

**HACIA UN HOMBRE EMBALSAMADO.
UNA LECTURA DE LA OBRA DE FRANCIS FUKUYAMA**

POR

CARLOS DANIEL LASA

Francis Fukuyama, ex director adjunto de planificación política en el Departamento de Estado de los Estados Unidos de Norteamérica, ha publicado recientemente una obra titulada *El fin de la Historia y el último hombre*. Este escrito halla sus orígenes, nos dice el mismo Fukuyama, en un artículo titulado «¿El fin de la historia?» que escribiera para la revista *The National Interest* en el verano de 1989 (1). En *El fin de la Historia y el último hombre*, el autor intenta demostrar que hemos llegado al fin de la historia (2). Ahora bien, es preciso aclarar lo que Fukuyama entiende por historia. La historia, nos dice, no ha de pensarse como la «sucesión de acontecimientos» —en este sentido no sería dado hablar de fin de la historia—, sino como un *proceso único, evolutivo, coherente* que toma en consideración la experiencia de todos los pueblos (3). Atendiendo a este concepto de la historia, el ex funcionario del gobierno estadounidense expresa que ya no existirán más los cambios históricos sustanciales: ya no es posible imaginar un mundo esencialmente distinto del que nos toca vivir (4). Para este pensador, existe una «tendencia común a la evolución de todas las sociedades humanas, es decir, algo así como una historia uni-

(1) Cf. Francis FUKUYAMA, *The end of History and the last man*, New York, editor The Free Press, 1992. Trad. al castellano a cargo de P. ELÍAS, con el título de *El fin de la Historia y el último hombre*, Bs. As., Editorial Planeta, 1992, pág. 11.

(2) Cf. *Ibíd.*, pág. 13.

(3) Cf. *Ibíd.*, pág. 12.

(4) Cf. *Ibíd.*, pág. 84.

versal de la humanidad en marcha hacia la democracia liberal» (5). Pero, veamos, ¿cuál es la razón o las razones que permiten abonar la tesis de Fukuyama anteriormente expuesta?

Para este autor, la democracia liberal marca el final de la historia de la humanidad en cuanto viene a satisfacer dos deseos que brotan de dos partes constitutivas del alma. Uno de ellos es el de «conservar la vida», lo cual exige por parte del hombre la búsqueda de objetos materiales que sacien tal deseo; el otro, es el deseo de reconocimiento que, como tal, es un deseo más que de objetos materiales, de ser reconocido, y no sólo por otros hombres sino, ante todo, *como hombres* (6). En la concepción de Fukuyama, siguiendo en esto a un Hegel interpretado por Kojève, el deseo de reconocimiento es lo que constituye al hombre como tal. El hombre no está determinado por su naturaleza física o animal, pues su misma humanidad consiste en esa capacidad de superar o negar esa naturaleza animal. La capacidad de elección moral constituye la dignidad humana.

El tema del deseo de reconocimiento es tan antiguo como la tradición de la filosofía política occidental (7). Ya Platón, en *La República*, distinguía tres partes en el alma: la que desea, la que razona y el *thymos*. Conviene aclarar que el *thymos* no es lo mismo que el deseo de reconocimiento, ya que este último es una actividad del *thymos* que exige que otra conciencia comparta la misma valoración, y el primero (el *thymós*) es la parte del alma que da valor a los objetos. Claro está, nos dice Fukuyama, que como la estima es un estado de conciencia, y que para tener certidumbre del sentido propio es preciso ser reconocido por otra conciencia, ha de concluirse en la afirmación de que el *thymos* conduce a buscar el reconocimiento de los demás (8). El deseo de reconocimiento es la parte de la personalidad humana más específicamente polí-

(5) *Ibíd.*, pág. 88.

(6) *Cf. Ibíd.*, pág. 212.

(7) *Cf. Ibíd.*, pág. 17.

(8) *Cf. Ibíd.*, pág. 235.

tica porque es la que empuja al hombre a afirmarse a sí mismo sobre los demás (9).

