

El fin de la historia y el futuro de la izquierda y la derecha radicales.

Ángel Rivero (UAM).

Introducción

Este artículo tiene por objeto, en primer lugar, explorar el futuro de las ideologías políticas en relación al “fin de la historia” anunciado por F. Fukuyama en 1989. Para ello busca aclarar qué son las ideologías políticas en la tradición de la teoría política liberal conservadora de la que Fukuyama puede ser considerado un epígono. El concepto de ideología política en esta tradición no sólo es distinto sino casi opuesto al marxista, aunque en ambas tradiciones connota algo negativo. El artículo muestra que, sin embargo, se ha producido una aceptación del valor de la ideología en parte del pensamiento liberal-conservador y, también que, en relación a la situación posterior a la Segunda Guerra mundial, la hegemonía ideológica en Occidente se ha desplazado desde el consenso socialdemócrata al liberalismo económico.

El segundo aspecto del que se ocupa el artículo tiene relación con esto último, al anunciado triunfo del liberalismo. Fukuyama, en su polémico y muy discutido diagnóstico acerca del presente de las ideologías, proclamaba el triunfo absoluto de la ideología liberal en sus vertientes política y económica así como pronosticaba que esta “ideología” se volvería hegemónica en el universo mental de la humanidad. Este cuadro de optimismo liberal, aunque no exento de conflictos y desigualdades, apenas quedaba nublado en su descripción por el horizonte de un mortal aburrimiento jalonado de conflictos nacionalistas y religiosos. El soporte ideológico de tales conflictos era calificado por Fukuyama de menor en términos “ideológicos”, esto es, en tanto alternativas en el terreno de las ideas a la hegemonía liberal, por lo que para nuestro autor ni el nacionalismo étnico ni el fundamentalismo religioso representaban alternativas plausibles. Sin embargo, retrospectivamente, parece algo ingenuo pensar que el poder de las ideas radique en la excelencia de su articulación intelectual. Es más, bien pudiera ser que en nuestro mundo globalizado que Benjamin Barber ha señalado atravesado por dos grandes movimientos, el de la sociedad de consumo cobijada en la democracia representativa, McWorld; y el del desesperado y violento regreso a las identidades colectivas y a la religión en política, Jihad, son quizás las ideas más simples las que resultan ganadoras. Esto es, en el mundo apático e insatisfecho de McWorld, es Jihad con su zafiedad intelectual pero con su poder para movilizar el odio, la injusticia, el agravio y la xenofobia quien tiene todas las de ganar.

El final de la historia y las ideologías políticas

En el verano de 1989, multitud de ciudadanos de la entonces República Democrática Alemana que pasaban sus vacaciones en Hungría, decidieron, aprovechando la apertura de la frontera de este país con Austria, pasarse a occidente. Este hecho, que ahora nos puede parecer banal, produjo un efecto inesperado. En un cambio sin precedentes de la política exterior de la Unión Soviética, el entonces presidente, Mijail Gorbachev, formuló la célebre doctrina Sinatra que sostenía que cada país del todavía bloque soviético podía dirigir sus asuntos “a su manera”. Esto es, por primera vez desde la Segunda Guerra Mundial, la Unión Soviética renunciaba a intervenir directamente en sus denominados satélites. La decisión produjo un efecto dominó sobre los regímenes comunistas de la Europa central-oriental y uno tras otro fueron desapareciendo en poco tiempo tras las llamadas revoluciones de terciopelo. Huérfanos del soporte soviético, los regímenes títeres, profundamente impopulares, quedaron privados de todo apoyo. Fue en ese momento cuando terminó la guerra fría y se abrió una nueva página en el orden internacional, un mundo distinto, en el que ahora nos encontramos, un mundo caracterizado ya no por el enfrentamiento bipolar que marcó toda la segunda mitad del siglo XX, sino por el nacimiento y el renacimiento de nuevas líneas de conflicto.

Sin embargo, ese mismo verano, un hasta entonces oscuro funcionario del Departamento de Estado del gobierno de los Estados Unidos de América llamado Francis Fukuyama publicaba un artículo cuyo eco alcanzaría todos los rincones del globo: “¿El fin de la historia?”. La razón del impacto enorme de dicho artículo, que a nadie dejó indiferente, para bien o para mal, fue, en primer lugar la afortunada oportunidad, el *kairós* mismo del momento de su publicación, pero también, desde luego, lo que allí se decía.

