

Francis Fukuyama  
*El fin de la Historia  
y el último hombre*

Traducción de  
P. Elías

Es ist der Gang Gottes in der Welt, das des Staat ist.

G. W. F. HEGEL, *La filosofía del derecho*<sup>1</sup>

Para Hegel, la Revolución francesa fue el acontecimiento que adoptó la visión cristiana de una sociedad libre e igual y la aplicó aquí, en la tierra. Al hacer esta revolución, los antiguos esclavos arriesgaron sus vidas, y con ello demostraron que habían superado el miedo a la muerte que sirvió, originariamente, para definirlos como esclavos. Luego, los ejércitos victoriosos de Napoleón llevaron al resto de Europa los principios de libertad e igualdad. El Estado democrático liberal moderno que nació después de la Revolución francesa fue, simplemente, la realización del ideal cristiano de libertad y de igualdad universal humana en el aquí y el ahora. Esto no constituía una tentativa de divinizar el Estado o de darle un significado metafísico, ausente en el liberalismo anglosajón. Constituía, más bien, el reconocimiento de que era el hombre quien creó el Dios cristiano y que, por tanto, podía hacerlo bajar a la tierra y residir en los parlamentos, los palacios presidenciales y las burocracias del Estado moderno.

Hegel nos da la ocasión de reinterpretar la democracia liberal moderna en términos que son muy distintos de los de la tradición del liberalismo anglosajón, derivada de Hobbes y Locke. El concepto hegeliano del liberalismo es, al mismo tiempo, una visión más noble de lo que representa el liberalismo, y un reflejo más exacto de lo que la gente de todo el mundo entiende cuando dice que quiere vivir en una democracia. Para Hobbes y Locke y los seguidores suyos que redactaron la Constitución y la Declaración de Independencia

1. Esta frase ha sido interpretada como «El signo de Dios en el mundo, eso es lo que es el Estado», o bien como «Es la voluntad de Dios que en el mundo haya un Estado». De la adición al párrafo 258 de *La filosofía del derecho*.

americanas, la sociedad liberal era un contrato social entre individuos que poseían ciertos derechos naturales, el principal de los cuales era el derecho a la vida —es decir, a la conservación de la vida— y a la búsqueda de la felicidad, que se entendía comúnmente como el derecho a la propiedad privada. La sociedad liberal era, así, un acuerdo igual y recíproco entre ciudadanos para no interferir en la vida y la propiedad de cada uno.

Para Hegel, en cambio, la sociedad liberal es un acuerdo igual y recíproco entre ciudadanos para reconocerse mutuamente. Si el liberalismo hobbesiano y lockeano puede interpretarse como la busca del interés propio racional, el «liberalismo» de Hegel puede verse como la busca del *reconocimiento racional*, o sea, el reconocimiento a escala universal por el cual todos reconocen la dignidad de cada uno como un ser humano libre y autónomo. Lo que está en juego, para nosotros, cuando decidimos vivir en democracia liberal, no es simplemente que nos da la libertad de hacer dinero y de satisfacer la parte de deseo de nuestras almas. Lo más importante y en definitiva lo más satisfactorio que nos da es el reconocimiento de nuestra dignidad. La vida en una democracia liberal es, potencialmente, la ocasión de seguir el camino hacia una gran abundancia material, pero también nos enseña el camino hacia la meta, enteramente no material, del reconocimiento de nuestra libertad. El Estado democrático liberal nos valora según nuestra propia autoestima. Así, encuentran satisfacción tanto la parte de deseo como la parte «thymótica» de nuestra alma.

El reconocimiento universal supera el grave defecto del reconocimiento existente en las sociedades de esclavitud y sus muchas variantes. Prácticamente todas las sociedades anteriores a la Revolución francesa eran monárquicas o aristocráticas, en las cuales una persona (el rey) o varias personas (las «clases dirigentes» o élites) gozaban de reconocimiento. Su satisfacción por este reconocimiento se obtenía a costa de la gran masa de la gente, cuya humanidad se ignoraba. El reconocimiento se volvería racional únicamente si se volvía universal e igual. La «contradicción» interna de la relación señor-esclavo se resolvió en un Estado que sintetizó con éxito la moral del señor y la moral del esclavo. La distinción misma entre señor y esclavo se abolió y los antiguos esclavos se convirtieron en los nuevos señores —no de otros esclavos, sino de sí mismos—. Éste era el sentido del



«espíritu de 1776», no la victoria de un nuevo grupo de señores, no una nueva conciencia servil, sino la consecución del señorío de uno mismo en forma de gobierno democrático. En esta síntesis se conservó algo tanto de lo señorial como de lo servil: la satisfacción del señor por el reconocimiento y también el trabajo del esclavo.

