

HUMANITAS
1999

**ANUARIO DEL CENTRO DE
ESTUDIOS HUMANÍSTICOS**

26
✱

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

²⁷ Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*, Ed. Aguilar, Madrid, 1958 p. 58.

²⁸ *Ibid.*, p. 116.

²⁹ Popper Karl, *La lógica de las ciencias sociales*, Ed. Grijalbo, México, 1978.

³⁰ T. Adorno y Max Horkheimer, *La sociedad*, Ed. Proteo, Buenos Aires, 1969, p. 200.

³¹ A. Giddens, *Las Nuevas Reglas del Método Sociológico*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1993, p. 16.

³² John Ziman, *¿Por qué los científicos deben ser más sensibles éticamente de lo que suelen ser*, Rev. Este País, No. 95, México, febrero 1999.

FIN DE LA HISTORIA*

Dr. Gabriel Vargas Lozano
Profesor Investigador
Universidad Autónoma Metropolitana
Director de la revista Dialéctica
de la Universidad Autónoma de Puebla

La frase "fin de la historia" nos remite en forma inmediata al esclarecimiento de los dos conceptos: "fin" e "historia". El concepto "fin" nos conduce a los conceptos *telos* (gr.) y *finis* (lat.), que tienen una alarga estirpe filosófica que va desde Aristóteles a Hegel y de éste a los filósofos actuales. *Telos* y *finis* significan "cumplir" o también "frontera", "límite", "término". "Fin" es la consecución de un proceso, su cumplimiento, aunque también su frontera, horizonte o límite. Pero habría asimismo otro sentido del concepto "fin" que significaría "intención de". En esta dirección Aristóteles distingue, en su teoría de las causas, la eficiente y la final, en su *Metafísica* y el "fin" como la "intención de" en la *Ética a Nicomaco*.

El concepto historia ha adquirido, a lo largo del tiempo, numerosos significados: historia natural, historia humana, historia de las ciencias, de la cultura, de la filosofía y de la política, entre otras. Ya Hegel distinguía, en sus *Lecciones de filosofía de la historia*, la historia *pragmática* que se refería a los acontecimientos empíricamente determinados y la filosofía de la historia que descubre, de acuerdo a su concepción, su racionalidad. "Quien mira racionalmente al mundo, lo ve racional. Ambas cosas se determinan mutuamente" (Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, p.45).

Por su lado, Marx establece la diferencia entre la historia real que los hombres hacen objetivamente (con conciencia o sin conciencia de ello) y la explicación científica de la historia a partir de *La ideología alemana*. Aquí no es innecesario aclarar que el concepto "científico" tiene en su obra una significación particular ya que implica una superación crítica de lo que se consideraba en el siglo XIX y en la tradición anglosajona, la *science*; la concepción de los jóvenes hegelianos "Kritik" y la "wissenschaft" de Hegel, como lo demuestra Manuel Sacristán en su ensayo *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia* (M. Sacristán, 1980). Y finalmente, habría que

* Este ensayo fue escrito para la: Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Herausgegeben von Wolfgang Fritz HAUG, Band 3. Argument-Verlag 1997, Hamburg, Deutschland. Se publica en *Humanitas* por primera vez en español.

agregar la interpretación que realiza el filósofo, bien sea en su sentido clásico, como filosofía de la historia o en su dimensión epistemológica.

Cuando se habla entonces del "fin de la historia" se puede entender de las siguientes formas: la de un sentido que ha adoptado la historia explicada *a posteriori* (consideraba Hegel); la de una previsión del futuro (como en las clásicas filosofías de la historia o en su significado escatológico, como ocurre en la tradición judeo-cristiana) y la de un término o agotamiento de una etapa o período de la historia. Habría, sin embargo, un sentido de la filosofía de la historia expresado en forma deslumbrante por W. Benjamin en sus *Tesis de filosofía de la historia*. Se trata de la imagen del Angelus Novus plasmada en un cuadro de Klee y en la que el ángel vuelve su rostro hacia atrás y observa, asombrado, las ruinas del pasado que crecen hasta el cielo, mientras desde el paraíso sopla un viento. "Este huracán —dice Benjamin— la empuja irremediablemente hacia el futuro, al cual da la espada, mientras los montones de ruinas crecen ante el hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso" (W. Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia*, p. 183). Aquí se trata de buscar un nuevo sentido de la historia a partir de una recuperación de la memoria histórica desde el presente, pero con la misión de que se haga justicia a los oprimidos.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, el término "fin" empezó a aparecer en diversos contextos: como "fin de las ideologías" (Daniel Bell, *End of Ideology*, 1960) para significar el inicio de una etapa tecnológica en la que supuestamente desaparecerían las ideologías cuando en realidad se estaba formulando otra nueva: "la ideología tecnocrática" o también "razón instrumental" (vid: Adorno, Horkheimer, *Dialektik of aufklärung*). Se habló también de otros fines de la historia, del "fin del marxismo", del "fin de la filosofía", de los "fines del hombre" y del "último hombre". J. Derrida nos dice que estos temas escatológicos "eran en los años cincuenta, hace cuarenta años, el pan nuestro de cada día" (*Espectros de Marx*, p. 28) y menciona que Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, eran inclusive los clásicos del fin. Sin embargo, en un sentido más dramático, a raíz de la "guerra fría" y la carrera armamentista, que se inicia entre los bloques capitalista y socialista, aparece también el espectro del "fin del mundo", aludiendo a la "posibilidad real" de autodestrucción de la especie humana por una conflagración nuclear, como lo denunciaron en su momento J.P. Sartre, B. Russell, H.M. Enzensberger (H.M. Enzensberger, *Two notes on the end of the world* NLR, n.110, 1978; o E.P. Thompson, véase *Exterminismo*) entre muchos otros.