El artículo comenzaba con un apretado balance de lo que había sido el siglo XX: “El siglo XX ha visto al mundo desarrollado sometido a un paroxismo de violencia ideológica, en el cual el liberalismo luchaba contra los vestigios del absolutismo, luego del bolchevismo y del fascismo, y al final, contra los del marxismo puesto al día que amenazaba con conducir al Apocalipsis total de la guerra nuclear. Pero el siglo, que empezó lleno de confianza en el triunfo irrefutable de la democracia liberal occidental, parece haber llegado de nuevo al punto de partida: no a un “fin de la ideología” o una convergencia entre

capitalismo y socialismo, como se predijo anteriormente, sino a una inquebrantable victoria del liberalismo económico y político” (Fukuyama, 85). Así pues, para Fukuyama, el final de la historia es el final de la historia de las ideologías y el punto final de esa historia nos devuelve al nacimiento mismo del pensamiento ideológico: al liberalismo. El final de la historia está jalonado por el triunfo del liberalismo frente a sus rivales ideológicos después de casi doscientos años de conflicto.

Parece, pues, que según Fukuyama, el final de la historia es, de alguna manera, también una forma de final de las ideologías con la excepción, claro, del liberalismo. Sin embargo, en su texto nos puntualiza que no estamos ante un “*fin de la ideología* o frente a una *convergencia entre capitalismo y socialismo, como se predijo anteriormente*, sino ante una *inquebrantable victoria del liberalismo económico y político*” (subrayado mío, Á.R.).

Antes de desentrañar este enigmático comentario necesitamos precisar qué significa ideología y, así, poder reconstruir el contexto en el que esta afirmación se hace significativa.

El marxismo y la ideología.

De acuerdo con Marx, ideología es lo contrario de ciencia, es decir, si ciencia es conocimiento verdadero, objetivo, ideología es una forma falsa de conocimiento, la expresión de intereses particulares que se quiere hacer valer como verdad objetiva. Así, tal como dejó escrito con Engels en *La ideología alemana*: “Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas” (Marx y Engels, 50-51).

En suma, que para Marx y Engels, para el marxismo en general y para buena parte de la población, que ha apropiado cotidianamente este significado del concepto, ideología es un “conjunto de ideas y valores que tienen la función social de consolidar un orden económico particular, y cuya razón de ser radica en este mismo hecho y no en que sean verdaderas o razonables (...) La función de la ideología es naturalizar el *status quo*, y presentar como características inmutables de la naturaleza humana las condiciones sociales particulares que existen en ese momento. De este modo, la ideología refuerza la dominación de clase al persuadir a las clases oprimidas de que han de aceptar aquellas descripciones de la realidad que hacen que su sumisión sea *natural*. La ideología tiene, por tanto, tres funciones principales: legitimar, mistificar y consolar” (Scruton).

Las ideologías en la tradición liberal-conservadora.

Sin embargo, resulta bastante obvio que no es este sentido de ideología el que utiliza Fukuyama sino otro bastante distinto y hasta opuesto al del marxismo. Para Fukuyama no son las relaciones materiales las que determinan crucialmente las ideas sino, como en Hegel, son las ideas las que tienen un poder determinante sobre la realidad. El conflicto ideológico es una lucha entre ideas a la hora de modelar la realidad social y el fin de la historia significa que el liberalismo no sólo ha triunfado en el plano de las ideas sino en su capacidad para informar la realidad: el marxismo, entonces, no sólo no es ciencia sino que es una ideología sangrienta y derrotada en el siglo XX.

No obstante, hay algo chocante en la descripción de Fukuyama. El liberalismo aparece caracterizado como una ideología más de las aparecidas durante la modernidad. La única salvedad es que no se la valora negativamente, como sí ocurre con el fascismo y el comunismo, y que se la considera superior porque ha triunfado sobre sus rivales. Lo curioso es que Fukuyama acepte caracterizar el liberalismo como una ideología, aunque no acepte la definición marxista de la misma.