Podemos comprender mejor la racionalidad del reconocimiento universal comparándolo con otras formas de reconocimiento que no son racionales. Por ejemplo, con el Estado nacionalista, es decir, un Estado en el cual la ciudadanía está restringida a un grupo particular, nacional, étnico o racial, lo cual constituye una forma de reconocimiento *irracional*. El nacionalismo es una forma de reconocimiento que surge del *thymos*. El nacionalista no se interesa primordialmente por beneficios económicos, sino por el reconocimiento y la dignidad.<sup>2</sup> La nacionalidad no es un rasgo natural; uno la posee sólo si otras personas se la reconocen.<sup>3</sup> Pero el reconocimiento que se busca no es para uno mismo como individuo, sino para el grupo del cual se es miembro. En cierto modo, el nacionalismo representa una transmutación de la *megalothymia* de épocas anteriores en una forma más moderna y democrática. En lugar de príncipes individuales que luchan por la gloria personal, nos encontramos ahora con naciones enteras que exigen el reconocimiento de su nacionalidad. Como el señor aristocrático, estas naciones se han mostrado dispuestas a aceptar el riesgo de muerte violenta en aras al reconocimiento, en aras de su «lugar bajo el sol».

El deseo de reconocimiento basado en la nacionalidad o raza, sin embargo, no es racional. La distinción entre humano y no humano es plenamente racional; sólo los seres humanos son libres, es decir, capaces de luchar por el reconocimiento en un combate por el prestigio. Esta distinción se basa en la naturaleza, o, mejor dicho, en una separación en-

2. Comparad eso con la definición del nacionalismo que da Ernest Gellner: «El nacionalismo, como sentimiento o como movimiento, se define mejor en función de este principio [que la unidad política y nacional debería ser congruente]. El *sentiment* nacionalista es el sentimiento de ira que provoca la violación del principio, o el sentimiento de satisfacción que suscita su cumplimiento. Un *movement* nacionalista es el que impulsa un sentimiento de esta clase.» Sacado de *Nations and Nationalism*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1983, p. 1.

3. Gellner (1983) hace también esta observación.

tré el reino de la naturaleza y el reino de la libertad. La distinción entre un grupo humano y otro, en cambio, es un producto accidental y arbitrario derivado de la historia humana. Y la lucha entre grupos nacionales por el reconocimiento de su dignidad nacional conduce, a escala internacional, al mismo callejón sin salida que el combate de prestigio de los señores aristocráticos: una nación se convierte en nación señora, por decirlo así, y la otra se convierte en esclava. El reconocimiento de cada una es defectuoso por la misma razón que la relación individual original de señorío y servidumbre era insatisfactoria.

El Estado liberal, por otro lado, es racional porque reconcilia estas exigencias de reconocimiento sobre la única base posible mutuamente aceptable, o sea, la base de la identidad individual como ser humano. El Estado liberal ha de ser *universal*, es decir, ha de reconocer a todos los ciudadanos porque son seres humanos, y no porque sean miembros de tal o cual grupo nacional, étnico o racial. Y ha de ser *homogéneo*, en la medida en que crea una sociedad sin clases, basada en la abolición de la distinción entre señores y esclavos. La racionalidad de este Estado universal y homogéneo se hace todavía más evidente por el hecho de que se fundamenta conscientemente en principios abiertos y declarados, como ocurrió en el curso del congreso constituyente que condujo al nacimiento de la república americana. O sea, que la autoridad del Estado no surge de una tradición secular o de las turbias profundidades de la fe religiosa, sino como resultado de un debate público en el cual los ciudadanos de un Estado se ponen de acuerdo acerca de los términos explícitos según los cuales vivirán unos con otros. Representa una forma racional de conciencia de sí mismos porque por primera vez los seres humanos formando una sociedad se percatan de su verdadera naturaleza y son capaces de moldear una comunidad política que exista de conformidad con esta naturaleza.

¿De qué manera la democracia liberal moderna «reconoce» universalmente a todos los seres humanos?