En las décadas de los setenta y ochenta, resurge la problemática del "fin" pero ahora entendido como "fin de la modernidad" y la caracterización de la época actual como "postmodernidad". Con las teorías del "fin de la

modernidad" se ha pretendido dar por terminada una forma de civilización que surgió en el siglo XVI; adquirió una nueva fuerza en el período de la Ilustración y llega en la agonía del siglo XX para mostrar la crisis de su forma capitalista.

En la década de los noventa se vuelve a hablar del "fin" pero ahora como "fin de las utopías" y "fin de la historia". Estas interpretaciones constituyen, como veremos, una ampliación ideológica de un hecho real: el fin de una experiencia histórica representada por el modelo soviético (1917-1989-1991).

Las reflexiones sobre el fin de la modernidad, el fin de la historia y las polémicas que han suscitado, han tenido consecuencias para la historiografía actual en la que se ha acuñado el término "posthistoria".

Todos estos debates han tenido como centro permanente de crítica o interlocución al pensamiento marxista, al que se le ha pretendido enterrar por diversas vías, sin embargo, como examinaremos más adelante, muchas de las muertes anunciadas (de la modernidad, de la historia, del marxismo) constituyen interpretaciones unilaterales, en algunos casos, o francamente erróneas, en otros, de diversas crisis que, explicadas desde un enfoque marxista crítico, abierto y renovador, arrojarán las nuevas reflexiones teórico-prácticas que van a iluminar el siglo XXI.

1. El "fin de la historia" en Hegel y el "fin de la pre-historia" en Marx

Como se sabe, la concepción de la historia hegeliana fue la culminación de las diversas reflexiones acerca del sentido de la historia, que se venían planteando desde Agustín de Hipóna (*La ciudad de Dios*); G. Vico (*La ciencia nueva*); I. Kant, (*Idea de la historia universal desde un punto de vista cosmopolita*); J.G. Herder (*Ideas hacia una filosofía de la historia del hombre*); o Voltaire (*Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*). Hegel fue también el primer pensador en plantear a la historia como un proceso racional desde el punto de vista de la economía política (G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*). En casi todas sus obras pero en especial en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, consideraba que la historia debería ser entendida como el proceso de autoconocimiento del espíritu en el cual éste cancelaba su enajenación. Es por ello que decía: "Debemos buscar en la historia un fin universal, el último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón, que no puede poner interés en ningún fin particular y finito y sí sólo en el fin absoluto" (Hegel, *Lecciones*, p. 44). No se trata de la razón de un sujeto

particular sino la razón divina y absoluta. A partir de esta idea central, Hegel recurre a las categorías de variación, rejuvenecimiento, razón, idea (en relación con ésta, la libertad), espíritu del pueblo, eticidad, Estado y otras. El fin del espíritu es su propio autoconocimiento en sí y para sí. En palabras de Hegel "el fin es que produzca un mundo espiritual conforme al concepto de sí mismo, que cumpla y realice su verdad, que produzca la religión y el Estado de tal modo, que sean conformes a su concepto. Tal es el fin universal del espíritu y de la historia" (Hegel, *Lecciones*, p. 67). Este proceso se realiza a través de fases cuya lógica determinada devela la filosofía. El proceso de realización del espíritu culmina en el Estado racional. El Estado no es sólo su aspecto político sino también el espíritu de un pueblo, de una nación.

Como se ha demostrado en la amplísima bibliografía que hay sobre este tópico, existen en esta concepción de la historia señalados aportes pero también problemas. Aportes como la explicación de la historia como proceso; la forma dialéctica empleada en dicha explicación; la interrelación entre espíritu y mundo; la reflexión sobre el Estado como un todo que implica la estructura tricotómica conformada por la familia, la sociedad civil y el Estado y que impugna la dicotómica propuesta por el *Iusnaturalismo*. Sin embargo, también la crítica ha señalado, desde Marx, la concepción idealista; la identidad entre racionalidad y actualidad del espíritu (Mészáros, 1995, p.9) y que se traduce en una legitimación del propio momento histórico en que vive Hegel, su logocentrismo, su eurocentrismo y su ambigüedad cuando dice, por un lado, que "Europa es absolutamente el término de la historia universal" (Hegel, *Lecciones*, p. 201) y por otro, que "América (léase Estados Unidos de Norteamérica) es el país del porvenir" (Hegel *Lecciones*, p. 177).

Marx, a través de toda su obra, rechaza el "fin de la historia" teleológico hegeliano aunque conserva otros significados. Para él, la historia no tiene un fin determinado previamente; no considera que sea movida por un sujeto trascendente o inmanente y tampoco considera que la racionalidad de la historia esté determinada por su finalidad. Pero a través de la obra de Marx podemos descubrir diversos sentidos del concepto historia. En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* desarrolla la tesis de la relación dialéctica entre el hombre y la naturaleza cuando dice: "La historia es de por sí una parte *real* de la historia natural, de la transformación de la naturaleza del hombre. Las ciencias naturales se convertirán con el tiempo en la ciencia del hombre, del mismo modo que la ciencia del hombre englobará las ciencias naturales y sólo habrá entonces, una ciencia" (K. Marx, *Manuscritos ec-fil de 44*, pp 88-89).

En los *manuscritos económico-filosóficos de 44*, Marx considera a la historia como la realización de una esencia humana generada por el trabajo. "Toda la llamada historia universal no es más que la generación del hombre por el trabajo humano, en cuanto la génesis de la naturaleza para el hombre ha nacido de sí mismo" (K. Marx, *Manuscritos ec-fil de 44*, p.90). Este concepto de esencia humana fue interpretado por algunos autores en forma teleológica pero en realidad implica una crítica, si bien especulativa, de la existencia enajenada. A pesar de ello, Marx ya distingue en esta obra, a diferencia de Hegel, entre enajenación y objetivación (véase Sánchez Vázquez, 1978). Este carácter especulativo desaparecerá un año después, cuando en sus *tesis sobre Feuerbach* define a la esencia como "el conjunto de relaciones sociales".