Dado que Fukuyama celebra el triunfo del liberalismo, habría sido razonable esperar que aceptara la definición de ideología dominante en la tradición de la teoría política anglosajona de corte liberal. En esta tradición, ideología es “cualquier doctrina política sistemática y omniabarcante que pretenda ofrecer una teoría total, y universalmente aplicable, del hombre y de la sociedad, y que deriva de la misma un programa de acción política (...) (Así) los regímenes totalitarios –en tanto opuestos a la “democracia liberal”- necesitan de la ideología para justificar su intrusión permanente en la existencia personal. La ideología ha sido objeto principal de crítica (...) sobre la base de que las doctrinas políticas son inseparables de las circunstancias particulares en las que fueron concebidas y, por lo tanto, no pueden tener el carácter universal y omniabarcante al que aspiran las ideologías” (Scruton). Parece, por tanto, que de acuerdo con la tradición a la que presuntamente pertenecería Fukuyama, el liberalismo no es una ideología, puesto que las ideologías están más próximas a las religiones, como sistemas de creencias, que

a las doctrinas políticas, ya que éstas últimas se encuentran en contraste permanente con la experiencia concreta. Como señala Scruton, las ideologías son, dicho de forma somera, sistemas cerrados y abstractos de pensamiento político que, en su puesta en práctica, conducen indefectiblemente al totalitarismo, esto es, a la destrucción de la sociedad y a su invasión por el Estado.

Las doctrinas políticas, también estructuradas por ideas, están abiertas al conocimiento derivado de la práctica política; las ideologías no, las ideologías acomodan la realidad a su sistema abstracto y preconcebido de ideas. Giovanni Sartori, en este sentido, ha contrapuesto la política pragmática a la política ideológica. La política pragmática se preocupa por los medios y esta abierta a la contrastación de las pruebas. La política ideológica, por el contrario, está orientada a los fines futuros, es abstracta, escapa al control de las masas, precisa de las élites para su enunciación y, por tanto, está abocada a la manipulación de las masas por parte de las élites: “en síntesis, las ideologías son (los) sistemas de creencias hetero-coercitivos por excelencia” (Sartori, 119). Isaiah Berlin, por su parte, ha denominado *monismo* a la política ideológica, a la fe en que es posible imaginar una humanidad reconciliada y armoniosa a través de la perfecta organización social, y ha señalado también el potencial totalitario del monismo cuando se quiere llevar a la práctica. Como es inflexible, si topa con un obstáculo que no puede acomodar, entonces utilizará su propia descripción abstracta “para justificar, *a priori*, la barbarie de Procusto –la vivisección de las sociedades humanas existentes de acuerdo con un modelo inalterable dictado por nuestra comprensión falible de un pasado en buena medida imaginario o de un futuro totalmente imaginado-. Mantener nuestras categorías o ideales absolutos a costa de vidas humanas ofende por igual a los principios de la ciencia y a los de la historia. Esta actitud se encuentra hoy en día, por igual, en la derecha y en la izquierda, y es incompatible con los principios aceptados por aquellos que respetan los hechos” (Berlin, 112-113). Y por abundar en la misma línea, Michael Oakeshott ha denominado *racionalismo en política* a esa pretensión, consustancial a la política ideológica, de que toda la vida humana puede ser organizada de acuerdo con patrones racionales. Para Oakeshott, contra toda la tradición del pensamiento político occidental, es la Revolución Francesa la que consagra la idea de un nuevo orden como un valor en política y la que, al desprestigiar el orden político tradicional, arrumba el valor de la experiencia para la política. Para este autor, la política ideológica es la política de los inexpertos, la política de aquellos que al carecer de experiencia política recurren a un libro como guía de orientación y hacen que el libro se imponga sobre los hechos y las personas concretas.

Por tanto, para la tradición liberal conservadora, ideología tiene una clara connotación negativa, igual que en el marxismo, aunque señala algo bien distinto. De hecho, para esta tradición, el marxismo es, de forma sobresaliente, una ideología, de la misma manera que el fascismo. Sin embargo, Fukuyama, aunque señala que son el fascismo y el comunismo las encarnaciones del paroxismo de violencia ideológica que ha caracterizado el siglo XX acepta la etiqueta de ideología para el liberalismo y esto entraña una novedad que será abordada más adelante.

El valor de las ideas en política.

