antagonismos y, por ende, las transformaciones que alimentan al devenir histórico.

Ahí, entonces, es en donde emergen los límites de la idea de Fukuyama según la cual la humanidad habría llegado a una etapa definitiva de su devenir (el liberalismo como Estado homogéneo universal). La realización y la existencia de un tal estado de armonía, donde se llegaría a la síntesis última e insuperable de los conflictos y las contradicciones, implicaría en efecto el fin de la propia humanidad, ya que, como se acaba de decir, el hombre –en cuanto tal y por su propia naturaleza– es la expresión misma de tensiones, contradicciones y antagonismos:

²⁰ Ibid., 75.

²¹ Ibid., 75.

“Pero si la naturaleza humana – concebida de manera hegeleana [*sic*] – permanece invariable, ¿será posible que ella alguna vez logre construir un orden perfecto y armónico, es decir, sin deficiencias ni antagonismos? De acuerdo a lo expuesto, la respuesta a esta pregunta será negativa. Ahora bien, si tuviese una respuesta positiva no sólo sería factible el fin de la historia, sino que además el fin del hombre en cuanto tal, es decir, como mixtura de pasión y razón. Tal mixtura es la que otorga identidad al hombre, a pesar de la espectacularidad de los cambios, y si ella se transmutase en algo radicalmente diferente, esa nueva entidad ya no podría ser calificada de humana”²².

3. EL “PENSAMIENTO ÚNICO” NEOLIBERAL

Más allá de las consideraciones de naturaleza propiamente filosófica expuestas en el apartado precedente, cabe preguntarse sobre las implicancias “ideológicas” del concepto de fin de la Historia propuesto por Fukuyama. Escribimos “ideológicas” entre comillas para indicar el aspecto peyorativo que este término puede tener, es decir, para indicar la manera en que un sistema de ideas y conceptos puede desatender y distorsionar conscientemente la realidad, ofreciendo una visión de ella que sea favorable a la prosecución de los intereses de un grupo específico de individuos. En este sentido, el discurso de Fukuyama nos parece fuertemente “ideológico” y funcional al modelo socioeconómico neoliberal, en el cual la élite dominante del capital transnacional es la que logra imponer sus propios intereses a través de un sistema de acciones orientadas a convencer la mayoría de los individuos (perdedores en la pugna política que los enfrenta a dicha élite) que los intereses del capital coinciden con los de ellos. Dicho de otra manera, la “ideología” neoliberal intenta y logra transformar los intereses de la élite

dominante en preferencia colectiva, cuando en realidad las políticas implementadas sólo privilegian los intereses de esa minoría.

Obviamente, un estudio profundizado del neoliberalismo no puede caber en el marco de este artículo. Para el desarrollo de nuestro análisis, sin embargo, es importante resumir al menos algunos rasgos esenciales de lo que puede entenderse por neoliberalismo.

A diferencia de lo que se suele pensar, el neoliberalismo no consiste en el mero fomento de una economía “libre” y enteramente entregada a la lógica de la competencia y del mercado. Esto, por cierto, forma parte del modelo neoliberal, pero no da cuenta exhaustivamente de lo que es el neoliberalismo. En efecto, este modelo se funda sobre un pensamiento (un sistema de ideas) que trasciende lo económico, ya que está basado en la extensión de la racionalidad económica – antes bien, la lógica “managerial” y de la emprenditorialidad – a todos los sectores de la vida social. Su objetivo es una refundación no sólo de la esfera económica, sino de toda la sociedad. Para ello, como lo explican cabalmente Pierre Dardot y Christian Laval²³, el sistema requiere de una nueva *gouvernementalité* del individuo, entendiéndose con este término la actitud del individuo a autogobernarse, a conformarse y someterse por sí solo a las normas del sistema. De lo que se trata es de intervenir en el campo de las libertades del individuo, para empujarlo a comportarse según ciertas normas. Se trata de orientar desde el interior las elecciones del individuo para lograr que su comportamiento sea funcional a la prosecución de un objetivo determinado. Dicho de otro modo, hay que empujar el individuo a creer que elige y actúa libremente, cuando en realidad se lo está dirigiendo para que actúe en la dirección esperada²⁴.

