



Universidad Nacional Autónoma de México  
Facultad de Filosofía y Letras  
Colegio de Historia

**TESIS DE LICENCIATURA EN HISTORIA**

**Frente a una puerta que dice "VACÍO".**

*El fin de la Historia  
en Francis Fukuyama,  
Jean Baudrillard  
y la posmodernidad.*



FACULTAD DE FILOSOFIA  
Y LETRAS  
COLEGIO DE HISTORIA

que sustenta:

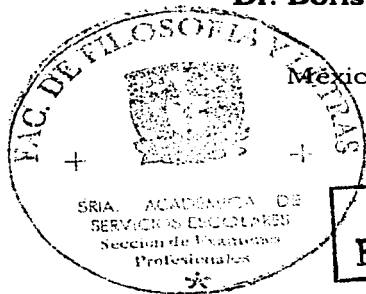
**Johanna Marijke Consuelo van Rosmalen Farías**

para optar por el grado de  
*Licenciada en Historia*

Asesor de tesis:

**Dr. Boris Berenzon Gorn**

México D.F., 2002



**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**





Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



PAGINACIÓN

DISCONTINUA



**Universidad Nacional Autónoma de  
México**

Facultad de Filosofía y Letras  
Colegio de Historia



**TESIS DE LICENCIATURA EN HISTORIA**

**Frente a una puerta que dice “VACÍO”.**

*El fin de la Historia  
en Francis Fukuyama,  
Jean Baudrillard  
y la posmodernidad.*

que sustenta:

**Johanna Marijke Consuelo van Rosmalen Farías**

para optar por el grado de *Licenciada en Historia*

Asesor de tesis:

**Dr. Boris Berenzon Gorn**

Sinodales:

Mtra. Gloria Villegas Moreno  
Dra. Georgina Calderón Aragón  
Mtro. Ricardo Gamboa Ramírez  
Lic. Enrique Bonavides Mateos

Sinodal honorario:

Dr. Israel Sanmartín  
(Santiago de Compostela, España)

**México D.F., 2002**

... a la Dirección General de Bibliotecas ...  
... a difundir en formato electrónico e impreso el  
... contenido de mi trabajo recepcional.  
NOMBRE: J. Marijke C. van  
Rosmalen Fariás  
FECHA: 12 Noviembre 2002  
FIRMA: [Firma]

## **Frente a una puerta que dice "VACÍO".**

*El fin de la Historia  
en Francis Fukuyama,  
Jean Baudrillard  
y la posmodernidad.*

### **Tesis de Licenciatura en Historia**

que sustenta:

**Johanna Marijke Consuelo van Rosmalen Fariás**

para optar por el grado de

***Licenciada en Historia***

México D.F., 2002

Asesor de tesis:

**Dr. Boris Berenzon Gorn**  
(Colegio de Historia, UNAM)

Sinodales:

**Mtra. Gloria Villegas Moreno**  
(Colegio de Historia, UNAM)  
**Dra. Georgina Calderón Aragón**  
(Colegio de Geografía, UNAM)  
**Mtro. Ricardo Gamboa Ramírez**  
(Colegio de Historia, UNAM)  
**Lic. Enrique Bonavides Mateos**  
(Colegio de Letras Clásicas, UNAM)

Sinodal honorario:

**Dr. Israel Sanmartín**  
(Instituto de Estudios Gallegos "Padre Sarmiento",  
Consejo Superior de Investigaciones Científicas.  
Santiago de Compostela, España)

# Índice.

## ÍNDICE

### AGRADECIMIENTOS

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>1</b>
☞ Un sentido sin vida. Una vida sin sentido.....	2
☞ Sobre la elección de los personajes y la intención de la tesis.....	14
☞ Sobre la metodología y las fuentes.....	24
<b>DEL "INICIO" AL "FIN" DEL FIN DE LA HISTORIA.</b>	
Antecedentes generales de un concepto occidental.....	28
<b>EL FIN DE LA HISTORIA SEGÚN FRANCIS FUKUYAMA</b>	
El polémico artículo del verano de 1989, <i>The End of History?</i> .....	42
☞ ¿Francis Fukuyama?.....	42
☞ El polémico artículo.....	46
Sin escrúpulos.....	49
☞ Fukuyama y el sistema.....	53
El milenarismo liberal.....	53
☞ La historia en manos de Fukuyama.....	57
Fukuyama y la ideología.....	58
Entre Hegel y Kojève.....	63
¿Tendencia mundial?.....	72
Fukuyama deconstruido.....	75
Optimismo... ¿pesimista?.....	76
☞ ¿Historia, historia o ahistoria?.....	78
<b>EL FIN DE LA HISTORIA SEGÚN JEAN BAUDRILLARD</b>	
El polémico autor de <i>La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos</i> .....	83
☞ ¿Jean Baudrillard?.....	83
¿Teólogo del vacío o agente secreto?.....	86
Simulaciones, simulacros y otros artificios.....	88
☞ <i>La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos</i> .....	91

☞ La historia en manos de Baudrillard o de cómo "...la historia dejó de ser real [...] pero no podríamos darnos cuenta de ello." .....	102
El culpable y sus cómplices .....	109
Al límite de las posibilidades .....	120
☞ ¿Existe una salida? .....	122
☞ El camino a seguir... ¿la neutralidad? .....	125
☞ Próxima parada: el vacío.....	127
<b>LA LÓGICA PARADÓJICA</b>	
La posmodernidad y el fin de la Historia .....	128
☞ ¿Posmodernidad? (El comodín bajo la manga) .....	129
☞ La modernidad .....	132
☞ Nihilismo. la desvalorización de valores .....	142
☞ Posmodernidad de resistencia o posmodernidad de reacción .....	148
☞ La historia en manos de la posmodernidad .....	155
La voltereta que lo cambió todo .....	159
☞ Valor y sentido .....	165
☞ La deconstrucción y el pensamiento de la <i>différance</i> .....	168
☞ ¿Realmente es el fin? (de haber sabido antes...) .....	175
La subjetivación .....	180
☞ Frente a una puerta que dice "VACÍO" .....	188
<b>CONCLUSIONES</b>	
La resistencia: suscitar acontecimientos .....	189
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	199
<b>APÉNDICE</b>	
Glosario .....	I

# Agradecimientos.

## *A mi familia:*

- ☞ A mis papás, Consuelo Farías y Jan van Rosmalen, que siempre están conmigo, que me han enseñado tanto, que me han abierto tantos caminos y me han dado toda libertad de recorrerlos, con quienes puedo hablar y discutir y siempre construir algo diferente. A mi mamá porque gracias a ella he tenido acceso al pensamiento postestructuralista, que siempre me dice que lo que yo quiera y haga tenga un valor y un sentido. A mi papá porque me ha dado consejos y experiencias muy valiosos y siempre está dispuesto a enseñar, discutir y aprender. Gracias a los dos por confiar y creer en mí (y ayudarme a confiar y creer en mí) a pesar de las adversidades. Los adoro con todo mi ser.
- ☞ A mi hermana, Johanna, con quien he podido compartir innumerables experiencias, y que es para mí una de las personas más importantes en mi vida y que más quiero.
- ☞ A mis abuelos tanto yucatecos (Ignacio Farías y Consuelo Villanueva) como holandeses (Petrus y Elisabeth van Rosmalen), que me dan inspiración, protección, fuerza y buena suerte. Los tengo siempre en mi memoria, en mi corazón y en mis actos.

## *A mis maestros y amigos:*

- ☞ A Boris Berenzon, mi sinodal, que me ha dado tantas oportunidades, que me ha echado tantas porras, que no ha perdido la paciencia con mis veleidades teóricas y que siempre está abierto a escuchar y a discutir cualquier idea, tanto en sus clases como fuera de ellas, y dispuesto de buena gana, ofreciendo todo su apoyo, a dejar que uno crezca.
- ☞ A Enrique Bonavides que me enseñó que a pesar de todos los obstáculos físicos o mentales siempre se puede salir adelante y vivir intensamente, leer intensamente, aprender intensamente, discutir intensamente, ser intensamente. Le agradezco que en sus clases y en las pláticas que tuvimos sobre los valores y el sentido, me haya puesto a pensar tanto sobre una sola pregunta: *¿para qué?*
- ☞ A los miembros del jurado: Gloria Villegas Moreno, Ricardo Gamboa Ramírez, Georgina Calderón, y los ya mencionados Boris Berenzon Gorn y Enrique Bonavides Mateos. Les agradezco su paciencia para revisar mi tesis, y todos los valiosos comentarios que me hicieron y que siempre que pude tomé en consideración. Gracias por permitirme crecer.

- ☞ A Israel Sanmartín, que sin conocerme y a larga distancia, se aventó a leer y discutir mi tesis y mis ideas, quien expuso tan constructivas críticas y opiniones, y que estaba muy contento de que no compartiéramos el mismo punto de vista pues eso enriquecía nuestras discusiones.
- ☞ A María Alba Pastor que en una plática casual me sugirió el tema del fin de la Historia... y eso marcó toda la diferencia.
- ☞ A la banda de espeleología de la UNAM: Ricardo Martínez (*Pick*), Roberto Rojo (*Chibebó*), Lorenzo Ortiz (*Lencho*), Jean Carlo Alday y Carla Flores por creer en mí y por levantarme el ánimo cuando más lo necesité.
- ☞ A Muisje, mi ratoncito, que me acompañó correteando sobre mi hombro (o sobre el teclado de la computadora) durante la realización de mi tesis, que me distrajo cada vez que pudo, que me enseñó a vivir el instante y que poco importa que la vida tenga sentido puesto que no es más que un juego y no siempre hay que tomarla en serio. Él llegó a mí por accidente cuando empezaba la tesis y se fue el mismo día que la terminé...
- ☞ A Friedrich Nietzsche, quien cambió mi forma de ver la historia y la vida cuando apenas iba en tercer semestre de la carrera.
- ☞ A Gilles Deleuze que me ha enseñado a ser un flujo de intensidades entre otros flujos de intensidades, y que no hay nada que interpretar, comprender o significar, pero sí hay mucho que experimentar. "*Haced rizoma y no raíz, ino plantéis jamás! iNo sembréis, horadad! iNo seáis uno ni múltiple, sed multiplicidades! iHaced la línea y jamás el punto! iLa velocidad transforma el punto en línea! iSed rápidos, incluso sin cambiar de lugar! iNo suscitéis un General en vosotros! iHaced mapas y no calcos ni dibujos! Sed la Pantera Rosa [que pinta todo de su color, rosa sobre rosa] y que vuestros amores sean como la avispa y la orquídea, el gato y el babuino.*"
- ☞ A la Universidad Nacional Autónoma de México, el lugar donde prácticamente nací y crecí, que ha sido mi segundo hogar por los últimos años, y que es el paraíso de las diferencias exacerbadas.
- ☞ A los maestros de la *Modern American School*, que me dieron las herramientas para analizar, criticar, construir y siempre ir más allá de las apariencias.

Y a todos aquellos —ellos saben quiénes fueron— de quienes he aprendido algo aunque sea poco; a todos aquellos que creyeron en mí y me dieron confianza... aunque sólo haya sido un poco, suficiente para poder abrir sin miedo la puerta que dice "vacío".



## Introducción.\*

*Lo propio del hombre absurdo es no creer en el sentido profundo de las cosas.*

-Albert Camus<sup>1</sup>

*Whoever fights monsters should see to it that in the process he does not become a monster. And when you look into the abyss, the abyss also looks into you.*

-Friedrich Nietzsche<sup>2</sup>

*You say that my way of thinking cannot be tolerated? What of it? The man who alters his way of thinking to suit others is a fool. My way of thinking is the result of my reflections. It is part of my inner being, the way I am made. I do not contradict them, and would not even if I wished to. For my system, which you disapprove of, is also my greatest comfort in life, the source of all my happiness -it means more to me than my life itself.*

-Marqués de Sade<sup>3</sup>

[Hay muchas maneras de acercarse a un libro (como las hay para acercarse al mundo). Una de ellas es] *considerar un libro como una máquina asignificante cuyo único problema es si funciona y cómo funciona, cómo funciona para ti? Si no funciona, si no tiene ningún efecto, prueba a escoger otro libro. Esta otra lectura lo es en intensidad: algo pasa o no pasa. No hay nada que explicar, nada que interpretar, nada que comprender.*

-Gilles Deleuze<sup>4</sup>

*Books constantly change even though the words are the same. The world changes, people change, people find a book at the right moment and it answers something, some need or desire.*

-Paul Auster<sup>5</sup>

---

\* NOTA: todas las palabras (de conceptos o nombres de ciertos personajes) que aparezcan en negritas en este capítulo pueden consultarse en el "Glosario" que aparece al final como apéndice de esta tesis.

<sup>1</sup> Albert Camus, *El mito de Sísifo*, trad. Esther Benítez, Madrid, Alianza Ed., 2001 (1ª ed. en francés, 1942), p. 96

<sup>2</sup> "Cualquiera que pelee contra monstruos debe cuidar que en el proceso él no se transforme en monstruo. Y cuando miras dentro del abismo, el abismo también mira dentro de ti." Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, ap. 146 —en cualquier edición—. (Traducción mía)

<sup>3</sup> "¿Dicen ustedes que mi forma de pensar no puede ser tolerada? ¿Qué con eso? El hombre que altera su forma de pensar para adecuarse a la de otros es un idiota. Mi forma de pensar es el resultado de mis reflexiones. Es parte de mi ser interior, de la forma como estoy hecho. No las contradigo, y no lo haría incluso si así lo deseara. Porque mi sistema, que ustedes desaprueban, es también mi mayor alivio en la vida, la fuente de toda mi felicidad —significa más para mí que mi propia vida." Donatien Alphonse François, Marqués de Sade (Traducción mía)

<sup>4</sup> Gilles Deleuze, "Carta a un crítico severo", en *Conversaciones. 1972-1990*, trad. José Luis Pardo, 3ª ed., Valencia, Ed. Pre-Textos, 1999, p. 16.

<sup>5</sup> "Los libros constantemente cambian aunque las palabras sean las mismas. El mundo cambia, la gente cambia, la gente encuentra un libro en el momento adecuado y le responde algo, alguna necesidad o deseo." Entrevista con Paul Auster, 21 de Octubre, 1996, en [www.worldmind.com/Cannon/Culture/Interviews/auster.html](http://www.worldmind.com/Cannon/Culture/Interviews/auster.html) (Traducción mía)

## un sentido sin vida. una vida sin sentido.

Reflexiona **Albert Camus** que la pregunta filosófica o el problema filosófico más importante y más difícil de contestar, y que subyace a todos los demás problemas es si vale la pena o no vale la pena vivir.<sup>6</sup> El siglo XX, por mucho, se ha considerado un siglo de crisis profundas<sup>7</sup>, particularmente en el terreno de las Humanidades, que se ven cada vez más hundidas por el avance tan avasallador de las ciencias. El mundo, en estas circunstancias, se convierte, paradójicamente, en un mundo ajeno para muchos humanistas en el que nos preguntamos cuál es el sentido de nuestra existencia. Nos damos cuenta, de repente, que nuestra antigua "autoridad"<sup>8</sup> va siendo replegada por otras formas de conocimiento, nacidas principalmente de la ciencia, en apariencia más "prácticas" que la nuestra, y eso nos hace entrar a muchos en auténticas crisis existenciales, asustados de lo que significa enfrentarnos al absurdo de ser hechos de lado por la misma humanidad a la que estudiamos y tratamos de interpretar, explicar y dar sentido. Cuando pensamos en lo que **George Steiner** cavila sobre el atardecer de las Humanidades, un escalofrío nos corre a muchos –desafortunadamente no a todos...- por la espalda:

<sup>6</sup> "Lo absurdo y el suicidio", en Albert Camus, *op. cit.*, p. 13-21.

<sup>7</sup> Cabe aclarar, sin embargo, que todos los siglos han tenido crisis o han sido críticos. De hecho, como explicaré más adelante cuando hable del nihilismo (Ver el capítulo de esta tesis, "La lógica paradójica"), la crisis es una condición necesaria para la creación, la producción de conceptos.

<sup>8</sup> Entendiendo "autoridad" en el sentido original o etimológico del término: autoridad proviene de "autor", aquél que crea, que hace. George Steiner, al respecto, comenta:

[...] en la palabra Humanidades reside una gran contradicción: los Littera humanior, a fin de cuentas, fueron fundados en la creencia judeocristiana del logos y el lenguaje. El primer gran programa universitario arranca con el IV Evangelio: En el principio era el Verbo. Idea profundamente judeohelénica, no universal, de donde se desprende la gran tradición de nuestros estudios. El humanista podía confiar en las palabras y en su significado. El lenguaje no era un juego absurdo, una invención relativista individual, reinventada a cada momento como en la deconstrucción pura del posmodernismo. [...] El escepticismo fundamental de un Nietzsche o de un Foucault ha deconstruido la palabra autoritas. *y no hay que olvidar que esa palabra encierra a nuestra palabra autor: el escritor apela al autoritas. ¿Dónde quedó hoy la autoridad?, ¿en qué ideología?, ¿en qué sistematizados artículos de creencia filosófica? No compartimos ya aquel pacto, aquella promesa de la historia que moraba en las Humanidades.*

George Steiner, "Las humanidades", [s.f.], trad. Lorena Wolffer y Ana Terán, en <http://www.cultura.df.gob.mx/festival/steiner.htm>. Las itálicas son mías.

De haber vivido en la Florencia del Cuatrocento habría sido tan agradable desayunar con los pintores como lo es hoy desayunar con los científicos. Y nosotros, los humanistas, caminamos mirando hacia atrás. Intuitiva, irracionalmente, muy pocos de nosotros creemos que vendrá otro Dante, Cervantes, Shakespeare o Goethe; otro Mozart o Bach u otro Miguel Ángel. La verdad es que podría venir mañana, pero no logramos suprimir la intuición de que detrás de nosotros el sol se está ocultando, mientras que en las ciencias el mañana se vislumbra ilimitado.<sup>9</sup>

Ante semejante cuadro, los humanistas nos vemos, quizá, irremediabilmente encerrados. Valgan, para reforzar esto, las palabras del mismo Camus, que aunque se refieren al hombre en general, bien pueden aplicarse a las Humanidades, despojadas, por los científicos —y peor aún, por la apatía e ignorancia de muchos humanistas—, de la capacidad de darle sentido al mundo:

¿Cuál es, pues, ese incalculable sentimiento que priva al espíritu del sueño necesario para su vida? Un mundo que podemos explicar, aunque sea con malas razones, es un mundo familiar. Pero en cambio en un universo privado de pronto de ilusiones y de luces, el hombre se siente extranjero. Es un destierro sin remedio, pues está privado de los recuerdos de una patria perdida o de la esperanza de una tierra prometida. Ese divorcio entre el hombre y su vida, el actor y su decorado, es propiamente el sentimiento de lo absurdo.<sup>10</sup>

Ante una situación tan desesperante, este filósofo existencialista dice que "[...] el suicidio es una solución a lo absurdo."<sup>11</sup> Una solución... Pero existen muchas otras, no tan drásticas, si queremos encontrarlas, pienso yo.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> "Lo absurdo y el suicidio", Camus, *op. cit.*, p. 16.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 17. Las itálicas son mías.

He pensado, sin embargo, que, sea cual sea, prácticamente todas las respuestas a la pregunta por el para qué de la vida se resumen en una sola, que resulta la más elemental que subyace todas las demás, y que es al mismo tiempo la menos emocionante: *sobrevivir*. Obviamente, no estoy descubriendo el hilo negro. Karl Marx ya lo había dicho antes, y muchos otros más. No soy marxista, pero rescato esa idea, por muy poco "romántica" que resulte: tantos milenios que la humanidad ha vivido sobre la tierra, y el único sentido "universal" que le encuentra a vivir es sobrevivir. No parece creíble. Pero tal vez eso sea todo, y uno, como humano, siempre está necio con querer encontrar un sentido más, como dije, emocionante que solamente sobrevivir. Si no, ¿para qué necesitaríamos a las artes, por ejemplo, o a los deportes –actividad que ha tomado enorme importancia en nuestros tiempos? ¿Para qué necesitaríamos a la religión, a la historia, a la filosofía, a las Humanidades en general? Si sobrevivir es todo lo que nos compete, no hay realmente necesidad de explicarse la naturaleza, las acciones del ser humano, la vida, la muerte, y todo lo que nos rodea. Eso sería simplemente un lujo...

Pero sigue en nuestro corazón un gusanito, sigue en nuestra mente la interminable búsqueda del Santo Grial, la búsqueda y creación de nuestras propias imposibilidades: está bien, ya sobreviví... ¿y ahora... *qué?* ¿Para qué necesitamos un lenguaje articulado con palabras y significados complejos –si bastan unos cuantos gestos para expresar nuestras necesidades fisiológicas? ¿Para qué nos enamoramos y sufrimos –si el único fin de esto es reproducirnos? ¿Para qué nos divertimos? ¿Para qué pensamos y nos complicamos tanto la existencia? ¿Para qué todas las acciones "superfluas" u "ociosas" del ser humano si nuestro único objetivo, nuestra única necesidad, es sobrevivir? *¿Hay algo más allá?*

La ciencia, muy alegre y confiada de sí misma, no hace más que buscar la forma de crear más vida, ya sea haciendo seres más fuertes que vivan mejor y por más tiempo, ya sea encontrando la prevención o cura a las enfermedades, ya sea por medio de la clonación, ya sea haciendo las todavía experimentales modificaciones genéticas, ya sea originando seres *in vitro*, ya sea creando inteligencia y vida artificial. ¿Tiene sentido todo esto en un mundo donde la supervivencia, supuestamente el único sentido válido y universal de la vida, es cada vez más difícil, donde cada vez cabemos menos tanto física como simbólicamente? Si nosotros no hemos encontrado el sentido de la vida o del mundo, o lo hemos "perdido", o no encontramos uno satisfactorio, *¿qué sentido podría darles o encontrarles un clon, o un robot, o un ser humano de probeta o un ser humano "perfecto" e inmortal?*

Esto nos lleva también a la pregunta por los valores. Discutiendo al respecto con Enrique Bonavides, observamos que, en efecto, ha habido un trastrocamiento de valores que nos hacen preguntarnos: ¿Necesitamos valores? ¿Para qué necesitamos valores? ¿Qué pasa con ellos que actualmente ya no nos hacen sentido? Los valores están *sobre-valorados*, les damos más valor del que tienen y eso los hace perder sentido (ver como un solo ejemplo entre muchos, la situación política actual que está llevando el presidente de Estados Unidos George W. Bush, o el esclavismo antes, o el fascismo). Es necesario, por tanto, mantener un cierto nihilismo constante, preguntarse siempre ¿para qué? Es decir, no darle tanto valor a los valores, sino cuestionar su función y su necesidad.

Ahora bien, regresando al principio –y antes de decidimos por el suicidio–: cuando estamos en una crisis tan profunda en que nada tiene sentido, empezando por nuestra propia función en el mundo, hay que retornar a la ya mencionada pregunta fundamental: ¿vale o no la pena

vivir? Una vez resuelta, sea la respuesta sí o no, todo lo demás va adquiriendo sentido y valor, hacia uno u otro camino.

Antes de continuar, me es necesario decir que si me estoy metiendo en estas preguntas es porque este año ha sido muy en lo personal uno de crisis por muchos motivos en los que no ahondaré. Esta situación la he reflejado, en mucho, en la crisis actual de las Humanidades. Como nunca antes me he preguntado para qué estudié historia y si vale la pena o no defenderla considerando los problemas que le encuentro y la terrible decadencia en la que cada vez más la veo perderse. Mi propia crisis se ha visto "favorecida" por muchos comentarios que he escuchado, discusiones que he tenido, y por algunas lecturas que he realizado de autores como Albert Camus, **Emil Cioran** y George Steiner, al tiempo que "atacada" por relecturas que he hecho de Gilles Deleuze, a la vez que también por las mencionadas discusiones. Lo que he sentido hacia la historia, por ejemplo, puede muy bien expresarse con las palabras de Cioran, que anoto a continuación, y que si se pondera lo suficiente, podrá verse que es la enfermedad y la cura en el mismo viaje:

¿Qué importancia puede tener que yo me atormente, que sufra o que piense? Mi presencia en el mundo no hará más que perturbar, muy a mi pesar, algunas existencias tranquilas y turbar —más aún a mi pesar— la dulce inconsciencia de algunas otras. [...] Si he de ser sincero, debo decir que no sé por qué vivo, ni por qué no dejo de vivir. La clave se halla, probablemente, en la irracionalidad de la vida, la cual hace que ésta perdure sin razón. ¿Y si sólo hubiere razones absurdas de vivir? El mundo no merece que alguien se sacrifique por una idea o una creencia. ¿Somos nosotros más felices hoy porque otros se sacrificaron por nuestro bien? Pero, ¿qué bien? Si alguien realmente se ha sacrificado para que yo sea hoy más feliz, soy en realidad aún más desgraciado que él, pues no deseo construir mi existencia sobre un cementerio. Hay momentos en los que me siento responsable de toda la miseria de la historia, en los

que no comprendo por qué algunas personas han derramado su sangre por nosotros. La ironía suprema sería darse cuenta de que ellos fueron más felices que nosotros lo somos hoy. ¡Maldita sea la historia!<sup>12</sup>

No es una situación fácil. Y menos cuando uno piensa en ello cuando ha terminado la carrera de historia...

Sin embargo, al menos personalmente, y luego de darle vueltas al asunto, resolví que *sí* vale la pena vivir. Y ya que he resuelto esta controversia, me doy cuenta que tengo que hacer, para ser congruente, que todo lo demás valga igualmente la pena. Éste, muy seguramente y la más de las veces, tendrá que ser un acto o un proceso, por llamarlo de alguna manera, **paranoico**<sup>13</sup>, en el que deberé demostrar que todos mis actos tienen, en efecto, sentido, que todos valen y merecen la pena ser vividos y realizados, por la razón que sea, absurda o no, incluyendo el haber estudiado la carrera de historia y la necesidad de defenderla como algo útil en nuestro mundo actual, al igual que las demás Humanidades.

Y así como reflejé, ya lo mencioné, mi crisis personal a la de las Humanidades, y particularmente a la historia, supuse que la misma solución también podría funcionar con éstas. El estado actual de las Humanidades, especialmente de la historia, bien puede considerarse, como humanistas de la talla de **George Steiner** observan, decepcionante;<sup>14</sup> se nos ha hecho creer que lo que hacemos es mera banalidad, pura futilidad, ocio, inutilidad. Y si observamos la gran mayoría de las obras de historia que se producen hoy en día (hasta me inclinaría a pensar que las mejores obras de historia las producen los literatos, los novelistas, los ensayistas, hasta los periodistas), no es difícil deprimirse al respecto de

---

<sup>12</sup> Emil Cioran, *En las cimas de la desesperación*, trad. Rafael Panizo, 4ª ed., Barcelona, Tusquets Eds., 1999 (edición original en francés, 1934), p. 63-64

<sup>13</sup> Entendiendo paranoia en el sentido en el que el filósofo-artista Salvador Dalí y el arquitecto Rem Koolhaas lo utilizan. (Ver Glosario)

<sup>14</sup> Cfr. su mencionado artículo, "Las Humanidades".

nuestro papel. Desgraciadamente, dentro de nuestro campo, puede verse una creciente pérdida el interés, de encanto, por la historia en sí. Muchos, el mismo Steiner lo hace notar, insisten en seguir haciendo más de lo mismo; en especializarse en periodos muy particulares; en dominar hasta sus últimas consecuencias el gobierno de cierto personaje, y nada más; en buscar reconocimientos por hacer cantidades impensables de obras<sup>15</sup> y olvidarse por su calidad o por la producción creativa de ideas y conceptos; en considerar como uno de los grandes problemas o retos del historiador el hecho de que existan muchas fuentes distintas sobre un acontecimiento y todas se contrapongan, *que no hagan sentido* entre sí. Por otra parte, lo "histórico", como concepto, se ha devaluado –¿o sobrevalorado?-, se ha convertido en mero adjetivo utilizado especialmente por los nuevos educadores y manipuladores de las masas, los *mass media*, para distinguir lo que tiene importancia o que es muy antiguo o que merece estar en un museo o que amerita ser recordado (algo para lo que un historiador no es de hecho necesario, basta la "autoridad" de los *Guinness Records* como testimonio y creador de nuestra –inútil- humanidad...). Nadie sabe ya –al menos entre la gran mayoría de la población- qué es y para qué sirve, por lo menos, la historia –no se diga el resto de las Humanidades-, y ya cada vez hay menos personas que, ante estas nuevas circunstancias, se preparen para tener la capacidad de entrar en su defensa y producirle un nuevo sentido. Con actitudes tan desgastantes y poco creativas, no deberá sorprendernos que el conocimiento científico y el dominio de la técnica, por lo menos, y por no contar a los periodistas y a los medios de comunicación –más accesibles al público que los historiadores- nos terminen de "comer el mandado", valga la expresión.

Ante semejantes problemas, vuelvo a preguntar, ¿vale la pena que mantengamos a las Humanidades con vida? ¿Habremos de aceptar que se ha llegado al fin de la historia –al

---

<sup>15</sup> Que, de hecho, la más de las veces son meras repeticiones de lo que esa persona ya ha dicho, pero con distintas palabras, o meras recopilaciones de otros autores, pero nada propio y nada nuevo.



menos como disciplina académica, como una herramienta útil para el conocimiento y producción del ser humano? ¿Habremos de aceptar nuestra derrota y sacrificarlas en aras del conocimiento científico, o peor aún –al menos más humillante-, de la apatía y la mediocridad? ¿O vale la pena buscarles un nuevo sentido, hacerlas dialogar con otras disciplinas aunque no sean afines, y convertirlas en algo que nos funcione?

No cabe duda. Hay mucho trabajo que hacer, si hemos decidido que sí vale la pena vivir.

Paranoicamente, pues, si hemos tomado el laborioso camino de mantener a las Humanidades vivas y funcionando, habrá que hacer lo posible por demostrarlo, y no tener miedo al rechazo académico o social ni dejarnos abatir por la nostalgia de cuando "*éramos autoridades de pensamiento*". Me atrevo a exclamar: ¡qué bueno que todo sea tan complejo! ¡Qué bueno que estemos en crisis! ¡Qué bueno que renazca la pregunta por nosotros mismos! ¡Qué bueno que la ciencia haya abierto nuevos debates que nos competen como humanistas ahora más que nunca! ¡Qué bueno que no hagan sentido las fuentes! Eso quiere decir que aún los historiadores tenemos razón de ser, y que, como dice Camus en *El mito de Sísifo*, cuando todo deja de tener sentido, nosotros podemos darle el sentido que queramos. Darle sentido a lo que no tiene o no parece tener sentido. Y eso es algo que, supongo, provoca un sentimiento de libertad y de responsabilidad: en nuestras manos radica que las acciones de los seres humanos, del pasado, del presente y del futuro, tengan sentido y valor –no importa que mañana todo cambie y los que habiten el futuro tengan que empezar de nuevo.

Hay que reconocer, sin embargo, que la única salida actualmente para no quedar fuera del juego, es no temerle al conocimiento científico. Que los científicos llevan la batuta, ni hablar. Quizá ese es el nuevo lugar al que los laberínticos caminos habían de conducir al conocimiento humano. Pero no hay que olvidar que a los humanistas nos corresponde

también entrar en los nuevos debates que son tan nuestros como de los científicos. Le doy toda la razón a Steiner cuando dice:

Estoy convencido de que una educación en la que las matemáticas no jueguen un papel significativo es, en lo sucesivo, un disparate arrogante. Porque si los estudiantes no logran, por ejemplo, seguir el debate sobre la química de la creación de la vida, sobre la clonación, no podrán acceder al campo de las más críticas decisiones morales, políticas y sociológicas que enfrenta la raza humana. Si preguntamos a los jóvenes científicos qué harían si la ley que se está debatiendo en Europa entrara en vigor y no les permitiera continuar experimentando con los clones, ellos responderían: Aunque tengamos que descender cientos de metros por el tiro de una mina y vivir en la oscuridad, no dejaremos de pensar. Los hombres somos animales cazadores de la verdad. No se puede legislar en contra de esa pasión.

Es factible construir puentes a través de la historia y la filosofía de la ciencia, a través del estudio serio de los vínculos entre matemáticas y música, entre geometría y arquitectura, desde Platón hasta Dante, de Dante a Kepler y Hawking. Sí existen caminos, aunque intrincados, para ayudarnos a entender algo de nuestro mundo.<sup>16</sup>

Retomando lo que dije un poco más arriba, y ya casi para terminar con estas preocupaciones, subrayo que ni el mundo ni la vida tienen sentido por sí solos. Somos nosotros quienes les dan sentido. Ahí están, existen, pero su función, su sentido, se los vamos dando ya sea personal o colectivamente, y según el tiempo que nos toca vivir. Es, lo llamaría Foucault, la línea del Afuera que hay que plegar sobre sí misma.

Ahora bien, si nos ponemos a pensar al respecto del sentido de la historia, antes ésta, por lo menos en Occidente, sí tenía<sup>17</sup> sentidos muy concretos, necesidades muy precisas, y sí había

---

<sup>16</sup> Steiner, *op. cit.*

<sup>17</sup> Me refiero al menos grosso modo; dudo mucho que la pregunta sobre el para qué de la historia sea una invención de la actualidad.

para-qué de la historia: dependiendo el momento y el lugar en particular, justificaba al gobernante, enseñaba lecciones de vida, apoyaba a la política y educaba a los gobernantes, servía para demostrar el progreso de la humanidad, mostraba y demostraba los designios de Dios, en fin. Cada vez que había una crisis de fundamento, cambiaba el sentido de la historia. Esto no es tan sencillo como lo he dibujado, obviamente, pero muy esquemáticamente, así Occidente iba adaptando la historia a las nuevas necesidades y conceptos de tal forma que adquiría o se le daba un nuevo sentido. Como ya expresé varias veces, este siglo, muy seguramente no el primero, ve una fuerte crisis de la conciencia histórica, de la filosofía y de las Humanidades en general. A la crisis generalizada que hoy vivimos se ha dado en llamarle últimamente *posmodernidad*, y se caracteriza por ser un momento en el cual terminan de caer los grandes fundamentos que le habían dado sentido a la vida desde, por lo menos, el punto de vista occidental (Dios, el ser humano, el arte, la razón...)¹⁸. Esto hace que la historia necesariamente cambie de concepción. Venga a cuento, para resumir lo anterior, nuevamente las palabras de Cioran:

Como es imposible jerarquizar las concepciones de la vida, todo el mundo tiene razón y nadie la tiene. Cada época constituye un mundo en sí, recluso en sus certezas, hasta que el dinamismo de la vida y la dialéctica de la historia desembocan en nuevas fórmulas tan limitadas e insuficientes como las anteriores. La historia me parece tan nula en su totalidad que me pregunto cómo hay gente que puede ocuparse exclusivamente del pasado. ¿Qué interés puede tener el estudio de los ideales caducos y de las creencias de nuestros predecesores?¹⁹

---

¹⁸ De hecho, estos fundamentos han ido cayendo uno a uno conforme Occidente, particularmente, va corriendo es su acelerada carrera. El problema no es que caigan los fundamentos, sino en que no se encuentran nuevos... Ahora bien, ¿será ese un problema, o será, de hecho, la solución a lo que antes era el problema del fundamento? Si nos estorba, ¿quitarlo no sería una buena solución?

¹⁹ Cioran, *op. cit.*, p. 115-116

...quizá más de lo que Cioran cree, pero sin duda, la pregunta es muy válida. Y darle una respuesta decorosa a tal provocación, es un desafío a los historiadores de la actualidad. De su respuesta, que implicará, ya lo dije, darle un nuevo sentido, dependerá la supervivencia de la disciplina de la historia. Para empezar, se me ocurre que lo mejor que se puede hacer es experimentar el presente, darnos cuenta de lo que es, bueno y malo, y de cuáles puertas abre y cuáles otras cierra.

La posmodernidad –nuestro presente-, muy criticada, permite que se observe y entienda la deconstrucción, un proceso que, como su principal exponente –Jacques Derrida- lo demuestra, ocurre siempre en el lenguaje, y pone en evidencia la inestabilidad del sentido de las palabras y de todo lo creado con ellas: el pensamiento, la verdad, la literatura, la historia, la filosofía, en breve, toda creación humana. Todo discurso tiene algo detrás de él: los discursos no hablan por sí mismos, sino que se ven envueltos en la interpretación, ya sea de quien lo pronuncia, de quien lo recibe y de quien lo interpreta. Esta observación del funcionamiento del lenguaje hace notar la inexistencia de un eje rector que le dé un sentido “universal” a los discursos. Ya no es la palabra de Dios que debe tomarse igual aquí y en los confines de la tierra, ya no son los cánones de belleza que deben regir todos los gustos, ya no es la razón la que dirige los pasos de la humanidad. No existen fundamentos que le den sentidos absolutos a las palabras y a la verdad. Esta forma de entender el lenguaje no ha estado exenta de críticas, personalmente, muy inquietantes, pero al mismo tiempo lógicas:

El post-estructuralismo, la deconstrucción y el posmodernismo se alimentan de esta hambre de teoría<sup>20</sup>. A menudo con brillantez, explotan las profundas dudas que hoy deberían preocuparnos, y están en lo cierto cuando declaran que no podemos continuar a la vieja usanza. Ellos cuestionan, como lo hicieron las ironías creativas de

---

<sup>20</sup> Para comprender mejor el significado de estas palabras, ver el artículo de Steiner, “Las Humanidades”, de donde extraje este pasaje.

Marx, Nietzsche y Freud, las posibilidades del significado, y llaman la atención sobre las presuposiciones –retóricas, teológicas, políticas– que yacen debajo de cada texto. Son los sátiros que danzan al final de la tragedia, y cuando afirman que hasta el texto más formidable es un pre-texto para la deconstrucción, no hacen sino un juego de palabras de una frivolidad casi imperdonable.<sup>21</sup>

Ahora bien, si esto es así en la actualidad, nos guste o no, sea un juego de palabras o una condición inevitable en nuestro inestable momento, ¿qué le pasa a la historia, a la concepción que tenemos de ella, hoy día? ¿Qué podemos esperar de ella, de nosotros mismos en este torbellino desenfundado de discursos sin jerarquía, igualmente válidos y re-interpretables hasta la náusea? A este respecto, en el que la posmodernidad se ve como el terreno del "todo-es-posible", "todo-se-vale", una vez más Camus nos ofrece una analogía muy interesante que puede hacernos vislumbrar un resquicio de esperanza:

'Todo está permitido', exclama Iván Karamazov. También eso huele a absurdo. Aunque a condición de no entenderlo de manera vulgar. No sé si se ha observado bien: no se trata de un grito de liberación o de gozo, sino de una amarga constatación. La certidumbre de un Dios que diera su sentido a la vida sobrepasa con mucho en atractivo al poder impune de hacer el mal. La elección no sería difícil. Pero no hay elección y entonces comienza la amargura. Lo absurdo no libera, ata. No autoriza todas las acciones. Todo está permitido no significa que nada esté prohibido. Lo absurdo devuelve solamente su equivalencia a las consecuencias de los actos. No recomienda el crimen, sería pueril, mas devuelve su inutilidad al remordimiento. Y asimismo, si todas las experiencias son indiferentes, la del deber es tan legítima como cualquier otra. Uno puede ser virtuoso por capricho.<sup>22</sup>

Si la historia ya no funciona como antes en este mundo (y eso es evidente) habrá que probar cambiar de historia, de forma de hacer la historia. Habrá que considerarla, tal como se refería

---

<sup>21</sup> Steiner, *op. cit.*

<sup>22</sup> Camus, *op. cit.*, p. 90.

Gilles Deleuze a los libros, como una "máquina asignificante cuyo único problema es si funciona y cómo funciona", y más importante, "¿cómo funciona para ti?", y hacer una lectura en intensidad de ésta y funcionar con ella de otra manera, hacer que algo pase. Tan sencillo. La historia, como la vida, no significa nada, no hay nada que interpretarle, nada que comprenderle, nada que explicarle. Funciona o no, pasa algo o no. Eso, tal vez, es todo. ¿Qué lectura proponemos nosotros? ¿Qué lectura propongo yo? ¿Qué postura asumo? ¿Qué capricho, qué ficción llevo en el corazón? ¿Qué pensamos hacer nosotros con nuestra realidad? ¿Cuántas otras lecturas hay? Es cosa de proponerlas y hacerlas funcionar.

## **sobre la elección de los personajes y la intención de la tesis.**

Siendo lo anterior un tema que me intriga tanto como me apasiona e inquieta, y como es imposible hacer este tema sin caer en generalidades o en injusticias, y, además, porque su tamaño es bestial, decidí acotar el tema a uno particularmente espinoso, pero muy elocuente de lo que he expuesto: el fin de la Historia. Tampoco es un tema breve y conciso, y por tal motivo, me concentré en dos personajes, y reduciendo todavía más el campo, a una obra particular de cada uno de estos, donde hablan precisamente de ese tema. Ambos son antagónicos en sus pensamientos y sus conceptos de historia, lo que queda perfectamente ilustrado en las dos obras que elegí de ellos. El primer personaje, como reza el subtítulo de la tesis, es Francis Fukuyama y su obra el artículo "*The End of History?*"; el segundo personaje es Jean Baudrillard, y su obra el libro *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*.

¿Por qué Francis Fukuyama? Es curioso que en un siglo —más curiosamente aún, el último siglo antes del cambio de milenio—, en que las Humanidades han sido tan escépticas hacia sí

mismas, hacia su propio valor, sentido y función, surja un hombre, representante del sistema liberal y del país que lo enarbola (Estados Unidos), y declare a los cuatro vientos que la Historia ha llegado a un fin. ¿Es esta actitud un síntoma del siglo de crisis que vivimos? ¿Es su declaración una búsqueda por encontrar en un sistema la paz y la estabilidad que Occidente, a través de la Historia, ha prometido desde siglos atrás y no ha podido, por la razón que sea, cumplir? ¿Por qué declararle fin a la Historia, como "desarrollo intelectual de la humanidad"? Esto lleva a pensar muchas cosas, destapa verdaderas cloacas sobre la ontología de la historia. En el capítulo que dedico a esta obra y a estas cuestiones, critico (y ataco), sumándome a la voz indignada de muchísimos otros humanistas, los puntos que trata este politólogo en su artículo. Que si es un neoconservador, que si está loco por pretender declararle fin al desarrollo del pensamiento humano, que si el sistema que él defiende no es tan idílico y perfecto como lo plantea, que si muchas otras cosas. Pero más allá, el problema que descurre es la pregunta por la historia. Hasta ahora nadie (que yo sepa) ha podido hacer un artículo de fama equiparable al de Fukuyama en donde se defienda el papel actual de la historia. Divagamos en críticas, pero olvidamos el problema de fondo que Fukuyama, queriendo o sin querer, consciente o inconscientemente, descubrió: ¿Qué significa la historia en la actualidad? ¿Para qué nos sirve la historia a nosotros al inicio del siglo XXI?

Creo que Fukuyama tocó una fibra sensible en los Humanistas. Nos andamos por las ramas criticando sus argumentos, pero todos sabemos, aunque no queramos reconocerlo abiertamente, lo que significa una declaración de ese calibre en nuestras conciencias.

Hablando con Gloria Villegas, llegamos a la reflexión de que en tiempos de crisis, la historia y sus conceptos se repiensen; los fundamentos que antaño eran sólidos, se cuestionan y revisan. Surgen muchas polémicas, algunas cíclicas (es decir, que ya se habían pensado con anterioridad, pero que retornan con otras respuestas), todas con la intención de darle a la

historia un nuevo sentido acorde con lo que se vive. Tras la caída de los fundamentos y de los valores absolutos manifestada a finales del siglo XIX con el filósofo Friedrich Nietzsche, el siglo XX se convirtió en uno de crisis profunda. Si ya no hay fundamento alguno que le dé sentido a las acciones de los seres humanos, ¿qué queda? ¿Cómo pensar la historia con estos nuevos parámetros? Ahora bien, mientras que por un lado está esta discusión, paradójicamente por otro, Fukuyama, como ya dije, destapando sin querer esos problemas ontológicos que se caldean al interior de las mentes de algunos historiadores, sale prácticamente de la nada a defender una propuesta, la propuesta liberal-capitalista, que se ha llamado siempre "vanguardista", y que en realidad, como se ha visto su comportamiento a lo largo de siglos de desarrollo, resulta ser extraordinariamente conservadora. Esto choca con el –criticado también– espíritu "revisionista" que se ha tenido en la historia (y en las Humanidades en general): Fukuyama quiere mantener los viejos fundamentos en una realidad que los rebasa y en un momento en que éstos ya llevan un siglo en tela de juicio.

¿Por qué Jean Baudrillard? En este siglo de crisis y escepticismo filosófico, Baudrillard resulta ser uno de los más importantes críticos de la Modernidad y estudioso de los fenómenos característicos de nuestra época (la "massmediatización" –valga el neologismo– la obsolescencia acelerada de los acontecimientos, la moda, la velocidad, el simulacro que sustituye la realidad...). No es ciertamente el sociólogo más positivo ni el que más propuestas esperanzadoras hace. Antes bien, en sus escritos observa y desmiembra con la frialdad de un carnicero a lo que ha parado la Modernidad y sus valores universales. Anota uno tras otro los excesos como el racionalismo exorbitante y la tecnología tan avasalladora que nos están llevando como especie (junto con nuestra capacidad creativa, nuestra memoria, nuestros sentimientos y nuestro entorno) a la destrucción. De igual forma denuncia que los derechos



humanos son una caricatura, que la libertad está consignada y constreñida al consumo, reduciéndose a una mera "libertad de consumo" y a la gran capacidad para decidir de entre los innumerables "bienes" que las empresas transnacionales y los gobiernos ponen ante nosotros. Denuncia también la producción de baratijas en masa que sólo contaminan el mundo y ni si quiera son realmente necesarias –al contrario, son necesidades creadas por la publicidad y el mercado-, y que, casi de igual manera que las baratijas, los medios de comunicación han saturado el ambiente de acontecimientos que llegan a olvidarse tan rápido como se producen, minando así nuestra capacidad de comprenderlos, de asombrarnos de su singularidad, de historiarlos... Y así se enfrenta a innumerables asuntos, desde la ecología hasta el sexo pasando por el arte y el mundo cibernético.

Baudrillard, fincado en muchos aspectos en el existencialismo de Jean Paul Sartre, también toca –él sí voluntariamente-, dentro de este momento de re-pensamiento de los significados y conceptos de la historia, la misma discusión ontológica sobre la historia que Fukuyama había destapado sin enterarse. La diferencia con Fukuyama es que Baudrillard no simpatiza con el revisionismo que se está dando en la historia. Para él es una actitud negativa de fin de milenio en la que Occidente revisa la historia no para buscar un nuevo sentido, sino, entre otras cosas, para buscar un balance de acontecimientos y entrar "con la conciencia limpia" al nuevo milenio. Baudrillard habla mucho sobre la historia en la actualidad, lamentando que se ha perdido su función original: a grandes rasgos, la de glorificar los hechos más importantes en el desarrollo de la humanidad y a los personajes que los hacen posibles. Debido a la producción de acontecimientos de los medios masivos de comunicación, hemos perdido la capacidad de discernir de entre lo "bueno" y lo "malo", y ahora "las masas" le dan exactamente el mismo valor a la caída del Muro de Berlín que a la caída de las Torres Gemelas de Nueva York. La televisión coloca al mismo nivel un partido de *football*, una

telenovela, un *talk show*, y un noticiero, y con la capacidad de escoger que "gozamos" en la actualidad, le damos a todo la misma importancia. Y, cuando todo es importante, entonces nada lo es. Denuncia Baudrillard que la "realidad" es inventada por los *mass media*, y que la historia ha llegado a un fin mucho antes de lo que se pensaba, y no es precisamente ese fin idílico, utópico y hasta romántico que habían propuesto los cristianos, los liberales y muchos otros, sino un fin en el que, huérfanos de memoria, hemos dejado a la historia para precipitarnos en el vacío y en la oscuridad absoluta de nuestra apatía.

Son ideas terribles que no dejan de atemorizarnos. Baudrillard, sin embargo, no parece tener respuesta a esta situación. La denuncia, la crítica, la condena, la lamenta, pero no se le ocurre proponer un nuevo sentido acorde a ésta. Ese pesimismo y, podría decirse, esa negativa a proponer una solución que vaya más allá de la ironía ante un mundo que se burla de nosotros, se le ha criticado mucho, y, al igual que me uní a las críticas que se le hicieron a Fukuyama, también me uno a esta crítica hacia Baudrillard. De él, así como de Fukuyama rescaté que haya puesto sobre la mesa la crisis de la conciencia histórica, rescato algo similar: Baudrillard proclama el fin voluntario de la historia, como si Occidente ya no quisiera tenerla o crearla salvo como fuente de desechos, como las llama este autor, para los museos y sentirse contento con conservar en la memoria artificial un pasado que la más de las veces no le corresponde. Nuevamente surge ante esto la difícil pregunta: si las cosas están así, ¿para qué podría interesarnos la historia? ¿Tendrá razón Baudrillard? ¿Sirve de algo repensar o revisar o reflexionar el o los sentidos de la historia, su función, su valor en este mundo dominado por mercados de todo tipo?

Retomando lo dicho hasta ahora: Fukuyama levantó en su momento una tolvenera de críticas y ataques que dejó ver muchas carencias en el terreno de la historia, por lo menos. ¿Es

cierto que todo apunta hacia la meta que Fukuyama abandera? ¿Es cierto que ya no podemos avanzar más? Por su parte, Baudrillard, con su catastrofismo, hizo ver que la historia ya no sirve para nada puesto que la velocidad que han alcanzado los acontecimientos nos impide ser capaces de asimilarla, y sólo queda como almacén de recuerdos inútiles. Todo esto, repito, nos lleva a pensar, entre otras cosas, ¿cuál es el estado actual de la historia?

A mi forma de verlo, y como voy a demostrarlo en la tesis, la historia de Fukuyama ya no funciona. Quizá habría funcionado en otro momento, en otro siglo. Ya no en este. Por su parte, la historia de Baudrillard, como la de otros escépticos (Canetti, Cioran...), funciona, pero como punto de quiebre, de ruptura: acusan y demuestran la decadencia en la que se encuentra la historia y en general las Humanidades que nos lleva a pensar si es o no lo que queremos. ¿Por qué un politólogo, en una época en que la historia es una disciplina académica —es decir, ya no es hecha necesariamente por la gente en el poder-, declara el fin de la Historia? ¿Por qué un sociólogo no le encuentra remedio —si es que es posible tal cosa— a la humanidad? ¿Dónde están los historiadores? ¿Qué pasa con la historia en la posmodernidad? ¿Ha llegado la Historia a un fin? ¿Pero qué historia ha llegado a su fin? Una vez más: ¿para qué sirve la historia en la actualidad? ¿Cómo podemos hacer que nos sirva? En fin... *¿qué es y para qué sirve o serviría, para nosotros a principios del siglo XXI, la historia?*

¿Y por qué la posmodernidad? Retomaré mucho de lo que he dicho hasta ahora. Este siglo es un siglo de crisis de sentidos y de valores. Es el siglo de la velocidad, del movimiento, de la publicidad, de los medios de comunicación y de transporte acelerado, del cine —la "imagen-movimiento", como la llamaría Gilles Deleuze-, de la moda, de la individualización absoluta y la obsesión por nuestro cuerpo, de internet, de la informática, de los viajes fuera del planeta,

del dominio de la ciencia y de la técnica en todos los aspectos de nuestra vida cotidiana. Es un siglo que se mide en tiempo y no en distancia. Es un siglo que deja de creer, por su mismo carácter móvil, en fundamentos, que es tan cambiante e inestable que no puede asirse mucho tiempo a valores fijos. Es, en muy breve, un siglo que rebasa cualquier limitación, con todos los pros y los contras que esto implica. Es el siglo de la pos-modernidad, el siglo que va más allá de la Modernidad. Un mundo que cambia con tal rapidez, no está exento del trabajo de las Humanidades. Por eso me parece muy válido, aunque sea criticado, lo que hace el postestructuralismo: producir conceptos para un mundo que va más allá de las estructuras, que observa la inestabilidad misma de los conceptos, de las palabras, de las ideas. El postestructuralismo es una postura filosófica que sólo podía entenderse en este siglo de la posmodernidad<sup>23</sup>, y pienso que, aunque humanistas de la calidad de Steiner – mencionado más arriba- la califiquen de frívola, tiene su razón de ser: defender la producción de conceptos como facultad única de los filósofos, y la producción misma de conceptos para comprender y asombrarnos de nosotros mismos y de la existencia,<sup>24</sup> entre muchas otras cosas.

Rescatando las ideas que expresé con anterioridad, podemos pensar que es el siglo del crepúsculo de las Humanidades; que éstas han tenido que ceder su lugar de autoras en la producción de sentido al conocimiento científico. No opino que así sea. Ya decía yo que me había decidido finalmente por que sí valía la pena vivir, y darle sentido a todo lo demás para soportar esa decisión. ¿Y cómo no? Quién más si no los filósofos y los filósofos-historiadores para producir conceptos que nos sirvan para conocernos a nosotros mismos, para conocer al

---

<sup>23</sup> Aunque, en esencia, no sea la gran invención de la posmodernidad. Pueden tomarse posturas muy similares, que no iguales por no ser producidas por las mismas sociedades en el mismo tiempo y con las mismas necesidades, entre los griegos clásicos, siendo Heráclito el Oscuro el primero que se me viene de golpe a la mente, entre muchos otros.

<sup>24</sup> Ver, al respecto, el libro de Gilles Deleuze y Felix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, 4ª ed., Barcelona, Ed. Anagrama, 1997 (1ª ed. en francés, 1991), 221 p.

Ser, para conocer al mundo y, más importante e interesante todavía, para defender el pensamiento como la más grande maravilla del ser humano, para defender el pensamiento como deporte extremo, peligroso, y llevarlo hasta donde sea posible.

Además de suscitar todas las preguntas hechas a lo largo de esta disertación, otra de las cosas que quiero hacer en esta tesis es demostrar que la historia no tiene fin, ni puede ser llevada a un fin por decreto de cualquier ideólogo de intereses propios, a pesar de que los conceptos de historia manifiestamente lo sean. Darnos cuenta de esto nos invita a indagar las fuerzas ocultas (como las llama Deleuze) que se mueven detrás de nuestro pensamiento y de nuestro concepto de historia, incluyendo la idea misma del fin de la Historia, con sus evocaciones no sólo de triunfalismo, sino de intolerancia hacia otras formas de vida distintas de la nuestra, y más importante aún, también nos invita (me atrevo a decir: *nos exige*) a producirle un nuevo sentido a la historia que elimine la estructura que la haga finita, y que la haga pluralista. ¿A qué le damos valor y sentido –ambos elementos del pensamiento? ¿Qué sentido y qué valor queremos que tenga nuestro pensamiento y nuestra historia? Es cosa de *producirlos*.

Por este motivo, precisamente, me atrevo a entrar en el terreno de la teoría, de la filosofía, de la producción de conceptos –aunque aún no sean del todo míos, salvo por el hecho de recogerlos y no de producirlos-, con todo lo que ello implica y con las limitaciones que ello, manejado por alguien con poca experiencia y mucho arrojo (como es mi caso), tiene.

¿Para qué, pues, hice esta tesis? Valga, para apoyar mi arrojo, mi atrevimiento, una observación de, una vez más, George Steiner:

Entonces, ¿qué significa decir que nuestros estudiantes están investigando en el campo de las Humanidades? Escribir el dosmilésimo ensayo afirmando que Keats es un buen poeta –y eso es lo que está ocurriendo– no es investigación, es banalidad absoluta. Trabajar una vez más en éste o aquel detalle de Lope o Calderón es manía de anticuario. Los periódicos proliferan más allá de la capacidad de cualquiera para leerlos y hay una prisa delirante por publicar, tanto en los flamantes investigadores estadounidenses como en los de Europa Occidental. A nadie le importa la calidad, lo que cuenta es el número de artículos mediante los cuales se puede o no sobrevivir en la carrera académica.

Los premios se destinan al especialista, al ultra-miniaturista, a quien orgullosamente proclama: Mi periodo abarca los primeros treinta años de la época victoriana, por favor no me pregunten ninguna otra cosa. La especialización ha alcanzado un nivel patológico. No necesitamos el diezmilésimo libro sobre el carácter secreto de Hamlet, la grandeza de Milton o el ingenio de James Joyce.<sup>25</sup>

No me agrada en lo absoluto que ocurra lo que dice Steiner. Me parece muy triste, irresponsable por parte de quienes siguen esa línea, e igualmente sintomático de una realidad inminente que me gustaría cambiar de ser posible. No quise, pues, hacer una tesis en la que tomaba un determinado tema en un cierto tiempo y en algún lugar, aislarlo y agotar todo lo que posiblemente podría decirse al respecto y acabar con el trámite burocrático de la titulación. Eso me habría permitido "ejercer" la profesión –suponiendo que encontrara un trabajo acorde con la carrera que elegí-, no hay duda, pero no me habría comprometido a nada, ni conmigo misma ni con la vida ni con las Humanidades que trato de defender ni con el pensamiento. Mi conciencia no habría estado tranquila sabiendo que hice mi tesis para satisfacer a la burocracia y no como una exposición responsable de mis propias dudas, carencias, pasiones, aversiones y propuestas (por muy modestas que sean, y por muy

---

<sup>25</sup> Steiner, *op. cit.*

apegadas que todavía estén a otros autores). Vaya, en otras palabras quise hacer algo que, aunque se me enredara en las manos y no lo pudiera controlar, al menos me quedara la conciencia limpia de que no hice las cosas por cumplir. Y eso, lógicamente, sí me compromete, pues estoy tomando precisamente una postura frente al mundo y en el mundo.

Pero hacer esto, como ya dije, implica muchas responsabilidades, y me impide –cosa que me alegra mucho, dicho sea de paso–, por su misma extensión y por el manejo de tantos términos, ideas y conceptos, agotar el tema. Manejo conceptos, palabras, que llevan utilizándose, pensándose, aplicándose e interpretándose por muchos años algunos, y hasta siglos otros, como lo son el liberalismo, el capitalismo, la Modernidad, la posmodernidad misma, la historia, la democracia, la verdad, discurso, ideología, y muchos otros. Para evitar meterme en discusiones que me desviarán de mi principal objetivo, y en un modestísimo intento de no dejar términos volando y por lo mismo caer en discusiones estériles, me atreví a elaborar un Glosario, donde también incluyo diversas biografías. Como dije, puse en él distintos términos que utilizo a lo largo de la tesis (no todos, algunos son aparte, pero sirven de complemento), y en diversas ocasiones integré varias versiones o interpretaciones de una misma palabra, yendo muchas veces de la más popular definición de enciclopedia, a otras obtenidas principalmente de internet o de algunos libros especializados, mostrando así posiciones encontradas, contradicciones, limitaciones... en breve, la inestabilidad misma de los términos. Me atreví, incluso, a dar mi propia interpretación aventurada en algunos casos. En ningún momento fue mi intención presentar TODAS las versiones de un solo término, (como "liberalismo" e "ideología", que resultaron, entre otras, particularmente controversiales por las muchas interpretaciones y definiciones que tienen). El único objetivo del Glosario fue solamente dar una somera idea de lo que son o pueden ser ciertos términos (o personajes),

para que el lector de manera muy general complementara o aclarara ciertos puntos de los temas tratados, evitando entrar en aclaraciones durante el desarrollo de la tesis que hubieran sacado al lector de su lectura.

Por otra parte, traté de utilizar un lenguaje no demasiado formal, que resultara accesible —y reconozco que en ocasiones un tanto barroco por el hacinamiento de adjetivos o ideas en un solo párrafo— a los lectores. Un lenguaje que poco tiene que ver con la seriedad y formalidad de una tesis de licenciatura, pero que utilicé, en primer lugar por ser, a mi parecer, más natural y relajado para mí, y en segundo lugar, dado el carácter y el contenido de la tesis, pensé que un estilo demasiado académico y estricto, habría hecho de este trabajo, de por sí difícil, complejo y pesado, algo denso y quizá tedioso, y no algo cómodo y hasta —¿por qué no?— entretenido. Espero no estar pecando de presunción, y que efectivamente la lectura resulte relativamente amena, clara y sencilla... El lector, que, a su voluntad, funcionará o no con el texto que le presento, tendrá la última palabra.

## **sobre la metodología y las fuentes**

Para aproximarme a las mencionadas obras de Fukuyama y Baudrillard, hice un análisis historiográfico muy crítico y, aunque no con tanto énfasis, comparativo de las obras mencionadas de Fukuyama y Baudrillard, enfocándome en el manejo que hacen de la historia y del fin de la Historia. Por tratarse de una tesis de teoría dichas obras fueron las 'fuentes primarias', junto con algunas obras, básicamente, de filosofía, historia o sociología, que tratan directa o indirectamente el tema de la posmodernidad, o que yo consideré como propuestas interesantes que le dan herramientas a la creación de sentido de nuestra



existencia, así como a la comprensión de la diferencia entre ésta y los modos de existencia del pasado.

Los principales autores en los que me apoyo son Jean-Francoise Lyotard, Gianni Vattimo, como teóricos de la posmodernidad específicamente, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger (especialmente en su interpretación de Nietzsche), como antecedentes del pensamiento posmoderno, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault y Felix Guattari (éstos dos últimos a través de Deleuze), en el tema del postestructuralismo, la producción de sentido, y la función de la filosofía, entre otros aspectos. No fue mi intención ahondar en ninguno de estos autores, sino tan sólo tomé aquello con lo que funcioné y que me sirvió para la realización de este texto. Tampoco fui exhaustiva en los autores que manejan dichos temas (que se cuentan por centenares). La principal razón fue que, además de no haber mucha necesidad de ello, temí que este trabajo se me saliera demasiado de control (aunque, al mismo tiempo, en este momento me alegra que el tema salga, por mucho, de mi control... Lo contrario habría significado una condición de limitación, de aburrimiento, de poca tela de donde cortar, que definitivamente no tiene). Los temas de la posmodernidad y del fin de la Historia, por no mencionar los demás, son temas muy conflictivos, demasiado amplios, en los que muchos han metido mano, en los que no hay nada definitivo (lo que hace el tema, para mí, muy atractivo) y de los que se puede sacar muchísimo.

Como podrá verse estoy manejando temas escurridizos y movedizos por el solo hecho de estar vivos y ser muy recientes: tanto Fukuyama como Baudrillard están vivos y trabajando en algún lugar del mundo, como la posmodernidad y el postestructuralismo siguen igualmente vivos y trabajando en nosotros y en nuestras obras. No he tomado la

"precaución" positivista de guardar una prudente distancia entre mi interpretación y mi tema; de ahí que muchas de mis fuentes –especialmente de Internet- se iban produciendo conforme realizaba la tesis, además de que se trata de un trabajo que quedará saludablemente incompleto y abierto a seguirse trabajando.

Desgraciadamente, no pude conseguir muchas de las fuentes que habrían complementado mejor mi trabajo –ya sea porque no existen en español, o si están en inglés o francés, no se encuentran disponibles en México-, y tuve que utilizar fragmentos o capítulos sueltos que encontraba en Internet o en compilaciones. Esto me ocurrió, por no ir más lejos, con el artículo mismo de Fukuyama, "*The End of History?*", el cual encontré, por pura suerte, completo y en inglés sólo a través de internet; y así con otras obras, como las de Alexandre Kojève.

Como puede constatarse en la Bibliografía (al final de la tesis), buena parte de ésta está en inglés, y yo misma he hecho las traducciones correspondientes, haciéndome responsable de ellas, y poniendo a disposición de los lectores amplios fragmentos de algunas obras, como el mismo artículo de "*The End of History?*" de Fukuyama que no tienen una traducción completa al español<sup>26</sup> y que no se encuentra fácilmente ni en su idioma original en México.

Para la elaboración de esta tesis, recurrí ampliamente a Internet, haciendo mi mejor esfuerzo por hacer un buen uso de éste. Dado que Internet tiene una gran cantidad de artículos "basura", de propaganda, de comentarios anónimos que repiten lo que se dice en otros medios o en otras páginas, de malas traducciones de cometarios de mala calidad, invertí innumerables semanas espulgando de entre cascadas de textos los artículos buenos, útiles y

---

<sup>26</sup> Puede consultarse la traducción hecha de este artículo en el diario español *El País*; y para ahondar en el tema de la traducción al español de las obras más importantes de Fukuyama, consultar Israel Sanmartín, "La divulgación de 'El fin de la historia' en España", separata de los *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo XLVII, Fas. 113, Santiago de Compostela, CSIC/Instituto de Estudios Gallegos "Padre Sarmiento", 2000, p. 205-232.

consistentes, conforme, únicamente, a mi criterio. Consideraba como buenos aquellos artículos que por lo menos tuvieran un título, un autor, una fecha, estuviesen respaldados por alguna universidad o proyecto responsable, o que, en su defecto, tuvieran un contenido aceptable. Esto, al mismo tiempo, me sirvió para demostrar, como otra de las características de la posmodernidad, la enorme apertura que le da internet (uno de los medios de comunicación por excelencia de nuestro momento) a todo tipo de información, creado por y dirigido a todo tipo de gente. Curiosamente la congestión misma de discursos que se encuentran en este medio provocan que todos estos queden colocados al mismo nivel, y es tan fácil encontrar las obras completas de Nietzsche o de otros filósofos, que la más insistente publicidad, las noticias de cualquier medio informativo, la más reciente información sobre los artistas de moda, o la más obscena pornografía, entre miles y millones de páginas. Es responsabilidad y voluntad de uno mismo a qué quiere darle importancia, a qué, y con esto cierro, quiere darle sentido.

Con sincera modestia, espero que esta tesis le funcione a muchos, y que suscite debates fructíferos, críticas, incomodidades, enojos, esperanzas, propuestas, y lleve, efectivamente, a pensar sobre nuestra función como historiadores en este mundo que vivimos. No es mucho lo que propongo yo –aún-, pero creo que es un buen inicio pensar y hacer pensar –inquietar- sobre la función y el significado de la historia para nosotros y evitar –si queremos- seguir a la vieja usanza que tanto daño nos ha hecho. Espero que esta tesis no se quede eternamente encerrada entre las repisas de algún librero empolvado... ¡Que valgan la pena los árboles invertidos en su realización!

*J. Marijke C. van Rosmalen Fariás*  
*México D. F., Verano 2002*

## Del "inicio" al "fin" del fin de la Historia.\*

### Antecedentes generales de un concepto occidental.

No pretendo ser exhaustiva ni demasiado puntual. Con este rápido recuento sólo quiero resaltar que la idea de fin de la Historia no es nueva sino que responde, por lo menos en la mayoría de los casos, a una larga tradición que se remonta en Occidente, por lo menos hasta los tiempos de los judíos del Antiguo Testamento antes del nacimiento del cristianismo. Esta tradición, como lo demostraré a lo largo de la tesis, termina en cierta forma en la posmodernidad, cuando se alcanza, con el fin de las autoridades, el fin de la idea de 'fin de la Historia', como parte de las concepciones totalitarias y/o universalistas de la historia.

Es común que suceda que al mencionar la frase de "el fin de la Historia", se remita a una invención de la *Posmodernidad*, y más particularmente a Francis Fukuyama<sup>1</sup>. Ambos hablan, efectivamente, del fin de la Historia, pero esta idea está muy lejos de ser creación de alguno de ellos como algo original. Mientras que Fukuyama avala, aunque con sus variantes, la versión secularizada —puesto que de origen es una idea religiosa— del fin de la Historia como el cumplimiento de una meta preestablecida, que ha acompañado a Occidente por 2000 años, reconociendo, incluso, ser heredero de autores anteriores que, según él, han hablado del fin de la Historia, la Posmodernidad clama, por su parte y lejos de lo que Fukuyama propone, un peculiar fin de la Historia: el fin de la idea del fin de la Historia, valga la expresión, es decir, de que la Historia oficial, es decir, acreditada y validada por el "victorioso" (política, religiosa, económica, socialmente hablando) del momento en turno diga

---

\* NOTA: todas las palabras (de conceptos o nombres de ciertos personajes) que aparezcan en negritas en este capítulo pueden consultarse en el "Glosario" que aparece al final como apéndice de esta tesis.

<sup>1</sup> Vid *infra*, "El fin de la Historia según Francis Fukuyama".

cuándo y cómo es el fin de la Historia. Quizá ahora suene todo esto descabellado y disparatado, pero más adelante, espero, quedará todo más claro.

A la Posmodernidad se le acusa de promover el fin de las ideologías, del arte, de la filosofía, de la política. Esta "manía" —como muchos la han calificado— de declararle fin a todo tiene una razón muy acorde con lo que el siglo XX ha vivido, y que, repito, desarrollaré más adelante. Pero por la causa que sea, para mala fortuna de la Posmodernidad, le tocó suceder justo en las proximidades del fin de siglo, y más aún, de milenio, lo que le da un tinte apocalíptico a cualquier idea de fin que tenga. Fomentado por muchos oportunistas amantes del escándalo (muchos posmodernos reaccionarios<sup>2</sup>), alimentado maliciosamente por los críticos destructivos de la Posmodernidad, comúnmente se asocia ésta con un catastrófico fin de los tiempos, con una era de vacío y de pérdida de valores, con su consiguiente "todo-se-va-le" y su relativismo a ultranza. Aunque en mucho actuaré como abogada del diablo, defenderé que la Posmodernidad va mucho más allá que esto. Pero por el momento habrá que ser pacientes.

La idea de que la historia llegará a un fin ha acompañado al pensamiento occidental desde su pasado más remoto. De primordial importancia para el pensamiento occidental es la cosmovisión cristiana que empezó a desarrollarse a partir del primer siglo después de Cristo, heredera de las creencias apocalípticas judías. La historia cristiana contrasta con las concepciones circulares del tiempo que se basaban en los ciclos naturales (como el pensamiento de los antiguos griegos y romanos, entre otros) en el sentido de que aquélla se concebía como lineal y finita, como una narrativa única que ostentaba un principio y un fin indiscutibles.