Este rechazo a la ideología en la tradición que ahora estoy comentando no significa un rechazo a las ideas en política. Esto es, el pragmatismo en política no significa política sin ideas. Más bien ocurre lo contrario, no puede haber política sin ideas. Pero las ideas han de valorarse de acuerdo con su rendimiento histórico, han de contrastarse con las realidades sociales y políticas a las que dan lugar. Esto es crucial y esta es la razón de que, para Isaiah Berlin, el estudio de las ideas en política sea la tarea fundamental a la que han de aplicarse los teóricos políticos (y no a diseñar la arquitectura utópica de la sociedad justa). Berlin ha dedicado páginas elocuentes a señalar el valor de las ideas en política (Berlin, 43-46) y Friedrich Hayek ha dejado escrito que “la creencia de que al fin y al cabo son las ideas, y por tanto los hombres que ponen en circulación las ideas, quienes gobiernan la evolución social (...) ha constituido por mucho tiempo parte del credo liberal (...) y pocas dudas caben de se trata de una verdad con vigencia en todos los tiempos, lo reconozcamos o no” (Hayek, 153-154).

De manera sintética: el liberalismo para Fukuyama, es una ideología (y en esto se aleja de la tradición liberal, pues ideología tiene aquí un valor positivo) cuyo triunfo marca el final de la historia (de las ideologías). La prueba de este triunfo es que no hay “*contradicciones* fundamentales en la vida humana que no puedan resolverse en el contexto del liberalismo moderno”. Lo que quiere decir esta afirmación no es que no vaya a haber ideologías en el sentido débil de doctrinas políticas informadas pero le merecen poca consideración. Para Fukuyama sólo queda una única ideología, el liberalismo: “nuestra tarea no consiste en responder de forma exhaustiva a los retos que plantean al liberalismo todos los mesías chiflados del mundo, sino sólo a aquellos plasmados en fuerzas y movimientos sociales y políticos importantes y que, por esta razón, forman parte de la historia mundial” (Fukuyama, 89). Para Fukuyama las dos únicas ideologías, aparte del liberalismo, que reunían los requisitos de ser *ideologías*, en el sentido liberal conservador que he descrito, eran el fascismo y el comunismo. Ambas quedaron derrotadas en el siglo XX. El fascismo vencido en el campo de batalla, en la Segunda Guerra Mundial. El comunismo, por

su parte, habría quedado derrotado por la resolución de la cuestión social en occidente y por el triunfo de la sociedad de consumo en el resto del mundo. Y nos dice, “si admitimos (...) que el comunismo y el fascismo, rivales del liberalismo, han muerto, ¿queda algún otro oponente ideológico? Fukuyama nos dice que hay dos oponentes obvios: uno es el fundamentalismo religioso y el otro el nacionalismo.

El fundamentalismo religioso y el nacionalismo como alternativas.

El fundamentalismo religioso está asociado al activismo político ligado a tres religiones monoteístas del libro: el cristianismo, el Islam y el judaísmo. Para Fukuyama estas ideologías pueden producir conflictos y violencias pero, en cierto sentido, son inevitables, pues la sociedad liberal de consumo, la sociedad de la poshistoria, no puede llenar el vacío espiritual por ella creado, de la misma forma en la que lo hacían las religiones en el pasado. De todas maneras, la dimensión particularista de las ideologías asociadas a la religión hace que nunca puedan, según nos dice, alcanzar la potencia de las ideologías del siglo XX. La otra alternativa, el nacionalismo, le parece que debe desdeshacerse, a pesar de que producirá conflictos y violencias incluso en las sociedades de la poshistoria, porque sus formas patológicas son localistas y sus formas benévolas se pueden combinar con el liberalismo.

El final de la historia será un tiempo en el que continuará el flujo de sucesos, en el que habrá, para las sociedades de la poshistoria, aburrimiento y melancolía, y no desde luego una utopía feliz y reconciliada, y en el que estarán presentes elementos de conflicto religioso, étnico y nacionalista, incapaces sin embargo de articularse como grandes discursos políticos, como verdaderas ideologías. En el mundo de la prehistoria, el mundo que se encuentra más allá de las democracias liberales de occidente, sin embargo, el conflicto ideológico continuará en tanto no se alcance el mundo poshistórico.

