

MESA REDONDA

EL FUTURO DESPUÉS DEL FIN DE LA HISTORIA*

Francis Fukuyama

PRESENTACIÓN

Constituye para mí un gran honor y agrado tener a Francis Fukuyama entre nosotros. Ayer recordaba que al finalizar un seminario sobre Hegel, cuando era estudiante en la Universidad de Chile, estaba convencido de que esa sería la última vez que iba a leer a Hegel. Y a todos mis amigos, creo, les ocurría lo mismo. Se leería a Hegel, a lo más, en relación a Marx; pero el sentir general era que se trataba de un filósofo muy oscuro, y hacíamos una serie de bromas al respecto. Por ejemplo, escogíamos una hoja de uno de los trabajos y la deslizábamos dentro de otro, y era difícil, por lo general, darse cuenta que la hoja pertenecía al trabajo B y no al A. Este año, al comenzar mi seminario en

FRANCIS FUKUYAMA. Asesor de la Corporación RAND, en Washington D. C. Anteriormente fue profesor en el Center for Science and International Affairs de la Universidad de Harvard y Director suplente de planificación política en el Departamento de Estado de los Estados Unidos. Su artículo "The End of History?", publicado en 1989, ha sido traducido a varias lenguas (versión en castellano en *Estudios Públicos*, 37). Una versión ampliada de sus puntos de vista en torno a dicho tema se encuentra en su reciente libro *El fin de la historia y el último hombre* (Editorial Planeta, 1992).

* Transcripción editada y traducida al castellano de la reunión realizada en el Centro de Estudios Públicos el 13 de noviembre de 1992. Se incluyen aquí las palabras introductorias pronunciadas por Arturo Fontaine Talavera, Director del CEP, y, a continuación, la exposición de Francis Fukuyama, seguida del diálogo que tuvo lugar después de la conferencia entre el expositor y el público asistente.

Estudios Públicos, 52 (primavera 1993).

la Universidad, un grupo de estudiantes me pidió formalmente que incluyera a Hegel en el programa de curso, porque consideraban que era uno de los pensadores políticos más interesantes. Ciertamente, el principal agente de este gran cambio en la recepción de Hegel entre los años setenta y noventa ha sido Francis Fukuyama. El ha hecho que Hegel ocupe hoy un lugar muy importante en la interpretación de los sucesos contemporáneos.

Permítanme recordarles aquí una de las ideas centrales del planteamiento de Francis Fukuyama. El sostiene que sí hay una forma de comprender el futuro, y que ésta se relaciona con dos hechos significativos. Uno de ellos —que se plantea en el artículo "¿El fin de la historia?"— es la evolución de las ciencias naturales que lleva, tarde o temprano, a un sistema económico de libre mercado. El segundo elemento —que se encuentra desarrollado en su libro *El fin de la historia y el último hombre*— es cierta "necesidad de reconocimiento" que conduce a la participación política y a la democracia. Estas dos fuerzas movilizadoras convergen en esta etapa actual, que representa a la vez la forma política final del género humano, caracterizada por el libre mercado y la democracia política. Puede haber demoras y maneras muy diferentes de llegar a este estadio final, pero, a la postre, no existe otra opción radical, sino sólo nuevas respuestas dentro de esas instituciones, vale decir, aquellas del libre mercado y la democracia. En forma muy sucinta, este es el planteamiento básico de Francis Fukuyama.

A partir de esta idea general, surgen, naturalmente, muchos temas interesantes. Por ejemplo: ¿Cómo se explica que un régimen autoritario pueda inclinarse por un posición económica de corte capitalista? ¿Qué sucederá después del final de la historia con los valores humanos? ¿Estaremos forzados a aceptar algún tipo de pragmatismo nihilista? ¿Qué pasará con los regionalismos, los nacionalismos y la guerra? ¿Habrán nuevamente conflictos ideológicos?

Sin duda, la experiencia chilena es muy interesante para el señor Fukuyama, debido a que en nuestra historia, probablemente más que en ninguna otra de América Latina, han prevalecido los conflictos ideológicos. Nuestros partidos políticos han tenido generalmente un contenido ideológico, y los tres presidentes anteriores al actual Jefe del Estado, es decir, Eduardo Frei, Salvador Allende y Augusto Pinochet, representaron, de alguna manera, tendencias ideológicas que podrían haber sido relevantes en cualquier país del mundo. Hoy día, en cambio, estamos viviendo una situación de relativo consenso, que algunas personas podrían interpretar como el fin de la historia. Les dejo entonces con el señor Francis Fukuyama, quien expondrá durante treinta minutos y luego responderá a nuestras preguntas y comentarios.

Arturo Fontaine Talavera

Agradezco la amable y magnífica introducción de Arturo Fontaine Talavera. Habiéndome especializado en soviología, he dedicado la mayor parte de mi vida profesional a estudiar la Unión Soviética y, especialmente, su política exterior. La idea del fin de la historia me vino a la mente en el curso de los años 1988-1989 mientras leía ciertas publicaciones soviéticas en las que se trataba el tema de la legitimidad de la propiedad privada. En ese entonces comprendí que se avecinaban grandes cambios en la URSS. Y recuerdo una frase de Gorbachov, probablemente de un discurso suyo, que decía que el verdadero significado del socialismo consiste en que el débil ha de apartarse del camino del fuerte y productivo. Es decir, todo el sistema se basaba en ciertas "ideas", las que en ese momento estaban comenzando a ser desplazadas por otras. Por consiguiente, la estructura no podría ya mantenerse intacta; de alguna manera empezaría a desplomarse.

En aquella época no estaba familiarizado con Latinoamérica, pues nunca había estado en la región, ya que me encontraba dedicado completamente a Europa del este y al bloque comunista. Desde que escribí mi artículo "¿El fin de la historia?", he venido cuatro veces. Descubrí, en efecto, que el material que había aquí para mi libro *El fin de la historia y el último hombre* era tan bueno como lo había sido el de la URSS, puesto que con el colapso de la izquierda ortodoxa en Latinoamérica ha habido, de alguna manera, una "desidealización" de la política —como señalaba recién Arturo Fontaine—, y en muchos países se advierte un consenso creciente a favor de las ideas del libre mercado como sistema económico y de la democracia liberal como régimen político.