---

<sup>2</sup> *Vid infra*, "La lógica paradójica. La posmodernidad y el fin de la Historia".

Agustín de Hipona, en un ataque a las teorías cíclicas de la historia, defendía que la linealidad era un núcleo esencial para las doctrinas cristianas. Agustín estaba convencido de que los ciclos implicaban pesimismo y repetición, por lo que sólo una historia lineal le podía dar sentido a la esperanza y a la redención. Una de las principales herencias del obispo de Hipona al pensamiento cristiano fue la creencia de que la historia cristiana era la historia de la decisiva y encaminada actividad de Dios desde la creación del mundo a partir de la Nada, hasta el día del Juicio Final.<sup>3</sup> Para el cristianismo, al fin de la Historia se le llamaba *parusía*, del griego 'presencia' o 'venida', e implicaba "el fin absoluto del orden creado y la imposición de una era post-histórica de dominio divino".<sup>4</sup>

La visión lineal cristiana del tiempo continúa subyacente en el pensamiento occidental, aunque haya sido reinterpretada. A pesar de que en la época moderna, es decir, entendiéndose que ésta comenzaría más o menos en el Renacimiento, la concepción apocalíptica cristiana dejó de ser el mito cultural dominante (sintetizando: si bien no cambió la concepción lineal, el sujeto y eje rector de la historia dejó de ser Dios para ser el Hombre). Fue retomada, pero esta vez con una nueva visión que podría llamarse "pre-ilustrada" en que se entendía el fin de la Historia como el auto-perfeccionamiento de la humanidad. A partir del Renacimiento (como su nombre lo indica) se le dan nuevas perspectivas a las filosofías de la historia de la época griega clásica, dando lugar a pensamientos fundados en la fe en la capacidad humana para lograr su propia perfección. Siendo la secularización en todos los aspectos de la vida humana uno de los principales objetos del pensamiento de la Ilustración, la idea de un Dios trascendente hacia el cual se dirige todo y que mueve al Universo, incluidos el mundo y el hombre con su historia, si no desaparece del todo, al menos pasa al terreno de la

---

<sup>3</sup> Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, intro. Francisco Montes de Oca, 11ª ed., México, Porrúa, 1992, libro XII, cap. 14-16, p. 275-278.

<sup>4</sup> Hugh Rayment-Pickard, "Posthistory", en Robert M. Burns y Hugh Rayment-Pickard (eds.) *Philosophies of History: From Enlightenment to Post-Modernity*, Blackwell Publishers, 2000, p. 301

inmanencia. Muchos pensadores ilustrados (que no todos, siendo excepciones Hume y, en muchos aspectos, Kant, entre otros) suponían que la raza humana se hallaba ascendiendo en una escalera de mejoramiento. La historia, para éstos, iba progresando a cada escalón sin la ayuda de nadie ni nada, de ninguna fuerza trascendente, hacia una meta lógica y que tarde o temprano un orden mundial más o menos perfecto sería alcanzado.<sup>5</sup> El ejemplo más elocuente de esto es el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*<sup>6</sup> del Marqués de Condorcet, que no es otra cosa que la demostración más apasionada de fe absoluta y ciega en el progreso del ser humano a través de su razón.

Hay un caso curioso pero muy 'realista' y satírico, que habla del progreso y de la razón como metas de la Historia, y el cual me gustaría comentar mas no ahondar en él porque no es el caso. Emmanuel Kant, en sus ensayos agrupados bajo el título de *Filosofía de la historia*, habla con mucha ironía, por ejemplo, del filósofo como aquél que se vive diciéndole a la humanidad que su perfeccionamiento está próximo y no hay ningún indicio de que así sea: "Un médico no hacía sino consolar a su enfermo todos los días con el anuncio de la próxima curación ... El enfermo recibe la visita de un amigo: ¿cómo va esa enfermedad?, le pregunta ... ¡Cómo ha de ir! ¡Me estoy muriendo de mejoría!".<sup>7</sup> (En la actualidad ocurre algo muy similar con muchos teóricos del liberalismo, como podría serlo el mismo Francis Fukuyama y la 'promesa' de que el Tercer Mundo alcanzará pronto a los países que han "alcanzado" el "fin" de la Historia, es decir, el mencionado liberalismo. Éste sería, parafraseando a Kant, la cura ansiada para los 'enfermos' del Tercer Mundo. Una 'enfermedad' que ya lleva más de

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 301

<sup>6</sup> Jean Marie Antoine Nicholas Caritat, marqués de Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, intro. de Antonio Torres del Moral, trad. de Marcial Suárez, Madrid, Editora Nacional, 1980.

<sup>7</sup> Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, prolog. y trad. de Eugenio Ímaz, 2ª ed., México, F.C.E., 1994, p. 117.

dos siglos: Oye, Tercer Mundo, ¿cómo va esa enfermedad? ¿Te has mejorado con la medicina del liberalismo? Sí cómo no, ime está matando de mejoría!)

Quizá suene anacrónico, pero se me ocurre que si Kant pensara en lo que afirma Fukuyama, muy seguramente diría con un toque de pesimismo realista: "Falta todavía mucho para que, tal como están las cosas y considerados los hombres en conjunto, se hallen en situación, ni siquiera en disposición de servirse con seguridad y provecho de su propia razón [...]"<sup>8</sup> –y eso que lo dijo a finales del siglo XVIII; hoy, siglo XXI, luego de todo lo que ha convulsionado el siglo XX (Guerras Mundiales, bombas nucleares, Justicias Infinitas, terrorismos de todos sabores y colores...), siguiendo lo citado por Kant, cada vez "los hombres en conjunto" se alejan más de "servirse con seguridad y provecho de su propia razón".

Kant tiene una opinión bastante despectiva hacia hombre, lo que queda claro al leer que "con una madera tan retorcida como es el hombre, no se puede conseguir nada completamente derecho", confirmado, además, en que, hablando de los fines, "imaginar el fin de todas las cosas que pasan por las manos del hombre, es *locura* a pesar de su buena finalidad, porque significa el empleo de medios tales, para alcanzar los fines, que repugnan a éstos";<sup>9</sup> en otras palabras, al hombre simplemente no le da la gana llegar a su final por los 'medios adecuados', como Dios (y la razón) manda, tomando estas frases burlonamente. El tono con el que Kant se dirige a la humanidad es como una carga para la Naturaleza que tiene que obligar a los hombres a cumplir con sus disposiciones. El fin de la Historia –diría Kant- está muy claro, son los hombres los que, por la razón que sea, se niegan a alcanzarlo, por lo menos, de manera 'racional'.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 137.



Siguiendo con el hilo de que la secularización fue uno de los 'logros' más importantes para la Ilustración, muchos filósofos, más notablemente Karl Löwith y Rudolf Bultmann, argumentan, como ya decíamos, que la fe de la Ilustración en el progreso de la humanidad es en realidad una versión secularizada de la historia cristiana, siendo el cristianismo, no debemos olvidar, una herencia que no podía desecharse tan a la ligera. Pero, aunque ampliamente aceptada, la propuesta de la secularización ha sido también rebatida. Hans Blumenberg, por ejemplo, aclara que lo que los ilustrados entienden por *progreso* y lo que para los cristianos significa la *parusía* son muy diferentes. Por un lado, la parusía cristiana es un final apocalíptico que se da desde afuera sin que haya muchas posibilidades de preparación pues ocurre prácticamente sin aviso; se puede esperar pues se sabe que tarde o temprano podrá llegar – siendo apocalíptico (revelado) se sabe que es algo que el dios cristiano tiene pendiente-, pero nunca se sabe a ciencia cierta cuándo tendrá lugar pues no depende del ser humano. Pero por el otro lado, el fin de la historia según la *Modernidad* ilustrada sería el último escalón en una progresión de estadios lógicos donde el ser humano voluntariamente toma la decisión de avanzar, estancarse o retroceder, y que, en consecuencia, no depende de una fuerza trascendente para alcanzar la meta. Blumenberg defiende, por lo tanto, que esa fe en el progreso histórico no tiene un origen religioso ni es una idea antigua, sino al contrario, es una idea plenamente secular y moderna. Tiene su origen, pues, para Blumenberg, en el intenso desarrollo científico; la realización de este último se une, en la era moderna, con el entendimiento histórico.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Karl Löwith, *Meaning in History, Theological Presuppositions of the Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949 (en español se encuentra como: Karl Lowith, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, trad.. Justo Fernández Buján, Madrid, Edit. Aguilar, 1956, 321 p.); Rudolf Bultmann, *History and Eschatology. The Presence of Eternity*, Nueva York, 1957 (no conozco traducción al español); Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Massachusetts, The MIT Press, 1986 (no conozco traducción al español); Rayment-Pickard, op. cit., p. 301-302.

Independientemente de lo que Blumenberg defienda, tanto quienes apoyan la propuesta de la secularización como quienes la critican, en general están de acuerdo al menos en que la concepción moderna del fin de la Historia está directamente relacionada con la creencia en la importancia histórica y la unicidad de la Modernidad. Blumenberg apoya esto diciendo que la curiosidad especulativa o teórica de la era moderna hace que ésta construya una teoría de su propio principio y fin. Es decir, la gente moderna concibe la Historia en distintas épocas: 'la Edad Media', 'el Renacimiento', 'la Ilustración' y así sucesivamente. La Época Moderna, escribe Blumenberg, "fue la primera y la única época que se entendió a sí misma como una época y al hacerlo, creó simultáneamente otras épocas". De hecho, incluso la preocupación por la "Posmodernidad" o por la "época" posmoderna puede verse, irónicamente, como parte de esa preocupación "moderna" por definir las épocas y por comprender ella misma (la Modernidad) sus propios límites.<sup>11</sup>

Hay muchas opiniones en torno al destino de la Modernidad "ilustrada", desde quienes, como Hume, Condorcet, Kant, Hegel, Marx y Habermas, entre otros, le han tenido una cierta fe al "proyecto de la Ilustración", pasando por quienes, como Foucault (al menos en su ensayo de "¿Qué es la Ilustración?"<sup>12</sup>) se han mantenido un tanto abiertos a la posibilidad de que haya una maduración en la humanidad reconociendo la razón como instrumento necesario para la crítica, hasta quienes como Nietzsche declaran que la Modernidad fue un punto muerto, un *cul de sac*, que debe superarse por la 'alta historia' del super-hombre. Y dentro de este último pesimismo anti-Ilustración, Theodor Adorno representa la forma más extrema, ya que para él la Modernidad es sinónimo de barbarie, una situación de la que no hay salida lógica. Blumenberg, por su parte, retoma la visión general de que las épocas jamás se completan, es

<sup>11</sup> Rayment-Pickard, *op. cit.*, p. 302-303.

<sup>12</sup> Michel Foucault, "What is Enlightenment?", en Paul Rabinow (comp.), *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984, p. 32-50

decir, que nunca alcanzan la consumación o realización de sus metas, al contrario, las épocas acaban en paradoja: "Las eras se agotan a sí mismas más en la transformación de sus certezas e incuestionables axiomas en acertijos e inconsistencias que en su solución".<sup>13</sup>

Precisamente, Gianni Vattimo, en *El fin de la modernidad*<sup>14</sup>, explica la condición de la "post-historia" como la transformación de la Época Moderna en "acertijos e inconsistencias". Argumenta que la post-historia inicia desde finales del siglo XIX en el momento de haber perdido la certeza ilustrada en la unidad y en la dirección de la cultura; es decir, el mundo de repente se convierte en multiplicidad y lo que antes era una sola línea de progreso, ahora se torna en un enredado tejido. Vattimo adopta el término de "post-historia" de Arnold Gehlen. Gehlen argumenta que aunque todavía "creemos" que hay un "progreso", ignoramos hacia dónde se dirige o hacia dónde nos lleva. El "progreso", dice, se ha convertido en "rutina" y ahora prácticamente esperamos que casi a diario aparezcan anuncios de los nuevos avances tecnológicos; sin embargo se ha perdido el objetivo de ese progreso. En otras palabras se puede decir que la gente está enferma de Modernidad y la rutina y la pérdida de objetivo del progreso son síntomas que para Vattimo significan el fin de la época moderna, la "disolución de la historia" y el inicio de la post-historia.<sup>15</sup>

Una "versión" del fin de la Historia fundamental para el desarrollo de esta tesis es la de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, filósofo que Fukuyama retomará en su tesis a través de Kojève, cuya versión del fin de la Historia explicaré más adelante. Dado que este trabajo no tiene como objetivo estudiar las teorías de Hegel ni mucho menos, y yo no tengo la capacidad de profundizar en el pensamiento de este filósofo del siglo XIX, sólo me enfocare a

<sup>13</sup> Rayment-Pickard, *op. cit.*, p. 302-303

<sup>14</sup> Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Editorial Gedisa, 1998 (original en italiano, 1985).

<sup>15</sup> Rayment-Pickard, *op. cit.*, p. 304.

aquellas partes de su *Filosofía de la Historia*<sup>16</sup> en las que habla de la meta de la Historia, lo que dio pie a Fukuyama para construir su propia tesis.

En primer lugar: ¿habla Hegel del fin de la Historia? Y de ser así, ¿de qué fin se trata? En ninguna parte de sus escritos, según analiza Anderson<sup>17</sup>, aparece la frase tal cual; sin embargo, asume la existencia de un fin de la Historia, además de que el sistema que él construye le da cabida a dicha idea. Para Hegel, filósofo idealista, la Historia Universal es un proceso racional, que pertenece al dominio del Espíritu.<sup>18</sup> La esencia o sustancia del Espíritu es la Libertad, su única verdad. Por tanto "La Historia Universal se ocupa exclusivamente de cómo el Espíritu va reconociendo y adoptando la Verdad: el amanecer del entendimiento aparece; empieza a descubrir principios salientes, *y al final llega a una conciencia completa.*" Hegel ostenta una visión totalmente progresiva de la Historia, en la cual se va de menos a más, donde los cambios pueden verse como "un avance hacia algo mejor, más perfecto". En efecto, la Historia Universal muestra cómo el Espíritu desarrolla su conciencia de Libertad; este desarrollo avanza lógica y progresivamente hacia arriba puesto que la naturaleza, precisamente lógica y dialéctica de la Idea, es ser autodeterminada "asume formas que trasciende sucesivamente", lo que la hace afirmarse e irse concretando.<sup>19</sup> Complementando, para Hegel

La meta, el Saber Absoluto, o el Espíritu que se sabe Espíritu, tiene por sendero la memoria de los espíritus tal como son en sí mismos y como desempeñan la organización de su ámbito. La conservación de esto, vista desde el aspecto de la existencia libre que se da en forma de contingencia, es la Historia; pero, vista desde

---

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Philosophy of History*, trad. J. Sibree, Dover, Dover Publications, 1956. En adelante, las traducciones de la versión en inglés al español son mías.

<sup>17</sup> Perry Anderson, "Hegel", en *Los fines de la historia*, trad. Erna von der Walde, 2ª ed., Barcelona, Edit. Anagrama, 1997, p. 17-57

<sup>18</sup> Hegel, *op. cit.*, apt. 19.

<sup>19</sup> *Ibid.*, apartados 21, 58, 60 y 72; las itálicas son mías.

el aspecto de la comprensión de su organización, es la Ciencia del conocimiento en la esfera de la apariencia: las dos juntas, la Historia comprendida, constituyen a la vez memoria y el calvario del Espíritu Absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual estaría exánime y solo".<sup>20</sup>

Por otro lado, la meta *objetiva* de la Historia Universal es el Estado, que es un concepto abstracto donde se va realizando la Libertad –"la meta final absoluta, y que existe por sí misma"- . "Debe entenderse en adelante que todo lo que vale que el ser humano posee – toda la realidad espiritual- lo posee sólo a través del Estado." Hegel es contundente al afirmar que el Estado es la Idea Divina como existe en la Tierra, es decir, la *objetivación* (en el sentido de hacerse *material*, objeto, una idea) de la Idea de Libertad. Y este, dice Hegel, es el objeto de la Historia, "aquella en la cual la Libertad adquiere objetividad, y vive en el disfrute de su objetividad", y todavía más concretamente, "La Ley es la objetividad del Espíritu [...]". Y es sólo a través de una Constitución, complementa Hegel, que el Estado, *como abstracción*, adquiere vida y realidad.<sup>21</sup> Perry Anderson observa que la tesis central de Hegel es muy clara: la meta de la historia es la realización de la libertad, en la forma del estado constitucional moderno.<sup>22</sup>

Hegel le concede a las pasiones y a los instintos humanos un papel primordial para llevar a cabo la meta de la Historia Universal. Por ejemplo, le adjudica al "instinto social" el propósito consciente de asegurar la vida y la propiedad; y no es sino hasta cuando una sociedad se constituye, que se va completando, hasta alcanzar la perfección en la forma de Estado constitucional. De hecho, asegura Hegel, "un Estado [...] está bien constituido y poderoso internamente, cuando el interés privado de sus ciudadanos es uno con el interés común del

---

<sup>20</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes [Fenomenología del Espíritu]*, en *Werke*, vol. 3, Frankfurt am Main, 1970, p. 591, apud Anderson, *Los fines de la historia*, p. 18.

<sup>21</sup> Hegel, *Philosophy of History*, apts. 41 y 46.

<sup>22</sup> Anderson, *op. cit.*, p. 85

Estado; cuando el uno encuentra su gratificación y realización en el otro". La esencia del ser se compone de la unión de lo subjetivo, es decir, los individuos, sus pasiones y sus instintos, con la "Voluntad racional", dándose así "el Todo moral, el Estado, que es aquella forma de realidad en la cual el individuo tiene y disfruta su libertad; pero sobre la condición de su reconocimiento, creyendo y deseando que sea común al Todo."

Tenemos así, entonces, que la Historia Universal, como un tejido, compara Hegel, se conforma de una trama, la Idea, y de una urdimbre, el complejo de las pasiones humanas. "El significado y la unión concretos de los dos es la Libertad, bajo las condiciones de moralidad en un Estado". Y es la Idea de Libertad, como muchas veces lo ha dicho Hegel "la naturaleza del Espíritu y la meta absoluta de la Historia."<sup>23</sup>

Ahora bien, fueron las naciones germanas, dice Hegel, bajo la influencia del cristianismo, las primeras en adquirir conciencia de que el hombre, como hombre, es libre, y, por tanto, de que "La Historia del mundo no es otra cosa que el progreso de la conciencia de Libertad", encarnada en la humanidad. Desgraciadamente, lamenta Hegel, aunque puede verse la realización del Ideal de Razón en aquellos que adoptan estas metas, "significan sólo una proporción insignificante de la masa de la raza humana; y la extensión de esa influencia es limitada consecuentemente".<sup>24</sup> Fukuyama, al contrario –como ya lo veremos-, observará cómo cada vez más hay un mayor consenso a favor del sistema liberal.

Esta idea general de Estado fácilmente podría ajustarse a muchos sistemas, desde el socialista hasta el liberal pasando, incluso, por el fascista. Sin embargo, el sentido que Hegel le da es hacia el liberalismo, pero enfocado al Estado alemán de su época. Para Hegel, como para sus contemporáneos, el liberalismo era más bien un sistema monárquico constitucional que consideraba fundamental el mandato de la ley, y un orden público que garantizara los

<sup>23</sup> Hegel, *op. cit.*, apt. 27, 40 y 26.

<sup>24</sup> *Ibid.*, apt. 21 y 24.

derechos del individuo (libertad personal, propiedad privada, libre expresión y acceso a los oficios del Estado). Este liberalismo en lo absoluto era democrático puesto que rechazaba el dominio popular y el sufragio universal. Declarar a Hegel padre de la democracia liberal como se entiende en el siglo XX —como la entiende Fukuyama— resultaría un anacronismo.<sup>25</sup> Fukuyama aplica, como veremos más adelante, la versión de Hegel al liberalismo 'triumfal' encabezado por Estados Unidos (donde se tiene una concepción muy distinta de liberalismo que la que se tiene en Europa al respecto) a finales del siglo XX.

Por último, para Alexandre Kojève, el pilar más importante de Fukuyama, la reconciliación histórica culminará en el igual reconocimiento de los individuos. Este reconocimiento removerá la justificación de las luchas y de la guerra, y de esta manera anunciará la paz. De esta forma, la historia, políticamente hablando, culminará en un orden universal (global) sin clases ni distinciones —en los términos hegelianos de la *Fenomenología del Espíritu*, ya no habrá ni "amos" ni "esclavos", sólo seres humanos libres que reconocen y afirman mutuamente la libertad de cada cual. Este momento político toma la forma de la ley, que confiere reconocimiento universal hacia todos los individuos, satisfaciendo, por tanto, el deseo particular de cada uno de ser afirmado como un igual entre los demás. Esto es lo que para Kojève es el fin de la Historia: el advenimiento de un Estado universal homogéneo, donde se da un "reconocimiento universal en un estado igualitario, [el cual] se convierte, al cabo, en una existencia social constreñida a las rutinas del consumo o a los rituales del estilo: la búsqueda del gozo o el culto a la forma."<sup>26</sup>

Sin embargo, la disposición de Kojève a la culminación de la historia universal es radicalmente ambivalente. Por una parte, sigue a Marx observando en términos idílicos el

<sup>25</sup> Anderson, *op. cit.*, p. 21.

<sup>26</sup> Majid Yar, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2001, en <http://www.utm.edu/research/iep/k/kojeve.htm>, Anderson, *op. cit.* p. 85-86

mundo post-histórico, uno de libertad universal, emancipación de la guerra y la necesidad, que deja espacio para el "arte, el amor, el juego, etc. etc. etc.; en breve, todo aquello que hace al Hombre feliz". Sin embargo, Kojève se deja hundir en el pesimismo. En su antropología filosófica, el hombre es definido por su actividad adversa, por su lucha por sobreponerse a sí mismo y a la naturaleza a través del conflicto y el reto. Ésta es la definición ontológica del hombre, su razón de ser. Aún así, el fin de la Historia marca el fin de su lucha, quitando, por tanto, al hombre de la actividad que define su esencia. El fin de la Historia anuncia la muerte del hombre; paradójicamente, el hombre es despojado del núcleo que define su existencia precisamente en el momento de su triunfo. El hombre post-histórico no será más un ser humano como lo entendemos, pero será 'reanimalizado', de tal forma el fin de la Historia marca el "definitivo aniquilamiento del Hombre propiamente dicho".<sup>27</sup>

En la segunda mitad del siglo XX, destacan dos figuras, los dos personajes principales de esta tesis (razón por la cual sólo los esbozaré en este momento): Jean Baudrillard y Francis Fukuyama –a quien ya he ido mencionando– que hablan también a su manera del destino de la Historia y de la condición post-histórica. Brevemente, Baudrillard ha argumentado en repetidas ocasiones que la Historia ha "desaparecido" porque ya no podemos distinguir la ilusión de la realidad y porque los acontecimientos se han "acelerado" más allá de nuestra capacidad de aprehenderlos como "historia". Por su lado, Fukuyama ofrece un argumento neo-hegeliano para la realización o consumación de la historia en la "democracia liberal"; la era post-histórica es, pues, un periodo en el cual las democracias liberales se consolidarán y mejorarán.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*



A modo de conclusión, retomo que la concepción del fin de la Historia no es algo nuevo, sino que se remonta, en la cultura occidental, por lo menos al Antiguo Testamento. La necesidad de darle un fin último o una finalidad o una meta al desarrollo humano en Occidente es la manera como se le da un sentido a la Historia, sea éste cual sea (Dios, la libertad, la Razón, la Verdad) que justifique las acciones y las interpretaciones del mundo y de la humanidad que dicha cultura se hace. Este sentido ha dependido, lógicamente, de las circunstancias y los contextos espacio-temporales en los que se han desarrollado las distintas concepciones o variaciones del pensamiento sobre el fin de la Historia en Occidente. Dicho análisis o repaso nos lleva a comprender también a qué ha llegado todo esto en el presente, y, por consiguiente, cómo interpretamos nosotros, en este momento que vivimos, dichos fines o metas, y a cuestionarnos si existe un sentido de la Historia o, incluso, si es necesaria su existencia –discusión que, por otra parte, aunque no es nueva, resurge en la actualidad en que se vive una fuerte crisis de la concepción histórica.

# El fin de la Historia según Francis Fukuyama.\*

El polémico artículo del verano de 1989.

*Miserable creatures, thrown for a moment on the surface of this little pile of mud, is it decreed that one half of the flock should be the persecutor of the other? Is it for you, mankind, to pronounce on what is good and what is evil?*

-Marqués de Sade<sup>1</sup>

*Los historiadores se toman inusuales mortificaciones para borrar los elementos en su trabajo que revelen sus antecedentes en un particular tiempo y espacio, sus preferencias en una controversia -los objetos inevitables de su pasión. La versión de Nietzsche del sentido histórico es explícita en esta perspectiva y reconoce su sistema de injusticia. Su percepción es oblicua [parcial], siendo una deliberada alabanza, afirmación o negación; alcanza las últimas trazas venenosas con el objeto de prescribir el mejor antídoto. No se entrega a una eliminación discreta ante los objetos que observa y no se somete a sus procesos; tampoco busca leyes, ya que le da el mismo peso a su propia visión y a sus objetos. A través de este sentido histórico, al conocimiento se le es permitido crear su propia genealogía en el acto de cognición; y la wirlche Historie [historia efectiva] compone una genealogía de la historia como la proyección vertical de su posición.*

-Michel Foucault<sup>2</sup>

## ¿francis fukuyama?

El polémico artículo del verano de 1989 lleva por nombre una pregunta planteada muy atinadamente -aunque muy ambigua- en ese momento tan tenso que se estaba viviendo:

"*The End of History?*" -"¿El fin de la Historia?"<sup>3</sup>. Parecería poco comprometedor y hasta

\* NOTA: todas las palabras (de conceptos o nombres de ciertos personajes) que aparezcan en negritas en este capítulo pueden consultarse en el "Glosario" que aparece al final como apéndice de esta tesis.

<sup>1</sup> "Criaturas miserables, arrojadas por un momento a la faz de este montoncito de lodo, ¿está decretado que la mitad de la manada deba ser perseguidora de la otra? ¿Es para ti, humanidad, declarar qué es bueno y qué es malo?", Donatien Alphonse François, Marqués de Sade

<sup>2</sup> Michel Foucault, "*Nietzsche, Genealogy, History*", en Paul Rabinow (comp.), *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984, p. 90.

<sup>3</sup> Francis Fukuyama, "*The End of History?*", en *The National Interest*, num. 16, verano de 1989, p. 3-18. Sin embargo, dado que es muy difícil conseguir dicho artículo en su publicación original en México, la versión que yo tengo la obtuve de Internet (<http://www.wku.edu/~sullib/history.htm>). Esto me impide que, al citar del artículo, pueda yo acusar la(s) página(s) original(es) en la(s) que las citas aparecen; por este motivo, sólo menciono la fuente y transitero la versión original en inglés de la cita correspondiente en el pie de página. La traducción que se hizo al español y que se divulgó en México es incompleta y apareció en el diario español *El País*: Francis Fukuyama, "¿El final de la historia?", *El País*, Madrid, 24 de Septiembre de 1989. Para una explicación detallada de la traducción del artículo de Fukuyama al español, ver el artículo de Israel Sanmartín, "La divulgación de 'El fin de la historia' en

anunciador de una reflexión profunda iniciar con *una pregunta* tan inquietante y dejar, con el sólo hecho de haberla lanzado, la respuesta "abierta" a innumerables interpretaciones.

Sin embargo, y un tanto desilusionador, el artículo resulta ser el panegírico de una "ideología", e inclina la balanza hacia ésta rechazando todas las demás. Declara, sin lugar a dudas, que la **Historia** ha llegado a un fin porque ha triunfado un sistema, el sistema anunciado como la meta de la Historia de la humanidad...

Este artículo, por la rapidez con la que se extendió, por el puesto político que su autor ocupaba en ese tiempo y por la arrolladora ingenuidad intencionada (valga el oximorón) de la tesis en sí, alzaría una tolvenera impresionante tanto de críticas como de preguntas entre historiadores, políticos, sociólogos, filósofos y demás.

Pero, ¿quién declaró tal aseveración en una pregunta en apariencia tan inocente, pero a la vez tan perturbadora? ¿Quién es aquel delegado conservador miembro de la burocracia federal? ¿Quién es, sin ir más lejos, Francis Fukuyama? Gracias a las maravillas de la comunicación en nuestra actualidad, se puede encontrar la biografía de este personaje y su *curriculum* en la pagina personal que tiene en Internet.<sup>4</sup> Sin embargo, sería muy cómodo de mi parte remitir al lector a Internet y no anotarlo en este trabajo, razón por la cual resaltaré a continuación los aspectos que nos competen de su biografía:

El Dr. Francis Fukuyama, estadounidense radical y convencido, es un científico político y estratega, incluso considerado filósofo por muchos, japonés de tercera generación, nacido el 27 de Octubre de 1952 en Chicago, y criado en Nueva York. Recibió su educación de las universidades de Yale, La Sorbona y Harvard, obteniendo el equivalente al grado de licenciado por la Universidad Cornell en Estudios Clásicos y su doctorado en Harvard en Ciencias Políticas. Entre sus maestros se encuentran personajes tales como **Allan Bloom**,

---

España", separata de los *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo XLVII, Fas. 113, Santiago de Compostela, CSIC/Instituto de Estudios Gallegos "Padre Sarmiento", 2000, p. 205-232.

<sup>4</sup> Francis Fukuyama, [*Homepage*], <http://www.sais-jhu.edu/faculty/fukuyama>

**Paul de Man, Roland Barthes y Jacques Derrida**<sup>5</sup>, este último convirtiéndose después, desde la perspectiva de la deconstrucción, en uno de sus más feroces críticos. Fukuyama, pues, es un científico político especializado en asuntos político-militares de Medio Oriente y de política exterior de la ex-Unión Soviética, como lo demuestra gran parte de sus obras.<sup>6</sup> Siendo principalmente soviólogo, es decir, especialista en asuntos de la (entonces) Unión Soviética, Fukuyama ha escrito ampliamente sobre temas relacionados con preguntas concernientes a la democratización y a la economía política internacional. Recientemente se ha enfocado en el rol de la cultura y del capital social en la vida económica moderna. En el pasado escribió extensamente sobre la política exterior soviética en el Tercer Mundo.<sup>7</sup> Fukuyama ha tenido dos cargos políticos. Entre 1981-1982 fue miembro de la delegación estadounidense en las conferencias egipcio-israelíes en torno a la autonomía de Palestina. En este tiempo, aunque no tuviera que ver con su puesto político, trabajó en la *Rand Corporation* "haciendo informes sobre asuntos concretos y prácticos de política internacional",

<sup>5</sup> Fukuyama, [Homepage], <http://www.sais-jhu.edu/faculty/fukuyama>; Israel Sanmartín, *¿Quién es Francis Fukuyama?*, separata de los Cuadernos de Estudios Gallegos, tomo XLVI, fascículo 111, 1999, p. 203-204; Fukuyama, Francis, *Interview with Frank Fukuyama*, Septiembre 15, 1997, CSIS Diplomacy in the Information Age, en <http://www.csis.org/ics/dia/intfukuy.html>.

<sup>6</sup> Sanmartín, *¿Quién es Francis Fukuyama?*, p. 204. Dentro de las obras de Fukuyama relativas al Medio Oriente, a la Unión Soviética y a Afganistán, que Sanmartín enlista y que pueden encontrarse en el *homepage* o página personal de Fukuyama (vid nota 2), se encuentran: el libro de *The third world: the last three decades* (Cornell University Press, Ithaca- New York, 1987), editado por Fukuyama y Andrzej Korbonski, relativo a la Unión Soviética; informes para la *Rand Corporation* sobre el mismo tema como "*The Soviet Union and Iraq since 1968*" y "*The security of Pakistan: a trip report*" en 1980; "*The soviet threat to the Persian Gulf*" en 1981; "*Moscow's post-Brezhnev reassessment of the third world*" en 1986, "*Soviet civil-military relations and the power projection mission*" en 1987; "*Gorbachev and the new soviet agenda in the third world*" en 1989. Por otro lado, publicó otros artículos referentes al tema como "*The USSR and the Middle East*" (en *Middle East Contemporary Survey*, vol. IV, 1981), "*Pakistan since the soviet invasion of Afghanistan*" (en Tahir-Kheli, Shirin (ed), *U.S. Strategic interest in southwest Asia*, praeger, 1982) "*New directions for Soviet middle policy: implications for the Atlantic alliance*" (en Spiegel, Steven L., *The middle east and the western alliance*, George Allen and Unwin, 1982), "*The new marxist leninist states and internal conflict in the third world*" (en Ra'anán, Uri et al., *Third world marxist-leninist regimes: strengths, vulnerabilities, and U.S. Policy*, Institute for Foreign Policy Analysis Special Report, 1985) y "*The political character of the overseas empire*" (en Rowen, Henry and Wolf, Charles (eds.), *The future of the soviet empire*, en York, St. Martin's Press, 1987) entre otros. Respecto a sus artículos sobre Asia destaca "*Asia in a global war*" (en *Comparative Strategy*, vol. 6, n. 4, 1987).

<sup>7</sup> Fukuyama, [Homepage], <http://www.sais-jhu.edu/faculty/fukuyama>

hasta el año de 1989, cuando salió publicado su artículo. Ese año, Fukuyama aceptó ser funcionario en el personal de planeación política del Departamento de Estado de Estados Unidos, bajo la recién iniciada administración Bush, al principio como miembro regular especializado en asuntos de Medio Oriente, y más tarde como director adjunto para asuntos político-militares europeos. En este puesto permaneció hasta 1990.<sup>8</sup> Como puede verse, la mente de Fukuyama es "enteramente política entrenada desde la estructura de la historia, la cual a su vez es vista en una perspectiva filosófica".<sup>9</sup>

Fukuyama fue *Hirst Professor*, nombre de la cátedra de Política Pública en la Universidad George Mason en Fairfax, Virginia. Actualmente, es director del *International Transactions Program* (Programa de Transacciones Internacionales) miembro investigador de la *RAND Corporation* (Washington D.C.) y, además, dirige un proyecto de telecomunicaciones en la *John Hopkins University for Advanced International Studies and Foreign Policy Institute* (Universidad John Hopkins para Estudios Internacionales Avanzados e Instituto de Política Exterior)<sup>10</sup>

Su libro, *The End of History and the Last Man –El fin de la Historia y el último hombre*<sup>11</sup>, aparecido en 1992, donde el discurso filosófico del fin de la Historia planteado en su artículo "The End of History?" es expuesto más ampliamente y con mayor convicción, ha sido publicado en más de veinte Ed. extranjeras y estuvo en las listas de *bestsellers* en EUA,

---

<sup>8</sup> Fukuyama, *ibid.*; Sanmartín, *op. cit.*, p. 204.

<sup>9</sup> Perry Anderson, *Los fines de la historia*, trad. Erna von der Walde, 2ª ed., Barcelona, Ed. Anagrama, 1997, p. 98.

<sup>10</sup> Sanmartín, *op. cit.*, p. 204.

<sup>11</sup> Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Avon Books, 1992, 418 p. En español existe como: Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre*, trad. P. Elías, Barcelona, Ed. Planeta, 1992.

Francia, Japón y Chile y ha obtenido varios premios, al igual que otras obras de él como *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*<sup>12</sup>, de 1995.

Como dice su biografía, y como ya hice notar, Fukuyama era director delegacional del personal de planeación política del Departamento de Estado estadounidense durante la presidencia de George Bush. Esto le dio la capacidad de ganarse la atención de los medios, que le dieron una profusa difusión, para su tesis sobre el triunfo de Occidente y sus creencias liberales tras la caída del "socialismo real".<sup>13</sup>

## el polémico artículo

En un principio, "El fin de la Historia" fue una conferencia que Fukuyama dio en el John M. Olin Center para la Investigación de la Teoría y la Práctica de la Democracia en el curso académico 1988-89, a petición de los profesores Nathan Tarcov y Allan Bloom. Joseph Fontana informa que dicho centro de investigación es "una institución norteamericana que invierte anualmente millones de dólares para favorecer un viraje a la derecha en la enseñanza de las ciencias sociales".<sup>14</sup> Poco después, Owen Harris, "uno de los editores de la revista norteamericana de pensamiento político y relaciones internacionales *The National Interest*", instó a Fukuyama para que hiciera de esa conferencia un artículo que llevaría como nombre definitivo, *The End of History?*<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Francis Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Nueva York, The Free Press, 1995, 458 p. Existe una edición en español: Francis Fukuyama, *Confianza (Trust): Las virtudes sociales y la capacidad de generar prosperidad*, Buenos Aires, Ed. Atlántida, 1996, 492 p.

<sup>13</sup> Hamish Hamilton, [Biografía de F. Fukuyama], en <http://www.sociologyonline.co.uk/PopFuku.htm>

<sup>14</sup> Josep Fontana, *La historia después del fin de la historia. Reflexiones acerca de la situación actual de la ciencia histórica*, Barcelona, Ed. Crítica, 1992, p. 7.

<sup>15</sup> Israel Sanmartín, "Evolución de la teoría del 'fin de la historia'", p. 234-235.

Siendo el artículo una apología del **liberalismo** al mismo tiempo que un ataque sin tregua a los sistemas alternativos de éste, como el fascismo o el marxismo-leninismo (y a cualquier "desafío al liberalismo promovido por cada Mesías chiflado alrededor del mundo"<sup>16</sup>) y una constante demostración de cómo estos han fracasado como ideologías, el artículo de "*The End of History?*" se divide en cuatro partes principales precedidas de una introducción. En esta última asienta su tesis principal que argumentará y explicará ampliamente a lo largo del texto. Cada una de las siguientes partes comienzan con un tema o pregunta que es desarrollado en su parte correspondiente, sin por eso perder el texto una unidad.

En esta forma, la primera parte comienza resaltando que "La noción del fin de la Historia no es original."<sup>17</sup>, con lo que anticipa que hablará en este apartado de sus antecedentes, de los autores –que le interesan– que hablaron del fin de la Historia antes que, como **Georg Friedrich Hegel, Karl Marx** y **Alexandre Kojève**, y a quienes retoma para apoyar su propia tesis. Es un capítulo muy interesante puesto que, además de ser el apartado donde establece sus afirmaciones y argumentos más conocidos y más provocadores, puede verse cómo interpreta Fukuyama a sus predecesores y qué manejo hace de sus respectivas versiones del fin de la Historia en su propio beneficio. A este respecto, según Fukuyama, Karl Marx es el principal propagador de la idea de fin de la Historia pues "creía que la dirección del desarrollo histórico tenía un propósito determinado por el juego entre las fuerzas materiales, y que alcanzaría su final sólo cuando el cumplimiento de una utopía comunista que finalmente resolviera todas las contradicciones previas."<sup>18</sup> Sin embargo, continua

---

<sup>16</sup> Fukuyama, "*The End of History?*" (...the challenges to liberalism promoted by every crackpot messiah around the world...). En adelante, todas las traducciones de este artículo o de cualquier otro (salvo que indique lo contrario) hechas del inglés al español son totalmente mías.

<sup>17</sup> Fukuyama, "*The End of History?*" ( *The notion of the end of history is not an original one.* )

<sup>18</sup> Fukuyama, "*The End of History?*" ( *Its best known propagator was Karl Marx, who believed that the direction of historical development was a purposeful one determined by the interplay of material forces, and would come to an end only with the achievement of a communist utopia that would finally resolve all prior contradictions.* )

Fukuyama, el concepto de Historia como un proceso dialéctico con un principio, un punto medio y un fin fue tomado de Marx de su predecesor, Hegel, quien "creía que la Historia culminaba en un momento absoluto –un momento en el cual una forma final, racional de sociedad y estado se hacían victoriosos".<sup>19</sup> Y finalmente, de uno de los mejores intérpretes (en palabras de Fukuyama) de Hegel, Alexandre Kojève, quien, según Fukuyama, rescata la proclamación de Hegel de que la Historia había llegado a su final en 1806 con la **Batalla de Jena**, en la cual el triunfo de Napoleón marcó el inicio de la expansión de los principios básicos del estado liberal democrático. Para que esta expansión ocurriera con total cabalidad, dice nuestro autor, todavía faltaría mucho trabajo, pero lo cierto es que ya estaba establecido y no podría mejorarse esencialmente. Kojève, explica Fukuyama, encontraba este " 'estado homogéneo universal' " encarnado en los países del Este de la posguerra, para quienes lo más heroico era la creación de un Mercado Común.

La segunda parte inicia con el concepto de idea e **ideología** en Hegel: "Para Hegel, las contradicciones que dirigen a la Historia existen antes que nada en el reino de la conciencia humana, es decir, en el ámbito de las ideas"<sup>20</sup>. Y más adelante en este capítulo explicará los inconvenientes de ideologías como el fascismo y el marxismo, y de cómo y porqué el liberalismo pudo triunfar por encima de éstas.

El tercer capítulo regresa a la tesis que al principio lanza en forma de afirmación, pero esta vez reuniendo los puntos con los que ha estado trabajando y con la desafiante pregunta "¿Hemos, de hecho, alcanzado el fin de la Historia?"<sup>21</sup>. En esta ocasión presenta cómo cada sistema en el mundo gradualmente se va convirtiendo hacia el liberalismo. Habla específicamente de ciertas regiones como Asia, y dentro de ésta, Japón, China, etc. Este

<sup>19</sup> Fukuyama, "The End of History?" (Hegel believed that history culminated in an absolute moment -- a moment in which a final, rational form of society and state became victorious.)

<sup>20</sup> Fukuyama, "The End of History?" (For Hegel, the contradictions that drive history exist first of all in the realm of the human consciousness, i.e. on the level of ideas.)

<sup>21</sup> Fukuyama, "The End of History?" (Have we in fact reached the end of history?)



apartado lo usa Fukuyama particularmente para demostrar cómo otras alternativas al liberalismo han fallado o cómo han tenido que transformarse debido a las fallas de sus propios sistemas.

La última parte, que contiene la inesperada conclusión, inicia preguntando "¿Cuáles son las implicaciones del fin de la Historia para las relaciones internacionales?"<sup>22</sup>. Explica que el liberalismo tarde o temprano traerá la paz mundial y un **mercado** o una economía libre y **mundial**, con lo que la Historia llegará a un fin. Su conclusión, al estilo de como Kojève concluyó en su momento, no es muy alentadora que se diga. Inesperadamente, tras el panegírico hecho al liberalismo como triunfador de toda lucha ideológica, su visión a futuro es la de un mundo (terriblemente) estable, estático, tranquilo, que sólo vivirá para mantener la maquinaria del liberalismo andando, una época en cierta forma aburrida y nostálgica de "cuando aún había Historia". ¿Querrá decir con esto que deja un resquicio abierto para un posible 'resurgimiento' a futuro de la Historia como lucha ideológica de la humanidad? Por lo pronto, Fukuyama está felizmente convencido de que hay mucho por hacer para propagar y llevar a la práctica de forma más efectiva el liberalismo por todo el mundo y, divulgando la 'buena nueva', pone su montoncito de arena para conseguirlo.

### sin escrúpulos

Antes de seguir con el análisis y el manejo que Fukuyama hace de la Historia, es indispensable abrir un paréntesis para explicar el contexto político en el que surge la famosa tesis y que le da tanta fuerza.

George Bush, tras una campaña presidencial caracterizada "por las profundidades demagógicas y la falta de escrúpulos", en 1988 sucede a Ronald Reagan en el Partido

<sup>22</sup> Fukuyama, "The End of History?" (What are the implications of the end of history for international relations?)

\* Ver en Glosario "mercado mundial".

Republicano de Estados Unidos, con lo que continúa la ideología **neoliberal** que defiende "la reducción del estatismo y auge de la privatización". Bush, habiendo sido director de la CIA (Central Intelligence Agency) y jefe de la lucha antidrogas durante el gobierno de Reagan, sube al poder, elegido mayoritariamente, en Enero de 1989. Como indica Israel Sanmartín, en los cuatro años que duró su gobierno, "Bush recuperó la peor cara de la política exterior beligerante e intervencionista del presidente Reagan, en la guerra contra Irak desarrollada en el Golfo Pérsico en 1991 (pese a que antes había apoyado la invasión de Irak a Irán), los intentos de reducción del poder árabe sobre Palestina y la invasión de Panamá, entre otras." Además de esto, Bush y Gorbachev estuvieron presentes en el fin de la "guerra fría", y Bush, aunque mantuvo relaciones cordiales con el gobierno de la ex-URSS, presenció la caída de Gorbachev y de su *perestroika*.<sup>23</sup>

Pero ¿qué pasó en la ex-URSS y en los demás países del bloque del Este? ¿Por qué su sistema se fue a pique en la década de los ochentas? No ahondaré al respecto, porque no es el tema de la tesis, pero vale la pena hacer un breve repaso de la situación del bloque del Este antes de la caída del socialismo.

Ya desde los años setenta se veía que la economía rusa "si no estaba en regresión, [...] avanzaba al paso de un buey cada vez más cansado". Lejos de convertirse en un enorme comerciante mundial, la Unión Soviética parecía ir para atrás a nivel internacional. Hacia mediados de los ochenta, la URSS se había hecho una especie de "colonia productora de energía de las economías industriales más avanzadas". Para los setenta la economía estaba estancándose al igual que la sociedad. Esta última, al ver que la esperanza media de vida al nacer seguía sin cambios en veinte años mientras que en el resto de los países –incluidos Cuba y muchos países asiáticos comunistas– aumentaba, fue perdiendo confianza en el

<sup>23</sup> Sanmartín, *¿Quién es Francis Fukuyama?*, p. 194-196.

socialismo de su país. Para no hacer la revisión más larga, cabe también mencionar que otros síntomas de decadencia en la URSS fueron, según lo hace notar Hobsbawm, la ruina y la corrupción de la burocracia. Si bien antes, en los cincuenta y sesenta, Occidente observaba que "el secreto del avance global del comunismo residía en el sistema organizativo de los partidos comunistas", para los ochenta, la lealtad a "la línea" de los cuerpos organizativos se había convertido en "una combinación de incompetencia y corrupción". En pocas palabras, fue cada vez más claro que la Unión Soviética funcionaba, de hecho, a través de "un sistema de patronazgo, nepotismo y pago".<sup>24</sup>

Durante la era de Brezhnev hubo un estancamiento en las reformas; fue más fácil para el gobierno ruso importar alimentos que fortalecer la propia agricultura, más fácil lubricar la maquinaria de la economía con corrupción que con una buena afinada o un reemplazo. Además, sobrevino, en la década de los setenta, una crisis petrolífera la cual, estando la URSS más involucrada ahora que antes en la economía mundial, la favoreció al mismo tiempo que la perjudicó. Siendo la Unión Soviética uno de los principales productores de petróleo, la crisis mundial del energético permitió que "el líquido negro se les [convirtiera] en oro". Con poco esfuerzo y casi sin esperárselo, los capitales entraban por montón, lo que pudo ser la causa de que Brezhnev se dejase seducir por llevar una política internacional activa y competitiva con los Estados Unidos, dirigiéndose, sin darse cuenta, hacia un suicidio al tratar de igualar la superioridad armamentística de Estados Unidos. Ahora bien, el dinero, por así ponerlo, 'fácil' que entró a los países del Este –y muchos productores de petróleo del Tercer Mundo– provocó malas inversiones y poca planeación o reformas, desperdicio de energía, crisis en general y finalmente, la entrada del "socialismo realmente existente" en su recta final. Entre 1981 y 1984 se llevaron a cabo en los países del Este donde las condiciones lo permitieron,

---

<sup>24</sup> Eric Hobsbawm, "El final del socialismo", en *Historia del siglo XX. 1914-1991*, trad. de Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells, Barcelona, Ed. Crítica (Grijalbo Mondadori), 1995 (reimp. 1996), p. 468-469.

las restricciones y la centralización al estilo estalinista. Esto infundió falsas esperanzas de alcanzar nuevamente un crecimiento económico, pero no se habían hecho las reformas básicas, lo que condujo a un retroceso, más crisis y "a un mayor deterioro en las perspectivas económicas".<sup>25</sup>

Estando este poco apetitoso platillo en la mesa, es cuando Mijail Sergueievich Gorbachev se sienta a la cabecera de la Unión Soviética.

En 1985, el reformista Mijail Gorbachev, sube al poder como secretario general del Partido Comunista soviético, y denuncia la era del estancamiento de Brezhnev<sup>26</sup>. Gorbachev pertenecía a la generación de disidentes de las clases medias cultas, capacitadas y de profesionales universitarios y técnicos; él mismo, habiendo estudiado derecho, ascendió al poder por una vía distinta a la clásica, la que sería, en otras palabras, a través del trabajo desde la fábrica pasando por estudios de agronomía o ingeniería hasta el motor del aparato. Con Gorbachev en el poder, se abrió el camino a la crítica y a la autocrítica bajo el nombre de **glasnost** (en ruso, apertura o transparencia) que tuvo una amplia respuesta. El cambio en la Unión Soviética no provino, pues, desde el pueblo, que, bajo la censura impuesta por las autoridades, no tenía mayor posibilidad de movimiento, sino desde arriba, desde esa *intelligentsia* que alcanzó el poder. Un país como la Unión Soviética ya no podía mantener la exigencia de ser una superpotencia militar con una economía decadente en un sistema que se había vuelto ineficaz e inflexible. Dichos "estratos ilustrados y técnicamente competentes, que eran los que mantenían la economía soviética en funcionamiento, eran conscientes de

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 469-472.

<sup>26</sup> Esta era, sin embargo, permitió que germinara la política y la cultura en la elite soviética, en la cual se desarrolló intelectualmente el mismo Gorbachev. Para ahondar al respecto, ver Eric Hobsbawm, *op. cit.*

que sin cambios drásticos y fundamentales el sistema se hundiría más pronto o más tarde...".

27

El cambio drástico, iniciado ya con la *glasnost*, se llamó *perestroika*. La *perestroika* fue un programa iniciado por Gorbachev en 1986 de reestructuración económica, política y social. Impensadamente, resultó ser un catalizador que llevaría al desmantelamiento de lo que tomó casi tres cuartos de siglo erigir: el estado totalitario marxista-leninista-stalinista.<sup>28</sup> A partir de ese momento, el mundo observó con asombro e incredulidad cómo las fuerzas soviéticas se retiraban de Afganistán; cómo los regímenes comunistas de Europa del Este se transformaban en gobiernos capitalistas; cómo Alemania se reunía al venirse abajo el **Muro de Berlín** (que más de uno sintió como el colapso de su propia vida, según escuché de las opiniones de soldados rusos en un programa de la *Deutsche Welle* que conmemoraba la caída del Muro de Berlín); cómo se desmoronaba el Pacto de Varsovia en tantas partes como países habían quedado bajo dominio político y militar soviético; cómo la Guerra Fría llegaba a un abrupto final<sup>29</sup>; y cómo Bush, con un gran suspiro de alivio, daba de inmediato el banderazo inicial al "**Nuevo Orden Mundial**". El coqueto Occidente había seducido al Oriente. (Aunque Jean Baudrillard, más adelante, dirá otra cosa...)

## **fukuyama y el sistema...**

### **el milenarismo liberal**

Nada menos que la obra de Francis Fukuyama es la expresión más extrema y mejor conocida del milenarismo liberal. Este último se interpretó ampliamente como un intento de proveer un antídoto para contrarrestar el prevaeciente decaimiento del análisis político estadounidense

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 473-475.

<sup>28</sup> "Perestroika", en *Soviet Archives Exhibit*, de la *Library of Congress's Soviet Archives* (<http://www.ibiblio.org/expo/soviet.exhibit/perest.html>)

<sup>29</sup> *Ibid.*

en la década de los ochenta.<sup>30</sup> Los pesimistas que continuaban argumentando que el poder e influencia de los Estados Unidos estaba en decadencia no se habían dado cuenta de las "buenas noticias": una "revolución liberal" estaba ocurriendo en todo el mundo. Al mismo tiempo, los "intelectuales que creen que abarcan al mundo en su complejidad y tragedia" no han visto que la Historia tiene un patrón, y que —muy presuntuosamente— "Hoy [...] tenemos dificultades al imaginar un mundo que sea radicalmente mejor que el nuestro."<sup>31</sup>

Heredero de la concepción judeocristiana de la Historia, es decir, la Historia con un sentido universal, lineal, providencial y apocalíptico o de revelación, el milenarismo liberal, como una forma secularizada del esquema religioso, percibe que el mundo puede estar al borde de una era sin precedentes de paz y buen gobierno, una percepción que es también milenarista literalmente por pertenecer al milenio que, en el momento de esta concepción, estaba por comenzar.

En el trabajo de Fukuyama pueden verse ciertos elementos característicos del milenarismo liberal, según observa Susan Marks: una noción progresiva de la Historia, la identificación de la democracia liberal como el *telos* de la Historia, una voz "post-histórica" distintiva, es decir, un "nosotros" —que serían los vencedores en este esquema-, y el tono de celebración, siendo estos los más importantes.

El primer aspecto, el de la noción progresiva de la Historia, es un pilar central del milenarismo liberal. Pero aquí se oculta un monstruo detrás de una linda carita. Partiendo un poco desde la perspectiva de Michel Foucault en "*Nietzsche, Genealogy, History*"<sup>32</sup>, donde analiza la función de la historia como genealogía, puede observarse que la historia progresiva

<sup>30</sup> Susan Marks, *The End of History? Reflections on Some International Legal Theses*, The European Journal of International Law, Vol. 8, No. 3. (<http://www.ejil.org/journal/Vol8/No3/art5.html>)

<sup>31</sup> Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, p. xiii, 46, 69.

<sup>32</sup> Michel Foucault, "*Nietzsche, Genealogy, History*", en Paul Rabinow (comp.), *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984, p. 76-100.

(lo contrario a la genealógica, según lo entiende Foucault, aunque no lo dice tal cual) *confirma* en vez de desestabilizar las relaciones de poder establecidas, es decir, no rompe con lo que ya está establecido, sino que busca un estatismo que obligue al pasado a ser esclavo del presente, un pasado que no muestra dificultades, que confirma lo que ocurre en el presente; en breve, se hace creer que no hay pasado más grandioso que el presente. La historia progresiva reprime la disensión –la diferencia-, la lucha y el juego de las dominaciones en vez de articularlas y dirigirse a ellas. Presenta al mundo como reconfortante, simple, coherente y ordenado, en vez de desafiante, complejo, heterogéneo y contingente. Buscando sostenerse a las cosas como son, afirma descuidadamente, pero también impotentemente, que las cosas *deben* ser como son. Lo que pone esto de relieve es el sentido en el cual el milenarismo liberal, por todo su 'optimismo' profesado (considerando positiva la cualidad de entender al mundo como equilibrado, justo, estable, firme), es a final de cuentas 'pesimista' (si es que consideramos negativo ver al mundo como desequilibrado, injusto, inestable, movedizo), y no, como sugiere Fukuyama, porque prediga un mundo de igualdad excesiva, sino porque en realidad enmascara un mundo de desigualdades inmutables y duraderas. Dime de qué presumes y te diré de qué careces.

Por otra parte, el milenarismo liberal parte de la noción de que la Historia tiene un *telos*, es decir, la causa final, el propósito o la causa que determina la función de la Historia. Esto implica la consideración de que el cambio histórico es direccional, lineal y evolutivo, con etapas de desarrollo identificables, y un punto final que puede ser conocido (como la idea de Revelación entre los cristianos) y potencialmente alcanzado. El milenarismo liberal, como su nombre lo indica, presupone que el *telos* de la Historia es el liberalismo, o, a cualquier costo, la democracia liberal asociada a una economía de mercado. Esto se fundamenta, como bien lo dice Fukuyama, en dos argumentaciones: una empírica en la cual se dice que todas las

alternativas al liberalismo han sido eliminadas, y una normativa en la que se dice que el liberalismo es superior a todas las alternativas.<sup>33</sup>

Otro aspecto de esta particular forma de milenarismo sería el uso de una voz propia, de una voz "post-histórica", por ser la triunfadora tras el fin de la Historia; de un "nosotros" que tenemos democracia liberal y no experimentamos problemas tan serios, en contraposición con un no-liberal "ellos" —especialmente el Tercer Mundo y otras instancias no contempladas en el "nosotros"—, que siguen "hundidos" (la palabra usada por Fukuyama es "mired", que implica estar estancado, hundido en fango) en la historia para quienes necesariamente las cosas serán más complicadas y desagradables.

El último aspecto mencionado del milenarismo liberal sería un tono peculiar y distintivo, un llamado a celebrar el presente, moderado por la nostalgia del pasado (en el que "aún había Historia", en palabras de Fukuyama), pero optimista a final de cuentas, confiado y cargado de un sentido de victoria por encima de las fuerzas de regresión.<sup>34</sup>

Aunado a este milenarismo liberal que buscaba en parte, por así decirlo, 'levantarle el ánimo' a los pesimistas que clamaban la decadencia política de Estados Unidos, tenemos el hecho de que Fukuyama, como mencioné, era miembro del Departamento de Estado del gobierno de Bush cuando la caída del bloque del Este ocurría. Esto explica por qué fue tan propicia para la política de Estados Unidos la tesis central de su artículo, al decir que el fin de la Guerra Fría confirmaba un consenso mundial en favor del liberalismo, incluyendo no sólo el capitalismo sino la democracia liberal como tal. De hecho, buena parte del artículo es una crítica al marxismo y es también la demostración de cómo el sistema soviético se estaba desquebrajando y que sólo era un cadáver que iba deshaciéndose en manos de los

---

<sup>33</sup> Marks, *op. cit.*

<sup>34</sup> *Ibid.*



gobernantes, ya que la población en sí estaba en desacuerdo con el sistema de gobierno. A este respecto, cabe recordar que Fukuyama conocía bastante bien la situación soviética puesto que ese era su tema de investigación en el puesto que ocupaba, y no cabe duda que utilizó sus conocimientos a su favor para beneficiar ideológicamente a Occidente, sin la menor autocrítica. En breve, según él, la ideología liberal había conquistado todas las ideologías rivales, siendo la última o la más reciente, el llamado 'socialismo real', lo que marca el "triumfo de Occidente" y anuncia el "fin de la Historia":

De lo que estamos siendo testigos no es sólo el fin de la Guerra Fría, o del paso de un período particular de la Historia de la posguerra, sino del fin de la Historia como tal: esto es, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y de la universalización de la democracia liberal de Occidente como la forma final del gobierno humano.<sup>35</sup>

## **la historia en manos de fukuyama**

La convencida declaración que acabo de citar obviamente descansa sobre una noción peculiar de historia; una noción determinista, esencialista, donde ésta tiene un propósito, una dirección, es progresiva (o evolutiva) y está orientada hacia una meta particular. Y es ahora, tras el fin de la Guerra Fría, en esta época de la 'pos-caída' o de la 'post-historia' debido a la 'muerte' de la última ideología alternativa al liberalismo, que estamos siendo testigos del 'fin de la Historia'. Según este punto de vista, el trasfondo de la Historia es el liberalismo, la democracia liberal asociada con la economía de libre mercado. En otras palabras, esto quiere decir que todo el desarrollo histórico tuvo como meta llegar al liberalismo. Esto se basa tanto

---

<sup>35</sup> Fukuyama, "The End of History?" (What we may be witnessing is not just the end of the Cold War, or the passing of a particular period of post-war history, but the end of history as such: that is, the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government.)

en el argumento empírico de que todas las alternativas al liberalismo pueden ser eliminadas, como en el argumento normativo de que el liberalismo es superior a todas las alternativas. Cabe resaltar que Fukuyama reconoce que el 'triumfo del liberalismo' no significa que ninguna otra 'ideología' exista. Sin embargo, sugiere la creciente marginalización de estas 'ideologías' conforme 'el notable consenso' del liberalismo vaya dominando el mundo.

### **fukuyama y la ideología**

Es necesario en este punto, especialmente al estarme refiriendo a la historia en la perspectiva de Fukuyama, aclarar a qué se refiere este autor cuando habla de ideología. Cuando se refiere al triunfo de una ideología y la marginalización de las demás, está entendiendo ideología como "un sistema de creencias por medio del cual una sociedad se organiza a sí misma"<sup>36</sup> —aunque ésta es una explicación demasiado amplia como lo es el término mismo. Más específicamente, Fukuyama retoma brevemente lo que Hegel caracteriza como ideología, mostrándose más coincidente con su idealismo que con el materialismo de Marx. Fukuyama explica que

Para Hegel, las contradicciones que dirigen la Historia existen antes que nada, en el reino de la conciencia humana, es decir, en el nivel de las ideas —no las triviales propuestas electorales anuales de los políticos norteamericanos, sino las ideas en el sentido de grandes visiones mundiales unificadoras que pueden entenderse mejor bajo el título de ideología. Ideología, en este sentido, no se restringe a las doctrinas políticas explícitas y seculares que usualmente asociamos al término, pero de igual forma pueden incluir religión, cultura, y el complejo de valores morales que subyacen cualquier sociedad.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Stuart Sim, *Derrida and the End of History*, Cambridge, Icon/Totem Books, 1999, p. 73

<sup>37</sup> Fukuyama, "The End of History?" (*For Hegel, the contradictions that drive history exist first of all in the realm of human consciousness, i.e. on the level of ideas -- not the trivial election year proposals of American politicians, but ideas in the sense of large unifying world views that might best be*

Siguiendo un pensamiento platónico en el que el modelo del mundo material son las ideas, según Fukuyama, para Kojève y para los "buenos hegelianos" "el entendimiento de los procesos subyacentes de la Historia requiere desarrollos de entendimiento en el reino de la conciencia o de las ideas, ya que la conciencia finalmente rehará el mundo material a su propia imagen". En otras palabras, esto quiere decir, analiza Fukuyama, que cuando Kojève dice

que la Historia terminaba en 1806 significaba que la evolución ideológica de la humanidad terminaba en los ideales de las revoluciones francesa o norteamericana [refiriéndose a la Independencia de Estados Unidos]: mientras que regímenes particulares en el mundo real [material] podrían no implementar del todo estos ideales, su verdad teórica es absoluta y no podría mejorarse. [...] Si el desarrollo ideológico había de hecho terminado, el estado homogéneo tarde o temprano se haría victorioso en todo el mundo material.<sup>38</sup>

Fukuyama no usa directamente la noción de ideología como "falsa conciencia" que maneja Marx. Antes bien, objeta su punto de vista materialista, y de hecho, desde la perspectiva que Max Weber maneja en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*,<sup>39</sup> critica que su idea respecto a la producción material como la infraestructura de la sociedad es, si no errónea, muy pobre, como lo son demasiado visiblemente, dice, todas las teorías materialistas actuales. En efecto, resalta, junto con Weber, que al contrario de lo que dice Marx, "lejos de

---

*understood under the rubric of ideology. Ideology in this sense is not restricted to the secular and explicit political doctrines we usually associate with the term, but can include religion, culture, and the complex of moral values underlying any society as well.*

<sup>38</sup> Fukuyama, "The End of History?" (To say that history ended in 1806 meant that mankind's ideological evolution ended in the ideals of the French or American Revolutions: while particular regimes in the real world might not implement these ideals fully, their theoretical truth is absolute and could not be improved upon.[...] if ideological development had in fact ended, the homogenous state would eventually become victorious throughout the material world.)

<sup>39</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. Luis Legaz Lacambra, Ed. Peninsula, 1994.

ser [el modo material de producción] la 'base', era en sí la 'superestructura' con raíces en la religión y en la cultura, y que para entender la emergencia del capitalismo moderno y la motivación por las ganancias, uno debía estudiar sus antecedentes en el reino del espíritu."<sup>40</sup>

Por otra parte, como dándole otra oportunidad a la perspectiva materialista en vista del éxito material del capitalismo y del liberalismo, acepta que mientras la percepción que el hombre tiene del mundo material toma forma de la conciencia histórica que tiene de él, el mundo material puede, a su vez, afectar claramente la viabilidad de un estado particular de conciencia. Esto lo ejemplifica diciendo que la "espectacular" abundancia de las economías liberales más avanzadas y la "infinitamente diversa cultura de consumo" logradas por aquéllas, "parecen tanto adoptar como preservar el liberalismo en la esfera política". Fukuyama cree que tanto la economía como la política presuponen un estado de conciencia autónomo previo que las hace posibles. Sin embargo, dice,

ese estado de conciencia que permite el crecimiento del liberalismo parece estabilizarse de la forma esperada al final de la Historia si está apoyada por la abundancia de una moderna economía de libre mercado. Podemos resumir el contenido del estado homogéneo universal como democracia liberal en la esfera política combinada con un fácil acceso a las videograbadoras y a los estéreos en lo económico.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Fukuyama, "The End of History?" (...a central theme of Weber's work was to prove that contrary to Marx, the material mode of production, far from being the "base", was itself a "superstructure" with roots in religion and culture, and that to understand the emergence of modern capitalism and the profit motive one had to study their antecedents in the realm of the spirit. As we look around the contemporary world, the poverty of materialist theories of economic development is all too apparent.)

<sup>41</sup> Fukuyama, "The End of History?" (But while man's very perception of the material world is shaped by his historical consciousness of it, the material world can clearly affect in return the viability of a particular state of consciousness. In particular, the spectacular abundance of advanced liberal economies and the infinitely diverse consumer culture made possible by them seem to both foster and preserve liberalism in the political sphere. I want to avoid the materialist determinism that says that liberal economics inevitably produces liberal politics, because I believe that both economics and politics presuppose an autonomous prior state of consciousness that makes them possible. But that state of consciousness that permits the growth of liberalism seems to stabilize in the way one would expect at

Fukuyama demuestra así ser tan ingenioso como ingenuo: habiéndole dado una "pequeña" aceptación al materialismo como infraestructura, queda perfectamente explicada la razón de ese "consenso mundial" a favor del liberalismo capitalista. A pesar de que el mundo que no es occidental tiene mentalidades, o ideologías, o formas de pensamiento (como quiera llamársele) muy distintas y hasta contrarias al liberalismo, el éxito material que ofrece el capitalismo es capaz de modificar el "estado de conciencia" o la ideología de dichos grupos.

Retomando la concepción de Historia que tiene Fukuyama, podemos ver que desde una perspectiva neopositivista y neoconservadora, concuerda en buena medida con la concepción decimonónica de una Historia evolutiva<sup>42</sup>, lineal (en la que sólo admite un futuro, y reduce y simplifica excesivamente los procesos de cambio histórico), coherente y finita de la humanidad, encabezada, como ya dije, por Occidente (y más específicamente por Estados Unidos<sup>43</sup>), hacia una meta preestablecida que es el liberalismo como sistema político y su mancuerna del capitalismo en el sentido económico. De la forma como Fukuyama construye su argumento, resulta que Occidente, como sujeto de la Historia, por alguna razón se ha visto favorecido a la vez que obligado por las circunstancias a llevarle al mundo los principios liberales.

---

*the end of history if it is underwritten by the abundance of a modern free market economy. We might summarize the content of the universal homogenous state as liberal democracy in the political sphere combined with easy access to VCRs and stereos in the economic.)*

<sup>42</sup> No es necesario hacerlo notar más puesto que el artículo es lo suficientemente elocuente, pero incluso en *A Reply to My Critics*, Fukuyama argumenta que el "entendimiento moderno de la historia" es de una "evolución" de lo más bajo a lo más alto. Entender el pasado a la luz del presente es, para él, entender lo bajo a la luz de lo alto. (Tomado de Harry V. Jaffa, *The End of History Means the End of Freedom: A Reply to Francis Fukuyama*, The Claremont Institute, California, 17 de Enero, 1990, <http://www.claremont.org/publications/jaffafukuyama.cfm>)

<sup>43</sup> Estados Unidos es, explicando el porqué de su primacía, el primer país nacido en el sistema democrático propiamente dicho, modelo que ya se venía perfilando en teoría y un tanto en la práctica, considerando la independencia de las Provincias Unidas, hoy Países Bajos, en donde se llevó a cabo un sistema muy cercano al liberalismo moderno, desde alrededor de los siglos XVI-XVII.

Las dos guerras mundiales en este siglo y sus revoluciones y revueltas auxiliares simplemente tuvieron el efecto de expandir esos principios espacialmente, tan es así que las varias provincias de civilización humana fueron subidas al nivel de sus asentamientos más avanzados, y de forzar a esas sociedades en Europa y Norteamérica a la vanguardia de la civilización a implementar el liberalismo más completamente.<sup>44</sup>

De hecho, como lo pinta Fukuyama, tal parece que todos los acontecimientos históricos más importantes de la Era Moderna cuadran perfectamente para evidenciar el inminente triunfo del liberalismo, que nosotros a finales del siglo XX, tenemos la 'suerte' de presenciar. Esta forma de manejar los acontecimientos históricos para demostrar su tesis, se ve muy clara cuando Fukuyama, siguiendo a Kojève, afirma que el triunfo de Napoleón en la Batalla de Jena en 1806 y la creciente decadencia del bloque soviético en los años ochenta del siglo XX, significan la victoria del liberalismo y de su socio el capitalismo por encima de cualquier otra ideología o sistema. La Batalla de Jena fue el hecho que marcó el inicio del triunfo político y la consiguiente expansión de los valores liberales, o dicho de otra manera, el 'inicio' del fin de la Historia —como desarrollo ideológico de la humanidad, en la versión de Fukuyama. De hecho, perfilado ya desde el artículo, es fácil deducir que, según Fukuyama, nada de lo ocurrido después de la Batalla de Jena es básicamente relevante, hasta casi dos siglos más tarde, cuando se desmorona el socialismo real (el opositor 'más fuerte' del liberalismo, que corrió con más suerte que el fascismo) como sistema político. Este hecho ya se veía venir durante la década de los ochenta del siglo XX, y en efecto, el 9 de Noviembre de 1989, coincidentemente, unos tres meses después de la publicación del artículo de Fukuyama,

---

<sup>44</sup> Fukuyama, "The End of History?" (*The two world wars in this century and their attendant revolutions and upheavals simply had the effect of extending those principles spatially, such that the various provinces of human civilization were brought up to the level of its most advanced outposts, and of forcing those societies in Europe and North America at the vanguard of civilization to implement their liberalism more fully.*)

crystalizaría simbólicamente, para su contento, con la caída del **Muro de Berlín** — acontecimiento que también le significó, en buena forma, un éxito publicitario a su artículo. En resumen, para Fukuyama, derrotadas las alternativas más 'fuertes' (las últimas 'esperanzas') al liberalismo —el fascismo y el socialismo en este siglo, hechos más relevantes desde el 'inicio' del fin de la Historia, pero que no lograron sacudir demasiado al sistema dominante—, sobreviene el fin de la Historia.