Ahora bien, por la combinación del deseo y la razón pueden explicarse algunas conductas humanas. Es por el deseo que el hombre es inducido a buscar cosas exteriores a él, mientras que la razón calculadora le muestra el mejor modo de alcanzarlas. Otras conductas humanas no encuentran una explicación satisfactoria en el deseo sino en la búsqueda del reconocimiento de la propia valía (autoestima o respeto de sí mismo). Esta tendencia que surge de la parte del alma llamada *thymos*, provoca tres sentimientos: la *ira*, cuando tratan a uno como si valiera menos de lo que cree; la *vergüenza*, cuando uno no consigue comportarse de acuerdo al propio valor que cree tener; y el *orgullo*, cuando se le valora a uno de acuerdo con su sentido del propio valor (10). Por lo tanto, el deseo de reconocimiento y sus tres sentimientos correspondientes, motivan todo el proceso histórico. Para nuestro político, el deseo de reconocimiento es el eslabón entre la economía liberal y la política liberal.

Fukuyama, como podemos apreciar, para probar que el sistema liberal democrático satisface plenamente los deseos de los hombres, y que, como consecuencia de ello, la historia ha llegado a su fin, se ve conducido necesariamente a precisar la naturaleza del hombre. Su reflexión acerca de la naturaleza humana no se llevará a cabo desde la revelación, a la que descarta (11), sino a partir de una actividad de pensamiento filosófico personal que se orienta en dos direcciones: hacia los filósofos del pasado que meditaron el tema que venimos considerando, y hacia la propia alma de quien se cuestiona. Este *enfoque transhistórico* (12), en cuanto se halla anclado en la naturaleza humana, es imprescindible para postular una jerarquía de características humanas esenciales y no esenciales. De este modo, se podrá saber si la democracia liberal otorga una verdadera satisfacción a las aspiraciones humanas. Ciertamen-

(9) Cf. *Ibíd.*, pág. 232.

(10) Cf. *Ibíd.*, pág. 18.

(11) Cf. *Ibíd.*, pág. 201.

(12) Cf. *Ibíd.*, pág. 201.

te, no podemos hablar de la historia y mucho menos de una historia universal sin referirnos a una medida permanente, transhistórica, o sea, sin una referencia a la naturaleza. Sin este parámetro que permanece fuera de la historia, sería imposible distinguir en el devenir histórico lo importante de lo que no lo es.

Esta tendencia del hombre a «la lucha por el reconocimiento», nos permite superar una interpretación economicista de la historia universal. Esta visión economicista es patrimonio de las sociedades liberales más viejas y duraderas, cuales son Inglaterra, Estados Unidos y Canadá (ello, debido a la influencia de las teorías de Hobbes y Locke, fuentes originales del liberalismo). Para estos pensadores, el prototipo de hombre es el burgués, cuyo deseo primario y exclusivo es el de conservar la vida y obtener el propio bienestar. De allí que ambos sostengan que el Estado deba educar al hombre para que subordine su deseo de reconocimiento —fuente de toda violencia y de todo sufrimiento— al deseo de conservar la vida y al deseo de dotar esta vida de comodidades materiales (13). La conservación de la vida es el hecho moral fundamental (14). Digamos de paso que, para Fukuyama, la razón y el deseo constituyen la parte dominante de alma del hombre liberal moderno (15).

Es curioso observar que este autor, si bien se apercibe de la insuficiencia de un enfoque historicista para dar cuenta del sentido de la historia, sin embargo, no admite la existencia de una naturaleza humana en el sentido de algo determinado y permanente. Por el contrario, la naturaleza humana es lo *indeterminado*. Esta indeterminación esencial faculta al hombre para crear su propia naturaleza (16). No podemos, entonces, dejar de preguntarnos: ¿no es contradictorio, acaso, afirmar que la naturaleza es lo indeterminado y, simultáneamente, admitir estructuras permanentes que la constituyen cuales son el deseo de conservar la vida y el deseo de reconocimiento? Además, si como afirma Fukuyama, el

(13) Cf. *Ibid.*, pág. 227.