Mi objetivo principal al escribir *El fin de la historia y el último hombre* ha sido abordar la interrogante de si a fines del siglo XX tiene algún sentido hablar de una historia universal del hombre —es decir, una historia que se hace cargo de las experiencias de todos los hombres y de todos los tiempos— y si es posible discernir en esa historia un patrón coherente que conduce, de algún modo, a la democracia liberal como sistema político. Se trata, en verdad, de una vieja cuestión. Fue expuesta por Kant hacia fines del siglo XVIII, y luego considerada seriamente por filósofos como Hegel y Marx. En nuestro siglo, sin embargo, no se le ha prestado mayor atención, ya sea porque para los marxistas era irrelevante, pues creían saber hacia donde caminaba la historia —que no era sino hacia el comunismo—, o bien porque otros filósofos modernos sentían que se trataba de una interrogante ilegítima y carente de respuesta. Pero yo creo que sí tiene una respuesta, y que ésta se basa en dos factores muy distintos entre sí, por lo que me referiré a ellos en forma separada. Arturo Fontaine los mencionó en la introducción: uno consiste en lo que yo

llamo la lógica de la ciencia natural moderna, y el otro es la lucha por el reconocimiento.

Ahora bien, la razón de que esta interrogante acerca de una historia universal suscite interés hoy día debe buscarse, simplemente, en los sucesos políticos de los últimos 25 a 30 años. Porque el desarrollo político global más importante, a mi juicio, ha sido la crisis que han sufrido los gobiernos autoritarios, tanto de la izquierda como de la derecha, en todo el mundo. Crisis que comienza con las transiciones a la democracia en Europa del sur: en España, Portugal y Grecia. Luego sigue Turquía, país que ingresa a una fase autoritaria en la década de 1970, para salir de ella a mediados de los años ochenta. Y también está, por cierto, la serie de transiciones a la democracia que ha habido en América Latina en estos últimos diez años, comenzando por Perú, en 1980. Y aunque muchos de estos procesos de retomo a la democracia, como ustedes saben, son de naturaleza algo incierta y han ocurrido algunos retrocesos en Haití y en Venezuela, y más recientemente en Perú, las transformaciones en la región, desde el punto más bajo de los años setenta hasta el presente, han sido, en general, notables.

En Asia, asimismo, los Estados económicamente más avanzados se han acercado gradualmente a una mayor democracia política, comenzando por Japón, después de la Segunda Guerra Mundial; luego Corea del Sur y también Filipinas, tras la caída de Marcos. Taiwan, aunque en forma menos visible, ha estado avanzando lentamente hacia la democracia, y ha habido también fuertes movimientos en pro de la democracia en la República Popular China, Tailandia, Birmania y otros países.

Y en el pensamiento económico, ciertamente, ha habido cambios verdaderamente revolucionarios hacia una mucho mayor legitimidad de las ideas del libre mercado. En cierto sentido, la revolución en el Tercer Mundo comenzó aquí en Chile, con el advenimiento de los economistas graduados en la Universidad de Chicago y la introducción de cambios estructurales tendientes a la liberalización de la economía. Las reformas emprendidas en Chile se convirtieron en modelo para muchos otros Estados del Tercer Mundo, verificándose así un distanciamiento con la teoría de la "dependencia" y con las teorías esencialmente marxistas de la economía que habían prevalecido en las clases intelectuales de América Latina y de otras partes del Tercer Mundo hasta hace tan sólo diez años.

La pregunta es, por consiguiente, cuál es la razón de estos enormes cambios. ¿No se tratará sólo de una especie de fenómeno cíclico, así como la democracia en América Latina ha sido hasta ahora un fenómeno cíclico? ¿O será, simplemente, una cuestión de suerte de esta última generación, de manera que todo se revertirá en las próximas generaciones, y entonces volveremos a

tener varias dictaduras de izquierda y de derecha, como las hubo en los años treinta y setenta? ¿O es que existe un patrón más amplio de desarrollo histórico a través del tiempo, pese a los ciclos y retrocesos que pueda haber en el camino y pese a que el avance no es unilineal, y sea ésta la razón de que la idea de la democracia continúa expandiéndose en el mundo?

Pienso que el primer conjunto de razones que puede explicar este fenómeno tiene que ver con las ciencias naturales modernas. Ellas constituyen la única actividad social a la que se le asigna hoy, por consenso, un carácter direccional y acumulativo, y si queremos descubrir la razón de por qué la historia humana habría de avanzar en una sola dirección en lugar de girar en ciclos o tomar un camino aleatorio hemos de buscarla en la naturaleza de la ciencia moderna.

Solemos no olvidar lo que hemos aprendido sobre el mundo natural. En efecto, hay ciertas cosas acerca del Universo que un estudiante que cursa el primer año de posgrado en física sabe, y que Isaac Newton, en cambio, no sabía; y ello, no porque el estudiante de hoy sea más inteligente que Newton, sino, simplemente, porque vivió después. El efecto acumulativo de la ciencia natural tiene, en verdad, enormes consecuencias en nuestra vida social y política. Esto queda muy claro en la esfera militar, pues si se cuenta con tecnología moderna, se tiene una ventaja sobre los vecinos. Y para preservar la economía nacional, para mantenerse simplemente como un Estado viable, hay que aceptar el gravamen de la competencia tecnológica. Hay muchos ejemplos de países que habrían preferido permanecer aislados política y culturalmente, pero se vieron forzados a modernizarse debido a la amenaza militar. En Turquía, a comienzos del siglo XIX, los otomanos tuvieron que modernizarse debido a la amenaza que representaban los ejércitos de Napoleón en Egipto. Japón comenzó su gran modernización en 1868, a raíz de la amenaza que representaba la marina estadounidense. El ejemplo más reciente de lo anterior es, sin duda, la *perestroika* de Gorbachov a mediados de los años ochenta, cuando la élite gobernante en la URSS comenzó a reexaminar su situación y se encontró con la amenaza del FBI, la guerra de las galaxias y toda una nueva generación de tecnología militar norteamericana que ellos no podían producir. Los computadores, los microprocesadores, etc., constituían poderosos motivos para modernizar no sólo la organización militar sino todo el sistema económico, de manera de poder mantenerse como una superpotencia competitiva en el siglo XXI. Hay unos cuantos ejemplos, en consecuencia, de lo que los dentistas sociales denominan "modernización defensiva".

El otro aspecto por el cual la ciencia moderna nos tiene asidos es, obviamente, la economía. La ciencia moderna proporciona en cada estadio del desarrollo tecnológico una especie de horizonte uniforme de posibilidades de

producción. Esto significa que cualquier nación que se vea sometida al proceso de modernización económica se va a parecer necesariamente cada vez más a las otras naciones que han experimentado el mismo proceso, independientemente de sus culturas de origen o sus experiencias nacionales. Si miramos a Japón, Estados Unidos y los países de Europa occidental, notaremos que sus estructuras políticas y sociales son mucho más parecidas hoy que hace cien o doscientos años.