### entre hegel y kojève

Como ya he mencionado, Fukuyama parte de la noción de Historia que manejan, en especial, Hegel y Kojève (sobre todo Este último, a través del cual Fukuyama interpreta a Hegel). De hecho, según Perry Anderson, la presunta "originalidad" de Fukuyama reside en el hecho de que combinó de forma innovadora en el momento preciso los legados de Alexandre Kojève y de Georg Friedrich Hegel. De Hegel tomó el 'liberalismo hegeliano' —concepto que no compartía Kojève por considerarlo obsoleto— y el optimismo de la concepción misma de fin, entendiéndose como la realización de la idea de Libertad en el mundo —optimismo que también compartía Kojève en un principio hacia el socialismo. De Kojève, por su parte, Fukuyama toma, entre otras cosas, la idea del lugar central que ocupa el gusto por el consumo en el mundo moderno; además, también adopta la idea de que el significado del Estado nacional tradicional está caduco. Lo que Fukuyama logra con esto es una síntesis de la democracia liberal en el terreno ideológico con la prosperidad capitalista en el terreno material, inspirándose esta versión del fin de la Historia en el inminente colapso del 'socialismo real' que se veía venir con la decadencia en la que se iba hundiendo el Estado soviético, que pocos años más tarde, y junto con la *perestroika*, estaría agonizante.<sup>45</sup> En

---

<sup>45</sup> Anderson, *op. cit.*, p. 96-98.

pocas palabras, la tesis de Fukuyama fue un producto de su momento, extendida con gran facilidad gracias a su posición política (miembro del Departamento de Estado bajo la administración Bush): un golpe directo al clavo con el martillo adecuado en el instante preciso, justo un poco antes de que cayera el Muro de Berlín, lo que le dio un remate premonitorio a su argumento.

Observando puntualmente lo que Fukuyama interpreta de cada uno de estos autores, puede leerse, en "A Reply to My Critics,"<sup>46</sup> que sobre el primero escribe:

Le debemos a Hegel nuestro entendimiento moderno de la Historia como una evolución de lo primitivo a lo moderno, a través de una sucesión de estadios de 'falsa conciencia' en los cuales los hombres creían en la legitimidad de tales cosas como la esclavitud vasallática y el derecho divino de los reyes. Con trabajos se encuentra una persona viva educada que no vea por lo menos algo condescendentemente hacia aquellos grandes pensadores del pasado que estaban 'avanzados para sus tiempos', pero que sus puntos de vista hayan sido subsecuentemente sobrepasados por otros más modernos, menos cerrados. Entre la gente 'sofisticada', apenas se encuentra a alguien deseoso de afirmar que los puntos de vista de Aristóteles, de Aquino, o de Locke son verdaderos absolutamente y para siempre.<sup>47</sup>

Fukuyama es hábil para sacar argumentos de su contexto y usarlos para darle cuerpo a sus propias conjeturas, una suerte de **paranoia**, algo que todos los que hacemos o hemos hecho

<sup>46</sup> Fukuyama, "A Reply to My Critics", en *The National Interest*, num. 16, invierno de 1989-90 (nota: dado que este artículo no lo encontré completo en Internet como sí me ocurrió con el de *The End of History?*—vid. nota 1-, tomé los fragmentos que iba encontrando conforme avanzaba la investigación.)

<sup>47</sup> Fukuyama, "A Reply to my Critics" (*We owe to Hegel our modern understanding of history as an evolution from primitive to modern, through a succession of stages of "false consciousness" during which men believed in the legitimacy of such things as chattel slavery and the divine right of kings. There is hardly an educated person alive who does not have a slightly patronizing view of those great thinkers of the past who were "advanced for their times," but whose views have subsequently been superseded by more modern, less parochial ones. Among "sophisticated" people, there is hardly anyone willing to assert that the views of Aristotle, or of Aquinas, or of Locke, are true absolutely and forever.*)



alguna vez una tesis sabemos lo que significa: querer demostrar, por todos los medios posibles o imposibles, aquello que queremos demostrar. Sin embargo, a veces resulta muy incauto al defender sus puntos (así funciona la paranoia: quien quiere demostrar o defender algo es el primer convencido de ello por más absurdo que sea el punto a demostrar. En breve, uno es el primero en caer en su propia red), lo que hace que, sin darse cuenta, se tropiece consigo mismo, como ocurre en el párrafo recién citado, y en muchos otros. Es obvio que él mismo tiende tanto a "condescender" como cualquiera que se refiera a los grandes pensadores pre-hegelianos: queda interpretar que entonces, lo "que le debemos a Hegel" es algo que Fukuyama piensa como "verdadero absolutamente y para siempre". En esta misma línea, es claro que Fukuyama no está del todo abierto a la subjetividad, y mucho menos al tipo de comprensión histórica basada en un cierto relativismo que ofrece el historicismo. La Historia está predestinada hacia un objetivo claro que puede verse desde cualquier época, y punto. Fukuyama argumenta "que el entendimiento de la Historia puede pensarse meramente para representar un relativismo miope disfrazado."<sup>48</sup>

Cualquiera que acepte la premisa historicista –esto es, que la verdad es históricamente relativa- se enfrenta a la pregunta del fin de la Historia incluso sin darse cuenta de ello... Cualquiera que crea que los pensadores de antaño eran simplemente 'productos de su tiempo' debe, si es honesto y consistente, preguntar si él y su propio historicismo no son también producto de su tiempo.<sup>49</sup>

Para los historicistas, hay dos formas de salir de este acertijo (*conundrum*). La primera es el camino elegido por Hegel de declarar que la Historia ha llegado a un fin. Hegel aceptó la relatividad histórica del pensamiento, pero arguyó que en su sistema

---

<sup>48</sup> Harry V. Jaffa, *The End of History Means the End of Freedom: A Reply to Francis Fukuyama*, The Claremont Institute, California, January 17, 1990 (<http://www.claremont.org/publications/jaffafukuyama.cfm>)

<sup>49</sup> Antes de continuar con la cita, me permito hacer un paréntesis. Fukuyama habla muchas veces sin conocer o más bien, sin darse cuenta que cae en absurdos: respecto a lo que los historicistas deben preguntarse si son también productos de su tiempo, nadie dice lo contrario. Los historicistas serios son bien conscientes de ello.

la opinión finalmente había alcanzado el estatus de verdad y la ideología se convertía en filosofía. El sistema de Hegel también representaba el fin de la filosofía, porque sería imposible después de ese momento, afirmar una propuesta filosófica que fuera tanto verdadera como nueva. Hegel entendió, con gran claridad filosófica, que el fin de la Historia era un soporte necesario para el Estado moderno, ya que de lo contrario, sus conceptos subyacentes de lo correcto, no tendrían base en la verdad. El otro camino fue el elegido por Nietzsche y sus seguidores del siglo XX como Heidegger, quien aceptó completamente las consecuencias radicales del historicismo<sup>50</sup> y se percató de que hacía imposible cualquier tipo de moralidad o ética convencional.<sup>51</sup>

Con esta cita puede verse que Fukuyama es enfático al afirmar que prácticamente toda "filosofía" no hegeliana es "ideología" o "falsa conciencia" y que la filosofía sólo comienza a existir con el fin de la Historia... pero se entiende también que la filosofía deja de existir con el fin de la Historia. Aquí, opino, hay dos cosas que ya no cabalغان. En primer lugar, lo que antes —en el artículo— era ideología (el liberalismo como *ideología* triunfante) ahora se convierte en filosofía por ser, según dice, hegeliana... ¿por qué no llamó al liberalismo "filosofía" desde un principio? Y en segundo lugar, según dice Fukuyama, la filosofía no existe ni en el pasado ni en el futuro, pero sólo en el momento que los separa. Ahora bien, tal

<sup>50</sup> Para ahondar en el tema del historicismo, es recomendable revisar el libro de Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943 (reimp. 1982), 524 p.

<sup>51</sup> Fukuyama, "A Reply to My Critics" (*Anyone who accepts the historicist premise—that is, that truth is historically relative—faces the question of the end of history even if he is not aware of it... Anyone who believes that earlier thinkers were simply "products of their time" must, if he is honest and consistent, ask whether he and his own historicism are not also products of their times...*

*For historicists, there are two ways out of this conundrum.\* The first is the path chosen by Hegel, to declare that history had come to an end. Hegel accepted the historical relativity of thought, but argued that in his system opinion finally reached the status of truth and ideology turned into philosophy. Hegel's system also represented the end of philosophy, because it would henceforth be impossible to state a philosophical proposition that was both true and new. Hegel understood with full philosophical clarity that the end of history was a necessary support for the modern state, for otherwise its underlying concepts of right would have no basis in truth. The other path was the one chosen by Nietzsche and his twentieth-century followers like Heidegger, who accepted fully the radical consequences of historicism and realized that it makes impossible any sort of conventional ethics or morality.)*

'momento' no tiene duración. La filosofía no tiene una existencia real y tampoco la tiene, por tanto, el fin de la Historia.<sup>52</sup> ¿Se percatará Fukuyama que está cortejando el destino del burrito de Jean Buridan<sup>53</sup>?

Por otra parte, el segundo (¿o he de decir *primer?*) soporte mental para la tesis de Fukuyama es Alexandre Kojève. Kojève reinterpretó lo que se deducía de Hegel sobre el fin de la Historia para justificar su apoyo al régimen de Josef Stalin. Paradójicamente, si se quiere, medio siglo más tarde Fukuyama, como su discípulo, *reinterpreta* la ya de por sí reinterpretada versión de Kojève para justificar los principios *de la democracia liberal*. Si 'el fin de la Historia' puede –dependiendo de la forma como las situaciones se van desarrollando– ser usado como comodín para justificar los regímenes aclamados ya sea por Hegel (que acreditó primero el de Napoleón y luego el de la monarquía prusiana), por Kojève o por Fukuyama, es difícil imaginar, entonces, qué más no puede avalar.<sup>54</sup> Se recordará lo que dije en el capítulo de los antecedentes de esta idea: el "fin de la Historia" ya ha sido comodín de todos los que les ha convenido pregonarlo.

Ahora bien, Fukuyama se fundamenta diciendo que "Kojève buscaba resucitar [...] al Hegel que proclamaba que la Historia había llegado a un final en 1806." Este Hegel, para Fukuyama, "creía que la Historia culminaba en un momento absoluto –un momento en el cual una forma final, racional de sociedad y Estado se hacían victoriosos", y que desde tan temprana fecha como 1806,

---

<sup>52</sup> Jaffa, *op. cit.*

<sup>53</sup> Jean Buridan (1300-58), filósofo escolástico francés, que sostenía una teoría del determinismo, argumentando que la voluntad siempre tiende a elegir el mayor bien. Tradicionalmente, pero probablemente incorrectamente, se asocia a Buridan con un dilema filosófico de elección moral conocida como "el burro de Jean Buridan". En dicho dilema, un burrito se muere de hambre entre dos apetecibles pacas de paja porque no tiene la voluntad de decidir cuál de las dos es mejor para comérsela.

<sup>54</sup> Jaffa, *op. cit.*

Hegel vio en la derrota de la monarquía prusiana en manos de Napoleón en la Batalla de Jena la victoria de los ideales de la Revolución francesa y la inminente universalización de un estado que incorporaba los principios de libertad e igualdad. [...] La Batalla de Jena marcaba [continúa Fukuyama] el fin de la Historia por ser el punto en que la *vanguardia* de la humanidad [...] llevaba a la realización los principios de la Revolución francesa.

Todavía había mucho por hacer luego de este momento, pero "los principios básicos del estado liberal democrático ya no podrían ser mejorados".<sup>55</sup>

De acuerdo con Fukuyama, Kojève había cometido el error de pensar que el tipo de régimen (o el "estado homogéneo universal") presidido por Stalin, o por alguno de sus sucesores, era lo que la Historia tenía predestinado como su final. Pero si se ve desde otro punto de vista, la distinción entre el estalinismo y la democracia liberal resulta absurda una vez que la Historia ha llegado a un fin, ya que si, como Fukuyama contiene –siguiendo a Hegel y a Kojève-, la filosofía termina con el fin de la Historia, entonces, consecuentemente, la política también termina.<sup>56</sup> "La política sólo puede subsistir siempre que sea pensada como razonable por los hombres diferir con relación a lo que deben perseguir. La democracia liberal sólo es un método civilizado y civilizador para perseguir tales diferencias, substituyendo las balas por los votos." La desaparición de cualquier razón para hacer elecciones será seguida de la desaparición del gobierno constitucional, puesto que uno de los objetivos principales de este

<sup>55</sup> Fukuyama, "The End of History?" (*Hegel believed that history culminated in an absolute moment -- a moment in which a final, rational form of society and state became victorious. / Kojève sought to resurrect [...] the Hegel who proclaimed history to be at an end in 1806. / Hegel "saw in Napoleon's defeat of the Prussian monarchy at the Battle of Jena the victory of the ideals of the French Revolution, and the imminent universalization of the state incorporating the principles of liberty and equality. / The Battle of Jena marked the end of history because it was at that point that the vanguard of humanity (a term quite familiar to Marxists) actualized the principles of the French Revolution. / ...the basic principles of the liberal democratic state could not be improved upon.*)

<sup>56</sup> Quedaría implícito, además, que también toda religión revelada llega a su fin, ya que ¿qué posible papel puede quedar para la fe o para Dios si la Historia ha sido completamente revelada? Jaffa, *op. cit.*

tipo de gobierno es el de convocar a elecciones. Una vez que la **verdad** final, o "el conocimiento absoluto", es proclamado —a lo que dice Fukuyama que Hegel "correctamente entendido" ha llegado— entonces hay tan poca razón para que haya elecciones como la hay para que haya guerras, y por lo tanto la política deja de tener lugar. Marx dijo —con toda razón, basado en sus premisas hegelianas— que el gobierno de los hombres se transforma en la administración de las cosas. En efecto, fue precisamente anticipándose a este fin de la Historia, y siendo consecuente con sus efectos, que Kojève, desdeñando la fama y prominencia que fácilmente habrían sido suyas como profesor de filosofía, eligió en cambio la carrera de burócrata en la Comunidad Económica Europea.<sup>57</sup>

Siguiendo con la interpretación kojéviana de Hegel que hace Fukuyama, él concibe la Historia como la conexión de un cierto número de etapas de desarrollo caracterizadas por el conflicto ideológico basado en la existencia de contradicciones. Dicho conflicto ideológico es lo que 'dirige' a la Historia en su desarrollo 'progresivo' hacia un punto final que puede ser conocido y potencialmente alcanzado. Entre estas fuentes de conflicto pueden considerarse, en palabras de Fukuyama, "la búsqueda primitiva del hombre por el reconocimiento mutuo, la dialéctica del amo y del esclavo, la transformación y dominio de la naturaleza, la lucha por el reconocimiento universal de los derechos, y la dicotomía entre proletarios y capitalistas"<sup>58</sup>, siendo la meta, o el fin, hacia la que se dirige la Historia Universal, la victoria de la Razón y de la Libertad. Dicha meta se alcanzará, además, una vez resuelto el choque entre las ideologías.

---

<sup>57</sup> Fukuyama, "The End of History?", Jaffa, *op. cit.*

<sup>58</sup> Fukuyama, "The End of History?" (...primitive man's quest for mutual recognition, the dialectic of the master and slave, the transformation and mastery of nature, the struggle for the universal recognition of rights, and the dichotomy between proletarian and capitalist.)

Esto es, precisamente, lo que argumenta Fukuyama que ha ocurrido en la actualidad. La competencia ideológica parece haber terminado. Mientras que Marx pensaba que la democracia bajo la forma de comunismo era el destino final de la humanidad, resulta ahora que es la democracia liberal la que ha emergido de la batalla y nos aguarda a todos al final de la Historia.

Fukuyama anota, en breve, que el Estado que surge al final de la Historia es tanto liberal como democrático ya que reconoce y protege el derecho universal del hombre a la libertad a través de un sistema legal, y porque existe sólo a través del consentimiento de los gobernados.

Para Kojève [dice Fukuyama], este llamado 'estado homogéneo universal' encontró personificación en los países de la posguerra del occidente de Europa —precisamente aquellos relajados, prósperos, autosatisfechos, introvertidos, estados sin arrojo cuyo más grande proyecto fue nada menos que la creación del Mercado Común.<sup>59</sup>

Por lo tanto, continúa Fukuyama, no es sino hasta la formación de dicho estado universal homogéneo en que todas las contradicciones previas son resueltas y todas las necesidades satisfechas. "Ya no hay luchas ni conflictos acerca de 'grandes' asuntos, y consecuentemente ya no hay necesidad de generales ni de hombres de Estado; lo que queda primordialmente es la actividad económica".<sup>60</sup>

En resumen, la democracia liberal ha sobrepasado todos los defectos y contradicciones de formas anteriores de gobierno, y promete traer la dialéctica histórica a un final. Con esto se entiende que la idea de democracia liberal no puede ser mejorada. Sin embargo, hay que

---

<sup>59</sup> Fukuyama, "The End of History?" (For Kojève, this so-called "universal homogenous state" found real-life embodiment in the countries of postwar Western Europe -- precisely those flabby, prosperous, self-satisfied, inward-looking, weak-willed states whose grandest project was nothing more heroic than the creation of the Common Market.)

<sup>60</sup>Fukuyama, "The End of History?" (There is no struggle or conflict over "large" issues, and consequently no need for generals or statesmen; what remains is primarily economic activity.)

resaltar que ideología e ideas son una cosa y práctica otra muy distinta. Por lo tanto, se defiende Fukuyama, el fin de la Historia no conlleva que ya no habrá hechos 'históricos' o conflictos. El nacionalismo y la religión, particularmente, permanecerán, según él, como fuentes de violencia. Muchas sociedades, por otra parte, no han comenzado aún o apenas comienzan, a entrar a la democracia liberal, y se enfrentarán a tiempos muy turbulentos antes de que lo hagan. Fukuyama es muy contundente al decir que "...la gran mayoría del Tercer Mundo permanece estancada en la Historia, y será terreno de conflicto por muchos años por venir."<sup>61</sup> Cabe hacer notar, dice Fukuyama, que incluso sociedades occidentales 'post-históricas' han implementado de forma incompleta los principios democráticos. Por esta razón, tenderán a experimentar continuos conflictos internos; sin embargo, en sus relaciones con otras sociedades liberales, la guerra se ha vuelto impensable.<sup>62</sup>

A pesar de esta explicación, se le objetó que muchos problemas específicos, como la guerra, quedaban sin resolver en su visión; a pesar de que en teoría se generalice la democracia liberal, las relaciones jerárquicas entre estados permanecerán. Esta crítica proviene de una lectura incompleta ya que Fukuyama, como acaba de verse, ya había cancelado la existencia de una guerra entre estados en igualdad de condición (aunque sólo sea en teoría). Como respuesta, sin embargo, Fukuyama reafirmó que "los estados modernos nunca han buscado el poder en sí como una meta independiente, sino más bien como el medio para asegurarse intereses particulares", y que antes bien "Un mundo en el que todos los estados compartan un acuerdo normativo común de mercados y elecciones libres no será un mundo en el que se presente la gama clásica de hostilidades militares."<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Fukuyama, "The End of History?" (...the vast bulk of the Third World remains very much mired in history, and will be a terrain of conflict for many years to come.)

<sup>62</sup> Marks, *op. cit.*

<sup>63</sup> *Ibid.*

Pero ¿qué hay de "la perseverancia de la desigualdad y la miseria dentro de las mismas sociedades capitalistas", que Fukuyama, dicen sus críticos, ignoró? Al igual que con el asunto de la guerra, esta crítica queda resuelta desde el artículo mismo, en el que Fukuyama aduce que todas las desigualdades, la pobreza y la marginación se deben a factores culturales o tradicionales, mas no de clase, y tampoco tienen que ver con la lógica igualitaria del liberalismo. Pero esto resulta un tanto simplista, y queda por resolverse si el idealismo de Fukuyama llevará a que los rezagados culturales alcancen un nivel material común y si se resolverán los reclamos de las culturas que van más allá de la libertad y la abundancia.<sup>64</sup>

### ¿tendencia mundial?

Fukuyama argumenta que una de las demostraciones más fehacientes del triunfo del liberalismo es la evidente tendencia mundial hacia este sistema universal, como lo demuestran los millones de emigrantes que van en busca de refugio en los países occidentales, así como en la expansión de los derechos humanos, los tratados comerciales y demás. En el *Manifiesto del Partido Comunista* Marx y Engels (a quien, curiosamente, Fukuyama nunca menciona) ya habían observado esta habilidad del capitalismo de reducir la división: "Las diferencias y antagonismos entre las personas", escribían, "se desvanecen día tras día, debido al desarrollo de la burguesía, a la libertad de comercio, al mercado mundial, a la uniformidad en el modo de producción y en las condiciones de vida correspondientes a ello".<sup>65</sup> Pero a pesar de esto, el fenómeno que Marx y Engels comentaban no tiene que ver con lo que Fukuyama argumenta con el fin de la Historia. Una cosa es que "desaparezcan" las diferencias y los antagonismos y otra que los regionalismos y los nacionalismos plaguen a

---

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> A lo largo de todo el capítulo de "Burgueses y proletarios" Marx y Engels enlistan las maravillas y los horrores del capitalismo como una fuerza cohesiva. (Karl Marx y Friedrich Engels, "Burgueses y proletarios", en *Manifiesto del Partido Comunista*, México, Ed. Quinto Sol, 1994, p. 26-38.)



los que se encuentran "al final de la Historia" al igual que lo hacen con los que "siguen" en la Historia. Efectivamente, como anoté más arriba, Fukuyama hace notar las fisuras que presentan algunas sociedades occidentales 'post-históricas' que no han logrado implementar plenamente los principios democráticos, razón por la cual continuarán experimentando conflictos internos, a pesar de que se haya abolido la guerra de forma externa, en sus relaciones con otras sociedades liberales. Fukuyama trata, pues de explicar que los movimientos nacionalistas brotan en donde el liberalismo se implementa de forma incompleta. Y de hecho, muchas de las tensiones étnicas y nacionalistas en el mundo se pueden explicar en términos de gente que vive en sistemas políticos no representativos que ellos no han escogido. A pesar de lo que dice Fukuyama, si bien el capitalismo tiene una gran capacidad de cohesión, basta con ver que desde los walones en Bélgica hasta los francófonos en Québec, pasando por el Ejército Revolucionario Irlandés en Gran Bretaña, el País Vasco y la ETA en España, y los conflictos entre Israel y Palestina en el Medio Oriente, el liberalismo político y económico ha fallado manifiestamente al fomentar la tendencia universalista que Fukuyama apunta. ¿Qué significado tiene decir que la democracia liberal anuncia el fin de la Historia cuando que la gente lucha por ser reconocida, no por modelos económicos o de gobierno, pero por su identidad colectiva?<sup>66</sup> No cabe duda, pues, que la defensa de Fukuyama resulta extremadamente simplista al tratar de dar cuenta de las tensiones éticas y nacionalistas que se levantan en áreas donde el liberalismo político y económico es avanzado.

Lo que ocurre con el Islam es muy significativo al respecto. Fukuyama admite que el mundo islámico queda al margen del consenso que él considera que se está llevando en relación con la democracia liberal, pero escatima, como lo hace -ya vimos- en otros casos, el significado

---

<sup>66</sup> John Richard Tate, "The End of History - Again?", en <http://members.netscapeonline.co.uk/johnrichardtate/fukuyama.html>

de la resistencia que ofrece éste. Incluso llega a decir que se trata de una "doctrina [que] tiene poco atractivo para los no-musulmanes, y es difícil creer que el movimiento pueda llegar a tener cualquier significado universal".<sup>67</sup> A pesar de que en muchas partes del mundo pocos aceptan rechazar las ideas básicas asociadas con la democracia y aunque alguna forma de capitalismo caracterice la mayoría de las economías, hay en general pocas evidencias de apoyo en muchos países hacia los valores liberales. Fukuyama exagera el rango del consenso al encontrar la democracia liberal casi –aunque no invariablemente- donde quiera que él encuentre alguna variante de capitalismo.

Por otra parte, al contrario de lo que dice Fukuyama, este triunfo y este atractivo del liberalismo no se dan del todo sin violencia. Si tomamos el curso de los acontecimientos desde la Segunda Guerra Mundial, puede verse que la hegemonía del liberalismo político y económico se ve reforzado por una gran cantidad de instituciones internacionales con gran poder para sancionar a los estados no liberales. Por mencionar tan sólo un ejemplo, cuando un estado cualquiera se opone a la causa de la democracia y del libre comercio, encontrará entonces que sus peticiones de préstamo son rechazadas por el Fondo Monetario Internacional o por el Banco Mundial, sus ejércitos amenazados por la OTAN, su membresía, en su caso, al *Commonwealth* revocada; incluso puede hallarse aislada por la representación de la comunidad mundial, es decir, las Naciones Unidas. Todas estas instituciones fueron creadas principalmente por estados Occidentales que buscaban asegurar y expandir sus valores en la era post-colonial.<sup>68</sup> Las reglas las (im)pone el más fuerte (pero las sigue el más obediente y las rompe el más inteligente...).

---

<sup>67</sup> Francis Fukuyama, "Their Target: The Modern World", en *Newsweek Special Davos Edition*, Diciembre 2001- Febrero 2002. (...doctrine has little appeal for non-Muslims, and it is hard to believe that the movement will take on any universal significance)

<sup>68</sup> Tate, *op. cit.*

## fukuyama deconstruido

Uno de los críticos más notables de Fukuyama fue el filósofo francés **Jacques Derrida**. Derrida, desde finales de los sesenta, desarrolló una aproximación a la filosofía llamada "deconstrucción". Opinando sobre el libro de Fukuyama, Derrida dice que "no es tan malo ni tan ingenuo como permitiría creer una explotación desenfrenada que lo exhibe como el más bello escaparate ideológico del capitalismo vencedor en una democracia liberal que, por fin, ha accedido a la plenitud de su ideal, cuando no de su realidad."<sup>69</sup>

A través de la deconstrucción<sup>70</sup>, Derrida muestra que las declaraciones absolutas de verdad (del tipo hechas por Fukuyama) siempre se contradecían a sí mismas y terminaban en "aporía" (del griega 'camino bloqueado' o 'punto muerto'). En *Espectros de Marx*, Derrida analiza que la tesis del fin de la historia de Fukuyama está cuarteada con contradicciones fundamentales. La más evidente, según lo explica Derrida, es que Fukuyama necesita del acontecimiento para demostrar que en verdad ha ocurrido lo que dice. Sin embargo, aunque no puede prescindir de éste, "la historia efectiva y tantas otras realidades de apariencia empírica contradicen ese advenimiento de la democracia liberal perfecta", y, por tanto, se ve en la necesidad de plantear esta perfección "como un simple ideal regulador y transhistórico." Lo único que demuestra con esto Fukuyama es que su perspectiva teórica presentada con tanta confianza, no es más que una fe casi religiosa de que los 'posibles' *acontecimientos* del futuro complacerán sus ideales de acabamiento histórico. Fukuyama utiliza a su conveniencia ciertos hechos de la historia —el colapso del bloque oriental contrastado con el "éxito" económico de Estados Unidos y de la Comunidad Europea, por ejemplo- para demostrar la legitimidad y progreso del ideal liberal democrático. En pocas palabras, falto de reflexión en torno al acontecimiento, "Según le beneficie y sirva a su tesis, Fukuyama define la

<sup>69</sup> Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Ed. Trotta, 1995, p. 70.

<sup>70</sup> *Vid infra* capítulo "La lógica paradójica. La posmodernidad y el fin de la Historia".

democracia liberal unas veces como una realidad efectiva, otras como un simple ideal", a veces como realización, a veces como anuncio de la realización. "Un pensamiento del acontecimiento es, sin duda, lo que más le falta a semejante discurso".<sup>71</sup>

### optimismo... ¿pesimista?

Respecto al optimismo de Fukuyama, siento que éste se ve, muy extraño y hasta sospechosamente, ensombrecido en la conclusión de su artículo con una nota de nostalgia por el pasado. Mientras que por un lado hay, repitiendo lo que ya mencioné, un llamado a celebrar el presente, un tono optimista, confiado e inyectado por un sentimiento de victoria por encima de las fuerzas de regresión, por otro lado, al final de su artículo, habla con gran ironía de una "nostalgia por la época cuando la Historia existía"; ya que "en el periodo post-histórico no habrá ni arte ni filosofía [pues se habrá encontrado 'la verdad' en el liberalismo y ya no habrá necesidad de conceptuar lo que sucede, lo que conforma el momento en que vivimos], sólo el cuidado perpetuo del museo de la historia humana"; tampoco habrá conflictos ideológicos ni desafíos ni creatividad. Todo se reducirá únicamente a mantener la maquinaria del liberalismo en marcha. Sinceramente no entiendo bien por qué hace esto al final, especialmente la última frase del texto: "Tal vez este prospecto de siglos de aburrimiento al final de la Historia servirán para hacer que la historia empiece otra vez."<sup>72</sup> ¿Cuál es entonces su propósito? ¿Para qué defender que hemos llegado al 'fin de la Historia' y después esperar que la historia vuelva a empezar? O algo tan sencillo como ¿para qué esperar que pasen 'siglos de aburrimiento', es decir, por qué no, si aceptamos el esquema de Fukuyama, volver a empezar de una vez? ¿Será Fukuyama tan ingenuo cómo parece?

<sup>71</sup> Derrida, *op. cit.*, p. 76-80.

<sup>72</sup> Fukuyama, "The End of History?" (...nostalgia for the time when history existed / In the post historical period there will be neither art nor philosophy, just the perpetual care taking of the museum of human history. / Perhaps this very prospect of centuries of boredom at the end of history will serve to get history started once again.)

Por otra parte, pero en el mismo rumbo, se le criticó mucho el hecho de que no tomara en cuenta las pasiones ni los absurdos de la humanidad, lo que llevaría a una constante inestabilidad que mantendría la maquinaria de la historia en movimiento. Fukuyama se defiende diciendo que efectivamente la naturaleza humana cambia con la historia, mas en la actualidad, la democracia se ha convertido, no en un asunto de cambio, sino en una necesidad vital.<sup>73</sup> Su necesidad, diría yo, es de una dureza pétrea. No hay el menor indicio de flexibilidad de parte de Fukuyama ni tampoco un mínimo de humildad para conseguir un diálogo.

Al respecto también, se le hizo a Fukuyama otro reproche, el cual, a su vez, queda en cierta forma sin respuesta, y es el hecho de que sus propuestas no alcanzan a dirigirse a las necesidades humanas a las que responde una cultura. "Una sociedad basada únicamente en la posibilidad de votar y comprar aparatos de video [...] ¿Puede resultar estable a la larga?". Hegel había previsto una "síntesis de la libertad y la identidad donde la **autodeterminación** es a la vez representación y expresión." ¿Acaso el mundo contemporáneo occidental ofrece una sustancia moral comparable? Es en este punto cuando Fukuyama cae en la ironía de la conclusión de su artículo, donde a pesar de los beneficios que el liberalismo le trae a la humanidad, se puede convertir todo esto en una época "muy triste" y aburrida. La ironía de la estabilidad absoluta. Fukuyama se limita a afirmar que el capitalismo liberal es el clímax de la vida política y económica en el mundo.<sup>74</sup> Haber llegado al fin de la Historia no significa que se haya alcanzado el sistema perfecto, sino que se han eliminado otras alternativas (¿mejores?).

---

<sup>73</sup> Anderson, *op. cit.*, p. 100-101.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 102-103.

## ¿Historia, historia o ahistoria?

A pesar de su declaración al final, la demostración que hace Fukuyama con sus argumentos es de un optimismo insuperable. Completamente convencido de lo que defiende, casi por completo acrítico de las contradicciones del sistema que enarbola, Fukuyama resulta, a mi parecer, uno de los más fervientes defensores de los valores de la Modernidad tal y como los ha abanderado Estados Unidos desde su independencia.

Fukuyama no proclama el fin de la historia en sentido literal, sino solamente del fin de la Historia entendido como la llegada a la meta de un proceso único, coherente y evolutivo: como él lo pone, ya no podrán desarrollarse más los principios e instituciones subyacentes, simple y sencillamente porque todas las grandes preguntas han sido respondidas.<sup>75</sup> En breve, la democracia liberal ha resuelto las grandes controversias de la humanidad. No hay que preocuparse: por lo menos nos habremos quedado con la 'otra' historia, aquella de los acontecimientos que ocurren en el tiempo y en el espacio. A quienes les gusta la historia de las fechas, los personajes y los datos, pueden quedarse tranquilos.

Este optimismo, a pesar de lo atractivo que pudiera escucharse para muchos, me parece terrible. Fukuyama pretende bloquear el desarrollo del pensamiento humano, al negar cualquier otra forma de pensamiento que, de la forma que sea, ponga por lo menos una pequeña duda a lo que él y sus cómplices<sup>76</sup> imponen. Fukuyama declara el fin de la Historia,

---

<sup>75</sup> Sim, *op. cit.*, p. 19.

<sup>76</sup> Léase el gobierno de Estados Unidos, que quiere tener control político, económico y mental sobre mundo, y el grueso de la población estadounidense que simplemente no está dispuesto a admitir que existe el cambio, ni a sacrificar la comodidad y el más-de-lo-mismo, es decir, la estabilidad que les ofrece su sistema liberal. La gran mayoría de los estadounidenses le tienen pánico a lo que es diferente. Y esa es una actitud muy peligrosa pues está parada en el umbral del totalitarismo. Cfr. Wolf DeVoan, "The End of Fukuyama", en Zola Times, Vol. 4, No. 42. ([http://zolatimes.com/V4.42/endif\\_fukuyama.htm](http://zolatimes.com/V4.42/endif_fukuyama.htm)). Se trata de un artículo escrito por un estadounidense, que resulta muy revelador de la mentalidad de sus compatriotas que supera cualquier estereotipo que se tenga del estadounidense común y corriente.

de la Historia, en sus palabras, como el desarrollo ideológico de la humanidad, pero no niega que la historia, con minúscula, es decir, el conjunto de acontecimientos que discurren en el tiempo, termine. Los hechos podrán seguir, pero los límites ideológicos de estos ya no cambiarían ni se moverían.<sup>77</sup> En otras palabras, los hechos en sí no han llegado a su fin y continuarán ocurriendo —con lo que Fukuyama, sarcásticamente, 'tranquiliza' a revistas como *Foreign Affairs*<sup>78</sup>, quienes todavía podrán seguir "llenando sus páginas" con acontecimientos<sup>79</sup>, como si dijera que el negocio de la historia y la venta de estos no terminará por el hecho de que la Historia haya llegado a su fin—; lo que ha terminado es la búsqueda de la sustancia ideológica que les da coherencia. Y esto por el simple hecho de que para Fukuyama, todos los acontecimientos del pasado se dirigían hacia un fin común: el liberalismo, y ahora que éste ha triunfado, esa será la única sustancia en la que floten los acontecimientos. Declarar algo así, es decir, pensar el problema de la historia de manera "especulativa", donde se "plantea un deber ser del pasado"<sup>80</sup>, del 'presente' y del 'futuro', donde a mi conveniencia corte los bordes de las piezas del rompecabezas para hacerlas cuadrar a la imagen que yo quiero, es por eso mismo a-histórica, que cancela o niega la historia como una multiplicidad de procesos cambiantes, impredecibles y escurridizos. Al respecto, reconsiderando el irónico final de su artículo, hay autores que conciben este 'triunfo' del liberalismo como un conformismo desmoralizado en que sólo el consumismo y el dinero gobiernan, tal como lo hace Perry Anderson. Él menciona que el triunfo del capital en este siglo llevó a "la aceptación pasiva de su victoria", lo que condujo a lo que podría

<sup>77</sup> Anderson, *op. cit.*, p. 100-101.

<sup>78</sup> *Foreign Affairs Magazine* es un jornal estadounidense que revisa los acontecimientos globales actuales, asuntos de política exterior y de relaciones internacionales, publicado por el Consejo de Relaciones Exteriores. Puede consultarse vía Internet en la página <http://www.foreignaffairs.org/>

<sup>79</sup> Fukuyama, "The End of History?"

<sup>80</sup> Boris Berenson, "¿Qué es la filosofía de la historia? Preguntas y respuestas ante el nuevo siglo", en \_\_\_\_\_, *Sutilezas de la memoria (Ensayos históricos)*, México, Universidad Pedagógica Nacional, 2001, p. 61

llamarse "una voluntaria asimilación desmoralizada de sus conclusiones", al conformismo, en una palabra. Y esto lleva a una situación muy poco alentadora:

En este espacio en que la forma estética y la función publicitaria se entrecruzan con toda naturalidad, y un artificio lúdico modela los objetos y personas por igual, el tiempo pierde su incidencia. Agotada la modernidad, la historia alcanza su fin en el girar aerodinámico de un carrusel.<sup>81</sup>

La "historia", en el período post-histórico de Fukuyama (es decir, aquel en el que se ha "superado" a la Historia, el momento después del fin de la Historia), no tendría razón de ser pues pierde, según Anderson, temporalidad, además de que entra también en el juego del consumo y de la superficialidad. La historia se convierte en historia *light*: sin calorías, sin riesgo, llena de conservadores y sabores y colores artificiales.

La postura de Fukuyama, no obstante, aparece en el siglo de la posmodernidad, dándose como una de las diferencias exacerbadas que ocurren en ella. Frente a la iconoclasia de la posmodernidad (asunto que explicaré más adelante), Fukuyama postula de forma 'universal' los símbolos y los valores de la Modernidad, pero en la versión que él defiende, es decir: la **democracia (liberal)**, la libertad (al estilo liberal), la **Verdad** (que porta el liberalismo), la igualdad (para quienes profesen el credo liberal), etc. Tal como él lo plantea, ni yo ni muchos otros estamos de acuerdo: desde una perspectiva 'posmoderna' —¿o será más preciso decir postestructuralista? ...esto ya lo explicaré más adelante— que es, por buenas razones, anti-autoritaria, no podemos aceptar que en este siglo en particular venga alguien con toda tranquilidad a imponerse como la única autoridad válida y que diga tranquilamente que la historia ha terminado porque un sistema triunfó por encima de todos los demás, y tarde o

---

<sup>81</sup> Anderson, *op. cit.*, p. 89



temprano, nos guste o no, tendremos que unirnos y rendirle culto, y que, además, piense que "cualquiera que disienta de esta lectura de los acontecimientos debe estar, en el mejor de los casos, mal guiado; y en el peor, es un enemigo de la humanidad".<sup>82</sup> Pero eso no es todo. Además de su visión cerrada e intolerante de la H/historia, sus comentarios hacia los historiadores, especialmente los que lo criticaron, es que: "Nadie está obligado a usar la definición hegeliana de la Historia. Por otro lado, nadie tiene el derecho exclusivo sobre el término, y menos los historiadores profesionales quienes frecuentemente sienten un interés de propietarios del mundo. Un historiador profesional puede decirnos sobre la causalidad en la historia; sin embargo, él o ella no pueden decirnos si un acontecimiento histórico fue bueno o malo...".<sup>83</sup> Con esto, Fukuyama deja implícito que un historiador sólo puede contar cuentos y decir por qué pasan las cosas pero no tiene derecho a dar su opinión o a juzgar o a tomar partido... ¿como sí tiene derecho de hacerlo él como politólogo? Está en lo correcto al decir que nadie puede ejercer derecho exclusivo sobre el término, pero me gustaría saber si Fukuyama alguna vez habrá observado el "interés de propietarios del mundo" que poseen sus compatriotas norteamericanos, empezando por él mismo, quien se siente tan dueño del mundo que se siente capaz de declararle una trayectoria y un fin a su Historia (si es que tal cosa como una Historia de la humanidad existe).

A modo de conclusión, retomo que para Fukuyama (o la utopía fukuyamiana) y el milenarismo liberal, el fin de la Historia representa, pues, el fin de los conflictos ideológicos de la humanidad, y el inicio de una larga era de paz, prosperidad y estabilidad económica, política y social. A partir de ese momento todos iremos igualándonos entre sí. Y si todos somos iguales, no tendremos necesidad de pelear, ni de discutir, ni de hacer guerras, ni de

---

<sup>82</sup> Sim, *op. cit.*, p. 19.

<sup>83</sup> Fukuyama, "A Reply to My Critics".

tomar postura ante la vida. Nuestras pasiones, sentimientos, deseos, pensamientos, dejarán de tener sentido porque estarán regulados de igual manera por el sistema. Y si todos somos iguales en tiempo y espacio, ¿para qué entonces necesitamos de cualquier historia? Podemos perfectamente prescindir del intento de conocer y comprender el pasado: en la lógica de Fukuyama, el ayer nos permitía percatarnos del progreso, de las luchas que se han librado para que nosotros, en la post-historia, gocemos de los beneficios del liberalismo triunfante, de aquel sistema que había sido el objetivo, la meta final, la finalidad de la Historia. Por otra parte, también queda abolido el futuro, puesto que ya sabemos que será lo mismo que el presente, un presente que durará para siempre... o al menos mientras no aparezca de la nada algún impertinente disconforme que no le guste vivir en un mundo estable y pacífico. Suena maravilloso. Pero es una puerta que aunque no diga "VACÍO", sino: "PAZ, ESTABILIDAD, ARMONÍA, IGUALDAD: LIBERALISMO", al girar la manivela nos encontramos con que en realidad se abre ante nosotros un vacío, efectivamente, triste y aburrido. Una vez alcanzada la meta, ni la historia, ni el arte, ni la filosofía (y yéndonos al extremo: ni el ser humano como lo conocemos —contradictorio, disconforme, inquieto, curioso) son ya necesarios. Si este es el caso, prefiero que no me prometan nada, ni paz, ni estabilidad, ni igualdad. Nada. No sé si compartan mi opinión, pero en lo personal prefiero vivir en la incertidumbre, en la inseguridad del pensamiento y en la crisis, circunstancias que nos permiten ser creativos.

## El fin de la Historia según Jean Baudrillard.\*

El polémico autor de *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*.

*Yo creo en el secreto, es decir, en la potencia de lo falso, mucho más que en los relatos que dan testimonio de una deplorable creencia en la exactitud y en la verdad. Aunque no me mueva, aunque no viaje hago, como todo el mundo, mis viajes inmóviles que sólo puedo medir con mis emociones, expresándolos de la manera más oblicua y desviada en mis escritos. [...] Contra aquellos que piensan 'soy esto, soy aquello'; y que lo piensan aún de una manera psicoanalítica (refiriéndose a su infancia o a su destino), hay que pensar en términos de incertidumbre y de improbabilidad: no sé lo que soy, harían falta tantas investigaciones y tantos tanteos no narcisistas ni edípicos [...]. El problema no es ser esto o ser aquello como ser humano, sino devenir inhumano, el problema es el de un universal devenir animal: no confundirse con una bestia, sino deshacer la organización humana del cuerpo, atravesar tal o cual zona de intensidad del cuerpo, descubriendo cada cuál qué zonas son las suyas, los grupos, las poblaciones, las especies que la habitan. [...] ¿Por qué no podría inventar un discurso sobre cualquier cosa, incluso aunque se trate de un discurso completamente irreal o artificial, sin que se me tengan que reclamar los títulos que para ello me autorizan? [...] ¿Qué vas a hacer tú con tu 'realidad' propia?*

-Gilles Deleuze<sup>1</sup>

*Una conspiración, para ser tal, debe ser secreta. Debe existir un secreto cuyo conocimiento nos liberaría de todas las frustraciones, ya sea porque ese secreto nos conduciría a la salvación, o porque el hecho de conocerlo representaría la salvación. ¿Existe un secreto tan luminoso? Claro, con la condición de no conocerlo jamás. Una vez revelado, sólo podría decepcionarnos.*

-Umberto Eco

## ¿Jean Baudrillard?

La Historia es irónica, el simulacro ha tomado el lugar de la realidad, la vida es una parodia. Todo es vacío y vemos sin asombrarnos —la capacidad de asombro ha sido aniquilada por la televisión— nuestra propia destrucción. Hemos perdido nuestra capacidad de vivir y de morir... Hemos asesinado a la realidad y todos hemos dado nuestro beneplácito. El crimen perfecto...

\* NOTA: todas las palabras (de conceptos o nombres de ciertos personajes) que aparezcan en negritas en este capítulo pueden consultarse en el "Glosario" que aparece al final como apéndice de esta tesis.

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, "Carta a un crítico severo", en *Conversaciones, 1972-1990*, trad. José Luis Prado, 3ª ed., Valencia, Ed. Pre-Textos, 1999, p. 21-22.

¿Qué le queda a la Historia y a los seres humanos cuando ya todo es simulacro, cuando ya no tenemos capacidad de asombro? Absolutamente nada. No es algo confortador, ciertamente. En un siglo en el que los medios de comunicación se han ido erigiendo en los rectores de las conciencias de muy buena parte de la humanidad, en el que vemos el nacimiento de 'realidades' alternas (la realidad virtual o cibernética, la realidad del cine, de la televisión, entre otras), en el que no suena tan descabellada la idea de ser suplantados por robots o manipulados genéticamente o clonados, ¿dónde queda la Historia? ¿Para qué podría servirle ésta a los robots o a los 'seres humanos' cuyas memoria y conciencia pueden ser cambiadas genéticamente?

Estoy exagerando (espero). Pero hay quienes miran con horror cómo la humanidad que vive en el presente se precipita hacia su propia destrucción en un proceso irreversible, llevada, paradójicamente, por su inevitable curiosidad. Una de las voces que más fuertemente lamentan y denuncian esto es Jean Baudrillard.

¿Pero quién es Jean Baudrillard? Jean Baudrillard es un sociólogo y —en parte— filósofo, teórico (o más bien crítico) de la sociedad de consumo y de los medios de comunicación, al igual que de la posmodernidad, lo que no necesariamente significa que él sea en sí posmoderno (salvo por el momento en que se desarrolla su pensamiento). Nació en Reims, Francia; en 1929 en una familia que estaba en transición del campo a la vida urbana: "Mis abuelos fueron campesinos. Mis padres fueron servidores civiles [i.e., burócratas]. Un desarrollo de familia tradicional lo que significó que ellos dejaron el campo y se establecieron en un pueblo." Fue el primero de su familia en tener una educación profesional, lo que, en sus palabras, significó para él un punto de ruptura. Se interesó por la literatura, la poesía y el análisis político. Entró "por una ruta indirecta" a la Universidad de Nanterre, París, en los

sesenta; completó su tesis de sociología en Marzo de 1966 y continuó dando clases de sociología desde Septiembre de ese año hasta 1987. En Nanterre vivió la turbulencia sociopolítica, económica y cultural de esa época, presenciando activamente la revolución estudiantil de 1968. En el tiempo que permaneció en Nanterre estuvo asociado muy de cerca con **Henri Lefebvre** y luego, alrededor de 1968, con Roland Barthes. A pesar de que en muchas biografías de Baudrillard se dice que fue marxista en sus inicios, cuando escribía para el diario *Utopie* y para *Les Temps Modernes*, él mismo dice que en realidad era anarquista, o situacionista<sup>2</sup>, y que sus artículos literarios (para *Les Temps Modernes*) eran más bien sartreanos. También en 1968 ocurrió su encuentro con Marshall McLuhan y la teoría de los medios, así como la publicación de su primer libro: *El sistema del objeto*. A pesar de que la línea dominante de cuestionamiento fue una nueva forma de análisis cultural influenciado por las técnicas estructuralistas, el uso que Baudrillard hizo de éstas siempre mostró un acercamiento irónico.<sup>3</sup>

No fue sino hasta que sucedió la Guerra de Algeria cuando el fundamento teórico de sus análisis tomó un tinte marxista, lo que vino a unirse con el bagaje que ya acarrea de semiología y psicoanálisis aplicados en conjunto al análisis de la sociedad de consumo en sí. Pero casi al tiempo que se adscribió al marxismo comenzó a cuestionarlo y al mismo tiempo, dice, a alejarse de él.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Los situacionistas, nombre obtenido de *Situationist International*, eran un grupo de escritores y artistas radicales que demandaban el derrocamiento de todos los regímenes burocráticos. Combinaban arte y teoría subversivas para alentar la acción espontánea que desearía la pasividad obligada de la sociedad de consumo. La revolución sería un festival o nada. Los situacionistas actuarían como pasajes hacia una nueva forma de vida. Los situacionistas declararon la guerra en contra de la vida moderna. La cultura era un cadáver, la política un circo, los medios un límite a la comunicación real. (Horroks, Chris y Zoran Jevtic, *Baudrillard for Beginners*, Cambridge, Icon Books Ltd., 1996 (reimp. 1997), p. 11.)

<sup>3</sup> "I don't belong to the club, to the seraglio. Interview with Mike Gane and Monique Arnaud", en Mike Gane (Editor) y Jean Baudrillard, *Baudrillard Live: Selected Interviews*, Londres, Ed. Routledge, 1993, 240 pages, p. 19-20. La traducción es mía.

<sup>4</sup> *Ibid.*

## ¿teólogo del vacío o agente secreto?

Baudrillard, a pesar de ser llamado así, no se considera en lo absoluto un "sacerdote" de la posmodernidad, ya que para él ésta no tiene sentido.

Es una expresión, una palabra que la gente usa, pero que no explica nada. No es ni siquiera un concepto. No es nada en lo absoluto. Es porque es imposible definir qué está pasando ahora, las grandes teorías se han terminado y agotado, como dice Lyotard. Esto es: hay una especie de nulidad, de vacío. Es porque realmente no hay nada que expresar que ha sido elegido un término vacío para designar lo que realmente está vacío. Así que en un sentido, no hay tal cosa como posmodernidad. Si se interpreta de esta manera, es obvio que no represento este vacío. Estoy bastante contento de ser —no sé qué— de un tipo de vacío, de analizar la desaparición de muchas cosas, de analizar la simulación que es también una forma de vacío y donde las cosas se dislocan. Pero ésta es una forma de vacío que es intensa, intensiva, y no el vaciamiento que es simplemente sólo lo que resulta de lo residual, es decir, del final de la cultura, una suerte de *bricolage* que consiste en los vestigios de esa cultura. No tengo nada que ver con ese tipo de cosas, pero eso explicaría porqué ha habido este collage, porque la posmodernidad está hecha de montaje, de collage, etc. [...] pero ese collage me parece completamente incorrecto (*abusif*). No tiene nada que ver conmigo, y no soy el único en esta situación. [...] posmodernidad parecería significar que uno fue 'modernista' y que después de esa modernidad aún hubo algo. Por eso uno sigue todavía atrapado en un significado lineal de las cosas. Hay linealidad que es, después de todo, posmoderna. Para mí la posmodernidad sería algo como una regresión, una retroversión de la historia. Hay, en cambio, un retorno hacia el pasado. No hay más allá en el sentido del futuro, pero, al contrario una curvatura hacia él [...] que es peor en ese sentido. [...] La posmodernidad me parece que tiene que ver con ser sumiso, o aún más con regresión. [Con] Esta posibilidad de estarse enredando con [las] formas, a través de una especie de yuxtaposición en completa promiscuidad con todo lo visible.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 21-23. (Traducción mía)

Considerando la declaración del mismo Baudrillard, y leyendo entre líneas los argumentos que maneja en sus obras, puede estarse de acuerdo con lo que Dietmar Kamper dice en una entrevista con Rudolf Maresch: "Jean Baudrillard es un pensador extremadamente conservador que ciertamente no traiciona los ideales de la revolución burguesa. Él observa con gran decepción cómo son malbaratados precisamente por aquellos que aparentaban defenderlos. Aquellos que tienen que defender los valores ya los han traicionado." Quizá esta aseveración resulte un poco exagerada, pero no muy alejada de la verdad.<sup>6</sup> Baudrillard es un personaje controversial y difícil: puede ser conservador, pero tiene visos de revolucionario anarquista, puede ser un defensor de los valores modernos que han quedado "vacíos" —o los cuales, como la Razón, la Democracia y la Libertad, se han vuelto excesivos y mortales en la actualidad- en la posmodernidad, así como un crítico severo de ésta.

Estando en la cima de su popularidad, Baudrillard fue leído como una especie de "teólogo de la liberación" puesto que se atrevió a proclamar el fin de la política, de lo social, del sexo y de las ideologías. Bajo las circunstancias en las que vivió, su "ironía objetiva" fue de la mano con la euforia en torno a los signos y simulacros, que se creyó fueron descubiertos como una tendencia en el arte y en los medios de la década de los ochenta. Es irónico que debajo del agua Baudrillard sea de repente visto como "un agente secreto de la Ilustración".<sup>7</sup>

Lo cierto es que Baudrillard, feroz crítico de Occidente y su soberbia, no es un autor convencional; incluso ha sido llamado por muchos un "superteórico", es decir, alguien que constantemente "provoca nuestro pensamiento, importuna nuestras creencias, reta nuestra complacencia". Siendo sus trabajos —muchos escritos sólo para Internet- traducidos al

---

<sup>6</sup> Geert Lovink, *L'illusion de la Fin ou La Grève des Événements/ Die Illusion des Endes. Jean Baudrillard*, trad. Laura Martz, Junio 1995, en [www.mediamatic.nl/magazine/8\\_2/lovink=illusion.html](http://www.mediamatic.nl/magazine/8_2/lovink=illusion.html) (Traducción mía)

<sup>7</sup> *Ibid.*

alemán, al inglés, al español, al italiano y a otros idiomas, Baudrillard ha sido particularmente influyente en la teoría cultural y en las discusiones sobre los medios, el arte y la sociedad.<sup>8</sup>

### simulaciones, simulacros y artificios

La mayoría de los escritos de Baudrillard gira en torno de dos conceptos: la **simulación**, que es el proceso por medio del cual las representaciones de las cosas llegan a sustituir a las cosas que representan (es decir, llegamos a pensar que las representaciones son más importantes que lo "real"), y su resultado, la **hiperrealidad**, que ocurre cuando las imágenes o representaciones se tornan en su propio simulacro sin ninguna relación con la realidad, o en otras palabras, cuando los signos que se usan para representar las cosas son drenados de su significado.

A través del estilo característico de Baudrillard, en el que, como dije, domina el juego del lenguaje, la ironía que raya en sarcasmo, las metáforas, muchas de ellas válidas, aunque a veces rebuscadas, de la astronomía, la biología, la física, la genética, la ecología y algunas otras, Baudrillard ilustra el fenómeno de que estamos dejando la realidad detrás de nosotros para entrar en la hiperrealidad, de que vivimos, a causa principalmente de los **medios de comunicación**\* (que están cada vez más disponibles para todos) y del excesivo avance del racionalismo y de la tecnología (con las posibilidades abiertas por las nuevas tecnologías de los medios, el simulacro ya no copia la realidad sino que la produce. Lo real es un efecto de la televisión, las pantallas de las computadoras, los *goggles* de realidad virtual, y demás), en un mundo dominado por experiencias y sentimientos simulados, y que hemos perdido la capacidad de comprender la "realidad" como realmente existe, valga la redundancia. Sólo experimentamos 'realidades' preparadas, grabaciones editadas de guerra, actos de terrorismo

<sup>8</sup> Jean Baudrillard, en Mount Royal College:  
[www.acad.mtroyal.ab.ca/adc\\_projects/acom3309/acom\\_keyfigs.htm](http://www.acad.mtroyal.ab.ca/adc_projects/acom3309/acom_keyfigs.htm).

\* Ver en "Glosario" "media, mass media" y "mediatización".



sin sentido, la destrucción de los valores culturales y la sustitución del "referéndum". En palabras de Baudrillard, "La sola definición de real se ha convertido en aquello de lo que es posible dar una reproducción equivalente [...] Lo real no es sólo lo que puede ser reproducido, pero aquello que ya está siempre reproducido: eso es lo hiperreal [...] lo que está enteramente en simulación". Lo más real que lo real.<sup>9</sup>

Baudrillard dice que no hay un final en el sentido de que Dios ha muerto o que la Historia ha muerto. No habla de una exterminación *real* de los seres vivientes –sólo, quizá, de su capacidad de pensamiento. Sus libros son escenarios en los que dramatiza el fin de las cosas como una completa parodia.

La teoría de Baudrillard no es sin precedentes. Hugh Rayment-Pickard<sup>10</sup> hace un recuento de esta 'decadencia' de la realidad: Nietzsche había predicho en *El ocaso de los ídolos* (1889) que el futuro sería una época donde el "mundo real" se convertiría en "un mito". Más adelante, en 1935, Walter Benjamin argumentaba en su ensayo "La obra de arte en la era de la reproducción mecánica"<sup>11</sup> que la producción masiva de las imágenes, particularmente en el cine, había destruido el aura de "lo real". Treinta años más tarde, en los sesenta, Marshall McLuhan había desarrollado una visión optimista de que los medios masivos permitirían una nueva era de comunicación e información. Tiempo después, en "La Sociedad del Espectáculo"<sup>12</sup> el teórico francés Guy Debord argumentó que "en sociedades donde las

<sup>9</sup> Jean Baudrillard, "The Hyperrealism of Simulation", en\_\_\_\_, *Simulations*, 1983. (Traducción mía) (Hasta donde sé, este libro está parcialmente traducido al español como *Cultura y simulacro*, (trad. de Antonio Vicens y Pedro Rovira, 5ª ed., Barcelona, Edit. Kairós, 1998, (1ª ed., 1978), 193 p.), y en esa versión española no aparece este ensayo).

<sup>10</sup> Hugh Rayment-Pickard, "Posthistory", en Robert M. Burns y Hugh Rayment-Pickard (eds.) *Philosophies of History: From Enlightenment to Post-Modernity*, Blackwell Publishers, 2000, p. 305

<sup>11</sup> Walter Benjamin, "La obra de arte en la época de la reproducción mecánica", en *Iluminaciones II*, trad. y prol. Jesús Aguirre, Taurus Madrid, 1972.

<sup>12</sup> Guy Debord, *La sociedad del espectáculo y otros textos situacionistas*, trad. Jorge Diamant, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1974, 178 p.

condiciones modernas de producción prevalecen, toda la vida se presenta a sí misma como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo que fue vivido directamente se ha alejado hacia una representación." Elias Canetti (referido por Baudrillard en "Patafísica del año 2000") escribió en *La provincia del hombre*<sup>13</sup> acerca de la importancia de descubrir lo que llamó el "punto muerto" de la historia moderna, cuando "en cierto punto, la historia ya no era más real. Sin darse cuenta, toda la humanidad había dejado de repente la realidad". Para Canetti el descubrimiento de este punto muerto sería un momento crucial de autoconciencia post-histórica. Sin esta conciencia, argumentaba Canetti, continuaríamos viviendo en una desolada era de realidad destruida.<sup>14</sup>

En lo que Baudrillard sí es, por así llamarlo, 'pionero' es en su teoría de la "simulación" y del "simulacro", aunque cabe aclarar que tampoco es del todo el primero en hablar de los simulacros, pero sí en hacerlo como una forma peculiar de entender las imágenes y la representación en la actualidad. Explica Baudrillard que las imágenes existieron antes que los medios masivos de comunicación, pero que éstas no funcionaban completamente como simulacros. En una cultura 'pre-tecnológica' se podía trabajar afanosamente en la *imitación* de algo, pero esto, aunque suene redundante, *imitaba* más que sustituir al objeto original. Ahora bien, en la cultura industrial de la Modernidad hemos conseguido producir masivamente los objetos, creando así innumerables duplicados del original, tan perfectos que éste ya no tiene un significado (fenómeno que Walter Benjamin —en el artículo citado— ya había observado años atrás). Y más aún, en la cultura de *mass media* que vivimos, tenemos la capacidad o el poder de "simular" a la perfección la realidad por otras vías, como lo sería la televisión, el cine, la fotografía, la computadora, los simuladores, y hacerlo, también, a gran escala. "Simular", en palabras de Baudrillard —y de hecho de cualquier diccionario—, "es

<sup>13</sup> Elias Canetti, *La provincia del hombre. Carnet de notas 1942-1972*, trad. Eustaquio Barjau, Madrid, Ed. Taurus, 1982, 329 p.

<sup>14</sup> Rayment-Pickard, *op.cit.*, p. 306-307.

aparentar que se tiene lo que no se tiene"<sup>15</sup>, lo que en otras palabras significa que la simulación *crea* la realidad más que imitarla o producirla en masa. Tal fenómeno en el cual las simulaciones toman el lugar de la 'realidad' de forma general y no sólo en casos particulares, Baudrillard lo llama hiperrealidad. Ésta, remata Rayment-Pickard, sería para Baudrillard la condición post-histórica.<sup>16</sup>

## ***la ilusión del fin.***

### *la huelga de los acontecimientos.*

Este libro, como prácticamente todos los de Baudrillard, es un compendio de ensayos pero que, en este caso, aunque se pueden leer por separado, están en cierta forma encadenados. Este texto es uno de los menos comentados de Baudrillard; quizá esto se deba a que se trata de una recopilación de muchas de las ideas que ya había desarrollado con anterioridad o al mismo tiempo. En *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*<sup>17</sup> se ve una suerte de recopilación de libros muy conocidos de él como *Cultura y simulacro*<sup>18</sup>, *Las estrategias fatales*<sup>19</sup>, *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*<sup>20</sup>, *La transparencia del mal*<sup>21</sup>, principalmente.

Algunos artículos de *La ilusión del fin*, los que no son tan viscerales o tan catastrofistas, resultan estremecedores e impactantes, además de interesantes. Con viscerales me refiero a

<sup>15</sup> Baudrillard, "La precesión de los simulacros", en *Cultura y simulacro*, p. 12.

<sup>16</sup> Rayment-Pickard, *op.cit.*, p. 307.

<sup>17</sup> Jean Baudrillard, *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*, trad. Thomas Kauf, 3ª ed., Barcelona, Ed. Anagrama, 1997, 185 p.

<sup>18</sup> Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, trad. de Antonio Vicens y Pedro Rovira, 5ª ed., Barcelona, Edit. Kairós, 1998, (1ª ed., 1978), 193 p.. (vid nota 8)

<sup>19</sup> Jean Baudrillard, *Las estrategias fatales*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, 5ª ed, Ed. Anagrama, 1997 (1ª ed. 1984).

<sup>20</sup> Jean Baudrillard, *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, trad. de Thomas Kauf, 2ª ed., Barcelona, Ed. Anagrama, 2001 (1ª ed. 2001), 103 p.

<sup>21</sup> Jean Baudrillard, *La transparencia del mal*, trad. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1991.

que muchas veces, Baudrillard analiza la situación contemporánea con el hígado en la mano, valga la expresión, convirtiéndose aquello en un lamento, en el aviso de la condenación, como un predicador en medio de una plaza neoyorquina. Sin embargo, otros ensayos recuperan la irónica aspereza que caracteriza a Baudrillard, y ya no se ve el texto bañado en bilis, sino negro sobre blanco, así de tajante, con frases contundentes –“El grado Xerox de la cultura”<sup>22</sup>-, que, aunque floten en el mar del lenguaje metafórico y casi barroco en el cual Baudrillard gusta de regodearse, son de una claridad y precisión escalofrantes. Pero el ‘visceralismo’ de este sociólogo-filósofo y sus lamentos tienen una explicación que muestra el juego de Baudrillard: su libro, al igual que los otros, es una parodia de la realidad. Las exageraciones, las hipérboles, las situaciones dramatizadas, son, podría considerarse, lo que él propone que se haga con la realidad: si la ‘realidad’ nos estafa, si es un simulacro, hay que estafarla también. Cosa que hace escalofriante y deprimentemente de maravilla, dicho sea de paso.

El libro se compone de quince ensayos entrelazados, que pueden leerse de forma independiente (aunque no es recomendable puesto que todos siguen un cierto hilo) dado que muchas de las ideas que maneja (reversión de la historia, pérdida del sentido de los acontecimientos, arrepentimiento, los medios de comunicación, indiferencia, simulacro, hiperrealidad, disuasión, entre otras) las va repitiendo con distintas palabras a lo largo de todos los ensayos:

“PATAFÍSICA DEL AÑO 2000”<sup>23</sup> Comienza diciendo que “Cabén diversas hipótesis plausibles respecto a este desvanecimiento de la historia.” Para que se produzca la historia, es decir, “esta especie de despliegue coherente de las causas y de los efectos a la que llamamos lo

---

<sup>22</sup> Jean Baudrillard, *La ilusión del fin*, p. 115. No es, sin embargo, original de este libro.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 9-22.

real", dice Baudrillard, es necesaria cierta velocidad, cierta distancia y cierta liberación o energía de ruptura y de cambio. Sin embargo, haciendo analogías con la física, la astronomía y la música, demuestra que hay una aceleración de los acontecimientos al tiempo que una disminución en la velocidad de los procesos que provoca una indiferencia en las masas por la historia, entre otras cosas, y paralelamente se busca tal perfeccionamiento en la técnica de la información que se alcanza la hiperrealidad. Resalta la paradoja de que el fin de la Historia llegará antes que los fines previstos por ciertas ideologías.

"LA REVERSIÓN DE LA HISTORIA"<sup>24</sup> Donde explica la distinta concepción espacio-temporal que tenemos en la actualidad: la Historia ya no sigue una línea, sino que dibuja una elipse en la cual al acercarnos al fin, también nos alejamos de él. La modernidad comienza un paradójico efecto reversivo. Paradójico porque, en teoría, siendo dos rasgos distintivos del acontecimiento –lo que lo hace acontecimiento y le da valor de Historia- la irreversibilidad y que hay algo en él que excede el sentido y la interpretación, en la actualidad ocurre al contrario; Baudrillard se pregunta hasta dónde es posible esta reversión de la Historia.

"LA ASCENSIÓN DEL VACÍO HACIA LA PERIFERIA"<sup>25</sup> En este ensayo se siente una especie de queja de parte de Baudrillard porque los acontecimientos, en este mundo de simulación, han perdido importancia y ya no hay protagonistas verdaderos ni intérpretes autorizados. Se burla de que la historia está en huelga, que los acontecimientos han desertado de su tiempo vaciando con ello a la actualidad. Las cosas, los acontecimientos, parece que suceden, pero en realidad ya no lo hacen; caen en el vacío de los medios de información y se olvidan pronto, dejando muy poco lugar para la interpretación. Pierden sentido y entran en la órbita ligera de una historia discontinua. Baudrillard hace notar cómo las relaciones se han invertido, por ejemplo, ahora la información genera a los acontecimientos o el capital

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 23-27.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 28-37.

produce el trabajo, y no al revés. Los acontecimientos ocurridos en el Este, la guerra del Golfo, etc., son farsas a los cuales se les da más valor que el que en realidad tuvieron. Ante la huelga de los acontecimientos, hay que recurrir a la ironía, a la escritura ociosa que responda al acontecer ocioso, en otras palabras, hay que encontrar la disuasión (decepción, desengaño).

"LA HUELGA DE LOS ACONTECIMIENTOS"<sup>26</sup> La huelga de los acontecimientos, repite, es el rechazo de éstos a significar lo que sea, lo que marca el final de la Historia (tanto con mayúscula como con minúscula), de la Razón histórica. Los acontecimientos han perdido su gloria y han caído en el olvido. El olvido puede darse ya sea por la exterminación de la memoria, o por medio de la publicidad, que crea una memoria de síntesis que nos exime del acontecimiento real. La historia se convierte en un muladar, en un contenedor de residuos, de desechos. La Historia no tendrá fin porque ha caído en el reciclaje posmoderno, y todas las ideologías, y lo que se creía superado, estará dispuesto a ser reciclado.

"LA DESCONGELACIÓN DEL ESTE" Este es un ensayo terriblemente irónico. La caída del Este significa la resurrección de la Historia: en Occidente, la Libertad y la Democracia están muertas, pero en el Este se habían quedado congeladas y ahora salen de nuevo a la vida. Esta descongelación lleva a un proceso global de revisión del pasado. De pronto la Historia cambia de orientación y ya no se dirige hacia su fin, sino hacia su inversión y borrado sistemático, hacia una reescritura al revés del siglo XX, y que, de seguir así, pronto regresaremos al Sacro Imperio Germánico. Se restauran, se regresan, se rehabilitan las viejas formas de la Historia: viejas fronteras, viejas diferencias, singularidades, religiones, costumbres.

"LA ESTRATEGIA DE LA DISOLUCIÓN" Si uno creía que Occidente había triunfado tras la caída del comunismo, Baudrillard demuestra que en realidad ocurrió todo lo contrario. Al disolverse el

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 38-47.

Este, al caer en el vacío, está jalando, contagiando, a Occidente a caer en el mismo vacío, en la misma decepción. Los valores occidentales son una ilusión; están tan vacíos y tan licuados que ya no valen nada y por lo tanto se difunden tan bien, como ilusiones publicitarias. La caída del Este sólo pone en evidencia ese hecho. La desestabilización del Este desestabilizará al Occidente; irónicamente es Occidente, el que proclamara los valores universales, quien se está desintegrando por la penetración de todas las demás culturas, de un Cuarto Mundo desestabilizador. En pocas palabras, "Lo que estamos presenciando es el triunfo paródico de la sociedad sin clases, la realización paródica de todas las metáforas utópicas [...] Así pues, el orden irónico se mantiene sano y salvo." (Nótese, dicho sea de paso, la ligera analogía que existe entre esta frase y la de Fukuyama, citada anteriormente<sup>27</sup>, con la que bien podría estar Baudrillard jugando –recuerdo que en ningún momento Baudrillard declara estar criticando textualmente a Fukuyama-, desmantelando e ironizando. El supuesto triunfo de Fukuyama, resumiría la crítica que hace Baudrillard, es en realidad una parodia.)