Benjamín Barber ha retomado esta disyuntiva de Fukuyama y la ha llevado un poco más lejos como instrumento de crítica del mundo en el que vivimos. Para Barber, la disyuntiva de Fukuyama nos aboca a elegir entre el mundo del consumo globalizado y el mundo localista y estrecho del nacionalismo étnico y del fundamentalismo religioso. A la primera opción la denomina el horizonte de *MacWorld* y al segundo el de *Jihad*, y ambos mundos están enfrentados: “Más allá del horizonte de nuestra vida cotidiana sólo hay dos futuros políticos posibles y los dos son inhóspitos y anti-democráticos: el primero consiste en la re-tribalización de una porción importante de la humanidad (...) Una *Jihad* hecha en nombre de cientos de credos estrechos contra cualquier idea de interdependencia (...), cooperación y compromiso cívico (Barber). El segundo futuro posible es resultado de la demanda de integración y uniformidad desencadenada por la extensión del mercado global: “las tendencias que denomino aquí las fuerzas de *Jihad* y las fuerzas de *McWorld* operan con fuerza igual en direcciones opuestas, una alimenta odios locales, la otra los mercados universales, la una recrea las antiguas fronteras subnacionales y étnicas desde dentro, la otra abre y hace porosas las fronteras nacionales desde fuera. Sólo tienen una cosa en común: ninguna ofrece mucha esperanza a los ciudadanos que buscan instrumentos prácticos para poderse gobernar democráticamente” (Barber). Barber nos deja un sabor agridulce. Su diagnóstico parece abocarnos a alternativas poco apetecibles y, además, nos anuncia el tipo de conflicto insalvable entre el mundo de la poshistoria y el de la prehistoria, el mundo global y el mundo tribalizado. Sin embargo, piensa que con estos mimbres se puede trazar su democracia fuerte y participativa. No es este nuestro tema y por tanto no me ocuparé aquí de él.

Para Fukuyama, el diagnóstico no es ni mucho menos tan desalentador, de modo que no hay ninguna propuesta de remedio: estamos en el final de la historia. El triunfo de la modernidad que a Barber le parece patológica, la modernidad de la globalización de la sociedad de consumo y, tendencialmente, de la democracia liberal, significará aburrimiento en el terreno del combate ideológico (ni el fundamentalismo religioso ni el nacionalismo son particularmente jugosos intelectualmente) pero promete a lo sumo libertad individual amparada por la democracia política, al menos para los países que ya han alcanzado la poshistoria.

Pero, ¿cómo es la democracia liberal de esos afortunados pero aburridos países que ya han alcanzado el final de la historia?

La democracia liberal del final de la historia

Para responder a esta pregunta retomaré el enigmático comentario realizado por Fukuyama en relación al “fin de la ideología”. Permítanme que lo reproduzca de nuevo: “El siglo (XX) que empezó lleno de confianza en el triunfo del liberalismo (...) parece haber llegado (...) no a un “fin de la ideología” o a una *convergencia entre capitalismo y socialismo, como se predijo anteriormente*, sino a una *inquebrantable victoria del liberalismo económico y político*” (Fukuyama, 85. Subrayado mío, Á.R.). Me parece que en este párrafo se hacen una serie de afirmaciones importantes: que no hay “fin de la ideología” entendido como convergencia entre capitalismo y socialismo; que alguien dijo, en el pasado, que esta convergencia sí se había producido; que hay una victoria, sin concesiones, del liberalismo político pero también del liberalismo económico. Por tanto, Fukuyama, con estas aseveraciones, está

criticando otro final de las ideologías, pero no un final de las ideologías debido al triunfo de una sobre las demás, sino un final de las ideologías por consenso, por disolución de la diferencia ideológica.

Este final de la ideología al que se refiere de forma crítica Fukuyama fue proclamado hace treinta años y la obra que ha quedado como memoria más clara del mismo es el famoso libro de Daniel Bell *El final de la ideología*, de 1960. Sin embargo esta proclamación no fue un mero hecho individual sino que fue un acto colectivo, el retrato de un “paisaje intelectual generalizado” (MacIntyre, 4). Como ha señalado MacIntyre, desde todos los puntos del occidente anglosajón, por parte de un grupo importante de científicos sociales, se produjo este diagnóstico unánime. S.M. Lipset, el clásico contemporáneo de la sociología política norteamericana y uno de los participantes de este movimiento, dejó escrito, en el capítulo decimotercero de su célebre obra *El hombre político* cómo ocurrieron los hechos y que significación tenían. El capítulo lleva por título, precisamente, “¿El fin de la ideología?” y cuenta lo que sigue.

El final de la ideología y el futuro de la libertad.