El proceso de modernización —sobre el que hay una vasta literatura en las ciencias sociales— implica una serie de transformaciones. En efecto, a raíz de los procesos de industrialización y urbanización las relaciones sociales tradicionales —tribales, de clanes y religiosas— son reemplazadas por relaciones económicamente racionales, burocracias, partidos políticos, sindicatos, etc. Pero lo más importante de todo es, probablemente, la enorme necesidad de educación. No se trata sólo de saber leer y escribir sino de alcanzar un nivel cada vez mayor de educación técnica, tanto en la élite como en las masas. Este es, simplemente, un requisito para que la economía pueda mantener su competitividad en el mundo moderno. Porque, en efecto, lo que ha hecho que la economía de libre mercado se imponga en todas partes es la naturaleza de los cambios tecnológicos.

En rigor, pienso que la planificación social no era un sistema tan malo para el nivel de desarrollo económico que tenía Europa en los años cincuenta. (Me refiero a la época del acero y de la industria pesada.) Y, de hecho, la Unión Soviética y China, en menor grado, fueron capaces de avanzar decididamente en el proceso de industrialización en un período muy breve, sin libertad política ni libertad económica. Es por esta razón que mucha gente, hace una o dos generaciones, creía que el socialismo era un instrumento de modernización industrial más eficiente y efectivo que el capitalismo. La gente decía: "Miren, Gran Bretaña y los Estados Unidos se industrializaron a través del sistema capitalista, pero les tomó un par de siglos. Stalin, en cambio, lo hizo en menos de una generación". Y ese fue un ejemplo muy importante para mucha gente del Tercer Mundo. Considerando el nivel de desarrollo tecnológico que había en aquella época, pienso que tenían razón. Pero desde entonces hemos ingresado a lo que Daniel Bell ha denominado la "sociedad posindustrial", donde la vida económica ha cambiado enormemente. Esta es hoy mucho más dependiente de las comunicaciones y del uso intensivo de una información muy compleja.

Para dar sólo un ejemplo, en la Unión Soviética había un organismo llamado Comité Estatal de Precios, el que cada año fijaba los precios de los bienes industriales y de consumo más importantes, estableciendo, probablemente en total, cerca de treinta o cuarenta mil precios. Hacia 1929, la econo-

mía soviética podía producir posiblemente treinta a cuarenta mil mercancías importantes. Hoy día, un avión de pasajeros puede tener sobre un millón de piezas, cada una de las cuales debe tener un precio distinto. Pensar en lo que puede significar administrar centralizadamente estos precios, aun contando con computadoras modernas, permite hacerse una idea del problema. En consecuencia, el cambio hacia un sistema económico en el que las decisiones se toman en forma descentralizada, que es otra manera de describir la economía de mercado, era casi ineludible. La lógica de la ciencia conduce, pues, inevitablemente al capitalismo.

Ahora bien, queda aún por despejar la interrogante de si esa misma lógica conduce de alguna manera a la democracia liberal como sistema político. En términos puramente empíricos, existe una clara conexión entre la industrialización avanzada, el capitalismo y la democracia. Ya hacia fines de los años cincuenta, el sociólogo Seymour Martin Lipset planteó que existía una alta correlación entre desarrollo y estabilidad democrática, y, de hecho, hoy día, si ustedes hacen ese mismo ejercicio, verán que la correlación es aún más alta, ya que en los años cincuenta había Estados altamente desarrollados, como la Unión Soviética y los otros países de Europa del este, que no eran democracias. En la actualidad no existe virtualmente una sociedad industrial avanzada que no sea democrática, y hay sólo muy pocas sociedades pobres en el Tercer Mundo que son democracias estables. Desde luego, hay algunas excepciones como la India y Costa Rica, pero, en grandes líneas, la correlación es bastante nítida.

La pregunta que se plantea aquí es si la democracia política y el capitalismo avanzado están necesariamente relacionados entre sí. Ahora, si preguntamos si es que existe alguna razón de índole económica para que una economía avanzada requiera de un sistema político democrático, creo que la respuesta es claramente "no", pues ha habido muchos regímenes autoritarios en los que se han aplicado políticas de libre mercado con resultados impresionantes, en términos de aumentos de las tasas de crecimiento. Es más, los estudios empíricos que se han realizado al respecto indican que los regímenes autoritarios son capaces de generar mayor crecimiento económico que los democráticos. En el siglo XIX tenemos a Japón de la era Meiji, a la Alemania pos-birmarckiana, y en este siglo están Brasil (bajo el régimen militar), Corea del Sur, Taiwan y España (esta última bajo el gobierno de Franco). Es decir, hay muchos países que con regímenes autoritarios se han modernizado y conseguido un elevado crecimiento económico.

Las razones de esto, creo, son muy claras. Li Kwan Yu, el anterior primer ministro de Singapur, decía que las democracias hacen toda clase de cosas irracionales en términos económicos: protegen industrias fracasadas,

subsidiar sectores sobre la base de criterios políticos antes que económicos, y así sucesivamente. Mi propio país, Estados Unidos, ha acumulado un déficit enorme. Todos están de acuerdo en que eso es muy malo para el futuro del país, pero nuestro sistema político democrático no ha sido capaz de enfrentar este problema porque no ha podido resolver aún el dilema de cómo reasignar la carga impositiva y cómo reducir los gastos. Por consiguiente, hay cierta razón para pensar que si el objetivo es sólo el crecimiento económico, entonces sería mejor tener un sistema de libre mercado y un régimen político autoritario, en vez de uno democrático.

Esto nos hace regresar, entonces, a la pregunta de cuál es el motivo de que la gente escoja la democracia, porque la economía, como hemos visto, no constituye una buena razón. Para responder debo dirigirme hacia el otro pilar de mi argumento, que tiene que ver con la lucha por el reconocimiento, y regresar, entonces, a Hegel, antes que a Marx. Porque los marxistas y los antimarxistas, incluso ahora, tienden a mantenerse bajo la sombra de Marx, en el sentido de que aún se piensa en términos económicos deterministas —de hecho, esta es una crítica en la que incluyo también a la escuela de economía de Chicago—; sin embargo, hay muchos aspectos de la conducta humana que no pueden explicarse, simplemente, en términos de motivaciones económicas.