"LA DEGOLLINA DE TIMISOARA"<sup>28</sup> La cínica transmisión por televisión de los cadáveres de las víctimas de la masacre de Timisoara<sup>29</sup>, Rumania, es el pretexto para que Baudrillard hable de los medios y de su enorme y peligroso poder. Los medios son como los sacerdotes de una

<sup>27</sup> "De lo que estamos siendo testigos no es sólo el fin de la Guerra Fría, o del paso de un período particular de la Historia de la posguerra, sino del fin de la Historia como tal: esto es, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y de la universalización de la democracia liberal de Occidente como la forma final del gobierno humano." (Fukuyama, "The End of History?")

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 48-55.

<sup>29</sup> El 17 de diciembre de 1989, en Timisoara, un grupo de personas salieron a las calles a protestar en contra de la evacuación del pastor reformado Lazslo Tokes. Esa noche, las fuerzas de seguridad rumanas intentaron disgregar violentamente a los manifestantes haciéndolos las primeras víctimas de la Revolución en contra del régimen dictatorial de Ceaucescu. Pero este hecho no tan grave, digámoslo así comparando las otras barbaridades, no fue todo. Los 71 cadáveres fueron presentados en las televisiones de todo el mundo como la peor de las atrocidades del viejo régimen. Esto generó una gran indignación por el hecho de que se utilizó la información como escándalo. Según Baudrillard, fue necesario presentar a los muertos en televisión para hacer creíble la revolución. (Zeno, "Massacre au Kosovo: où est la manipulation?", 22 Enero 1999, en <http://www.amnistia.net/news/articles/kosmanip/kosmanip.htm>; "The live TV Revolution in Romania...", 2002, en <http://www.romania.com/facts/revolution.php>; Diana Johnstone "U.S. Scenario for Kosovo continues to collapse: Europeans want to fire William Walker", París, 13 Marzo 1999, en <http://compuserb.com/walkoute.htm>; Baudrillard, *op.cit.*, p. 87.

nueva doctrina de fe: ellos hacen que los hechos sean creíbles sin importar que sean ciertos. La información ya no se basa en un criterio de **verdad**, sino en uno de credibilidad. Los excesos de los medios generan la desacreditación de los acontecimientos; generan una parodia que anula los hechos. Baudrillard acusa a los medios de tomar como rehenes a las obsesiones, los afectos y la credulidad de la gente a través de la televisión. Ésta sólo provoca indiferencia, distancia, escepticismo y "apatía incondicional".

"LA ILUSTÓN DE LA GUERRA"<sup>30</sup> "Cambiar la guerra por los signos de la guerra." Así de elocuente comienza este ensayo donde hace un breve recuento de la hipótesis que desarrollaría poco antes de este texto de *La ilusión del fin*, en el libro-ensayo *La guerra del Golfo no tuvo lugar*<sup>31</sup>. Dicha guerra fue un simulacro de guerra atómica "sin el átomo, pero análoga por el impacto, la instantaneidad, la no confrontación, el electrochoque." Los estadounidenses a través de los medios de comunicación, la censura, la CNN, etc., hicieron esta guerra simpática a la opinión mundial, saturando, sobreexponiéndola de tal forma a los medios (estrategia normal entre los estadounidenses) que se consiguió la amnesia. "El olvido está inscrito en el acontecimiento mismo a través de la profusión de la información y de los detalles, como la obsolescencia está inscrita en el objeto a través de la profusión de accesorios inútiles." Pero "Quien se tome a pecho la milésima parte de lo que ocurre en un telediario, la ha fastidiado." La guerra, dice Baudrillard, no es en sí el problema, sino su realidad. La guerra fue una puesta en escena que resultó *tan sólo* en doscientos mil muertos (más que las víctimas de Hiroshima: según el supremo mando aliado, 129 558 muertos<sup>32</sup>), fue un parto del cual no salió nada salvo "este maravilloso engendro" que es el **Nuevo Orden Mundial**. Se mantiene

<sup>30</sup> Baudrillard, *op.cit.*, p. 98-103.

<sup>31</sup> Baudrillard, Jean, *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, trad. de Thomas Kauf, 2ª ed., Barcelona, Ed. Anagrama, 2001 (1ª ed. 2001), 103 p.

<sup>32</sup> La comparación es mía. El dato lo obtuve de "Hiroshima", en Enciclopedia Microsoft Encarta, 2001.



al enemigo –Saddam Hussein- a salvo. Supervivencia calculada. Ignominia política de los Estados Unidos. Simulacro de guerra.

"LA GESTIÓN DE LA CATÁSTROFE"<sup>33</sup> Otro ensayo espantosamente irónico y sarcástico. Otra crítica sanguinaria a Occidente. Una denuncia en contra del "Canibalismo caritativo", es decir, la explotación de la pobreza, reciclada como nueva fuente de recursos. Como un desahogo de la conciencia, un arrepentimiento, una búsqueda de equilibrio moral y sentimental de Occidente, se explota la miseria y la catástrofe para hacer valer sus esfuerzos por ayudar a los otros, a los subdesarrollados. La miseria de los otros es el campo de aventuras de Occidente. Esta es la última fase del colonialismo, el Nuevo Orden Sentimental. Este ensayo es también una crítica contra el descaro criminal de las ideologías evolucionistas que buscan infundir falsas esperanzas a los subdesarrollados de que algún día 'evolucionarán', al tiempo que se les hunde más en la miseria para que sigan funcionando como fuente de recursos sentimentales para Occidente. Pero este último, sin percatarse, evoluciona sin saber hacia dónde se dirige, peligrando por caer en el vacío que él mismo se ha ido haciendo.

"EL BAILE DE LOS FÓSILES"<sup>34</sup> Un ensayo muy trágico y funesto. Alimentamos el fin de la Historia a través del reciclaje de desperdicios de todo tipo, y de la "reinyección de todos los vestigios de un mundo sin historia". "Un auténtico remordimiento de la especie es lo que la impulsa a la resurrección de todo su pasado en el momento en que está perdiendo el hilo de su memoria." Todo lo que por estar guardado, enterrado, se vuelve simbólico, será exhumado para ser metido en un museo, para mostrarlo en todo el esplendor de su muerte. Es el fin de los símbolos del pasado, por el afán de que nada debe desaparecer, lema de este "nuevo ensañamiento terapéutico" que crea una "memoria hipertélica"<sup>35</sup> que almacena todas las

<sup>33</sup> Baudrillard, *La ilusión del fin*, p. 104-111.

<sup>34</sup> Baudrillard, *op.cit.*, p. 112-119.

<sup>35</sup> Baudrillard acostumbra utilizar términos de las ciencias naturales, como la biología o la neurología, la astronomía, etc. Hipertelia es el proceso de algo que sobrepasa su función u objetivo, como las células

informaciones en una disponibilidad instantánea y perpetua". El Inconsciente trabaja de forma similar, ya que para éste "no hay pasado ni olvido, no es arcaico ni arqueológico, es por el contrario la actualidad perpetua, la instantaneidad de todos los acontecimientos psíquicos, que afloran a través de un tránsito continuo al actual potencial. Paradójicamente vivimos a la vez en un mundo sin memoria y en un mundo sin olvido, debido al ensañamiento en reactualizar por la fuerza aquello que ya ni tan sólo recordamos." Todo lo que se descubre es aniquilado: sale de la memoria secreta de los hombres para sepultarse en la memoria artificial. Los originales se guardan de la erosión de la curiosidad para ser reemplazados por copias, alcanzando el "Grado Xerox de la cultura"<sup>36</sup>. Baudrillard aduce esta sed de signos del pasado al alejamiento cada vez mayor de nuestra Historia y a la necesidad de llenar el espacio vacío de nuestra memoria. Pero hay que desconfiar de los fantasmas arrebatados de su sepultura; a este paso, pronto habrá más muertos que vivos y nosotros mismos nos "abismaremos" en el reino de los muertos.

"LA ECOLOGÍA MALÉFICA"<sup>37</sup> Este ensayo analiza el proyecto de Biosfera II, un experimento de supervivencia de un grupo de seres humanos en una burbuja de cristal con los distintos bioclimas de la tierra, que representa muy bien, por medio de una síntesis ideal, la hiperrealidad en la que vivimos, la inútil reproducción de la realidad escala 1:1 en pleno desierto de Arizona. Esto, dice Baudrillard, es una forma de transformar el entorno en desecho

---

cancerosas que se desarrollan muy rápidamente. Nuestras vidas cotidianas son cancerosas, dice Baudrillard, lo cual surge de la comunicación, la información, la producción y la destrucción que se han salido de su cauce y destino. Esta proliferación estática, sin embargo, mantiene un principio de realidad. El SIDA, por ejemplo, los virus de computadora, el terrorismo, son acontecimientos superconductivos, fenómenos excesivos que afectan no sólo a países, individuos o instituciones, sino estructuras completas: sexo, dinero, información, comunicaciones, etc. El SIDA es sin duda una suerte de choque en los valores sexuales; las computadoras jugaron un papel "virulento" en el colapso de Wall Street de 1987. (Horrocks y Jevtic, *op.cit.*, p. 153).

<sup>36</sup> Frase que, considerando lo que el mismo Baudrillard propone hacer con la "realidad", es decir, burlarse de ella, ironizarla, y de cómo juega con las frases de diversos autores —recordar el ejemplo dado con anterioridad donde Baudrillard trastorna, al parecer, la frase de Fukuyama— me hace suponer que nace de una paráfrasis que Baudrillard hace de Roland Barthes, *El grado cero de la escritura (El grado cero de la escritura, seguido de nuevos ensayos críticos)*, Mexico, Siglo XXI, 1973, 247 p.)

<sup>37</sup> Baudrillard, *op.cit.*, p. 120-135.

arcaico, así como pasa con el acontecimiento y con el ser humano, que son producidos como desechos y acompañados de su idealización y de su promoción publicitaria, ya sea como información, en el caso del primero, o bajo la forma de Derechos del hombre en el segundo. En pocas palabras, como ocurre inevitablemente tanto con la ecología como con la historia y el hombre: "lo virtual produce lo real como residuo". Por su parte, con lo que continúa ilustrando lo anterior, también la naturaleza ha obtenido un reconocimiento internacional de sus derechos, lo que significa que se le reconoce como desecho, es decir: cuando algo desaparece o está a punto de hacerlo (el agua, el aire, la existencia, etc.), es cuando el derecho sanciona su desaparición. Ese sentimentalismo hacia la naturaleza es un signo del resentimiento que le tenemos, y de la vulgarización del estatus del ser humano mismo, que busca construir a su doble inmortal mediante una superselección artificial, brincándose las leyes de la selección natural: involución en vez de evolución; que busca someterse a sí mismo a la misma experimentación, manipulación y final creación de reservas (algo como Biosfera II) a las que ha sometido a los animales, condenándose, de igual forma, a su aniquilación. Por fortuna este intento de supervivencia artificial es en principio ilusorio. Ojalá el azar, espera Baudrillard, cualquier accidente, rompa el ataúd de cristal al que la euforia científica nos está destinando.

"LA INMORTALIDAD"<sup>38</sup> Por nuestro afán de perfección y de estar completos, hemos perdido la creencia en la inmortalidad que suponía la trascendencia del fin. Se busca en la actualidad una inmortalidad de *tiempo real*, que se realice inmediatamente; sin embargo, no hemos resuelto aún el problema del fin. Aquí también Baudrillard habla del problema de la credibilidad, en donde resalta una paradoja: si algo existe (Dios, la realidad) no hace falta creer en ello; si no existe (Dios, la realidad), es necesario creer en ello. "La creencia no es el reflejo de la existencia, *hace de existencia*" (una vez más, el simulacro suplanta a la

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 136-152.

realidad). El "insondable laberinto" de la creencia hoy día queda resuelto "por la dispersión de la noción misma de realidad", ya que "Refractamos indistintamente la realidad y los signos sin creer en ellos", sin ser este un problema de incredulidad. Simplemente no nos percatamos. Como el espejo, "que no hace más que refractar la imagen sin creer en ella." La humanidad, al deshacerse de sus creencias, ha seguido el camino de la destrucción simbólica y, por tanto, de sí misma. La inmortalidad de la especie humana ya no es simbólica sino técnica; se garantiza la supervivencia genética y genérica. Pero esto la está llevando, en realidad, a la destrucción a través de la efectuación inmediata de todo, del exterminio del espacio simbólico. Ahora somos inmortales porque carecemos de destino; hemos llegado más allá de nuestros fines.

"¿CÓMO SALTAR POR ENCIMA DE LA PROPIA SOMBRA CUANDO SE HA DEJADO DE TENERLA?"<sup>39</sup> Conseguir la perfección. Recurrir a los propios límites. Perder la sombra. Así como con el disco compacto, un alarde de perfección: No se gasta, ni siquiera cuando uno lo usa. Como si uno nunca lo hubiera usado, como si uno nunca hubiera existido en lo absoluto. Baudrillard no puede reírse para nada de este tipo de lenguaje publicitario. Este ensayo es la continuación del anterior: esa búsqueda inútil de inmortalidad a cualquier precio. Desaprueba por completo que se quiera alcanzar la inmortalidad a través de la perfección, de llegar hasta los límites. "Recurrir a los propios límites, es dejar de disponer del final. Es la abolición de la muerte como horizonte vital. Es perder la propia sombra. Y es por lo tanto imposibilidad de saltar por encima de ella: ¿cómo saltar por encima de la propia sombra cuando se ha dejado de tenerla?" Este frenesí de perfeccionamiento se alcanza por varias formas como *la universalización*, pero que al mismo tiempo que se difunden los datos, se van debilitando; y *el neoindividualismo*, donde se da un individuo liberado, pero que no rige sus propios actos y sólo piensa en la apropiación técnica del yo, lo que lo hace idéntico a sí mismo y, por tanto,

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 153-165.

indiferente hacia sí mismo y hacia todo lo que le rodea. Cuando todo nos es indistinto, entramos "en la era interactiva y sideral del hastío".

"INESTABILIDAD Y ESTABILIDAD EXPONENCIALES"<sup>40</sup> Retoma lo que expuso anteriormente de que hablar de fin (en especial de la H/historia) implica tener que hablar de más allá del fin y de la imposibilidad de alcanzar el fin (como término), puesto que, como dije, en un espacio no lineal de la Historia —que ha dejado de ser lineal por la aceleración— no puede encontrarse un fin, lo que sí es posible cuando se concibe un orden lógico y continuo de causa y efecto. Los acontecimientos, al producirse de manera artificial, pierden totalmente su causa y el efecto se vuelve autónomo, resultando un desorden, una desproporción de los efectos mediáticos. La aceleración de los acontecimientos invierte el curso de la Historia: ésta se interrumpe en su movimiento lineal por dicha singularidad catastrófica (la de la precipitación, la aceleración, que los hace insignificantes e indiferentes) al tiempo que impide llegar al fin. En breve, hay un exceso de fin, una superación de los fines, una transfinalidad. Como dije en "Patafísica del año 2000", el fin ha llegado antes de los fines pensados. Y este fin, este "destino" moderno, es la simulación representada en la catástrofe de la realidad, el vértigo del modelo, de lo virtual, que nos arrastra perversamente cada vez más lejos de las condiciones del mundo real.

"HISTERESIA DEL MILENIO"<sup>41</sup> Puesto que la disuasión ha triunfado, no queda más remedio que hacerse a la idea de que ya no hay ni habrá fin de nada, ni de la Historia, ni de lo social, ni de lo político, ni de las ideologías. Lo cómico es que, sin darnos cuenta, dejamos atrás los fines sin saber cuáles eran, y de esta forma tratamos precipitadamente de dar marcha atrás para escapar de esta simulación en el vacío. Se trata de recuperar la Historia como era, lo que es ya imposible; por ejemplo, lo ocurrido en el Este trata de impulsar el movimiento de

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 166-172.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 173-184.

los pueblos y la democracia; la guerra del Golfo trata de recuperar el espacio de la guerra. Fracasos. Mientras más tratamos de recuperar la realidad, la referencia, las antiguas formas desaparecidas o por extinguirse (Democracia, libertad, ecología, Derechos del hombre, viejas elites, viejas estructuras), más nos abismamos en la simulación. Es el triunfo de Walt Disney, el "genial precursor de un mundo de promiscuidad lúdica de todas las formas pretéritas o actuales." La utopía (deseo de un futuro) y la nostalgia (por los orígenes), gracias a la tecnología, las ciencias y la arqueología, pueden saciarse *in situ* e *in vitro*. Hemos perdido el para qué (es decir, la búsqueda de una *finalidad*), nos es imposible soñar el pasado o el futuro; las cosas se han vuelto definitivas, se han privado de un fin. Sólo nos queda una cosa que no es segura que funcione: la *reversibilidad poética de los acontecimientos*.

Visto lo anterior, pueden deducirse las principales críticas que Baudrillard le hace a Fukuyama; se trata, más que de una crítica, de un crudo reproche que reclamara algo como: 'Éste es el triunfo del liberalismo que proclama Fukuyama, en breve, un simulacro. Habla de paz, prosperidad, Nuevo Orden Mundial, estabilidad, y lo cree, él se cree ese engaño, ese simulacro. Pero detrás de esa pantalla esta todo esto... un mundo decadente, hiperreal, malintencionado, muy alejado de la paz, irónico, sin significado, drenado de sentido por los medios de comunicación y por el sistema político-económico *triumfante*'. Baudrillard no tiene el menor dejo de piedad en sus escritos.

## **la historia en manos de Baudrillard**

*o de cómo "...la historia dejó de ser real  
[...] pero no podríamos darnos cuenta de ello."*

Aunque lamenta que se haya perdido el sentido de la Historia como era antes, Baudrillard no pretende prescribir una filosofía de la Historia. Antes bien, como crítico agudo que es del

mundo contemporáneo, analiza —sin mencionarlas directamente— las filosofías de la Historia que han predominado y que han llevado al, como él lo dibuja, cuasi absurdo de realidad que vivimos en la actualidad. Es difícil, por esto, saber si Baudrillard habla de la Historia con mayúscula o de la historia con minúscula (por tal motivo, he ido usando Historia e historia tratando de deducir de cuál está hablando, pero con un criterio muy amplio y abierto a ser modificado). De hecho para él ambas están completamente agotadas y perdidas: la primera ha desaparecido como la idea de un desarrollo coherente de los acontecimientos, es decir, la Historia como el cauce o la línea o la estructura que les da sentido, y la segunda se ha convertido, ya no en un conjunto de acontecimientos, sino en un contenedor de desechos reciclables.

Puntualizando, para Baudrillard, como expliqué anteriormente, la Historia es "esta especie de despliegue coherente de las causas y de los efectos a la que llamamos lo real", y para que se produzca es necesaria cierta velocidad, cierta distancia y cierta liberación o energía de ruptura y de cambio. En la actualidad —por actualidad, en este caso, se entiende principalmente la década de los noventa del siglo XX—, sin embargo, se ha llegado al "desvanecimiento de la historia" puesto que no se ha podido mantener el justo medio de los antedichos elementos requeridos para que se produzca la historia, sino que han caído en el abuso descarado; esto lo demuestra con tres hipótesis que hace a través de analogías de procesos ya sea de la física, la astronomía o la música: *la aceleración de los acontecimientos*, por parte de los medios de comunicación, que hace que se salgan o se desgajen de su propio espacio y sean propulsados hacia un hiperespacio donde pierden todo su sentido; *la disminución de la velocidad de los procesos*: debido a la proliferación y saturación de los intercambios (ocurrido, sobre todo en la hiperdensidad de las ciudades) y la comunicación (una vez más, debido a los *mass media*), las mayorías silenciosas se vuelven absolutamente

indiferentes a todo (política, sexo, ideologías, cultura, arte...), incluida la historia. "Los acontecimientos se van produciendo uno tras otro y aniquilando en la indiferencia" y en el pasmus de estas masas. "La historia se hunde en su efecto inmediato, se agota en sus efectos especiales, implosiona en la actualidad". Y por último, *la obsesión por la alta fidelidad*: se ha superado el límite de sofisticación en los acontecimientos y en la información, haciendo que la historia deje de existir como tal. En otras palabras, la historia, al igual que la música, desaparece en la perfección de su materialidad, provocando una incertidumbre radical sobre el acontecimiento (o sobre la música, según sea el caso); la hiperrealidad, la simulación, la búsqueda por la perfección técnica de la información, aniquilan a la historia.<sup>42</sup> En resumen: la historia se reduce a un bombardeo de acontecimientos que han alcanzado una perfección técnica tal que se hacen más reales que la realidad, pero que se esfuman, se aniquilan, en la indiferencia de las masas. Al sobrevenir el desvanecimiento de la historia, ésta se lleva consigo su "fin" o "meta" dejando sin fundamento o propósito a todos los acelerados acontecimientos, lo que produce un fenómeno post-histórico en que, como lo describe Baudrillard, el tiempo se cristaliza en momentos de incertidumbre que no pertenecen a ningún patrón general de propósito: el tiempo se detiene, o mejor dicho, el tiempo pierde incidencia y queda congelado en partículas aisladas que no tienen intención o no entran en un, llamémosle así, esquema general. Así llegamos al fin de la Historia, un fin que se adelanta a todas las ideas de fin de la Historia, que ocurre antes de lo que los milenaristas, Hegel o Fukuyama, entre otros, pronostican.

No se trata, pues, de un fin anunciado o apocalíptico, ni del cumplimiento de una utopía liberal, ni del triunfo de la Razón y de la Libertad: muy al contrario. Paradójicamente, todo ello nos ha llevado a otro fin: la hiperrealidad, la simulación. Hemos llegado al final, piensa Baudrillard, porque ya nada tiene sentido. Las cosas, los valores, las ideas, los

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 9-17.



acontecimientos, todo ha perdido su **significado**. Cuando los medios de comunicación dominan hasta el extremo de eliminar la comunicación entre los sujetos, cuando se alcanzan los límites de "perfección tecnológica", de perfección en general, de imitación de la realidad al grado de hacerla desaparecer y ser sustituida por el simulacro (que ahora crea la realidad, y no al revés), los objetos siguen una "estrategia fatal", haciendo que se nieguen a sí mismos siendo más lo que son que lo que son, lo que bien podría constituir un trastrocamiento irónico de la dialéctica hegeliana: lo social no es opuesto o negado por lo antisocial, sino por el hiperconformismo de las masas, es decir, es más social que lo social; el sexo no es opuesto por la moralidad o la represión, sino por la pornografía, o lo más sexual que lo sexual; la realidad no es opuesta por lo imaginario sino que es precipitado hacia lo hiperreal, i.e. lo más real que la realidad; el movimiento no es opuesto por lo inmóvil, sino por la aceleración; la fealdad no es opuesta por la belleza, sino por lo monstruoso, que es más feo que lo feo; la verdad ya no es opuesta por lo falso, sino por la simulación, que es más verdadera que la verdad.<sup>43</sup> En pocas palabras, se llega a una paradoja, a una ironía: Cuando la realidad se escapa en una hiperrealidad infinita, "Todos los finales vislumbrados [el Juicio Final, el Apocalipsis, la Revolución] se encuentran fuera de nuestro alcance, y la historia no tiene ninguna posibilidad de realizarlos pues habría llegado a su término entre tanto." Esta ironía se resume en la frase kafkiana de que el final se le adelantó al Mesías... o éste llegó tarde. A este "adelanto" del fin antes del fin, a este "exceso de fin", a la suspensión de la creencia en la linealidad, Baudrillard lo llama "transfinitud".<sup>44</sup>

Para ilustrar sus teorías, Baudrillard toma diversos acontecimientos históricos o científicos y los explica e interpreta a partir del impacto que tienen para nuestra cosmovisión y nuestra

<sup>43</sup> Aunque todo esto se encuentran más largamente desarrollado en el texto de *Las estrategias fatales*, en *La ilusión del fin* las retoma.

<sup>44</sup> Baudrillard, *La ilusión del fin*, p. 20, 169.

conciencia histórica. Los principales acontecimientos que resalta son la guerra del Golfo como una muestra obscena de la hiperrealidad, una puesta en escena perfectamente calculada; y la situación en el Este de Europa a raíz de la desintegración del bloque soviético, que hacen obligatorio interrogarse sobre la orientación que toma la Historia, "no hacia su fin (que todavía formaba parte de la ilusión lineal de la historia), sino hacia su inversión y borrado sistemático"<sup>45</sup>, y que, además pone en evidencia, al "descongelarse" ahí la democracia y la libertad, el vacío que existe en Occidente; y dentro de esto último, lo sucedido en Rumania, y de cómo los medios 'contribuyen' a convertir la información en catástrofe. Y por otro lado, proyectos como la decodificación del genoma humano que viene a borrar lo que hay de humano en los seres humanos y a llevarnos a una inmortalidad aterradora, y el proyecto Biosfera II.

Ahora bien, Baudrillard parecerá contradecirse, pero sigue en la misma línea: en cuanto al sentido que sigue la historia, él habla de la *inexistencia de un fin* de la Historia o de la *ilusión de un fin*, por el sólo hecho de que hemos, dice, cambiado el principio 'lineal' de la 'estructura' temporal de la historia, por el 'esférico'. En nuestra época, supone Baudrillard, el tiempo se concibe de forma no-lineal, es decir, ya no hay un principio, un punto medio y un fin. Para este efecto, independientemente del peculiar uso que hace de ciertos términos matemáticos<sup>46</sup>, compara la visión del espacio euclidiano, donde "el camino más rápido de un punto a otro es la línea recta, la del Progreso y de la Democracia", pero el cual "sólo vale para el espacio lineal de las Luces", con el espacio no-euclidiano, nuestro espacio actual, que traza "una curvatura maléfica" que "desvía invenciblemente todas las trayectorias" y que está

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>46</sup> Al respecto, puede consultarse la crítica a la terminología científica o pseudo-científica que utiliza Baudrillard, en Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales*, trad. Joan Carles Guix Vilaplana, Barcelona, Ed. Paidós, 1999, 311 p.

"Relacionada sin duda con la esfericidad del tiempo". Y explica cómo el tiempo y el espacio se conciben esféricamente:

Ségalen dice que sobre la Tierra convertida en esfera cada movimiento que nos aleja de un punto empieza por eso mismo a acercarnos a él. Esto también es verdad para el tiempo. Cada movimiento aparente de la historia nos acerca imperceptiblemente a su punto antipódico, e incluso a su punto inicial.

En contra de lo que Fukuyama argumenta, Baudrillard cancela totalmente la posibilidad, por medio de una paradoja, de un fin de la Historia como meta de un supuesto progreso 'lineal' de la historia:

Es el fin de la linealidad –continúa Baudrillard-. En esta perspectiva, el futuro ya no existe. Pero si ya no hay futuro, tampoco hay fin. *Por lo tanto ni siquiera se trata del fin de la historia.* Estamos ante un proceso paradójico de reversión, ante un efecto reversivo de la modernidad que, habiendo alcanzado su límite especulativo y extrapolado todos sus desarrollos virtuales, se desintegra en sus elementos simples según un proceso catastrófico de recurrencia y de turbulencia.<sup>47</sup>

Baudrillard critica la histeria o pánico de fin de milenio, entre la que bien podría encontrarse Fukuyama, como una suerte de oleada de milenarismo incoherente en una actualidad que ha dejado la órbita de la historia *lineal* (aunque sea un contrasentido). Sin embargo, y suena irónico, Baudrillard declara que este pánico del milenio es un signo de que los acontecimientos y la historia viva *se han terminado* y que ya sólo queda el pasado almacenado en una inteligencia artificial para hacer frente a la ausencia de futuro. Pero como ya lo dijo Baudrillard, la ironía se compensa con otra ironía: visto de otra manera, según lo dicho en la cita anterior, esto puede ser alentador, puesto que si ya no hay futuro, tampoco

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 23-24.

habrá un fin. Ni siquiera hay, por tanto, un fin de la Historia. Tan sólo se trata de la ilusión del fin. "Cuando la disuasión [desmoralización] ha triunfado, no queda más remedio que hacerse a la idea *que ya no hay fin, que ya no habrá fin*, que la propia historia se ha vuelto interminable." Y peor que eso: no es verdad que la historia, la política, la sociedad, la ideología, han llegado a un fin. Éstas continuarán desarrollándose de forma tediosa, "cansina, fastidiosa, recurrente", "como las uñas y los cabellos" que siguen "creciendo después de la muerte".<sup>48</sup>

La Historia, en esta perspectiva, se ha convertido en un contenedor de basura; el fin de la Historia es "también el fin de los muladares de la historia. [...] la propia historia se ha convertido en un muladar", de hecho, en su propio muladar, lleno de desechos que serán reciclados hasta el infinito; desechos que se re-usan y se reparten a todo el globo, lo que dice Baudrillard que hace la posmodernidad. Pero reciclar no resuelve nada:

la Historia no tendrá fin, puesto que los restos, todos los restos –la Iglesia, el comunismo, la democracia, las etnias, los conflictos, las ideologías-, son indefinidamente reciclables. Lo fantástico, piensa Baudrillard, es que nada de lo que se creía superado por la Historia ha desaparecido realmente, todo está ahí, dispuesto a resurgir, todas las formas arcaicas, anacrónicas, intactas e intemporales [...] La historia sólo se ha desprendido del tiempo cíclico para caer en el orden de lo reciclable,<sup>49</sup>

como ocurrió con la "libertad", uno de los residuos de la Historia, que fue descongelada y resucitada en el bloque del Este luego de la Guerra Fría. (¿Qué será menos malo: la época de estabilidad y paz –triste y aburrida- que vislumbra Fukuyama bajo el régimen liberal, o la

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 45-46.

historia eternamente reciclada –fastidiosa y aburrida- y sin sentido que vislumbra Baudrillard bajo el régimen de los *mass media*?)

### el culpable y sus cómplices

El problema de la transfinalidad, es decir, el contrasentido de que hayamos llegado al fin antes de alcanzar el fin, el problema de la pérdida del sentido y de la realidad de los acontecimientos, y de la consiguiente indiferencia, tiene un culpable y muchos cómplices. Los culpables por excelencia, para Baudrillard, son los medios de comunicación, que desposeen al acontecimiento "a través de la inmersión en la red mediática", lo que hace que la historia se haga virtual. Una vez ocurrido esto, se ha conseguido que poco a poco en nuestra concepción de la 'realidad' nada sea información "si no pasa por este horizonte de lo virtual" de la televisión que, a diferencia del cine o la fotografía, no tiene negativo o referencia. Siendo virtual, "le pone un punto final a cualquier negatividad", y al ocurrir esto, las imágenes "se engendran a sí mismas sin referencia a un real o a un imaginario", lo que produce, a su vez "la información como catástrofe", como escándalo.<sup>50</sup>

En pocas palabras, "cuando la televisión se convierte en el espacio estratégico del acontecimiento, se constituye en autorreferencia asesina, se convierte en una máquina soltera. El objeto real queda aniquilado por la información, no sólo alienado: abolido."<sup>51</sup> Y los acontecimientos, despojados de sentido, entran en huelga:

Uno tras otro, todos desertan de su tiempo, transformándolo en una actualidad vacía, en la que ya sólo tiene lugar el psicodrama visual de la información. [...] El hecho de que ya no sea el acontecimiento lo que genera la información, sino lo contrario, tiene unas consecuencias incalculables. Pues toda la labor de lo negativo desaparece en el

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 88-89.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 89.

horizonte de los medios de comunicación, exactamente como el trabajo desaparece en el horizonte del capital. En este caso también, las relaciones se han invertido: el trabajo ya no sirve para la reproducción del capital y el capital produce y reproduce el trabajo. Una gigantesca parodia de las relaciones de producción.<sup>52</sup>

Según explica Baudrillard, la Historia se ha ido reduciendo al ámbito de las causas y sus efectos, y actualmente, a los efectos "en tiempo real". Los acontecimientos, por tanto, ya no van más allá que el sentido que tienen anticipado, que su programación y su difusión. La huelga de los acontecimientos es, como ya decía, este rechazo a significar cualquier cosa, lo que considera Baudrillard es el auténtico final de la Historia, "el final de la Razón histórica". Y lo peor es que "Todo sigue sucediendo como si continuáramos fabricando historia", pero "no hacemos más que alimentar [su] final".<sup>53</sup>

Pero hay que ser justos. En el fondo estamos juzgando mal a los medios de comunicación de manipulación y mala fe –nótese el ligero sarcasmo-. "Nadie es responsable. Todo se ventila en el ciclo infernal de la credibilidad." Era necesario, pone Baudrillard por ejemplo, hacer creíble que ocurría una revolución en el Este por medio de una exuberancia de muertos; igualmente era necesario hacer que los medios de comunicación fueran creíbles, "recurriendo a la referencia popular, lo que origina un círculo vicioso de la credibilidad, cuyo resultado es la desacreditación [tanto] de la revolución [como] de los propios acontecimientos." Y este círculo vicioso de la credibilidad implica, por fuerza, una suerte de "deflación de la conciencia histórica." Eso es precisamente, dice Baudrillard, lo que los norteamericanos hicieron en la guerra del Golfo: una escenificación y un despliegue descomunales, y un alarde exagerado tanto de su poderío como de su dominio de la información, que llevó a la desacreditación

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 30-31.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 38-39.

tanto de la guerra como de la información. "El propio exceso engendra la parodia que anula los hechos."<sup>54</sup>

Se han desacreditado, pues, los acontecimientos, como demuestra Baudrillard, pero, además, ya no es posible regresar, en un acto de arrepentimiento, al estado de relaciones que había antes del punto de desvanecimiento de la realidad. Parece que ya nunca, declara Baudrillard, volveremos a recuperar la Historia (hay que recordar que para Baudrillard la Historia es "lo real") como era antes de la información y los medios, auténticas máquinas de hiperrealidad. Con un dejo de lamento resalta que se ha perdido la gloria del acontecimiento, y que lejos de buscarla, ahora sólo nos interesa la identidad, la acumulación de pruebas, "todo lo que pueda servir como testimonio de una existencia histórica", a diferencia de lo que se hacía antes cuando se buscaba "perderse en una dimensión prodigiosa, 'la inmortalidad'".<sup>55</sup> Y continúa diciendo:

... ya no hay ideas enzarzadas con los hechos, [...] ya no hay realmente protagonistas enzarzados con los acontecimientos, ni intelectuales enzarzados con su sentido, sino un torbellino de acontecimientos sin importancia, sin protagonistas verdaderos y sin intérpretes autorizados: la *actio* desaparece al mismo tiempo que la *auctoritas*. Sólo queda la actualidad, la 'acción' en sentido cinematográfico y la 'aucción', la tasación del acontecimiento en la subasta de la información.

La acción es substituida, entonces, por la especulación, la evaluación de los acontecimientos por el precio que logran en dicha subasta. Ya no hay lugar para la interpretación. Las cosas se concatenan como si tuvieran sentido cuando en realidad sólo se enlazan bajo la luz del disparate, y esto es precisamente la simulación.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 91-92.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 28-29.

Baudrillard busca regresarle a los hechos históricos esa aura que los hace inmortales, esa cualidad heroica que los hace ser lo que fueron o son y no otra cosa. Este tipo de historia corresponde más bien a una idea positivista, y efectivamente, se le ha criticado de conservador, agente de la Ilustración, y demás. Posiblemente, pero no del todo. Esta reclamación por la historia 'como era', tiene un motivo, según lo explicaría Baudrillard. Baudrillard observa con horror la indiferencia absoluta, el hiperconformismo de las masas a quienes les da igual, debido a la aceleración, cualquier acontecimiento. Esto se debe al carácter virtual de las imágenes contemporáneas que da lugar a la dejadez (por ejemplo, al pensar "sólo es la televisión"), la distancia, el escepticismo y la apatía, que no están lejos de la irresponsabilidad: el efecto inmunizante de la televisión nos protege de una responsabilidad insoportable. Más valdría –pensaría Baudrillard-, en este caso, tener la historia lineal y progresiva, con sus héroes y sus grandes acontecimientos para que al menos se creara una suerte de responsabilidad al creer que todo lo que uno haga será en beneficio de la Historia Universal y del progreso de la humanidad. Pero ahora todos los 'grandes personajes' son caricaturas en los noticieros; todos son una triste parodia que más parecen estar tras la pantalla para ofrecer un espectáculo que para 'hacer la historia' con sus acciones –si hablamos en un sentido positivista-. La televisión no sólo nos ofrece ilusiones; también consigue decepcionarnos profundamente. La ilusión y la desilusión van de la mano y se aseguran que la realidad nos rechace y asuste (las imágenes en la televisión son, a final de cuentas, 'inofensivas'). Ya no nos comprometemos con la realidad porque ésta es efecto de la virtualidad, de la simulación, y si no es real, si los acontecimientos son un espectáculo más que pasa en la televisión al mismo nivel que un partido de *football* o una telenovela, ¿para qué nos preocupan? Sólo hay que cambiar el canal. Podemos agradecerle a los creadores de los medios y a los políticos por llevar a cabo esta inapreciable tarea de que los



acontecimientos cada vez tengan menos sentido, cada vez menos realidad, ya que "...hoy en día la promiscuidad universal de las imágenes acentúa nuestro exilio y nos encierra en nuestra indiferencia."<sup>57</sup>

Tristemente, dice Baudrillard, al ocurrir lo anterior, los acontecimientos nuevos "van excavando ante ellos el vacío en el que se precipitan", y dan la impresión de que tienen prisa por hacerse olvidar. Existen, anota Baudrillard, dos formas de olvido: una es, de plano, la "exterminación lenta o violenta de la memoria", y la otra, más sutil pero igualmente letal, "la promoción espectacular, el paso del espacio histórico al espacio publicitario", que ocurre cuando los medios de comunicación se convierten "en la sede de una estrategia temporal de prestigio", lo que ha conseguido que nos hayamos "fabricado [...] una memoria de síntesis [...]". Los acontecimientos, precipitados de tal forma, "Apenas dejan lugar para la interpretación", con lo que se logra que escapen a "cualquier voluntad de sentido", a "la pesada atracción de una historia continua", para escaparse, a través de su punto de fuga, es decir, "el vacío periférico de los medios de comunicación", "en la órbita ligera de una historia discontinua." Se trata, en pocas palabras, de una "catástrofe de la memoria." Crudamente, lo pone Baudrillard, los acontecimientos se procrean *in vitro*, y son implantados en el útero de los medios de información, de donde nacen huérfanos de padre y madre. Por esto se tiene "la impresión de que los acontecimientos, colectivos o individuales, son precipitados dentro de un agujero de memoria", lo que se debe, aduce Baudrillard, al movimiento de reversión de la Historia.<sup>58</sup>

Por tanto, no es que Baudrillard sea un positivista o algo similar (lo último que tiene es fe en el 'progreso' y en la humanidad misma...); sin embargo, reconoce, aunque no lo diga explícitamente, que por lo menos antes, a pesar de guiarse por una ideología impuesta, la

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 92-93.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 35-37, 40-41.

Historia tenía un sentido y los acontecimientos un significado. Si es cierto lo que dice Baudrillard (o al menos si es así de generalizado), resulta entonces aterrador que ahora las sociedades, especialmente las occidentales o de tendencia occidental, "ya nada esperan de un advenimiento futuro", "cada vez confían menos en la historia", y "se entierran atrincherándose detrás de sus tecnologías prospectivas, detrás de sus provisiones de información acumulada y en las redes alveolares de la comunicación, donde el tiempo está por fin aniquilado...".<sup>59</sup> En las sociedades occidentales se da la paradoja de que "aun cuando presentan todos los signos [de ser las] más desarrolladas y más abiertas, al mismo tiempo desvían la mirada hacia el pasado como si fuera un vacío que han ido cavando a sus espaldas, mientras van absorbiendo el futuro." Evidentemente, llevamos el

lastre de un agujero en la memoria, el lastre de un vacío retrospectivo de nuestra historia, de modo que nuestras sociedades ya no saben muy bien si se están dirigiendo hacia el porvenir. Se deslizan sobre una tabla de *surf* por encima de su riqueza actual y problemática. Tras su movilidad, tras su aceleración aparentes, se han inmovilizado en el fondo de su corazón y en sus finalidades; precisamente por ello, dicho sea de paso, es por lo que aceleran, aunque lo hacen por inercia.<sup>60</sup>

La moraleja de Baudrillard parece ser (nada es seguro con Baudrillard) que para bien o para mal, lo mejor es tener siempre la ilusión —aunque sea ilusión— de un fin, sea este cual sea. Esta moraleja va también por el impulso frenético hacia la perfección que vivimos en la actualidad. Baudrillard tiembla —y nos hace temblar— ante la falacia de la realización, que quiere agotar toda posibilidad. A todo su alrededor ve una determinación hacia la compleción, hacia una maximización de capacidades, límites que se deben alcanzar. Creemos que así podremos alcanzar la inmortalidad. Pero se trata tan sólo de "La ilusión mortífera de

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 68-69.

la perfección", como ocurre con el idóneo ejemplo antes mencionado —y que vale la pena repetir— del disco compacto que "No se desgasta, ni aunque se utilice. Es terrorífico. Es como si jamás lo hubiéramos utilizado. Es como si no existiéramos. Si los objetos ya no envejecen con nuestro trato, es que estamos muertos."<sup>61</sup>

Perdimos la creencia en la inmortalidad como la suposición de la trascendencia del fin, es decir, el alma era inmortalidad más allá del fin de la vida terrena; esto hace que en la actualidad busquemos una inmortalidad de *tiempo real*, es decir, que se realice de inmediato, aquí y ahora. Pero esto se da sin que hayamos resuelto aún el problema del fin. "El fin siempre se vive diferido, en su operación simbólica", lo que quiere decir que hace de la inmortalidad en tiempo real un absurdo. En realidad, este absurdo no sólo pasa en el terreno de la inmortalidad, ya que "en el fondo *nada sucede en tiempo real*. Ni siquiera la historia. La historia en tiempo real es la CNN, es la información instantánea, que —como lo interpreta Baudrillard— es precisamente todo lo contrario de la historia. Pero ese es nuestro sueño de superación del fin, de liberación del tiempo"<sup>62</sup>.

Antiguamente, en general, se concebía al universo como estable e inmutable, ordenado por un decreto superior; sin embargo, en nuestra actualidad de valores desvalorizados, como diría, en cierta forma, Nietzsche y como Baudrillard lamenta, "en cuanto este orden se resquebraja, en cuanto se pierde esta trascendencia, el orden cósmico, [...] el orden humano, emancipado de Dios y de cualquier finalidad, se vuelve movedizo e inestable, se somete a los efectos de la entropía, de la degradación final de la energía y de la muerte." Por tanto, "*Ya no habrá fin.*"<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 137-138.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 139.

Piensa el autor de *La ilusión del fin* que cuando el género humano se libere de todas sus creencias, podrá tomar alguno de tres caminos: realizarse egoístamente en un individualismo exclusivo y soberano; realizarse, como sugiere Marx, colectivamente a través de la Historia; o siguiendo la vía que traza Nietzsche, "desplazarse hacia lo sobrehumano, a través de una transmutación de los valores de la especie", ir más allá de sí misma. Pero nada de esto ha pasado.<sup>64</sup>

Nietzsche, apunta Baudrillard, habla de la "ilusión vital", que es "la ilusión del sentido, segregada por el hombre cuando se toma por el sujeto del mundo y de la historia." "El juego de las apariencias es sobrehumano, es decir, que la especie humana sólo puede alcanzar la soberanía a través de una transmutación de los valores [que se daría, complemento, luego de pasar por el nihilismo], de lo contrario sigue condenada a todas las supersticiones", como lo está en la actualidad, ya que se mantienen supersticiones modernas como la inmortalidad definitiva mediante el dominio de la supervivencia, el fetichismo técnico, la domesticación de sí misma, la manipulación biológica, "que tan sólo es la caricatura de la transmutación de valores". Nietzsche habla de la necesidad del nihilismo<sup>65</sup> para poder, por medio de la voluntad, crear valores nuevos, alcanzar una transvaloración. Pero, dice Baudrillard, alimentando el nihilismo, no se ha producido, entonces, dicha transmutación de valores propuesta por Nietzsche; antes bien, sólo se ha logrado una "Transmutación involutiva hacia una indiferenciación, hacia una indistinción de los valores fetichizada a su vez en una estética de la pluralidad, de la diferencia, etc.", en una palabra, del reduccionismo al mínimo. "Los límites de lo humano y de lo inhumano efectivamente se están desvaneciendo, pero no hacia lo sobrehumano, sino hacia lo subhumano, hacia una desaparición de las mismísimas características simbólicas de la especie." La inmortalidad de la especie humana ya no es

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>65</sup> *Vid infra*, capítulo de "La lógica paradójica. La posmodernidad y el fin de la historia."

simbólica sino técnica; se garantiza la supervivencia genética y genérica, consiguiendo lo que dice Nietzsche de que "la especie humana, abandonada a sí misma, sólo sería capaz de hecho de repetirse o de destruirse". Y en efecto: se está alcanzando la destrucción de la especie, como hacen muchos científicos (genetistas, biólogos, psicólogos...), como hace Fukuyama: destruyen el espacio simbólico, específicamente cualquier ilusión vital, ideas, apariencias, sueños, utopías, conceptos y representaciones, "y esto por la efectuación inmediata de todo aquello en vez de su operación simbólica". "Destrucción por actualización incondicional de todo lo que hasta ahora no era más que un sueño, un mito, una idealidad, una apariencia" y que en realidad "formaba parte del equilibrio simbólico de la vida y de la muerte." Se destruye la metáfora por "la reducción progresiva al más pequeño denominador común". Lo que se está haciendo en genética sólo conseguirá que "los signos distintivos de lo humano" se vayan borrando; han reducido el valor simbólico del patrimonio genético a un destino meramente funcional. Las ciencias como la biología, la psicología, la anatomía, etc., están acabando con nosotros como especie viva: nos están convirtiendo en muertos vivos sin capacidad de crear, de imaginar, de simbolizar.<sup>66</sup>

Baudrillard, haciendo, como mencioné arriba, una suerte de defensa de la búsqueda de sentido que se hacía antes en contraste con la indiferencia actual (aunque nada garantiza que 'los tiempos pasados hayan sido mejores' y que no se hayan dado también indiferencias, guardando toda proporción: pensar que antes 'todos' tenían un 'noble interés' por encontrar un sentido resulta bastante romántico, pero ajeno a la 'verdad' histórica), compara el humanismo de la Ilustración con el humanismo de hoy día: el primero se fundamentaba en las virtudes, cualidades, dones naturales del hombre, en su esencia, en el derecho de la humanidad a la libertad y a su ejercicio [sin embargo, Baudrillard se olvida de que ese

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 143-146.

humanismo ilustrado del que habla era precioso en teoría, pero no tanto en la práctica...]. Pero el humanismo de la actualidad "insiste más en la conservación del individuo y del hombre como especie", en la inmortalidad, no como virtud, sino como "derecho de conservación." "¿Qué quiere decir para una especie el derecho a su propia definición genética...?", es un disparate. Sobre todo cuando para lograr esta definición se manipulan genéticamente a las otras especies sin respetar, aceptando que lo haya, su derecho a su respectiva definición genética. A partir de que "lo humano ya no se define en términos de libertad y de trascendencia, sino en términos de genes, la definición del hombre se desvanece, y, por tanto, también la del humanismo", se desvalorizan los valores del humanismo: la ética, las reglas morales, jurídicas, simbólicas, antropológicas.<sup>67</sup> La biología y la genética, entre otras, acaban con lo que nos hace humanos: lo superfluo en lo que es necesario. De igual forma, con la inteligencia artificial, desaparece el pensamiento como ilusión vital. Incluso la muerte como desarrollo simbólico queda exterminado al crear procesos de vida indestructibles capturando la inmortalidad en los procedimientos anatómicos, biológicos y genéticos. Ahora somos inmortales sin querer, sin saberlo, sin creer en ello: carecemos ahora de destino; no podemos llegar al fin; nos reproducimos indefinidamente. Y todo por la confusión de los límites de la vida y de la muerte. En pocas palabras, ya no existe para nosotros la muerte y su representación, y al paso que vamos pronto dejará de existir la ilusión de la muerte. Como decía Baudrillard desde un principio, hemos superado nuestros fines.<sup>68</sup> Y si muchos de nosotros, mortales, actualmente tenemos dudas sobre la necesidad de la historia, ¿la tendrían seres inmortales?

Hay varias formas en que se llega al frenesí de cumplir con la perfección: una es *la universalización*; pero a mayor difusión y extensión de los hechos, los datos, los

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 147-148.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 150-151.

conocimientos, la información, mayor grado de debilitamiento, obsolescencia y desaparición de estos.<sup>69</sup> Otra forma es *el neoindividualismo*, donde el individuo, "un arrepentido de la subjetividad" "de la apropiación heroica del yo", ya no rige sus propios actos, sino que es ahora una partícula interactiva, comunicacional, que sólo piensa en la apropiación técnica del yo; ese individuo no es más que "una metamorfosis de las macroestructuras en partículas innumerables".<sup>70</sup> Un individuo liberado, más no libre. Libertad es una forma crítica que "enfrenta al sujeto a su propia alineación y a su superación", mientras que liberación es una forma catastrófica que lo "conduce a la metástasis, a las reacciones en cadena, a la desconexión de todos los elementos y por último a la expropiación radical del sujeto." "La liberación es la realización efectiva de la metáfora de la libertad, y en este sentido también es su fin." Ya no existe "el sujeto libre, sino el individuo liberal", los intercambios se liberalizan, no se liberan.<sup>71</sup>

Este individuo ya no difiere de sí mismo pues es idéntico a sí mismo, lo que le provoca, por tanto, una gran indiferencia hacia sí mismo. Y si se es indiferente, pues lógicamente le es también indiferente el tiempo, el espacio, la política, la sexualidad. Otra paradoja: desaparece el polo de alteridad, de la inscripción a lo idéntico, pero éste es el requisito para ser diferente de sí mismo y de los demás. La diferencia es en realidad un cuento, una alucinación, dice Baudrillard: estamos forzados a ser diferentes al mismo tiempo que buscamos ser idénticos. "Nos hemos impuesto la alteridad mediante la indiferencia, y a su vez la diferencia ha sucumbido ante la lógica de lo mismo y de la indiferencia." Al haber perdido la sombra, al haber asesinado el misterio, al haber llegado al límite de nuestras posibilidades, hemos entrado, vale repetirlo, "en la era interactiva y sideral del hastío."<sup>72</sup> Después de esto, la

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 157-158.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 159-161.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 163.

historia y todo lo que conlleva (el sentido –si es que lo tiene-, el sujeto –si es que existe-, su estructura –si es que posee una-, etc.), bien puede ser abolida y nadie se percatará.

### al límite de las posibilidades

Al contrario de Fukuyama cuyo artículo es una defensa optimista de la democracia liberal y se desbarata al final en una cruda ironía, Baudrillard, luego de lanzarnos cubetada tras cubetada de ironías heladas y de pesimismo puro y amargo, termina dando una suerte de propuesta que, de todas formas, por lo acelerados que vivimos en la actualidad y por lo empeñados en encontrar la perfección, resulta casi imposible y fuera de lugar. Claro, en ese "casi", podría decir Baudrillard, es donde todavía podemos hallar una 'salida'.

Baudrillard parafrasea una anécdota en la que un hombre se queda con el paraguas bajo el brazo durante un aguacero y dice: es que *No me gusta sentirme al límite de mis posibilidades.*

Recurrir a los propios límites, es dejar de disponer del final. Es la abolición de la muerte como horizonte vital. Es perder la propia sombra. Y es por lo tanto imposibilidad de saltar por encima de ella: ¿cómo saltar por encima de la propia sombra cuando se ha dejado de tenerla? Dicho de otro modo, si se quiere vivir, está prohibido llegar al final de las propias posibilidades.<sup>73</sup>

No podemos, exclama Baudrillard, permitirnos perder nuestra sombra, que sería como ese espacio necesario donde tapamos la luz y queda oscuro, donde todavía guardamos un secreto, donde no sabemos qué hay. Cuando todo esté iluminado –¿será eso posible? Yo pienso que el ser humano nunca está al límite de sus posibilidades-, estaremos muertos, habremos perdido 'por completo' el 'sentido'. Fukuyama también lo dice, pero en otra forma:

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 153-154, 157.



ya triunfó un sistema. No existe nada más. Se encontró la perfección, el fin de la Historia. Ahora sigue una etapa aburrida donde sólo habrá que mantener la maquinaria del liberalismo funcionando. Pero por su defensa del sistema, tal parece que eso es lo que quiere a pesar de las consecuencias. No así Baudrillard, quien se estremece solamente con pensarlo, aunque tampoco propone algo menos iluso que no llegar al límite de nuestras posibilidades.

¿Qué nos preservará de este frenesí de los límites, de esta voluntad de abolir el horizonte como línea de fuga perpetua, como línea virtual que debe permanecer virtual, pero que precisamente estamos traspasando hoy en día, hacia este 'horizonte de los acontecimientos' más allá del cual nada sucede, nada tiene sentido, y del que ya ni la propia luz consigue salir?<sup>74</sup>

La Historia, dice también, está de igual forma a su límite. Sólo puede "dar media vuelta o retirarse", ya que no ha logrado escapar en el vacío. Se ha vuelto interminable (presa de una inmortalidad negativa). Lo social sufre lo mismo: se quiso realizar lo social al despojarlo "de toda dimensión metafórica". Sólo se consiguió su muerte por dilución, por extinción de su idea en lo real. "En cualquier lugar, el fin de la metáfora, la realización incondicional de todas las metáforas, señalan el ocaso de la idea y el rechazo de la muerte en el cumplimiento mortífero." Lo real es la posibilidad de la metáfora, de la imagen, "pero ésta no debe cumplirse, bajo pena de muerte, bajo pena de perder su poder metafórico, su poder de ilusión." El paraguas bajo el brazo es la metáfora de la última posibilidad. La realización de ésta implica la muerte.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 156-157.

## **¿existe una salida?**

Luego de haber puesto sobre la mesa todas sus nada apetecibles consideraciones sobre la Historia, Baudrillard resume diciendo, ya casi como aceptación de la nueva forma de entenderla: "Tal vez haya que considerar la historia en sí como una formación caótica en la que la aceleración acaba con la linealidad, y en la que las turbulencias creadas por la aceleración alejan definitivamente la historia de su fin, como alejan los efectos de sus causas." La Historia se interrumpe en su movimiento lineal o dialéctico por la "singularidad catastrófica" que se traduce en los acontecimientos contemporáneos: "dramáticos e insignificantes a la vez, con prisa por producirse e indiferentes hacia sí mismos (y hacia nosotros)", pero al mismo tiempo, es imposible acabar con ella, lo que se traduce como la transfinalidad.<sup>76</sup> Todo esto, puede interpretarse, es un síntoma del capitalismo tardío.

Tal pareciera, pues, que no hay salida. Cuanto más intentamos encontrar lo real como referencia —"Acontecimientos relapsos: la democracia descongelada, las libertades como señuelo, el Nuevo Orden Mundial envuelto en papel celofán y la ecología de naftalina, con sus Derechos del hombre inmunodeficientes"— por medio de la resurrección de viejos modelos y valores, cuanto más tratemos de resucitar o rehabilitar las antiguas fronteras, las viejas estructuras, las elites pasadas, más nos hundimos en la simulación, y "la historia jamás volverá a tener el mismo sentido". Nadie cambiará la melancolía que vivimos actualmente: nunca llegaremos al fin de la Historia puesto que, mientras tanto, ésta "se habrá curvado sobre sí [misma] y se habrá alejado en sentido opuesto".<sup>77</sup>

¿Qué salida o qué posibilidad deja Baudrillard? En una frase, un enfrentamiento irónico a la ironía. Propone que lo que todavía puede ser organizado en contra de la inflación de los medios es una forma irónica de confusión de la información, una manera de escribir sin

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 167-169.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 176-177.

significado, que guarda el paso con el contenido sin significado del reportaje. Es decir: si los acontecimientos no tienen sentido, si han declarado una huelga de rechazo a significar cualquier cosa, lo mejor es darles por su lado, seguirles el juego, *ignorarlos*. Si los medios, si los acontecimientos mediatizados quieren que caigamos en su broma de hacernos creer que son reales, pues no hay que tomarlos en serio; una salida un tanto epicúrea: si a Dios no le importas, que a ti tampoco te importe Dios. ¿Se esconderá una especie de 'homenaje a la vaguedad' detrás de esto, una postura neutral? Esta propuesta es, quizá, parte de la ironía de Baudrillard, de la parodia con la que envuelve a la actualidad. Y en efecto, al final de *La ilusión del fin*, a pesar de su pesimismo, Baudrillard ofrece una pequeña salida en la reversibilidad poética de los acontecimientos. En otras palabras, implica un cierto "análisis poético e irónico de los acontecimientos", privilegiando las "curvaturas malignas" que "dejan un imperio desamparado mejor que los grandes trastornos." Baudrillard sugiere, para enfrentar el desastre histórico, algo que se ha vuelto casi inevitable, y es la ficción misma en la que nos hemos metido, "Privilegiar todo lo que resulta de la no linealidad, de la reversibilidad, todo lo que resulta no de un desarrollo o de una evolución, sino de un enrollamiento, de una reversión en el tiempo. Anástrofe<sup>\*</sup> versus catástrofe." Y se pregunta si no será que nunca hubo un desarrollo lineal de la Historia, ya que "todo ocurre en bucles, en tropos, en inversión del sentido, [...] en efectos que intervienen las causas (metalépticos), en *Witz* de los acontecimientos, en acontecimientos perversos, en retornos irónicos".<sup>78</sup>

Con su conclusión Baudrillard cierra su texto regresando casi al principio. La alternativa mágica a la linealidad de la Historia, "a la profusión caótica de los acontecimientos actuales", sería, para Baudrillard, "la alternativa poética de la confusión desencantada." En otras palabras: si el mundo te engaña, engáñalo tú también, con lo que se entraría "más allá de la

---

\* Anástrofe: Inversión, violencia de las palabras.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 182-183.

historia, en la ficción pura, en la ilusión del mundo. La ilusión de nuestra historia desemboca en *la ilusión mucho más radical del mundo.*<sup>79</sup> A la ironía radical de la Historia, "en que las cosas ya no suceden en realidad, sin dejar de parecerlo", hay que enfrentarla con la ironía de no tomarla en serio. Se trata, prácticamente, de una declaración de guerra en contra de la Historia, de la realidad, del mundo, como los conocemos habitualmente, o como los medios nos los han hecho conocer. En una palabra, Baudrillard recomienda –casi como burla– la disuasión:

iCuando se piensa que hemos tomado por dinero contante y sonante los acontecimientos del Este, con su peso en oro de libertad y de 'valores democráticos', y la guerra del Golfo, con su peso en oro de Derechos del hombre y de Nuevo Orden Mundial! Estos acontecimientos tasados muy por encima de su valor, pasa en el escenario de la historia lo mismo que en el mercado de arte actual. Contra esta inflación especulativa, que pone a todo el mundo nervioso, es decir, sobreexcitado e indiferente a la vez, tetánico y apático [...], había que encontrar una forma ociosa de la escritura que respondiera al acontecer ocioso de nuestra época, al mismo tiempo que una forma sutilmente catastrófica que correspondiera al vencimiento del fin de siglo. Había que volver a encontrar, en esta huelga de los acontecimientos, la filigrana de la disuasión, la forma deceptiva que rige la nulidad de nuestra época.

La disuasión es una forma muy particular de acción: *es lo que hace que algo no se produzca*. Domina toda nuestra época contemporánea, que ya no tiende tanto a producir acontecimientos como a hacer que algo no se produzca, sin dejar de parecer un acontecimiento histórico. [...] La disuasión atañe tanto a la guerra como a la historia, a lo real, a las pasiones. Da lugar (!) a unos acontecimientos extraños, que no hacen avanzar la historia en absoluto, sino que la vuelven a pasar al revés, adoptan su curvatura inversa, ininteligible para nuestro sentido histórico (sólo tiene sentido histórico lo que va en el sentido de la historia), que ya no tienen fuerza

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 184.

negativa (progresista, crítica, revolucionaria), puesto que *su única negatividad estriba en el hecho de que no se produzcan*. Desconcertante.<sup>80</sup>

El imperio de la disuasión abarca incluso el pasado. Puede anular cualquier certidumbre en cuanto a los hechos y a los testimonios.

Cuando la indiferencia hacia los símbolos del pasado (la Revolución francesa, la caída del Muro, el comunismo) nos hace cerrar los ojos, cuando se alejan las ilusiones del origen y del fin, dejamos de tener "la elección de avanzar, de perseverar en la destrucción actual o de retroceder, sólo nos queda la de afrontar esta ilusión radical."<sup>81</sup>

### el camino a seguir... ¿la neutralidad?

Baudrillard, no cabe duda, está en contra, no de la razón, sino del exceso de racionalismo al que nos ha llevado la Modernidad, a ese exceso de deseo por el conocimiento que nos agobia y nos mata porque nos deja sin sentido, sin nada más que hacer. Él prefiere que exista ese poquito de ignorancia, de incertidumbre, *ese secreto que nos mantiene vivos*. Y se puede muy bien estar de acuerdo con él: su forma de hablar, seductora de nuestra afición por las calamidades, es perfecta y muy *ad hoc* con nuestra "cultura del sufrimiento", como la llamaría Emil Cioran. Como denuncia una realidad que Baudrillard no aprueba, sus análisis y observaciones son excelentes. El problema más grande es que no va más allá. No parece querer superar el vacío del que tanto habla, ni parece percatarse de que el ser humano *nunca* —o al menos eso parece— está al límite de sus capacidades; al contrario: prefiere quedarse en su crítica del mundo contemporáneo sin ver lo que pudiera tener de bueno. Sólo se enfoca a lo que se considera malo, negativo, decadente, pero se olvida de que la

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p.31-33.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 184.

humanidad, además de esa cara espantosa, también tiene una cara amable y muy positiva. Es feliz regodeándose en su pesimismo y eso, a mi parecer, está muy mal.

Por otra parte, Baudrillard niega el cambio, o si no lo niega, al menos lo lamenta amargamente. Decepcionado observa cómo la concepción de la historia ya no es la misma que antes. Pero no podemos hacer otra cosa que afrontar la situación como está: éste es nuestro presente y con él tenemos que trabajar; éstas son nuestras circunstancias y de nada sirve añorar el pasado que seguramente, cuando fue presente, también tenía sus bemoles. Efectivamente: la apatía de las masas es apabullante, pero eso también es parte de la historia. No podemos lamernos las heridas indefinidamente, y mucho menos, si no estamos de acuerdo, podemos ofrecer al presente que no nos gusta una cómoda postura neutral. Baudrillard se queja de la apatía de las masas; él la denuncia y nos hace conscientes de ella, ciertamente, pero al no proponer nada constructivo, acaba siendo cómplice de esa misma apatía.

Baudrillard critica todo, pero en el momento de tener que comprometerse a proponer algo, se vuelve muy ambiguo. No toma una postura clara, sólo ataca. Todo para él está en ruinas: estamos muertos, no hay realidad, no hay pasado ni futuro, la historia debería abolirse... Un nihilismo a ultranza pero temeroso (¿o es que no le da la gana?) de construir, de dar una salida. Critica que se "llegue al límite de las posibilidades", que hayamos convertido todo en simulacro, que vivamos en la hiperrealidad, pero le niega al ser humano la capacidad de ir más allá de sí mismo. Quién sabe qué sea entonces bueno o positivo o amable a los ojos de Baudrillard... El ser humano, repito, 'nunca' está al límite de sus posibilidades pues siempre se abre nuevos caminos, nuevas rutas. El hombre es rizoma, no árbol (aunque muchas veces

obligue a su pensamiento y a su organización social a hacerse arbóreos). El árbol tiene límites. El rizoma no.<sup>82</sup>

## **próxima parada: el vacío**

Este es el mundo de Baudrillard: simulado, obsceno, seductivo, estático, un mundo sin esperanza porque la esperanza implica un futuro, un futuro dictado por lo que dice el noticiario. Pero la pregunta permanece: ¿Es este un mundo que podemos aceptar o ante el cual podemos ser indiferentes? Si no, ¿qué podemos hacer al respecto? Baudrillard le puso un letrero a la puerta que dice: "SIN REMEDIO. DECADENTE. ACABADO. AL LÍMITE DE SU POSIBILIDAD. VACÍO". Aún así, *¿no querríamos abrir la puerta?*

---

<sup>82</sup> Ver al respecto del rizoma, Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Rizoma. Introducción a Mil Mesetas*, trad. C. Casillas y V. Navarro, Valencia, Ed. Pre-Textos, 1977 (original en francés, 1976), 61 p.

## La lógica paradójica.\*

### La posmodernidad y el fin de la Historia.

*La Cultura con mayúscula no es más que una hija de esa perversión europea que se llama historia, esa manía de ir siempre hacia delante, de considerar la marcha de las generaciones como una carrera de relevos en la que cada uno supera a su predecesor para ser superado por el que le sigue. Sin esta carrera de relevos llamada historia no existiría el arte europeo y lo que la caracteriza: el ansia de originalidad, el ansia de cambio. Robespierre, Napoleón, Beethoven, Stalin, Picasso, todos son competidores en esta carrera de relevos, todos compiten en el mismo estadio.*

-Milan Kundera<sup>1</sup>

*[Nietzsche] Despierta un placer perverso (placer que nunca Marx ni Freud han inspirado a nadie, antes bien todo lo contrario): el placer que cada uno puede experimentar diciendo cosas simples en su propio nombre, hablando de afectos, intensidades, experiencias, experimentaciones. Es curioso lo de decir algo en nombre propio, porque no se habla en nombre propio cuando uno se considera como un yo, una persona o un sujeto. Al contrario, un individuo adquiere un auténtico nombre propio al término del más grave proceso de despersonalización, cuando se abre a las multiplicidades que le atraviesan enteramente, a las intensidades que le recorren. El nombre como aprehensión instantánea de tal multiplicidad intensiva es el contrario de la despersonalización producida por la historia de la filosofía, es una despersonalización de amor y no de sumisión. Se habla desde el fondo de lo que no se conoce, desde el fondo del propio subdesarrollo. Uno se ha convertido entonces en un conjunto de singularidades libres, nombres y apellidos, uñas, cosas, animales y pequeños acontecimientos [...].*

-Gilles Deleuze<sup>2</sup>

*La mayor estupidez que el espíritu humano ha podido concebir es la idea de la liberación mediante la supresión del deseo. ¿Por qué frenar la vida, por qué destruirla para obtener un beneficio estéril como la indiferencia total y una liberación ilusoria? ¿Cómo se osa hablar aún de la vida cuando se la ha aniquilado en uno mismo? Estimo más al individuo de deseos contrariados, desgraciado en amor y desesperado, que al sabio impasible y orgulloso. Se debería liquidar a todos los sabios de la tierra para que la vida pueda continuar existiendo tal como es, ciega e irracional. [...] Que haya personas que buscan aún encarnizadamente la verdad me deja estupefacto. ¿No se ha comprendido todavía que no existe?*

-Emil Cioran<sup>3</sup>

*¿Qué es, por tanto, la verdad? Un ejército móvil de metáforas, de metonimias, de antropomorfismos: las verdades son ilusiones que uno ha olvidado que son ilusiones...*

-Friedrich Nietzsche

\* NOTA: todas las palabras (de conceptos o nombres de ciertos personajes) que aparezcan en negritas en este capítulo pueden consultarse en el "Glosario" que aparece al final como apéndice de esta tesis.

<sup>1</sup> Milan Kundera, *La inmortalidad*, p. 149-150

<sup>2</sup> Gilles Deleuze "Carta a un crítico severo", *Conversaciones...*, p. 14-15

<sup>3</sup> Emil Cioran, *En las cimas de la desesperación*, trad. Rafael Panizo, 4ª ed., Barcelona, Tusquets Eds., 1999 (edición original en francés, 1934), p. 151.



## ¿posmodernidad?

*(el comodín bajo la manga)*

Posmodernidad<sup>4</sup> es un término cómodo pero desagradable, ambiguo; abarca mucho, pero en sí no dice nada. Si la posmodernidad es devaluada, degradada por muchos intelectuales, y usada para encajonar erróneamente todo lo que es disparatado, sin sentido, neoconservador, y muchas otras cosas más, es por causa del término mismo que se presta a confusiones, abusos y malas interpretaciones. Es ocupado, en breve, como un término comodín que, al igual que en los juegos de cartas, se usa para ocupar el lugar del naipe que nos hace falta; es ese naipe que *cómodamente* se ajusta a todo y se le da el valor que uno necesita para completar su juego, o en otras palabras, un término que se presta para todo: designa una "época"<sup>5</sup>, una actitud, un síntoma, una burla, una condición —como diría Lyotard—, una herramienta. Posmodernidad, etimológicamente, es una incoherencia:

Lo moderno históricamente, siempre está en disputa con lo que lo antecede. En este sentido, lo moderno es siempre *pos-algo*.

Lo moderno acaba en guerra consigo mismo, por lo que inevitable se convierte en *posmoderno*.

---

<sup>4</sup> Muchos autores manejan los términos 'Modernidad' y 'modernismo', 'posmodernidad' y 'postmodernismo' indistintamente. En lo personal no estoy de acuerdo; aunque sean parte de fenómenos similares, modernismo y posmodernismo o postmodernismo son tendencias arquitectónicas y artísticas, principalmente, mientras que Modernidad y posmodernidad son distintas épocas o fenómenos sociales, políticos, culturales, económicos.

<sup>5</sup> Dividir el tiempo en épocas es una característica de la Modernidad, una concepción temporal propia de ésta. Dado que una época, desde la perspectiva de una cronología lineal, es un período de tiempo que se adelanta al que le precede, y la posmodernidad —en teoría— no maneja ya ese tipo de concepción progresista del tiempo, utilizaré "momento", cuando hable de la posmodernidad, aceptando las limitaciones que este término tiene. El momento, pues, será un tiempo, y en este caso, el tiempo presente.