¿Cuál es entonces la dirección esperada?
¿Cuáles son las nuevas reglas a las que se quiere que el individuo se someta autónomamente y por su

²² Ibid., 77. Efectivamente, la realización de un orden político correspondiente a una forma de racionalidad definitiva, en cuanto síntesis última de las contradicciones humanas, implicaría por sí misma la transformación del hombre en una nueva entidad no humana, lo cual es imposible (dada la naturaleza intrínsecamente contradictoria del hombre). Para insistir en la invariabilidad de la naturaleza humana, Oro Tapia propone la siguiente metáfora hegeliana: “en el rostro más desfigurado cabe aún rastrear lo humano” (Hegel, Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Editorial Alianza, 1989, p. 60, citado en Oro Tapia, Luis, *op. cit.*, 77).

²³ Vid. Dardot, Pierre, Laval, Christian, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. París, La Découverte, 2009.

²⁴ Para un análisis de los procesos sociales neoliberales encaminados a producir mecanismos de autodisciplina en los individuos de la era postmoderna, en sustitución o al lado de los anteriores mecanismos de control “panóptico”, véase en particular Bauman, Zygmunt, *Vida de consumo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

propia elección? El individuo debe autogobernarse bajo la presión de la competencia interpersonal, asimilando y metabolizando los criterios y principios económicos de la competitividad y la eficacia. De ahí que el neoliberalismo no puede limitarse a un movimiento tendiente a la mera implementación de determinadas políticas económicas. Para que dichas políticas sean aceptadas por la gran mayoría de los individuos (incluso los que, de hecho, son los perdedores del enfrentamiento político y a los que estas mismas políticas perjudican profundamente), hay que intervenir sobre la subjetividad individual, produciendo una nueva relación del individuo con sí mismo. En esto consiste la nueva *gouvernementalité* neoliberal:

“La relación del sujeto con sí mismo ha sido profundamente afectada [...]. Cada sujeto ha sido empujado a concebirse a sí mismo y a comportarse en todas las dimensiones de su existencia como si tuviera un capital que debe rentabilizarse: financiación de estudios universitarios, acumulación de ahorros en una cuenta de jubilación individual, compra de una casa, inversión a largo plazo en títulos bursátiles. Éstos son los aspectos de la “capitalización de la vida individual” que ha erosionado cada vez más las lógicas de la solidaridad, a medida que fue ganando terreno entre los asalariados. [...] el capitalismo se ha reorganizado sobre nuevas bases cuyo resorte es la puesta en obra de la competencia generalizada, incluso en la esfera de la subjetividad”²⁵.

Desde esta perspectiva, el sistema no necesita la racionalidad fría y calculadora del *homo oeconomicus*,

protagonista de los modelos de la microeconomía neoclásica. La “metabolización” de los principios de la competencia inter-individual y de la competitividad supone más bien la difusión de una nueva racionalidad: la racionalidad del *homo agens*, del sujeto que está dispuesto a tomar retos y aceptar riesgos, en un contexto donde el riesgo es percibido como la contrapartida obvia y natural de la nueva “libertad” individual de “crear” y “emprender”.

Este sujeto-emprendedor no se comporta siempre y necesariamente de acuerdo con los criterios más “rationales”, es decir, comparando costes y beneficios de cada acción posible a corto plazo, como lo hace el ideal-tipo del *homo oeconomicus*. El sujeto neoliberal es más bien un *homo strategicus*, que investiga constantemente y busca soluciones para renovar y perennizar su competitividad. Lo que se espera de él es que “trabaje sobre sí mismo” para mejorarse permanentemente y perfeccionar constantemente sus resultados²⁶. Como destacan Dardot y Laval, más aún que un hombre-emprendedor, es un hombre-empresa: el sujeto se convierte en empresa, en empresa de sí mismo. La empresa de sí mismo como *ethos* de la autovaloración: al individuo se lo convence de que puede dominar su propia vida administrándola como una empresa, mediante la elaboración e la implementación de estrategias adecuadas. En cuanto empresa autoadministrada, el individuo se convierte así en un sujeto autocentrado y autoreferencial, para el que aceptar “naturalmente” la toma de riesgos implica también aceptar y asumir sus responsabilidades: los sujetos del neoliberalismo postmoderno serán los