La lucha por el reconocimiento es una explicación no económica de un proceso histórico y es una explicación, de alguna manera, paralela a la económica, de la historia de la humanidad. La palabra "reconocimiento" se refiere a algo que está muy cerca de lo que ustedes y yo entendemos por "reconocimiento". Ahora bien, para Hegel, la búsqueda de reconocimiento es lo que hace que el hombre se diferencie del animal, lo que le hace ser único. El hombre comparte con los animales la necesidad de beber, de comer, de protección, de preservar su propia existencia biológica, pero, a diferencia de los animales, necesita que otros hombres le ratifiquen su condición de ser humano, le reconozcan su propio valor y dignidad. Por eso el hombre no puede existir como individuo aislado; él es, por naturaleza, una criatura social que necesita que otros seres humanos le reconozcan como tal, es decir, como un ser libre y biológicamente indeterminado, no simplemente como una compleja maquinaria, fruto de muchos impulsos y necesidades biológicas diferentes, sino como un agente moral capaz de elecciones verdaderamente indeterminadas y autónomas.

Es más, según Hegel, el primer acto auténticamente humano en la historia del hombre fue una lucha sangrienta entre dos hombres primitivos por una cuestión de prestigio: una lucha en la que cada uno buscaba el reconocimiento del otro. Y de esta contienda surgió la relación social de amo y esclavo.

Los amos son los que lucharon y no temieron morir en la batalla. Los esclavos son aquellos que se dejaron dominar por el miedo biológico a la muerte, y que antes que morir prefirieron someterse a una vida de servidumbre. Por lo tanto, la primera distinción de clase, a diferencia de lo que postuló Marx, no es económica, sino una distinción ética entre los que arriesgan sus vidas y aquellos que no están dispuestos a hacerlo. De modo que, en cierto sentido, ese anhelo del hombre de ser reconocido por otros es lo que mueve la historia, un impulso que puede adoptar muchas otras formas políticas.

El elemento de la personalidad humana que busca reconocimiento puede ser fácilmente identificado. Platón, en *La república*, dice que hay tres partes en el alma: una que busca la satisfacción de necesidades físicas; luego está la razón, y, finalmente, aquella en la que yace el valor, y que busca, por consiguiente, el reconocimiento de ese valor por parte de los otros. Esta última, por tanto, es la fuente de sentimientos preeminentemente políticos como el orgullo, la ira y la vergüenza. Porque el que no se le reconozca a uno cierto valor o dignidad causa ira. Y este es, esencialmente, el elemento de la psiquis humana que yace detrás de muchos fenómenos políticos que nos son familiares, como las luchas de índole religiosa y los nacionalismos. Por ejemplo, el creyente religioso busca el reconocimiento de sus dioses particulares o de sus ídolos o de lo que estima sagrado, y se indigna con aquellos que no les conceden a esos "dioses" o ídolos todo el valor que él considera que se merecen. Podemos tomar también otro fenómeno más contemporáneo, como es el nacionalismo. El nacionalista ucraniano o lituano, por ejemplo, no sólo no persigue objetivos económicos, sino que está dispuesto a sacrificar incluso toda clase de bienes materiales con el fin de conseguir el reconocimiento de su nación, es decir, el que los otros países consideren a Ucrania o Lituania como un Estado independiente. Como ustedes pueden verificarlo hoy en Europa del este, se trata de una pasión extraordinariamente poderosa, capaz de superar toda clase de intereses económicos de corto plazo.

Pienso que la democracia moderna puede explicarse por este deseo del ser humano de que se le reconozcan su dignidad y libertad. Según Hegel, antes de la Revolución Francesa el hombre vivió, en su mayor parte, en sociedades aristocráticas que se basaban en la distinción amo-esclavo, donde la dignidad del amo era reconocida a expensas de la del esclavo, a quien no se le consideraba como ser humano propiamente tal. Esto adoptó formas muy diversas en las distintas etapas de la historia humana. Mas la única solución racional al problema de la búsqueda de dignidad y reconocimiento se encuentra esencialmente dentro de las fórmulas de las revoluciones francesa y americana, que reemplazaron la dicotomía amo-esclavo por el reconocimiento universal e igualitario, tal como se halla implícito en la Declaración de Independencia

Norteamericana, que expresa que todos los hombres han sido creados iguales, con idénticos derechos naturales. Esta clase de reconocimiento universal es, de alguna manera, la única solución al anhelo humano de reconocimiento que no deja a algunos al margen y, por tanto, insatisfechos.

En los Estados Unidos tenemos una teoría política de tradición lockeana, en la que se sostiene, de alguna manera, que el propósito del gobierno es dejar a los individuos el camino libre para que puedan acumular propiedad. En cierto sentido, se trata de una concepción de la política y de la naturaleza humana bastante pobres, donde los individuos aparecen llenos de deseos egoístas, y el mejor gobierno es, entonces, aquel que interfiere menos con la satisfacción de esos deseos. Pero si se entiende la democracia en términos hegelianos, ésta se vuelve una empresa más noble y, a la vez, pasa a ser una descripción más exacta de lo que la gente realmente quiere cuando dice que desea vivir en democracia. La gente quiere derechos —derechos democráticos—, no como un medio de gratificación personal o de propiedad privada, sino que los quiere como fines en sí. Porque cuando el Estado nos garantiza el derecho a la libertad de expresión, de religión y de participación política, lo que esencialmente está haciendo es reconocer nuestra dignidad y libertad como seres humanos adultos. En el régimen autoritario, el Estado es el que decide por los individuos en cosas fundamentales, y trata a los ciudadanos como si fueran niños, sin dominio de sí e incapaces de tomar decisiones en materias importantes de la vida social. En una sociedad libre o en una sociedad democrática, en cambio, esa relación padre-hijo es reemplazada por una forma esencial de autonomía, en la cual las personas son capaces de participar en el gobierno político y de ser, por lo tanto, sus propios amos.

Si ustedes observan las revoluciones democráticas que ha habido en Europa del este, en la Unión Soviética, América Latina, el sur de Europa en la última generación y en Asia verán que lo que explica que hoy haya democracia es ese deseo de reconocimiento, operando de un modo independiente. Si fuera un simple problema económico, los españoles se encontrarían perfectamente felices viviendo bajo el sucesor de Franco. Si el éxito económico hubiera sido el único criterio, los militares de Corea del Sur habrían seguido gobernando hasta después de 1987. En Chile, asimismo, no fue suficiente la transformación económica bajo Pinochet, también se necesitaba que el Estado y el gobierno trataran a la población como seres adultos y no como niños, y esa fue una fuerza muy poderosa. Es más, no se pueden entender las revoluciones anticomunistas ocurridas en la Unión Soviética y en la Europa del este si sólo se perciben en ellas motivaciones económicas o el deseo de vivir en el mismo nivel de la ex Alemania occidental. Esa fue ciertamente una de las razones, pero está muy lejos de ser suficiente para explicar lo sucedido.