En 1845 encontramos ya un concepto de historia abierto y producto de la praxis, aunque esta praxis esté condicionada por las relaciones sociales precedentes. «Esta concepción revela que la historia no termina disolviéndose en la "autoconciencia, como el espíritu del espíritu" sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, un comportamiento históricamente creado hacia la naturaleza y entre unos y otros individuos, que cada generación transfiere a la que le sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que, aunque de una parte sean modificados por la nueva generación, dicta a ésta, de otra parte, sus propias condiciones de vida y le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial; de que, por lo tanto, las circunstancias hacen al hombre en la medida en que éste hace a las circunstancias» (K. Marx, F. Engels, *La ideología Alemana*, p. 39). No hay por lo tanto una dirección previa de la historia sino que los hombres tendrán que ir construyendo dicho sentido. Esta concepción abierta de la historia se mantendrá en toda su obra posterior.

A partir del célebre prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859 se generaron interpretaciones equivocadas que tuvieron una enorme difusión a través de las versiones esquemáticas y dogmáticas que difundieron el stalinismo y el postestalinismo. Por un lado, la idea errónea de que en Marx existía una concepción lineal de la historia y por otros, la tesis del reduccionismo economicista. Sobre la primera, esta interpretación se desmiente plenamente en un manuscrito anterior: «Las formaciones económicas-pre-capitalistas» (que forman parte de los *Grundrisse der kritik der politischen ökonomie*) y en donde se demuestra que Marx considera que la historia es un proceso complejo, desigual y combinado (véanse K. Marx, Eric J. Hobsbawn, *Formaciones económicas precapitalistas*, México, 1971).

De igual forma, en esta idea no sólo se reafirma sino que inclusive se confirma la tesis de la oposición de Marx a formular, de manera apriorista, una historia universal. Este es el sentido de la carta dirigida a Otiéchestviennie Zapiski (*Anales de la Patria*), a fines de 1877: «A mi crítico le parece, sin embargo, poco. A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren, para pasarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas, del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en todos y cada uno de sus aspectos. (Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio.)» Y agrega que él “no desea construir una filosofía de la historia”.

Sobre la segunda interpretación equivocada se puede leer la conocida carta de Engels a J. Bloch del 21-22 de septiembre de 1890, en donde dice... “Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda” (F. Engels, carta a J. Bloch). Y a continuación expone la complejidad e incidencia de todos los demás elementos políticos, ideológicos y culturales que conforman el sistema social. Una gran parte de los esfuerzos realizados por los autores marxistas más creativos (Gramsci, Bloch, Lukács, Mariátegui y tantos otros) del siglo XX estuvieron dedicados al análisis y profundización de todos estos elementos.

Pero en dicho prólogo también se hace la afirmación de que «Las relaciones burguesas son la última forma antagónica y que con esta formación social concluye (comillas mías GVL), por consiguiente, ‘la prehistoria’ (comillas mías) de la sociedad humana». Esta frase recuerda la concepción de Hegel en sus *Lecciones de filosofía de la historia* en la que habla del comienzo de la historia. En efecto, para Hegel, el único momento digno de reflexión filosófica es el inicio del Estado que es también el de la racionalidad. No en donde todavía es una posibilidad sino en donde ya es conciencia, voluntad y acción. En este sentido, Hegel dice: “Los pueblos pueden llevar una larga vida sin el Estado, antes de alcanzar esta determinación. Y pueden lograr sin el Estado un importante desarrollo, en ciertas direcciones. Esta *prehistoria* cae empero fuera de nuestro fin, según lo ya indicado; aunque lo haya seguido una historia real, o los pueblos no hayan conseguido formar un Estado” (Hegel, *Lecciones*. P. 136). Para Marx, en cambio, la *prehistoria* concluye con el término de las relaciones de explotación, en una primera fase (el socialismo), y con la extinción del Estado, en una segunda (es decir, el comunismo), como lo expone en su *Crítica al programa de Gotha*. Hoy, a la luz de lo ocurrido en el siglo XX,

la propuesta de esa sociedad autorregulada, la desaparición de la enajenación, la extinción del Estado y por tanto la superación de la prehistoria de la humanidad se han vuelto, contra lo que deseaban Marx y Engels, una utopía. Pero si consideramos que no sólo siguen existiendo las contradicciones sociales que generaron su idea del fin de la prehistoria sino que éstas se han agravado; que no debemos entender a la utopía como el advenimiento de “reino de Diós” sino como una crítica contrafáctica. un pre-ser-se en el sentido de E. Bloch (*Das prinzip hoffnung*) y un proceso que debería desarrollarse a partir de un nuevo sentido de la historia; tendríamos que, contra Marx pero también con Marx, su utopía sigue siendo válida aunque la posibilidad de su realización no se encuentre hoy a la orden del día y aunque se requiera que el marxismo desarrolle nuevas teorías sobre la transición entre la vieja sociedad y la nueva.

Como quiera que sea, en Marx no se trata de una superación de la prehistoria humana que necesariamente tendría que sobrevenir sino de la necesidad de que se inicie una vía más justa y racional para la autorrealización de la especie humana.

A pesar de lo anterior, la concepción de la historia en Marx fue interpretada, tanto en el llamado “socialismo realmente existente” (Suslov), “socialismo fordista” (Haug) o “colectivismo burocrático”, como una teleología, y dicha interpretación proporcionó la base para que sus detractores más connotados impugnaran dicho planteamiento hasta encontrar inclusive la formulación de “un nuevo historicismo”, como lo hizo Karl Popper en su libro *La miseria del historicismo*. Popper realizó allí una interpretación de la obra de Marx muy poco seria y poco rigurosa al no considerar los diversos significados que adquiere la historia en su obra y su concepción abierta de ella. Su crítica equivoca el objetivo porque parece dirigirse más a los manuales soviéticos de los cincuenta que a las obras de los autores citados por él.

2. ¿El fin de la modernidad?