(14) Cf. *Ibid.*, pág. 223.

(15) Cf. *Ibid.*, pág. 248.

(16) Cf. *Ibid.*, pág. 104.

hombre primitivo tenía un punto de partida que equivalía a un estado de naturaleza (17), cabe interrogarse: ¿cómo puede afirmarse, entonces, que la naturaleza del hombre sea lo indeterminado?

Esta objeción dejaría al pensamiento de Fukuyama huérfano de una instancia inmutable a partir de la cual pueda medirse lo cambiante, con lo cual caería por tierra su tesis del fin de la historia con el advenimiento de la democracia liberal. En efecto, si la naturaleza humana es lo indeterminado, *nada* determinado, v. g., la democracia liberal, habrá de saciar sus expectativas en tanto su ser es indeterminación. Pretender hablar de la naturaleza humana en términos de determinación es aniquilar su misma esencia. Así, toda determinación estará condenada a no ser más que un episodio irrelevante en el proceso del continuo devenir.

Retomemos ahora el hilo del razonamiento de Fukuyama. Decíamos que la consideración del *thymos* permitía escapar del economicismo reinante a la vez que dar una explicación satisfactoria de la historia. Pero es preciso tener en cuenta que el *thymos* es ambivalente, pudiendo aparecer como el deseo de ser reconocido como superior a otros (= *megalothymia*), o como el deseo de ser reconocido como igual a los demás (= *isothymia*). La *megalothymia* conduce políticamente al imperialismo, constituyendo el lado oscuro del *thymos* (18). De allí que se imponga el cultivo y la domesticación del *thymos*. Precisamente, el proceso de modernización se explica, por el triunfo del deseo del alma guiado por la razón sobre la parte *thymótica*. La modernización económica, nos dice Fukuyama, «exigía no sólo la creación de estructuras sociales modernas, como ciudades y burocracias racionales, sino también la victoria ética del modo de vida burgués sobre la vida 'thymótica' del aristócrata» (19). En la actualidad, la *megalothymia* no goza de respeto, habiendo sido reemplazado su lugar por la parte deseante del alma, realidad ésta que se manifiesta en la creciente

(17) Cf. *Ibíd.*, pág. 210.

(18) Cf. *Ibíd.*, pág. 255.

(19) *Ibíd.*, pág. 260.

economización de la vida y la aparición de la *isothymia*. Fukuyama, a propósito de esto advierte que, pese a que los padres de la tradición anglosajona del liberalismo trataron de desterrar de la vida el *thymos*, sin embargo, hoy éste nos acosa bajo la forma de *isothymia*. Aunque no se hable del *thymos* se emplean términos que lo expresan cuales son «respeto», «autoestima», etc. (20).

El advenimiento definitivo del Estado liberal universal y homogéneo señala el fin de la historia. Ello porque la sociedad liberal es un acuerdo igual y recíproco entre ciudadanos para reconocerse mutuamente. Todos reconocen la dignidad de cada hombre como un ser libre y autónomo (21). Junto a esto, la democracia liberal ofrece al hombre la satisfacción plena de las necesidades que brotan de la parte deseante del alma. Cabe consignar que Fukuyama denomina al Estado liberal: *universal* pues permite *reconocer* a todos los ciudadanos en tanto que son seres humanos; y *homogéneo* en cuanto que crea una sociedad sin clases, basada en la abolición de la distinción señores-esclavos. Permitásenos citar estas palabras de Fukuyama que, con respecto a lo que venimos diciendo, son harto significativas: «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» (22).

(20) Cf. *Ibíd.*, pág. 266.

(21) Cf. *Ibíd.*, pág. 277.

(22) *Ibíd.*, pág. 282.