²⁵ Dardot, Pierre, Laval, Christian, *op. cit.*, 285 (nuestra traducción del texto original, al igual que en las citas sucesivas).

²⁶ Lo que se fomenta es un auténtico culto de la performance, del resultado, sobre cuya base se mide y se evalúa constantemente la eficacia del individuo. De ahí que, en todas las esferas de la vida individual y social, especialmente en el ámbito profesional, se desarrollen técnicas de “evaluación” múltiples y variadas (como el benchmarking, método que consiste en compararse con los individuos o las instituciones mejores y más eficaces en un ámbito determinado – actividades, procesos, servicios –, siendo el objetivo de quien hace esta comparación volverse más eficaz y mejorar sus propios resultados). Evidentemente, estas técnicas permiten ejercer un fuerte control social. Búsqueda compulsiva de la performance y evaluación van de la mano y son indisociables. El presionar al sujeto para que busque el éxito forma parte de las estrategias sistémicas del neoliberalismo encaminadas a atomizar y fragmentar la sociedad en una constelación de individuos aislados, y a quebrar los lazos de la solidaridad (actitud incompatible con los principios de la competencia). Cada cual tiene que buscar el éxito por su cuenta, como demuestra la proliferación de los manuales de autoayuda durante los últimos años. Asimismo, la obsesión por el éxito estimula al sujeto a tratar de superarse a sí mismo, a empujar cada vez más lejos los límites de lo que puede hacer, y a aceptar que el sistema se lo pida (o mejor dicho, encontrando del todo “normal” y “natural” que el sistema se lo pida). En este sentido, Dardot y Laval hablan de “ultrasubjetivización”, donde el prefijo “ultra” debe entenderse en el sentido latín de “mas allá”: “La ultrasubjetivización entonces no es una subjetivización exagerada o excesiva, sino una subjetivización que tiende hacia un más allá de sí mismo dentro de sí mismo” (Dardot, Pierre, Laval, Christian, *op. cit.*, 437, nota 2). Para un estudio interesante de la difusión del culto de la eficacia, véase también Le Mouël, Jacques, *Crítica de la eficacia*. Barcelona, Paidós, 1992.

únicos artífices de sus propios éxitos, pero también serán considerados los únicos responsables de sus propios fracasos, ante los que ya no podrán contar con la solidaridad de la comunidad:

“Les han dicho una y otra vez que confíen en su propio ingenio, en sus habilidades y diligencia, que no esperen salvación desde arriba: si tropiezan o se rompen las piernas en su camino individual a la felicidad es culpa suya, consecuencia de su propia indolencia y pereza”²⁷.

4. IMPLICACIONES “IDEOLÓGICAS” DEL “FIN DE LA HISTORIA”

Pero ¿qué tiene que ver todo esto con el concepto de fin de la Historia propuesto por Fukuyama? Tiene que ver, en nuestra opinión, en la medida en que el Estado homogéneo universal al que habría llegado la historia parece corresponderse, al menos en algunos aspectos, al modelo neoliberal que se acaba de describir. Más exactamente, el enfoque de Fukuyama parece encajar con la ideología neoliberal.

La idea de que la humanidad ha llegado a una etapa final, a un estado armónico en el que ya no hay antagonismos ni contradicciones, y que este estado coincide con la universalización del liberalismo y el modo de vida occidental, supone la difusión y el profundo arraigo de un nuevo “pensamiento economicista” – un nuevo “pensamiento único” – en el conjunto de la sociedad. La idea de *Common Marketization* sugerida por Fukuyama, es decir, la globalización de un modo de vivir centrado esencialmente en la gestión técnica de la vida económica y en la satisfacción de la demanda del consumidor, implica la difusión de la ideología del hombre-empresa arriba expuesta.