Para concluir, permítaseme decir algo acerca del fin de la historia, que es la parte más controversial de mi libro. Alexander Kojeve, el gran intérprete franco-ruso de Hegel, por quien tengo una gran admiración, ha sostenido de manera rotunda que la historia ha terminado porque el reconocimiento universal que nos ha dado la democracia liberal moderna satisface plenamente al hombre. Esto quiere decir que el motor de la lucha histórica, lo que explica todas las etapas más importantes de la historia, las guerras religiosas, las guerras nacionalistas, ha sido este deseo de reconocimiento. Sin embargo, solamente el reconocimiento universal encarnado en la revoluciones francesa y americana habría dado una solución adecuada y completamente satisfactoria al problema del ser humano.

Pero el fin de la historia es, verdaderamente, una cuestión bastante compleja y abstracta: ¿es el deseo de reconocimiento universal, de acuerdo a lo que conocemos, un elemento intrínseco del ser humano? ¿Se satisfacen verdaderamente a través suyo los impulsos y deseos más profundos del hombre como creatura política?

Básicamente, dos son los contraargumentos frente a esto: uno proviene de la izquierda y el otro de la derecha. El de la izquierda, en esencia, señala que el capitalismo constituye el gran obstáculo para que se satisfaga verdaderamente en las democracias liberales el anhelo del reconocimiento universal. Porque no importa cuanto se le regule, el mercado produce ganadores y perdedores, ricos y pobres, así como una vasta división del trabajo, y las diferencias así generadas impiden que las personas sean reconocidas como iguales. Esto quiere decir que el hombre que recoge la basura de la calle nunca será considerado de igual modo que un profesor universitario, un político o el director de una corporación. Mientras ocurra así, no importa cuan próspera sea la sociedad, nunca habrá igualdad de reconocimiento. El basurero puede ser diez veces más rico que cualquiera de ellos; sin embargo su dignidad nunca será reconocida en los mismos términos.

Creo, sin embargo, que la crítica más importante, y, en cierto sentido, la más peligrosa, es la que proviene de la derecha, pero no se trata de una derecha política que exista hoy en el mundo. Me refiero a la derecha que representa el filósofo Friedrich Nietzsche, quien, para encapsular su argumento, diría: el problema con las democracias liberales es que allí se trata a personas intrínsecamente diferentes como si fueran iguales. Nietzsche diría que, contrariamente a lo que señala la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, todos los hombres no son creados iguales, y aun si lo fueran, no habría ninguna forma de excelencia o de realización o de lucha por algo más elevado si todos los hombres quisieran ser reconocidos en igual forma por los otros. Puesto que todo logro humano depende del deseo de ser reconocido como más importante

que los otros, en una sociedad en la que se diera, de hecho, un reconocimiento igual a todos prevalecería entonces lo que él llamaba "el último hombre", un individuo cuyos horizontes no van más allá de un consumismo incesante; un hombre carente de orgullo y de idealismo que no anhela luchar por algo más elevado que no sea él mismo.

Esta es la contradicción que las democracias liberales no pueden, en último término, resolver. Los problemas del racismo, sexismo o la pobreza son, en teoría, solucionables por las democracias liberales, y si a la fecha no se han resuelto es porque sus principios no se han aplicado cabalmente (el sufragio femenino, la igualdad en el trabajo, etc.). Pero la crítica de Nietzsche o de la derecha nietzscheana es más fundamental. Lo que dice es que, incluso, si se logra la más próspera, estable y exitosa democracia liberal, no será satisfactoria, porque está en la naturaleza humana desear algo más que la paz y la prosperidad que pueda brindar una democracia capitalista exitosa. Esto nos hace remontarnos hacia atrás, hasta el primer hombre. Y el último hombre, de alguna manera, se relaciona con el primer hombre, porque no creo que a la gente le gustaría convertirse en esa criatura despreciable, que se satisface sólo con un consumo incesante, como el último hombre de Nietzsche, y, por consiguiente, persiste la posibilidad de que el género humano sea arrastrado de nuevo a la historia: que la historia vuelva a comenzar una vez más. El fin de la historia no es, por tanto, una afirmación, como algunos de mis críticos han objetado, sino una interrogante abierta que permanece aún sujeta a debate.

Pregunta: En relación a la búsqueda de reconocimiento y a la disposición de algunos a arriesgar la vida en ello: ¿podría referirse a la naturaleza de los riesgos y a la forma que adquiere esa lucha en la sociedad actual?

FRANCIS FUKUYAMA: Siguiendo a Hegel, hay un lado de la personalidad humana que busca el riesgo, y que lo busca, incluso, como un fin en sí mismo. Porque los animales sólo se exponen por sus crías o por su territorio, es decir, por aquello que guarda relación con su existencia biológica. Únicamente los seres humanos, entonces, parecen disfrutar del riesgo en sí.

La forma última que puede presentar el riesgo es, por cierto, la guerra. Las sociedades aristocráticas del pasado eran conducidas por un tipo de personas cuya ética, por decirlo así, se centraba en la disposición a exponer la vida en el combate. La solución moderna, en cambio, consiste en canalizar o sublimar ese impulso en una actividad esencialmente comercial o productiva.

La gente tiende a pensar que la actividad empresarial implica sólo la acumulación de bienes; que a los hombres de negocios sólo los mueve la codicia. Sin duda, la adquisición de bienes materiales constituye, en general, una motivación muy importante; pero si se entiende correctamente en qué

consiste el espíritu empresarial se advertirá que hay allí también algo de esta disposición a contraer riesgos, o del deseo de ser reconocido por ello, que resulta decisivo en la empresa capitalista. Piénsese en empresarios muy ricos como Ross Perot o Ted Turner o, en épocas anteriores, los Vanderbilt y los Rockefeller. Estos son individuos tan ricos que unos cuantos millones de dólares de más o de menos no les afecta demasiado —pues solamente se puede tener un cierto número de casas, autos, etc., antes de que se comience a perder la cuenta—. Pero a este tipo de personas sí le importa el reconocimiento. Ted Turner llegó a crear un imperio en el área de las comunicaciones. Alguien me decía ayer que esto explicaba muy bien la candidatura de Ross Perot en los EE. UU. Porque es muy probable que a un hombre cuyo patrimonio asciende a un par de billones de dólares no le interese demasiado incrementar su fortuna mucho más, pero sí puede importarle, en cambio, obtener algo que no tiene, como puede ser cierta clase de reconocimiento, la que sí puede conseguir a través de una postulación presidencial, con todo lo que implica en términos de cobertura de prensa, entrevistas en la televisión, etc.