A partir de la segunda mitad del siglo XX, como hemos mencionado, aparecieron las teorías del “fin de la modernidad” y el inicio de la “postmodernidad”. Estas reflexiones se ofrecieron como explicación de las transformaciones operadas en la sociedad contemporánea a partir del uso de las nuevas tecnologías en la producción y la comunicación (las computadoras, la robótica, el fax, el modem, las fibras ópticas, entre otras) y cuyos efectos se empezaron a presentar como un síntoma del cambio en el arte y la cultura en la tendencia a la desaparición de los museos, en el uso collage, en la confusión entre una cultura de masas y una superior, en la

impugnación de las vanguardias, la nueva arquitectura y la realidad virtual, entre otras manifestaciones.

Dos de las interpretaciones más importantes han sido desarrolladas por J.F. Lyotard y G. Vattimo.

J. F. Lyotard, en otro tiempo miembro del grupo *socialismo o barbarie*, da cuenta de estos cambios desde la óptica de que “el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la llamada era postindustrial y las culturas en la edad llamada postmoderna” (J.F. Lyotard, *La condición postmoderna*, p.13).

La modernidad estaba caracterizada, según él, por los “grandes relatos” como la dialéctica del espíritu, la emancipación progresiva, la emancipación del sujeto o del trabajador. Ahora, a partir de los cambios operados en la ciencia y la técnica, cambia el estatuto del saber, cambia también la forma de Estado que empieza a aparecer como un factor de opacidad y ruido para una ideología de “transparencia” comunicacional, cambian también las formas de legitimación. Las clases tradicionales desaparecen y los individuos se convierten en “nudos de circuitos de comunicación” En lugar del “gran relato” –nos dice– es más adecuado el “pequeño relato”. La gran política se transforma en pequeña política. La toma del poder se sustituye por la pequeña acción ciudadana.

Algo ha cambiado, dice J. Baudrillard, “y el período de producción y consumo fáustico (quizás edípico) cede el paso a la era ‘proteínica’ de las redes, a la era narcisista y proteica de las conexiones, contactos, contigüidad *feed back* y la zona interfacial generalizada que acompaña al universo de la comunicación” (J. Baudrillard, P. 188).

Por su lado, Gianni Vattimo (*El fin de la modernidad*) considera, apoyándose en las concepciones del eterno retorno de Nietzsche y el rebasamiento de la metafísica de Heidegger, que estamos al final de la historia. Nietzsche y Heidegger, cada uno desde sus propias perspectivas, habrían puesto en cuestión la tesis de que el pensamiento es un proceso continuo y progresivo de apropiación de los fundamentos u orígenes. Ya no hay *aufhebung* –nos dice– sino *evento*. Lo postmoderno no es sólo una novedad respecto a lo moderno sino también la “disolución de las categorías de lo nuevo, como experiencias del *fin de la historia*, en lugar de presentarse como un estadio diferente (más avanzado o más retrasado, no importa) de la historia misma” (Vattimo, *El fin de la modernidad*, p.12).

«Lo que caracteriza el fin de la historia» –según Vattimo– «es la circunstancia de que mientras en la teoría la noción de historicidad se hace

cada vez más problemática en la práctica historiográfica y en su autoconciencia metodológica, la idea de una historia como proceso unitario se disuelve, y en la existencia concreta se instauran condiciones efectivas –no sólo la amenaza de la catástrofe atómica sino también y sobre todo por la técnica y el sistema de información– que le dan una especie de inmovilidad realmente no histórica» (G. Vattimo, *El fin ...*p.13).

Ya no hay historia como progresiva emancipación ni como entidad unitaria. ¿En qué consiste, para Vattimo, la emancipación? En el desarraigo, la liberación de las diferencias, en la multitud de racionalidades locales (véase «*Postmodernidad ¿una sociedad transparente?*» en *En torno a la postmodernidad*).

Aunque existen diferencias importantes de enfoque que no queremos obviar, los dos autores, comparten el diagnóstico del fin de la modernidad y el inicio de una nueva etapa y distinta que llaman “postmodernidad”.

Los planteamientos anteriores suscitan una serie de objeciones:

- 1) La primera es que a la luz de las ciencias sociales la explicación de los nuevos fenómenos, que objetivamente han aparecido en la sociedad, como efecto de las nuevas tecnologías es una explicación muy pobre. A mi juicio, no es posible explicar estos cambios sin ponerlos en relación con las transformaciones económicas y políticas del sistema capitalista. Cuando se utiliza el concepto “postmodernidad” como concepto alternativo, se requiere, dice F. Jameson: “Correlacionar la emergencia de nuevos rasgos formales en la cultura con la emergencia de un nuevo tipo de vida social y un nuevo orden económico, lo que a menudo eufemísticamente se llama modernización, sociedad postindustrial o de consumo, sociedad de los medios de comunicación o el espectáculo, o capitalismo multinacional”, (F. Jameson *Postmodernidad y sociedad de consumo*) en Hal Foster, «*Postmodernidad*, p.67). En las concepciones filosóficas de la postmodernidad queda oculto su verdadero carácter, es decir, el de ser la lógica cultural del capitalismo en su actual etapa, con sus rasgos característicos: la transmutación de la realidad en imágenes y la fragmentación del tiempo en presentes perpetuos, fenómenos muy acordes con la orientación del capitalismo consumista.
- 2) La segunda objeción es que los autores mencionados tendrían que haber analizado en forma más precisa las relaciones entre modernidad y capitalismo. Si se considera a la modernidad, como lo hace B. Echeverría, “como una forma histórica de totalización de la vida humana” que arranca desde el Renacimiento y si consideramos su relación específica con el capitalismo como “forma o modo de

reproducción económica del ser humano”, podemos establecer, por un lado, diversas relaciones entre la modernidad y el capitalismo y, por otro lado, podemos determinar las diversas modalidades o formas que asume la modernidad. (3. Echeverría, «Modernidad y capitalismo» en *Las ilusiones de la modernidad*, 1991, p. 138).