Según Fukuyama, el Estado homogéneo universal del fin de la historia es el que resuelve y sintetiza todas las contradicciones fundamentales de la sociedad, en especial la lucha de clases. El liberalismo occidental, y en particular modo el de Estados Unidos, sería la macroforma última donde se han resuelto los antagonismos entre las clases sociales. De alguna manera, es en el modelo socioeconómico occidental (el cual encontraría su expresión más acabada en los Estados Unidos) donde se realizaría el ideal marxista de una sociedad sin clases:

“Marx [...] afirmó que la sociedad liberal contenía una contradicción fundamental que no podía resolverse dentro de su contexto, la que había entre el capital y el trabajo; y esta contradicción ha constituido desde entonces la principal acusación contra el liberalismo. Pero, sin duda, el problema de clase ha sido en realidad resuelto con éxito en Occidente. [...] el igualitarismo de la Norteamérica moderna representa el logro esencial de la sociedad sin clases vislumbrada por Marx. Esto no quiere decir que no haya ricos y pobres en los Estados Unidos, o que la brecha entre ellos no haya aumentado en los últimos años. Pero las causas básicas de la desigualdad económica no conciernen tanto a la estructura legal y social subyacente a nuestra sociedad – la cual continúa siendo fundamentalmente igualitaria y moderadamente distributiva –, como a las características culturales y sociales de los grupos que la conforman, que son, a su vez, el legado histórico de las condiciones premodernas. Así, la pobreza de los negros en Estados Unidos no es un producto inherente del liberalismo, sino más bien la “herencia de la esclavitud y el racismo” que perduró por mucho tiempo después de la abolición formal de la esclavitud”²⁸.

A nuestro entender, esta visión de las cosas presenta varios límites y tiene una connotación fuertemente ideológica, en el sentido peyorativo explicado anteriormente. Como se ha dicho más arriba, el objetivo de todo el aparato ideológico neoliberal es la instauración de un pensamiento economicista que lleve el sujeto a transformarse en hombre-empresa y a concebir la vida en términos de competencia y competitividad. Pero la amplia difusión y la fuerte asimilación de estas “reglas” no significan necesaria y definitivamente la desaparición de antagonismos y luchas de clases.

La política consiste precisamente en elegir y privilegiar los intereses de un grupo social (el que gana en el enfrentamiento político) respecto de los intereses de otros grupos (los que pierden). Y para que los perdedores acaten pacíficamente las políticas de los ganadores, hace falta inducir a los primeros a “interiorizar” las nuevas reglas impuestas por

²⁷ Bauman, Zygmunt, *Identidad*, Madrid, Editorial Losada, 2005, 102.

²⁸ Fukuyama, Francis, *op. cit.*, 16-17.

los segundos y a asumirlas como algo positivo²⁹. Pero esta metabolización no significa necesariamente la desaparición de intereses que, en sí, permanecen contrapuestos. Esto se explica tomando en consideración la esencia misma del capitalismo, cuya versión actual y más extendida en el mundo es justamente la del neoliberalismo económico.

El capitalismo, por su propia naturaleza, está basado en la explotación del trabajo y, por ende, su connotación esencial es la contraposición de los intereses del capital y del trabajo. El capitalismo se nutre de esta contradicción³⁰; y eso, por mucho que los grupos dominantes elaboren una ideología universal y “totalizante” para que los individuos se sometan por sí solos a los principios de la competencia (la nueva *gouvernementalité* de la que se ha hablado más arriba). A nuestro juicio, esta nueva *gouvernementalité*, precisamente, no es sino la forma bajo la que se presenta actualmente el capitalismo para seguir imponiendo los intereses del capital sobre los del trabajo.