El capitalismo constituye, en cierto sentido, un campo para la obtención de reconocimiento y para asumir cierta clase de riesgos "domesticados" que son muy importantes para mantener la estabilidad social. En otra clase de sociedades, donde la oportunidad empresarial no existe, la gente emprende aventuras más peligrosas. Por ejemplo, hay individuos que deciden ingresar al ejército, y en lugar de fundar nuevos imperios de la comunicación buscan conquistar el territorio de sus vecinos o cosas por el estilo. De manera que este elemento de riesgo llevado a un contexto de competencia empresarial resulta fundamental para la salud y el éxito de la sociedad moderna.

Pregunta: Si el fin de la historia implica el cese de los conflictos ideológicos, ¿qué significado pueden tener en ese contexto los términos de izquierda y de derecha?

FRANCIS FUKUYAMA: Pienso que dichos términos van a continuar teniendo un significado importante, aunque menor. Porque aunque habrá un amplio acuerdo en el marco institucional, a saber, democracia liberal (elecciones libres y derechos básicos), ocurre que ésta se construye sobre dos principios —el principio de la libertad y el principio de la igualdad, simultáneamente— que no pueden ser maximizados al mismo tiempo, de manera que entre ambos debe haber una solución de compromiso, es decir, a mayores servicios sociales, transferencia de ingresos, etc. corresponde menos libertad; si se tiene, inversamente, mayor libertad, habrá entonces menos igualdad.

Creo que la pugna entre la izquierda y la derecha girará en torno hacia dónde ha de inclinarse la balanza entre libertad e igualdad, aceptando ambas partes el hecho de que tanto la libertad como la igualdad son, en alguna

medida, necesarias. Se tendrá una solución socialdemócrata, por consiguiente, cuando la balanza se incline en favor de la igualdad, de mayores beneficios sociales, más seguridad social y salud pública. Y se tendrá una solución de derecha cuando la balanza se incline en favor de una mayor libertad individual. En los Estados Unidos se ha visto esto claramente en la campaña presidencial de este año [1992]. Básicamente, no hubo ningún principio importante que separara a George Bush de Bill Clinton, pero este último propiciaba una mayor igualdad a expensas de la libertad, y por eso ha estado a favor de mayores impuestos para los sectores de ingresos más altos y un gobierno más activo en la provisión de cierto tipo de servicios y en la estimulación de la economía. Los republicanos, en cambio, quieren menos intervención del gobierno y mayor espacio para la iniciativa del sector privado.

En suma, creo que en todo gobierno democrático seguirá habiendo contiendas y conflictos políticos sobre esta clase de asuntos, donde los cursos alternativos de acción se sitúan dentro de una franja relativamente estrecha.

Pregunta: Volviendo al tema de las motivaciones del ser humano, usted señaló que hay muchas otras fuera de aquéllas de índole económico y material, subrayando, en efecto, la importancia del deseo de reconocimiento social. ¿Qué lugar les asignaría usted a las necesidades espirituales y religiosas del ser humano, a la dimensión ética?

FRANCIS FUKUYAMA: Esta es una cuestión muy importante que pone de manifiesto, a la vez, una debilidad de las democracias liberales modernas. Porque ellas requieren de cierta vida comunitaria y de cierta virtud moral de los ciudadanos, que no aparecen especificadas en las constituciones ni en las leyes ni en ninguna estructura institucional. Es como sucede con las familias: los esposos no se aman ni los padres hacen grandes sacrificios por la educación de sus hijos porque así lo establecen los preceptos legales; ellos lo hacen, sin embargo, porque sienten que así deben obrar, según imperativos morales provenientes de sistemas éticos como la religión, la tradición, etc. La mayoría de los estudiosos más perspicaces han entendido que la supervivencia de la democracia depende de otras cosas externas a ella misma. Tocqueville, por ejemplo, afirmaba que la democracia necesitaba de una vigorosa sociedad civil, la cual, a su vez, dependía, entre otros, de la religión, e incluso de una conciencia étnica y otras formas de identidad que contradicen, en cierto sentido, los principios democráticos. Y esto continúa siendo así. Una parte importante de la población norteamericana siente que la principal crisis que afecta hoy a los Estados Unidos es el colapso de la vida comunitaria, que se extiende desde el núcleo familiar al lugar de trabajo, el vecindario y la corporación, hasta llegar, hacia arriba, a la comunidad más amplia que es la nación. Se percibe una atomización de la sociedad. Pero esto no puede resolverse con

medidas políticas. Lo que está envuelto aquí son cuestiones morales, virtudes que provienen de la religión y la tradición, por ejemplo.

Pregunta: ¿Cuál es su opinión sobre el futuro del socialismo y del liberalismo, y, en particular, de los socialismos que son liberales?

FRANCIS FUKUYAMA: Los únicos socialismos viables hoy día son los que han hecho las paces con el liberalismo. De hecho, los partidos socialistas más importantes se han movido, uno tras otro, en esa dirección. En alguna medida, esto ilustra también mi afirmación de que es muy difícil encontrar hoy en el mundo a un socialista verdaderamente no democrático. Me refiero a un auténtico leninista que diga estar dispuesto a abolir la libertad de expresión, la propiedad privada y varios otros derechos individuales, con el objeto de aplicar un programa socialista. (De hecho, lo creía totalmente imposible, en verdad, hasta que di una charla en Manchester, Inglaterra, en febrero pasado, ante una audiencia de 300 miembros del Partido Socialista de Trabajadores. Cuando les dije: "De seguro, ustedes no estarán dispuestos a abolir la libertad de expresión o la libertad de religión...", ellos respondieron: "Sí, estamos dispuestos". De manera que no se puede generalizar por completo, claro está.)

Ahora bien, persiste la interrogante de si algunas de las viejas formas socialistas resurgirán al cabo de un tiempo. Mi impresión es que volverán, pero no de la misma manera sino que adoptando formas muy distintas a las anteriores. Por ejemplo, en algunos casos hemos observado que los ecologistas se han fusionado con los socialistas. Si se analiza la cumbre sobre el medio ambiente que tuvo lugar este verano [1992], y se observan las peticiones, en términos de subsidios ecológicos, planteadas por algunos sectores del Tercer Mundo, no resulta difícil advertir que se trata de la versión de los noventa de aquella vieja demanda de una mayor distribución de la riqueza. Hoy, como ustedes saben, está de moda hablar del medio ambiente, y no del antiguo socialismo, por lo que el camino elegido es éste. Y, sin duda, aparecerán otras formas creativas en que se envolverán las ideas socialistas.