Lo hace concediendo y protegiendo sus *derechos*. Es decir, cualquier ser humano nacido en el territorio de Estados Unidos o Francia u otro Estado liberal está dotado, por el hecho de nacer, de ciertos derechos de ciudadanía. Nadie puede poner en peligro la vida de esa criatura, tanto si es rica como pobre, negra o blanca, sin que el sistema de justi-



cia lo castigue. Con el tiempo, esa criatura tendrá el derecho de poseer propiedad, que han de respetar lo mismo el Estado que sus conciudadanos. Esta criatura gozará asimismo del derecho de tener opciones «thymóticas» (es decir, opiniones referentes a la valía) sobre cualquier tema que conciba, y tendrá el derecho de publicar y diseminar estas opiniones tan ampliamente como pueda. Estas opiniones «thymóticas» acaso adopten la forma de creencia religiosa, que puede ejercerse con completa libertad. Y finalmente, cuando esta criatura llegue a la edad adulta, tendrá el derecho a participar en el gobierno mismo que estableció estos derechos y en las deliberaciones sobre las cuestiones más elevadas e importantes de la política. Esta participación puede tener la forma de depositar su voto en elecciones periódicas, o la forma más activa de entrar directamente en el proceso político, por ejemplo siendo candidato a un cargo electivo o escribiendo en apoyo de una persona o una posición, o sirviendo en la burocracia pública. El autogobierno popular borra las distinciones entre señores y esclavos; todos tienen derecho a por lo menos alguna participación en el papel de señor. El señorío toma ahora la forma de la promulgación de leyes democráticamente aprobadas, es decir, de conjuntos de reglas universales por las cuales el hombre, con plena conciencia, se domina a sí mismo. El reconocimiento se convierte en *recíproco* cuando el Estado y el pueblo se reconocen uno a otro, es decir, cuando el Estado concede derechos a los ciudadanos y éstos acceden a respetar las leyes del Estado. El único límite a estos derechos ocurre cuando entran en contradicción unos con otros, es decir, cuando el ejercicio de un derecho interfiere con el ejercicio de otro derecho.

Esta descripción del Estado hegeliano suena como si fuera idéntico al Estado liberal lockeano, que se define de modo similar como un sistema de protección de un conjunto de derechos individuales. El especialista en Hegel objetará inmediatamente que Hegel criticaba el liberalismo lockeano o anglosajón y hubiera rechazado la idea de que unos Estados Unidos o una Inglaterra lockeanos constituyeran la etapa final de la historia. Tendría razón en cierto sentido, desde luego. Hegel nunca hubiera aceptado la idea de ciertos liberales de la tradición aglosajona, representados hoy en día principalmente por la derecha libertaria, de que el único propósito del gobierno es apartarse del camino de las personas y que la libertad de éstas es absoluta para proseguir sus pro-

prios y egoístas fines. Habría rechazado la versión del liberalismo que ve los derechos individuales sólo como un medio de proteger la vida y el dinero o, dicho en lenguaje más contemporáneo, el «estilo de vida» personal.

Por otro lado, Kojève señaló una verdad importante cuando afirmó que la América de posguerra o los miembros de la Comunidad Europea constituían la encarnación del Estado de reconocimiento universal de Hegel. Pues si bien las democracias anglosajonas se fundaron sobre bases explícitamente lockeanas, su visión de sí mismas nunca fue puramente lockeana. Hemos visto, por ejemplo, cómo Madison y Hamilton, en *El Federalista*, tomaron en cuenta el aspecto «thymótico» de la naturaleza humana, y cómo el primero creía que uno de los fines del gobierno representativo era dar salida a las «thymóticas» y apasionadas opiniones de los hombres. Cuando los americanos de hoy hablan de su sociedad y de su forma de gobierno, emplean frecuentemente un lenguaje que es más hegeliano que lockeano. Por ejemplo, en el período de los derechos civiles, era perfectamente normal decir que el propósito de una determinada ley de derechos civiles consistía en reconocer la dignidad de los negros o en cumplir con la promesa de la Declaración de Independencia y de la Constitución de permitir a todos los americanos vivir en libertad y dignidad. No se necesitaba ser un especialista en Hegel para comprender la fuerza de este argumento; era parte del vocabulario del más humilde y menos instruido de los ciudadanos. (La Constitución de la República Federal de Alemania hace mención explícita de la dignidad humana.) El derecho al voto, en Estados Unidos y en otros países democráticos, primero para los ciudadanos que no cumplían con los requisitos de propiedad, luego para los negros y otras minorías étnicas o raciales y para las mujeres, no se vio nunca como una cuestión exclusivamente económica (o sea, como que se concedía a estos grupos el derecho al voto para proteger sus intereses económicos), sino que se percibía comúnmente como un símbolo de su valía e igualdad y se valoraba como un fin en sí mismo. El hecho de que los Padres Fundadores americanos no emplearan el término «reconocimiento» no impidió que el lenguaje lockeano de los derechos se deslizara invisiblemente y sin esfuerzo hacia el lenguaje hegeliano del reconocimiento.