En esa misma óptica se sitúa Alain Bihr, profesor de sociología de la Université de Franche-Comté, al analizar la falacia del pensamiento neoliberal. El capitalismo es intrínsecamente inestable y tiende a transformarse constantemente bajo nuevas configuraciones para llevar el conflicto insoluble entre capital y trabajo:

“El capitalismo es el mundo generado por la extensión geográfica y la expansión social de esa relación de producción particular que es el capital; un mundo en el que tendencialmente todo queda subordinado, directa o indirectamente, a las exigencias de su proceso de producción. De ello resulta que este mundo es profunda y constitucionalmente inestable. Lo que queremos decir es que está sometido a incesantes trastornos y perpetuas transformaciones, las que condenan todas las prácticas, instituciones y representaciones humanas a metamorfosearse permanentemente [...]. El hecho de que el capital no pueda reproducirse sin trastornar permanentemente sus propias condiciones de existencia materiales, sociales, políticas, culturales, etc., se debe esencialmente a su naturaleza contradictoria y conflictual [...] y sobre todo a la lucha de clases que opone el capital al trabajo, la que obliga al primero a trastornar las condiciones de explotación y dominación del segundo para contrarrestar su resistencia”³¹.

Asimismo, el neoliberalismo podría ser considerado la forma actual bajo la cual se desenvuelve el modo de producción capitalista. Quien comparte la tesis y el enfoque analítico de Fukuyama podría contestarnos diciendo que la fuerte difusión de los criterios neoliberales y su arraigo profundo

²⁹ “La política no es sino el resultado de este conflicto y los contenidos que adopta expresan la voluntad del grupo social que ha sido capaz de transformar su interés particular en preferencia colectiva. El problema radica en que no siempre es fácil que se produzca esa transformación, que incluso los perdedores de una determinada elección social la asuman como propia y preferible. Para conseguirlo hace falta que el interés dominante consiga transformar también los valores sociales, los mecanismos que condicionan las preferencias colectivas. Eso quiere decir que, frente a la crisis estructural [de las economías occidentales] que hemos analizado, no sólo se hacía precisa una política económica que fuese capaz de favorecer la flexibilidad productiva, la generalización de una nueva organización del trabajo, el nuevo orden de la competencia internacional y, en suma, las condiciones más adecuadas para el beneficio. También debía conseguirse que la sociedad legitimara aquello que se le proponía desde el poder, en cualesquiera de sus ámbitos. Por eso, que fuese necesario modificar tanto los instrumentos de intervención económica como los valores sociales predominantes [...]. Los economistas convencionales suelen argumentar que esas cuestiones son propias tan sólo de los sociólogos, pero lo cierto es que, si no se toma en consideración el proceso de legitimación que el propio capitalismo puede desarrollar, no podrían explicarse los cambios económicos ni la naturaleza de las políticas que se llevan a cabo” (Torres López, Juan, *Desigualdad y crisis económica. El reparto de la tarta*. Madrid, Editorial Sistema, 2000, 90-91).

³⁰ Contrariamente a lo que afirma el discurso dominante, y a lo que sostiene Fukuyama, la sociedad de consumo de nuestros días, generada por el desarrollo de la lógica de acumulación del capital, no es fundamentalmente igualitaria, sino que necesita la persistencia de grupos sociales desfavorecidos. Asimismo, el proceso de globalización económica, también producto de esa misma lógica de acumulación, puede desenvolverse únicamente bajo la condición de que permanezca una diferencia entre países ricos y países pobres. Así como se asiste a una polarización entre ricos y pobres a nivel nacional, de la misma manera estos procesos producen un fuerte retroceso del multilateralismo a nivel internacional. Por consiguiente, a pesar de lo que se suele afirmar, la globalización neoliberal no integra, sino que excluye y margina (vid. Baró Herrera, Silvio, *Globalización y desarrollo mundial*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1997).