Ahora bien, ¿sobre qué fundamentos descansa la democracia liberal? Resulta sorprendente que una de las creaciones más racionales del hombre, esto es, la democracia liberal, posibilitada por la emancipación de la razón (hecho ocurrido en el nacimiento de la modernidad), descansa sobre fundamentos irracionales. Fukuyama nos dice: «Para que la democracia funcione, los ciudadanos han de desarrollar un orgullo irracional por sus instituciones democráticas, y han de desarrollar también lo que Tocqueville llamaba 'el arte de asociarse', que se basa en la orgullosa adhesión a las pequeñas comunidades» (23). Como podemos apreciar, el último fundamento del Estado liberal se halla en la línea de la decisión de Kant de dar primacía a la razón práctica. Sucede que cuando los hombres quedan desligados de la instancia metafísica caen en un moralismo arbitrario y sentimentalista. Comte ya había sacado estas conclusiones cuando fundó su filosofía positiva. En el *Discurso sobre el conjunto del positivismo* expresaba: «La necesidad de asignar con exactitud el lugar que ocupan el entendimiento y el corazón en la organización de la naturaleza humana y de la sociedad lleva a la decisión de que el afecto debe ser el punto central de la síntesis». A esto añadía: «La fundación de la ciencia social confirma la afirmación hecha al comienzo de esta obra de que, en el positivismo, el entendimiento acepta una posición de subordinación al corazón. El reconocimiento de esta tesis, que es el principio subjetivo del positivismo, hace posible la construcción de un sistema completo de la vida humana» (24).

Fukuyama tiene clara conciencia de que el relativismo cultural constituye el mayor peligro tanto para la permanencia del sistema democrático liberal como para el mismísimo hombre; relativismo cultural que es patrimonio del hombre de fines del segundo milenio y que tiene como correlato la negación de la metafísica. Es

(23) *Ibíd.* págs. 20-21. Cf. además, pág. 443.

(24) Citado por Etienne GILSON, en *The unity of philosophical experience*, New York, Charles Scribner's Sons, s/f. Trad. al castellano a cargo de Carlos Amable BALIÑAS FERNÁNDEZ, con el título de *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid, Ediciones Rialp, 3.ª edición, 1973, págs. 300-301. El subrayado es nuestro.

cierto que el autor que nos ocupa reconoce otras amenazas para el triunfo definitivo del Estado liberal democrático (cuales son el grado y carácter de la conciencia nacional, étnica y racial de un país; la religión —si no es tolerante—; la existencia de una estructura social altamente desigual y todos los hábitos mentales derivados de ella; y la falta de capacidad que tenga una sociedad de crear autónomamente una sociedad civil, esfera dentro de la cual la gente pueda ejercer la asociación sin depender del Estado) (25); sin embargo, el relativismo cultural constituye la más grave amenaza para el sistema. Es el relativismo cultural el que ha hecho de la tarea fundar los derechos humanos una empresa utópica (26). Los valores democráticos están minados en su misma base. En efecto, el «relativismo, la doctrina que mantiene que todos los valores son meramente relativos y que ataca todas las 'perspectivas privilegiadas', ha de terminar socavando también los valores democráticos y de tolerancia. El relativismo no es un arma que pueda apuntarse selectivamente a los enemigos que se escojan. Dispara indiscriminadamente, alcanzando a las piernas no sólo de los 'absolutismos', los dogmas y la certezas de la tradición occidental, sino también a la importancia que esa tradición da a la tolerancia, la diversidad y la libertad de pensamiento. Si nada puede ser absolutamente cierto, si todos los valores están determinados por la cultura, entonces acaban echándose de lado también valores muy queridos, como el de la igualdad humana» (27). Aquí, en este texto, Fukuyama se rige por los cánones de la lógica aunque, sin embargo, termina siendo dominado por una suerte de voluntarismo cuando afirma que en tanto se imponga la idea de una historia universal y direccional que conduzca hacia la democracia liberal, su permanencia ahogará el relativismo cultural reinante (28). ¡Parece ser que el sistema tiene una voluntad suicida! Es por ello que, si el relativismo cultural hace peligrar la base del mismo sistema liberal democrático, habrá que hacer todo lo

(25) Cf. *Ibíd.*, págs. 294-298.