El Estado universal y homogéneo que aparece al final de la historia puede, pues, verse como descansando en las dos



columnas de la economía y el reconocimiento. El proceso histórico humano que conduce hasta él ha sido impulsado igualmente por el gradual despliegue de la ciencia natural moderna y por la lucha por el reconocimiento. El primero emana de la parte deseante del alma, que al ser liberada a comienzos de la edad moderna condujo a la acumulación ilimitada de riqueza. Esto fue posible gracias a la alianza que se formó entre el deseo y la razón; el capitalismo está inextricablemente ligado a la ciencia natural moderna. La lucha por el reconocimiento, por otro lado, se originó en la parte «thymótica» del alma, y progresó gracias a la realidad de la esclavitud, que contrastaba con la visión por el esclavo de un mundo en el cual todos los hombres eran libres e iguales a los ojos de Dios. Una descripción plena del proceso histórico —una verdadera historia universal— no puede ser completa sin explicar estas dos columnas, del mismo modo que una descripción de la personalidad humana no será completa si no toma en cuenta el deseo, la razón y el *thymos*. El marxismo, la «teoría de la modernización» o cualquier otra teoría de la historia basada primordialmente en la economía será radicalmente incompleta a menos que tome en cuenta también la parte «thymótica» del alma y la lucha por el reconocimiento como uno de los principales motores de la historia.

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, como ya se indicó antes, 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 del reconocimiento y no a la búsqueda de la satisfacción del deseo.

Pero el desarrollo económico crea ciertas condiciones que hacen más probable la elección autónoma. Esto sucede por dos razones. En primer lugar, el desarrollo económico muestra al esclavo el concepto de señorío, al descubrir que puede dominar la naturaleza mediante la tecnología y dominarse a sí mismo mediante la disciplina del trabajo y la educación. A medida que las sociedades se educan mejor, los esclavos tienen ocasión de adquirir una mayor conciencia del hecho de que son esclavos y quisieran ser señores, y de absorber la idea de otros esclavos que han reflexionado sobre

su condición servil. La educación les enseña que son seres humanos con dignidad y que deberían luchar para que se les reconociera esta dignidad. No es accidental el hecho de que la educación moderna enseñe las ideas de libertad e igualdad; son ideologías de esclavo surgidas como reacción a la situación en que se encuentra el esclavo. El cristianismo y el comunismo fueron, ambos, ideologías de esclavos (el segundo, Hegel no lo previó), que captaron parte de la verdad. Pero con el paso del tiempo quedaron al descubierto las irracionalidades y contradicciones de ambas ideologías. Las sociedades comunistas, en particular, a despecho de sus principios de libertad e igualdad, resultaron variantes de sociedades de esclavitud, en las cuales no se reconocía la dignidad de la gran masa de la población. El hundimiento de la ideología marxista a finales de los años ochenta reflejaba, en cierto sentido, que se había conseguido un mayor grado de racionalidad por parte de quienes vivían en tales sociedades y el hecho de que se daban cuenta de que el reconocimiento racional universal sólo podía alcanzarse en un orden social liberal.

La segunda manera cómo el desarrollo económico aliena la democracia liberal es por su tremendo efecto nivelador, debido a su necesidad de una educación universal. Las viejas barreras de clase se rompen en favor de una condición general de igualdad de oportunidades. Se elevan nuevas clases basadas en la posición económica o en la educación y hay una inherente mayor movilidad en la sociedad que fomenta la extensión de las ideas igualitarias. La economía, así, crea una igualdad *de facto* antes de que se establezca *de jure*.

Si los seres humanos fueran solamente deseo y razón, se sentirían perfectamente satisfechos con vivir en una Corea del Sur bajo la dictadura militar, o en la administración tecnocrática ilustrada de la España franquista, o en un Taiwan gobernado por el Guomindang, a toda marcha hacia un rápido crecimiento económico. Pero los ciudadanos de esos países son algo más que razón y deseo; tienen orgullo «thymótico» y la convicción de su propia dignidad, y quieren que se les reconozca en primer lugar por el gobierno del país en que viven.