³¹ Bihr, Alain, *La novlangue néolibérale. La rhétorique du fétichisme capitaliste*. Lausana, Editions Page deux, 2007, 61 y 62 (nuestra traducción del texto original).

en una cantidad crecientes de individuos e instituciones, indicaría justamente la desaparición de las luchas y de la “resistencia” del trabajo contra el capital. Pero cabe insistir en que este tipo de argumentación descarta la esencia misma de la sociedad capitalista, fundada ontológicamente en la oposición entre capital y trabajo.

La difusión de una cultura dominante, impuesta mediante las estrategias ideológicas que hemos explicado, por muy eficaz que sea (e indudablemente lo es, en la medida en que esta ideología ha calado hondo en las sociedades capitalistas de nuestros días), no borra por ello las contradicciones consustanciales al capitalismo. Éste lleva en su seno antagonismos y contradicciones insolubles, por mucho que las élites dominantes intenten imponer un conjunto de valores, como un velo invisible, sobre la sociedad.

Pero hay otra razón por la que la postura de Fukuyama nos parece criticable. La argumentación y el enfoque de su análisis nos recuerdan la presunta naturaleza “espontánea” de los actuales procesos de globalización, tales como suele presentarlos el discurso convencional y dominante. De alguna manera, tras la visión del ineluctable devenir histórico y su solución definitiva en el orden liberal, parece subyacer y esconderse el argumento fuertemente ideologizante de que ya “no hay alternativas”. Ahí, precisamente, en las argumentaciones orientadas a hacer aparecer la organización social neoliberal como la única y última solución posible, es en donde se reconoce el rasgo profundamente ideológico del discurso convencional.

El procedimiento analítico utilizado consiste en una racionalización a posteriori de la realidad y de la estructura del poder existentes, de manera a justificarlas y a presentarlas como datos indiscutibles e incontrovertibles. La “naturalidad” de la globalización socioeconómica actual es un puro artefacto ideológico. No hay nada natural en estos procesos, los que resultan, por lo contrario, de la voluntad y la acción política de los grupos dominantes.

Como se ha visto, según Fukuyama la lucha ideológica “será reemplazada por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas téc-

nicos, la preocupación por el medio ambiente, y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores”³². El discurso neoliberal fomenta justamente este “tecnicismo”. Hoy en día ya no habría verdaderos enfrentamientos entre intereses radicalmente contrapuestos: la política consistiría más bien en un conjunto de procesos de negociación, cuyo resultado no sería una situación con ganadores y perdedores, sino una situación donde se logra llegar a un equilibrio satisfactorio entre los intereses en juego. Los problemas a resolver serían eminentemente técnicos, no políticos. Así es como el tecnicismo niega, anula y reemplaza a la política. A la noción de gobierno se sustituye la de “gobernanza” (*governance* en inglés), concepto clave del proyecto neoliberal:

“Esta humanidad, apaciguada y capaz de explotar plenamente su inteligencia, se dedicaría a sus “verdaderas” tareas: incrementar el comercio y los vínculos sociales, aumentar y difundir el saber, gobernar el planeta de la mejor manera posible. La gobernanza sería justamente este proceso de organización y administración de las sociedades humanas, respetando y desarrollando plenamente las diversidades [...]. La gobernanza forma parte de esta búsqueda permanente de los mejores sistemas de gestión de los hombres y los recursos. Según los criterios de la gobernanza, la decisión no es propiedad y poder de alguien (individuo o grupo), sino que debe ser el resultado de una negociación permanente entre los actores sociales, convertidos en “partners” de un gran juego, donde el terreno de juego puede ser una empresa, un Estado, una organización, un problema a solucionar”³³.

En este “juego”, donde los participantes se limitan a “negociar”, se refleja la visión de una sociedad sin política. Una sociedad “apolítica” que, por ello y como tal, perdería la connotación misma de sociedad para convertirse en una mera red de contrataciones. La noción de gobernanza – al igual que la de sociedad civil, otro pilar de la ideología neoliberal – pretende superar la Política y resolverla en el marco “neutro” de la tecnicidad y la pura contratación. La supuesta neutralidad político-ideológica de la gobernanza recuerda el Estado homogé-

³² Vid. *supra*, nota n. 18.