(26) Cf. *Ibíd.*, pág. 401.

(27) *Ibíd.*, pág. 440.

(28) Cf. *Ibíd.*, págs. 446-447.

posible para erradicarlo del espíritu del hombre. Por el contrario y lejos de ello, Fukuyama acepta que la «educación superior en Estados Unidos y otros países occidentales inculca hoy generalmente la perspectiva historicista y relativista del pensamiento del siglo xx. Esto prepara a los jóvenes estudiantes para ser ciudadanos en democracias liberales, al alentar en ellos una especie de tolerancia hacia puntos de vista distintos a los suyos, pero también les enseña que no hay una base definitiva para creer en la superioridad de la democracia liberal respecto a otras formas de gobierno» (29).

Es de destacar que, si bien el pensador del Norte intenta delinear el futuro del mundo distinguiendo el *mundo poshistórico* —triumfante y definitivo— en el cual el eje de interacción entre los Estados será económico perdiendo importancia las viejas reglas de la política del poder, del *mundo histórico*, fisurado por conflictos religiosos, nacionales e ideológicos; no deja de abrigar profundas sospechas acerca de si los hombres quedarán definitivamente satisfechos con el nuevo Estado liberal democrático. Si las carretas, es decir, las diversas naciones, alcanzarán la tierra prometida, esto es, el Estado liberal democrático, no podría saberse, quizás, si «sus ocupantes, después de echar una ojeada al nuevo paisaje, no lo encontrarán a su gusto y posarán la mirada en otro viaje nuevo y distante» (30).

Varias son las amenazas que se ciernen sobre el triunfo definitivo del Estado liberal democrático. Para Fukuyama la amenaza vendrá de un exceso de *megalothymia*. De allí que el actual liberalismo se encargue de ocupar a los grandes hombres, es decir, a aquellos en los que la *megalothymia* es el deseo dominante, en tareas estrictamente económicas. Sucede que la *megalothymia* no puede negarse en cuanto es un deseo que surge de la misma naturaleza humana, y hacerlo sería violentarla; el tratamiento dado a aquella por parte del Estado será el de encauzarla hacia menesteres que no pongan en peligro el sistema, v. g., los negocios, el

(29) *Ibíd.*, pág. 183.

(30) *Ibíd.*, pág. 448.

deporte, etc. La principal amenaza, como ya lo señaláramos, procede del relativismo cultural. Estas últimas afirmaciones nos muestran, por un lado, la endeblez del argumento que recorre toda la obra de Fukuyama, cual es la proclamación del fin de la historia con el advenimiento del Estado liberal; y, por otro lado, su misma falta de convencimiento acerca de su realización.

Queremos interrogarnos, ahora, acerca de dos cuestiones que consideramos de especial importancia. La primera de ellas se pregunta acerca del lugar que ocupará la religión —y concretamente, el cristianismo— en el nuevo orden general (31) (si se cumple, claro está, la tesis de Fukuyama); la segunda interroga por cuál haya de ser el perfil del nuevo hombre. Vayamos entonces a la primera cuestión.

Fukuyama está convencido —y en esto dice seguir a Hegel— de que el cristianismo fue la más importante ideología de esclavos que preparó la epifanía del liberalismo. El cristianismo es una *ideología* en cuanto que reconcilia al esclavo con la realidad de su carencia de libertad. Si bien es cierto que el cristianismo sostuvo siempre, como una de sus principales máximas, que todos los hombres son iguales ante Dios pues poseen la facultad de elección moral; sin embargo, la realización de dicha libertad no era posible efectuarla en este mundo sino en el Reino de los Cielos. Para ello, fue imprescindible que el hombre crease a Dios como garante del cumplimiento de esa libertad. De este modo, el hombre se inventó a un Dios como la proyección de la idea de libertad; un Dios que es dueño perfecto de sí mismo y de la naturaleza. Sin embargo, el hombre quedó sometido a este señor volviéndose esclavo y cayendo en una forma de alienación.