- 3) La tercera es que su crítica al marxismo implica la omisión de que Marx es justamente el primer crítico de la modernidad capitalista, al considerar que este sistema implica no sólo formas de alienación, cosificación, desigualdad e injusticia social sino también un atentado en contra de las relaciones entre el hombre y la naturaleza.
- 4) La cuarta objeción es que con el concepto de “grandes relatos” se pretende, en un solo movimiento, impugnar una filosofía de la historia que, como hemos analizado anteriormente, es inexistente en la obra de Marx para descalificar los contenidos gnoseológicos de la teoría social marxista. Es lógico pensar que las transformaciones económicas, políticas y sociales que se han operado en el sistema en la últimas décadas tienen que implicar cambios importantes con respecto a la concepción que tenía Marx en el siglo XIX, y de ello ha dado cuenta puntual la teoría marxista contemporánea.
- 5) La quinta objeción es que la determinación de una nueva etapa, “la postmodernidad”, que no tendría nada que ver con la anterior “modernidad”, no se funda al exaltar unilateralmente lo nuevo frente a lo viejo. *Lo nuevo co-existe y está interrelacionado con lo anterior* y si, como afirman, la modernidad ha concluido, ¿ello quiere decir que la estructura capitalista ya no responde a las nuevas necesidades que se han producido en la sociedad? Los postmodernistas mencionados guardan silencio al respecto o, como dice Adolfo Sánchez Vázquez en su ensayo *Hacia la nueva modernidad*, hablan del fin de la modernidad pero “se cuidan mucho de asociar a ello, la necesidad del fin de la estructura profunda, social que ha engendrado la forma de la modernidad cuyo fin se proclama” (Sánchez Vázquez, 1996).
- 6) Tiene razón J. Habermas cuando dice que en muchas de las interpretaciones que se hacen de los fenómenos actuales hay un aspecto neo-conservador (J. Habermas, «Modernidad versus postmodernidad» en J. Pico, *Modernidad y postmodernidad*). Estos neoconservadores no “revelan las causas económicas y sociales de las actitudes alternadas hacia el trabajo, consumo, el éxito y el ocio. En consecuencia, atribuyen al hedonismo la falta de identificación social; la falta de obediencia, al narcisismo; la retirada de la posición social y la competencia por el éxito, al dominio de la “cultura”. Sin embargo, la

cultura interviene en la creación de todos estos problemas de una manera muy indirecta y mediata. La modernidad fue formulada por los filósofos ilustrados, dice Habermas, como un proyecto de ciencias objetivas, una moralidad y unas leyes universales, un arte autónomo y una acumulación de la cultura para lograr el enriquecimiento y la organización racional de la vida cotidiana. Por ello considera que estos ideales de la modernidad siguen siendo válidos; lo que ha ocurrido es que en las sociedades actuales no han logrado su consecución.

A pesar de las anteriores afirmaciones de Habermas, se requiere también distinguir, como hace Hall Foster, un postmodernismo de resistencia y otro de reacción. Es decir, uno que acepta que nos encontramos (y cuando se dice “nos encontramos”, H. Foster se refiere sólo a una tercera parte de la humanidad ya que las otras dos terceras se encuentran en estado de pobreza o inclusive de extrema pobreza) en una nueva etapa denominada postmodernidad que no rompe abruptamente sus relaciones con la modernidad y que no soslaya sus relaciones con el capitalismo y otro que, al convertir a la posmodernidad en una “forma autónoma y final”, pretende legitimar este nuevo paso del sistema al tiempo que *elimina* la posibilidad de una alternativa emancipatoria sistémica (como en el caso de Lyotard).

- 7) Finalmente, con respecto a lo que Vattimo dice acerca de la emancipación, sería necesario considerar que la acentuación unilateral de las diferencias y la fragmentación descuida la dialéctica entre el proceso de homogenización ideológica producido por el capitalismo consumista que pretende imponer un nuevo relato de la historia y la fragmentación real y excluyente que está produciendo en una gran parte de la humanidad. Podemos y debemos pensar las diferencias, las diversas formas de racionalidad e inclusive, el desarraigo pero sin dejar de ponerlas en relación con el proceso económico, social y cultural que se encuentra en la base.

Al impugnar la modernidad como un todo y no, como sería deseable, algunos aspectos de ella; al no considerar con precisión las relaciones entre modernidad y capitalismo; al hacer una crítica ciega frente a la teoría marxista; al impugnar una racionalidad práctica y una racionalidad comunicativa y al desembocar en un relativismo, *el postmodernismo conservador no ofrece ninguna alternativa a las injusticias sociales que hoy angustian a una gran mayoría de la humanidad.*

3. El fin de la historia según Fukuyama

En el verano de 1989 Francis Fukuyama publicó un artículo titulado *The End of History?* Luego, este artículo fue convertido en un libro (F. Fukuyama, *The end of history and the last man*, 1992) en donde expone una interpretación ideológica (en el sentido falaz de que habla L. Althusser como reconocimiento/desconocimiento, claro/oscura, mistificación) del complejo de fenómenos arriba anotados y en especial acerca de las consecuencias del derrumbe del llamado "socialismo realmente existente". Fukuyama considera en su interpretación que la democracia liberal puede constituir "el punto final de la evolución ideológica de la humanidad", la "forma final de gobierno" y que como tal marcaría "el fin de la historia" (Fukuyama, 1992, p. 11). Sobre esta idea podemos decir que si tomamos la experiencia de la humanidad es imposible pensar que no existirán nuevas propuestas teóricas o nuevas realidades que vengán a modificar, a superar (*aufhebung*) o a substituir a la democracia liberal.

Tras la anterior idea, el autor agrega que "mientras las anteriores formas de gobierno se caracterizaron por graves defectos e irracionalidades que condujeron a su posible colapso, la democracia liberal estaba libre de estas contradicciones internas fundamentales" (Fukuyama, 1992, p.11).