El deseo de reconocimiento, pues, es el eslabón perdido entre la economía liberal y la política liberal. Hemos visto cómo la industrialización avanzada produce sociedades ur-



banas, móviles, cada vez mejor instruidas y libres de las formas tradicionales de autoridad, propias de la tribu, el sacerdote o el gremio. Vimos que hay un alto grado de correlación empírica entre sociedades así y la democracia liberal, sin poder explicar por completo la razón de esta correlación. La debilidad de nuestro marco interpretativo radicaba en el hecho de que buscábamos una explicación económica a la elección de la democracia liberal, es decir, una explicación que, de un modo u otro, surgía de la parte deseante del alma. Hubiéramos debido mirar, en cambio, a la parte «thymótica», al deseo del alma de reconocimiento. Pues los cambios sociales que acompañan a la industrialización avanzada, y en particular la educación, liberan, al parecer, una demanda de reconocimiento que no existía entre personas más pobres y menos instruidas. A medida que la gente se vuelve más rica, más educada y más cosmopolita, no pide simplemente más riqueza, sino también el reconocimiento de su posición. Es este impulso completamente no económico, no material, lo que puede explicar que los habitantes de España, Corea del Sur o Taiwan y los de la República Popular China hayan expresado su deseo no sólo de una economía de mercado, sino también de un gobierno libre por y para el pueblo.

Alexandre Kojève, interpretando a Hegel, sostenía que el Estado homogéneo y universal sería la última etapa de la historia humana porque resultaba *completamente satisfactorio* para el hombre. Esto se basaba, en un análisis final, en su convicción de la primacía del *thymos*, o deseo de reconocimiento, como el más profundo y arraigado anhelo humano. Al señalar la importancia tanto metafísica como psicológica del reconocimiento, Hegel y Kojève vieron la personalidad humana acaso más profundamente que otros filósofos, como Locke y Marx, para los cuales el deseo y la razón eran supremos. Aunque Kojève afirmaba que no disponía de ninguna medida transhistórica con la cual calibrar lo adecuado de las instituciones humanas, el deseo de reconocimiento constituía, de hecho, esta medida. El *thymos* era, finalmente, para Kojève, una parte permanente de la naturaleza humana. La lucha por el reconocimiento, surgida del *thymos*, puede haber requerido una marcha histórica de diez mil años o más, pero no por esto era una parte menos constitutiva del alma para Kojève que para Platón.

La afirmación de Kojève de que nos hallamos al final de

la historia se mantiene o se cae según se mantenga o caiga la aserción de que el reconocimiento proporcionado por el Estado democrático liberal moderno satisface adecuadamente el deseo humano de reconocimiento. Kojève creía que la democracia liberal moderna sintetizaba la moral del señor y la moral del esclavo, superando su distinción al mismo tiempo que conserva algo de ambas formas de existencia. ¿Es esto realmente así? En particular, ¿se ha sublimado con éxito la *megalothymia* y se ha canalizado por las instituciones políticas modernas de modo que ya no plantee ningún problema para la política contemporánea? ¿Se contentará el hombre, por tanto, y para siempre, con que se le reconozca igual a los otros hombres, o bien, con el tiempo, exigirá más? Y si la política moderna ha sublimado o canalizado la *megalothymia*, ¿hemos de estar de acuerdo con Nietzsche en que no hay en esto ningún motivo de alegría, sino que es un desastre sin paralelo?

Son éstas consideraciones a muy largo plazo, a las que volveremos en la parte quinta de este libro.

Entretanto examinaremos más de cerca la actual transición en la conciencia, en su avance hacia la democracia liberal. El deseo de reconocimiento puede adoptar una serie de formas irracionales antes de transformarse en un reconocimiento universal e igual, como las que indicamos con las amplias expresiones de religión y nacionalismo. La transición nunca es suave, y se echa de ver que en la mayoría de las sociedades del mundo real el reconocimiento racional coexiste con formas irracionales. Más todavía: el surgimiento y duración de una sociedad que encarne el reconocimiento racional parece *requerir* la supervivencia de ciertas formas de reconocimiento irracional, paradoja a la que Kojève no prestó la merecida atención.

En el prefacio de su *Filosofía del derecho*, Hegel explica que la filosofía «es su propio tiempo captado en el pensamiento», y que como filósofo no se puede ir más allá del propio tiempo y predecir el futuro, del mismo modo que ningún hombre podía saltar por encima de la gigantesca estatua que en el pasado se elevaba en la isla de Rodas. A pesar de esta advertencia, echaremos un vistazo al futuro, para tratar de comprender tanto las perspectivas como los límites de la presente revolución liberal mundial y el efecto que tendrá en las relaciones internacionales.