Restaba, entonces, completar el proceso histórico iniciado por el cristianismo. Para ello fue preciso *secularizarlo*, esto es, transferir la realización de la libertad del Reino de los Cielos al mundo de aquí abajo. El hombre no debería basarse más en el mito y en la autoridad de lo escrito sino en el logro del *conocimiento abso-*

(31) Cf. *Ibíd.*, pág. 371.

luto y de la conciencia de sí mismo (32). Esta transfiguración que sufrió el cristianismo fue llevada a cabo por la revolución francesa, transfiguración que cristalizó en el Estado liberal democrático. De la misma manera que el hombre creó a Dios, nos dice Fukuyama, «podía hacerlo bajar a la tierra y residir en los parlamentos, los palacios presidenciales y las burocracias del Estado moderno» (33).

Esta transfiguración de la que nos habla el autor es, para el cristianismo, su mismísima aniquilación: lo sobrenatural es engullido por lo natural. Para el nuevo orden, Fukuyama exige la existencia de una religión tolerante e igualitaria que ponga en sordina aquello que la constituye como tal —en el caso del cristianismo, la fe en Jesucristo resucitado—; religión que, entonces, pasa a ocuparse de las cosas de este mundo. Este proceso de secularización, anota Fukuyama se da —aunque a largo plazo— en el seno de la misma Iglesia católica hallándose retrasada en cuatro siglos con respecto al secularismo iniciado por Lutero (34).

El cristianismo ha de ser el garante, en definitiva, del orden democrático fundando una ética del trabajo que aliente el permanente desarrollo económico (35), y una ética de la convivencia que haga posible la existencia de pequeñas comunidades (36), ingrediente fundamental de la democracia. La finalidad de la religión deberá ser pura y exclusivamente secular: sustentar el nuevo orden general fundado en el Estado liberal democrático. En el nuevo orden reinante, será preciso someter al cristianismo a una doble operación: primero, vaciarlo de contenido y, seguidamente, incorporarlo al sistema dominante para ponerlo a su servicio. Para Fukuyama, el triunfo del liberalismo sobre la religión ya ha sido total (37). Ni siquiera los poderosos partidos demócratas-cristianos

(32) Cf. *Ibíd.*, pág. 275. La operación constituye una reedición de la antigua gnosis, corazón hoy de la tan mentada New Age.

(33) *Ibíd.*, pág. 276.

(34) Cf. *Ibíd.*, pág. 296.

(35) Cf. *Ibíd.*, págs. 445-446.

(36) Cf. *Ibíd.*, pág. 443.

(37) Cf. *Ibíd.*, pág. 367.

de Europa representan una amenaza potencial que pueda revertir esta situación, y esto por dos razones: por ser demócratas antes que cristianos y por la naturaleza secular de su interpretación del cristianismo (38). El escenario que nos presenta este pensador de la realidad política mundial parece ser un cumplimiento, en alguno de sus aspectos, de la profecía de Antonio Gramsci acerca de los católicos fundadores del partido demócrata cristiano. Allí, a principios de nuestro siglo xx, Gramsci decía: «El catolicismo vuelve a aparecer a la luz de la historia, pero ¡cómo ha sido modificado, cómo se ha 'reformado'! El espíritu se ha hecho carne, y carne corruptible como las formas humanas... El catolicismo que se encarnaba en una cerrada y rígidamente estrecha jerarquía que irradiaba desde las alturas, ... llega a ser la muchedumbre misma, se convierte en emanación de la muchedumbre... El catolicismo comienza de esta forma a competir con el socialismo, se dirige a las masas, como el socialismo, y será vencido por el socialismo, será definitivamente expulsado de la historia por el socialismo... El catolicismo democrático hace lo que el socialismo no podría hacer: amalgama, ordena, vivifica y se suicida... Y querrán actuar por sí mismos y desarrollarán ellos mismos sus propias fuerzas y no querrán ya intermediarios, no desearán ya pastores con autoridad, sino que *aprenderán a moverse por propio impulso*. Se convertirán en hombres, en el sentido moderno de la palabra, hombres que *extraen de la propia conciencia los principios de su acción*, hombres que rompen los ídolos, que decapitan a Dios» (39).