Esta también es una petición de principio ya que la contradicción principal de la democracia liberal es justamente su reducción de la democracia al ámbito político dejando fuera de ella los ámbitos económico y cultural. Los estudios contemporáneos de la democracia (C. Macperson, N. Bobbio, K. Offe, D. Held, F. Cunningham) han expuesto, de diversas formas y bajo diversos enfoques, los grandes problemas que ha tenido la democracia liberal para realizarse, así como las deformaciones y las perversiones que la han llevado a atentar, justamente en contra de lo que Fukuyama considera que se ha resuelto: la igualdad y la justicia.

Fukuyama sigue diciendo que sí ha habido injusticias o problemas en democracias estables, como las de Estados Unidos, Francia o Suiza, pero que éstos se debían "a una aplicación incompleta de los principios gemelos de libertad e igualdad, en los que se funda la democracia moderna, más que una falla de los principios mismos" (Fukuyama, 1992, p.11).

J. Derrida, en su brillante crítica al libro de Fukuyama, *Espectros de Marx*, dice que Fukuyama pretende emitir un mensaje evangélico (la buena nueva sería la unión entre la democracia liberal y "libre mercado") que está basado en severas contradicciones lógicas: se atreve a considerar que toda una serie de horrores, opresiones, represiones y genocidios que han ocurrido

a nombre de la democracia son sólo fenómenos empíricos que no desmentirían el ideal. "Como *tal*, como *telos* de un progreso, dicha orientación tendría la forma de una finalidad ideal. Todo lo que parece contradecirla procedería de la empiricidad histórica, por masiva y catastrófica y mundial y múltiple y recurrente que ésta sea" (J. Derrida, *Espectros...* p.71).

Ante los supuestos malentendidos que habían suscitado sus tesis Fukuyama dice que no sugiere el fin de los acontecimientos sino de "la historia entendida -tomando en consideración la experiencia de todos los pueblos en todos los tiempos- como un proceso único, evolutivo, coherente" (Fukuyama, 1992, p.12). Según él, esta concepción era atribuible a Hegel y a Marx.

Desde hace bastante tiempo los análisis sobre la historia mundial han puesto de manifiesto la quiebra de dicha concepción pero, como he mencionado más arriba, la misma concepción histórica de Marx sobre la evolución de las sociedades es bastante más compleja, como la analizó Eric Hobsbawm en su estudio introductorio a los *Formen*.

Fukuyama *re-propone* un fin de la historia hacia la democracia liberal teniendo como base el desarrollo económico fundamentado en la economía de mercado; la ciencia natural "que confiere una ventaja militar decisiva a los países que la poseen" (Fukuyama p. 15) y "un horizonte de posibilidades de producción económica. Ello conduce a un estado de creciente homogeneización. Pero esto no basta, se requiere también considerar la lucha por el reconocimiento que plantea Hegel y que es el eslabón perdido entre la economía liberal y la política liberal."

En su comentario, J. Derrida dice que el autor reivindica no sólo al Hegel de la lucha por el reconocimiento sino al de la visión cristiana. El Estado universal y homogéneo, fin de la historia y basado en la economía y el reconocimiento, representa "la venida de Dios al mundo".

Para apuntalar la buena nueva requiere, por un lado, señalar la presunta muerte del marxismo y por otro, la presunta realización del Estado de la democracia liberal. "Por no reelaborar un pensamiento del acontecimiento, Fukuyama oscila confusamente entre dos discursos irreconciliables" (p.77). A pesar de las guerras económicas, el proteccionismo, las contradicciones entre los países ricos y pobres, la pauperización, la deuda externa, todos estos fenómenos parecen no importar a Fukuyama, quien sólo se limita a señalar, por un lado el ideal y por otro, la llegada del ideal, "el fin de la historia".

La ideología del "fin de la historia" no tiene consistencia alguna. Funcionará por algún tiempo para ser substituida por una nueva, por esa necesidad incesante que tiene el sistema de mantener desesperadamente la cohesión social frente a las tendencias de desintegración.

4. El fin de la historia y la posthistoria

Como era previsible, también en la teoría de la historia han tenido consecuencias las concepciones del fin de la modernidad y del fin de la historia. Este hecho se puso de manifiesto en las recientes reflexiones que han hecho los propios historiadores pero en ellas también entra en consideración la crisis de la ciencia histórica a raíz de las objeciones hechas tanto a la tradición del positivismo lógico planteadas por Kuhn como a las diversas bases epistemológicas que han sustentado al materialismo histórico.

Miguel Angel Cabrera Acosta, en su intervención en una importante reunión internacional de historiadores celebrada en Santiago de Compostela en 1993 con el propósito de hacer un balance de la disciplina, concentra en lo siguiente, el actual problema de la historiografía en relación al tema planteado: «Por lo que a la teoría de la sociedad se refiere, asistimos a una revaloración de lo subjetivo, a una atención creciente a la fragmentariedad y a la discontinuidad en detrimento de la totalidad y a una primacía de la variación y la contingencia frente a la determinación estructural. En cuanto a la teoría del conocimiento, se ha emprendido la revisión del concepto de verdad y del referente real como criterio de cientificidad y se ha dado paso al protagonismo epistemológico del lenguaje y de la teoría narrativa, al mismo tiempo, la explicación analítica ha perdido terreno frente a la comprensión descriptiva. En esto consiste, me parece, en apretada síntesis, lo esencial de la concepción postmoderna de la historia». (Miguel Angel Cabrera, *Historia a debate*, p. 209).

En efecto, en el caso de las teorías del fin de la historia, hemos citado las concepciones de Lyotard, de Vattimo y de Fukuyama. La segunda, salvo un aspecto ideológico, no tendría un mayor significado para la historiografía actual.