³³ Moreau Defarges, Philippe, *La gouvernance*. París, Presses Universitaires de France, 2003, 6-7 (nuestra traducción del texto original).

neo universal del fin de la historia: “apaciguada y capaz de explotar plenamente su inteligencia”, la humanidad podría hacer caso omiso de la Política y esquivar las obligaciones universalistas de la Ley, ya que sólo tendría que dedicarse a solucionar problemas técnicos utilizando los métodos más eficientes (métodos que la lógica económica del mercado permitiría elaborar y poner en práctica).

Sin embargo, la neutralidad político-ideológica es un espejismo porque la gobernanza es en sí misma el fruto de una elección (que, como tal, es un acto político): la elección de “dejar las cosas” a la lógica mercantil e individualista de la contratación, lo cual implica la decisión de no establecer previamente un designio universalista en el que pueda inscribirse el desarrollo de la sociedad – entendida en su conjunto como entidad universal y no como mera suma de individuos. Semejante elección es la expresión de un proyecto de sociedad que, en cuanto tal, es un acto político. Por mucho que se intente mostrar la “naturalidad” de los procesos de *Common Marketization* y de racionalización “tecnicizante”, no se puede eludir el problema de que la “realidad” no es un dato bruto que antecede la voluntad humana, sino que es, por lo contrario, el fruto de esa voluntad. El hombre es quien piensa, instituye e instaura la realidad³⁴.

Ahí descansa entonces el aspecto íntimamente ideológico del discurso técnico-gobernancial al que se acerca la postura de Fukuyama. La proclamación del advenimiento de una sociedad apolítica, desideologizada, tecnicista y capaz de autoregularse aplicando los principios de la racionalidad económica, es en sí misma la traducción de una postura ideológica. De hecho, nada es más ideológico que esta forma de pensamiento, la cual pretende ser no ideológica:

“La gestión de los sistemas políticos y sociales –sean locales, es decir, nacionales o mundiales– mediante la simple virtud del mercado es una utopía. Resulta casi divertido observar

que en el mismo momento en que se proclama “el fin de las ideologías”, el sistema dominante está intentando imponer una ideología pura, ¡expresada en su forma más extremadamente primitiva!”³⁵

Cabe preguntarse entonces si las teorías como la de Fukuyama no son, en realidad, el producto mismo de la ideología neoliberal y de ese discurso que entiende convencernos que “no hay alternativas”. Nótese que, a su vez, la penetración y asimilación de ese discurso dentro de grupos sociales cada vez más amplios termina moldeando una realidad (social, política y económica) que provee las bases para el desarrollo de aquellas mismas teorías. Estamos, en suma, ante el proceso tautológico de un círculo que se autoreproduce y se autoalimenta: el discurso convencional justifica a posteriori (pero sin explicar las causas originales) una forma de la realidad que, gracias a ello, se consolida, demostrando finalmente la validez de ese mismo discurso, que así podrá continuar arraigándose en el espíritu colectivo.

La realidad a la que la ideología neoliberal presenta como un dato exógeno, como “un fuego que arde por efecto de su propia esencia flogística”³⁶, es un artefacto humano y el resultado de elecciones, que como tales, son actos políticos. En nuestra opinión, una sociedad desideologizada y apolítica es, además de un espejismo, una contradicción en los términos, fruto precisamente de una postura ideológica.

Indudablemente, las luchas de clases del siglo XX han evolucionado y ya no se manifiestan bajo la misma forma en que se expresaban hace tres o cuatro décadas. También puede que el nivel de conflictividad y violencia haya disminuido, como demostraría por ejemplo la relativa “pacificidad” del clima en el que han ido imponiéndose las nuevas reglas de flexibilización (y precarización) del trabajo en todas las sociedades capitalistas³⁷. ¿Cómo interpretar entonces los enfrentamientos

³⁴ Para una crítica articulada del concepto de gobernanza, véase Arondel-Rohaut, Madeleine, Arondel, Philippe, *Gouvernance. Une démocratie sans le peuple?* París, Ellipses, 2007.