El lugar escogido para el cristianismo por el nuevo orden nos conduce a hacernos cargo de un último interrogante: ¿cuál es el camino a seguir por parte de la Iglesia Católica? Las opciones que tiene la Iglesia no son más que dos: o se somete al papel asignado por el nuevo orden, o lo rechaza. Optar por la primera posibilidad equivale a poner fin a la Iglesia en cuanto Iglesia. Pero como sabemos por la fe que esto es imposible, ya que ni las puer-

(38) *Ibid.*, pág. 367, en la nota a pie de página.

(39) Antonio GRAMSCI, *L'Ordine Nuovo*, 1-XI-1919. Citado por Alfredo SÁENZ, en «La estrategia ateísta de Antonio Gramsci», en *Filosofar Cristiano*, 21-24, 1987-1988, pág. 363. El subrayado es nuestro.

tas del infierno podrán contra ella, excluimos la primera opción. Optar por la segunda supone, sin más ni más, el *conflicto*, la *lucha*. Para afrontar esta lucha será preciso, por parte de la Iglesia, marcar lo propio, esto es, la fe en Jesucristo resucitado y asumir todas las consecuencias que se siguen de tamaña decisión. Frente al relativismo cultural, la Iglesia católica ha de recuperar esa *pretensión de absolutez* con que se presentó ante el Imperio romano y, si es preciso, tener el coraje de volver a las catacumbas. Sucede que «si no se está seguro de la verdad, ¿cómo se podrá poner en juego la propia vida y tener fuerzas para interpelar seriamente la vida de los demás?» (40). Optando por este camino, la Iglesia Católica continuará haciendo presente, en este mundo, al Señor de la historia a la vez que será la tabla de salvación para un hombre que, contrariando su naturaleza metafísica, se ha condenado a vivir en el sin sentido, en el más absoluto nihilismo.

Aboquémonos ahora, a dar respuesta al segundo de nuestros interrogantes acerca de la silueta del último hombre que delinea Fukuyama. El último hombre se caracteriza, nos dice el autor de la obra que venimos analizando, por ser *relativista e inmanentista*. En efecto, la última morada del hombre no es el más allá sino la misma tierra en la que resulta imposible conocer la verdad en tanto todo cambia y nada permanece. Este inmanentismo relativista cuya paternidad se la debemos a Hegel, gran corruptor del alma de Occidente (41), ha conducido a la historización absoluta de la verdad y, con ello, al más crudo nihilismo. Engels traza en unas pocas líneas la significación del pensamiento de Hegel en el mundo occidental cuando refiere: «Esta filosofía dialéctica acaba con todas las ideas de una verdad absoluta y definitiva y de estados absolutos de la humanidad, congruentes con aquélla. Ante esta filosofía, no existe nada definitivo, absoluto, sagrado; en todo pone de relieve su carácter perecedero, y no deja en pie más

(40) JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis*, núm. 52.

(41) Cf. Alberto CATURELLI, *La Iglesia católica y las catacumbas de hoy*, Bs. As., Editorial Almena, 1974, pág. 21.

que el proceso ininterrumpido del devenir...» (42). A propósito de lo que venimos diciendo, Francis Fukuyama expresa: «Se dan cuenta (los hombres) de que su horizonte es meramente un horizonte, no tierra firme, sino un espejismo que desaparece al acercarse, para dejar ver otro horizonte detrás de él. Por esto el moderno es el *último* hombre: la experiencia de la historia lo ha agotado y lo ha desengañado de la posibilidad de una experiencia directa de los valores» (43).