El principal aporte del debate sobre el postmodernismo es el rechazo, que por otro lado ya había sido planteado por autores como Claude Levi-Strauss, a las concepciones lineales, coherentes, homogéneas, optimistas de la historia y el paso a una complejidad de lo social. El problema es que en las concepciones postmodernas como las señaladas la propuesta alternativa se queda en el otro extremo: la prioridad de lo fragmentario, lo subjetivo y la negación de lo estructural y lo objetivo.

Al renunciarse a la objetividad, la realidad empírica se reduce al mero discurso hermenéutico, el análisis se limita a la pura intraducibilidad de los lenguajes; de esta manera se pierde todo lo desarrollado por las teorías de la historia. El principal defecto de las concepciones postmodernas es pretender extraer conclusiones en dos niveles diferentes: el de una filosofía de la historia y el de una teoría de la historia substituyendo un "metarrelato" por otro "metarrelato". No es fácil eliminar la teoría de la historia.

Por mi lado, considero que las relaciones entre la filosofía y la historia se van transformando a medida en que las dos disciplinas encuentran nuevas formulaciones, sin agotarse mutuamente. Se puede aceptar la crítica a las filosofías de la historia tipo Hegel, basadas en el concepto acríptico de progreso, pero la filosofía de la historia sigue teniendo funciones más acá y más allá de las teorías de la historia. En efecto, considero que se mantienen en pie: 1) las reflexiones científico-sociales globales procedentes de los resultados de la historia (véase, I. Wallerstein) de las cuales se pueden extraer reflexiones filosóficas; 2) el análisis ontológico y epistemológico de la historia y; 3) reflexiones filosóficas como la que expone Walter Benjamin en sus deslumbrantes *Tesis de filosofía de la historia*: "Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo "tal y como verdaderamente ha sido". Significa adueñarse de un recuerdo "tal y como relumbra en el instante de un peligro" (W. Benjamín, *Tesis VI* ... p. 180).

5. El verdadero fin de la historia

La frase "fin de la historia" permite, como hemos mostrado, múltiples significados. Su debate surge en un momento particular, el momento en que se agotan ciertos rasgos de un proceso o de un período. Muchos de sus discursos interpretativos pretenden dar cuenta de lo nuevo y cerrar el proceso anterior. Al hablar de "fin" se crea una nueva ideología. Es una tentativa, inútil, a mi juicio, de congelar la historia en una nueva metafísica. Sin embargo, habría un fin de la historia que apenas hemos mencionado; el verdadero fin de la historia como autodestrucción de todas las especies. Este sería uno de los fines de la historia; y constituye una novedad en la historia. Se trata, como consideró E. P. Thompson en sus «*Notas sobre el exterminismo, la última etapa de la civilización*», de un nuevo rasgo de la historia: se trata no sólo de una intención o previsión criminal que Thompson percibiría en la carrera armamentista entre los bloques, sino de un tipo de sociedad que se expresa en la economía, gobierno e ideología y cuya dirección conduce al exterminio a consecuencia de una dinámica específica, es decir, de "una acumulación y perfeccionamiento de los medios de exterminio y de la estructuración del conjunto de las sociedades de manera que tienda hacia ese final" (E. P. Thompson, *Opción cero* p. 103). Hoy, el

principal adversario del bloque occidental capitalista, la URSS ha desaparecido pero ¿ello ha significado la desaparición del peligro latente de una conflagración nuclear o desaparecido la lógica misma del exterminio? A mi juicio no, y por lo tanto, el llamado de Thompson sigue siendo válido como también es vigente el llamado de J. Derrida en el sentido asumir la herencia marxista para iniciar de nuevo, como un angelus novus, *un nuevo sentido de la historia*.

Bibliografía

- P. Anderson, *The Ends of History*, Londres, 1995.
- E. Bloch, *Das prinzip hoffnung*, Franckfurt am Main, 1959.
- W. Benjamín, *Gesammelte Schrifthen* I.3. Frankfurt am Main, 12 wa, 1980, *Sur le concept d'histoire*. (W. Benjamín, «Tesis de filosofía de la historia» en *Discursos interrumpidos* I. prol. trad y notas de Jesus Aguirre, Ed. Taurus, Madrid, 1973, p. 183.
- C. Barros (editor) «Historia a debate». T I. *Pasado y futuro*, Actas del Congreso Internacional *La historia a debate*, Santiago de Compostella, 1993.
- Norberto Bobbio, «II) Futuro de la democrazia», *Liberalismo y democrazia*, Torino, G. Einaudi, 1984, Milan, 1984.
- Frank Cunningham, *Democratic theory and socialism*, Cambridge, 1987.
- J. Derrida, *Spectres de Marx. L. Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, 1993 (J. Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Ed. Trotta, Madrid, 1995. P. 28).
- B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, 1995.
- G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*.
- Grundlinien de Philosophie des Rechts*, (G.W.F. Hegel, "Lecciones sobre la filosofía de la historia universal", *Revista de Occidente*, Madrid, 1974. Trad. José Gaos).
- J. Ferrater, *Diccionario de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, 4 vols.
- F. Jameson, *Postmodernism: or the cultural logic of late capitalism*, Oxford, 1984.
- J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Franckfurt am Main, 1985.
- D. Held, *Models of Democracy*, 1987.
- Ferraro Joseph, *Freedom and determination in history according to Marx & Engels*, New York, 1992.
- J. Fontana, *La historia después del fin de la historia*, Barcelona, 1992.