Esta extraña lógica que desemboca en lo posmoderno está signada por el origen latino del término: **modo**, 'ahora mismo'. Posmoderno significa entonces 'después de ahora mismo'.<sup>6</sup>

Si esto es cierto, entonces toda "época" es en sí posmoderna porque siempre iría un paso más adelante (en cualquier dirección; no necesariamente progresivamente hacia algo supuestamente "mejor"; es decir, adelante sin connotación negativa o positiva) que la "época" anterior. Puede decirse que es un término que engloba muchas tendencias del pensamiento en la cultura occidental del siglo XX y lo que llevamos del XXI.

Puede pensarse, por otro lado, en la *palabra* posmodernidad como una especie de mal necesario: aceptando que la Modernidad, como proyecto ideológico ha fracasado porque, entre otras cosas, ha llegado a excesos<sup>7</sup>, es natural preguntarse —como lo he escuchado de varias personas no familiarizadas con las discusiones filosófico-históricas, y otras— ¿qué es o cómo se llama —si es indispensable ponerle nombre a lo que se vive— el momento que estamos viviendo en la actualidad? ¿Cómo llamar a "lo que sigue" o a ese movimiento que entronca con el "fin" de la Modernidad que no es la Modernidad? A veces se me ocurre pensar que la designación "posmodernidad" es una burla a la arrogancia de quienes sintiéndose la punta del "progreso" se llamaron a sí mismos "modernos", como pretendiendo que después de ellos no podría haber nada más. Posmodernidad, en este caso, sería la

---

<sup>6</sup> Richard Appignanesi, Chris Garratt, *et al.*, *Posmodernismo para principiantes*, Buenos Aires, Ed. Era Naciente, 1995, p. 19

<sup>7</sup> Muchos de los excesos de la Modernidad, como se vio en el apartado anterior de esta tesis, son recapitulados por Baudrillard: los excesos o la sobrevaloración de racionalidad, la imposición de valores como la libertad, la democracia, la civilización, entre muchos otros, que ocultan intereses sin entrañas que han provocado más guerras de las que la Modernidad misma quería evitar. Basta con ver la situación actual con la política del presidente George W. Bush que busca imponer en todo el mundo la democracia y demás valores como él y su sistema los entienden, ocultando intereses económicos y militares de fondo. Todo esto, entre muchas otras situaciones que no necesariamente tienen que ver con los Estados Unidos, ha llevado a que los valores de la modernidad se vuelvan excesivos, paradójicos, como Baudrillard analiza, mejor dicho, se sobre-valoran, se exagera su valor, y pierden por ese motivo —valga la redundancia— valor. (Ver capítulo anterior, "El fin de la Historia según Jean Baudrillard")

expresión de esa **ironía**, la crítica burlesca a semejante presunción. Por otra parte, si vemos este momento como una crítica de los **valores** de la Modernidad, entre ellos el excesivo racionalismo y, por tanto, el afán de clasificación que éste conlleva, sería un contrasentido tratar de clasificarla o de darle un nombre de una u otra forma, por la idea misma de lo que representaría en dado caso. El acto mismo de discutir al respecto, es decir, si llamarla de una u otra manera, sería inútil. El hecho de

pensar con el prefijo *post* es precisamente la actitud que, en diferentes términos pero, según nuestra interpretación, profundamente afines, Nietzsche y Heidegger trataron de establecer al considerar la herencia del pensamiento europeo, que ambos pusieron radicalmente en tela de juicio, aunque se negaron a proponer una 'superación' crítica por la buena razón de que *eso habría significado permanecer aún prisioneros de la lógica del desarrollo, propia de ese pensamiento*.<sup>8</sup>

Esto lleva, sin duda, a una situación bastante absurda, pero muy lógica, y que no es difícil que lleve al **relativismo** y al todo-se-vale; una situación en la cual Nietzsche y Heidegger se vieron envueltos: por un lado, tienen que tomar distancia "respecto del pensamiento occidental en cuanto pensamiento del fundamento, pero, por otro lado, no pueden criticar ese pensamiento en nombre de otro fundamento más verdadero."<sup>9</sup>

No cabe duda que éste es el gran conflicto de la posmodernidad. Pero esto no impide que tratemos de comprender nuestro momento, de evitar por todos los medios que sea desdeñada, descalificada y malinterpretada: es, a final de cuentas, *nuestro* tiempo y no tenemos otro –mientras no estemos seguros de la metempsicosis-, por más disparatado que sea. Y de hecho no importa saber qué es, sino para qué sirve, cómo nos funciona a nosotros, cómo funcionamos con ella y cómo es usada. Sin embargo, de ahora en adelante, para no

<sup>8</sup> Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Editorial Gedisa, 1998, p. 10. Las cursivas son mías.

<sup>9</sup> *Ibid.*

meterme en más problemas y por pura comodidad, aceptaré llamar 'posmodernidad' al presente que vivimos y a esta actitud de crítica y transformación sin la connotación de haber superado a la Modernidad –sólo la de burla-, admitiendo las contradicciones que implica el término y la falta de concordancia que tiene con lo que en realidad busca la parte responsable y honesta del "movimiento" posmoderno (que, dicho sea de paso, rehúsa llamarse, con razón, posmoderno).

## **la modernidad**

Valga, para reforzar lo anterior, la importante distinción que hace Hannah Arendt en *La condición humana*: "...la Edad Moderna no es lo mismo que el Mundo Moderno. Científicamente, la Edad Moderna que comenzó en el siglo XVII terminó al comienzo del XX; políticamente, el Mundo Moderno, en el que hoy día vivimos, nació con las primeras explosiones atómicas."<sup>10</sup> Es muy distinta la Modernidad como una época y lo moderno como lo más reciente, lo más actual, lo que se está viviendo en el presente. Por esta razón, al referirme a la Modernidad como "época", lo haré con mayúscula.

Si se habla de posmodernidad, es porque sentimos que algo esencial de la Modernidad ha terminado; pero el sentido que se le dé a esta conclusión depende de lo que se entienda por Modernidad. En efecto, no se puede hablar de "posmodernidad" sin entender lo que es, lo que implica, lo que significa y a lo que ha llegado la Modernidad. ¿Qué es, pues, o qué puede ser la Modernidad? Existen, como para cualquier concepto, infinidad de definiciones. Una de ellas, la más habitual, podríamos decir, sería:

---

<sup>10</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novalés, intro. Manuel Cruz, Barcelona, Ediciones Paidós, 1993, (1ª edición, 1958), p. 18.

un período de la historia caracterizado por un conjunto complejo de desarrollos industriales, incluyendo la creciente concentración de gente en pueblos y ciudades, el incremento de la movilidad geográfica ocasionado por las máquinas de vapor y las redes ferroviarias, y la enorme fe popular en el progreso industrial y tecnológico. Todo esto tuvo lugar [oficialmente] entre el siglo [XV o] XVI y principios del XX.<sup>11</sup>

Muchos autores señalan el Renacimiento como el momento de inicio de la era moderna, y si a esto le podemos poner una fecha, sería 1630, año en que se publica el *Discurso del método* de Rene Descartes, con lo que se marca el inicio de la era del racionalismo. Hay quienes consideran que puede haber rastros del nacimiento de la Modernidad al mismo tiempo que el nacimiento de la burguesía, algo tan antiguo como el siglo XII o XIII; esto implicaría que el momento de cristalización de los valores modernos sería el mismo en que el sistema capitalista se entroniza y mantiene su hegemonía. Otros más sitúan el nacimiento de la Modernidad en la Ilustración y la Revolución industrial. Menciona Benjamin Woolley, que la Modernidad surge en el instante "en que las ideas como el progreso tecnológico y el descubrimiento del conocimiento a través de la razón y la ciencia comenzaron a debilitar la autoridad de la religión."<sup>12</sup>

Una sociedad 'moderna', sería, desde el punto de vista de Occidente, aquélla que se ha consagrado al progreso material y a la innovación tecnológica, teniendo generalmente como meta "el mejoramiento de los niveles de vida tanto en términos cualitativos como cuantitativos; más libertad personal y control sobre el propio medio ambiente; más, y mejores, bienes de consumo".<sup>13</sup> En pocas palabras la Modernidad es el consenso hecho por la

---

<sup>11</sup> Benjamin Woolley, *Virtual Worlds: a journey in hype and hyperreality*, Oxford, Blackwell Publishers, 1992, p. 171, en <http://carmen.artsci.washington.edu/panop/home.htm> (Traducción mía.)

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Sim, *op. cit.*, p. 75-76. (Traducción mía)

gente occidental "educada" en torno a la historia, la identidad, y los valores culturales básicos.<sup>14</sup>

José M. Sevilla, en su artículo "El concepto de filosofía de la historia en la modernidad", señala tres momentos de la Modernidad en cuanto a la cuestión de la filosofía de la historia. Esta última, dice, tiene sus *orígenes* en la "primera modernidad", que iría del Renacimiento a Descartes, pero se *constituye* propiamente en la "segunda modernidad", que va de Descartes hasta Kant, pasando por Vico, Herder, Voltaire y Condorcet entre otros, y adquiere *autoconciencia* moderna en la "tercera modernidad", la etapa entre el idealismo alemán y Hegel.<sup>15</sup>

Como lo explica Sevilla, la conciencia histórica nace en la Modernidad; aquélla "sólo puede darse cuando los hombres tienen conciencia de su 'modernidad'"; y no es para menos, ya que la Modernidad

...es un estado de duda y de concienciación, un estado de crisis en la *distinción*, procurada por el desplazamiento del eje dinámico hacia el antropocentrismo en el Renacimiento, y de resoluciones por fortaleza de la razón. Además es un modo de pensar valiente y atrevido, [...] [a la vez que] soberbio y arrogante, y de conciencia filosófica, constituye también un estado de ánimo, una manera de saber estar en el mundo, una percepción de capacidades operativas, de posibilidades realizadoras, y un proceso fatigoso de liberación, es decir, de *emancipación*. Modernidad es además de conciencia racional y calculadora también conciencia histórica del mundo de los ámbitos humanos que es el mundo civil o mundo de las naciones, en definitiva del mundo histórico (sociedad, civilidad y cultura). Se define como el momento, o mejor

<sup>14</sup> Martin Irvine, "The Postmodern", 'Postmodernism', 'Postmodernity': Approaches to Po-Md', 1998, en <http://www.georgetown.edu/irvinemj/technoculture/pomo.html>

<sup>15</sup> José M. Sevilla, "El concepto de filosofía de la historia en la modernidad", en Reyes Mate, *et al.*, *Filosofía de la historia*, Madrid, Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993, p. 65.

dicho los momentos de afirmación autonómica de las creaciones e ideas humanas desde la racionalidad que emerge impulsada por su propia dinámica interior, cultural e histórica; realizable únicamente a través de la conquista (racionalización, secularización) de dichos ámbitos.<sup>16</sup>

La Modernidad lleva a cabo, como ya adelantaba, un proceso de secularización generalizada que tiene como premisas "la emancipación de los distintos órdenes de la cultura, la filosofía, la ciencia [...] la política y [...] la historia, de su jurisdicción teológica y de la tutela religiosa." La idea de Progreso, "la perspectiva de indagación de un sentido unitario" del pasado, su conocimiento científico, la estructura lineal de la historia, la idea de un Plan único de la historia, "la historia universal, la mejoría de la humanidad, y el carácter ideal de una ley o norma profunda rectora, perfectibilidad, sentido", son elementos de la conciencia histórica nacida en la Modernidad que tuvieron como andamiaje al cristianismo. Con el cristianismo agustino se dio un "cambio en el horizonte histórico hacia la linealidad, la universalidad y el sentido de proceso del orden histórico." En efecto, como menciona R. G. Collingwood, "Toda historia escrita a base de las nociones cristianas, tendrá que ser necesariamente universal, providencial, apocalíptica [es decir, en dos partes, una de carácter anticipatorio, o de tinieblas, la otra, con carácter de ya revelado, es decir, de luz] y comprenderá un discurso histórico en épocas o períodos." En el cambio que se da paulatinamente en la Modernidad, se seculariza la concepción histórica cristiana: el papel de la providencia, que hacía de la historia un drama con un plan escrito por Dios y sin la intervención de ningún ser humano, "llega a ser gradualmente secularizado hasta desarrollarse como idea de progreso histórico, tematizándose a través de la historicidad y los giros fundamentales, primeramente antropológico y más tarde científico [...]; hasta que mediante la revolución mental y

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 65-66, 68.

conceptual del siglo XVII se disuelve en la génesis de la conciencia histórica y en la organización filosófica racionalizadora del siglo XVIII.<sup>17</sup>

En el siglo XVIII pueden observarse dos tendencias de filosofía de la historia, una que sostiene la noción de progreso lineal que le da sentido y finalidad a la historia; en esta noción se considera "un valor racional genérico y absoluto en la historia y se concibe el carácter de totalidad y la visión generalizada del pasado histórico": es, en breve, la concepción lineal progresista basada en el universalismo racionalista propio del siglo XVIII; reintroduce (antes lo había hecho el cristianismo) la idea de historia universal para sustentar nuevas realidades como la razón, el progreso, la idea y la libertad. Como ejemplos de esta tendencia: Voltaire, Condorcet, Kant. La otra tendencia le da importancia al aspecto metodológico de la filosofía de la historia, afirma el carácter de singularidad de los pueblos, épocas y culturas, concibe principios genéricos que impulsan la historia y diseños ideales que la explican. Entre sus principales características están: "la historia como proceso creador, la realidad del cambio constante, la historicidad de la naturaleza humana y el sentido de leyes que regulan el proceso histórico". Ejemplos: Vico y Herder. En resumen, lo que se intenta en la Modernidad es "comprender plenamente" y "descubrir filosóficamente una racionalidad entre la diversidad de hechos." "La filosofía de la historia consolida una nueva profesión de fe: la creencia secular en el progreso indefinido y en la perfectibilidad humana, adjunta a la confianza en las infinitas posibilidades de mejoramiento humano asentadas en la base del optimismo ilustrado".<sup>18</sup> Este optimismo es precisamente uno de los "pecados" que más se le han reclamado al movimiento de la Ilustración.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 65, 68-69; R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, trad. Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 56-59.

<sup>18</sup> Sevilla, *op. cit.*, p. 66-67, 69, 79.



Consiste este delito en la beata autocomplacencia en los recursos del hombre y en su avance interrumpido y triunfal a lo largo de los tiempos, que ninguna evidencia contraria logra hacer flaquear: héroe y mártir de esta doctrina es sin duda Condorcet, escondiéndose asediado por el terror jacobino mientras se dedica a trazar el victorioso esquema de los progresos del espíritu humano.<sup>19</sup>

La Modernidad, por otra parte, tuvo a bien coincidir temporalmente con la expansión de Europa por el mundo. El afán de conocimiento, las nuevas tecnologías, el desarrollo de la economía capitalista y del liberalismo, la búsqueda de nuevos mercados, hicieron que los valores modernos de Occidente fueran llevados hasta los confines del globo. Sin embargo, los valores de la Ilustración fueron hechos directamente culpables de los excesos de Occidente: absurdos, colmos, hipocresía, la esclavitud colonialista, los totalitarismos del siglo XX, todo esto respaldado —queriendo o sin querer— por la Modernidad.

Los grandes logros de la economía capitalista son la abundancia a disposición del consumidor y la consolidación de los valores democráticos de la política liberal. En breve, la democracia liberal trae la completa libertad de elegir de entre la gran abundancia disponible. Pero en realidad, no todos gozan de las bondades de esos ideales. Una democracia liberal puede "proclamar que vivimos en una sociedad de libre mercado donde todos pueden competir en igualdad de condición", pero hasta donde puede verse, el mercado es un sistema explotador arreglado a favor de aquellos con el mayor poder económico en la sociedad. La carencia de éxito, encima de todo, se adjudica al fracaso *individual*, en vez de a las contradicciones del propio sistema económico.<sup>20</sup>

El progreso de la "civilización liberal", fomentado por el evolucionismo darwiniano, se daba por hecho en el siglo XIX por lo menos en las regiones más "avanzadas" del mundo o en vías

<sup>19</sup> Fernando Savater, "El pesimismo ilustrado", en Gianni Vattimo, *et al.*, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Editorial Antropos; Santa Fe de Bogota, Siglo del Hombre Editores, 1994, p. 111.

<sup>20</sup> Anderson, *op. cit.*, p. 14-15; Sim, *op. cit.*, p. 73.

de serlo. Los valores liberales de la última fase de la Modernidad daban todos los signos del progreso y de que seguirían progresando. Los valores e instituciones liberales

implicaban el rechazo de la dictadura y del gobierno autoritario. El respeto del sistema constitucional con gobiernos libremente elegidos y asambleas representativas que garantizaban el imperio de la ley, el conjunto aceptado de derechos y libertades de los ciudadanos, como las libertades de expresión, de opinión y de reunión. Los valores que debían imperar en el estado y en la sociedad eran la razón, el debate público, la educación, la ciencia y el perfeccionamiento (aunque no necesariamente la perfectibilidad) de la condición humana.<sup>21</sup>

Para 1914, sólo se oponían y enfrentaban a las "fuerzas de la Modernidad" la Iglesia católica, algunos intelectuales, y las "fuerzas de la democracia, un fenómeno nuevo y perturbador", que amenazaba, perturbando la paz, con destruir la sociedad burguesa mediante la revolución social; y dentro de estas fuerzas, el mayor peligro lo encarnaba el "movimiento obrero socialista," que "defendía tanto en la teoría como en la práctica, los valores de la razón, la ciencia, el progreso, la educación y la libertad individual."<sup>22</sup> Defendía, pues, que los valores de la Modernidad fueran para todos y no sólo para la elite.

Al nivel de la política, la Primera Guerra Mundial le dio al liberalismo un cierto impulso a su expansión por el mundo, convirtiéndose el sistema constitucional parlamentario en el tipo de régimen de los países independientes de entonces (salvo contadas excepciones) en todo el mundo. Hay que señalar, sin embargo, que para entonces "la tercera parte de la población del mundo vivía bajo el sistema colonial."<sup>23</sup> No obstante, al nivel de la sociedad, el estallido de la barbarie de 1914 a 1918 hizo dudar a muchos de la infalibilidad de los valores abanderados por la Modernidad. Ésta había llegado a excesos, sin duda. Muy *grosso modo*, el

---

<sup>21</sup> Eric Hobsbawm, "La caída del liberalismo", en *op. cit.*, p. 116-117.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 117-118.

punto de quiebre de la Modernidad se halla, en buena parte, en el momento en que las grandes potencias occidentales chocan entre sí rompiendo la paz y la armonía, ese equilibrio inestable de la *Belle Epoque*: la libre competencia, valor liberal, llega a su límite cuando ya no hay más mercados o territorios donde expandirse. El liberalismo que había alimentado a Europa occidental se resquebraja. Los valores económicos, políticos, culturales, artísticos, al llegar a un exceso, pierden valor, dejan de tener un sentido fundamentado en la realidad. Se convierten en fantasmas, en nostalgia.

En este sentido, fueron las artes y la "cultura" quienes se anticiparon al hundimiento de la sociedad burguesa. El arte de la "vanguardia" de principios del siglo XX rompió de antemano con los valores y la tradición de la Modernidad y el liberalismo, evidenciando los disparates de la guerra, lamentando la desintegración del mundo y denunciando la pérdida de valores. El arte vanguardista tiene tres aspectos importantes que lo distinguen del arte de otros tiempos: "se integró en la cultura institucionalizada; pasó a formar parte, al menos parcialmente, de la vida cotidiana; y, tal vez lo más importante, experimentó una espectacular politización, posiblemente mayor que la del arte en ninguna época desde la era de las revoluciones [del siglo XIX]."<sup>24</sup>

Fue hasta el período de entreguerras que el liberalismo político vio su abierto retroceso, particularmente en 1933, cuando Adolf Hitler asume la cancillería de Alemania. La derecha era, para ese momento, el mayor peligro para las instituciones liberales. En la Rusia soviética —más tarde URSS— Stalin (quien no deseaba de manera inmediata la expansión del socialismo) había subido al poder, lo que, aunado a que esta nación estaba aislada, contribuyó al apaciguamiento del socialismo revolucionario. Si bien el socialismo o el marxismo, asociado con la noción moderna del progreso humano que busca superar las

<sup>24</sup> Hobsbawm, "Las artes, 1914-1945", en *op. cit.*, p. 182-183, 185.

deficiencias de las sociedades clasistas, toma fuerza alcanzando el poder en muchos países, convirtiéndose, ciertamente, en rival para los regímenes liberales, no lo hizo tan fuertemente como para pensarse como peligro. La amenaza, por el momento, venía en realidad del "totalitarismo", dentro del cual se engloban, principalmente, el fascismo, el nacionalsocialismo y los regímenes dictatoriales de América Latina. El fascismo, un movimiento reaccionario y ultraconservador, que movía a las masas desde abajo, apoyado "en la retórica del retorno al pasado tradicional", "triunfó sobre el liberalismo al proporcionar la prueba de que los hombres pueden, sin dificultad, conjugar unas creencias absurdas sobre el mundo con un dominio eficaz de la alta tecnología contemporánea." El fascismo denunciaba tanto al liberalismo como al socialismo, sustentándose en el "resentimiento de los humildes" que habían sido aplastados o por lo menos privados "de la posición respetable que habían ocupado en el orden social", tanto "por el gran capital" como por "los movimientos obreros en ascenso".<sup>25</sup>

Según Hobsbawm, el ascenso de la derecha radical al poder tras la Primera Guerra Mundial fue una respuesta a la amenaza patente de la revolución social y del fortalecimiento de la clase obrera en general. "Lo que les dio [a los gobiernos de ultra derecha] la oportunidad de triunfar después de la primera guerra mundial fue el hundimiento de los viejos regímenes, y, con ellos, de las viejas clases dirigentes y de su maquinaria de poder, influencia y hegemonía." Además, se vieron fortalecidos por la crisis que esto último causó en la población: los ciudadanos estaban "desencantados y descontentos" y no sabían en quién confiar, por un lado, y por otro, los movimientos socialistas que amenazaban con la revolución social; todo esto, coronado por "un resentimiento nacionalista contra los tratados de paz de 1918-1920, y por la Gran Depresión de finales de los veinte que venció al sistema

---

<sup>25</sup> Hobsbawm, "La caída del liberalismo", en *op. cit.*, p. 118-119, 124-126.

parlamentario.<sup>26</sup> Todo era desequilibrio. No había en quién confiar. Los valores liberales se tambaleaban; los gobiernos democráticos representativos demostraron no ser precisamente convincentes para dirigir los estados, y se habían desacreditado. Los movimientos extremistas de derecha tuvieron, entonces, el triunfo (apoyadas por las viejas elites dirigentes y por los pueblos defraudados) al dar una respuesta –reaccionaria– a la Modernidad y sus valores sin valor. Una vez puestos en duda y denigrados, los valores ya no volverían a tener la fuerza inapelable que tuvieron: ahora serían cuestionados, modificados, criticados... Si aún podía llegar a tenerse fe en la humanidad y en su perfeccionamiento, en que aún podía alcanzar la racionalidad, la libertad, la igualdad y la democracia deseadas, los campos de concentración, los genocidios, el racismo, la violencia tan bestial, el totalitarismo durante los regímenes fascistas serán suficiente veneno para terminar con los últimos valores de la Modernidad. Ni siquiera después de la Segunda Guerra Mundial, en que, inesperadamente, el gobierno de la Modernidad, la democracia parlamentaria, se revitalizó, los valores tradicionales podrían ser los mismos. La grieta en el muro era inminente y aunque se tapara, ahí permanecería insuperable. El "triunfo de la Razón y de la ciencia" pronto se convertiría en una nube con forma de hongo y en millares de muertos.

El mundo, por otra parte, dejaba de reducirse a Occidente y entraban ahora nuevos personajes –Asia, África, América– que exigían ser reconocidos para participar de los supuestos ideales modernos que ya no podían permanecer exclusivos de los, supuestamente, más fuertes de la evolución, para justificar la explotación y dominación luego de 1945. Los imperios se venían abajo con las independencias de las antiguas colonias. Y ahora, "Tanto el capitalismo constitucional occidental como los sistemas comunistas y el tercer mundo defendían la igualdad de derechos para todas las razas y para ambos sexos".<sup>27</sup> Los valores

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 130-133, 142.

<sup>27</sup> Hobsbawm, "Contra el enemigo común", en *op. cit.*, p. 180.

occidentales, como habían funcionado hasta ese momento, habían cambiado de sentido y ahora querían llevarse realmente a la práctica en todo el mundo, especialmente el que había sido afectado por Occidente.

Si bien, desde su origen —sea cual sea—, "La modernidad [...] no se da jamás sin la ruptura de la creencia y sin el descubrimiento de lo poco de realidad que tiene la realidad" y este descubrimiento se asocia "a la invención de otras realidades",<sup>28</sup> ahora las nuevas realidades habían excedido a los valores de la Modernidad.

Habían muerto los metarrelatos.

## **nihilismo**

### *la desvalorización de valores*

La "posmodernidad" es una consecuencia del duro cuestionamiento a la Modernidad que comenzó a hacerse filosóficamente desde finales del siglo XIX y principios del XX, y que queda históricamente marcada por la 1ª Guerra Mundial, y más aún, por la crisis del liberalismo económico en 1929 (la Gran Depresión), momentos en que se rompió, como dije arriba, el inestable equilibrio entre las potencias imperiales europeas sostenidas por el liberalismo. Inicia formalmente, pues, con la Gran Guerra, y antes, con la crisis, la muerte de Dios o la desvalorización de los **valores** supremos, anunciadas por Friedrich Nietzsche desde finales del siglo XIX y confirmadas por Martin Heidegger años más tarde, como lo afirma Gianni Vattimo<sup>29</sup>. En efecto: dicha desvalorización de los valores supremos lleva a una cadena

---

<sup>28</sup> Jean-Françoise Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, trad. Enrique Lynch, Barcelona, Edit. Gedisa, 1999, p. 20

<sup>29</sup> Vattimo sugiere que Nietzsche y Heidegger anticiparon la crisis de la metafísica, lo que implica el fin de la idea de historia como un proceso singular y unitario; la disolución de la categoría de lo 'nuevo' y

de desvalorizaciones que deja al hombre convertido en nada; Dios es sustituido por el hombre, y al mismo tiempo se da la explotación del hombre por el hombre (esclavismo), y para colmo, la industrialización, el desarrollo sin límites de la ciencia y la tecnología, consiguen el triunfo de la máquina por encima del hombre, con lo que el hombre se convierte en esclavo de su creación.

Nietzsche es una figura clave para comprender la posmodernidad. Todo nace de una pregunta que Nietzsche se hace en *La voluntad de poder* y que corresponde a la situación que él vivía en aquél entonces: "¿Qué significa nihilismo? *Que los valores supremos se desvalorizan*. Falta la meta; falta la respuesta al '¿por qué?'"<sup>30</sup>. Él lanza un desafío enorme y muy difícil para nosotros, acostumbrados 'ancestralmente' a la autoridad, el desafío de rechazar cualquier tipo de fundamentación: si Dios, el '**valor** de valores', ha muerto, ¿qué le queda a los demás valores supremos que han sido hasta ese momento la base de nuestra existencia teórica y práctica? Este desafío va más allá del fin de los metarrelatos —como diría Lyotard—; más allá del dominio del simulacro que se basta a sí mismo —como diría Baudrillard—; más allá de "la constatación de que la razón se ha trocado en instrumentalidad" —denunciado por la Escuela de Frankfurt—; va más allá, además, de la visión de un mundo "despojado de soportes, arruinado por lo científico-técnico, desprendido de la religión y sumido en una nueva mentira [que no tiene ni siquiera] la belleza de la mitología". El desafío de Nietzsche impulsa a los seres humanos a mirarse cara a cara, "pedirles que vivan como mortales, sin otro mundo que este, [...] sin otra moral que la vida por la vida".<sup>31</sup>

---

la minimización del sentido de 'realidad objetiva'. Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, p. 10, 13.

<sup>30</sup> Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, libro XV, apt. 145 (cualquier edición, el apartado es el mismo)

<sup>31</sup> Javier Sadaba, "¿El fin de la historia? La crítica de la postmodernidad al concepto de historia como metarrelato", en Reyes Mate, *op. cit.*, p. 196-197.

El nihilismo tiene dos caras. Puede ser terriblemente negativa y puede ser muy positiva. Todo depende de lo que hagamos después. El nihilismo puede servir como una herramienta, que actúa sobre algo de lo que disponemos –los valores-, para cortar y limpiar, dejándonos el terreno vacío. La acción que hagamos después será, entonces, la que diga si el nihilismo fue positivo o negativo. Esto me quedó claro luego de leer un texto de Heidegger –que reproduzco a continuación- donde interpreta lo que Nietzsche pudo haber querido decir al plantearse la pregunta que anoté al principio del párrafo anterior de ¿qué es el nihilismo?

El nihilismo no es, evidentemente, una mera decadencia furtiva de valores que estuvieran en sí en alguna parte. Es una destitución de valores realizada por nosotros, que disponemos sobre su posición. Pero con 'nosotros' Nietzsche se refiere al hombre de la historia occidental. No quiere decir que los mismos hombres que introducen los valores los vuelvan a retirar, sino que los que los ponen y los que los retiran son los hombres que pertenecen a *una* y la *misma* historia, la historia occidental. *Nosotros* mismos, los hombres de hoy de su época, formamos parte de los que vuelven a retirar aquellos valores que en un tiempo habían sido introducidos. La destitución de los valores supremos válidos hasta el momento no surge de una mera manía de destrucción ciega y de vana innovación. Surge de un estado de necesidad [*No!*] y de la necesidad [*Notwendigkeit*] de dar al mundo *el* sentido que no lo degrade a un mero pasaje hacia un más allá. Debe originarse un mundo que haga posible un hombre que despliegue su esencia a partir de su propia plenitud de valor. Pero para ello se precisa una transición, la travesía de una situación en la que el mundo aparezca carente de sentido y sin embargo reclame, al mismo tiempo, un valor nuevo. La travesía de este estadio intermedio tiene que llegar a comprenderlo como tal con la mayor conciencia posible: para ello es necesario reconocer la proveniencia de ese estadio intermedio y sacar a la luz la causa primera del nihilismo. Sólo desde esta conciencia del estadio intermedio surge la decisiva voluntad de superarlo.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Martin Heidegger, "El nihilismo como 'desvalorización de los valores supremos' ", en \_\_\_\_, *Nietzsche II*, trad. Juan Luis Vermal, Ediciones Destino, Barcelona, 2000.



Creo que este párrafo está muy claro y habla por sí mismo. El nihilismo es una necesidad. Cuando los valores supremos del pasado ya no tienen **sentido** para mí, es decir, cuando soy consciente de que estoy en un momento de transición, de decadencia, de crisis, necesito cambiar dichos valores, empezando por destituirlos, no a lo estúpido, sino con la voluntad de cambiar y con el afán de limpiar el terreno para poder construir lo que necesito en mi momento. (*¿Acaso no los dioses –o Dios- crearon al mundo de la nada?*) De hecho, si la historia (como la ve Occidente) ha de tener una lógica interna –si tal cosa existe-, diría Heidegger, esta sería el nihilismo:

El nihilismo *es* historia. En el sentido de Nietzsche, el nihilismo contribuye a constituir la esencia de la historia occidental porque contribuye a determinar la legalidad de las posiciones metafísicas fundamentales y de su relación. Pero las posiciones metafísicas fundamentales son el suelo y el ámbito de lo que conocemos como historia universal, en especial como historia occidental. El nihilismo determina la historicidad de esta historia. Por eso, para comprender la esencia del nihilismo no es tan importante contar la historia del nihilismo en cada siglo y describir sus formas. Todo tiene que apuntar en primer lugar a reconocer al nihilismo como legalidad de la historia. Si se quiere comprender esta historia como 'decadencia', contando a partir de la desvalorización de los valores supremos, el nihilismo no es la causa de esta decadencia sino su *lógica interna*: esa legalidad del acontecer que lleva más allá de la mera decadencia y por lo tanto señala ya más allá de ella. Por eso, la comprensión de la esencia del nihilismo no consiste en el conocimiento de los fenómenos que pueden presentarse historiográficamente como nihilistas sino que consiste en comprender los pasos, los grados y estadios intermedios, desde la incipiente desvalorización hasta la necesaria transvaloración.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Heidegger, "El nihilismo como historia", en *op. cit.*

¿Qué mejor momento para ilustrar este momento de transvaloración, si no en nuestro desquiciado y maravilloso siglo XX? Los mencionados acontecimientos convulsivos de este siglo, es decir, las guerras mundiales y la Depresión del 29, aunados a la crisis de la doctrina keynesiana en los setenta, "el desahucio del 'Estado de bienestar' como producto de la política neoliberal" de las últimas cuatro décadas del siglo XX, "y la caída del socialismo [real] en Europa del este a partir de 1989", resultaron ser fundamentales para demoler "el proyecto de desarrollo y el sentido de progreso continuo que estaba implícito en la doctrina de la 'Ilustración'"<sup>34</sup>. Esto dio lugar a un rechazo a lo moderno en el cual la posmodernidad "Desvela y ataca las pretensiones de fundamentación última, trascendental, propias de buena parte de la modernidad", es decir, ataca la existencia de un fundamento que vaya más allá del ser humano, de una Verdad absoluta y universal. "Ridiculiza la ceguera estética ilustrada", que considera sus cánones como los únicos válidos dentro de la misma lógica de un fundamento rector de la vida humana y sus aspectos. "Recela no menos del olvido de la autonomía individual; secuestradas por una racionalidad esencialmente universal. Y trata de recuperar, en suma, los elementos emotivos, retóricos y marginales que habían sido reducidos a mera accidentalidad."<sup>35</sup> Según esto, la posmodernidad busca recuperar lo que hace a los seres humanos ser lo que son y que nos hace distintos a los demás seres, que es, como ya decía en el capítulo dedicado a Baudrillard, lo superfluo en lo necesario. Por otra parte, Vattimo anota que la Modernidad para Nietzsche y Heidegger puede caracterizarse

como un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento, entendida como una progresiva 'iluminación' que se desarrolla sobre la base de un proceso cada

---

<sup>34</sup> Boris Berenson, "El péndulo de la memoria: metáfora de la historiografía del siglo XX", en *Lecturas Universitarias. Historiografía crítica del siglo XX*, (en prensa), p. 3.

<sup>35</sup> Sadaba, *op. cit.*, p. 195.

vez más pleno de apropiación y reapropiación de los 'fundamentos', los cuales a menudo se conciben como los 'orígenes', de suerte que las revoluciones, teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan y se legitiman por lo común como 'recuperaciones', renacimientos, retornos.<sup>36</sup>

Ahora bien, cuando ya no hay "fundamentos", ¿qué pasa con el esquema histórico de la Modernidad? Hasta aquí dejaré esta cuestión para retomarla más tarde cuando analice qué pasa con la historia en manos de la posmodernidad.

Actualmente, muchos están en contra de lo que la Modernidad representaba, pues se ha convertido, muy al contrario de sus ideales, en un sistema autoritario y opresor del individuo. Y es que en la posmodernidad, Occidente cae en la cuenta de que se ha perdido el fundamento de la Modernidad cristalizado en el liberalismo, desplomándose los valores sobre los que se había fundado especialmente en el siglo XIX, tras la Revolución Francesa. Aclaro: caen como fundamento teórico, pero por muchos se siguen buscando y persiguiendo en la práctica. Nada termina tajantemente sin dejar rastros o espectros.

La posmodernidad, además de ser un momento histórico, es un fenómeno o un síntoma o una condición (o las tres cosas a la vez) que se ajusta particularmente a Occidente. Sin embargo, dada la creciente globalización, uno puede ver fenómenos "posmodernos" y discusiones sobre la posmodernidad en lugares donde, irónicamente, no ha llegado del todo la Modernidad, como podría ser México. Sin embargo, como herramienta, la posmodernidad resulta muy útil, se haya sido moderno o no: "El saber postmoderno no es solamente el instrumento de los poderes. Hace más útil nuestra sensibilidad ante las diferencias, y

---

<sup>36</sup> Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 10.

fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable. No encuentra su razón en la homología de los expertos, sino en la paralogía de los inventores."<sup>37</sup>

Excavando más de lo que es o puede ser la posmodernidad, Tom Savage<sup>38</sup> empieza diciendo que el prefijo pos- o post- podría indicar que la posmodernidad es: una especie de placenta (como materia que sale del útero de la madre luego del nacimiento del bebé) de la Modernidad; el desarrollo de la Modernidad; el resultado de la Modernidad; la negación de la Modernidad; la repercusión de la Modernidad; el rechazo de la Modernidad.<sup>39</sup> De hecho, continúa Savage, la posmodernidad muchas veces parece ser la mezcla de las proposiciones anteriores; se opone y oculta el sentido de la Modernidad mientras que simultáneamente sugiere un entendimiento completo de lo moderno que ha sido desplazado por una nueva era. La posmodernidad, como otros "momentos históricos", se define por cambios en la forma como vemos, pensamos y producimos, lo que puede ser identificado como cambios en los dominios del arte, la teoría y la historia económica.<sup>40</sup>

## **posmodernidad de resistencia o posmodernidad de reacción**

De la posmodernidad se dice mucho: barbaridades, insensateces, exageraciones. Para Baudrillard es una expresión vacía del vacío que vivimos. Infinidad de estudiantes, maestros,

---

<sup>37</sup> Jean-Françoise Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, trad. Mariano Antolín Rato, 4ª ed., Madrid, Ediciones Cátedra, 1989, p. 11.

<sup>38</sup> Tom Savage escribe para Internet y tiene aproximadamente mi edad, unos 23 años —al menos cuando escribió el texto—. Quizá lo que dice no es más que el hilo negro, pero el hecho de que alguien de esta edad piense y se preocupe y trate de darle conceptos al presente, ya es algo digno de tomarse en cuenta.

<sup>39</sup> Savage, *A bluffer's guide to postmodernism*, en <http://pigletex.ac.uk/archive/itp3002/gosh.ex.ac.uk/%257Eel98ts/main.html>

<sup>40</sup> *Ibid.*

investigadores –al menos en la UNAM y en otras universidades en México-, etc. se acercan al tema con terribles prejuicios, muchos de ellos infundados por ser fruto de la ignorancia, otros muchos debidos a la descalificación que generalmente se le hace a la posmodernidad, al miedo que se le tiene a aceptar que las cosas han cambiado y no hay marcha atrás. Y no es para menos. La posmodernidad ha caído también en excesos en muchos aspectos. Por ejemplo, lo ocurrido en el terreno de arte y la arquitectura puede ser un buen ejemplo de lo que ha ocurrido con la posmodernidad en general, sobre todo en la última década del siglo XX: el movimiento arquitectónico conocido como "post-modernismo es [...] un movimiento hacia atrás. Fue un proceso que tomó de reproducciones originales, copias de reproducciones, imitaciones de interpretaciones, todas tímidamente siguiendo al pasado. Esto no solamente saqueó nuestro pasado, sino que más pretenciosamente nos despojó de nuestro presente, destruyendo nuestro futuro".<sup>41</sup> No son observaciones erróneas (y menos aún cuando, caminando por las calles, uno se encuentra que como portal de alguna casa o de algún centro nocturno o algún edificio público de reciente construcción –muchos hoteles en el paseo de la Reforma, clubes nocturnos en la Zona Rosa, casas en el Pedregal, el edificio de las oficinas del periódico "Reforma", y muchos otros y esto sólo en la Ciudad de México: aberraciones copiadas –encima de todo- de aberraciones "posmodernistas" en Europa o en Estados Unidos-, se levanta un frontón griego, o una imitación del estilo "neoclásico" del siglo XVIII, o una torrecilla medieval, o una figura egipcia o alguna otra tomada de pelo similar: saqueos del pasado que demuestran miedo a vivir en el presente; se sacan elementos de su contexto y se insertan en un pastiche, en un galimatías de estilos carentes de autenticidad u originalidad). Antes bien, son parte de una situación lógica en la que también se vieron envueltos Nietzsche y Heidegger como dije párrafos atrás. Y también son suficientes para

<sup>41</sup> Richard Meier, "Royal Gold Medal Address (Discurso de entrega de la Real Medalla de Oro) ante el Royal Institute of British Architects", 1988, *apud* Rem Koolhaas y Bruce Mau, en S M L XL, The Monacelli Press, Nueva York, 1995, p. 1048-1052. (trad. Consuelo Fariás van Rosmalen).

prejuiciar a cualquiera y vacunarlo contra todo lo que suene a 'posmoderno'. Pero, ¿qué pasa? ¿Acaso desconfiamos de nuestro presente? ¿Acaso tememos soltar la mano de la autoridad? ¿No confiamos en nuestras propias capacidades creativas?

Estos prejuicios llevan a que se generalicen los excesos que ocurren en ciertos aspectos haciendo que la mal llamada posmodernidad, lejos de tratar de comprenderse como el momento y la condición que vivimos –nos guste o no-, termina siendo una pirotecnia verbal, un "rollo" sin sentido, "espirales discursivas", una destrucción a tontas y locas de la Modernidad, la subjetividad –mal entendida- a ultranza... En pocas palabras, se toma la parte por el todo, y los horrores que hace la posmodernidad reaccionaria es lo que se adopta como la posmodernidad en general. Pero hay que matizar y tener cuidado del terreno en el que pisamos. Como explicaré un poco más adelante, hay dos actitudes ante la posmodernidad, una reaccionaria, la otra de resistencia.

Hay posturas estandarizadas –no cabe duda, fortalecidas por las aberraciones artísticas y arquitectónicas (que han tenido, aunque parezca increíble, un gran éxito al arraigarse en el gusto de mucha gente), ambos elementos más cercanos a la mayoría de la población que la teoría- hacia la posmodernidad: un mero *kitsch*, una nostalgia, un recidaje de géneros y estilos anteriores en nuevos contextos, la 'historia' representada a través de imágenes nostálgicas de cultura pop y fantasías del pasado, una cultura populista, o "como un giro necesario a la 'tradición'"; para muchos, no pasa de una masturbación mental. Sin embargo, al menos como yo la entiendo y la trato de interpretar desde una postura de resistencia, la posmodernidad no es un conservatismo antimodernista, ni un regreso a lo básico; ni el fin de la experimentación. No es, al menos no menos que otros momentos históricos<sup>42</sup>, un eclecticismo, ni una cultura desechable. Tiene algo de *kitsch*, como cualquier otra era, pero

---

<sup>42</sup> Tomemos al barroco por ejemplo; por algo a la posmodernidad también se le ha dado el nombre de "neobarroco". Vid Omar Calabrese, *La era neobarroca*, trad. de Anna Giordano, 3ª ed., Madrid, Ediciones Cátedra, 1999, 212 p.

tampoco es el *kitsch*, ni el 'cualquier cosa se vale', ni una cultura en la que el dinero es el único parámetro, aunque sea uno muy importante (como lo ha sido a lo largo de la historia de Occidente, por lo menos, sin temor a errar).<sup>43</sup> La posmodernidad puede incluir estos fenómenos como ha ocurrido en otros tiempos. Pero en este caso no debe tomarse, repito, la parte por el todo, puesto que sólo logramos caer en los monstruosos prejuicios y en las barbaridades que mencioné más arriba.

Efectivamente, en la posmodernidad se dan muchos fenómenos resultantes de la creciente influencia de los *mass media* y de la tecnología en la sociedad, entre otras cosas: la cultura se da en una especie de *Fast Forward* donde el tiempo y la historia son reemplazadas por la velocidad (como ya lo observaban **Paul Virilio**<sup>44</sup> y Jean Baudrillard), y que provoca el respectivo fenómeno de la obsolescencia acelerada, visto muy claramente en las modas (de ropa, de coches, de aparatos electrónicos<sup>45</sup>, de tendencias, de costumbres, y así al infinito). Se da la alteración del dominio de la alta cultura por la cultura popular, de tal forma que se da una mezcla de ambas culturas, y una nueva valoración de la cultura pop; de hecho las formas híbridas de cultura cancelan las 'altas' y 'bajas' categorías. Abunda también la hiperrealidad, la saturación de imagen; los simulacros llegan a ser más poderosos que las imágenes 'reales'. La posmodernidad tiene mucho de lúdico y de ironía, siendo de esta manera un reto a la seriedad oficial, una subversión de la seriedad. Hay mucho de bueno y hay mucho de malo, hibridismo, géneros promiscuos, cultura recombinante, intertextualidad, pastiche. Se mezcla cibernéticamente lo orgánico y lo inorgánico, lo humano y lo maquínico y electrónico.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Savage, *op. cit.*

<sup>44</sup> Paul Virilio incluso acuña la palabra "dromología", que es el estudio o la ciencia de la velocidad.

<sup>45</sup> Como una escena de la película *Ninotchka*, donde el Conde Leon D'Algout (Melvyn Douglas) le dice a Ninotchka (Greta Garbo), la enviada de la Rusia comunista a París: "Uno no ha terminado de prender el interruptor de la radio, cuando ya salió el modelo nuevo". Y era 1939.

<sup>46</sup> Savage, *op. cit.*

Obviamente esto le provoca conflictos a muchos que preferirían seguir "como antes" o que rechazan ciegamente que, inevitablemente, existe el cambio para bien o para mal. Defienden la Modernidad, sin percatarse que la posmodernidad es, en parte, su consecuencia al estallar y desmoronarse por sus excesos. Nos parezca o no, y más aún siendo todos nosotros en mayoría urbanos en un mundo cada vez más urbanizado, es la cultura en la que nacimos y no podemos rechazarla o descalificarla a causa de la ignorancia de lo que es.

La posmodernidad, como lo explica Hal Foster, de la misma forma como ésta analizaría un texto, pretende "deconstruir el modernismo no para encerrarlo en su propia imagen sino a fin de abrirlo, de rescribirlo; abrir sus sistemas cerrados [...] a la 'heterogeneidad de los textos' (Crimp), rescribir sus técnicas universales desde el punto de vista de las 'contradicciones sintéticas' (Frampton... en una palabra, desafiar sus narrativas dominantes con el 'discurso de los otros' [Owens])".<sup>47</sup>

Ahora bien, señala Foster, esto lleva a una pluralidad que puede acarrear problemas. Ya que la Modernidad está compuesta de muchos "modelos únicos", habrá tantas o más formas diferentes de posmodernidad como existieron modernismos plenos. Estas formas diferentes podrían reducirse a la indiferencia y a descartar la posmodernidad por considerarse relativista. Pero esto no es así, y hay que estar alertas: la posmodernidad es pluralidad, pero "no es pluralismo, la noción quijotesca de que ahora todas las posiciones en la cultura son abiertas e iguales". Esto no es más que una creencia apocalíptica, donde se clama el "fin de las ideologías", que es "el reverso de la creencia fatal de que nada funciona, que vivimos

---

<sup>47</sup> Hal Foster, Jean Baudrillard, Jürgen Habermas, *et al.*, *La posmodernidad*, trad. Jordi Fibla, Barcelona / México, Ed. Kairós / Ed. Colofón, 1988, p. 10.



bajo un 'sistema total' sin esperanza de rectificación", lo que Ernest Mandel, citado por Foster, llama "ideología del capitalismo tardío".<sup>48</sup>

Según la afiliación, queda claro, será la posición respecto a la posmodernidad. La forma como se concibe la posmodernidad "es esencial para determinar la manera en que representamos el presente y el pasado, en qué aspectos se hace hincapié y cuáles se reprimen". Una forma de concebir la posmodernidad sería "un conflicto de modos nuevos y antiguos, culturales y económicos, el uno enteramente autónomo, el otro no del todo determinativo, y de los intereses invertidos en ello."<sup>49</sup>

Existe, pues, una infinidad de posiciones respecto a la posmodernidad que pueden, por ponerlo de una forma, integrarse, como ya he venido anunciando desde párrafos atrás, en dos tipos: la posmodernidad de resistencia y la posmodernidad reaccionaria. Para que se vean fácilmente las diferencias, elaboré un cuadro con las características o elementos principales según los resalta Hal Foster,<sup>50</sup> quien, atinadamente dice que "...ante una cultura de reacción por todas partes, se necesita de una práctica de resistencia"<sup>51</sup>:

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, Las cursivas son mías.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 10-11.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 10-12.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 17.

posmodernidad de resistencia	posmodernidad reaccionaria o de oposición
<p><b>Resistencia [pasiva]:</b> "método de oposición al régimen establecido, consistente en la desobediencia a determinadas normas cuya conculcación [infracción, quebrantamiento], en principio, no representa un grave delito, pero que, realizada por grandes masas, dificulta el normal funcionamiento de la vida cotidiana."<sup>52</sup></p>	<p><b>Reaccionario:</b> "Que está en contra de las innovaciones de tipo progresista en el terreno ideológico, político, etc. 2. Que tiende a restablecer lo abolido".<sup>53</sup></p>
<p>- Se propone deconstruir la Modernidad y oponerse al status quo (busca cambiar el objeto y su contexto social).</p>	<p>- En general, se caracteriza por su repudio a la Modernidad y elogia el status quo.</p>
<p>- Lejos de repudiar, deconstruye la Modernidad para abrirla (no para encerrarla en su propia imagen) y rescribirla, y desafiar sus narrativas dominantes con el "discurso de los otros".</p>	<p>- Este repudio, en la voz de los neoconservadores (sus exponentes), es estratégico, ya que separan lo cultural de lo social, "y luego culpan a las prácticas culturales [de la Modernidad] de los males sociales (modernización)." Esto lleva a una confusión de causa y efecto donde "la cultura 'adversaria' se denuncia incluso mientras se afirma el status quo económico y político".</p>
<p>- Es una contrapráctica de la cultura oficial de la Modernidad y de la 'falsa normatividad' de la posmodernidad reaccionaria.</p>	<p>- Propone una nueva cultura "afirmativa"; consecuentemente, "la cultura sigue siendo una fuerza" de control social.</p>
<p>- "Se interesa por una deconstrucción crítica de la tradición, no por un pastiche instrumental de formas pop o pseudohistóricas, una crítica a los orígenes, no un retorno a éstos."</p>	<p>- La Modernidad, pues, se concibe desde esta postura, con un objetivo terapéutico, o mejor dicho, cosmético, donde se regresa a las "verdades de la tradición" en todos los aspectos culturales (arte, familia, religión...).</p>
<p>- Intenta hacer un cuestionamiento de los códigos culturales en vez de sólo explorarlos y de ocultar afiliaciones sociales y políticas.</p>	<p>- Este tipo de posmodernidad preserva, en breve, la tradición humanista, suprimiendo la Modernidad como "un error cultural" y reduciéndola a un estilo.</p>
<p>Nota mía: es la menos estudiada. El verbo de esta postura es: pensar.</p>	<p>Nota mía: es la más "estudiada", y la fuente de los prejuicios hacia la posmodernidad.</p>

<sup>52</sup> Pequeño Larousse Ilustrado. Diccionario enciclopédico, 3ª ed., Santa Fe de Bogotá, Ed. Larousse, 1997, p. 876.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 864.

## **la historia en manos de la posmodernidad**

Como podrá deducirse después de leer todo lo anterior, uno de los valores que es atacado con más fuerza en la posmodernidad, es el de Verdad, de la verdad como un concepto, una idea absoluta, lo que fundamentaría la, en palabras de **Gilles Deleuze**, imagen dogmática del pensamiento. Se declara, pues, la invalidez de la Verdad absoluta; sólo hay distintas versiones de las cosas, distintas verdades que se realizan en función de un **valor** y un **sentido**.

Burdamente, la existencia de una Verdad implica, entre otras cosas, la necesidad de la creación de un esquema, de una trama (léase la historia, o más bien, como concepción de la historia, la filosofía de la historia) hecha de tal forma que todo lo que se haga parezca ser parte de un Plan determinado (divino, por ejemplo) en el cual la cultura, religión o sociedad en cuestión tengan toda la justificación necesaria para poder decir que su sistema o pensamiento o ideología es el mejor. Siguiendo con la tosquedad de mis conjeturas, en la mayoría de los casos se concibe que, tarde o temprano, cuando ese plan se desarrolle completamente, todos los demás pueblos tendrán que o servir al triunfador, o unirse a él (pienso, hablando de Occidente –y que se me disculpen las imprecisiones debidas a la generalización-, en el imperio romano, en el cristianismo, en el liberalismo/colonialismo, en el socialismo/marxismo, en el fascismo, en el imperio norteamericano, y en muchas otras ideologías). Este sería, en breve, el fin o meta de la historia. Aclaro que “una historia con fin es propia de nuestra cultura, no de todas”, en otras palabras, nosotros tenemos, seamos conscientes de ello o no, una noción de la historia como “un proceso cuya estructura podría determinarse con cierta precisión”, y es natural que cuando se cuestiona la historia, “algo que tenemos muy interiorizado se tambalea.” Cuestionar la idea que tenemos de historia sería lo mismo que “desconfiar de que tenga *una* lógica o desconfiar, igualmente, de su

valor. La historia, entonces, no tendría por qué llevar a ningún sitio. La historia sería un metarrelato más, una ilusión de verdad que escondería nuestro miedo a un mundo sin ley, imposible de apresar.<sup>54</sup>

El mejor y más reciente ejemplo de lo anterior sería el positivismo, uno de los acercamientos a la historia más acabados de la Modernidad, dominado por la hegemonía de la Ciencia:

Por influencia del positivismo se quiso hacer de la historia una ciencia exacta, objetiva, pues se pensaba que una escueta ordenación de datos implicaba que el historiador permanecía al margen de los hechos y problemas [...]. No cabían interrogantes ni explicaciones que parecerían poner en duda la condición de ciencia de la historia. Por otra parte, bajo el influjo del racionalismo surgido en el siglo XVII y que impregnó la cultura de los siglos posteriores, los personajes históricos carecían de vida real, no tenían sentimientos y se silenciaban las condiciones materiales en las que se desarrollaban sus existencias como si esto no mereciera la atención del hombre racional y científico.<sup>55</sup>

Para no ir muy lejos, y en resumen, "En general, la historia 'científica' ha entrado en crisis, poniéndose en duda casi todos sus paradigmas, tales como el de la totalidad histórica, el sentido de progreso continuo, la historia económico-social, el estudio del pasado para explicar el presente y construir el futuro, el cuantitativismo, la historia no narrativa, la multiplicidad de tiempos en el análisis, entre otros."<sup>56</sup>

La posmodernidad, hostigada con la idea de la existencia de una Verdad absoluta como la meta o el fin último de la Historia, la Filosofía y la Ciencia (todas estas, encima, pensadas como universales), se convierte de repente en el "fin" de la Historia o el fin de las filosofías

---

<sup>54</sup> Sadaba, *op. cit.*, p. 194.

<sup>55</sup> María Estela Lépori de Pithod, "Tras las huellas de Fernand Braudel", en María Luz González (dir.), Claudia Möller, *et al.*, (editores), *Actas del II Coloquio internacional de historiografía europea: La historia de Europa hoy*, Mar del Plata, Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, 1999, p. 138.

<sup>56</sup> Berenzon, *op. cit.*, p. 4.

de la Historia, es decir, en el fin de la Historia como un concepto totalizante que se cree capaz de decidir cuál es el principio y el fin de la Historia; en el fin de un determinado tipo de concepción histórica que ha dominado Occidente por cientos de años. Como lo dice Jean François Lyotard, el conocido teórico de la posmodernidad a quien se le atribuye el controversial término, a la "condición del saber en las sociedades más desarrolladas" –léase Occidente-, se le ha llamado "postmoderna", y "Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas del juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX."<sup>57</sup> "Simplificando al máximo, se tiene por 'postmoderna' la *incredulidad con respecto a los metarrelatos*. Ésta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. [...] La función narrativa pierde sus funciones, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito."<sup>58</sup> Stuart Sim, siguiendo a Lyotard, explica que

...la condición posmoderna es aquella en la cual dejamos de creer en los 'metarrelatos' de la historia [...]. El marxismo fue una de tales narrativas, la modernidad otra. Las sociedades modernas, con su consagración a incrementar los niveles de vida y la innovación tecnológica, se consideraban como basadas en un metarrelato del progreso humano que impedía otras posibles formas de vida ('pequeñas narrativas' en el esquema de Lyotard).<sup>59</sup>

En efecto, para la posmodernidad, la interpretación de la historia como única, lineal, evolucionista, progresiva, racionalista, pasa a ser una más entre muchas otras igualmente válidas, y no La Historia de La Humanidad. Vattimo propone que "la modernidad deja de

---

<sup>57</sup> Lyotard, *op. cit.*, p. 9.

<sup>58</sup> Lyotard, *op. cit.*, p. 10. La cursivas son mías.

<sup>59</sup> Sim, *op. cit.*, p. 76-77

existir cuando –por múltiples razones- desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria. Tal concepción de la historia, en efecto, implicaba la existencia de un centro alrededor del cual se reúnen y ordenan los acontecimientos." Para nosotros, el tiempo gira en torno al nacimiento de Cristo, y el espacio lo hace alrededor de Occidente, fuera del cual ya no hay civilización, es decir, está el mundo en vías de desarrollo o en franca barbarie. "La filosofía surgida entre los siglos XIX y XX ha criticado radicalmente la idea de historia unitaria y ha puesto de manifiesto cabalmente el carácter *ideológico* de estas representaciones." Un ejemplo de esta crítica sería Walter Benjamin quien en su *Tesis sobre la filosofía de la historia*<sup>60</sup> (1938) decía que "la historia concebida como un decurso unitario es una representación del pasado construida por los grupos y las clases sociales dominantes." Lo que se transmite del pasado en este caso es sólo lo que se cree *relevante*, sólo la historia de la gente 'que importa' y de sus acciones, y se dejan de lado aspectos considerados 'bajos' de la vida, como la transformación en la forma de comer, de vivir y entender la sexualidad, etc. La forma de hacer historia que hizo en su apogeo la "Escuela" de los Annales (Fernand Braudel, por mencionar sólo a uno), es otro ejemplo de esta rebelión – aunque en ocasiones un poco tímida- en contra de la tiranía de la Verdad. Dice Braudel en una entrevista publicada en *Le Nouvel Observateur*: "Nosotros *hemos evitado siempre los pensamientos dominantes que invaden Occidente*. Por ejemplo, los métodos marxistas: nosotros los hemos evitado, sin despreciarlos. Pero nosotros no amamos –yo no amo- definir, construir, *yo no amo la filosofía de la historia*. Yo soy muy prudente."<sup>61</sup>

Ahora vemos las cosas de forma diferente. Ya no existe un centro y se reconoce que existen tantas formas de entender, interpretar, concebir y escribir la(s) historia(s) como pueblos,

---

<sup>60</sup> Walter Benjamin, "Tesis sobre la filosofía de la historia", en *Angelus Novus*, trad. H. A. Murena, prólogo de Ignacio de Solá-Morales, Barcelona, Edhasa, 1971.

<sup>61</sup> Entrevista a Fernand Braudel en *Nouvel Observateur*, citado de María Estela Lépori de Pithod, *op. cit.*, p. 139. Las itálicas son mías.

grupos, tendencias, comunidades o naciones haya, y nadie tiene razón de imponerle su versión a los demás. Si se decía que la posmodernidad "acababa" con los valores de la Modernidad, los "destruía" y demás, puede verse cómo, en realidad, irónicamente (burlescamente) ha llevado algunos de tales valores al extremo, o mejor dicho, ha hecho que se realicen en toda su plenitud: ya no son privilegio de unos cuantos que cínicamente los declaran "universales", sino que los hace *efectivamente* universales: la historia se hace democrática y libre para todos. "Se llega a disolver la idea de historia entendida como decurso unitario", ya desde Marx (quien introduce a las clases sociales en la historia) y Nietzsche (quien declara la muerte de los valores supremos como ejes rectores del universo). "No existe una historia única, existen imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que exista un punto de vista supremo, comprehensivo, capaz de unificar todos los demás."<sup>62</sup>

### la voltereta que lo cambió todo

Hay muchos que reniegan lo anterior y que maldicen a la posmodernidad por "acabar" con la filosofía de la historia. Pero esto, es importante señalar, no es culpa de la posmodernidad. ¿Qué pasa en el siglo XX que le da un giro de 180° a la concepción de la historia? Vattimo menciona tres factores importantes, a los que yo añado otros, que 'revolucionaron' tal concepción: en primera, la crisis del colonialismo; en segunda, la crisis -resultante- del imperialismo. Estos dos factores demostraron, entre otras cosas y como expliqué con anterioridad, los excesos y absurdos de la Modernidad y la desvalorización de valores: el absurdo de considerar un solo centro, una sola "ideología" dominante, y un afán de imponerlo a los demás -hipócritamente y en total desigualdad- a costa del consiguiente

---

<sup>62</sup> Vattimo, *et al.*, *En torno a la posmodernidad*, p. 10-11.

exterminio cultural, racial y físico de los otros pueblos; la explotación del hombre por el hombre al tiempo que la imposición de valores contrarios a esto como la libertad y la igualdad. Esta terrible contradicción desquebrajó irremediabilmente la Modernidad.

Sin embargo, el tercer factor que menciona Vattimo lo considero, junto con otros que añadiré a continuación, como decisivo para que la posmodernidad sea lo que vemos que es: En este siglo al cual pertenecemos, las piernas se convierten en llantas –y más recientemente en monorrieles- y en alas. Caminar se convierte en recreación; correr en ejercicio. Volar ya no es más un sueño sino una rutina diaria. Incluso hemos salido del planeta para explorar las nuevas fronteras espaciales. Las ciudades –especialmente las capitales-, por este sencillo motivo, crecen a lo largo, ancho y alto: ya no son ciudades proporcionadas a lo que puede caminar en una hora; ahora están proporcionadas a los medios de transporte motorizados y, en cuanto a su altura, al elevador. Y esto es sólo respecto a la revolución del transporte. Un punto clave que transforma la cosmovisión de los seres humanos, que modifica por completo su forma de percibir el tiempo y el espacio, y que modifica, por tanto, irremediabilmente su concepción de historia, especialmente en los últimos cincuenta años del siglo XX y principios del siglo XXI, es la televisión, y todos los *mass media* o medios masivos de comunicación (sin contar dentro de la novedad a los periódicos, que vienen de tiempo atrás). La televisión, el cine, el radio, los satélites, las computadoras, Internet. Diría Vattimo que vivimos en “una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los medios de comunicación (*mass media*)”, en otras palabras, “la sociedad transparente.”<sup>63</sup>

Siguiendo nuevamente a Vattimo, y para complementar lo anterior,

Se puede convenir en que la modernidad se caracteriza por el ‘primado del conocimiento científico’, [...] pero hay que precisar [...] que esta primacía se

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 9, 12.



manifiesta sobre todo como primacía de la técnica, y no en un sentido genérico (cada vez más máquinas para facilitar la relación del hombre con la naturaleza) sino en el sentido específico de las tecnologías de la información. La diferencia entre países adelantados y países atrasados se establece hoy sobre la base del grado de penetración de la informática, no de la técnica en sentido genérico. Precisamente aquí es probable que esté la diferencia entre lo 'moderno' y lo 'posmoderno'.<sup>64</sup>

Es a esto a lo que muchos le han dado el extraño nombre de era "post-industrial", en esta curiosa manía de nuestro momento de ponerle a todo "pos" o "post" algo (la misma palabra "pos-modernidad", entre muchas otras, también lo demuestra); pudiéndose llamar "era" (si queremos ver el tiempo de esa forma) de la informática (como sí se ha llegado a llamar, refiriéndose a que las computadoras dominan ahora todos los ámbitos, incluido el industrial), por querer seguir la moda, se le llama post-industrial.

Quizá lo que he dicho hasta ahora es una perogrullada. Pero no se puede hablar de posmodernidad sin hablar de los *mass media*, que hacen, junto con los medios de transporte cada día más veloces, que hoy día la distancia deje de medirse en jornadas, kilómetros o millas para medirse en minutos y segundos. Vemos los acontecimientos conforme pasan (y llevando esto al extremo: casi se ven *antes* de que pasen); podemos estar, vía Internet, en varios lugares del mundo al mismo tiempo; y esto perturba a todos los sectores humanos: economía, política, cultura, pensamiento, arte, religión...

[L]a historia contemporánea no es sólo aquella que se refiere a los años cronológicamente más próximos a nosotros, sino que es, en términos más rigurosos, la historia de la época en la cual todo, mediante el uso de los nuevos medios de comunicación, sobre todo la televisión, tiende a achatarse en el plano de la

---

<sup>64</sup> Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 17-18.

contemporaneidad y de la simultaneidad, lo cual produce así una deshistorización de la experiencia.<sup>65</sup>

El mundo se convierte en una cuestión de tiempo: las distancias ya no son un impedimento; todo se vuelve cercano (y no es, hasta que caminamos por el campo o por la ciudad, o subimos una montaña con nuestras propias piernas, que nos percatamos de lo inmenso que sigue siendo el mundo...). El mundo, en pocas palabras, deja de ser lo que era dentro de nuestra visión: se acelera, cambia constantemente, todo –ropa, zapatos, pensamientos, aparatos electrónicos, artículos de belleza, ideas, historia, acontecimientos, personajes- se vuelve en objeto de una moda que dura exactamente el tiempo que sale al mercado y es vendido. Y lógicamente, no se puede esperar seguir haciendo La Historia, ni seguir tratando de encontrar La Verdad, ni mucho menos los valores universales en un mundo que cambia más rápido que nuestra capacidad para asimilarlo. A los filósofos e historiadores (por mencionar nada más a las profesiones que me competen, y que son, entre otras pocas profesiones, los responsables de traducir e interpretar lo que ocurre en el tiempo y en el espacio con el objetivo de producir conceptos) no se les puede exigir que sigan construyendo teorías o esquemas como se hacía antes de la posmodernidad. La posmodernidad NO es una ideología (¿cómo podría serlo?); no puede haber tal cosa como una “escuela” posmoderna, o una ‘ideología’ posmoderna sin dejar de ser congruente consigo misma. La posmodernidad es una multiplicidad de tendencias; está de hecho terriblemente fragmentada –pero es precisamente eso lo que le da cada vez más fuerza. Ahora lo que abunda son tendencias<sup>66</sup> que buscan ‘paradigmas’ –mas no fundamentos- como intentos de ponerse de acuerdo por lo menos en el método, en los lineamientos y en los conceptos. Estos últimos cambian; los acontecimientos dejan de ser únicos, irrepetibles y ‘gloriosos’: se vuelven una realidad

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>66</sup> Ver, como uno entre miles, el caso de Historia a Debate ([www.h-debate.com](http://www.h-debate.com)).

cotidiana, casi rutinaria. Las formas de acercarse a ellos dejan, igualmente, de ser unitarios, lineales, progresivos, centrados. Las fuentes ya no son las estatales, las que escriben los vencedores y que, por tanto, sólo están en sus manos. Ahora las fuentes están en todas partes y muchas al alcance de todos a través de Internet.

Y entonces surge una difícil pregunta: ¿cómo historiar o cómo filosofar sobre una realidad escurridiza que no cesa de cambiar? Si ya no hay metarrelatos porque, debido a lo anterior, sencillamente no es coherente y ya no hay cabida para construir metarrelatos, entonces "¿Dónde puede residir la legitimación después de [estos]?"<sup>67</sup> ¿Necesitamos legitimación?

La 'disolución' de la historia, en los varios sentidos que pueden atribuirse a esta expresión es probablemente [...] el carácter que con mayor claridad distingue a la historia contemporánea de la historia 'moderna'. La época contemporánea (no ciertamente la historia contemporánea según la división académica que la hace comenzar con la Revolución Francesa) es esa época en la cual, si bien con el perfeccionamiento de los instrumentos de reunir y transmitir la información sería posible realizar una 'historia universal', precisamente esa historia universal se ha hecho imposible [...], esto se debe a que el mundo de los *media* en todo el planeta es también el mundo en el que los 'centros' de historia (las potencias capaces de reunir y transmitir las informaciones según una visión unitaria que es también el resultado de elecciones políticas) se han multiplicado.<sup>68</sup>

Retomando lo que dije con anterioridad: la posmodernidad es el fin de la Historia, de un tipo de Historia, la Historia con mayúscula, o en otras palabras, es el fin de las filosofías de la historia (metarrelatos), y lógicamente también el fin de las Ideologías y de todo aquello que pretenda crear un cuerpo filosófico omnipotente y omnisciente. En la posmodernidad las

---

<sup>67</sup> Lyotard, *op. cit.*, p. 10.

<sup>68</sup> Vattimo, *op. cit.*, p. 17.

posturas como la de Fukuyama y la de Baudrillard son posibles, pero, en el caso del primero, son anacrónicas completamente, y del segundo, resultan ser pesimistas crónicas hacia el presente, y ambas se vuelven paralizadoras de cualquier movimiento.

Ahora bien, si no hay nada ni nadie que justifique o legitime los acontecimientos y la actividad de los seres humanos, y si tampoco hay nadie que quiera aceptar o *creer* en esa legitimación, ¿qué queda? No en balde se declara a este momento como uno de vacío, de eclecticismo, de todo-se-vale, de todas-las-verdades-se-valen. Aunque así lo parezca y aunque muchos –como el mismo Baudrillard, por ejemplo- se empeñen en demostrar que no hay más que hacer pues en la posmodernidad se cae en el relativismo más asqueroso e insoportable, yo pienso que no es del todo cierto, que no todo se vale.

Pero que no decaiga el ánimo. Tras la puerta que dice "VACÍO", vemos que hay más de lo que podría creerse de buenas a primeras. Bueno y malo –en ningún momento he dicho que la posmodernidad sea la panacea de todo mal. Nietzsche no tendría de qué preocuparse: al menos en muchos de nosotros no queda que haya sobrevenido el nihilismo. Aunque haya quienes digan que vivimos en crisis y en el más horrendo nihilismo, esto no es así. Además, qué bueno que vivimos en crisis. Sería terriblemente aburrido que todo fuera estable y no hubiera nada más que hacer. (Mañosamente o no, hasta el mismo Fukuyama está conciente de ello.) Ya vimos que en los momentos de crisis, de nihilismo, es cuando surgen nuevos valores y nuevos sentidos...

## valor y sentido

Quién mejor que Gilles Deleuze para hablar del mundo presente. Este filósofo pluralista y postestructuralista –por llamarlo de una manera- da al respecto una crítica al pensamiento moderno que busca la Verdad, y ofrece una nueva visión.