El hombre, privado de una verdad a la cual ordenar su existencia, ha de emplear su inteligencia en construir un mundo que satisfaga las exigencias de aquello que lo emparenta con los animales: las pasiones. El relativismo cultural, que torna imposible plantear la vida en términos de verdad, acaba con toda moral, derribando toda frontera entre bien y mal, entre virtud y vicio. Fukuyama lo señala explícitamente: «Si los hombres no pueden afirmar que algún modo de vida concreto es superior a otro, entonces recaen en la afirmación de la vida misma, es decir, el cuerpo, sus necesidades y sus miedos. Aunque no todas las almas pueden ser igualmente virtuosas o inteligentes, todos los cuerpos pueden sufrir; de ahí que las sociedades democráticas tiendan a ser sociedades con compasión y que ponen en primera línea de sus preocupaciones la cuestión de proteger al cuerpo de los sufrimientos. No es por accidente que las personas, en las sociedades democráticas, estén preocupadas por la ganancia material y vivan en un mundo económico dedicado a la satisfacción de la miríada de pequeñas necesidades del cuerpo» (44). Renglones más abajo continúa: «Para quienes viven en sociedades democráticas se hace difícil tomar en serio en la vida pública las cuestiones con verdadero contenido moral. La moral entraña preguntas sobre lo mejor y lo peor, lo bueno y lo malo, y esto parece violar el principio democrático de

(42) Federico ENGELS, *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Citado en *Fundamentos de Filosofía Marxista-Leninista*, Trad. del ruso a cargo de Isidro R. MENDIETA, Bs. As., Editorial Cartago, 1975, pág. 37.

(43) Francis FUKUYAMA, *Op. cit.*, pág. 410.

(44) *Ibíd.*, págs. 408-409.

la tolerancia. Es por esta razón que *el último hombre se preocupa por encima de todo de su salud y su seguridad personales, pues esto no se presta a controversias*» (45).

El último hombre se caracteriza, entonces, por ser un hombre sin ideales, sin Dios, sin patria, sin amigos, sin familia y sin su mismísimo ser. El mismo Fukuyama nos dice que el último hombre llevará una vida de esclavitud (esto es, la vida del consumo) aunque sin señores; una vida, en definitiva, totalmente aburrida (46). Nótese que el verbo aburrir procede del término latino *abhorre*, de *ab* y *horre*, que significa «tener horror», «tener aversión a algo». La aversión del último hombre tiene como objeto la condición a que ha sido sometido su mismo ser: el estar embalsamado. En efecto, pese a que el nuevo orden intente adornar al último hombre con aromas para conservarle la apariencia de hombre, nada ha quedado de él. En esta tarea de mantenimiento artificial, al nuevo orden le basta un solo aroma para hacer creer que el hombre todavía existe: el consumo. El verdadero ser del hombre, aquello que lo constituye como tal, esto es, su alma espiritual y las potencias que dímanan de ella han sido declaradas inexistentes. El hombre ha quedado desprovisto de lo absoluto y ha perdido, en consecuencia, toda posibilidad de vivir con sentido. El nihilismo es, en definitiva, la esencia del nuevo orden. Esta situación histórica en que se halla inmerso nuestro hombre no impide, sin embargo, que su naturaleza metafísica siga anhelando la resurrección, realidad ésta que exige como condición de posibilidad el conocimiento de la Verdad. La Iglesia, depositaria de Ella, no puede desoír este clamor de un pobre hombre embalsamado, pues ella no sabe aquello que tan bellamente expresara Plutarco: «Ni Dios puede dar ni el hombre recibir nada más excelente que la verdad» (47).

(45) *Ibíd.*, pág. 409. El subrayado es nuestro.

(46) *Cf. Ibíd.*, pág. 419.

(47) PLUTARCO, *De Iside*, I, 35Ic.