Pregunta: Si con "el fin de la historia" se está aludiendo al fin de la historia de las ideas, en el sentido hegeliano, ¿no se trataría, entonces, de que lo que ha llegado a su fin es la concepción dieciochesca de la historia como una que tiene una dirección o propósito, pero que el fin de la historia como proceso, en verdad, es esencialmente impredecible?

FRANCIS FUKUYAMA: Como dije antes, no creo que sea posible afirmar que la historia haya terminado. Existe, en efecto, el problema del "último hombre", que ya mencioné, así como hay aspectos de la democracia liberal que de ningún modo resultan satisfactorios para todos. Estas son las semillas, ciertamente, de futuras inestabilidades e insatisfacciones respecto de la demo-

cracia liberal, y ello implica, a la vez, que la historia puede de alguna manera volver a comenzar.

Pero el hecho de que no se pueda dar una respuesta definitiva no significa que la pregunta deje de ser útil o muy importante. Esta interrogante, en verdad, nos fuerza a preguntarnos por algo más radical y fundamental acerca de la democracia liberal, a saber, hasta qué punto ella responde satisfactoriamente a lo que entendemos por naturaleza humana o a las cosas que consideramos más importantes en nuestra vida. Mientras hubo guerra fría nuestra respuesta era fácil, en el sentido de que es muy sencillo llegar a la conclusión de que la democracia liberal es mejor que el comunismo y el fascismo. Pero una vez desaparecidos ambos, surge una pregunta más difícil de responder: ¿Es la democracia liberal algo bueno en sí? Es decir, más allá de ser mejor que las otras alternativas que hemos visto en este siglo, ¿cabe imaginar una tercera o cuarta opción que pueda resolver algunas de las insatisfacciones de nuestro sistema democrático? Aquí radica, verdaderamente, la esencia del problema acerca del fin de la historia. No se trata de predecir o no el futuro, sino en obligarle a uno a pensar en el problema de la democracia liberal en sí, y de si es el sistema político y social más adecuado.

Pregunta: En relación a la situación actual de Rusia, ¿qué piensa usted acerca de la transición simultánea hacia un régimen democrático y una economía de mercado?

FRANCIS FUKUYAMA: Retrospectivamente, pienso que en el caso de Rusia habría sido mejor si Mijaíl Gorbachov hubiera seguido una estrategia similar a la de Deng Xiao Ping, que comienza con la liberalización económica, y sólo después haber proseguido con la liberalización política. En verdad, creo que Deng Xiao Ping, en el largo plazo, será recordado en forma mucho más favorable que Gorbachov, porque las dificultades que implica para un país como Rusia cambiar en forma simultánea tanto en lo económico como en lo político son enormes.

Gorbachov pudo haber preservado el sistema político durante los años ochenta y, al mismo tiempo, haber comenzando a privatizar la agricultura, la vivienda, etc. En fin, pudo haber ideado medios para distribuir la propiedad estatal entre los individuos, para que éstos pudieran llegar a tener noción de lo que significa la propiedad, ser un burgués... Esto es exactamente lo que ha sucedido en China. Gorbachov, sin embargo, hizo todo lo contrario. El comenzó por liberalizar la prensa, por incrementar la participación política, pero sin introducir cambios en la esfera económica. De hecho, hasta la fecha, todavía no se ha conseguido legalizar la propiedad privada.

Esto nos lleva a una interrogante mucho más difícil de responder en relación a las estrategias de democratización en general. Porque si bien es

cierto que en el caso de la ex URSS, debido a los problemas que presentaba su condición multinacional, habría sido más deseable una transición en dos etapas —es decir, haber seguido el modelo del general Pinochet, donde se comenzó con un período autoritario de liberalización económica, y luego se pasó a la liberalización política, una vez que la primera etapa tuvo éxito—, no creo que haya un modelo único, universalmente deseable, pues ello depende mucho de la situación particular en cada país. Desde luego, no todos tienen los problemas de la ex URSS. En Polonia y Hungría, por ejemplo, la liberalización económica y política se ha llevado a cabo simultáneamente, y no había en esos países, a mi juicio, motivo alguno para haber procedido en dos fases, dejando para después las reformas políticas. Lo mismo sucede en Argentina, donde se ha conseguido un consenso democrático para aplicar medidas muy duras pero necesarias para la liberalización económica. Y tengo la impresión de que los argentinos van a tener éxito, por lo que no necesitarán de un interregno autoritario. Sin embargo, en otros casos ese fue un camino necesario... Esta es una cuestión que ustedes en Chile pueden contestar mejor que yo.

Pregunta: Quisiera volver al tema del fin de la historia y a su significado. Porque si la necesidad de reconocimiento todavía persiste, y si es cierto que la democracia liberal simplemente no satisface las aspiraciones nacionalistas, generalmente vinculadas a movimientos étnicos o religiosos, y que, por tanto, todo ello puede conducir a tensiones y conflictos muy violentos y con fuerte contenido ideológico ¿qué quiere decir entonces el "fin de la historia", si siempre puede comenzar de nuevo?

FRANCIS FUKUYAMA: Que la historia pueda empezar de nuevo constituye en el mundo de hoy, más bien, una posibilidad abstracta antes que real. Ciertamente hay fuertes movimientos nacionalistas en Europa del este y al interior de la ex Unión Soviética; sin embargo, la mayor parte de esos nacionalismos no representan insatisfacción con el fin de la historia, pues tienen lugar en sociedades que no han llegado aún al fin de la historia. Es más, existen buenas razones para asociar el nacionalismo, especialmente aquel de tipo virulento y agresivo, con las primeras etapas del proceso de industrialización. Como lo señala la literatura sobre modernización, la industrialización requiere de comunidades nacionales, con todo lo que ello entraña en términos de una lengua nacional, etc. Los nacionalismos de hoy tienen lugar en gran medida en países de Europa del este que se encontraban, en muchos aspectos, aún en esa fase inicial del desarrollo cuando sobrevino el comunismo y congeló su situación. Ahora que el régimen comunista ha desaparecido, las pasiones nacionalistas que estaban sumergidas han vuelto a emerger. Y ello ha ocurrido, en efecto, con especial vigor en los lugares menos desarrollados del mundo comunista: en Asia Central, en la Transcaucasia, en la parte sur de Europa del

este, y en forma mucho más leve en los países más avanzados como Polonia, Hungría, e incluso Rusia y Ucrania.