En septiembre de 1955 se realizó en Milán, Italia, un congreso mundial sobre “El futuro de la libertad”. En dicho congreso participaron 150 intelectuales y políticos de países democráticos, y había congresistas de todas las tendencias políticas “desde socialistas a la extrema derecha conservadora”. Se esperaba, justificadamente, un fuerte debate y profundas discrepancias. Sin embargo, nada de eso ocurrió: “todos estuvieron de acuerdo respecto a que el incremento en la intervención del Estado que se había realizado en diversos países del mundo no había producido el debilitamiento de la libertad democrática. Los socialistas ya no defendían el socialismo; estaban preocupados, igual que los conservadores, por el peligro de un Estado demasiado poderoso. Las cuestiones ideológicas que separaban a la izquierda de la derecha habían quedado reducidas a un poco más o menos de sector público y de planificación de la economía” (Lipset, 441).

Lipset se hace eco de que la política en occidente se había convertido en algo bien aburrido puesto que todos los actores políticos estaban de acuerdo. En esto del aburrimiento en occidente hay una coincidencia con el final del artículo de Fukuyama, pero en lo demás, los dos diagnósticos no pueden ser más dispares: el fin de la ideología significaba entonces un amplio consenso, y no victoria, entre todos los contendientes ideológicos, una convergencia transideológica propiciada por el acercamiento y por la desaparición de las ideologías extremas. Lipset explicó de esta manera cómo se produjo este hecho singular: “Este cambio en la vida política de occidente refleja el hecho de que los principales problemas políticos creados por la revolución industrial ya han sido resueltos: los trabajadores han alcanzado la ciudadanía industrial y política; los conservadores han aceptado el Estado de bienestar; y la izquierda democrática ha reconocido que un poder ilimitado del Estado acarrea más peligros para la libertad que soluciones para los problemas económicos. Este triunfo de la *revolución social democrata* (subrayado mío, Á.R.) en occidente finiquita la política local para esos intelectuales que precisan de ideologías o de utopías para motivarse en la acción política” (Lipset, 443).

Para Shils, para Bell, para Lipset, para Talmon, para todos aquellos que se reunieron en Milán, el final de la ideología se sustentaba en la construcción del consenso socialdemócrata. Esto es, la aceptación en occidente de la democracia liberal en el plano de lo político y de la intervención bienestarista del Estado en la organización social y económica. Para el resto del mundo, sin embargo, el conflicto ideológico persistiría y, por eso, “explicar lo que es la democracia occidental en el siglo XX, puede ayudar a ganar la batalla en Asia y en África” (Lipset, 456). El fin de la ideología era, nuevamente, un movimiento occidental.

Permítanme unas puntualizaciones:

- a) A diferencia del final de la ideología asociado al final de la historia predicado por Fukuyama, en el diagnóstico de los años cincuenta del siglo XX, lo que triunfa no es el liberalismo político y el liberalismo económico sino la socialdemocracia, esto es, el liberalismo político más el Estado del bienestar.
- b) Paradójicamente, entonces como ahora, los intelectuales radicales criticaron tal diagnóstico y, en línea con la concepción marxista de las ideologías antes mencionado, hablaron de la santificación del *status quo* y de la “ideología del final de la ideología” (MacIntyre). Esta crítica fue brillantemente contestada, retrospectivamente, por Bell, en 1988 (vid. Bell). No obstante, según sostiene Frances Stornor Saunders, el congreso sobre “El futuro de la libertad” fue una maquinación orquestada por la CIA dentro de su guerra cultural contra el comunismo y contó con la connivencia de muchas de las figuras allí reunidas.

Sin embargo hay algo más. Junto a esa gran mayoría de congresistas que celebraron con júbilo la reconciliación y el consenso, hubo un personaje que manifestó ácidamente su discrepancia y se negó a concordar con el resto sobre el final de la ideología. Lipset lo cuenta de la siguiente manera: “El último

día, tras una larga semana de conferencia, ocurrió algo interesante. El profesor Hayek, en el discurso de clausura, atacó a los participantes acusándoles de querer enterrar la libertad en lugar de salvarla. Fue el único que desentonó con el ambiente general. Lo que le fastidiaba era el acuerdo general entre los delegados al margen de sus convicciones políticas, y que se hubieran evaporado hasta la insignificancia las cuestiones que enfrentaban a la izquierda y a la derecha (...) Hayek, que honestamente pensaba que la intervención del Estado es mala e inherentemente totalitaria, se encontró dentro de esa exigua minoría que todavía se toma en serio la división en el campo democrático” (Lipset, 440ss). El disidente del congreso alcanzó fama de estafalario y marginal. Sin embargo, no se amilanó y durante toda su vida luchó contra ese consenso socialdemócrata reflejado en el diagnóstico del final de la ideología.