Explica Deleuze, redondeando lo que he explicado hasta ahora, que, salvo excepciones, el pensamiento moderno guarda una imagen dogmática, la cual aparece en tres tesis esenciales: en primer lugar "se nos dice que el pensador en tanto que pensador quiere y ama la *verdad*" [...]; que el pensamiento como pensamiento posee o contiene formalmente la verdad ([*a priori* de los conceptos]); que el pensar es el ejercicio natural de una facultad, que basta pues pensar 'verdaderamente' para pensar con verdad (recta naturaleza del pensamiento, buen sentido, compartido universalmente)". En segundo lugar se nos dice también "que hemos sido desviados de la verdad [...] por fuerzas extrañas al pensamiento (cuerpos, pasiones, intereses sensibles)", que se oponen a él. Somos seres pensantes, pero caemos en el error, "tomamos lo falso por lo verdadero". En tercero y último lugar, "se nos dice que basta un *método* para pensar bien, para pensar verdaderamente. El método es un artificio, pero gracias al cual encontramos la naturaleza del pensamiento, nos adherimos a esta naturaleza y conjuramos el efecto de las fuerzas extrañas que la alteran y nos distraen. Gracias al método conjuramos el error. [El método] nos introduce en el dominio de lo que vale en todo tiempo y lugar."<sup>69</sup>

Es curioso, observa Deleuze, cómo esta imagen del pensamiento concibe lo verdadero como un universal abstracto sin hacer una relación con las fuerzas reales que *hacen* el pensamiento en tanto que pensamiento, y sin relacionar jamás lo verdadero con lo que presupone.<sup>70</sup> Al

---

<sup>69</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, 5ª ed., Barcelona, Editorial Anagrama, 1998, p. 146.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 146.

contrario, Deleuze deja muy claro que "no hay ninguna verdad que antes de ser una verdad no sea la realización de un sentido o de un valor", ya que la verdad como concepto es por completo indeterminada: todo depende del valor y del sentido de lo que pensemos. Para Deleuze, "Tenemos siempre las verdades que nos merecemos", en función del sentido de lo que concebimos y del valor de lo que creemos, es decir, "en función de los procedimientos del saber [...], de los procesos de poder, de los modos de subjetivación o individuación de los que disponemos." Y el sentido "se realiza siempre en la medida en que las fuerzas que le corresponden en el pensamiento se apoderan también de algo, se apropian de alguna cosa fuera del pensamiento."<sup>71</sup> Propone Deleuze, en lo que él llama una "nueva imagen del pensamiento", que no debe darse la verdad por sentado, como algo consubstancial al pensamiento, ya que por sí mismo, el pensamiento no produce verdad, ni lo verdadero es el elemento del pensamiento; al contrario: los elementos del pensamiento son el sentido y el valor. De hecho, las categorías del pensamiento no son lo verdadero y lo falso, que cumple con la imagen dogmática; antes bien, dichas categorías son "lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo, según la naturaleza de las fuerzas que se apoderan del propio pensamiento". Por otra parte, como consecuencia de esto, y como parte de la nueva imagen del pensamiento, se puede obtener que "el estado negativo del pensamiento no es el error." Cuando vemos que la inflación del concepto de error en filosofía, es decir, el error como "lo peor que pudiese sucederle al pensamiento", cuando éste se aleja de lo verdadero, es una clara señal de la persistencia de la imagen dogmática.<sup>72</sup>

La verdad de un pensamiento debe interpretarse y valorarse según las fuerzas o el poder que lo determinan a pensar, y a pensar esto en vez de aquello. Cuando se nos

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 146-147; Deleuze, "Un retrato de Foucault" (Entrevista a Gilles Deleuze con Claire Parnet), en *Conversaciones. 1972-1990*, trad. José Luis Pardo, 3ª ed., Valencia, Ed. Pre-Textos, 1999, p. 187. (En cuanto a qué son los modos de subjetivación, *vid infra* apartado de "La subjetivación".)

<sup>72</sup> Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 147-148.

habla de la verdad 'a secas', de lo verdadero tal como es en sí, para sí, o incluso para nosotros, debemos preguntar qué fuerzas se ocultan en el pensamiento de esa verdad, o sea, cuál es su sentido y cuál es su valor.<sup>73</sup>

Esta es la versión de Deleuze de la deconstrucción, de la cual hablaré en breve. Con esta denuncia, Deleuze establece como tarea de toda filosofía la *producción* de sentido y de valores. No quiere decir esto que esté elaborando un método más, sino una *caja de herramientas* a la manera de Foucault, que permita la realización de dicha tarea.

La teoría como *caja de herramientas* quiere decir: a) que se trata de construir no un sistema sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas. b) que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica, en alguna de sus dimensiones) sobre situaciones dadas.<sup>74</sup>

Esto, es decir, la búsqueda de las fuerzas ocultas —el valor y el sentido— que se encuentran tras la verdad, nos da la pauta para retomar los factores decisivos para que la concepción de la historia en la actualidad cambie totalmente. Además de lo mencionado por Vattimo —la crisis del colonialismo y el imperialismo y el avance de los medios masivos de comunicación— yo añadiría el surgimiento del anti-Edipo, que significaría el rechazo a la autoridad de papá-mamá y favorecería el esquizoanálisis por encima del psicoanálisis<sup>75</sup>, y, un factor importantísimo en el cual me adentraré un poco: la nueva aproximación al lenguaje dada por la deconstrucción (que busca dichas fuerzas ocultas tras el lenguaje) y la *différance*, términos acuñados por Jacques Derrida.

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>74</sup> Deleuze, *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez, Barcelona, Ediciones Paidós, 1987, p. 12.

<sup>75</sup> Vid Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de Francisco Monge, Barcelona, Ed. Paidós, 1985, y Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de José Vázquez Pérez, 3ª ed., Valencia, Editorial Pre-Textos, 1997

## la deconstrucción

### *y el pensamiento de la différance*

El aporte más significativo, que sólo en el momento de crisis que se da en la posmodernidad podía darse, a la comprensión de la historia, la filosofía, el lenguaje, la política, la estética, y otras disciplinas, y una nueva forma de darle valor y sentido al pensamiento, ha sido el postestructuralismo o la deconstrucción, ambos términos que aunque no son exactamente lo mismo, muchas veces se usan como sinónimos. La deconstrucción, como lo explicaría Jacques Derrida, no es un análisis, ni una crítica ni un método. Es un acontecimiento, una acción, algo que se da a pesar del ser humano. En palabras del propio Derrida,

La deconstrucción tiene lugar; es un acontecimiento que no espera la deliberación, la conciencia o la organización del sujeto, ni siquiera de la modernidad. *Ello se deconstruye*. El *ello* no es aquí una cosa impersonal que se contrapondría a alguna subjetividad egológica. *Está en deconstrucción* (Litré decía: 'deconstruirse... perder su construcción'). Y en el 'se' del 'deconstruirse' que no es la reflexividad de un yo o de una conciencia, reside todo el enigma.<sup>76</sup>

Stuart Sim, por su parte, enlista las nociones básicas de la deconstrucción:

- a) El lenguaje siempre está marcado por la inestabilidad y la indeterminación del significado.
- b) Dada dicha inestabilidad e indeterminación, ningún método de análisis (crítico, filosófico, etc.) puede reclamar autoridad en cuanto a la interpretación textual.
- c) Dicha interpretación es, por tanto, una actividad natural más cercana a jugar un juego que al análisis como normalmente entendemos este término.

---

<sup>76</sup> Jacques Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, París, Galilée. 1988, p. 390-391, *apud* Cristina de Peretti y Paco Vidarte, *Derrida (1930)*, Madrid, Ediciones del Cerro, 1998, p.17 (texto 16, p. 74-75).



Esta forma de acercarse al lenguaje parecerá algo frívola, pero en realidad nos lleva a reexaminar el terreno de nuestros métodos de interpretación. La deconstrucción es considerada una forma meticulosa de escepticismo filosófico que cuestiona nuestras asunciones no examinadas, y demuestra dónde hay huecos en éstas que nos hacen desconfiar de nuestros juicios de valor. Podría esto llevarnos a pensar que la deconstrucción es una forma de pensamiento negativa, ya que le concierne mostrar lo que *no funciona* en vez de lo que sí lo hace.<sup>77</sup> Pero rascando un poco más profundo, se ve que en realidad la deconstrucción es algo muy positivo y hasta muy saludable. Aquello que no funciona, en apariencia –los intersticios, los huecos-, es lo que le da movimiento a la historia. Nietzsche y Heidegger lo llaman nihilismo; Deleuze lo considera las fuerzas ocultas que le dan sentido y valor al pensamiento.

La deconstrucción no trata de rechazar o romper con la tradición filosófica de Occidente; al contrario: la asume y la hereda. El eco de esto se escucha a lo largo de la obra de Derrida, *Espectros de Marx*: la herencia jamás es algo *dado*, es siempre una tarea. "Pensar la genealogía estructurada de sus conceptos [de la tradición filosófica occidental] de la manera más fiel, más exterior, pero al mismo tiempo, desde un cierto exterior incalificable por ella, innombrable", es precisamente manifestar lo que esos **discursos**, esos esquemas de pensamiento, que también son los nuestros puesto que rigen nuestra civilización desde hace siglos, han venido disimulando, induciendo y prohibiendo.<sup>78</sup> La deconstrucción es como una "palanca de intervención activa que afecta a la cultura de Occidente tanto en sus manifestaciones pasadas como también en las actuales". Ahí está siempre:

"... la condición misma de una desconstrucción puede estar obrando, en la obra, *dentro* del sistema a ser desconstruido; puede *ya* estar situado allí, ya obrando, no en

<sup>77</sup> Sim, *op. cit.*, p. 31-32.

<sup>78</sup> Peretti, *op. cit.*, p. 18.

el centro sino en un centro excéntrico, en un ángulo cuya excentricidad garantiza la sólida concentración del sistema, participando en la construcción de lo que al mismo tiempo amenaza con desconstruir. [...] la desconstrucción no es una operación que sobreviene *después*, desde el exterior, un buen día; está siempre en obra en la obra; uno sólo debe saber cómo identificar el elemento correcto o incorrecto, la piedra correcta o incorrecta; la correcta, desde luego, siempre resulta ser, precisamente, la incorrecta."<sup>79</sup>

Por otra parte, Derrida se opone a la "metafísica de la presencia", la noción de que el **significado** puede captarse en su totalidad por los usuarios del lenguaje, que los significados de las palabras están 'presentes' en nuestras mentes cuando las hablamos o las escribimos, de tal forma que pueden pasarse a otros en una forma bastante pura. Para Derrida, ésta es una mera ilusión, aunque nuestra cultura esté profundamente impregnada de la misma. De hecho, el discurso en Occidente se funda en dicha ilusión, que Derrida llama *logocentrismo*. El logocentrismo es la creencia occidental de que los significados de las palabras pueden fijarse, y que mientras busquemos la precisión en el uso de nuestro lenguaje, podremos transmitir los significados a otros relativamente sin problema.<sup>80</sup> Por este motivo, Derrida hace hincapié en la inexistencia de los conceptos como algo que *define* cualquier cosa o idea (un concepto es algo sobre lo cual nadie puede clamar tener un conocimiento absoluto), sin embargo, él mismo echa mano de una serie de términos (que no pueden ser completamente explicados, ni por Derrida, quien los acuña), como el de la "*différance*", 'neografismo' derrideano que, pronunciado en francés, se escucha igual que "*différence*", diferencia. Que el significado de ambas palabras no pueda distinguirse en el lenguaje oral, mas sí en el escrito, demuestra, dice Derrida, la inestabilidad del significado de

<sup>79</sup> Jacques Derrida, *Memorias para Paul de Man*, trad. Carlos Gardini, 2ª ed., Barcelona, Ed. Gedisa, 1998, p. 82.

<sup>80</sup> Sim, *op. cit.*, p. 34-35.

las palabras, de la lingüística en general. Precisamente la *différance* es la manifestación de tal inestabilidad, y se encuentra en cualquier parte del discurso, irrumpiendo nuestra concepción convencional de lenguaje como un medio de comunicación estable para la transmisión de significados entre los individuos. La *différance*, palabra derivada del latín *differre* que significa tanto 'retrasar, aplazar, reservar, temporizar' como 'no ser idéntico, ser otro' (es decir, diferir y diferente), es a la vez temporalidad y espaciamento. El reto consistiría en pensar en ambos movimientos a la vez.<sup>81</sup>

La *différance* es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado 'presente' [...] se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados. Es preciso que le separe un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe también a la vez decidir el presente en sí mismo, compartiendo así, con el presente, todo lo que se puede pensar a partir de él, es decir, todo existente, en nuestra lengua metafísica, singularmente la sustancia o el sujeto. Constituyéndose este intervalo, decidiéndose dinámicamente, es lo que podemos llamar espaciamento, devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio (temporalización). Y es esta constitución del presente, como síntesis 'originaria' e irreductiblemente no-simple, pues, sensu estricto, no-originaria, de marcas, de rastros de retenciones y de protenciones [...] que yo propongo llamar *archi-escritura*, *archirastro* o *différance*. Esta (es) (a la vez) espaciamento (y) temporización.<sup>82</sup>

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 32-34, Peretti, *op. cit.*, p. 17-20; Jacques Derrida, "La *Différance*", en\_\_\_\_, *Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González Marín, 3ª ed., Madrid, Ediciones Cátedra, 1998, 372 p., p. 43-48

<sup>82</sup> Derrida, *op. cit.*, p. 48-49.

Para Derrida y sus discípulos deconstruccionistas, siempre hay "huecos" o "resquicios" en la comunicación y no hay manera alguna de que un significado esté presente en su totalidad. El significado debe considerarse, en cambio, como un proceso en constante estado de cambio, nunca presente del todo cuando una palabra es usada pero siempre 'diferenciada' (de *différence*) de sí misma, como 'diferida' (de *différance*) de alcanzar cualquier sentido de cabalidad y estabilidad.<sup>83</sup>

Una de las consecuencias de este pensamiento sobre el lenguaje es que todos los discursos se consideran como dependientes profundamente de la retórica y del juego del lenguaje. La filosofía, por tanto, no tiene un mayor reclamo de la verdad que, por ejemplo, la literatura, puesto que no es menos invulnerable a los deslices del significado. Los filósofos pueden buscar precisión de significado en sus argumentos, tanto escritos como hablados, pero no son más capaces de alcanzar este ideal que otro usuario del lenguaje. La idea ampliamente sostenida de que la filosofía se mantiene como la instancia final de apelación en cuestiones de significado y valores de verdad, desde la perspectiva deconstructiva, es otra de las ilusiones que nos permitimos en la cultura occidental.<sup>84</sup> Toda la escritura debe considerarse como marcada por la operación de la *différance*, y ninguna puede clamar tener mayor autoridad que las demás, ni siquiera la escritura misma de Derrida. Ni siquiera la pretensión de Fukuyama de sentirse con la autoridad de declarar inválida cualquier otra forma de interpretación de un fenómeno particular. El mundo del discurso es infinitamente más complejo, y ciertamente mucho más desastroso y desordenado para un deconstructivista que para un abogado del "fin de la Historia" del tipo de Fukuyama.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> Sim, *op. cit.*, p. 35-36.

<sup>84</sup> Recordar lo que se dijo con anterioridad sobre la imagen dogmática del pensamiento, de la que hablaba Deleuze.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 36-38.

Aplicando esto a la historia, Derrida demuestra cómo la *différance* también actúa en ella, como lo que le da movimiento, y así como un texto se deconstruye, igual puede hacerlo la historia y los momentos que la conforman, sin que podamos abarcar la totalidad de su(s) significado(s). La deconstrucción, ya vimos, tiende a cuestionar el fundamento de autoridad de prácticamente todo lo que decimos. Es la naturaleza de la deconstrucción no sólo ver el contexto más amplio (los trazos, los espectros que se estiran hacia el pasado en un regreso infinito), sino también la fluidez, la flexibilidad, la naturaleza incontrolable de ese contexto. Uno no puede, al menos no exitosamente, regular o gobernar el significado o la historia; ni puede ofrecer interpretaciones completas de ellas. La deconstrucción es una advertencia en contra de esa presunción humana al respecto. Una advertencia de que la totalidad de cualquier fenómeno de larga-escala, como el significado o la historia, siempre conseguirá, de alguna manera, eludirnos. Clamar lo contrario es ser, literalmente, "totalitario".<sup>86</sup> Derrida no cree, pues, en los "rompimientos decisivos", o en la equívoca "ruptura epistemológica" como se le llama ahora. "Las rupturas siempre, y fatalmente, están inscritas en una tela vieja que debe continuamente, interminablemente ser deshecha. Esta interminabilidad no es un accidente, o contingencia; es esencial, sistemática y teórica."<sup>87</sup> Tanto la Modernidad, que se dice haber terminado en el siglo XX, como, dado el caso particular, el marxismo, que Fukuyama clama que ha acabado, pueden considerarse como la "tela vieja" que es la historia. Aunque no nos parezca, no son algo de lo que podamos escapar o ignorar así como así. Al contrario, siguiendo la metáfora de Derrida, son parte del tapiz que forma nuestras vidas. El marxismo no puede, por tanto, haber terminado de pronto, como muchos lo declararon en la década de los ochenta y noventa con la 'caída' del socialismo real; cambia su interpretación, su aplicación, etc., pero no se acaba tal cual: Marx no puede así nada más ser

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>87</sup> Jacques Derrida, *Posiciones*, trad. M. Arranz, Valencia, ed. Pre-Textos, 1997, p. 24. *apud* Sim, *op. cit.*, p. 40.

eliminado de nuestra herencia cultural. No existe un principio ni un fin del pensamiento marxista, como tampoco lo existe de la historia, o incluso de la Modernidad.<sup>88</sup> Nada inicia y nada termina. Todo se entremezcla como los flujos (¿dónde comienza o acaba un flujo?). El fin siempre se difiere o se retrasa en una dirección, mientras que el inicio siempre resulta estar antes de donde uno empiece en otra dirección.

Sin embargo, Derrida sí habla del "fin de un *cierto* concepto de historia". El concepto con el que estamos familiarizados en Occidente: la historia como un lugar de conflicto ideológico entre sistemas mundiales rivales (el más reciente: democracia liberal vs. socialismo real), cada uno buscando persuadirnos de ser el más capaz de liberarnos de los males gemelos de la necesidad material y la opresión sociopolítica. Ambos sistemas, el liberal y el socialista, serían los herederos del proyecto de la Ilustración que ponía a la Razón como centro de los asuntos humanos. Ese particular concepto de historia sin duda ha terminado: ya no podemos ver la historia como la lucha entre los buenos y los malos. Pero no ha llegado a un fin, insiste Derrida, la historia en sí, ni la posibilidad de *otros* 'conceptos' de historia. No podemos exorcizar a los fantasmas de la historia, y estos continuarán embrujándonos a menos que encontremos la forma de reconciliarnos con ellos.<sup>89</sup> La interminable tarea de la interpretación seguirá mientras haya seres humanos.

La deconstrucción, en resumen, le busca a las estructuras los resquicios por donde se fugan los significados. Para Derrida no hay tal cosa como el fin de la Historia como lo propone Fukuyama —y definitivamente tampoco como lo clama Baudrillard lastimeramente a los cuatro vientos—, porque pueden deconstruirse las autoridades y los discursos hasta el infinito y cada vez en una forma nueva. El mundo nunca se acaba ni se acabará y eso es maravilloso. Y

---

<sup>88</sup> Sim, *op. cit.*, 40-42.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 44-45.

todavía más hermoso: ya no hay autoridades que digan cómo hacer las cosas, cómo pensar, cómo entender las palabras, sino que ahora hay nuevas formas de pensamiento no-estructuradas que le dan la apertura a distintos enfoques a "todo" sin ser definitivas ni con falsas pretensiones de universalidad.

## **¿realmente es el fin?**

*(de haber sabido antes...)*

Aunque acabe con las filosofías de la historia, yo considero que la posmodernidad da infinidad de propuestas alternas, y aunque generalmente se crea lo contrario, éstas abolen la idea de que haya un fin como tal. De hecho, a mi juicio, y aunque suene contradictorio, la posmodernidad es el fin del fin de la historia, el fin de que las autoridades en turno digan dónde empezamos y dónde acabaremos. Quizá por eso se dice que nuestro presente, el presente posmoderno, es "vacío": le quita a la historia el fin y la deja abierta, libre, podría decirse, lo que puede ser tanto constructivo como destructivo y peligroso, dependiendo en manos de quien se encuentre (aunque, al respecto, siempre ha sido igual: la historia está a merced de quien la escribe, pero ahora ya no lo hace sólo quien domina). Necesitamos producirle sentido a la existencia, no cabe duda, pero no veo por qué este sentido tenga que ser universal u obligatorio. Yo lo veo como que por fin nos hemos librado del fundamento, de las ideologías, del peso de los valores universales. No podemos desaprovechar nuestra oportunidad de ser efectivamente libres ni pretender regresar al paternalismo de las autoridades. Una vez más: ¿le tenemos miedo al presente? ¿Tenemos miedo de saltar sin paracaídas? ¿No confiamos en nosotros mismos?

Gianni Vattimo, que "no [...] habla de la posmodernidad como fin de la historia", expresa claramente lo anterior diciendo que

Lo que caracteriza [...] el fin de la historia en la experiencia posmoderna 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 sobre todo la técnica y el sistema de la información- que le dan una especie de inmovilidad realmente no histórica.<sup>90</sup>

Pero no se trata, como ya dije, del fin y la destrucción de la Modernidad a lo estúpido. Vattimo aclara al respecto algo muy importante: Considerando pues, que "en el pensamiento de hoy no hay una 'filosofía de la historia'" esta ausencia

está acompañada por la de la historiografía en lo que, con buen derecho, se puede llamar una verdadera disolución de la historia en la práctica actual y en la conciencia metodológica. *Disolución significa, por cierto y ante todo, ruptura de la unidad y no puro y simple fin de la historia*: el hombre actual se ha dado cuenta de que la historia de los acontecimientos –políticos, militares, grandes movimientos de ideas- es sólo una historia entre otras; a esta historia se le puede contraponer, por ejemplo, la historia de los modos de vida, que se desarrolla mucho más lentamente y se aproxima casi a una 'historia natural' de las cuestiones humanas. 'O bien y de manera más radical, la aplicación de los instrumentos de análisis de la retórica a la historiografía ha mostrado que en el fondo la imagen de la historia que nos forjamos está por entero condicionada por las reglas de un género literario, en suma, que la historia es 'una historia', una narración, un relato mucho más de lo que generalmente estamos dispuestos a admitir.<sup>91</sup>

Cuando mencioné los factores que Vattimo proponía como causas de la posmodernidad, en la última de ellas, la irrupción de los medios de comunicación, cité que Vattimo decía que

---

<sup>90</sup> Vattimo, *op. cit.*, p. 13.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 15-16.



nuestra sociedad, bajo el influjo de éstos, era una "sociedad transparente"; esto no lo expliqué mejor a propósito para darle espacio a continuación. Vattimo sostiene "que en el nacimiento de una sociedad posmoderna desempeñan un papel determinante los medios de comunicación", por otra parte, "que esos medios caracterizan a esta sociedad no como una sociedad más 'transparente', más consciente de sí, más 'ilustrada', sino como una sociedad más compleja, incluso caótica", y por último, y más curioso, "precisamente en este relativo 'caos' residen nuestras esperanzas de emancipación." En la sociedad de los medios de comunicación, "en lugar de un ideal de emancipación modelado sobre el despliegue total de la autoconciencia, sobre la conciencia perfecta de quien sabe cómo están las cosas (bien sea el Espíritu Absoluto de Hegel o el hombre liberado de la ideología como lo concibe Marx), se abre camino un ideal de emancipación que tiene en su propia base, más bien, la oscilación, la pluralidad y, en definitiva, la erosión del mismo 'principio de realidad'.<sup>92</sup> Se puede decir que ahora, terminada la Modernidad y su dictadura, somos realmente libres. Otro "valor" de la Modernidad que la posmodernidad lleva cabal y realmente a la práctica.

La anticipación de esta emancipación ya está en Nietzsche y Heidegger, que Vattimo lo resume muy bien:

Nietzsche, en efecto, ha demostrado que la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un principio (tal es la imagen que la metafísica se ha hecho siempre del mundo) es sólo un mito 'asegurador' propio de una humanidad todavía primitiva y bárbara: la metafísica es todavía un modo violento de reaccionar ante una situación de peligro y de violencia; trata, en efecto, de adueñarse de la realidad con un 'golpe sorpresa', echando mano (o haciéndose la ilusión de echar mano) del principio primero del que depende todo (y asegurándose por tanto ilusoriamente el dominio de los acontecimientos...)<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Lyotard, *op. cit.*, p. 12-13.

<sup>93</sup> Vattimo, *et al.*, *En torno a la posmodernidad*, p. 16.

Por su parte, Heidegger, siguiendo con la línea de Nietzsche,

ha demostrado que concebir el ser como un principio fundamental y la realidad como un sistema racional de causas y efectos no es sino un modo de hacer extensivo a todo el ser el modelo de objetividad 'científica', de una mentalidad que, para poder dominar y organizar rigurosamente todas las cosas, las tiene que reducir al nivel de puras apariencias mensurables, manipulables, sustituibles, reduciendo finalmente a este nivel incluso al hombre mismo, su interioridad, su historicidad...<sup>94</sup>

¿Que hemos perdido el "sentido de la realidad" a causa de la multiplicación enfermiza de las imágenes que Baudrillard tanto denuncia? Si esto es así, no hemos perdido gran cosa. La lógica misma de la realidad le ha jugado una broma muy pesada y ahora todo este mundo de objetos ("apariciencias") "mensurables, manipulables, sustituibles" por la ciencia técnica se ha convertido en el mundo de la mercancía, de los simulacros, "el mundo fantasmagórico de los medios de comunicación". ¿Acaso sólo nos queda enfrentarnos a esto con la nostalgia por una "realidad sólida, unitaria, estable y 'autorizada'"? Con esta actitud sólo lograremos caer de nueva cuenta en el culto a la autoridad que nos amenaza y al mismo tiempo nos ampara.<sup>95</sup>

La emancipación y la pérdida del sentido de la realidad y la erosión del principio de realidad en el mundo de los medios de comunicación consiste sencillamente en

el desarraigo (*depaysement*) que es [...] al mismo tiempo, liberación de las diferencias, de los elementos locales, de lo que podríamos llamar en síntesis el dialecto. *Una vez desaparecida la idea de una racionalidad central de la historia*, el mundo de la comunicación generalizada estalla como una *multiplicidad de racionalidades 'locales'* -minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas (como los *punk*, por ejemplo)-, que toman la palabra y *dejan de ser finalmente*

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> *Ibid.*

*acallados y reprimidos por la idea de que sólo existe una forma de humanidad verdadera digna de realizarse, con menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, contingentes.*<sup>96</sup>

El rescate de la pluralidad en este sentido (y no en el del pluralismo exacerbado que permite que 'todo se valga') no necesariamente implica el rechazo de todas las reglas ni "la manifestación irracional de la espontaneidad". Muy por el contrario. Los "dialectos tienen una gramática y una sintaxis", y es más, "no descubren la propia gramática hasta que adquieren dignidad y visibilidad". Y lo más importante, es en "La liberación de las diversidades [el] acto por el cual éstas 'toman la palabra', [...] de manera que pueden hacerse reconocer; algo totalmente distinto de una manifestación irracional de la espontaneidad." Esta liberación no consiste nada más en decir 'aquí estoy, existo también', sino que va más allá de este primer nivel de reconocimiento: hace consciente a cada 'dialecto' de no ser el único, sino ser uno más entre muchos otros. "Si profeso mi sistema de valores -religiosos, estéticos, políticos, étnicos- en este mundo de culturas plurales, tendré también una conciencia aguda de la historicidad, contingencia, limitación de todos estos sistemas, comenzando por el mío."<sup>97</sup>

Nietzsche, en la *Gaia Ciencia*, llama a algo similar a esto "continuar soñando sabiendo que estoy soñando". ¿Es posible esto que suena tan utópico? La esencia del "sobrehombre" o "superhombre" de Nietzsche bien puede encontrarse en nuestra nueva condición, en nuestro mundo de las diferencias exacerbadas.

Pero por otra parte, vivir en un mundo múltiple significa tener que entender la libertad "como oscilación continua entre pertenencia y desasimiento". Nada que ver con la Idea de Libertad hegeliana. En otras palabras, es una "libertad problemática" especialmente "porque nosotros mismos no sabemos todavía demasiado bien qué fisonomía tiene -nos cuesta trabajo

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 17. Las cursivas, salvo de *punk*, son mías

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 17-18

concebir esta oscilación como libertad: la nostalgia de los horizontes cerrados, amenazantes y, a la vez, aseguradores sigue todavía arraigada en nosotros como individuos y como sociedad." No sabemos bien cómo manejar esta libertad, cómo no caer nuevamente en las manos de la autoridad; tendemos siempre a buscar un refugio. Pero si queremos salir del refugio y aventurarnos a conocer qué hay más allá incluso de nosotros mismos, hay que atender (sin convertirlos en autoridades tampoco) a lo que dicen "filósofos nihilistas como Nietzsche o Heidegger [...] mostrándonos que el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo, permanente, que tiene algo que ver más bien con el acontecimiento, el consenso, el diálogo, la interpretación", y que "se esfuerzan por hacernos capaces de captar esta experiencia de oscilación del mundo posmoderno como oportunidad (*chance*) de un nuevo modo de ser (quizás: por fin) humanos."<sup>98</sup>

### la subjetivación

Existen muchas propuestas postestructuralistas de acercamiento a esta nueva circunstancia. Y si queremos ser capaces de producir conceptos para nuestra vida y de conservar el poder de las Humanidades, es necesario entonces comprender qué es y producir, por consiguiente, nuestro propio modo de subjetivación.

Citando especialmente a Foucault a través de Deleuze, a Deleuze mismo y a Guattari, analizaré lo que ellos han llamado el *proceso de subjetivación*, algo que me parece sumamente interesante, y que yo aplico a una manera de entender la historia como la creación de nuevas formas de existencia; esto es resultado de la nueva forma de concebirnos a nosotros mismos —de la que hablaba en el apartado anterior— nacida del pensamiento de Nietzsche, una forma que nos hace concientes de que, como seres libres, somos sujetos

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 18-20.

éticos, y que como tales, creamos distintos modos de subjetivación. Esto, a su vez, y sirviéndonos de los elementos filosóficos de la caja de herramientas, nos llevará a concebir la historia de una forma muy distinta y peculiar, y *ad hoc* con nuestra actualidad y con nuestro ser.

Gilles Deleuze y **Michel Foucault**, al igual que **Felix Guattari**, crearon conceptos orientados a promover prácticas *de resistencia*. Uno de estos conceptos es el de subjetivación, "flecha" recogida de Nietzsche y "lanzada en otra dirección" –incluso, con distintos materiales–, por estos filósofos. Se trata de un concepto que designa la operación a través la cual las instancias individuales, colectivas e institucionales construyen sus propios estilos de vida al margen de los poderes y los saberes establecidos. Es importante hacer notar que nada tienen que ver con la vida privada sino que se trata de procesos mediante los cuales se crean nuevas posibilidades de existencia. Y estos procesos, la más de las veces sin ser concientes, son reinventados incesantemente puesto que son apropiados por las instancias de control. De hecho, por una parte, los modos de subjetivación son lo que hacen quienes se resisten a convertirse en lo que el amo le impone. Por otro lado, no hay que esperar que necesariamente los modos de subjetivación salgan de los marginales. La subjetividad<sup>99</sup> "es plural y polifónica", "No conoce ninguna instancia dominante de determinación que gobierne a las demás instancias como respuesta a una causalidad unívoca." Hay que "cuidarse de cualquier ilusión progresista o de cualquier visión sistemáticamente pesimista. La producción maquínica de la subjetividad puede laborar tanto para lo mejor como para lo peor", así como puede salir de cualquier instancia. En este caso,

---

<sup>99</sup> Hago notar que no se trata de la subjetividad convencional, aquella compuesta por sujetos, es decir, entidades dotadas de deberes, saberes y poderes.

"Lo mejor es la creación, la invención de nuevos Universos de referencia; lo peor, la mas[s]mediatización embrutecedora a la que millones de individuos están condenados."<sup>100</sup>

Dentro del aspecto creativo, por medio de la subjetivación, se crean movimientos sociales de todo tipo:

Los factores subjetivos ocuparon siempre un lugar importante en la Historia. Pero, al parecer, van adquiriendo un papel preponderante desde que los *mass media* de alcance mundial comienzan a revelarlos. [...] El inmenso movimiento lanzado por los estudiantes chinos de la plaza Tiananmen tenía ciertamente por objetivo consignas de democratización política. Pero parece también incuestionable que las contagiosas cargas afectivas de que era portador iban más allá de las simples reivindicaciones ideológicas. Este movimiento puso en juego todo un estilo de vida, una concepción de las relaciones sociales (basada en las imágenes transmitidas por el Oeste), una ética colectiva. ¡Y, a la larga, nada podrán los tanques contra esto! ¡Lo mismo que en Hungría o Polonia, la mutación existencial colectiva tendrá la última palabra! Sin embargo, los grandes movimientos de subjetivación [como éste] no toman necesariamente un rumbo emancipador.<sup>101</sup>

Retomando lo anterior, los modos de subjetivación vendrán, de hecho, de aquellos que puedan pensarse como sujetos éticos. Son los sujetos éticos, pues, los que hacen la historia al crear su existencia. Un historiador es también un sujeto ético. Esto nada tiene que ver con la moral que, al contrario, remite a un conjunto de reglas coactivas que juzgan las acciones de acuerdo a valores trascendentes. Pensarse como sujeto ético es algo muy distinto. La **ética** no tiene nada que ver con las prescripciones que un código establece. Implica el reto de forjarse uno mismo reglas facultativas o voluntarias que orienten las acciones propias y permitan discernir entre lo bueno y lo malo. La ética es la práctica de la *libertad*, y la *libertad* condición de la ética. Como lo deja ver Deleuze, los procesos de subjetivación suponen la

<sup>100</sup> Guattari, Felix, *Caosmosis*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1996, p. 11, 16.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 12.

afirmación de una diferencia, crear una manera de vivir y hacer de ella la más alta expresión de la ética. Nietzsche veía en los modos de subjetivación "la última dimensión de la voluntad de poder, el querer-artístico". Foucault, por su parte, ve esta dimensión "como aquella en que la fuerza se afecta a sí misma o se pliega."<sup>102</sup>

Considerando lo anterior, ¿cómo se da el proceso de subjetivación? No es fácil hablar de esto sin profundizar en los conceptos (como "pliegue", "maquínico", "territorialización", "línea del Afuera", "intensidad", etc.) que Deleuze, Foucault o Guattari utilizan en sus filosofías; pero, supongo, puede hacerse una explicación general (con el efecto de no complicar todo esto innecesariamente), como un traguito que nos permita aunque sea probar algo de todo el vino que hay en la garrafa y permitir que el lector deduzca, del texto, el significado de dichos conceptos. Prometo que no será difícil.

En una entrevista que Claire Parnet le hizo a Deleuze en 1986 respecto a la reciente muerte de Michel Foucault<sup>103</sup>, Deleuze expone un aspecto importantísimo de la obra de este último: la subjetivación y su producción.<sup>104</sup> Explica que todos nacemos con veintidós pliegues que hemos de desplegar; hasta entonces, nuestra vida estará completa. Es por eso que morimos, "Porque ya no queda ningún pliegue que desplegar. Aunque es raro que un hombre muera sin que le queden algunos pliegues por desarrollar." Simplemente, puede decirse que "Le ha tocado". Foucault, por su parte, reconoce "cuatro pliegues principales" que Deleuze, en dicha entrevista, enlista: el primero es "el pliegue que constituye nuestro cuerpo (nuestro cuerpo si somos griegos, nuestra carne si somos cristianos, y aún hay muchas variaciones posibles en cada pliegue); el segundo sería "el pliegue realizado por la fuerza que se ejerce sobre sí misma en lugar de aplicarse a otras fuerzas"; el tercero, "que constituye la verdad en relación

<sup>102</sup> Deleuze y Parnet, "Un retrato de Foucault", p. 186.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 165-189.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 180-184.

con nosotros mismos; y finalmente, "el último pliegue, el del la línea del Afuera, el que constituye una 'interioridad de espera'".<sup>105</sup>

Este plegado de la línea del Afuera es precisamente lo que Foucault llamaba "proceso de subjetivación". Para lograr este proceso, "no basta con que la fuerza se ejerza sobre otras fuerzas o sufra sus efectos, se precisa que la fuerza se ejerza sobre sí misma: será digno de gobernar a otros aquel que haya alcanzado el dominio de sí mismo." Deleuze resalta el descubrimiento que hace Foucault de que "Al plegar la fuerza sobre sí, en una relación consigo misma, los griegos inventan la subjetivación" al darse como una relación de poder entre hombres libres. "No es el dominio de las reglas codificadas del saber (relación entre formas), ni el de las reglas coactivas del poder (relación de una fuerza con otras fuerzas), se trata de reglas en cierto modo *facultativas* (relación consigo mismo): el mejor será aquel que ejerza el poder sobre sí mismo." Es en esta forma, además, como los griegos inventan el modo de existencia estético, lo que es, precisamente, la subjetivación: "curvar la línea, replegarla sobre sí misma, conseguir que la fuerza se auto-afecte". Con esto, Foucault buscaba demostrar que "sólo podemos evitar la muerte y la locura si hacemos de la existencia un 'modo', un 'arte'", en breve, una existencia estética. Y es cuando ejercemos este poder sobre nosotros mismos, cuando somos libres; es entonces cuando podemos crear los modos de subjetivación. Sin embargo, Deleuze aclara que sería "absurdo pretender que Foucault reintroduce subrepticamente el sujeto que anteriormente había negado". Y es que no hay sujeto, sino sólo *producción de subjetividad*: "precisamente porque no hay sujeto, la subjetividad debe ser producida en cada momento". Y por lo mismo que la "subjetividad sea 'producida', de que sea un 'modo' debería ser suficiente para persuadirnos de que hemos de tomar este término con gran precaución. Foucault dice: 'un arte de sí mismo que sería lo contrario de sí mismo...'. Si hay sujeto, se trata de un sujeto sin identidad. La subjetivación

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 180.



como proceso es una individuación personal o colectiva, unitaria o múltiple.<sup>106</sup> Es el intercambio de intensidades que hacemos todo el tiempo con todo lo que nos rodea y hacia todo lo que abarcamos.

Esta cuestión no podía plantearse antes, sino justamente en el momento que estamos viviendo, cuando hemos "franqueado las etapas del saber y el poder", siendo, por su parte, estas etapas las que nos obligan a plantear esta nueva cuestión. "La subjetividad no es en absoluto una formación de saber o una función del poder", hemos ido más allá de esto. Antes bien, "la subjetivación es una operación artística que se distingue del saber y del poder, que no tiene lugar en ellos", y que es "aquella operación que consiste en plegar la línea del Afuera", que, llama la atención Deleuze, no se trata "simplemente [de] una manera de protegerse, de resguardarse", sino al contrario. La subjetivación es el "único modo posible de arrostrar la línea, de cabalgar sobre ella: quizá caminamos hacia la muerte, hacia el suicidio, pero, el suicidio se convierte entonces en un arte que ocupa la vida entera."<sup>107</sup>

Dichos procesos de producción de subjetividad individual o colectiva presentan una enorme multiplicidad de vías. Considerando que la subjetividad sólo vendrá de aquellos que se piensen como sujetos éticos, Deleuze resalta que es importante para Foucault "distinguir la subjetivación de la moral, de todo código moral", ya que "la subjetivación es ética y estética, al contrario que las morales, que participan del poder y del saber." Esto desata preguntas que el mismo Deleuze lanza: "¿[C]uál es nuestra ética?, ¿cómo producir una existencia artística?, ¿cuáles son nuestros procesos de subjetivación, irreducibles a nuestros códigos morales?, ¿dónde y cómo se producen nuevas subjetividades?, ¿qué podemos esperar de las comunidades actuales?" Cuando habla de la subjetivación, Foucault se remonta a los griegos (*El uso de los placeres*), pero con su interés constante en todas sus obras de saber qué es lo

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 181-182, 184.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 182.

que pasa, lo que somos y hacemos hoy, ya que "sea próxima o lejana, una formación social sólo puede analizarse por su diferencia con respecto a nosotros, para esbozar esa diferencia. Tenemos un cuerpo, pero ¿en qué difiere del cuerpo griego o de la carne cristiana? La subjetivación es la producción de modos de existencia o estilos de vida".<sup>108</sup>

No porque la tiranía de las autoridades, de la filosofía de la historia, hayan llegado a un fin, ha terminado con ello nuestra capacidad de entender y hacer historia. Muy por el contrario, ésta sigue por caminos insospechados. Ya no tenemos que depender de una escuela de pensamiento o, peor aún, de una ideología. Ahora dependemos de nosotros mismos y de nuestra capacidad para plegar esa línea del Afuera, para producir nuestros conceptos y modos de existencia y tratar de entender los modos de subjetivación del pasado, es decir, de la diferencia.

Que la posmodernidad sea el fin de la Historia, el fin de las ideologías y demás, tiene, como vimos, una razón de ser: es el fin de todas estas ideas escritas con mayúscula. Ya no apostamos por la Estética, sino por convertirnos en seres estéticos y, por tanto, creativos; ya no apostamos por la Historia o por la Filosofía, sino por sabernos seres históricos capaces, por medio de nuestra caja de herramientas, de crear conceptos según el valor y el sentido que nos competen en nuestro momento.

Tenemos que cuidarnos, por tanto, de decir que es "el fin de todo" sin saber qué significa realmente esto. Cuidarnos, además, de quienes pretendan descalificar y negar nuestro momento diciendo que es un enredo, una negación de todo, un vacío y un "relativismo", entre otras cosas: como si nada, esto significa que están negándonos nuestra posibilidad de existencia y de creación de ésta; e igualmente hemos de cuidarnos de aquellos oportunistas

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 183-184.

que toman esta condición para hacer lo que les dé su gana, un anarquismo-todo-se-vale a diestra y siniestra que descalifica por igual nuestro presente.

Tenemos que ir más allá de eso, más allá, incluso de nuestro propio pensamiento, "más allá del bien y del mal", para poder crear nuestros propios medios de existencia, ajenos de cualquier dogma.

## **frente a una puerta que dice "VACÍO"**

Caminando por un largo pasillo, de repente me llama la atención una puerta escondida, camuflajeada en el tapiz de las paredes. Un letrero cuelga de la puerta: "VACÍO". Me alzo de hombros y sigo caminando por el pasillo.

Caminando por un largo pasillo, de repente me llama la atención una puerta escondida, camuflajeada en el tapiz de las paredes. Un letrero cuelga de la puerta: "VACÍO". Me deja intrigada. Acercó la mano a la manivela de la puerta, pero siento algo de miedo y retiro la mano. No sé qué hacer y me siento junto a la puerta. No me atrevo a abrirla, por lo que esperaré que alguien más la abra por mí.

Caminando por un largo pasillo, de repente me llama la atención una puerta escondida, camuflajeada en el tapiz de las paredes. Un letrero cuelga de la puerta: "VACÍO". Me pregunto quién habrá puesto el letrero y dictaminado que detrás de esa puerta no hay nada. Me acerco a comprobarlo, abro la manivela y...

"Discúlpeme... Afuera decía 'vacío' y... No era mi intención interrumpir su noche de bodas...".

Efectivamente vacío. Siento un enorme vértigo. No puedo evitar lanzarme a él con las manos vacías. La sensación de llenar el vacío con mi cuerpo es indescriptible...

En realidad no está vacío como el letrero lo anuncia. Es un lugar enorme, abigarrado, lleno de contrastes, ruido, silencio, colores, vericuetos, laberintos, vida, muerte... Es una puerta que abre al presente. *Y me habían dicho que estaba vacío...*

(¿Tú qué harías frente a una puerta que dice "vacío"? ¿No querías abrirla de todas formas?)

## Conclusiones.

La resistencia: suscitar acontecimientos.

*No hav différence sin alteridad, no hav alteridad sin singularidad, no hav singularidad sin aqui-ahora.*

-Jacques Derrida<sup>1</sup>

*No hav destino que no se supere mediante el desprecio.*

Albert Camus<sup>2</sup>

*Cambiar es difícil, pero es posible.*  
Paulo Freire<sup>3</sup>

*Todos los hombres sueñan, pero no todos lo hacen del mismo modo. Aquellos que sueñan por la noche en los polvorientos recovecos de sus mentes, se despiertan, llegado el día, para encontrar que todo era vanidad; pero quienes sueñan durante el día, son nombres peligrosos, porque pueden actuar poniendo en práctica su sueño con los ojos abiertos para hacerlo posible.*

-T. E. Lawrence

*'And he that breaks a thing to find out what it is has left the path of wisdom.'*

-Gandalf the Grey to Saruman the White<sup>4</sup>

Hasta no hace mucho, la historia se consideraba como abarcable en su totalidad, "real"<sup>5</sup> y existente. Eso nos daba seguridad, protección, estabilidad, la sensación de que hay piso debajo de nuestros pies. Pero llegamos a finales del siglo XX, en que presenciamos el final de la destrucción sistemática y en cadena de los fundamentos sobre los que se había soportado la cultura occidental. Entonces, Derrida nos dice que ya no podemos pensarnos *completos*; Baudrillard nos dice que ya no podemos pensarnos como *reales*; Paul Virilio nos dice que ya no podemos *estar ahí*. ¿Qué queda entonces? No hay más que replantearse la pregunta por

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Ed. Trotta, 1995, p. 45.

<sup>2</sup> Albert Camus, *El mito de Sísifo*, p. 158.

<sup>3</sup> Paulo Freire, *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*, trad. Guillermo Palacios, 3ª ed., México, Siglo XIX, 1999, p. 77.

<sup>4</sup> "Y aquel que rompe algo para averiguar lo que es ha dejado el camino de la sabiduría." J.R.R.

Tolkien, *The Lord of the Rings. Part 1 The Fellowship of the Ring*, Nueva York, Ballantine Books, 1965, p. 290. (Traducción mía)

<sup>5</sup> Real, en sentido positivista –que buscaba hacer de la historia algo tan "real", "concreto" y "comprobable" como las "ciencias duras"–, según el cual, los documentos hablaban por sí mismos, y el hecho de que fueran, supuestamente, testimonios fehacientes asentados *por escrito* del pasado, les daba esa aura de realidad tan cuestionada en nuestros días.

la historia. Estas son nuestras nuevas condiciones, hay que aprender a movernos en ellas. Si estamos en el mar, donde el piso no está firme, no queda más que convertirnos en buzos. Obviamente esta destrucción de fundamentos y autoridades tiene matices y es relativa: muchos permanecen como fantasmas, otros quedan como 'simulacros' (muchos creen que todavía son reales, como Fukuyama y el grueso de la gente que habla de los valores pero sin saber lo que significan o significaron), otros más buscan ser rehabilitados. Nada termina tajantemente. Ahí están esos 'fundamentos' como bagaje cultural inevitable de Occidente, aunque ya no tengan el mismo valor rector y el mismo sentido universal que tenían antes. Actualmente no nos queda más que tomar supuestos, no fundamentos, y partir de ellos sabiendo que no son más que eso, supuestos, y que como tales, no están fijos y pueden ser modificados. Ya no podemos hablar de un 'deber ser' de las cosas, como haría Kant y su tradición filosófica, sino hay que tomar las cosas y los pensamientos como flujos: inasibles, incontrollables en su totalidad, inabarcables, inestables, en constante movimiento. La concepción y la escritura de la historia como un flujo más entre otros "sin ningún privilegio frente a esos otros, y que mantiene relaciones de corriente y contracorriente o de remolino con otros flujos de mierda, de esperma, de habla, de acción, de erotismo, de moneda, de política, etc."<sup>6</sup> Esta es la enseñanza y la propuesta del postestructuralismo, que obtiene plena apertura en la posmodernidad. Es la postura que yo tomo.

Vivimos, sin embargo, en una cultura en la que la mayoría de quienes la componen tiende mucho a ser reaccionaria, en que por todas partes vemos una poderosa adulación hacia el -supuesto- 'sistema triunfante' (poderosa porque es la que llevan a cabo los gobiernos, que son quienes imponen las leyes y hacen y deshacen a su antojo), una aceptación del status

---

<sup>6</sup> Gilles Deleuze, "Carta a un crítico severo", *Conversaciones, 1972-1990*, trad. José Luis Pardo, 3ª ed., Valencia, Ed. Pre-Textos, 1999, p. 17.

quo, un temor de despertar un día y ver que lo que dábamos por hecho ya no tiene cabida, 'ya no es como era'. Ante esto, sólo queda la acción de la resistencia.

Los totalitarismos siempre son peligrosos, aunque sea ocultos bajo el pesado manto de una concepción romántica de Libertad. La declaración de Fukuyama de victoria de una ideología no es miel sobre hojuelas como él y el gobierno de su país lo han impuesto. Si vivimos en una condición donde el sistema liberal no tiene alternativas, entonces el capitalismo y la democracia liberal triunfantes, sin trabas, son un peligro. Gozan de un poder casi ilimitado, de una autoridad para explotar y controlar las vidas de individuos indefensos que no conocen otra opción, como la gran mayoría de quienes nacimos bajo el sistema que los ostenta, y como también aquellos que no tienen alternativa a la cual volver en la vida política de sus países (léase los emigrantes que supuestamente 'huyen' hacia países democráticos escapándose de sus propios sistemas. Si huyen a Europa o a Estados Unidos, es porque no hay otra mejor opción, y tienen que acomodarse a lo que las nuevas reglas liberales les marquen). De hecho, como lo hace notar el sociólogo Zygmunt Bauman, "la sociedad occidental no tiene dentro de sí enemigos efectivos ni bárbaros [afuera] golpeando las rejas, sólo aduladores e imitadores. Ha prácticamente (y aparentemente de forma irrevocable) deslegitimado todas las alternativas a sí misma."<sup>7</sup>

Desde la perspectiva de Derrida y de Bauman, uno puede, es más, *debe* llegar tarde al fin de la Historia, ya que eso demuestra resistencia a un autoritarismo. Si hay algo en que los pensadores posmodernos y postestructuralistas –los mismos nombres podrían indicarlo– coincidimos es en que repudiamos el autoritarismo en cualquier presentación o forma en que éste venga. La ideología controla al individuo más efectivamente donde, como Bauman lo

---

<sup>7</sup> Zygmunt Bauman, "Living without an alternative", en \_\_\_\_\_, *Intimations of Postmodernity*, Londres, Routledge, 1992, apud Sim, *op. cit.*, p. 59.

hace notar, todas las alternativas a sí misma son 'des-legitimadas'.<sup>8</sup> Por eso no puede pensarse en una Historia con mayúscula, una historia estructurada por una ideología, por una autoridad. Esto es peligrosísimo como lo hemos visto y vivido. 'Llegar tarde' al 'fin de la historia' será, pues, un acto políticamente radical donde el fin de la historia significa, para empezar, el fin del debate político.

Por otra parte, no podemos quedarnos sentados criticando y lamentando todo lo que pasa. La historia efectivamente puede llegar a desilusionarnos, a disuadirnos, como dice Baudrillard, especialmente si la entendemos con una lógica progresista. Cicerón dice: "La historia es maestra de la vida". Pero si nos apegamos a esta concepción de historia, y la comparamos con lo que ocurre realmente, podemos alcanzar una depresión crónica: el ser humano *nunca* aprende de las lecciones del pasado. Y es que en realidad, aunque muchas veces la postura reaccionaria domina, la humanidad se enfrenta a su naturaleza de resistencia. Somos contradictorios e inestables y eso, aunque suene incoherente, nunca cambiará. Somos una especie curiosa y experimentadora, la fuente de nuestro 'peligro' o de nuestra 'salvación' como tal. No podemos controlarnos del todo ni podemos controlar nuestra creación. No sabemos hacia dónde llegaremos, y siempre ronda la pregunta *¿llegará nuestra ambición a autodestruirnos?* Y así, mientras nosotros nos preguntamos sobre la historia, su ser, su existencia, su función, allá abajo de la torre de marfil, las atrocidades de la naturaleza humana (tortura, crueldad, guerras, muerte, destrucción, exterminio) siguen ocurriendo, los *mass media* siguen lavándole la cabeza a la gente, el mundo y la naturaleza siguen siendo aniquilados sistemáticamente. Baudrillard no deja de lamentar todo esto; no deja de restregarlo en la cara de todos los que nos acercamos a él esperando encontrar un análisis del presente. Y siempre logra que lo sobrevenga a uno un sentimiento de culpa, de odio

<sup>8</sup> Bauman, *op. cit.*, apud Sim, *op. cit.*, p. 60-61.



hacia la humanidad, hacia uno mismo, de depresión terrible, de avasalladora tristeza. *¿Para qué seguirse cuestionando sobre la historia y la filosofía en un mundo así?* Da igual. Al cabo nada positivo conseguiremos.

Pero no hay que quedarnos sólo con esto. Sí, eso es la humanidad, *pero no sólo es eso*. La humanidad es tan maravillosa que puede ser aquello y más... por algo es inabarcable e inasible como un flujo. Baudrillard, al mismo tiempo que hace una justa denuncia, también es muy mañoso, y oculta su incapacidad de proponer y crear tras el velo del drama. Al respecto el arte es muy ilustrativo y elocuente: es mucho más fácil hacer al público sufrir y llorar que reír. Muchos son los que hacen drama, muchos actores y actrices son capaces de conmovernos hasta las lágrimas, y hacernos sentir realmente mal y deprimidos. Pero contados tienen el don de hacernos reír espontánea y sinceramente.

Entre una postura peligrosamente positiva (puesto que lo que propone es la estabilidad –bajo un sistema- al precio del pensamiento y la creatividad del ser humano) y una postura, de igual manera, peligrosamente negativa (puesto que critica, pero no propone nada, y declara la guerra perdida de antemano), no nos queda más que afirmar nuestra postura de resistencia, liberarnos de las camisas de fuerza donde dichas actitudes nos quieren meter, y *ser con* el mundo. Difícilmente podremos ser originales, pero siempre podremos ser auténticos, siendo nosotros mismos en nuestro mundo y nuestro presente, con todo lo que ello implica, y contribuir comprometiéndonos y responsablemente con nuestros conceptos, nuestros valores y nuestras visiones, siempre dispuestos a cambiar lo que no nos gusta, no olvidando que los valores nunca han existido *per se*, sino que somos nosotros los que los creamos y les damos valor y sentido. El conformismo, la resignación, el determinismo, la

simple adaptación –posturas, dicho sea de paso, encarnadas en mucho por Fukuyama y Baudrillard, por eso los elegí–, son la negación de la vida. Es expresión del ser humano la vocación por ir *más allá de sí mismo*, expresión de su proceso de *estar siendo con* el mundo. No debemos resignarnos ante lo que ocurre sino ser rebeldes, y convertir nuestra rebeldía en *revolución* para transformar radicalmente al mundo. En este sentido, lo más importante es tomar postura ante la vida, puesto que, como dice Paulo Freire:

El mundo no es. El mundo está siendo. Mi papel en el mundo, como subjetividad curiosa, inteligente, interferidora en la objetividad con que dialécticamente me relaciono, no es sólo el de quién constata lo que ocurre sino también el de quien interviene como sujeto de ocurrencias. No soy sólo objeto de la *Historia* sino que soy igualmente su sujeto. En el mundo de la Historia, de la cultura, de la política, *comprendo*, no para *adaptarme*, sino *para cambiar*. [...] Al comprobar, nos volvemos capaces de *intervenir* en la realidad, tarea incomparablemente más compleja y generadora de nuevos saberes que la de simplemente adaptarnos a ella. [...] Nadie puede estar en el mundo, con el mundo y con los otros de manera neutral. No puedo estar en el mundo, con las manos enguantadas, solamente *comprobando*. En mí la adaptación es sólo el camino para la *inserción*, que implica *decisión*, *elección*, *intervención* en la realidad. Hay preguntas que debemos formular insistentemente y que nos hacen ver la imposibilidad de *estudiar por estudiar*. De *estudiar* sin compromiso como si de repente, misteriosamente, no tuviéramos nada que ver con el mundo, un externo y distante mundo ajeno a nosotros como nosotros a él.

¿A favor de qué estudio? ¿A favor de quién? ¿Contra qué estudio? ¿Contra quién estudio? [...]

Sin embargo, es preciso que, en la resistencia que nos preserva vivos, en la *comprensión* del futuro como *problema* y en la vocación de *ser más* como expresión de la naturaleza humana en proceso de estar siendo, encontremos fundamentos para nuestra *rebeldía* y no para nuestra resignación frente a las ofensas que nos destruyen el ser. No es en la *resignación* en la que nos afirmamos, sino en la *rebeldía* frente a las injusticias.

Una de las cuestiones centrales que tenemos que trabajar es la de convertir las posturas rebeldes en posturas revolucionarias que nos involucran en el proceso radical de transformación del mundo.<sup>9</sup>

Somos seres que existimos, con todo lo que esto implica, en el presente. Esto es innegable. Vivir en el presente pero con la mente en el pasado o en el futuro es una actitud desgastante. El tiempo sin duda desgasta, y éste "sólo puede anularse viviendo el instante íntegramente, abandonándose a sus encantos. [...] El eterno presente es *existencia*, pues sólo durante esta experiencia radical la existencia adquiere evidencia y positividad. Arrancado a la sucesión de los instantes, el presente es producción de ser, superación del vacío." Lamentarse por el pasado no sirve y suspirar por el futuro tampoco. Baudrillard sufre mucho porque hemos salido del tiempo, porque los acontecimientos han perdido su gloria y su esencia de ser irrepetibles, el aura de santidad y heroísmo que otorga pertenecer al pasado entre la pléyade de 'los grandes', 'los victoriosos', y casi preferiría que el pasado nunca hubiera terminado –aunque suene absurdo-. Fukuyama, por el contrario, quiere detener el tiempo en un futuro estático, olvidarse que cambiamos, que todo acontecimiento, histórico o no, es susceptible de ser cuestionado (por algo son 'acontecimientos' y no 'hechos', ya que no hay nada 'hecho'; todo se *está* haciendo); sus ojos están puestos en un tiempo que no existe. Ambos se olvidan del instante, del presente que nos da existencia y se la da por igual al mundo. "Dichosos –dice Emil Cioran- los que pueden vivir en el instante, sentir el presente constantemente, atentos únicamente a la beatitud del momento y al arrobamiento que procura la presencia íntegra de las cosas... Y el amor ¿no alcanza lo absoluto del instante? ¿No sobrepasa la temporalidad? Quienes no aman con un abandono espontáneo son

---

<sup>9</sup> Paulo Freire, *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*, trad. Guillermo Palacios, 3ª ed., México, Siglo XIX, 1999, p. 75-77

frenados por su tristeza y su angustia, pero también por su incapacidad de superar la temporalidad."<sup>10</sup>

No quiero 'concluir' esta conclusión (valga la redundancia), puesto que —ya lo mencionaba como los flujos, nada concluye y nada, de hecho, empieza. Nos subimos en cualquier estación del Metro, un sistema de transporte sin inicio ni fin, y nos movemos o fluimos hacia donde necesitamos o queremos. Así está ocurriéndome con esta tesis; así ocurre con la historia. Por ese motivo, dejaré abierta la 'conclusión' dándole la palabra a Gilles Deleuze, a quien muchos, incluyéndome a mí, consideramos el filósofo postestructuralista más significativo de nuestro siglo, y quien también nos impulsa a que hagamos de nuestras rebeliones revoluciones y del instante nuestra existencia, aunque no nos movamos de nuestro lugar. (Por algo Foucault dijo, bromeando o no: *Algún día el siglo será deleuziano*). Lo que Deleuze dice en la cita que anoto a continuación, me parece una clave importante para crear una concepción de historia y de filosofía como formas de conocimiento de los procesos de subjetivación y de la confluencia de los tiempos y los espacios en el plano de immanencia (individual o colectivo) del presente, y que nos funcionen para lo que son: producir sentido.

(Toni Negri le pregunta a Deleuze en una entrevista:)

*"En Foucault y en El pliegue parecen observarse los procesos de subjetivación con mayor atención de la que se les prestaba en otras de sus obras. El sujeto es el límite de un movimiento continuo entre un afuera y un adentro. ¿Qué consecuencias políticas tiene esta concepción del sujeto? Aunque el sujeto no pueda resolverse en la exterioridad de la ciudadanía, ¿podría instaurarla en la potencia de la vida? ¿Puede posibilitar una nueva pragmática militante que sea a la vez pietas hacia el mundo y*

---

<sup>10</sup> Emil Cioran, *En las cimas de la desesperación*, trad. Rafael Panizo, 4ª ed., Barcelona, Tusquets Eds., 1999, p. 150.

*construcción radical? ¿Qué política podría prolongar históricamente el esplendor del acontecimiento y de la subjetividad? ¿Cómo pensar una comunidad sin fundamento pero potente, sin totalidad pero, tal y como sucede en Spinoza, absoluta?*

(Y Deleuze responde:)

Puede, en efecto, hablarse de procesos de subjetivación cuando se consideran las diversas maneras que tienen los individuos y las colectividades de constituirse como sujetos: estos procesos sólo valen en la medida en que, al realizarse, escapen al mismo tiempo de los saberes constituidos y de los poderes dominantes. Aunque ellos se prolonguen en nuevos poderes o provoquen nuevos saberes: tienen en su momento una espontaneidad rebelde. No se trata en absoluto de un retorno al 'sujeto', es decir, a una instancia dotada de deberes, saberes y poderes. Más que de procesos de subjetivación habría que hablar de un nuevo tipo de acontecimientos: acontecimientos que no se pueden explicar por los estados de cosas que los suscitan o en los que desembocan. Se alzan por un instante, y este momento es el importante, esta es la oportunidad que hay que aprovechar. También podría hablarse simplemente de cerebro: el cerebro es exactamente el límite de un movimiento continuo y reversible entre un Afuera y un Adentro, la membrana entre ambos. La aparición de nuevas vías cerebrales, de nuevas maneras de pensar no puede explicarse recurriendo a la microcirugía sino al contrario: la ciencia ha de esforzarse por descubrir qué tuvo que haber en el cerebro para que se pudiera pensar de tal o cual manera. Subjetivación, acontecimiento o cerebro, creo que se trata casi de lo mismo. *Lo que más falta nos hace es creer en el mundo, así como suscitar acontecimientos, aunque sean mínimos, que escapen al control, hacer nacer nuevos espaciotiempos, aunque su superficie o su volumen sean reducidos. Esto es lo que usted llama pietas. La capacidad de resistencia o, al contrario, la sumisión a un control, se deciden en el curso de cada tentativa. Necesitamos al mismo tiempo creación y pueblo.*<sup>11</sup>

<sup>11</sup> "Control y Devenir", *Entrevista a Gilles Deleuze con Toni Negri*, en *Futur antérieur*, no. 1, primavera de 1990, tomada de Gilles Deleuze, *Conversaciones. 1972-1990*. trad. José Luis Pardo, 3ª ed., Valencia, Ed. Pre-Textos, 1999, p. 275-276. Las cursivas al final son mías.

Y para terminar, dejo estas palabras en la mente del lector:

**Es agradable que resuene hoy la  
buena nueva: el sentido no es  
nunca principio ni origen, sino  
producto. No hay que descubrirlo,  
restaurarlo ni reemplazarlo, sino  
hay que producirlo, mediante una  
nueva maquinaria.**

*...producir el sentido es hoy la  
tarea.<sup>12</sup>*

---

<sup>12</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez, prolog. Miguel Morey, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1987, (1ª ed. en francés, 1986), p. 14.

## Apéndice

### Glosario.\*

#### **AUTODETERMINACIÓN**

Concepto que [...] designa el derecho de los pueblos a decidir libremente y por sí mismos la forma de gobierno por la que se regirán, así como el de determinar a qué entidad estatal pertenecerán y, en última instancia, a constituirse, si así lo desearan, como Estado independiente. Esto se relaciona con el concepto de nacionalismo, ya que es frecuente que cada pueblo posea su propia identidad nacional y, a menudo, étnica, pero no siempre sucede así.

No obstante, la autodeterminación no sólo está vinculada al principio de nacionalismo. El marxismo define la autodeterminación como el principio en virtud del cual el proletariado puede esgrimir su derecho a gobernarse a sí mismo. La Revolución Francesa suele citarse como uno de los ejemplos principales en este sentido: el pueblo francés se rebeló contra la monarquía y la aristocracia gobernantes y, tras derrocarles, proclamó un régimen republicano.<sup>1</sup>

#### **BARTHES, ROLAND(1915-1980)**

Principal pensador estructuralista francés, altamente influenciado por la semiología (estudio formal de los signos y los significados) de Ferdinand de Saussure. Barthes fue un prolífico intérprete, diseminador y revisor prolífico, de los más complejos conceptos teóricos que circularon en los centros de enseñanza franceses a partir de los cincuenta. Además de ser el teórico dominante de los setenta en Europa y América, Barthes dejó sentir igualmente su influencia en la cultura popular: su libro *El discurso del amante* (1977) vendió más de 60000 copias en Francia. Entre sus obras destacan *El grado cero de la escritura* (1953), *Mitologías* (1957), *Verdad y crítica* (1966), *S/Z* (1972), *El placer del texto* (1975).

En *El grado cero de la escritura*, Barthes argumenta que el uso del lenguaje a sobrellevado un proceso de decreciente transparencia. Mientras que en la época clásica, el lenguaje era un vehículo transparente que comunica una conciencia burguesa unificada, la escritura en la actualidad es testigo de la ausencia de universales. Barthes distingue también en *El placer del texto* entre los textos de tipo lectura y los de tipo escritura. Los primeros coinciden con

las expectativas del lector y, por tanto, valida el status quo. Los segundos, desestabilizan las expectativas del lector y, por tanto, lo fuerzan a una posición de sujeto que reta la subjetividad convencional.<sup>11</sup>

#### **BATALLA DE JENA (14 DE OCTUBRE DE 1806)**

Se trata de la "victoria de Napoleón I Bonaparte sobre Prusia en la guerra de la Cuarta Coalición." Según Hegel, dice Fukuyama, esta victoria fue la de los ideales de la Revolución francesa, y la inminente universalización del estado incorporando los principios de libertad e igualdad". Según Kojève, dice nuevamente Fukuyama, este momento "marcó el fin de la historia porque fue el punto en que la *vanguardia* de a humanidad (término muy familiar para los marxistas) concretó los principios de la Revolución francesa." Aún faltaba mucho por hacer después de ese triunfo, pero "los principios básicos del estado democrático liberal ya no podrían mejorarse."<sup>111</sup>

#### **BENJAMIN, WALTER (1892-1940)**

Teórico y crítico literario alemán, considerado como uno de los teóricos de la cultura más influyentes en la tradición marxista, no analizó la obra de Karl Marx sino hasta la última década de su trágicamente acortada vida. Benjamin nació en Berlín en el seno de una familia de judíos acaudalados. Al no poder ingresar a la universidad, se dedicó al periodismo. De 1925 a 1933, vivió de su pluma y se hizo amigo de muchos intelectuales de izquierda. Cuando la llegada de los nazis al poder, lo hizo huir de Berlín en 1933, emigró a París; fue en estos años de exilio cuando escribió sus más admiradas obras, pero en 1940 se suicidó en España en la errónea creencia de que su plan de emigrar a Estados Unidos había sido frustrado y que tendría que volver a Francia, ocupada por los nazis. Sus principales obras incluyen *Iluminaciones* (1969), *El origen del drama alemán* (1977), *Reflexiones* (1978), *Diario de Moscú* (1986).

Benjamin fue un teórico clave de la modernidad. Sobre todo era un teórico de la modernidad como modernidad *urbana*. Para él, era a través de las multitudes ciudadinas y de la estructura decadente de sus edificios conforme iban pasando a la obsolescencia que uno podía entender la modernidad.<sup>1V</sup>



### **BLOOM, ALLAN (1936-1992)**

Científico político y escritor, nacido en Indianapolis, USA. Educado en la Universidad Chicago, se unió a la Facultad de Artes Liberales en 1955, y se fue luego a Cornell y a la Universidad de Toronto (1963--79), regresando a Chicago en 1979 a enseñar filosofía política. Permaneció como un desconocido traductor de Platón hasta la publicación de *The Closing of the American Mind* (1987), una polémica neoconservadora en contra de lo que él percibía como la politización de la academia y declinación de la educación liberal en la tradición occidental.<sup>v</sup>

### **CAMUS, ALBERT (1913 - 1960)**

Novelista, ensayista, periodista, editor, productor teatral y actor francés nacido en Mondovi, Argelia. Se le conoce mejor por su descripción de la lucha del hombre con el absurdo y por su intento de fundar la política en un humanismo moral.

Nació en el seno de una familia pobre de obreros. Padeció desde muy temprana edad de tuberculosis. Estudió filosofía en la Universidad de Argelia, y su tesis sobre Plotino y Agustín le abrió las puertas para una carrera académica, que tuvieron que ser cerradas por su enfermedad.

Luego de coquetear con el comunismo, Camus se envolvió intensamente en la actuación, produciendo y adaptando obras para el Teatro de los Trabajadores, un grupo que le llevó el teatro a la clase trabajadora. Luego comenzó una carrera en el periodismo como editor, reportero y comentarista, en la que continuó persiguiendo tras mudarse a París. Rápidamente, Camus se involucró con los izquierdistas *avant garde* como Sartre quien admiró los intentos de Camus de fundar la acción política en una sólida moralidad.

Se casó con una adicta a la morfina, pero el matrimonio duró poco. Volvió a casarse, pero eso no impidió que buscara a otras mujeres. Mantuvo largos romances con numerosas francesas famosas. A lo largo de su vida, Camus no dejó a sus amantes, sino que simplemente iba añadiendo mujeres que estaban contentas de compartir distintas partes de su vida.