- Hal Foster, *La postmodernidad*, Ed Kairos, Barcelona, 1985.
- F. Fukuyama, *The end of history and the last man*, New York, 1992.
- G. Labica. G. Bensunssan, (1985) *Dictionaire critique du Marxisme*, 2º. Edición, París, 1982
- J.F. Lyotard, (1986) *La condition posmoderne*, Paris, 1979. (J.F. Lyotard, *La condición posmoderna*. Ed. Cátedra, Madrid).
- C.B. Marcpherson, *The life and times of liberal democracy*, Oxford U. Press, 1977.
- The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, (Oxford, Claredon Press, 1962).
- K. Marx, F. Engels, (1966) *Die deutsche Ideologie* in K. Marx, F. Engels, *Historisch Kritische Gesamtaugabe*. MEGA. (K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, Edición revolucionaria, La Habana, Trad. W. Rocés).
- Karl Marx über *Formen vorkapitalistischer Production Grundrisse der kritik der politishen Ökonomie (Rohentwurf) Ökonomisch-philisophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (K: Marx, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844* en Carl Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*, trad. W. Rocés, Ed. Grijalbo, México, 1962).
- K. Marx, *El Capital*, Tomo I. Vol. 1 p. 18, Siglo XXI Editores, México, 1975 (Trad. Pedro Scaron).
- K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1959*. Tres vols., Trad. José Aricó, M. Murmis y P. Scaron, Siglo XXI Editores, México, 1971.
- F.Engels, *Carta a J. Bloch*, Londres, 21-22 septiembre de 1890. p. 484-K. Marx y F. Engels, *Obras escodidas*. T.II. Ed Progreso, Moscú, 1955.
- "Vorwort" von *Zur kritik der polischen Ökonomie*.
- K.Marx- *Carta a la redacción de Otiéchestviennie Zapiski* (Anales de la patria), en Karl Marx-Freidrich Engels Briefwechesel. Berlín, 1930-1931, en *El Capital*. T.I. FCE, México, (trad. Wenceslao Rocés).
- I.Mészáros. *Beyond Capital*. Londres, 1995.
- L.Niethammer. *Posthistoire: has history end?*. London, 1992.
- J. Picó (ed). *Modernidad y postmodernidad*. Madrid. 1988.
- A. Sánchez Vázquez. *Filosofía de la praxis*. México, 1980 (Seg. ed.) (Adolfo Sánchez Vázquez . *Filosofía y economía en el joven Marx*. Ed. Grijalbo, México, 1978).
- Filosofía y economía en el joven Marx*. México. 1982.
- E. P. Thompson. *Zero option*. Londres. 1982. (E.P. Thopson, *Opción cero*, Ed. Crítica, Barcelona, 1983).

- G. Vargas, *Más allá del derrumbe*, México, 1994.
- G. Vattimo, *La fine della modernità*, Torino, 1985.
- Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Ed Gedisa, Barcelona, 1986. p.12.
- G. Vattimo, *La Società trasparente*, Milán, 1980.
- G. Vattimo y otros, *En torno a la postmodernidad*, Barcelona, 1990.
- After the End of History*, Londres, 1992.
- De la fin d'histoire*, Paris, 1992.
- A. Wellmer. *Zur dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach*, Adorno, Frankfurt am Main, 1985.
- Artículos:
 Hans Mangus Enzensberger, «Two notes on the end of the world» *New Left Review*, n.110, July- agosto 1978).
- Manuel Sacristán, «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia», *Revista, Mientras tanto*, Núm. 2, Barcelona, 1980.
- Francia Fukayama, «The End of History», *The National Interest*, 16 (summer, 1989) pp. 3-18.
- Adolfo Sánchez Vázquez, «Hacia la nueva modernidad», en *Dialéctica* (rev. de la benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, num. 29. 1996).
- J. Baudrillard, «El éxtasis de la comunicación», en Hal Popster, *La posmodernidad*, Jairos, Barcelona, 1985.

LA GLOBALIZACIÓN ECONÓMICA

Lic. René Villarreal
 Universidad Autónoma de Nuevo León
 Doctor en Economía
 Universidad de Yale
 Premio Nacional de Economía 1976

La globalización es un punto de inflexión histórica que anuncia un orden que nace frente a otro que muere y se resiste a morir. Hace poco el gran historiador social de las revoluciones industriales, Eric Hobsbawm¹, apuntaba la semejanza del clima social de este fin del siglo y la era de las revoluciones del siglo XVIII, como dos épocas en las que el mundo humano y la civilización material están en un punto, en que las sociedades se mueven, en una dinámica de cambio permanente con una dirección impredecible. La magnitud y densidad histórica de las transformaciones actuales rompe cualquier parangón, porque, como lo señalara él mismo, se han dado en un lapso menor a una vida humana y la escala de los cambios es planetaria.

Frente al vértigo de estos acontecimientos, no obstante, lo primero que debemos apuntar es que la proclamación del triunfo del ideal de Occidente; del consenso universal sobre la legitimidad y viabilidad del capitalismo y de la democracia liberal, que planteara Fukuyama² como el punto final de la evolución ideológica de la humanidad ha sido aventurada y, sobre todo, prematura, porque, de cara a la profundidad e incertidumbre sobre el resultado final de estas transformaciones, cierra las posibilidades de que surja una nueva propuesta filosófica e ideológica adecuada a las nuevas realidades. Fukuyama cancela con demasiada celeridad, en el modelo de la racionalidad política del Estado y la sociedad civil napoleónica, las posibilidades de surgimiento de nuevas formas de participación y control democrático del ejercicio del poder legítimo y de la soberanía popular que, de cara a la integración de bloques regionales y a la sociedad informática de las nuevas tecnologías, apenas se están configurando.

Desde nuestra perspectiva, la caída del socialismo real no significó el ocaso de los ídolos que Nietzsche anunciara. Nuevos mitos e ídolos se erigen en su lugar. Uno de ellos es que la caída del socialismo extiende un certificado de salud y perfección para el capitalismo, que lo exime de culpas y errores. Y hay que decirlo con claridad, la muerte del socialismo no significó la beatificación del capitalismo. Sobre todo, no anula la crítica, las diferencias y los resultados económicos, sociales y ecológicos distintos de los capitalismos realmente existentes. Porque ahora, que se eliminó la división binaria del mundo, que la línea divisoria entre "el amigo y el