³⁵ Amin, Samir, *El capitalismo en la era de la globalización*. Barcelona, Paidós, 1999, 92.

³⁶ Baudrillard, Jean, *La société de consommation*, París, Denoël, 1970, 106 (la traducción del texto original es nuestra).

³⁷ Nótese que estos procesos de “flexibilización” que padece el trabajo desde hace veinte años pueden analizarse precisamente como una de las formas bajo las que el capitalismo se ha ido reactualizando en su incesante proceso de transformación. Para un análisis de los aspectos ideológicos de las políticas de flexibilización laboral, véase Marsi, Luca, “Flessibilità e precarietà del lavoro nell’Italia del XXI secolo”, en Contarini, Silvia (coord.), *Letteratura e azienda. Rappresentazioni letterarie dell’economia e del lavoro nell’Italia degli anni 2000*. Narrativa, 31, 2009 (en prensa).

que, aunque más débiles y menos violentos, permanecen entre trabajo y capital? Siguiendo a Fukuyama, podrían interpretarse como escaramuzas, restos de otra época, restos de la “historia” destinados a difuminarse en el Estado neoliberal “post-histórico”, en el que tendería a concretarse la macroforma última de la racionalidad colectiva. Nosotros creemos, por lo contrario, que siguen siendo el reflejo de las contradicciones consustanciales a la sociedad capitalista, en la que, por su propia esencia, tales contradicciones no pueden resolverse ni sintetizarse.

A finales de 1989, tras el derrumbe del Muro de Berlín, numerosos son quienes vieron en tal acontecimiento una prueba tangible del triunfo definitivo e indiscutible del capitalismo y la economía de mercado sobre cualquier otro modelo de organización social, en especial modo el modelo socialista. Desde esta perspectiva, ya no tendrían sentido los foros de debate acerca de si el capitalismo tiene alternativas. Asimismo, algunos hablaron de “fin de la Historia”, en la medida en que la caída del llamado socialismo real implicaría la conclusión de los enfrentamientos ideológicos que habían caracterizado a las luchas políticas del siglo XX. En otras palabras, el sistema socioeconómico neoliberal sería la única solución viable para satisfacer las necesidades humanas.

Pero ¿en qué consiste exactamente el neoliberalismo? ¿Cuáles son los principios, valores y criterios en los que se asienta ese modelo? ¿Cómo se

ha ido desarrollando la racionalidad del *homo oeconomicus* durante los últimos veinte años? ¿En qué medida dicha racionalidad, fría y calculadora, ha sido reemplazada paulatinamente por nuevos criterios y principios (la supuesta “libertad de elegir, crear e innovar” del nuevo *homo agens*, del hombre que actúa, del individuo-emprendedor que está dispuesto a aceptar riesgos y tomar retos)? ¿Cómo fue posible difundir e imponer el “economicismo” como nueva forma de “pensamiento único”? ¿En qué medida esto ha dado lugar a nuevos valores (competitividad, eficiencia, eficacia) que han llegado a invadir e impregnar todos los ámbitos de la vida social e institucional (incluso los ámbitos no-de-mercado)? Y por último, pero no menos importante, ¿qué relación se puede establecer entre tales principios y la creciente precariedad laboral, considerada hoy en día la contrapartida inevitable de nuestra nueva “libertad” de elegir y emprender?

Tales son las preguntas a las que se propone contestar nuestro trabajo. De lo que se trata es de esbozar un marco interpretativo en el que se pueda inscribir el análisis de una gran parte de los fenómenos socioeconómicos actuales (crisis económico-financieras, concentración de la riqueza y los ingresos, polarización de las distinciones entre clases y países ricos, por un lado, y clases y países pobres, por otro), para llegar finalmente a una crítica de las contradicciones consustanciales a la sociedad capitalista.