Luego del estallido de la Segunda Guerra Mundial, Camus inmediatamente se unió a la Resistencia junto con sus otros compatriotas *avant garde*. Editó un diario de la Resistencia que se convirtió en *Combate* después de la Guerra, periódico casado con políticas de izquierda. En 1942 Camus publicó *El extranjero*, que inmediatamente le trajo éxito (ese

mismo año también se publicó su obra *El mito de Sísifo*). Sin embargo, rápidamente se desilusionó del absolutismo tanto de la izquierda como de la derecha. La derecha de por sí ya lo desaprobaba y ahora con su decepción hacia la izquierda, se quedó muy solo. Camus escribió una obra severamente crítica hacia los neo-marxistas que iniciaron un feudo con Sartre. Continuó escribiendo novelas y ensayos y comenzó a adaptar las obras de Fedor Dostoievsky y William Faulkner al escenario. En 1956 se le otorgó el Premio Nobel, convirtiéndose en el segundo escritor más joven en recibirlo. La Guerra Civil estalló en Argelia colocando a los argelinos nativos en contra de los colonialistas franceses. Camus, que siempre supo dónde estaba parado en materia de política, se vio de repente dividido por su simpatía con los argelinos y su identidad como francés. Muchos lo culparon por no emitir un argumento definitivo sobre el asunto.

En 1960, Camus murió en un accidente automovilístico junto con su editor, Gallimard, quien iba conduciendo. Alguna vez, Camus había dicho que no podía imaginar una muerte más insignificante que morir en un accidente de coche...

Los temas que Camus manejó a lo largo de su obra fueron la alienación, la desilusión y el resultante nihilismo que confrontaba al hombre tras los horrores de la Segunda Guerra Mundial; de igual forma, trató el absurdo de la vida, pero también sobre la necesidad de alguna forma de sensibilidad moral, una moralidad emergente, liberal y humanista, apartada de los dogmas cristianos y marxistas. Por su estilo se le consideró un existencialista.<sup>VI</sup>

### **CAPITALISMO<sup>I</sup>**

...el capitalismo tiene por sí solo tal poder de desrealizar los objetos habituales, los papeles de la vida social y las instituciones, que las representaciones llamadas 'realistas' sólo pueden evocar la realidad en el modo de la nostalgia o de la burla, como una ocasión para el sufrimiento más que para la satisfacción.<sup>VII</sup>

### **CAPITALISMO TARDÍO**

El capital contemporáneo en nuestra economía globalizada es hipermóvil e hiperflexible. Ahora, nada es para siempre, la velocidad del capital lleva a una 'desterritorialización' – i.e. que no hay conexión entre un área y el lugar donde las cosas se hacen.<sup>VIII</sup>

## CINISMO

Fatalidad de vivir estúpidamente, sabiendo que soy estúpido y no me importa.

### **CIORAN, EMILE (O EMIL) (1911 - 1995)**

Escritor, aforista, traductor y ensayista rumano que pasó la mayor parte de su vida en París, escribiendo "un romance filosófico sobre los temas modernos de alienación, absurdo, aburrimiento, futilidad, decadencia, la tiranía de la historia, las vulgaridades del cambio, la estar alerta como agonía, la razón como enfermedad".

Nació en Rasinari, Rumania, hijo de un sacerdote ortodoxo. Tuvo una infancia feliz en su pueblo, hasta que su mundo se vino abajo cuando su familia se mudó a una ciudad más grande estando Cioran en la secundaria. Comenzó a leer copiosamente durante el día y a recorrer las solitarias calles por las noches cuando sufría períodos de insomnio, que a veces le duraban semanas. Su creciente angustia y depresión le provocaron perder interés en el violín y desarrolló un mórbido interés en la religión. Investigó sobre santos y místicos y empezó a debatir cuestiones religiosas con su padre y otros sacerdotes.

En la universidad estudió filosofía y arte con especial interés por el idealismo alemán y por Bergson. Fue parte de la Generación del '27, un grupo de estudiantes que buscaban una revolución cultural, y entre cuyos miembros se contaba a Mircea Eliade, que se convertiría en un prominente estudioso de las religiones, y a Eugene Ionesco, que más tarde se consideraría uno de los mejores escritores de teatro del siglo XX.

Cioran se graduó con un ensayo sobre el intuicionismo bergsonian, pero fue su obra *En las cimas de la desesperación* la que le dio dos años de beca para estudiar en Berlín. Antes de irse, su madre le dijo que si hubiera sabido que iba a ser tan infeliz, ella lo habría abortado... Vivió miserablemente, como parásito, y publicó cuatro libros en rumano antes de mudarse a París en 1937 donde viviría el resto de su vida. Finalmente conquistó su insomnio andando en bicicleta hasta el agotamiento. Empezó a escribir exclusivamente en francés. Rescribió su primer libro en este idioma y cuando fue publicado, ganó el premio Rivarol, único galardón que Cioran aceptó en su vida. Tuvo una vida predominantemente callada y solitaria de estudio y composición, pero más tarde se fue envolviendo más y más en la comunidad parisina de artistas y escritores que fue especialmente activa en los cincuenta y sesenta. Se hizo amigo de Samuel Becket, pero éste perdió simpatía con el pesimismo de Cioran. Fue amigo personal de muchos de los expatriados rumanos, así como de diversos existencialistas,

surrealistas y fundadores del Teatro de lo Absurdo. Aunque era muy reconocido en los círculos literarios parisinos, no era bien conocido entre el público francés o el resto del mundo, excepto por ciertos grupos de escritores internacionales con tendencias *avant garde*. Para subsistir, Cioran se aplicó a financiamientos, y encontró trabajo como traductor o lector para muchas casas editoriales.

En sus últimos años, se retiró de la vida social. Dejó de frecuentar cafés y rehusaba invitaciones a cenar. En cambio, Cioran invirtió su tiempo paseando por jardines y cementerios cuando no estaba inmerso en sus pesquisas literarias. Para los noventa, se cansó de "insultar al mundo y a Dios" y ya no sintió necesidad de escribir, un cambio de situación que aceptó como una recompensa por su trabajo en vez de un castigo. Se enfermó en 1994 y tras un largo año de batalla finalmente encontró su dicha en la nada.<sup>IX</sup>

#### **CONCEPTO**

El concepto es lo que impide que el pensamiento sea simplemente una opinión.<sup>X</sup>

#### **CONSUMO MASIVO**

Proposiciones:

- a) La vida moderna promueve productos estandarizados y masivos que son designados para ser consumidos en una forma caprichosa.
- b) Ahora los estilos en ropa, muebles, comida, música, etc. son mucho menos predecibles.
- c) La posmodernidad dirige a una extensión de la cultura pero también a una expansión de la 'comodización' de la cultura (esto puede ser visto positiva y negativamente).<sup>XI</sup>

#### **CORTINA DE HIERRO**

En el Este, la caída de la cortina de hierro no se produjo bajo la presión de insurrecciones armadas sino por la cristalización de un inmenso deseo colectivo que demolió el sustrato mental del sistema totalitario poststalinista. Fenómeno extremadamente complejo por cuanto combina aspiraciones emancipadoras con pulsiones retrógradas, conservadoras y hasta fascistas, de orden nacionalista, étnico y religioso. En medio de esta tormenta, ¿cómo superarán los pueblos de Europa central y de los países del Este la amarga decepción que les ha reservado hasta ahora el Oeste capitalista? La Historia nos lo dirá. ¡Una Historia portadora quizá de ingratas sorpresas, pero también, por qué no, de un ulterior resurgimiento de las luchas sociales! ¡Cuán asesina habrá sido, en comparación, la guerra del Golfo! A su respecto

casi podría hablarse de genocidio pues condujo a la exterminación, sin distinción de pueblos, de muchos más iraquíes que las víctimas causadas en 1945 por las bombas de Hiroshima y Nagasaki. Con la perspectiva del tiempo, su apuesta aparece claramente como una tentativa de someter a las poblaciones árabes de adueñarse de la opinión mundial: había que demostrar que el estilo yanqui de subjetivación podía imponerse merced al poder combinado de las armas y los medios de comunicación.<sup>XII</sup>

### **DELEUZE, GILLES (1925-1995)**

Filósofo francés que ha disfrutado de una reputación como uno de los pensadores innovadores en una era cada vez más preocupada por la pregunta de la complejidad. En efecto, Michel Foucault cierta vez predijo que el siglo XX se conocería como el siglo deleuziano. El pensamiento de Deleuze es una combinación de comentarios sobre otros pensadores –más notablemente Nietzsche y Foucault- y sus propias investigaciones originales, empapado en sus últimas obras por la influencia de su colaborador, el psicoanalista radical Félix Guattari.

Deleuze es sobre todo un teórico del flujo, la pluralidad y el movimiento. Rechaza los conceptos tradicionales de identidad y representación a favor de repetición, proliferación y diferencia. Elaboró una serie de conceptos como lo 'estriado', el 'pliegue', y en especial, 'rizoma'. Sería hacerle una injusticia a la sofisticación del pensamiento de Deleuze si tratáramos de dar breves definiciones de tales términos. Es precisamente la fluidez de su pensamiento lo que niega tales estrategias totalizantes.

El pensamiento radicalmente horizontal difícilmente puede ser comparado con otras formas de pensamiento. Tal pensamiento opera ampliamente de acuerdo con sus propias normas y conceptos. Por esta razón, Deleuze, de forma significativa, nunca ha adoptado la historia de la filosofía como convencionalmente se define en Francia. Para él, el filósofo que piensa (es decir, aquél que crea un acontecimiento en el pensamiento) entra en el desierto, en términos de Nietzsche. Esta horizontalidad radical, tal vez paradójicamente, no lleva a un orden de similitudes (todos en el mismo nivel), pero a la inestabilidad de las diferencias. La horizontalidad radical, entonces, es el cuasi-orden de la diferencia radical, donde la base de la comparación se vuelve problemática. Una vez más, el eje horizontal no provoca la afirmación de fronteras entre identidades, como es el caso del pensamiento representativo basado en el Igual, pero lleva, en cambio a la permeabilidad de todas las fronteras y las

barreras. Esto es porqué el pensamiento horizontal evita (mas no se opone) el pensamiento vertical cotidiano, la jerarquía burocrática —el pensamiento que resulta en la consolidación de identidades.<sup>xiii</sup>

Entre sus obras se cuenta: *Diferencia y repetición, La lógica del sentido, Nietzsche y la filosofía, El Anti-Edipo y Mil Mesetas*, estas dos últimas en equipo con Félix Guattari.

## DEMOCRACIA

Democracia (del griego, *demós*, 'pueblo' y *krátein*, 'gobernar'), sistema político por el que el pueblo de un Estado ejerce su soberanía mediante cualquier forma de gobierno que haya decidido establecer. En las democracias modernas, la autoridad suprema la ejercen en su mayor parte los representantes elegidos por sufragio popular en reconocimiento de la soberanía nacional. Dichos representantes pueden ser sustituidos por el electorado de acuerdo con los procedimientos legales de destitución y referéndum y son, al menos en principio, responsables de su gestión de los asuntos públicos ante el electorado. En muchos sistemas democráticos, éste elige tanto al jefe del poder ejecutivo como al cuerpo responsable del legislativo. En las monarquías constitucionales típicas, como puede ser el caso de Gran Bretaña, España y Noruega, sólo se eligen a los parlamentarios, de cuyas filas saldrá el primer ministro, quien a su vez nombrará un gabinete.

La esencia del sistema democrático supone, pues, la participación de la población en el nombramiento de representantes para el ejercicio de los poderes ejecutivo y legislativo del Estado, independientemente de que éste se rija por un régimen monárquico o republicano.<sup>xiv</sup>

## DEMOCRACIA LIBERAL<sup>1</sup>

(Como ejemplo para *Ideología*)

La democracia liberal puede proclamar que vivimos en una sociedad de libre mercado donde todos pueden competir en igualdad de condición, pero en realidad el mercado es un sistema explotador arreglado a favor de aquellos con el mayor poder económico en la sociedad. La carencia de éxito, sin embargo, se adjudica al fracaso *individual*, en vez de a las contradicciones del propio sistema económico. Visto desde esta perspectiva, la ideología es algo que se nos impone por la elite gobernante.<sup>xv</sup>

## **DEMOCRACIA LIBERAL<sup>2</sup>**

Los grandes logros de la economía capitalista son la abundancia a disposición del consumidor y la consolidación de los valores democráticos de la política liberal. En breve, la democracia liberal trae la completa libertad de elegir de entre la gran abundancia disponible. Pero esto tiene un precio. "Los ideales osados, los grandes sacrificios, los esfuerzos heroicos desaparecen en la monótona rutina de compras y elecciones; el arte y la filosofía se marchitan cuando la cultura se reduce a la conservación del pasado; los cálculos técnicos reemplazan la imaginación moral o política. El grito del búho en la noche es triste."<sup>xvi</sup>

## **DECONSTRUCCIÓN<sup>1</sup>**

La deconstrucción (término de Derrida) es el opuesto ideológico del estructuralismo —el lenguaje es visto como 'cadenas de significantes' con sólo vistazos insatisfactorios de significado. La deconstrucción contiene que el significado, y por lo tanto los fundamentos de cualquier conocimiento, es siempre inestable.

La deconstrucción se refiere a las formas de tratar de 'deshacer', o deconstruir, muchas de las grandes estructuras del estructuralismo, y derrumbarlas a un nivel individual. Distintos intelectuales han aplicado la teoría en diferentes formas, por ejemplo:

-Derrida deconstruye el lenguaje.

-Foucault deconstruye la historia y la cultura, dirigiéndose hacia el 'revisiónismo en la historia'.<sup>xvii</sup>

## **DECONSTRUCCIÓN<sup>2</sup>**

Probablemente la teoría postestructuralista más conocida y apasionante (ambos términos son a menudo intercambiables), cuyo principal exponente es el filósofo francés Jacques Derrida. La desconstrucción es una forma de análisis textual aplicada no sólo a la literatura y la filosofía, sino también a la historia, la antropología, el psicoanálisis, la lingüística y la teología. Su definición resulta difícil. Preguntar: ¿qué es la desconstrucción? significa indagar en la propia esencia de la desconstrucción. Sin embargo, podemos describir su funcionamiento, que según el propio Derrida tiene lugar a través de una "lógica paradójica". Esta noción supone una deliberada contradicción en los términos, puesto que la lógica se define como aquello que no contraviene las 'leyes' del pensamiento, mientras que la paradoja es explícitamente autocontradictoria y contraria a la razón. Es precisamente este aspecto de la

escritura de Derrida lo que le ha hecho merecedor del desprecio de muchos filósofos, quienes le acusan de proponer teorías del significado que en su opinión carecen por completo de sentido. Sin embargo, la esencia de la estrategia deconstructiva es la demostración de la autocontradicción textual. Difiere de la técnica filosófica establecida para detectar los errores lógicos en la argumentación de un oponente en que las contradicciones puestas de manifiesto revelan una incompatibilidad subyacente entre lo que el escritor cree argumentar y lo que el texto dice realmente. Este divorcio entre la intención del autor y el significado del texto es la clave de la deconstrucción.<sup>xviii</sup>

### **DERRIDA, JACQUES (n. 1930)**

Contado entre uno de los más controversiales filósofos del siglo XX, Derrida nació el 15 de Julio de 1930 en El Bihar, Argelia. En 1952 se fue a Francia donde atendió la *Ecole Normale Supérieure* en París, donde estudió fenomenología y al filósofo alemán Edmund Husserl, siendo Maurice de Gandillac su asesor. El interés de Derrida lo llevó hacia el análisis de la función de la *écriture*, o escritura en filosofía. A través de su conferencia "Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas", ingresó a la academia norteamericana en 1967, en la *Johns Hopkins University*. Actualmente, Derrida es director de la *Ecole des Hautes Etudes* en Ciencias Sociales en París y mantiene un puesto de profesor en la Universidad de California en Irvine.

La mayor contribución de Derrida al siglo XX es la deconstrucción, un método de investigación o una forma de cuestionamiento que ataca la lógica de oposiciones binarias que estructura la metafísica *logocéntrica* de Occidente. Puesto de otra manera, se privilegia un término de la oposición binaria (naturaleza sobre cultura, presencia sobre ausencia, discurso sobre escritura, racional sobre irracional), y esto permite la formación de un sistema (filosófico, social, y así) con un centro estable (Dios, Verdad, Hombre, Ser, Conciencia, y así sucesivamente). El acercamiento derrideano expone la naturaleza arbitraria de todas las valoraciones binarias: un término no puede existir sin el otro, y el valor positivo asignado a un término es reversible. De la misma forma, la naturaleza autoevidente del centro se expone como contingente. La deconstrucción se ha usado en los campos más diversos como las leyes, la política, la teoría y la crítica literaria, y la filosofía, mientras que sus detractores la han criticado por dirigir al nihilismo. Entre los principales trabajos de Derrida se encuentra *De la Gramatología* (1976), *Escritura y Diferencia* (1978), *Espectros de Marx* (1994).<sup>xix</sup>



### **DETERMINISMO**

Es la teoría que dice que nuestras vidas y todas las cosas físicas están unidas en una cadena irrompible de causa y efecto, y que están determinadas por causas predecibles. Esta teoría se divide en determinismo 'duro' y determinismo 'suave' –este último apoyado por Hobbes, John Stuart Mill y David Hume, por ejemplo. El determinismo suave separa la coerción de la causalidad, y clama que los agentes aún pueden tener una 'libre voluntad' en un universo determinista ya que las causas no imponen sus voluntades sobre el hombre.

Dentro de determinismo, no somos más que el resultado de la interacción de nuestro medioambiente y herencia. Por lo tanto, un 'superser' podría, si tenía presentes todas estas variables, ser capaz de predecir todas nuestras futuras acciones.<sup>xx</sup>

### **DIALÉCTICA<sup>1</sup>**

La dialéctica generalmente significa 'de la naturaleza del diálogo', que es una conversación entre dos personas. En la actualidad significa argumentación lógica. Abarca una investigación, a través de la cual se llega a la verdad. Es el modo de discurso de Sócrates en los Diálogos de Platón. Platón creía que la dialéctica era el único método por el cual se podía llegar a la verdad. El único.<sup>xxi</sup>

### **DIALÉCTICA<sup>2</sup>**

Forma de debate filosófico desarrollada a partir del diálogo socrático. Es la principal forma de debate en los Diálogos de Platón, donde el protagonista, comúnmente Sócrates, provisionalmente acepta el punto de vista de un oponente para explorar las consecuencias contradictorias. Aristóteles identificó la dialéctica como una forma de argumento que comenzaba con una opinión insustancial y que no podía resultar en las conclusiones verificables de las formas lógicas de argumentación. Para los estoicos y, más tarde, para los pensadores medievales, el término sólo se refería a una forma de argumentación. Hegel le dio un nuevo significado al término, viendo la dialéctica como un proceso de reconciliación de opuestos (tesis y antítesis que llevan a la síntesis). Para Hegel, la dialéctica fue la fuerza motora detrás del cambio histórico y una expresión de la Mente Universal o Espíritu.<sup>xxii</sup>

### **DIALÉCTICA HEGELIANA**

La famosa dialéctica de Hegel, basada en principios de influencia socrática, sostuvo que cada idea humana contiene sus propias contradicciones internas (compuestas de tesis y antítesis) que deben luchar para crear una nueva idea (o síntesis). De esta manera, este proceso tesis/antítesis/síntesis provee una base para nuestro entendimiento del conocimiento, la racionalidad y la realidad. El proceso es muy determinista por naturaleza (es decir, no podemos cambiarlo, al menos no fácilmente). Marx desarrolló la dialéctica de Hegel para establecer el marco económico como la base, con la cultura (estilo hegemónico) de las clases dirigentes como la superestructura. Sin embargo, Marx rechazó el enfoque en la Idea abstracta de Hegel y se inclinó, en cambio, al materialismo dialéctico, basado en las ahora conocidas nociones de determinismo histórico y económico.<sup>xxiii</sup>

### **DISCURSO LINGÜÍSTICO**

Es la realización de la *lengua* en las expresiones, durante la *comunicación*. [...] El discurso *literario* es, además, *real*, si se opone a la naturaleza *ficcional* de la *historia* a la que sirve de vehículo.

Discurso lingüístico es pues, el lenguaje puesto en acción, el proceso significante que se manifiesta mediante las unidades, relaciones y operaciones en que interviene la materia lingüística que conforma el *eje sintagmático* de la lengua, es decir, el conjunto de enunciados que dependen de la misma formación discursiva. Ésta, a su vez, se funda en la posibilidad de elección temática a que dan lugar las regularidades y las dispersiones dadas entre los objetos de discurso, los tipos de enunciación, los repertorios de conceptos.

El proceso significante constituye el punto de intersección de un conjunto de "prácticas discursivas" que contienen tanto comportamientos verbales (series de *frases* y *oraciones* en que se formalizan las lenguas naturales, y que remiten al *código* de la lengua) como comportamientos de orden sensorial (que provienen del "mundo natural" como todas las *semióticas* no lingüísticas) y que se manifiestan somáticamente.

Cada "práctica discursiva", por su parte, es un conjunto de reglas anónimas, históricas, que han definido en una época dada (por lo que están determinadas en el tiempo), y dentro de un área social o geográfica o lingüística dada (por lo que están determinadas en el espacio), las condiciones en que se ejerce la función comunicativa.

El objeto del discurso surge en condiciones históricas precisas, cuando se presenta como producto de un haz complejo de relaciones dadas con otros objetos, y como motivo de opiniones diversas. [...]

La producción del discurso constituye el proceso en que éste se va insertando dentro de una tipología. El tipo de discurso depende de la selección (limitada por redes de restricciones) de las formas susceptibles de ser enunciadas, de las formas que convienen a la construcción de ese tipo de discurso, y (dentro de las posibilidades de combinación de las unidades discursivas) de los mecanismos de enunciación en que interviene el manejo de los *embragues* o *conmutadores*.

Para Barthes los discursos son "conjuntos de palabras superiores a las oraciones". Él propone, como tarea de la lingüística, la fundación de la tipología del discurso, y reconoce tres grandes tipos:

- 1) discurso metonímico, característico del *relato*;
- 2) discurso metafórico, característico de la poesía *lírica* y de las obras de tenor sentencioso.
- 3) Discurso entimemático, que es el discurso intelectual, silogístico, abreviado porque se sobreentiende una de sus premiosas y está constituido sólo por dos proposiciones: antecedente y consecuente.

En otras acepciones se identifica *discurso* con *enunciado*, o bien con cualquier proceso semiótico no lingüístico (filme, ritual, etcétera), o bien con la *enunciación*, o bien con alguna de sus modalidades (discurso o estilo directo, indirecto, etc.).

El discurso que se refiere a otro discurso (como la *definición*, la *paráfrasis*, la *descripción* o explicación del significado de las expresiones) se denomina metadiscurso o *metalinguaje*. En sentido estrictamente lingüístico la unidad del discurso es la *oración* a partir de la cual se determinan los *constituyentes* y se generan las funciones que son posibles en la lengua. Sin embargo, para el semiótico, el discurso es transoracional. [...]

En el *análisis* narrativo, *discurso* es el proceso de la enunciación (cuyos protagonistas son el *narrador* y el *receptor* de la *narración*) que vehicula la *intriga* de la *historia*, (es decir, los hechos relatados cuyos protagonistas son los *personajes*).<sup>xxiv</sup>

### **DISNEYLANDIA**

Si pluralismo, 'diferencia multiplicativa', es un proyecto de la posmodernidad, entonces la posmodernidad parece haber fallado en este respecto.

La arquitectura posmoderna puede encontrarse en todas partes y esto daña su reclamo de ser pluralista y local. Por eso la elección que hace Venturi de Disneylandia como posmodernismo arquetípico es problemática. Disneylandia es completamente simulada, una relucientemente limpia reproducción de High Street, EUA, anexada electrónicamente a la hiperrealidad del parque temático.

Baudrillard hace interesantes comentarios sobre Disneylandia, observando por ejemplo que 'la realidad misma [...] ya ha sido transformada en un *performance* interactivo, una especie de Lunapark para ideologías, tecnologías, trabajos, conocimiento, muerte e incluso destrucción.' Esto es llevado a cabo con escalofriante literalidad por el Museo Conmemorativo del Holocausto, un paseo tipo 'parque temático' a través del genocidio, completado con la grabación (footage) de una película histórica de masacres, y una tarjeta de identificación de 'sigue-a-la-víctima' para cada visitante. El empleo de la instalación de los aparatos de arte al holocausto ciertamente lo reduce a un '*readymade*' (prefabricado) posmoderno.<sup>xxv</sup>

### **DROMOLOGÍA**

(ver Virilio, Paul)

### **ESCUELA DE FRANKFURT**

La Escuela de Frankfurt, oficialmente conocido como el Instituto de Investigaciones Sociales en la Universidad de Frankfurt, fue básicamente una crítica marxista-germana al capitalismo en términos ideológicos (como opuestos a los términos económicos) con una buena medida de freudismo incluido.

Orígenes de la Escuela de Frankfurt:

1. Empezó en 1923 como una reacción de posguerra (tras la Primera Guerra Mundial), de corte marxista, a la crisis de la guerra, la revolución y las revueltas en Europa. A pesar de basarse en el marxismo, fue también crítica del marxismo ortodoxo.
2. Fundada en 1923 por Félix Weil como un centro institucional interdisciplinario para la investigación de economía política y producción cultural en la república alemana de Weimar.

3. Basado en una crítica de la entonces estandarizada doctrina marxista: Lukacs, por ejemplo, una figura central de la Escuela de Frankfurt, estaba en contra de lo que él llamaba marxismo determinista. Decía que se debía activar primero al proletariado antes de poder llevar a cabo alguna acción. Esto reflejaba las profundas divisiones en los partidos comunistas/socialistas de Rusia y Europa.
4. Desde 1931, la Escuela estuvo bajo Max Horkheimer y trasladó su foco hacia la filosofía, la cultura y los medios (esto se convirtió en el principal enfoque de los intelectuales europeos en los años treinta y cuarenta.)
5. En los treinta, la mayoría de los miembros del Instituto huyeron de Alemania y se fueron a los Estados Unidos, donde continuaron sus investigaciones (convirtiéndose en el centro más importante para los intelectuales europeos exiliados en los treinta y cuarenta.)

La mayoría de los escolares del Instituto habían tenido experiencia de ver una sociedad de masa convertirse hacia Hitler y el nazismo, bajo la influencia de los medios y la propaganda y había tenido que huir de ese ambiente opresivo. (Muchos, como Walter Benjamin, no pudieron hacerlo a tiempo...) Esta experiencia colectiva sin duda tuvo algún impacto, tiñendo sus opiniones e ideas acerca de la naturaleza de la sociedad.

#### Principales ideas:

1. En general la posición de la Escuela de Frankfurt es que la gente era fácilmente engañada por el capitalismo ("falsa conciencia") y por la cultura industrial: un análisis de la obra de Freud puede ser una forma de entender porqué (la psicología de masas del marxismo).
2. La idea de "realidad" de la Escuela de Frankfurt era aquella en la que la sociedad burguesa controlaba casi todo bajo el capitalismo —la cultura se procesa a través de la "industria cultural" (*vid infra*, "industrias culturales"). Criticaba las ideas de la Ilustración de cultura progresiva, armonía, autenticidad, y la cultura conjugando lo mejor de los esfuerzos creativos de gente que era auténticamente libre.
3. La ideología no como función de creencias individuales auténticas, sino caracterizada como distorsiones de la realidad cuyo propósito era camuflar y legitimar las relaciones desiguales de poder.

4. Al tiempo que era en general negativa, la mayoría de los intelectuales de la Escuela de Frankfurt reconocieron (como lo hizo Gramsci) que una "cultura"/culturas auténtica/s podían existir fuera de las elites capitalistas –sólo era muy difícil para esta cultura mantenerse a sí misma o comunicarse. (*vid infra*, nuevamente, "industrias culturales").<sup>xxvi</sup>

### ESTADO<sup>1</sup>

Muy al contrario del siglo XIX, "hoy en día no se puede considerar el Estado como la institución central en la cual 'la sociedad une sus capacidades de organizarse a sí misma', así como tampoco posee la sociedad misma 'aptitudes de autoorganización'." Desaparece "la exigencia original de que la estructura del Estado no sólo proporcione la libertad instrumental, sino también la identidad expresiva de sus ciudadanos."<sup>xxvii</sup>

### ESTÉTICA

Estudio de lo que constituye la belleza. Como la ética, la estética es una rama de la filosofía práctica, sólo que le conciernen los valores humanos en vez de acciones. La estética considera lo que es apreciado como bello tanto en la naturaleza como en el arte, la música y la literatura. Hay considerables discusiones acerca de si hay valores estéticos objetivos, o si la belleza, en efecto, 'está en el ojo del observador'. La Teoría de las formas de Platón tomó la primera postura, clamando que "es por la belleza que las cosas bellas son bellas" (Phaedo, 100d). En el otro lado de la balanza, se encuentra la posición de que el sentido de la belleza es enteramente subjetivo y si yo encuentro algo bello, nadie más puede refutar mi apreciación. Kant argumentaba que la experiencia estética es universalmente válida pero no es materia de entendimiento o de razón (por tanto no es un conocimiento verdadero) sino de juicio ("Crítica del juicio"). A pesar de que se ha probado la imposibilidad de crear un conjunto de valores estéticos objetivos, para algunos filósofos (como por ejemplo Schopenhauer) la apreciación estética es el único escape de la humanidad de las miserias de la existencia.<sup>xxviii</sup>

### ÉTICA

(del griego *ethikos*, 'que concierne a la costumbre'). Rama de la filosofía concerniente con la evaluación de la conducta humana, con los aspectos del bien y del mal. Es un estudio

filosófico práctico de cómo el hombre debería comportarse mejor. Los filósofos comúnmente distinguen:

Ética descriptiva: el estudio factual de los estándares o principios éticos de un grupo o tradición;

Ética normativa: el desarrollo de teorías que sistemáticamente denominan las acciones correctas e incorrectas.

Ética aplicada: se usan estas teorías para formar juicios en relación a casos prácticos; Meta-

ética: el análisis cuidadoso del significado y la justificación de los argumentos éticos.<sup>xxix</sup>

### **FOUCAULT, MICHEL(1926-1984)**

Nacido en Poitiers, Francia, en 1926, Michel Foucault se consideró a sí mismo como un 'arqueólogo' cuya tarea era descubrir las estructuras latentes de conocimiento y poder que son responsables de muchas formaciones culturales en la historia reciente de Occidente. Tras obtener una *agrégation* en 1951, Foucault trabajó en un hospital psiquiátrico por tres años. Mientras daba clases en la Universidad de Upsala en Suecia, Foucault escribió *Historia de la locura en la época clásica* (1961). Fue la primera de sus incisivas historiografías revisionistas. En 1970, Foucault fue elegido para ocupar la prestigiosa silla de "Historia de los sistemas de pensamiento" en el Colegio de Francia. Murió en 1984.

Foucault expone el hecho de que todas las disciplinas —sean científicas, legales, políticas o sociales— operan a través de una red de poder y conocimiento auto-legitimante. Más adelante mantiene que el poder/conocimiento funciona en una forma que hace que su versión de la verdad sea obvia a sus participantes. Critica el proyecto de las ciencias humanas modernas al enseñar que sus pretensiones de objetividad son imposibles en un dominio en el que la verdad misma es siempre una construcción discursiva. Cualquier periodo dado de la historia comparte formaciones inconscientes que definen la forma correcta de razonar por la verdad. Su crítica se extiende hasta los conceptos de sexualidad y comportamientos normativos, mostrando cómo las relaciones heterosexuales son un fenómeno distintivamente moderno.

Por otra parte, para Foucault no había un orden o un significado esencial de las cosas, y, por tanto, todo debía ser juzgado de acuerdo a un marco de conocimiento que siempre está cambiando. Foucault se refería a los grandes cambios en la visión intelectual como *epistemes*, periodizaciones del conocimiento no muy diferentes a los 'paradigmas' de Thomas Khun. La historia, para Foucault, debía entenderse de acuerdo a los *epistemes* y discursos del

pasado. Era a través del análisis 'genealógico' del pasado que inevitablemente obtendríamos un vistazo a cómo el presente había sido 'producido'. De esta manera, por ejemplo, la obra temprana de Foucault, *Las palabras y las cosas* (1966), reflejaba el predominio del estructuralismo en los sesenta, mientras que sus trabajos históricos más tardíos, *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión* (1975) y en mayor grado, *La historia de la sexualidad* (1976-84), reflejan el subsecuente alejamiento 'post-estructuralista' de la rigidez del estructuralismo.<sup>xxx</sup>

### **GLASNOST**

(En ruso, 'apertura' o 'transparencia'), política llevada a cabo junto a la *perestroika* por Mijaíl Gorbachov, dirigente de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) desde 1985 hasta 1991. Mientras que la *perestroika* se ocupaba de la reestructuración económica de la Unión Soviética, la *glasnost* pretendía atenuar las políticas restrictivas que impedían la libertad de expresión y la libre circulación de las ideas. Permitió el debate público sobre cuestiones políticas, alentando, por tanto, las críticas a la política y a la sociedad soviéticas. Los medios de comunicación obtuvieron mayor libertad para expresar opiniones que antes hubiesen sido condenadas. Permitió conocer tanto los errores del gobierno soviético, como el accidente nuclear de 1986 en Chernobil.

El objetivo de la *glasnost* era crear un debate interno entre los ciudadanos soviéticos, y alentar una actitud positiva y el entusiasmo por las reformas en la Unión Soviética. Sin embargo, la política se mantuvo por su propia inercia al empezar la gente a hablar con más confianza justo cuando los problemas de la sociedad soviética se hicieron evidentes y el programa de reformas económicas empezó a fallar. En 1991, tras un golpe de Estado fallido, Gorbachov abandonó el poder y, una vez disuelta la URSS, Boris Yeltsin se convirtió en el máximo dirigente de la Federación Rusa. Las libertades de prensa y de discusión en Rusia en la actualidad son mucho mayores que bajo el comunismo, pero el futuro a largo plazo de los medios de comunicación y de la opinión pública sigue siendo incierto.<sup>xxx1</sup>

### **GUERRA DEL GOLFO<sup>1</sup>**

En la víspera de la Guerra del Golfo, Baudrillard, uno de los principales teóricos de cyberia, comentó controversialmente que la guerra no podía ocurrir porque:



'La guerra en sí ha entrado en una crisis definitiva. Es muy tarde para una 'caliente' Tercera Guerra Mundial. El momento ha pasado. Se ha destilado en el curso del tiempo dentro de la Guerra Fría y no habrá otra.' –Liberation 11/1/91

Cuando la guerra sí 'pasó', Baudrillard argumentó que no había ocurrido, que sólo era una representación hiperreal en las pantallas de nuestras televisiones. La cobertura de saturación del *mass media* de 'bombas inteligentes' y 'daños colaterales' está siendo horriblemente reactuada en Serbia.<sup>xxxii</sup>

### **GUERRA DEL GOLFO<sup>2</sup>**

(Vid *Cortina de hierro*)

### **HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1770-1831)<sup>1</sup>**

Nacido en Stuttgart, Alemania, G. W. F. Hegel estudió teología en Tübingen de 1788 a 1793. Estuvo fuertemente influenciado en su carrera temprana por un compañero de estudios Friedrich von Schelling, y en su primer trabajo argumentó que Schelling había seguido a Johan Fichte en completar el proyecto de idealismo trascendentalista de Emmanuel Kant. Para el momento de su muerte en Berlín, donde había mantenido el su puesto ocupando una silla en filosofía en la Universidad de Berlín en 1818, Hegel había propuesto una filosofía del idealismo del espíritu, que lo establecía como el seguidor más importante de Kant. El pensamiento hegeliano influenció directamente al marxismo, al existencialismo y a la Escuela de Frankfurt. También provee un punto de debate para la Escuela Analítica, dirigida por Bertrand Russell.

Hegel creía en una concepción idealista de la historia, en la cual el Espíritu progresa a través de un proceso continuo de dialéctica. La dialéctica hegeliana implica una lucha entre dos fuerzas culturales extremadamente opuestas –la tesis y la antítesis- que son resueltas en forma de una síntesis. La meta de la dialéctica es llegar a la síntesis última, que Hegel llama Idea Absoluta, punto en el cual el Espíritu habrá resuelto la dialéctica entre lo temporal y lo eterno.

Las principales obras de Hegel son *La fenomenología del Espíritu* (1807), *La filosofía de la Historia* (1833), *Lineamientos de la fenomenología* (1840), y *Lineamientos de la lógica* (1840).<sup>xxxiii</sup>

### **HEGEL (Y EL FIN DE LA HISTORIA)<sup>2</sup>**

Su visión "es oblicua: aparece refractada por el plano superior del retorno del espíritu a sí mismo en el reino de la filosofía. En parte por ello mismo, resulta incompleta y deja sin resolver contradicciones significativas. Pero en su tesis central es inequívocamente afirmativa: la meta de la historia es la realización de la libertad, en la forma del estado constitucional moderno."<sup>XXXIV</sup>

### **HEIDEGGER, MARTIN (1889-1976)**

Nacido en Baden, Alemania, Martin Heidegger asistió a la Universidad de Freiburg en 1906 para estudiar teología católica romana. En 1911 desistió del sacerdocio para ir a estudiar filosofía con Edmund Husserl. Fuertemente influenciado por la fenomenología de Husserl, Heidegger también estudió a los presocráticos, a Soren Kierkegaard, y a Friedrich Nietzsche. En 1928, fue nombrado profesor de filosofía en Freiburg. Colaboró con el régimen nazi firmando, incluso la Proclamación de Leipzig de 1933 en apoyo a Adolf Hitler. Sin embargo, permanece como un importante filósofo del siglo XX cuyo trabajo influyó al existencialismo de Jean Paul Sartre y a la deconstrucción de Jacques Derrida.

En su libro *El ser y el tiempo* (1927), Heidegger se cuestiona acerca de la relación entre la psicología y la filosofía trascendental. El *Da-sein* (ser-ahí) es explorado en su inextricable relación con la experiencia humana y con la estructura del tiempo. La exploración de Heidegger al respecto tiene que ver con la recuperación de un modo de ser auténtico. Creía en un estado de ser "óntico" que ha sido olvidado o cubierto a lo largo del curso de la existencia humana. A través de un acercamiento fenomenológico, Heidegger trata de descubrir el conocimiento pre-reflexivo auténtico. Llamó a su acercamiento la "fenomenología existencial".

Fue educado en la tradición fenomenológica de Edmund Husserl. Siendo una figura controversial en mucho por sus afiliaciones políticas con el Nacional Socialismo, Heidegger ha sido una figura clave en el pensamiento europeo del siglo XX y una influencia significativa en otros pensadores como Hans-Georg Gadamer y Jacques Derrida. Con la publicación en 1927 de su trabajo seminal, *El ser y el tiempo*, Heidegger perseguía el problema del lugar que ocupa la humanidad en el mundo, en un proyecto centrado en los conceptos clave de *dasein* y la pregunta por el 'Ser'. Heidegger argumentaba que la alineación de la existencia

contemporánea se basaba en la separación entre el pensamiento y el 'Ser', condición sintetizada por el privilegio otorgado a la tecnología y al pensamiento calculador en el mundo moderno. Su proyecto era, por tanto, un intento de regresar a la humanidad a una forma de existencia auténtica.

Otras de sus obras incluyen *Nietzsche vols. 1-4 (1979-1987)*, *La pregunta por la técnica y otros ensayos (1977)* y *La fenomenología del Espíritu de Hegel*<sup>xxxv</sup>

### **HIPERREALIDAD<sup>1</sup>**

La hiperrealidad y la mediatización están íntimamente relacionadas:

Baudrillard dice que los signos que solían representar las cosas han sido drenados de su significado (hiperrealidad); la relación entre los sistemas significativos y la realidad puede ser muy confusa.

1) Los comentaristas que se concentran en los medios como la principal causa tras la cual la posmodernidad diría que los medios se han ido haciendo cada vez más intensos, tanto en términos de disponibilidad (televisiones, videograbadoras, radios portátiles, etc.) como en términos de cómo nos llega la cultura.

2) Hebdige habla de una 'crisis de la representación' en dos términos: la representación política (por ejemplo en el parlamento) y la representación cultural (en películas, televisión, etc. ¿cómo es tu grupo, negros, mujeres, etc., representado?).

3) La gente perdió la fe en la representación política en los años sesenta, pero qué decir de la crisis de la representación en términos culturales; la hiperrealidad de Baudrillard es un ejemplo de esta crisis.<sup>xxxvi</sup>

### **HIPERREALIDAD<sup>2</sup>**

El estado de hiperrealidad se da cuando las imágenes se convierten en su propio simulacro sin ninguna relación con cualquier realidad.

Un ejemplo práctico de procesamiento y simulación hiperreal puede encontrarse en el negocio de 24 horas sin fin de los mercados financieros mundiales...

En el espacio imaginario de los teléfonos celulares, módems, computadoras y faxes una inmensa corporación puede ser saqueada por una invasión de especialistas. Cientos de millones de dólares se aventuran en una hiperrealidad financiera.<sup>xxxvii</sup>

**HISTORIA<sup>1</sup>**

... hoy en día, ¿podemos continuar organizando la infinidad de acontecimientos que nos vienen del mundo, humano y no humano, colocándonos bajo la Idea de una historia universal de la humanidad?<sup>xxxviii</sup>

**HISTORIA<sup>2</sup>**

En nuestros días, la historia [...] despliega una masa de elementos que hay que aislar, agrupar, hacer pertinentes, disponer en relaciones, construir en conjuntos [...] podría decirse, jugando un poco con las palabras, que en nuestros días la historia tiende a la arqueología, a la descripción intrínseca del monumento.

Esto tiene varias consecuencias; en primer lugar, el efecto de superficie [...]: la multiplicación de las rupturas en la historia de las ideas, la reactualización de los periodos largos en la historia propiamente dicha. [...] Segunda consecuencia: la noción de discontinuidad ocupa un lugar mayor en las disciplinas históricas. [...] Tercera consecuencia: el tema y la posibilidad de una *historia global* comienzan a borrarse, y se ve esbozarse los lineamientos, muy distintos, de lo que se podría llamar una *historia general*. [...] Una historia general desplegaría [...] el espacio de una dispersión.<sup>xxxix</sup>

**HISTORIA<sup>3</sup>**

La historia no tiene 'sentido', lo cual no quiere decir que sea aburrida e incoherente. Al contrario, es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle; pero a partir de la inteligibilidad de los hechos, de las estrategias y de las tácticas.<sup>xl</sup>

**HISTORIA<sup>4</sup> (SEGÚN MARIJKE VAN ROSMALEN)**

La historia es la confluencia (horizontal) de las intensidades de los tiempos y de los espacios en el mismo plano de inmanencia (colectivo o individual). Dicho plano de inmanencia como un sujeto o una colectividad ética, crea, por medio de la subjetivación, sus propios modos de existencia. La historia es *la creación* y la comprensión de la diferencia, de los diferentes modos de subjetivación, de qué hace que mi producción de existencia sea distinta de las del pasado, y de qué hace que yo produzca mi existencia distinta de la del pasado. Para que la historia se produzca es necesario un estado de crisis, de nihilismo; el pensamiento siempre

está en crisis y eso es lo que va dándole la capacidad de ser siempre diferente a otros pensamientos, y al mismo tiempo ser una multiplicidad.<sup>xli</sup>

### **HISTORIA<sup>5</sup> (SEGÚN G. DELEUZE Y M. FOUCAULT)**

La historia, según Foucault, nos cerca y nos delimita, no dice lo que somos sino aquello de lo que diferimos, no establece nuestra identidad sino que la disipa en provecho de eso otro que somos. Por ello, Foucault considera series históricas breves y recientes (entre los siglos XVII y XIX). E incluso cuando se ocupa, como en sus últimos libros, de una serie de larga duración, desde los griegos y el cristianismo, es para hallar aquello en lo que nosotros no somos griegos, no somos cristianos, el punto en el que nos convertimos en algo distinto. En suma, la historia es lo que nos separa de nosotros mismos, y lo que debemos franquear y atravesar para pensarnos a nosotros mismos.<sup>xlii</sup>

### **HISTORIA<sup>6</sup> (SEGÚN F. GUATTARI)**

De una manera general, puede decirse que la historia contemporánea está siendo dominada cada vez más por un incremento de reivindicaciones de singularidad subjetiva: contiendas lingüísticas, reivindicaciones autonomistas, cuestiones nacionalísticas, nacionales que, con total ambigüedad, expresan una aspiración a la liberación nacional, pero que por otro lado se manifiestan en lo que yo llamaría reterritorializaciones conservadoras de la subjetividad. Cierta representación universalista de la subjetividad encarnada por el colonialismo capitalista del Oeste y del Este, ha fracasado, sin que hasta ahora se puedan medir plenamente, en su vastedad, las consecuencias de tal derrota. [Como ejemplo:] Hoy, como todos saben, el ascenso del integrismo en los países árabes y musulmanes puede tener consecuencias incalculables no sólo sobre las relaciones internacionales sino sobre la economía subjetiva de cientos de millones de individuos. Un angustioso punto de interrogación viene a sellar toda la problemática del desasosiego, pero también del ascenso reivindicativo del tercer mundo, de los países del Sur.<sup>xliii</sup>

### **IDENTIDAD Y POSMODERNIDAD**

Conceptos de identidad colectiva:

- a) La gente se junta imaginativamente en grupos: uno puede como persona tener un cierto número de identidades (nacionales, de género, locales, raciales) y diferentes aspectos de la identidad colectiva son más importantes para uno que para otros.
- b) La identidad no es, por tanto, fija o dada; esto entra en conflicto con la noción dominante en Occidente del ser autónomo y fijo.
- c) La identidad constantemente es reconstituida y en constante flujo; uno está siendo reconstituido como lo son los colectivos en contra de los cuales uno se define a sí mismo.

#### Posmodernidad e identidad:

- a) La Modernidad cambió el sentido de identidad a través de la revolución urbana.
- b) En la posmodernidad, apesar de que la experiencia de la ciudad todavía es importante, los *mass media* son más importantes aún en cambiar el sentido de la identidad individual y cultural.
- c) La globalización comenzó como un fenómeno económico y termina como un fenómeno de identidad (por ejemplo, nacionalistas escoceses estén involucrados con los problemas de Yugoslavia).<sup>XLIV</sup>

### IDENTIDAD, CRISIS DE

#### Un concepto postestructuralista:

Desde los sesenta en adelante, el estructuralismo dominante comenzó a ser reemplazado por las micro políticas, los grupos de vestíbulos, los localismos, los nacionalismos, etc. en términos de identidad de grupo. La caída del viejo orden llevó a crisis de identidad y de representación, y a una pérdida de las viejas identidades en el ámbito colectivo. De esta manera Jameson, por ejemplo, argumenta que el sujeto en un mundo posmoderno no está alienado sino fragmentado. "La alienación presupone un ser central, unitario [...] Pero sí, como un posmoderno lo ve, el ser es descentrado y múltiple, el concepto de alineación se colapsa. Todo lo que queda es la ansiedad por la identidad." (Turkle, 1995: 49).

#### ¿Cómo ocurrió esto?

##### 1. Dos cosas ocurrían al mismo tiempo en los sesenta:

- a) Lacan comienza a escribir acerca del ser descentrado, atacando la noción de un ser afirmado.

b) Inicia el fin de la tesis y la hegemonía de la teoría dominante, y llega la concepción de micropolítica.

2. Al principio de los setenta, la pregunta de "¿quién soy?" se hace todavía más difícil de responder tanto a nivel individual como colectivo.

3. Para los setenta-ochenta, uno puede ver la formación de nuevas colectividades (yuppies, DINKies, darkies, punks, etc.)

Ahora compramos cosas y consumimos nuestra identidad en vez de experimentar, lograr o aprender. La cultura de consumo nos rodeaba antes, pero en la actualidad se ha intensificado.

¿Cómo obtener una identidad auténtica? ¿Es acaso posible o la identidad ha sido debilitada por el fenómeno posmoderno?<sup>xLV</sup>

#### **IDEOLOGÍA<sup>1</sup>**

Sistema de ideas y de representaciones (*mitos* imágenes), determinado por la sociedad, que los individuos producen en su *discurso* y que sustentan acerca de su propia ubicación en el mundo y de su propia relación con él.

Tal relación está condicionada socialmente por esa posición de cada ser humano en la sociedad (por su modo de vida: lo que produce y cómo lo produce), y también por su manera de percibir el mundo, por su *visión del mundo* que también es social (pues su actividad intelectual depende de su comportamiento material) y es histórico/cultural (ya que implica la organización y las instituciones políticas particulares de cada conglomerado en cada época).

La ideología cumple un papel histórico en el seno de la formación social concreta en que se da, pues su existencia está dada por su intervención en una práctica, y es también un aglutinador social, un identificador del grupo o de la clase a que el individuo pertenece y, por último, un marco de referencia para el ejercicio colectivo del pensamiento. [...]

La ideología se manifiesta en el discurso literario mediante la presencia o ausencia de valores, de juicios y representaciones colectivas que provienen del *contexto* cultural. Éste determina la configuración de los valores tanto dentro de las convenciones

artísticas (en general) y literarias (en particular) instituidas, como en el sujeto que enuncia el discurso.<sup>XLVI</sup>

## **IDEOLOGÍA<sup>2</sup>**

Ideología, amplio sistema de conceptos y creencias, muchas veces de naturaleza política, que defiende un grupo o un individuo. El término fue acuñado por el filósofo Antoine Destutt de Tracy, uno de los llamados ideólogos que intentó reformar la sociedad posrevolucionaria mediante una "ciencia de las ideas" pragmática.

El concepto moderno nació con los escritos de Karl Marx, que pensaba que las ideologías eran sistemas teóricos erróneos formados por conceptos políticos, sociales y morales desarrollados y protegidos por las clases dirigentes en su propio beneficio. Para Marx las jerarquías religiosas, por ejemplo, intentan perpetuar sistemas de fe que en el fondo protegen el bienestar económico de los que están en el poder. Corregida por pensadores sociales posteriores, esta definición peyorativa de la ideología acabó por dominar el uso moderno del término. Siguiendo a Marx, los defensores de un sistema sociopolítico concreto se sentían libres para rechazar los argumentos de sus oponentes por estar fundamentados en alguna ideología, es decir, por ser falsos al fundamentarse en preferencias ideológicas del oponente más que en la situación real. Dado que esta táctica puede orientarse contra cualquier ideología, la confrontación de los sistemas doctrinales modernos se convirtió en un asunto estridente y apasionado dominado más por la propaganda que por argumentos racionales.

Quizá la principal característica definitoria de las ideologías del siglo XX sea la devoción casi religiosa de sus seguidores hacia unas nociones políticas que consideran absolutamente incompatibles con las de otros sistemas. Este rasgo ha sido marcado sobre todo en dos poderosas ideologías que tienen una gran capacidad de captación: el comunismo y el fascismo. Otras ideas políticas como el socialismo, la democracia y el conservadurismo, aunque defendidos con pasión, han sido más difusos y menos excluyentes: sus defensores debaten algunas cuestiones y coinciden en otras.

La noción de ideología ha tenido un efecto profundo sobre la civilización del siglo XX. La mayor parte de los conflictos modernos, desde la genérica "cruzada contra el fascismo" en la II Guerra Mundial hasta las variadas "acciones políticas" de la posguerra, han tenido efectos políticos. El ejemplo principal de conflicto ideológico fue la Guerra fría, en la que los dos



oponentes principales (Estados Unidos y la Unión Soviética) mantuvieron una pugna política, económica y psicológica por imponer su dominación en todas las zonas del planeta.<sup>XLVII</sup>

### **IDEOLOGÍA<sup>3</sup>**

John Fiske define la ideología como la gran estructura que gobierna el control social, dentro de la cual los discursos son las manifestaciones tangibles. Respecto a la hegemonía —la aceptación voluntaria de dominio y control de un grupo social por otro—, la palabra ideología usualmente se entiende en términos de un análisis del desarrollo de la estructura social en años recientes dentro de la tradición gramsciana, articulada por teóricos tales como Raymond Williams y Stuart Hall.

La ideología, a grandes rasgos, puede definirse también en términos marxistas como "falsa conciencia" dentro de un sistema de creencias.

En *Marxism and Literature* (1977) Williams enlista los tres principales usos del término ideología:

- Como un sistema de creencias características de una clase o grupo particular.
- Como un sistema de creencias "ilusorias" —es decir, una especie de "falsa conciencia" o falsas ideas— que pueden ser contrastadas con el conocimiento científico o verdadero.
- Como el proceso general de la producción de significados e ideas.<sup>XLVIII</sup>

### **IDEOLOGÍA<sup>4</sup>**

En el más amplio sentido, una ideología es un sistema de creencias por medio del cual una sociedad se organiza a sí misma. Uno de los más influyentes conceptos de ideología en el siglo XX proviene de Louis Althusser, para quien representaba un sistema de creencias que intentaba disfrazar sus contradicciones internas.<sup>XLIX</sup>

### **IDEOLOGÍA<sup>5</sup>**

La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema [...] está en [...] ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es que se refiere, pienso, necesariamente a algo como a un sujeto. Y

tercero, la ideología está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones, creo que es una noción que no puede ser utilizada sin precaución.<sup>4</sup>

### **IMPERIALISMO<sup>4</sup>**

La única solución al fenómeno de la pobreza masiva y la dependencia [...] es la expansión en ultramar, la conquista de mercados y colonias en el extranjero, donde se puedan vender las mercancías sobrantes y se pueda establecer el exceso de población. Los dilemas de la seguridad social se logran resolver al final sólo por medio del imperialismo.<sup>4</sup> (¿Y si se acaban los mercados?)

### **INCONSCIENTE**

Para el Inconsciente no hay pasado ni olvido, no es arcaico ni arqueológico, es por el contrario la actualidad perpetua, la instantaneidad de todos los acontecimientos psíquicos, que afloran a través de un tránsito continuo al actual potencial. Paradójicamente vivimos a la vez en un mundo sin memoria y en un mundo sin olvido, debido al ensañamiento en re-actualizar por la fuerza aquello que ya ni tan sólo recordamos.<sup>4</sup>

### **INDUSTRIAS CULTURALES**

Esto incluye, en términos de medios, todo el *mass media* (en las décadas de 1920 y 1930, periódicos, revistas, películas, radio) más gran parte de otras formas de producción cultural (teatro, ópera, exhibiciones artísticas, etc.). Aplicado a nuestros días, podría, claro está, abarcar todos los demás *mass media* en la sociedad, tales como la televisión y la red.

1. Todas estas fuerzas de los medios/producción cultural están interrelacionados formando un sistema.
2. La industria cultural está ligada intrínsecamente con los modelos dominantes hoy en día de economía/cultura; por ejemplo, la producción, la distribución, el intercambio y el consumo capitalistas. Por lo tanto, la cultura es producida de la misma forma como, por decir, automóviles o refrigeradores.
3. Los medios sirven sólo para mantener la industria cultural (como a continuación):  
producción → composición (artística)  
distribución → reproducción

intercambio → creación de cultura

consumo → recepción

(Nota: pensemos acerca de rol del autor individual en todo esto. ¿Es el autor el creador de una obra individual única —la idea clásica liberal/romántica— o está él/ella simplemente reproduciendo ideas y valores de un sistema sobre el cual no tiene control?)

4. Las masas son, por tanto, manipuladas sistemáticamente y son progresivamente incapaces de criticar su sociedad de manera efectiva; pueden tener algunos tipos de expresión cultural auténtica, pero los *mass media*/industrias culturales previenen a la cultura de ser efectivamente comunicada de una manera auténtica —a menos que haya sido "comodizada" con anterioridad y cambiada para ajustarse al sistema capitalista.
5. La industria cultural, por tanto "comodifica" y estandariza el arte (música, moda, etc.) y luego engaña a la gente a pensar que es 'original' con el objetivo de venderlo.
6. Los únicos todavía capaces de criticar significativamente las ideas de la Ilustración, el capitalismo y la industria cultural son los *avant-gardes* (es decir, las elites artísticas — que puede ser cualquier cosa desde James Joyce hasta música de *rap*).
7. Pero incluso la cultura auténtica (tal como lo define la burguesía) tiene dificultades en sobrevivir en contra del capitalismo; la expresión del *avant-garde* tiende a ser tragada rápidamente por la sociedad y comodificarse. [...] <sup>LIII</sup>

## IRONÍA

*Figura retórica* de pensamiento porque afecta a la lógica ordinaria de la expresión. Consiste en oponer, para burlarse, el *significado* a la *forma* de las *palabras* en *oraciones*, declarando una idea de tal modo que, por el tono, se pueda comprender otra, contraria (aunque para algunos en *antífrasis* la frase que significa lo contrario de lo que expresa: "¡bonita respuesta!"). Cuando lo que se invierte es el sentido de palabras próximas, la ironía es un *tropo* de dicción (un *metasemema*) y no se pensamiento (*metalogismo*); a este tipo de conversión semántica o contraste implícito han llamado algunos *antífrasis* sobre todo cuando alude a cualidades opuestas a las que un objeto posee, es decir, se refiere implícitamente (y al explícito, le han llamado *oxímoron*). Se trata del empleo de una *frase* en un sentido opuesto al que posee ordinariamente, y alguna señal de advertencia en el *co-texto* (o

*contexto* lingüístico próximo), revela su existencia y permite interpretar su verdadero sentido. Así, las marcas que permiten rescatar ese verdadero *sentido* pueden ser, tanto los significados de las palabras correlacionadas, como lo se las *frases*, como el contexto situacional. En este último caso se trataría de una ironía "*in absentia*". En todos los casos interviene la *entonación*.<sup>LIV</sup>

### **KOJÈVE, ALEXANDRE (1902-1968)<sup>1</sup>**

Filósofo francés nacido en Rusia bajo el nombre de Aleksandr Vladimirovich Kozhevnikov. Se estableció en París donde dio clases en la *Ecole Pratique des Hautes Études* (Escuela Práctica de Altos Estudios). Junto con Jean Hyppolite, fue responsable de la seria introducción de Hegel al pensamiento francés. Fue el primero en intentar combinar a Marx, Hegel y Heidegger, y consecuentemente se le debe atribuir como la influencia más importante (tanto directa como indirectamente) del radicalismo francés de la posguerra y de muchos filósofos importantes, entre los cuales destacan Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, Jacques Lacan, Bataille, Louis Althusser, Queneau, Aron, y André Breton. A través de su amigo Leo Strauss, el pensamiento de Kojève también ejerció influencia en Estados Unidos, especialmente en Allan Bloom y, más tarde, en Francis Fukuyama. Las lecturas sobre Hegel que hizo Kojève fueron publicadas en 1947 bajo el título de *Introduction à la lecture de Hegel* (*Introducción a la lectura de Hegel*) (1969). Kojève remonta la filosofía de Hegel hasta Aristóteles y Platón, y entiende la dialéctica de Hegel como la suma del desarrollo de los productos objetivos de la cultura humana. Kojève insiste que la historia se ha completado y que de ahora en adelante nada realmente Nuevo podrá pasar en el mundo –la realidad se ha vuelto racional. En esto claramente difiere de Marx.

Luego de la Segunda Guerra Mundial, Kojève trabajó en el Ministerio Francés de Asuntos Económicos, hasta su muerte en 1968. Aquí ejerció una influencia profunda y mandarina sobre la política francesa, incluyendo su rol como uno de los principales arquitectos de la Comunidad Europea y del GATT (General Agreement of Tariffs and Trade/Acuerdo General de Tarifas y Comercio).<sup>LIV</sup>

### **KOJÈVE (Y EL FIN DE LA HISTORIA)<sup>2</sup>**

Realza "su proyecto presintiéndolo como leitmotiv filosófico y una guía política para entender el mundo contemporáneo. El fin de la historia, concebido en principio como reconocimiento

universal en un estado igualitario, se convierte, al cabo, en una existencia social constreñida a las rutinas del consumo o a los rituales del estilo: la búsqueda del gozo o el culto a la forma.<sup>LV1</sup>

### **LEFEBVRE, HENRI (1901-1991)**

Filósofo y teórico social francés, Lefebvre fue un personaje profundamente político. Marxista comprometido e intelectual dirigente dentro del Partido Comunista Francés, percibió la filosofía no como una disciplina aislada y especializada, pero como una actividad que debía relacionarse directamente con la práctica política. A pesar de que se salió del Partido Comunista Francés en 1958, por apoyar las creencias estalinistas, permaneció comprometido con las causas revolucionarias. De hecho se le considera como una de las figuras influyentes detrás de los eventos de Mayo del 1968, y las populares conferencias que dio como profesor de sociología en Nanterre comúnmente se ven como los factores que ayudaron a encender los levantamientos estudiantiles subsecuentes.

Lefebvre colocó su filosofía en oposición a muchas de las tendencias dominantes. Pero, aunque crítico del estructuralismo, del positivismo, de la teoría crítica y de ciertas líneas de pensamiento existencialista, se apropió con éxito de elementos de cada una junto con aspectos del psicoanálisis a su propia filosofía, de tal forma que es difícil colocarlo en alguna categoría en particular. Se pueden hacer comparaciones con el pensamiento Situacionista. Lefebvre desarrolló, por ejemplo, el concepto de 'momento', una sensación breve, intensamente eufórica que aparecía como punto de ruptura que revelaba la totalidad de posibilidades de la existencia diaria. Esto no era muy distinto a la 'situación' del pensamiento 'Situacionista', a pesar de que los situacionistas acusaban el 'momento' de Lefebvre de ser pasivo y temporal, en comparación con su 'situación' activa, espaciotemporal. Una de sus principales obras es *La producción del espacio*.<sup>LVII</sup>

### **LEGITIMIDAD<sup>1</sup>**

Sea una ley civil [...] La legitimación es el proceso por el cual un legislador se encuentra autorizado a promulgar esa ley como una norma. Sea un enunciado científico; está sometido a la regla: un enunciado debe presentar tal conjunto de condiciones para ser aceptado como científico. Aquí, la legitimación es el proceso por el cual un 'legislador' que se ocupa del discurso científico está autorizado a prescribir las condiciones convenidas [...] para que un

enunciado forme parte de ese discurso, y pueda ser tenido en cuenta por la comunidad científica.<sup>LVIII</sup>

### **LEGITIMIDAD<sup>2</sup>**

Examinando el actual estatuto del saber científico, se constata que incluso cuando este último parecía más subordinado que nunca a las potencias, y con las nuevas tecnologías se expone a convertirse en uno de los principales elementos de sus conflictos, la cuestión de la doble legitimación, lejos de difuminarse, no puede dejar de plantearse con mayor intensidad. Pues se plantea en su forma más completa, la de la reversión, que hace aparecer que saber y poder son las dos caras de una misma cuestión: ¿quién decide lo que es saber, y quién sabe lo que conviene decidir? La cuestión del saber en la edad de la informática es más que nunca la cuestión del gobierno.<sup>LIX</sup>

### **LEGITIMIDAD<sup>3</sup>**

La legitimidad [...] está asegurada por la potencia del dispositivo narrativo: cubre la multiplicidad de las familias de frases y de posibles géneros de discurso, comprende todos los nombres; siempre es actualizable y lo ha sido desde siempre. El dispositivo, como es diacrónico y paracrónico, asegura la dominación del tiempo, o sea, de la vida y de la muerte. El relato es la autoridad en sí misma. El relato autoriza un nosotros indestructible, por encima del cual sólo hay ellos.

Una organización como ésta resulta completamente diferente de la organización de los grandes relatos de legitimación que caracterizan a la modernidad occidental. Estos últimos son cosmopolitas, como dirá Kant. Se ocupan precisamente de la 'superación' de la identidad cultural particular con vista a constituir una identidad cívica universal." Aunque "no está claro cómo puede llegar a producirse semejante superación."

Sin embargo, "Todo ocurre como si hubiera fracasado el inmenso esfuerzo para despojar al pueblo de su propia legitimidad narrativa [...], y hacerle adoptar como única legitimidad la Idea de la libre ciudadanía que está situada, por oposición a aquélla, en la desembocadura de este curso. Este despojo, marcado con el nombre de Declaración de los derechos [...] ha fracasado. Un signo precursor de este fracaso se encuentra ya en la designación misma del autor de una Declaración que se pretende de alcance universal: *Nous, peuple français...*"<sup>LX</sup>

### **LIBERALISMO<sup>1</sup>**

Sistema político que para Hegel encarnaba la realización de la razón. El liberalismo europeo de su época "consideraba crucial el mandato de la ley [...]; un orden público que garantizase al individuo sus derechos a la libertad personal, a la propiedad privada y a la expresión sin trabas, además del acceso, según sus capacidades, a los oficios del Estado. Tal liberalismo no era, por supuesto, democrático, ya que temía el dominio popular y rechazaba el sufragio universal."

El liberalismo convencional del tiempo de Hegel "separaba la esfera de lo público de la privada y limitaba el gobierno a las funciones instrumentales de garante de las libertades individuales. El vínculo entre ambas lo aseguraban las instituciones representativas, sustentadas por un sistema electoral estructurado a partir de censos de población y definido por calificaciones fundamentadas en la propiedad."<sup>LI</sup>

### **LIBERALISMO<sup>2</sup>**

El liberalismo, en general, es una doctrina económica, política e incluso filosófica que defiende básicamente el desarrollo de la libertad personal individual, y junto con esta, el progreso de la sociedad. A diferencia del neoliberalismo cuyo objetivo político es la democracia, el liberalismo 'tradicional' o decimonónico no acepta la participación de las masas en la actividad política por considerar que para éstas los valores liberales les son indiferentes.<sup>LXII</sup>

### **LIBERALISMO<sup>3</sup>**

El liberalismo, en general, es una doctrina económica, política e incluso filosófica que defiende básicamente el desarrollo de la libertad personal individual, y junto con esta, el progreso de la sociedad. A diferencia del neoliberalismo cuyo objetivo político es la democracia, el liberalismo 'tradicional' o decimonónico no acepta la participación de las masas en la actividad política por considerar que para éstas los valores liberales les son indiferentes. Para Hegel, uno de los autores en los que Fukuyama se basa, el liberalismo encarnaba la realización de la razón. En su época, el liberalismo europeo "consideraba crucial el mandato de la ley [...]; un orden público que garantizase al individuo sus derechos a la libertad personal, a la propiedad privada y a la expresión sin trabas, además del acceso,

según sus capacidades, a los oficios del Estado. Tal liberalismo no era, por supuesto, democrático, ya que temía el dominio popular y rechazaba el sufragio universal.

El liberalismo se encuentra a varios niveles: en cuanto a política interior, se opone a las restricciones estatales que evitan el ascenso social de los individuos, o que limitan su libertad de expresión; respecto a la economía, el liberalismo lucha en contra de los monopolios y por abolir las políticas y las restricciones legales proteccionistas del Estado que inhiben la operación de la economía capitalista de libre mercado; en el ámbito de la religión, esta doctrina se opone a que la Iglesia interfiera en materia de política. Teóricamente, los liberales modernos coinciden en que su propósito es aumentar las oportunidades de cada individuo de tal forma que puedan realizar todo su potencial humano.

El término liberalismo, desde su nacimiento, ha adquirido distintos significados, de tal forma que difícilmente puede considerarse una unidad. El liberalismo puede ser dinámico o conservador, industrial o proteccionista, francés, inglés o estadounidense (por mencionar las vertientes más importantes), del siglo XVIII, XIX o XX, de valores universales (i.e., que apoyan una única libertad para toda la humanidad) o exclusivos (para quienes la libertad es asunto de unos cuantos). En fin. El liberalismo es como un pez que, como cualquier otro concepto que pretende explicar una ideología, se resbala de las manos cuando se trata de atrapar.

Resaltando algunos puntos generales, puede decirse que:

- el liberalismo económico, como fundamento doctrinal del capitalismo, se apoya sobre los principios de riqueza y propiedad, oponiéndose al dirigismo del Estado.
- el liberalismo político, como fundamento doctrinal del gobierno representativo y de la democracia parlamentaria, se opone, pues, al autoritarismo.
- el liberalismo intelectual, en términos generales, y más bien en el papel y no siempre en la práctica, se caracteriza por poseer un espíritu de tolerancia y de conciliación.

De la forma como Fukuyama quiere presentárnoslo en su tesis sobre el fin de la historia, el liberalismo que él dice ha triunfado por encima de cualquier ideología es el de Estados Unidos, donde ésta y la democracia se dan eficazmente conciliadas.<sup>LXIII</sup>



Las funciones públicas que hoy en día se atribuyen por lo general al Estado (educación, bienestar social, salud, comunicaciones) se ubican en el espacio de la solidaridad civil. Por otro lado, las asociaciones corporativas surgidas de la sociedad civil se inscriben en el marco político del Estado, integrando unidades electorales del Parlamento.<sup>LXIV</sup>

**LYOTARD, JEAN-FRANÇOISE (N. 1924)**

Filósofo francés, autor de uno de los textos clave de la posmodernidad. Su trabajo, *La condición posmoderna: un reporte sobre el saber*, encargado por el gobierno de Québec, desafía muchas de las asunciones de la modernidad. Aquí, Lyotard está interesado en la legitimación del conocimiento, especialmente del conocimiento científico, y observa la crisis de la legitimación en la condición posmoderna. Para Lyotard el principio de la 'Gran Narrativa' o metarrelato (liberalismo, cristianismo, comunismo, etc.) ha sido cuestionado, y el mundo debería entenderse ahora en términos de pequeñas narrativas. El conocimiento ya no es legitimado de acuerdo a ninguna noción de emancipación humana o de espíritu especulativo, pero solamente a través de los discursos preformativos de la economía y la tecnología.<sup>LXV</sup>

**MAN, PAUL DE (1919-1983)**

Teórico deconstructivista, Paul de Man tuvo fuerte influencia sobre una generación importante de estudiantes de literatura en los Estados Unidos. Nacido en Amberes, de Man estudió ciencia y filosofía en la Universidad de Bruselas. En 1947 se mudó a Nueva York y dio clases en el Colegio Bard de 1949 a 1951. Empezando en 1952, atendió la Universidad de Harvard, obteniendo un doctorado en literatura comparada en 1960. De ahí fue a dar clases a las universidades de Cornell, de John Hopkins y de Yale.