Las raíces de dicho consenso fueron plantadas durante la Segunda Guerra Mundial cuando el binomio *Warfare-Welfare* resarcí, mediante la ampliación social de la ciudadanía, el esfuerzo bélico desarrollado por la clase trabajadora británica. Esta nueva ciudadanía, teorizada por Marshall en los mismos años del congreso de Milán, integraba los derechos sociales como una parte esencial de un proyecto de sociedad aceptado por todos los actores políticos. Este acuerdo básico se denominó, en el Reino Unido, “el consenso de posguerra”. Es este consenso el que, en suma, animó la construcción del Estado de bienestar en Europa occidental. Hayek, sin embargo, siempre buscó separar claramente el liberalismo de dicho consenso, que consideraba una claudicación colectivista y un sacrificio de la libertad. Así, al criticar a los conservadores, y defender el liberalismo, señaló que “es, pues, imprescindible trazar una clara separación entre estos dos modos de pensar, sobre todo cuando, como ocurre en muchas partes de Europa, los conservadores han aceptado ya gran parte del credo colectivista” (Hayek, 521).

Para Hayek, el final de la ideología significaba la claudicación del liberalismo que, para salvar la libertad política, sacrificaba la libertad individual, encarnada en el liberalismo económico, al aceptar el *colectivismo*.

Desde entonces las cosas han cambiado profundamente. Hayek pasó de marginal a convertirse en el gurú de un conservadurismo que, en los años ochenta del siglo XX, decidió romper el consenso de posguerra y hacerse neoliberal. De esta forma Hayek fue vengado en occidente y Ronald Reagan y Margaret Thatcher fueron sus paladines. Contra todo pronóstico, tras el final de la ideología de los años cincuenta, llegó la conversión del liberalismo mismo en una ideología, un pensamiento abstracto que sacrificaba en el altar de los principios a los seres humanos concretos. El acuerdo benigno de Milán, en 1955, que consagraba la socialdemocracia como la sociedad libre de pugnas ideológicas, que reconciliaba capitalismo y socialismo, según Fukuyama, fue sustituido por la proclamación de una “inquebrantable victoria del liberalismo económico y político”. Tiene sentido que Fukuyama anteponga el liberalismo económico al político porque este último ya estaba desde hacía más de treinta años firmemente asentado en occidente. La novedad radica en el triunfo del liberalismo económico, en su extensión exponencial por medio de Macworld.

El final de la historia de Fukuyama marca el final del consenso transideológico en occidente y, por tanto, la vuelta de las ideologías a la contienda política, también en el mundo de la poshistoria. La diferencia, lamentablemente, es que los adversarios más connotados que encuentra ahora esta ideología única no son las doctrinas políticas sino las ideologías menores producto de la retribalización: el nacionalismo y el fundamentalismo del mundo de *Jihad*.

Bibliografía:

- Benjamín Barber, “Jihad vs. McWorld”, *The Atlantic Monthly*, marzo, 1992.
Daniel Bell, “The End of Ideology Revisited” en *Government and opposition*, vol. 23, number 2 y 3, spring-summer 1988.
Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad”, en *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Alianza, Madrid, 2001.
Francis Fukuyama, “¿El fin de la historia?”, *Claves de la razón práctica*, núm. 1, 1990.
Mark Goldie, “Ideology” en Ball et al. *Political innovation and conceptual change*, Cambridge.
Friedrich von Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1998.
Max Horkheimer, *La función de las ideologías*, Taurus, Madrid, 1966.
Seymour Martin Lipset, “The End of Ideology”, cap. 13 de *Political Man. The Social Bases of Politics*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1981.
Alasdair MacIntyre, “The end of ideology and the end of the end of ideology” en *Against the self-images of the age*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1978.

T.H. Marshall, *Ciudadanía y clase social*, Alianza, Madrid, 2000.
Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona.
Giovanni Sartori, "Ideología", *Elementos de teoría política*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
Michael Oakeshott, *Rationalism in politics*, Liberty Fund, Indiana, 1991.
Frances Stornor Saunders, *The Cultural Cold War: The CIA and the World of Arts and Letters*, New Press, Londres, 2001.