Ahora bien, lo que yo sugeriré al final de mi charla es que cierto tipo de nacionalismo —mas no aquel que se asocia con las primeras fases de los procesos de modernización— o bien alguna otra forma de irracionalismo puede emerger como resultado, precisamente, del término de la historia. Es decir, puede que la población de un país que ha alcanzado ya una etapa de estabilidad y de paz no se encuentre satisfecha ni con la política democrática ni con dedicarse a ganar más y más dinero, y de ahí que desee intervenir en un gran proyecto. Claro está, la posibilidad de que esto ocurra no es muy alta. Hay evidencia de situaciones como éstas en el pasado reciente, en algunos de los sucesos que condujeron a la Primera Guerra, por ejemplo, o en los de París el año 1968, cuando aquellos estudiantes privilegiados, provenientes de una sociedad burguesa muy próspera, se rebelaron contra el sistema y proclamaban la violencia, de alguna manera, como un fin en sí. Sin embargo, en la actualidad no veo indicios de una situación semejante en los Estados Unidos. No estoy realmente preocupado de que los jóvenes que están ahora en las escuelas de administración de las universidades norteamericanas vayan a sublevarse mañana y, ciegos de pasión, se lancen a la conquista de nuevos territorios o algo por el estilo.

Y en Europa ha tenido lugar, en general, un aburguesamiento de la sociedad. De manera que las revueltas a que aludí antes son más bien una posibilidad teórica o abstracta antes que real. Recuerdo una encuesta que se hizo en Alemania occidental en 1989, antes de la reunificación, en la que casi un 30% de los entrevistados manifestó estar en contra de la unificación, por los costos que ello implicaría. Una opinión, por cierto, que refleja claramente una mentalidad burguesa.

Pregunta: Desde que apareció su ensayo "¿El fin de la historia?", usted ha dado charlas y conferencias en muchísimos países. ¿Cuáles han sido las reacciones, preguntas y comentarios más frecuentes que ha recibido?

FRANCIS FUKUYAMA: Desde luego, es muy gratificante haber sido invitado a países que se han democratizado en las últimas décadas, como España, Portugal, Brasil, Argentina y muchos otros. Ha habido mucho interés por mi trabajo en Europa del este y he encontrado mucho mayor simpatía por mis posiciones en países que recientemente se han democratizado que en algunas de las viejas democracias, como Francia o los Estados Unidos. Porque en las democracias con tradición la gente tiende a considerar su sistema político como algo dado, y se está muy consciente de los problemas que enfrentan sus sociedades, como el racismo, la delincuencia, etc. Quienes han tenido la experiencia de vivir bajo un gobierno autoritario, en cambio, están mucho más

conscientes de cuál es la alternativa y, por consiguiente, la democracia con todas sus imperfecciones les parece algo valioso por sí mismo.

Ahora bien, además del nacionalismo político, creo que existe también lo que podríamos llamar un "nacionalismo filosófico". En lo personal, mis trabajos han tenido críticas relativamente favorables en Francia y en Alemania, pero en Inglaterra han sido objeto de duros comentarios, tanto de parte de la izquierda como de la derecha, y se me ha acusado de intentar resucitar la filosofía alemana, o la metafísica alemana, cuando ya habríamos conseguido, desde Karl Popper en adelante, liberarnos de todo eso. También en los Estados Unidos ha habido una reacción contraria. Tocqueville decía que los norteamericanos eran muy buenos en las ciencias prácticas, pero deficientes en cualquier ciencia teórica o abstracta. En los Estados Unidos no existe, en verdad, gran simpatía por cierta clase de actividad intelectual que trascienda las estrechas categorías de la especialización profesional, y, por lo tanto, se me ha criticado por ser demasiado teórico, demasiado abstracto, y no recomendar a la siguiente administración qué debe contemplar su programa político en materia de salud, seguridad social, etc.

Pregunta: ¿Y qué sucede en las sociedades no occidentales?

FRANCIS FUKUYAMA: En las sociedades no occidentales hay, obviamente, una crítica marxista de mi libro, y luego hay otra, que yo llamo la crítica nietzscheana, que me acusa de etnocentrismo, de pretender universalizar una serie de valores occidentales. Pero debo reiterar que la crítica contraria más fuerte suele provenir de los norteamericanos antes que del Tercer Mundo. Mucha gente del Tercer Mundo, en la India como en otros países de Asia, por ejemplo, dicen que, de hecho, esos son los valores más importantes para ellos. Son los académicos norteamericanos, más bien, los que dicen: "usted está imponiendo sus valores a gente que procede de sistemas culturales completamente diferentes".

Pregunta: En relación a las críticas que proceden de la izquierda y de la derecha nietzscheana —la primera, de que en las democracias liberales el capitalismo trata a seres humanos iguales como si fuesen desiguales; la segunda, de que las democracias liberales tratan a seres humanos que son desiguales como si fuesen iguales—, en la medida en que ambas críticas están, de algún modo, en lo cierto: ¿no se anulan una a la otra?

FRANCIS FUKUYAMA: No, porque las desigualdades y diferencias que crea el capitalismo no son necesariamente las que deben ser recompensadas. El mercado premia a los individuos de acuerdo al criterio de la eficiencia económica, pero hay muchas otras diferencias humanas que son importantes también. Nietzsche, por ejemplo, habría subrayado el coraje, la audacia, cierta fuerza de carácter. Esas virtudes bien pueden ser premiadas en un mercado

capitalista, como pueden no serlo, de manera que las críticas de la izquierda y la derecha no solamente no se anulan una a la otra, sino que ambas pueden surgir simultáneamente en una sociedad democrática.

Ahora bien, en este momento la crítica de la derecha es en cierto sentido la más peligrosa, debido a que una de las cosas interesantes que han ocurrido en el mundo últimamente es, precisamente, el que la gente ha llegado a aceptar, en un grado considerablemente mayor que las generaciones anteriores, la desigualdad económica. Por ejemplo, la división del trabajo, que Marx criticaba, hoy es considerada una característica de la sociedad industrial en sí y no sólo del capitalismo; ella es, simplemente, un hecho de la vida en el mundo industrial. Y muchas sociedades han llegado, aunque con reticencia, a la conclusión de que la igualdad total, la igualdad sustantiva, en términos de ingresos y resultados, no es posible, pero que sí, en cambio, cabe aspirar a la igualdad de oportunidades y a un alto grado de movilidad social, de manera que las personas puedan desarrollar el máximo de sus capacidades. Pero, más allá de eso, se piensa que el Estado no debe intervenir para lograr una mayor igualdad. Por eso es que puede producirse hoy un consenso sobre la economía de libre mercado, porque deja, obviamente, un gran margen para la igualdad en términos de reconocimiento. □