Desde su muerte, la reputación de de Man ha sido mancillada por la revelación de que durante la Segunda Guerra Mundial escribió artículos antisemiticos para una publicación que simpatizaba con el régimen nazi. Para un teórico de su naturaleza, de Man publicó poca crítica, toda ella en la forma de ensayos: *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (1971; ed. rev., 1983), *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust* (1979), *The Rhetoric of Romanticism* (1984), y *The Resistance to Theory* (1986).<sup>LXVI</sup>

### MANIFESTACIONES ESTUDIANTILES EN BEIJING (DICIEMBRE 1986) (MATANZA DE LA PLAZA DE TIANANMEN)

Los factores subjetivos ocuparon siempre un lugar importante en la Historia. Pero, al parecer, van adquiriendo un papel preponderante desde que los *mass media* de alcance mundial comienzan a revelarlos. [...] El inmenso movimiento lanzado por los estudiantes chinos de la plaza Tiananmen tenía ciertamente por objetivo consignas de democratización política. Pero parece también incuestionable que las contagiosas cargas afectivas de que era portador iban más allá de las simples reivindicaciones ideológicas. Este movimiento puso en juego todo un estilo de vida, una concepción de las relaciones sociales (basada en las imágenes transmitidas por el Oeste), una ética colectiva. ¡Y, a la larga, nada podrán los tanques contra esto! ¡Lo mismo que en Hungría o Polonia, la mutación existencial colectiva tendrá la última palabra! Sin embargo, los grandes movimientos de subjetivación [como éste] no toman necesariamente un rumbo emancipador. [...] <sup>lxvii</sup>

### MEDIA, MASS MEDIA

Se trata de dos importantes términos, y no suelen significar lo mismo, aunque normalmente se usan alternadamente.

Un medio [*medium*, en inglés, cuyo plural es *Media*] es sólo un término para cualquier canal de comunicación entre dos o más personas [...]. Un medio masivo [*mass media*] es una forma específica de medio y un tipo de comunicación que permite a un productor comunicarse simultáneamente con más de una persona [...]. Es por eso que los periódicos, la televisión, el World Wide Web, etc. son considerados como medios masivos (*mass media*). <sup>lxviii</sup>

### MEDIATIZACIÓN

Según Baudrillard, Mediatización es el proceso general por medio del cual la transmisión de formas simbólicas se vuelve cada vez más mediado por los aparatos técnicos e institucionales de las industrias de medios (media industries):

- a) La televisión es el medio central en este proceso.
- b) La aceleración de la saturación de medios ha continuado (por ejemplo, el entretenimiento dentro del coche, las videograbadoras, el *Walkman*).

- c) El proceso lleva a una cuasi-interacción mediada debido a la falta de interacción real entre personas.<sup>LXIX</sup>

### MERCADO MUNDIAL

El mercado mundial no hace una historia universal en el sentido de la modernidad. Las diferencias culturales, por otra parte, son alentadas, fomentadas como mercancías turísticas y culturales, con todos los recursos de la gama disponibles.<sup>LXX</sup>

### METARRELATO<sup>1</sup>

(O metanarrativa) "... es el término de Jean François Lyotard para una historia universal, tal como el marxismo o el hegelismo. Tales teorías declaran ser capaces de ofrecer una explicación a todos los fenómenos, y a hacerlos ajustarse a sus sistemas —o narrativas [relatos], como lo diría Lyotard. El marxismo, por ejemplo, ve toda la historia de la humanidad como la historia de la lucha de clases, por consiguiente, subordinando todas las demás narrativas, tales como las de género o las raciales, a esta consideración dominante. En *La condición posmoderna*, Lyotard argumenta que ahora todos los metarrelatos han perdido su credibilidad, y que la respuesta apropiada que tendría que adoptarse en un mundo posmoderno es el de la 'incredulidad'.<sup>LXXI</sup>

### METARRELATO<sup>2</sup>

El pensamiento y la acción de los siglos XIX y XX están regidos por una Idea (entiendo Idea en el sentido kantiano del término). Esta Idea es la de la emancipación y se argumenta de distintos modos según eso que llamamos las filosofías de la historia, los grandes relatos bajo los cuales intentamos ordenar la infinidad de acontecimientos: relato cristiano de a redención de la falta de Adán por amor, relato *aufklärer* de la emancipación de la ignorancia y de la servidumbre por medio del conocimiento y el igualitarismo, relato especulativo de la realización de la idea universal por la dialéctica de lo concreto, relato marxista de la emancipación de la explotación y de la alineación por la socialización del trabajo, relato capitalista de la emancipación de la pobreza por el desarrollo tecnoindustrial. Entre todos estos relatos hay materia de litigio, e inclusive, materia del diferendo. Pero todos ellos sitúan los datos que aportan los acontecimientos en el curso de una historia cuyo término, aún

cuando ya no quepa esperararlo, se llama libertad universal absolució de toda la humanidad.<sup>LXXII</sup>

### **MODERNIDAD<sup>1</sup>**

La modernidad, cualquiera que sea la época de su origen, no se da jamás sin la ruptura de la creencia y sin el descubrimiento de *lo poco de realidad* que tiene la realidad, descubrimiento asociado a la invención de otras realidades. 'Lo poco de realidad' se refiere al nihilismo del que hablaba Nietzsche.<sup>LXXIII</sup>

### **MODERNO<sup>1</sup>**

'Moderno' ha venido a describir el tipo de sociedad que se ha desarrollado en Occidente por los últimos siglos: una consagrada al progreso material y a la innovación tecnológica. La meta general es el mejoramiento de los niveles de vida tanto en términos cualitativos como cuantitativos; más libertad personal y control sobre el propio medio ambiente; más, y mejores, bienes de consumo. Las sociedades modernas tienden a considerar a la naturaleza como algo para ser, lo más posible, explotado y puesto bajo control humano. También tienden especialmente a premiar la innovación y el espíritu empresarial —cualidades que incluso pueden ser encontradas en actividades tales como las artes. El arte moderno hizo algo como un fetiche de la originalidad y la noción de que el artista debía constantemente desafiar las normas existentes, empujando hacia atrás las fronteras de lo conocido, etc.<sup>LXXIV</sup>

### **MOVIMIENTO DEL 68**

...el 68 puso al descubierto todas las relaciones de poder allí donde se ejercían, es decir, en todas partes.<sup>LXXV</sup>

### **MURO DE BERLÍN (1961- 9 DE NOVIEMBRE 1989)<sup>1</sup>**

Muro fortificado que rodeaba Berlín Occidental, mantenido por la antigua República Democrática de Alemania (RDA) desde 1961 hasta 1989.

Entre el establecimiento de la RDA en 1949 y mediados de 1961, al menos 2,7 millones de personas abandonaron el país, la mayoría de ellos a través de Berlín Occidental, que estaba completamente rodeado por la RDA pero ocupado por fuerzas inglesas, francesas y estadounidenses, desde el final de la II Guerra Mundial. Durante la noche del 13 de agosto

de 1961 los soldados de la RDA y los miembros de su milicia, los Kampfgruppen (grupos de combate), construyeron fortificaciones temporales que fueron rápidamente sustituidas por un muro de hormigón de 47 km de longitud y 4 m de altura alrededor del Berlín Occidental, además de tapiar varios edificios, manteniendo sólo dos puntos de paso entre las dos partes de la ciudad muy custodiados. Aunque el régimen anunció que era una medida antifascista tomada para evitar una invasión por parte de la República Federal de Alemania, colocando en el lado oriental minas antitanque y construyéndose zanjas que rodeaban todo el Muro, lo cierto era que éste se había construido para mantener aislados a los ciudadanos de la RDA. Se estima que, entre 1961 y 1989, al menos 70 personas murieron al intentar cruzar el límite. En ese año cayó el régimen de la RDA y la demolición del Muro comenzó el 9 de noviembre, efectuada tanto por personal oficial como por ciudadanos entusiastas. Su eliminación fue el símbolo del fin de los regímenes comunistas en Europa Oriental. En la actualidad, se mantienen restos de sus secciones y existen un museo y una tienda de propiedad privada cerca del emplazamiento de uno de los puntos de paso, *Checkpoint Charlie*.<sup>LXXVI</sup>

## **NARRACIÓN**

...es conveniente abordar una de las grandes cuestiones que nos plantea el mundo histórico en este fin del siglo XX (en este comienzo del siglo XXI) por el examen de las 'historias'. Puesto que si este mundo es declarado histórico, entonces es que tenemos la intención de tratarlo narrativamente.<sup>LXXVII</sup>

## **NEOLIBERALISMO**

Nace después de la Segunda Guerra Mundial en Inglaterra y Estados Unidos. Originalmente fue una reacción contra el Partido Laborista Inglés y el *New Deal* norteamericano. Se trataba de una "reacción teórica y política contra el Estado intervencionista y de bienestar." La década de los ochentas fue del triunfo de la ideología neoliberal con Margaret Thatcher en Inglaterra, Helmut Kohl en Alemania y Ronald Reagan en Estados Unidos.<sup>LXXVIII</sup>

## **NIETZSCHE, FRIEDRICH (1844-1900)**

Desde muy joven se interesó por la filosofía griega, a partir de la cual obtuvo elementos para analizar el camino que el pensamiento había recorrido hasta su momento. Fue especialmente atraído por la filosofía del devenir, del cambio, de la lucha de contrarios expresada por

Heráclito, en contra de la cual colocó la de Parménides, referente a la existencia del Ser único y permanente que rige la realidad, y la de Platón, para quien la realidad era un reflejo del mundo permanente y eterno de las ideas. El ser humano, para Nietzsche, no se guía por la razón, como afirmarían Parménides, Platón y "los filósofos", sino por el instinto, lo que hace que el ser humano cambie sin previo aviso: su camino no será recto, liso y regulado por leyes científicas, sino que, muy al contrario, será totalmente irregular, impredecible, según la voluntad de quien camine.

Por otra parte, Nietzsche se dejó influir por la filosofía de Arthur Schopenhauer (1788-1860). Este filósofo pesimista afirmaba en sus obras, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813) y *El mundo como voluntad y como representación* (1818), que la realidad o "el mundo no es más que lo que queremos y pensamos que es", en otras palabras, es "voluntad y representación". La voluntad es fuerza, y tanto las ideas como las percepciones que tenemos del mundo se encuentran en función de la voluntad. La esencia de la voluntad es la voluntad de vivir, que no es otra cosa que lucha, conflicto. Nietzsche toma esta idea para estructurar su teoría de la voluntad de poder, que es el instinto básico de dominio que poseen los fuertes o, mejor dicho, los "superhombres", los hombres del futuro.<sup>LXXIX</sup>

### **NUEVO ORDEN MUNDIAL**

Declarado por George Bush tras el fracaso de los regímenes autoritarios del siglo XX, el fascismo y el comunismo, y el triunfo de la democracia liberal. Este nuevo orden mundial "proporcionaría una paz al modo kantiano entre los países gobernados por democracias liberales, superando la realpolitik —el conflicto es inseparable del sistema internacional— que había dominado las relaciones internacionales durante mucho tiempo."<sup>LXXX</sup>

### **OBJETIVIDAD<sup>1</sup>**

Carácter de lo que es objetivo, es decir, relativo al objeto en sí y no al modo de sentir o de pensar del sujeto. Todo aquello que existe en la realidad, externo al individuo, es objetivo. Cualidad propia del método científico, se opone a subjetividad.

A través de la objetividad se abstrae y prescinde de la existencia del propio individuo. En filosofía, lo objetivo pertenece a la naturaleza de los objetos. El filósofo alemán Immanuel Kant postula en *Crítica de la razón práctica* (1788) que "lo objetivo es aquello que es válido por la voluntad de cualquier ser razonable".

En psicología, todo aquello que se produce a partir de un estímulo externo es objetivo. Para la psicofísica, disciplina que se dedica a cuantificar o medir las sensaciones a partir de la estimulación, la objetividad es el grado de coincidencia entre diversos observadores a la hora de enjuiciar un estímulo (objeto). En evaluación psicológica, la objetividad es el grado en el que la realización, evaluación e interpretación de un *test* es independiente del investigador.<sup>LXXXI</sup>

### **OBJETIVIDAD <sup>2</sup>**

Versión oficial de la subjetividad.

### **PARANOIA<sup>1</sup> (SEGÚN SALVADOR DALÍ)**

Todo el mundo, especialmente en América, quiere conocer el método secreto de mi éxito. Este método existe. Hace ya treinta años que lo inventé y que lo practico con éxito, aunque no sepa hasta ahora muy bien en que consiste exactamente. En términos generales, se trata de la sistematización más rigurosa de los fenómenos y materiales más delirantes, con la intención de hacer tangiblemente creadoras mis ideas más obsesivamente peligrosas. Este método no funciona si no se posee un motor blando de origen divino, un núcleo viviente, una Gala –y sólo hay una.<sup>LXXXII</sup>

### **PARANOIA<sup>2</sup> (SEGÚN SALVADOR DALÍ)**

[...] 'la paranoia se muestra como un sistema de ideas delirantes sostenidas con perfecta lógica. La perturbación dominante es el delirio de interpretación'. Dos formas notables de paranoia son la manía persecutoria y la megalomanía o delirio de grandeza.

En el ensayo primordial 'La conquista de lo irracional' (1936), publicado al mismo tiempo en París y Nueva York, Dalí explica sus investigaciones y afirma: 'Toda mi ambición en el terreno pictórico consiste en materializar, con la precisión más imperialista, las imágenes de la irracionalidad concreta... que no se pueden explicar provisionalmente ni reducir por los sistemas de la intuición lógica, ni por los mecanismos racionales'. Seguidamente enfatiza la 'actividad paranoico-crítica: Método espontáneo de conocimiento racional, basado en la asociación interpretativo-crítica de fenómenos delirantes' -o sea, que sabía Dalí con certeza de lo que estaba hablando. Cada uno contiene en sí mismo la estructura sistemática completa 'y no hace más que objetivarse a posteriori por la intervención crítica'. Las

posibilidades ilimitadas de este método sólo podían nacer de 'la idea obsesiva'. Y nos detalla lo siguiente:

En 1929 Salvador Dalí fija su atención en los mecanismos internos de los fenómenos paranoicos y contempla la posibilidad de un método experimental basado en el poder repentino de las asociaciones sistemáticas propias de la paranoia; ese método se convertiría más tarde en la síntesis delirante crítica que se denomina 'actividad paranoico-crítica'.

Paranoia: delirio de asociación interpretativa que entraña una estructura sistemática.

Y enfatiza una vez más:

Actividad paranoico-crítica: Método espontáneo de conocimiento irracional basado en la asociación interpretativo-crítica de los fenómenos delirantes.<sup>LXXXIII</sup>

### PARANOIA<sup>3</sup> (SEGÚN REM KOOLHAAS)

De hecho, la paranoia es un delirio de interpretación, cada hecho, evento, fuerza, observación es atrapado en un sistema de especulación y 'entendido' por el individuo afligido de tal manera que confirma absolutamente y refuerza su tesis —esto es, la ilusión [error] inicial que es su punto de partida. El paranoico siempre golpea el clavo en la cabeza, no importa donde caiga el martillazo.<sup>LXXXIV</sup>

### PARANOIA<sup>4</sup>

Psicosis caracterizada por un delirio de persecución sistematizado e interpretativo al que se atribuyen especialmente los delirios de celos de erotomanía y de grandeza. Desde el punto de vista freudiano, estas diversas formas de delirio son otras tantas maneras de negar la homosexualidad proyectándola al exterior [...].

El uso del término paranoia, muy antiguo en psiquiatría, ha evolucionado desde una extensión muy amplia, tanto que en la psiquiatría alemana del siglo XIX llega a englobar al conjunto de los delirios, hasta un empleo más preciso, limitado, esencialmente bajo la influencia de E. Kraepelin (1899), a las psicosis en las que se instala un sistema delirante durable e inmovible, que deja intactas las facultades intelectuales, la voluntad y la acción. Corresponde a los conceptos de *monomanía* y de *delirio crónico sistematizado* de los autores antiguos y se distingue por lo tanto de la esquizofrenia, o demencia precoz.



S. Freud, después de Kraepelin, adopta esta gran distinción y engloba en la paranoia, además del delirio de persecución, la erotomanía, el delirio de celos y el delirio de grandeza.

[...]

EL CASO SCHREBER. En 1911 Freud establece la observación de un caso de paranoia a partir de las *Memorias de un neurópata* (1903) del presidente Schreber, eminente jurista que había escrito y publicado él mismo la historia de su enfermedad. Esta había comenzado, después de su nominación para la presidencia de la Corte de Apelaciones, bajo la forma progresiva de un 'delirio alucinatorio' multiforme, para culminar luego en su delirio paranoico sistematizado, a partir del cual, según uno de sus médicos, 'su personalidad se había reconstruido' y había podido mostrarse 'a la altura de las tareas de la vida, exceptuando ciertos trastornos aislados'.

En este delirio, Schreber se creía llamado a salvar al mundo, por una incitación divina que se transmitía a él por medio del lenguaje de los nervios y en una lengua particular, llamada *lengua fundamental* (al. *Grundsprache*). Para eso, debía transformarse en mujer. La hipótesis de arranque de Freud fue que podía abordar estas manifestaciones psíquicas a la luz de los conocimientos que el psicoanálisis había adquirido de las psiconeurosis, porque ellas provenían de los mismos procesos generales de la vida psíquica.

Así, en las relaciones que en su delirio Schreber mantiene con Dios, Freud reencuentra, traspuesto, el terreno familiar del 'complejo paterno'. Reconoce, en efecto, en ese personaje divino, el 'símbolo sublimado' del padre de Schreber, médico eminente, fundador de una escuela de gimnasia terapéutica, con quién él mantenía relaciones a la vez de veneración y de insubordinación. Del mismo modo, en la subdivisión entre un Dios superior y un Dios inferior, redescubre los personajes del padre y del hermano mayor.

NARCISISMO Y HOMOSEXUALIDAD. Freud hace girar su interpretación esencialmente en torno de la relación erótica homosexual con estas dos personas. Considera, en efecto, esencial a la paranoia que Schreber haya debido construir un delirio de persecución para defenderse del fantasma del deseo homosexual, que expresaría, según él, la feminización exigida por su misión divina. Este fantasma, presente en la evolución normal del varón, sólo deviene causa de psicosis porque hay en la paranoia un punto de fragilidad situado 'en alguna parte de los estadios del autoerotismo, del narcisismo y de la homosexualidad'. [...]

El delirio de persecución [...] sería siempre el resultado de una *proyección*, que produce, a partir del enunciado de base homosexual 'Yo, un hombre, amo a un hombre', primero su

negación: 'Yo no lo amo, lo odio', y luego la inversión de las personas: 'El me odia'. Por medio de esta proyección, lo que debería ser sentido interiormente como amor es percibido como odio proveniente del exterior. El sujeto puede evitar así el peligro en el que lo colocaría la irrupción en su conciencia de sus deseos homosexuales. Peligro considerable a causa de la fijación de estos enfermos al estadio del narcisismo, lo que haría de la amenaza vital de destrucción del yo. El delirio por lo tanto aparece como un medio para el paranoico de asegurar la cohesión de su yo al mismo tiempo que reconstruye el universo.<sup>LXXXV</sup>

#### **PARANOIA<sup>5</sup>**

Estado mental patológico en el que el paciente sufre delirios (percepciones y creencias sistemáticas y erróneas, desconectadas de la realidad y resistentes al cambio) de los cuales los más comunes y más conocidos son los de persecución y de grandeza. A finales del siglo XIX, Sigmund Freud definió la paranoia como un trastorno mental en el que el síntoma primordial es la extrema desconfianza hacia los demás; la personalidad paranoide llega a creer que los que le rodean quieren asesinarle. En la forma más grave, la psicosis conocida como esquizofrenia paranoide, el paciente puede tener alucinaciones en las que personajes históricos, mitológicos o religiosos se le aparecen y le transmiten mensajes, alucinaciones obviamente conectadas con los delirios de grandeza del paciente.<sup>LXXXVI</sup>

#### **PERESTROIKA**

(En ruso, 'reestructuración') Término empleado para referirse a la reforma económica realizada en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) al final de la década de 1980. La palabra comenzó a utilizarse cuando, en 1985, Mijaíl Gorbachov pasó a ser el máximo dirigente soviético. Esta política ya estaba en la fase de diseño antes de su elección, pero fue en el pleno del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) de abril de 1985 cuando se decidió que era crucial para rescatar al Estado del colapso económico y que había que llevarla a la práctica inmediatamente.

La *perestroika* habría de convertirse en un plan sistemático y en una estrategia concreta para el desarrollo del país. La reforma alcanzaba todas las áreas del sistema soviético: la ciencia y la tecnología, la reorganización de la estructura económica y los cambios en la política de inversión. Su objetivo era convertir una gestión muy centralizada en un sistema más descentralizado, basado en cierto grado de autonomía local y autogestión. Otros

objetivos eran: reducir el alcoholismo y el absentismo laboral, permitir a las empresas tomar decisiones sin consultar a las autoridades políticas, así como el fomento de la empresa privada y de sociedades conjuntas con un número limitado de compañías extranjeras. Su contrapartida en el mundo de la cultura y de los medios de comunicación fue la *glasnost*. Hacia el final del mandato de Gorbachov, la *perestroika* empezó a recibir críticas tanto por los que pensaban que las reformas se aplicaban con demasiada lentitud como por los que temían que destruyera el sistema socialista y lo sustituyera por la anarquía. En ambos casos se temía que el país se dirigiera al colapso. En 1991 Mijail Gorbachov perdió el poder tras un fallido golpe de Estado. Borís Yeltsin se convirtió en su sucesor, abandonando el comunismo y conduciendo a la URSS a su desintegración.<sup>LXXXVII</sup>

### REACCIÓN

Acción provocada por otra y de efectos contrarios a ésta. [...] 3. Tendencia tradicionalista en lo político opuesta a las innovaciones. [...] 5. CIB. Acción de retorno, reatocación. SIN.: *retroalimentación*. 6. FIS. Fuerza que un cuerpo, sujeto a la acción de otro, ejerce sobre él en dirección opuesta.<sup>LXXXVIII</sup>

### REACCIONARIO

Que está en contra de las innovaciones de tipo progresista en el terreno ideológico, político, etc. 2. Que tiende a restablecer lo abolido.<sup>LXXXIX</sup>

### REAL

Lo real es en efecto la postrera posibilidad de la metáfora, pero ésta no debe cumplirse, bajo pena de muerte, bajo pena de perder su poder metafórico, su poder de ilusión.<sup>XC</sup>

### REALISMO

El realismo, cuya única definición es que se propone evitar la cuestión de la realidad implicada en la cuestión del arte, se encuentra siempre en una posición entre el academicismo y el *kitsch*.

Cuando el poder se llama Partido, el realismo, con su complemento neoclásico triunfa sobre la vanguardia experimental difamándola y prohibiéndola.

Cuando el poder se llama 'el capital' y no 'el partido', la solución 'transvanguardista' o 'posmoderna', en el sentido que le da Jenks, se revela como mejor ajustada que la solución antimoderna. El eclecticismo es el grado cero de la cultura general contemporánea: oímos *reggae*, miramos un *western*, comemos un MacDonalD a medio día y un plato de la cocina local por la noche, nos perfumamos a la manera de París en Tokio, nos vestimos al estilo retro en Hong Kong, el conocimiento es materia de juegos televisados. Es fácil encontrar un público para las obras eclécticas. Haciéndose *kitsch*, el arte halaga el desorden que reina en el 'gusto' del aficionado. El artista, el galerista, el crítico y el público se complacen conjuntamente en el qué-más-da, y lo actual es el relajamiento. Pero este realismo del qué-más-da es el realismo del dinero: a falta de criterios estéticos, sigue siendo posible y útil medir el valor de las obras por la ganancia que se puede sacar de ellas. Este realismo se acomoda a todas las tendencias, como se adapta el capital a todas las 'necesidades', a condición de que las tendencias y las necesidades tengan poder de compra.<sup>xci</sup>

#### RELATIVISMO

Postura filosófica que no reconoce valores o verdades absolutas. La declaración de Protágoras de que "El hombre es la medida de todas las cosas" fue una expresión temprana de esto y fue formulado en oposición a la búsqueda por las definiciones absolutas de aplicación universal de ideas tales como la virtud y la justicia que preocuparon a Sócrates y a Platón. El relativismo, en un sentido más suave, significa que hay que considerar el significado de los argumentos dentro de su contexto. En la actualidad, por ejemplo, los antropólogos adoptan una postura relativista y tratan de no interpretar sus observaciones exclusivamente en el contexto de sus propios sistemas de valores culturales.<sup>xcii</sup>

#### REPÚBLICA<sup>1</sup>

En la república, por principio reina una incertidumbre acerca de los fines que es una incertidumbre acerca de la identidad del nosotros. La cuestión de la identidad no se plantea [...] en la tradición narrativa [...] En la república hay muchos relatos porque hay muchas identidades finales posibles y, en cambio, en el despotismo hay uno solo, porque sólo hay un único origen. La república no induce a creer pero sí induce a reflexionar y a juzgar.<sup>xciiii</sup>

## REPÚBLICA<sup>2</sup>

Los grandes relatos que ella [la república] requiere no son mitos sino relatos de emancipación. Igual que aquellos, éstos cumplen una función de legitimación, legitiman instituciones y prácticas sociales y políticas, legislaciones, éticas, maneras de pensar, simbolismos. A diferencia de los mitos, estos relatos no encuentran su legitimidad en actos originarios 'fundantes', sino en un futuro que se ha de promover, es decir, en una Idea a realizar. Esta Idea (de libertad, de 'luz', de socialismo, de enriquecimiento general) posee un valor legitimatorio porque es universal. Da a la modernidad su modo característico: el *proyecto*, es decir, la voluntad orientada hacia un fin.<sup>xclv</sup> (Metarrelato de la república: relato legitimador de emancipación)

## RESISTENCIA [PASIVA]

Método de oposición al régimen establecido, consistente en la desobediencia a determinadas normas cuya conculcación, en principio, no representa un grave delito, pero que, realizada por grandes masas, dificulta el normal funcionamiento de la vida cotidiana.<sup>xcv</sup>

## SENTIDO

Según la tradición *retórica*, sentido es aquello que el *emisor* ha querido expresar.

Fontainer diferencia y el sentido, que es un *efecto* (lo que una palabra nos hace entender, pensar, sentir), de *significación* (lo que la *palabra* manifiesta, lo que señala, aquello de que es signo). Para Saussure, el sentido es la operación que une al *significante* con el *significado*, es decir, sentido es sinónimo de *significación*, es la relación de presuposición recíproca que se da entre significante y significado. Pottier, en cambio, lo ve como el significado que se puntualiza en el *signo* por su relación sintagmática con otros signos dentro del *enunciado* concreto en que se actualiza, y –podría agregarse, con Prieto- dentro de la totalidad de los significados que asume en un *contexto*, en el conjunto de sus circunstancias: situación, lugar, tiempo, *interlocutores*, etc.

Barthes describe el sentido como un doble proceso que paralelamente se va delineando en el *texto* mediante a) la *articulación* –que produce las unidades que dan lugar a una *forma*- (Benveniste), y b) la *integración* –que reúne esas unidades en otras de un orden superior de las que resulta el sentido. "El sentido de cada elemento de la obra equivale al conjunto de sus relaciones con los demás", dice al respecto Teodorov.

Según Bloomfield, para obtener el sentido hay que abarcar el *enunciado*, la *situación* o contorno y la respuesta (no necesariamente lingüística) que se produzca. [...]

Frege ha llamado sentido de una expresión al modo específico de presentación del referente. Por ejemplo, un nombre propio posee diferente sentido (*intención*) que la descripción precisa del mismo objeto nombrado. [...]

Martinet, por su parte, señala como una de las acepciones usuales de sentido –próxima a la noción saussuriana de *significado*– aquella porción de realidad designada por una palabra, a partir de su relación de oposición con otras palabras que también sean capaces de abarcarla.<sup>xCVI</sup>

### **SIGNIFICADO**

El aspecto inmaterial de un signo; aquello que el significante representa. Puede aproximarse sólo a través de los significados en cualquier texto dado.<sup>xCVII</sup>

### **SIGNIFICANTE**

El aspecto material –una imagen, un objeto, un sonido– de un signo. Los significantes tienden a asumir un significado a través de oposición a otros posibles significados alternativos (por ejemplo, mujer/caballo) no representados en un sintagma dado. De acuerdo con Saussure, la relación del significante con el significado en el lenguaje es enteramente arbitraria.<sup>xCVIII</sup>

### **SIGNO**

Saussure ofreció un modelo diádico o de dos partes del signo. Definió un signo como compuesto de:

→ un significante (*signifiant*) – la forma que el signo toma.

→ un significado (*signifié*) – el concepto que representa.

El signo es el todo que resulta de la asociación del significado con el significante. La relación entre el significado y el significante se llama “significación”. [...]

Un signo debe tener tanto un significado como un significante. Uno no puede tener un significante completamente sin sentido o un significado completamente sin forma. Un signo es una combinación reconocible entre un significante y un particular significado. El mismo significante puede representar diferentes significados, y, por tanto, ser un signo diferente. De

la misma manera, muchos significados podrían representar el mismo concepto, y, de igual forma, cada par único constituyendo un signo diferente.<sup>xciX</sup>

### **SÍMBOLO**

En la semiótica de Peirce, símbolo es un signo convencional, representativo sólo en virtud de un contrato. Es arbitrario y no siempre susceptible a la voluntad individual.<sup>c</sup>

### **SIMULACIÓN**

La concatenación de las cosas como si éstas tuvieran un sentido, cuando sólo están regidas por el montaje artificial y el sinsentido.<sup>cI</sup>

### **SIMULACRO<sup>1</sup>**

... la simulación parte del principio de equivalencia, de la negación radical del signo como valor, parte del signo como reversión y eliminación de toda referencia. Mientras que la representación intenta absorber la simulación interpretándola como falsa representación, la simulación envuelve todo el edificio de la representación tomándolo como simulacro." La imagen tiene ciertas fases sucesivas:

- "— es el reflejo de una realidad profunda" (sacramento)
- "— enmascara y desnaturaliza una realidad profunda" (maleficio)
- "— enmascara la **ausencia** de una realidad profunda" (sortilegio)
- "— no tiene nada que ver con ningún tipo de realidad, es ya su propio y puro simulacro" (simulación)

"Cuando lo real ya no es lo que era, la nostalgia cobra todo su sentido." Se da entonces una "Producción enloquecida de lo real y lo referencial, paralela y superior al enloquecimiento de la producción material: así aparece la simulación en la fase que nos concierne —una estrategia de lo real, de neo-real y de hiperreal, doblando por doquier una estrategia de disuasión."<sup>cII</sup>

### **STEINER, GEORGE (1929)**

Nacido en París en 1929 en el seno de una familia judía de origen vienés, reside desde 1940 entre Estados Unidos, adonde se exilió inicialmente, e Inglaterra. Cursó Literatura, así como Matemáticas y Física, en Chicago y Harvard, doctorándose en Oxford en Literatura y Filosofía.

Es uno de los más reconocidos estudiosos de la cultura europea y ha ejercido la docencia en las universidades americanas de Stanford, Nueva York y Princeton (donde fue profesor de Literatura Comparada), si bien su carrera académica se ha desarrollado también de manera intensa en Ginebra (Suiza), Harvard (Estados Unidos) y Cambridge (Reino Unido).

Ha sido durante 25 años crítico literario de la revista "*The New Yorker*", y posteriormente en el diario "*The New York Times*", y entre 1952 y 1956 trabajó en "*The Economist*". Más allá de sus preocupaciones -la traducción como problema capital de la cultura, el silencio como respuesta al horror, etc.- su obra constituye también una interrogación acerca de la responsabilidad del crítico literario -él prefiere definirse como maestro de lecturas-. Debutó como narrador en 1964 con *Anno Domini*, si bien es más conocido como uno de los mejores ensayistas de la actualidad, con obras como *Antígonas*, *La muerte de la tragedia*, *Después de Babel* o *Martín Heidegger*, entre otras. También son obras suyas *Pasión Intacta* y, en 1997, su autobiografía, *Errata*. Este año ha publicado en España su obra *Nostalgia del absoluto*, de 1974. Recientemente se ha publicado en el Reino Unido su última obra, *Gramáticas de la creación*, de próxima aparición en España.

Este escritor, crítico literario y ensayista, considerado uno de los humanistas más importantes de nuestro tiempo, ha sido galardonado con el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades 2001.<sup>CIII</sup>

### SUJETO<sup>1</sup>

El sujeto, en el sentido convencional del término, es "una entidad dotada de deberes saberes y poderes."<sup>CIV</sup>

### SUJETO<sup>2</sup>

...lo que hay que analizar es la tercera persona. Se habla, se ve, se muere. Hay, desde luego sujetos: partículas que giran en la polvareda de lo visible, lugares móviles de un murmullo anónimo. El sujeto es siempre algo derivado. Nace y se desvanece en la espesura de lo que dice y de lo que ve.<sup>CV</sup>

### TIANANMEN

(vid Manifestaciones estudiantiles en Beijing)



## VALOR

[Según Saussure] *Valor* es la diferencia que distingue entre sí dos *fonemas* (que son "entidades opositivas, relativas y negativas"). [...] El valor hace que los *signos* se opongan entre sí y limiten recíprocamente, pues "el valor de todo término está determinado por lo que lo rodea". "La parte conceptual del valor –agrega Saussure– está constituida por conexiones y diferencias con los otros términos de la *lengua*, y otro tanto puede decirse de su parte material." Es decir, son las diferencias fónicas (puesto que en ellas reside la *significación*) las que permiten distinguir a cada *palabra* de todas las otras, de modo que no se confundan. La lengua tolera una gran elasticidad en la pronunciación pero mantiene una única exigencia (para la comprensión), y es "que los sonidos sigan siendo distintos unos de otros". En otras palabras, la lengua sólo pide que haya *diferencia*.

El valor posee una cualidad diferencial, hace que los términos se definan no positivamente (por su *contenido*) sino negativamente, "por sus relaciones con los otros términos del sistema", ya que "su más exacta caracterización es la de ser lo que los otros no son". Lo cual quiere decir que , si se atiende al concepto de valor, "cada fragmento de la lengua está fundado en su no coincidencia con el resto, con su diferencia". [...]

Por otra parte, dentro de la *axiología*, el concepto de valor tiene un sentido filosófico. Es aquella cualidad de orden moral inmaterial, relativa a la persona, a su *ideología*, a su *cultura*; o bien es un valor ideal, una idea que norma juicios (de valor) encaminados a orientar la actividad desde un punto de vista ético.<sup>CVI</sup>

## VATTIMO, GIANNI (N. 1936)

Filósofo italiano nacido en Turín. Fue discípulo del también pensador italiano Luigi Pareyson y del alemán Hans-Georg Gadamer. Profesor en la universidad de su ciudad natal, se distinguió en el campo de la hermenéutica filosófica, así como por sus estudios sobre Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. Su principal y más original aportación al pensamiento contemporáneo fue su teoría del "pensamiento débil", como filosofía que renuncia a toda pretensión de llegar a una fundamentación metafísica del saber. Entre sus principales obras destacan: *Las aventuras de la diferencia* (1980), *Más allá del sujeto* (1980), *El pensamiento débil* (1983, escrita en colaboración con Pier Aldo Rovatti), *Filosofía al presente* (1990) y *Crear que se cree* (1996).<sup>CVII</sup>

## VERDAD<sup>1</sup>

Con criterio epistemológico, la verdad estriba antes que todo en las experiencias vitales directas de [los] sujetos [particulares que integran una colectividad].<sup>CVIII</sup>

## VERDAD<sup>2</sup>

¿Qué es, por tanto, la verdad? Un ejército móvil de metáforas, de metonimias, de antropomorfismos; las verdades son ilusiones que uno ha olvidado que son ilusiones...<sup>CIX</sup>

## VIRILIO, PAUL (1932)

Reconocido urbanista, teórico político y crítico del arte de la tecnología nació en París en 1932. Se le conoce por acuñar lo que él llama "dromología", que es la ciencia o el estudio o la lógica de la velocidad. También se conoce de él su "modelo de guerra" del crecimiento de la ciudad moderna y de la evolución de la sociedad humana. Identificado con la fenomenología de Merleau-Ponty, el futurismo de Marinetti y los escritos tecnocientíficos de Einstein, la perspectiva intelectual de Virilio puede ser comparada útilmente con la de arquitectos, filósofos y críticos de la cultura contemporáneos como Bernard Tschumi, Gilles Deleuze y Jean Baudrillard. Virilio es autor, entre otros libros, de *Velocidad y política: un ensayo sobre dromología* (1977), *El arte del motor* (1995), *La bomba de la información* (1998), y más recientemente, *La estrategia de la decepción* (1999).<sup>CX</sup>

---

\* Todas las traducciones de las citas hechas del inglés al español son mías.

<sup>I</sup> "Autodeterminación", en *Enciclopedia Microsoft Encarta 2000*.

<sup>II</sup> *Bedford St. Martin Critical Theory*, en <http://www.bedfordstmartins.com/litlinks/critical/index.htm>

<sup>III</sup> "Jena, Batalla de", *Enciclopedia Microsoft Encarta 2000*; Fukuyama, "The End of History?", p. 4

<sup>IV</sup> *Bedford St. Martin Critical Theory, op. cit.*; Neil Leach, (ed.), *Rethinking Architecture. A Reader in Cultural Theory*, Londres, Routledge, 1997, p. 24.

<sup>V</sup> *The School of Cooperative Individualism*, [http://www.cooperativeindividualism.org/bloom\\_bio.html](http://www.cooperativeindividualism.org/bloom_bio.html)

<sup>VI</sup> Fragmentos y adaptación de "Albert Camus (1913-1960)", en *Little Blue Light*, 2000, en <http://www.littlebluelight.com/camusmain.html> (Traducción mía)

<sup>VII</sup> Jean-Françoise Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, trad. Enrique Lynch, Barcelona, Edit. Gedisa, 1999, p. 15.

<sup>VIII</sup> Douglas Bicket, *k.i.s.s. of the panopticon*, 1998, en <http://carmen.artsci.washington.edu/panop/home.htm>

- <sup>ix</sup> Fragmentos y adaptación de "Emile Cioran (1911-1995)", en *Little Blue Light*, 2000, en <http://www.littlebluelight.com/cioranmain.html> (Traducción mía)
- <sup>x</sup> Gilles Deleuze, *Conversaciones. 1972-1990*, trad. José Luis Pardo, 3ª ed., Valencia, Ed. Pre-Textos, 1999, p. 217.
- <sup>xi</sup> Bicket, *op. cit.*
- <sup>xii</sup> Guattari, Felix, *Caosmosis*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1996, p. 13.
- <sup>xiii</sup> Leach, *op. cit.*, p. 308; John Lechte, *Fifty Key Contemporary Thinkers*, Routledge Chapman & Hall, 1994.
- <sup>xiv</sup> "Democracia", en *Enciclopedia Microsoft Encarta 2001*.
- <sup>xv</sup> Stuart Sim, *Derrida and the End of History*, Cambridge, Icon/Totem Books, 1999, p. 73.
- <sup>xvi</sup> Perry Anderson, *Los fines de la historia*, trad. Erna von der Waide, 2ª ed., Barcelona, Edit. Anagrama, 1997, 175 p., p. 14-15.
- <sup>xvii</sup> Bicket, *op. cit.*
- <sup>xviii</sup> "Desconstrucción", en *Enciclopedia Microsoft Encarta 2001*.
- <sup>xix</sup> *Bedford St. Martin Critical Theory, op. cit.*
- <sup>xx</sup> Bicket, *op. cit.*
- <sup>xxi</sup> Robert M. Pirsig, *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance: An Inquiry into Values*.
- <sup>xxii</sup> *Glossary of Philosophic Disciplines*, en <http://www.creatorix.com.au/philosophy/t03/t03b.html>
- <sup>xxiii</sup> Bicket, *op. cit.*
- <sup>xxiv</sup> Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, 8ª ed. revisada y aumentada, México, Ed. Porrúa, 1997 (1ª ed. 1985), p. 134-135.
- <sup>xxv</sup> Tom Savage, *A Bluffer's Guide to Postmodernism*, en <http://piglet.ex.ac.uk/archive/itp3002/gosh.ex.ac.uk/%257Eel98ts/disney.html>
- <sup>xxvi</sup> Bicket, *op. cit.*
- <sup>xxvii</sup> Anderson, *op. cit.*, p. 95
- <sup>xxviii</sup> *Glossary of Philosophic Disciplines, op. cit.*
- <sup>xxix</sup> *Dictionary of Philosophy of Mind*, en <http://www.artsci.wustl.edu/~philos/MindDict/>
- <sup>xxx</sup> *Bedford St. Martin Critical Theory, op. cit.*; Leach, *op. cit.*, p. 348.
- <sup>xxxi</sup> "Glasnost", en *Enciclopedia Microsoft Encarta 2000*.
- <sup>xxxii</sup> Savage, *op. cit.*
- <sup>xxxiii</sup> *Bedford St. Martin Critical Theory, op. cit.*
- <sup>xxxiv</sup> Anderson, *op. cit.*, p. 85.
- <sup>xxxv</sup> *Bedford St. Martin Critical Theory, op. cit.*; Leach, *op. cit.*, p. 98.
- <sup>xxxvi</sup> Bicket, *op. cit.*
- <sup>xxxvii</sup> Savage, *op. cit.*
- <sup>xxxviii</sup> Jean-Françoise Lyotard, *op. cit.*, p. 35.
- <sup>xxxix</sup> Foucault, *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, 18ª ed., México, siglo XXI, 1997, (ed. en francés, 1969), p. 10-16.
- <sup>xl</sup> Nelson Minello Martini (ed.), *A modo de silabario. Para leer a Michel Foucault*, México, Centro de Estudios Sociológicos / El Colegio de México, 1999, p. 126, apud, Michel Foucault, "Verdad y poder, 1977, en *Microfísica del poder*, p. 179.
- <sup>xli</sup> Éste es mi concepto general de historia (5 Junio 2002, modificado de la versión original de 1999)
- <sup>xlii</sup> "La vida como obra de arte", entrevista a Gilles Deleuze con Didier Eribon [*Le nouvel observateur*, 23 de Agosto de 1986], *Conversaciones. 1972-1990*, trad. José Luis Pardo, 3ª ed., Valencia, Ed. Pre-Textos, 1999, p. 154-155.
- <sup>xliiii</sup> Guattari, *op. cit.*, p. 13-14.
- <sup>xliv</sup> Bicket, *op. cit.*
- <sup>xlv</sup> *Ibid.*
- <sup>xlvi</sup> Beristáin, *op. cit.*, p. 261-262.
- <sup>xlvii</sup> "Ideología", en *Enciclopedia Microsoft Encarta 2001*.
- <sup>xlviii</sup> John Fiske, *Introduction to Communication Studies*, Londres, Routledge, 1991, p. 172; Bicket, *op. cit.*

XLIX Sim, *op. cit.*, p. 73.

L Minello Martini *op. cit.*, p. 129-130, apud, Michel Foucault, "Verdad y poder", 1977, en *Microfísica del poder*, p. 181-182.

LI Anderson, *op. cit.*, p. 25-26.

LII Jean Baudrillard, *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*, trad. Thomas Kauf, 3ª ed., Barcelona, Ed. Anagrama, 1997, p. 113.

LIII Bicket, *op. cit.*

LIV Beristáin, *op. cit.*, p. 277-283.

LV *MIA: Encyclopedia of Marxism: Glossary of People* en <http://www.marxists.org/glossary/people/k/o.htm>; Majid Yar, "Alexandre Kojève", en *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2001 <http://www.utm.edu/research/iep/k/kojeve.htm>.

LVII Anderson, *op. cit.*, p. 85-86.

LVII Leach, *op. cit.*, p. 138.

LVIII Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, trad. Mariano Antolín Rato, 4ª ed., Madrid, Ediciones Cátedra, 1989, p. 23.

LIX *Ibid.*, p. 23-24.

LX Jean-Françoise Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, p. 44-45.

LXI Anderson, *op. cit.*, p. 21, 23-24.

LXII "Liberalismo", en *Enciclopedia Microsoft Encarta 2000*.

LXIII Anderson, *op. cit.*, p. 21; Paul M. Johnson, *A Glossary of Political Economy Terms*, Auburn University, 1994-2000; en: <http://www.auburn.edu/~johnspm/glossind.html>, Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*.

LXIV Anderson, *op. cit.*, p. 23-24

LXV Leach, *op. cit.*, p. 270

LXVI *Bedford St. Martin Critical Theory, op. cit.*

LXVII Guattari, *op. cit.*, p. 12.

LXVIII Bicket, *op. cit.*

LXIX *Ibid.*

LXX Lyotard, *op. cit.*, p. 47

LXXI Sim, *op. cit.*, p. 75

LXXII Lyotard, *op. cit.*, p. 36

LXXIII *Ibid.*, p. 20

LXXIV Sim, *op. cit.*, p. 75-76

LXXV Deleuze, "Un retrato de Foucault", en *Conversaciones*, p. 169

LXXVI "Berlín, Muro de", *Enciclopedia Microsoft Encarta 2000*.

LXXVII Lyotard, *op. cit.*, p. 35

LXXVIII Israel Sanmartín, *¿Quién es Francis Fukuyama?*, separata de los Cuadernos de Estudios Gallegos, tomo XLVI, fascículo 111, 1999, p. 195

LXXIX Ramon Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, p. 332-333

LXXX Israel Sanmartín, "Evolución de la teoría del 'fin de la Historia' de Francis Fukuyama", en *Memoria y Civilización. Anuario de Historia*, Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, 1998, num. 1, p. 236

LXXXI "Objetividad", en *Enciclopedia Microsoft Encarta 2001*.

LXXXII Dalí, Salvador, *Diario de un genio*, trad. Paula Brines, 7ª ed., Barcelona, Tusquets Eds., 1998, (1ª ed. en francés, 1964), p. 191.

LXXXIII Consuelo Fariás-van Rosmalen, *Anatomía de una mente visionaria obsesionada por el presente: Rem Koolhaas*, México, [2002], 783 p., ils., gráficas, fotos, (tesis de Doctorado en Arquitectura, Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional Autónoma de México), p. 110.

LXXXIV Koolhaas, Rem, *Delirious New York*, Oxford University Press, Nueva York, 1978; The Monacelli Press, Nueva York, 1994, p. 238. Traducido por Consuelo Fariás-van Rosmalen.

- 
- LXXXV Roland Chemama (dir.), *Diccionario de psicoanálisis. Diccionario actual de los significantes, conceptos y matemas del psicoanálisis*, trad. Teodoro Pablo Lecman, 2ª ed. corregida y aumentada, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996, p. 313-318.
- LXXXVI "Paranoia", en *Enciclopedia Microsoft Encarta 2001*.
- LXXXVII "Perestroika", en *Enciclopedia Microsoft Encarta 2000*.
- LXXXVIII Pequeño Larousse *Ilustrado, Diccionario enciclopédico*, 1997, p. 864.
- LXXXIX *Ibid.*, p. 864
- XC Baudrillard, *op. cit.*, p. 157.
- XCI Lyotard, *op. cit.*, p. 16-18
- XCII *Glossary of Philosophic Disciplines, op. cit.*
- XCIII Lyotard, *op. cit.*, p. 60
- XCIV *Ibid.*, p. 60-61
- XC V Pequeño Larousse *Ilustrado, op. cit.*, p. 876
- CVI Beristáin, *op. cit.*, p. 455-456.
- CVII *Semiotics: A Brief Lexicon*, en <http://www.mtsu.edu/~dlavery/semiotic.htm>
- CVIII *Ibid.*
- CIX Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, trad. Wade Baskin, Londres, Ed. Fontana/Collins, [1916] 1974, apud, "Signs", en Daniel Chandler, *Semiotics for Beginners*, Abril 27, 2001, en <http://www.aber.ac.uk/media/Documents/S4B/sem02.html>
- C Semiotics, *op. cit.*
- CI Baudrillard, *op. cit.*, p. 29
- CII Baudrillard, *Cultura y simulacro*, trad. Antonio Vicens y Pedro Rovira, 5ª ed., Barcelona, Edit. Kairós, 1998, p. 17-19
- CIII Tomado y adaptado de "George Steiner, Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades 2001", 1º de Mayo 2001, *Fundación príncipe de Asturias*, en <http://www.fpa.es/esp/noticias/272.html>
- CIV "Control y Devenir", *Entrevista a Gilles Deleuze con Toni Negri*, en *Futur antérieur*, no. 1, primavera de 1990, tomada de Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p. 276
- CV Deleuze, "Un retrato de Foucault", en *ibid.*, p. 173-174
- CVI Beristáin, *op. cit.*, p. 498-499.
- CVII "Gianni Vattimo", en *Enciclopedia Microsoft Encarta 2001*.
- CVIII Anderson, *op. cit.*, p. 11
- CIX Friedrich Nietzsche, en [www.pixcentrix.co.uk/pomo](http://www.pixcentrix.co.uk/pomo)
- CX James Der Derian, *Future War: a discussion with Paul Virilio*, VirtualY2K Conference, Noviembre 5-7 1999, en [http://www.brown.edu/Departments/Watson\\_Institute/programs/gs/VirtualY2K/futurewar.html](http://www.brown.edu/Departments/Watson_Institute/programs/gs/VirtualY2K/futurewar.html);  
*Ctheory Interview With Paul Virilio, "Paulo Virilio in Conversation with John Armitage"*, en [http://www.ctheory.net/text\\_file.asp?pick=132](http://www.ctheory.net/text_file.asp?pick=132).

## Bibliografía.

*analizada, consultada, formativa o recomendada*

1. Anderson, Perry, *Los fines de la historia*, trad. Erna von der Walde, 2ª ed., Barcelona, Ed. Anagrama, 1997, 175 p. (Col. Argumentos, 186).
2. Anderson, Perry, *Los orígenes de la posmodernidad*, trad. Luis Andrés Bredlow, Barcelona, Ed. Anagrama, 2000, 195 p., (Col. Argumentos, 240).
3. Appignanesi, Richard, Chris Garratt, *et al.*, *Posmodernismo para principiantes*, Buenos Aires, Ed. Era Naciente, 1995, 176 p.
4. Aragües, Juan Manuel, *Gilles Deleuze (1925-1995)*, Madrid, Ed. del Orto, 1998, 94 p., (Col. Filósofos y Textos).
5. Arendt, Hannah, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, intro. Manuel Cruz, Barcelona, Ed. Paidós, 1993, (1ª edición, 1958), 366 p.
6. Baudrillard, Jean, *Cultura y simulacro*, trad. Antonio Vicens y Pedro Rovira, 5ª ed., Barcelona, Ed. Kairós, 1998, (1ª ed., 1978), 193 p., (Col. Ensayo).
7. Baudrillard, Jean, *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, trad. Thomas Kauf, 2ª ed., Barcelona, Ed. Anagrama, 2001 (1ª ed. 1991), 103 p., (Col. Argumentos, 120)
8. Baudrillard, Jean, *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*, trad. Thomas Kauf, 3ª ed., Barcelona, Ed. Anagrama, 1997, 185 p., (Col. Argumentos, 142).
9. Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Ed. Anagrama, 1991, (Col. Argumentos, 115)
10. Baudrillard, Jean, *Las estrategias fatales*, trad. Joaquín Jordá, 5ª ed, Barcelona, Ed. Anagrama, 1997 (1ª ed. 1984), (Col. Argumentos, 74).
11. Berenzon Gorn, Boris, *Sutilezas de la memoria (Ensayos históricos)*, México, Universidad Pedagógica Nacional, 2001, 142 p.
12. Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, 8ª ed. revisada y aumentada, México, Ed. Porrúa, 1997 (1ª ed. 1985), 520 p.

13. Burns, Robert M. y Hugh Rayment-Pickard (eds.), *Philosophies of History: From Enlightenment to Post-Modernity*, Londres, Blackwell Publishers, 2000, 376 p.
14. Calabrese, Omar, *La era neobarroca*, trad. Anna Giordano, 3ª ed., Madrid, Ed. Cátedra, 1999, 212 p., (Col. Signo e Imagen, 16).
15. Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, trad. Esther Benítez, Madrid, Alianza Ed., 2001 (1ª ed. en francés, 1942), 181 p., (Biblioteca de Autor, 0660).
16. Canetti, Elias, *La provincia del hombre. Carnet de notas 1942-1972*, trad. Eustaquio Barjau, Madrid, Ed. Taurus, 1982, 329 p.
17. Chemama, Roland (dir.), *Diccionario de psicoanálisis. Diccionario actual de los significantes, conceptos y matemas del psicoanálisis*, trad. Teodoro Pablo Lecman, 2ª ed. revisada y aumentada, Buenos Aires, Amorrortu Eds., 1996, XVIII+481 p.
18. Cioran, Emil, *En las cimas de la desesperación*, trad. Rafael Panizo, 4ª ed., Barcelona, Tusquets Eds., 1999 (edición original en francés, 1934), 208 p., (Col. Marginales, 111).
19. Collingwood, R. G., *Idea de la historia*, trad. Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1965 (1ª reimp., 1996), 323 p., (Sección de Obras de Filosofía).
20. Condorcet, Jean Marie Antoine Nicholas Caritat, marqués de, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, intro. de Antonio Torres del Moral, trad. Marcial Suárez, Madrid, Editora Nacional, 1980, 255 p.
21. Corcuera de Mancera, Sonia, *Voces y silencios en la historia. Siglos XIX y XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, 424 p.
22. Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo y otros textos situacionistas*, trad. Jorge Diamant, Buenos Aires, Ed. de la Flor, 1974, 178 p.
23. Deleuze, Gilles, *Conversaciones. 1972-1990*, trad. José Luis Pardo, 3ª ed., Valencia, Ed. Pre-Textos, 1999 (1ª ed. 1995), 290 p.
24. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, 5ª ed., Barcelona, Ed. Anagrama, 1998, (1ª edición original en francés, 1967).

25. Deleuze, Gilles, *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez, prol. Miguel Morey, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1987, (1ª ed. en francés, 1986), 170 p., (Paidós Studio, 63).
26. Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, 4ª ed., Barcelona, Ed. Anagrama, 1997 (1ª ed. en francés, 1991), 221 p., (Col. Argumentos, 134).
27. Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Ed. Paidós, 1985, (2ª reimpresión, ed. ampliada, 1998; original en francés, 1972), 482 p., (Paidós Básica)
28. Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, 3ª ed., Valencia, Ed. Pre-Textos, 1997 (1ª ed. en francés, 1980), 526 p.
29. Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Rizoma. Introducción a Mil Mesetas*, trad. C. Casillas y V. Navarro, Valencia, Ed. Pre-Textos, 1977 (original en francés, 1976), 61 p.
30. Derrida, Jacques, *De la gramatología*, trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, 6ª ed. (original en francés, 1967), México, Ed. Siglo XXI, 2000, 397 p.
31. Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Ed. Trotta, 1995, 196 p., (Col. Estructuras y Procesos)
32. Derrida, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González Marín, 3ª ed., Madrid, Ed. Cátedra, 1998, 372 p., (Col. Teorema)
33. Derrida, Jacques, *Memorias para Paul de Man*, trad. Carlos Gardini, 2ª ed., Barcelona, Ed. Gedisa, 1998 (versión original en inglés, 1986), 247 p.
34. Derrida, Jacques, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México, Ed. Siglo XXI, 1994, 78 p.
35. Fontana, Josep, *La historia después del fin de la historia. Reflexiones acerca de la situación actual de la ciencia histórica*, Barcelona, Ed. Crítica, 1992, 155 p., (Serie General, 225).



36. Foster, Hal, Jean Baudrillard, Jürgen Habermas, et. al, *La posmodernidad*, trad. Jordi Fibla, Barcelona / México, Ed. Kairós / Ed. Colofón, 1988 (1ª ed. en inglés, 1983), 239 p.
37. Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, 18ª ed., México, Ed. Siglo XXI, 1997, (ed. en francés, 1969), 355 p.
38. Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost, 29ª ed., México, Siglo XXI Eds., 1999 (1ª ed. en francés, 1966), 375 p.
39. Freire, Paulo, *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*, trad. Guillermo Palacios, 3ª ed., México, Ed. Siglo XIX, 1999, 139 p.
40. Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Avon Books, 1992, 418 p.
41. Gane, Mike (Editor) y Jean Baudrillard, *Baudrillard Live: Selected Interviews*, Londres, Routledge, 1993, 240 p.
42. González, María Luz (dir.), Claudia Möller, et al., (editores), *Actas del II Coloquio internacional de historiografía europea: La historia de Europa hoy*, Mar del Plata, Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, 1999.
43. Guattari, Felix, *Caosmosis*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Ed. Manantial, 1996, 164 p.
44. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Philosophy of History*, trad. J. Sibree, Dover, Dover Publications, 1956, xxxix+477 p.
45. Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Ed. Destino, 2000.
46. Hipona, Agustín de, *La Ciudad de Dios*, intro. Francisco Montes de Oca, 11ª ed., México, Ed. Porrúa, 1992, XXXII+625 p., (Col. Sepan Cuántos..., 59).
47. Hobsbawn, Eric, *Historia del siglo XX. 1914-1991*, trad. Juan Faci, Jordi Ainaud y Carne Castells, Barcelona, Ed. Crítica, 1995 (reimp. 1996), fotos, 614 p.
48. Horroks, Chris y Zoran Jevtic, *Baudrillard for Beginners*, Cambridge, Icon Books Ltd., 1996 (reimp. 1997), ils., 175 p.

49. Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996, 368 p.
50. Kant, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, prolog. y trad. Eugenio Ímaz, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 151 p.
51. Kojève, Alexandre *Introduction to the Reading of Hegel*, Nueva York, Basic Books, 1969.
52. Kundera, Milan, *La inmortalidad*, trad. Fernando de Valenzuela, México, Tusquets Eds., 1997, 412 p.
53. Leach, Neil (ed.), *Rethinking Architecture. A Reader in Cultural Theory*, Londres, Routledge, 1997 (reimpresión de 2001), 409 p.
54. Lechte, John, *Fifty Key Contemporary Thinkers*, Londres, Routledge, 1994, 272 p.
55. Lemay, Eric, Jennifer Pitts, y Paul Gordon, *Heidegger para principiantes*, Buenos Aires, Ed. Era Naciente, 2000, 144 p.
56. Lyotard, Jean-Françoise, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, trad. Mariano Antolín Rato, 4ª ed., Madrid, Ed. Cátedra, 1989, 119 p., (Col. Teorema, Serie Mayor).
57. Lyotard, Jean-Françoise, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, trad. Enrique Lynch, Barcelona, Ed. Gedisa, 1999 (6ª reimpresión), 123 p.
58. Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, México, Ed. Quinto Sol, 1994, 64 p.
59. Mate, Reyes, et al., *Filosofía de la historia*, Madrid, Ed. Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993, 308 p., (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 5).
60. Minello Martini, Nelson (ed.), *A modo de silabario. Para leer a Michel Foucault*, México, Centro de Estudios Sociológicos / El Colegio de México, 1999, 356 p., (Col. Jornadas, 127).
61. Nietzsche, Friedrich, *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, trad. Gabriel Moner, Buenos Aires, Ed. Bajel, 1945, 90 p.

62. Peretti, Cristina de, y Paco Vidarte, *Derrida (1930)*, Madrid, Ed. del Orto, 1998, 94 p., (Col. Biblioteca Filosófica, 94)
63. Pereyra, Carlos, *et al.*, *Historia, ¿para qué?*, 18ª ed., México, Siglo XXI, 2000 (1ª ed., 1980), 245 p.
64. Powell, Jim y Van Howell, *Derrida para principiantes*, Buenos Aires, Ed. Era Naciente, 1997, 184 p.
65. Rabinow, Paul (comp.), *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984, 391 p.
66. Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, trad. Vicente Herrero, 3ª ed. corregida y aumentada, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 697 p., (Sección de Obras de Política y Derecho).
67. Sanmartín, Israel, *¿Quién es Francis Fukuyama?*, separata de los Cuadernos de Estudios Gallegos, tomo XLVI, fascículo 111, 1999, p. 193-206.
68. Sanmartín, Israel, "El fin de la Historia' mirado hacia atrás y pensado hacia adelante", separata de las Actas del II Congreso Internacional Historia a Debate, Santiago de Compostela, Historia a Debate, 1999, p. 199-212.
69. Sautet, Marc y Patrick Boussignac, *Nietzsche para principiantes*, Buenos Aires, Ed. Era Naciente, 1997, 192 p.
70. Sim, Stewart, *Derrida and the End of History*, Cambridge, Icon/Totem Books, 1999, 77 p., (Col. Postmodern Encounters).
71. Sokal, Alan y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales*, trad. Joan Carles Guix Vilaplana, Barcelona, Ed. Paidós, 1999, 311 p.
72. Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Ed. Gedisa, 1998 (original en italiano, 1985), 160 p. (Serie Cla de ma, Filosofía).
73. Vattimo, Gianni, *et. al.*, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Ed. Antropos; Santa Fe de Bogota, Siglo del Hombre Eds., 1994, 169 p., (Col. Biblioteca A, 1).

74. White, Hayden, "*Nietzsche: The Poetic Defense of History in the Metaphorical Model*", en *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Londres, The John Hopkins University Press, 1975, p. 331-374.
75. Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, 493 p.

*artículos, publicaciones periódicas y páginas de Internet*

1. "*Beyond the End of History*", <http://www.twilight2000.fsnet.co.uk/twilight2000.htm>
2. "*The New World Order: The End of History?*", en *The Anvil (The nationalist student newsletter)*, artículo 3 (<http://ds.dial.pipex.com/third-position/anv-eh.html>)
3. [Entrevista con Francis Fukuyama sobre su libro *The End of History and the Last Man*], Enero 17, 1992, *Booknotes Transcript* (<http://www.booknotes.org/transcripts/50062.htm>)
4. "*How far do you agree with Fukuyama's arguments in 'The End of History?'*" (<http://alpha.qmw.ac.uk/~websoc/ta5330/fukuyama.htm>)
5. "*Paulo Virilio in Conversation with John Armitage*", *Ctheory Interview With Paul Virilio*, en [http://www.ctheory.net/text\\_file.asp?pick=132](http://www.ctheory.net/text_file.asp?pick=132).
6. Ahmad, Aijaz, "*Postcolonial Theory and the 'Post-Condition'*", en *The Socialist Register*, 1997 (<http://www.yorku.ca/socreg/ahmad97.txt>)
7. Barker, Bill, "*The End of History? Bring it on!*", en *Fool on the Hill. An Investment Opinion*, diciembre 30, 1999 (<http://www.fool.com/news/1999/foth991230.htm>)
8. Barros, Carlos, *Hacia un nuevo paradigma historiográfico*, versión escrita de las conferencias dictadas el día 23 de abril de 1998 (Universidad Autónoma de Chiapas, México) y el 24 de junio de 1998 (Universidad de Rosario, Argentina). (<http://www.cbarros.com>).

9. Barros, Carlos, *La historia que viene*, ponencia presentada en el Congreso Internacional A historia a debate, celebrado en Santiago de Compostela (España) del 7 al 11 de julio de 1993.
10. Baudrillard, Jean, "*In the Shadow of the Millennium or the Suspense of the Year 2000*", trad. Francois Debrix, Abril 1998 (<http://www.ctheory.com/article/a061.html>)
11. Bell, Jr., Daniel M., "*After the End of History. Latin American Liberation Theology in the Wake of Capitalism's Triumph*", en *Journal of Religion and Society*, Lutheran Theological Southern Seminary (<http://moses.creighton.edu/JRS/2000/2000-7a.html>)
12. Benjamin, Walter, "La obra de arte en la época de la reproducción mecánica", en *Iluminaciones II*, trad. y prol. Jesús Aguirre, Taurus Madrid, 1972.
13. Berenson Boris, "El péndulo de la memoria: metáfora de la historiografía del siglo XX", en *Lecturas Universitarias. Historiografía crítica del siglo XX*. (En prensa).
14. Der Derian, James, *Future War: a discussion with Paul Virilio*, VirtualY2K Conference, Noviembre 5-7 1999, en [http://www.brown.edu/Departments/Watson\\_Institute/programs/gs/VirtualY2K/futurewar.html](http://www.brown.edu/Departments/Watson_Institute/programs/gs/VirtualY2K/futurewar.html)
15. DeVoon, Wolf, "*The End of Fukuyama*", en *Zola Times*, Vol. 4, No. 42. ([http://zolatimes.com/V4.42/endof\\_fukuyama.htm](http://zolatimes.com/V4.42/endof_fukuyama.htm))
16. *El País*, diario, España.
17. *Enciclopedia Microsoft Encarta 2001*; 1993-2000
18. Fukuyama, Francis, [*Homepage*], <http://www.sais-jhu.edu/faculty/fukuyama/>
19. Fukuyama, Francis, "*A Reply to My Critics*", en *The National Interest*, num. 16, invierno de 1989-90.
20. Fukuyama, Francis, "La alternativa asiática del autoritarismo blando", trad. Aurelio Major, en *Vuelta*, septiembre 1992, 190, p. 17-18. ([http://www.lettraslibres.com/vuelta\\_pdf/1992/190\\_VUELTA\\_005.pdf](http://www.lettraslibres.com/vuelta_pdf/1992/190_VUELTA_005.pdf))

21. Fukuyama, Francis, "Las mujeres y la evolución de la política mundial", trad. Laura Emilia Pacheco, en *Letras Libres*, abril 2000 p. 26-31.  
([http://www.letraslibres.com/res\\_facsimil\\_LL\\_0016/pdf/0016\\_convivio03.pdf](http://www.letraslibres.com/res_facsimil_LL_0016/pdf/0016_convivio03.pdf))
22. Fukuyama, Francis, "Pensando sobre el fin de la historia diez años después", en *El País*, Jueves, 17 junio, 1999, Nº 1140 (<http://ice.d5.ub.es/argo/fukuyama.htm>)
23. Fukuyama, Francis, "The End of History?", en *The National Interest*, num. 16, verano de 1989, p. 3-18. (<http://www.wku.edu/~sullib/history.htm>)
24. Fukuyama, Francis, "Their Target: The Modern World", en *Newsweek Special Davos Edition*, Diciembre 2001- Febrero 2002, p. 48-53.
25. Fukuyama, Francis, "We remain at the end of history", en *Independent*, Octubre 11 2001. (<http://argument.independent.co.uk>)
26. Fukuyama, Francis, *Interview with Frank Fukuyama*, Septiembre 15, 1997, *CSIS (Center for Strategic and International Studies) Diplomacy in the Information Age* (<http://www.csis.org/ics/dia/intfukuy.html>)
27. *Historia a Debate*, dir. Carlos Barros, Internet.
28. Huntington, Samuel P., "The Age of Muslim Wars", en *Newsweek Special Davos Edition*, Diciembre 2001- Febrero 2002, p. 6-11.
29. Huntington, Samuel P., "The Clash of Civilizations?", en *Foreign Affairs Magazine*, verano, 1993. (<http://www.foreignaffairs.org>)
30. Irvine, Martin, "The Postmodern', 'Postmodernism', 'Postmodernity': Approaches to Po-Mo", 1998, en <http://www.georgetown.edu/irvinemj/technoculture/pomo.html>
31. Jaffa, Harry V., "The End of History Means the End of Freedom: A Reply to Francis Fukuyama", California, The Claremont Institute, Enero 17, 1990.  
(<http://www.claremont.org/publications/jaffafukuyama.cfm>)
32. Kimball, Roger, "Francis Fukuyama & the End of History", en *The New Criterion On-line*.  
(<http://www.newcriterion.com/archive/10/feb92/fukuyama.htm>)
33. *Letras Libres*, dir. Enrique Krauze, mensual, México D.F.

34. *Library of Congress's Soviet Archives, Soviet Archives Exhibit*  
(<http://www.ibiblio.org/expo/soviet.exhibit/perest.html>)
35. Lovink, Geert, *L'illusion de la Fin ou La Grùe des Événements/ Die Illusion des Endes*.  
*Jean Baudrillard*, trad. Laura Martz, Junio 1995.  
([http://www.mediamatic.nl/magazine/8\\_2/lovink=Illusion.html](http://www.mediamatic.nl/magazine/8_2/lovink=Illusion.html))
36. Marks, Susan, "The End of History? Reflections on Some International Legal Theses".  
*The European Journal of International Law*, Vol. 8, No. 3.  
(<http://www.ejil.org/journal/Vol8/No3/art5.html>)
37. McKenzie, Jamie, "The Disneyfication of History: Why Books, Libraries and Librarians  
Remain Essential", en *From Now On*, Vol. 6, No. 3, Noviembre-Diciembre, 1996.  
(<http://fno.org/nov96/thanks.html>)
38. Meyer, Eva, "Escribir es un modo de habitar. Entrevista con Jacques Derrida", en  
*Arquitectura Viva*, Madrid, no. 1, 1988, p. 12-13.
39. NC State University, "The Death of History", en *Americana. A Journal of Ideas*, Volume  
1, Issue 3, January 21, 2000.  
(<http://americana.nu/2000/01/21/features/pm/DeathOfHistory.shtml>)
40. Sanmartín, Israel, "Evolución de la teoría del 'fin de la Historia' de Francis Fukuyama",  
en *Memoria y Civilización. Anuario de Historia*, Departamento de Historia, Facultad de  
Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, 1998, num. 1, p. 233-245.
41. Steiner, George, *Las Humanidades*, [s.f.], trad. Lorena Wolffer y Ana Terán  
(<http://www.cultura.df.gob.mx/festival/steiner.htm>)
42. Virilio, Paul, *The Silence of the Lambs: Paul Virilio in Conversation*, entrevista con  
Carlos Oliveira, trad. (del Alemán) Patrice Riemens, en *Frankfurter Rundschau*,  
September 2, 1995.  
([http://www.holonet.khm.de/visual\\_alchemy/manifeto/virillo1.html](http://www.holonet.khm.de/visual_alchemy/manifeto/virillo1.html))
43. Yar, Majid, "Alexandre Kojève", en *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2001  
<http://www.utm.edu/research/iep/k/kojeve.htm>