

TOLERANCIA | TOLERATION | TOLERÂNCIA

Filosofía iberoamericana y aspectos diversos de la tolerancia
Ibero-American Philosophy and Varied Aspects of Tolerance

Augusto Castro, Victor J. Krebs
Editores/Editors

Capítulo 3

CENTRO
DE ESTUDIOS
FILOSÓFICOS



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Tolerancia: Filosofía iberoamericana y aspectos diversos de la tolerancia
Toleration: Ibero-American Philosophy and Varied Aspects of Tolerance
Augusto Castro, Victor J. Krebs (editores)

© Augusto Castro, Victor J. Krebs, 2012

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Coordinador general de la colección *Tolerancia* / *General Coordinator of the Toleration series*:
Miguel Giusti

Diseño de cubierta e interiores: Gisella Scheuch

Diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: enero de 2012

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2012-01174

ISBN: 978-9972-42-988-0

Registro del Proyecto Editorial: 11501361200076

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

José Antonio Mateos | Universidad Autónoma de Tlaxcala | México

América Latina: posmodernidad y fin de la historia

En cualquier gran ciudad donde el azar me lleva, me sorprende que no se desaten levantamientos diarios, masacres, una carnicería sin nombre, un desorden de fin de mundo. ¿Cómo, en un espacio tan reducido, pueden coexistir tantos hombres sin destruirse, sin odiarse mortalmente? A decir verdad se odian, pero no están a la altura de su odio. Esta mediocridad, esta impotencia, salva a la sociedad, asegura su duración y estabilidad.

E.M. Cioran, *Historia y utopía*

Una de las discusiones teóricas que ha invadido el ámbito académico desde la década de 1980 es la llamada posmodernidad, categoría que atraviesa no solo a la filosofía sino también la antropología, la sociología, el arte, el cine, la arquitectura y, por supuesto, la historia. Esto muestra que la posmodernidad es una categoría de varios niveles y llama la atención sobre los diversos cambios sociales y culturales que se están produciendo en las sociedades contemporáneas: el rápido cambio tecnológico (las telecomunicaciones y los ordenadores), los nuevos intereses políticos y el auge de los movimientos sociales de tipo racial, étnico, ecológico y de género.

Es importante, en primer lugar, ubicar tanto histórica como conceptualmente a la posmodernidad, ya que ella presupone el llamado fin de la modernidad, que conlleva al mismo tiempo mostrar el trasfondo que hay detrás de la afirmación de «el fin de la historia», que es precisamente el objetivo de esta charla. Por lo tanto, debemos atender a la noción misma de modernidad, donde encontraremos la filosofía sustantiva o especulativa de la historia (narración de la historia como un todo, que presupone leyes o principios que animan y dotan de sentido al devenir histórico) que la posmodernidad critica.

Para entender la polémica es importante decir que la modernidad es una época histórica que desarrolla y se constituye en términos puramente terrenales y seculares; la herencia judeo-cristiana (salvación articulada a la creación, al pecado, a la redención, a la espera del juicio final), herencia que confiere dimensión *ontológica* a la historia y, al mismo tiempo, le da un significado determinante a nuestra colocación en el curso de ella. Es decir, seculariza la idea de *providencia*, que niega el movimiento cíclico de la historia, propio de la cultura helénica, despertando así la

esperanza en el futuro y en el progreso lineal que define el sentido y la finalidad de la historia. Esta visión hacia el futuro se vincula a la idea de que las cosas tienden a mejorar y, además, a una visión totalizadora del proceso histórico. En otras palabras, dicha herencia constituye la conciencia de que la humanidad forma parte de la historia (historicidad), recibiendo su sentido en el transcurso de la temporalidad y mostrando al mismo tiempo un plan o una idea en la que los acontecimientos se articulan como un todo (necesidad histórica).

En este sentido, la modernidad es entendida como un estado de duda y de conciencia; procurada por un antropocentrismo y por la fe en la razón. Es un pensar atrevido, soberbio y arrogante, pero además un pensar de conciencia filosófica. Se constituye como un estado de ánimo, una manera de saber estar en el mundo, como una percepción de capacidades operativas, de posibilidades realizadoras y un proceso de emancipación. Nos comenta José M. Sevilla:

Modernidad es además de conciencia racional y calculadora, también conciencia histórica del mundo de los ánimos 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 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 de dichos ámbitos¹.

La modernidad como tal tiene una lógica basada en lo científico-técnico, en la trascendencia abstracta del Estado, en la idea de una conciencia autónoma e individual (sujeto), en la visión de un tiempo cronométrico lineal e histórico y una retórica de la ruptura, de la búsqueda continua y de innovación, acompañada con una estética de la creatividad, de lo inédito y de la novedad (vanguardia). Considera Gianni Vattimo:

[...] la modernidad se puede caracterizar, en efecto 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 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, retornos².

La idea de *superación*, fundamental en la filosofía moderna y en la filosofía de la historia, presupone un desarrollo progresivo en el cual lo nuevo se identifica con lo valioso; es la creencia de que la historia persigue fines de emancipación humana que el hombre proyecta en ella. Es la concepción del progreso incesante hacia un

¹ SEVILLA, José M. «El concepto de filosofía de la historia en la Modernidad». En REYES MATE, Manuel (ed.). *Filosofía de la historia*. Madrid: Trotta, 1993, p. 66.

² VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1998, p. 10.

término en el que el hombre se liberará de sus sujeciones, mostrando una historia que resulta de la acción del hombre capaz de vencer las fuerzas irracionales que rigen los acontecimientos, y que así puede instaurar un orden racional (sentido inmanente con un fin humano). Esta secularización de la idea judeo-cristiana de la historia supone la emancipación de los distintos órdenes de la cultura, la filosofía, la ciencia y la política y, por supuesto, de la historia, de su jurisdicción teológica y de la tutela religiosa.

Dentro de este proceso, la filosofía de la historia se conceptualiza como una nueva racionalidad, a la par que despliega un modo nuevo de ser y de enfocar las relaciones: *del hombre con la naturaleza* (progreso científico, matematización de la realidad, emancipación de la naturaleza y apropiación del mundo), *del hombre con Dios* (reforma de protestante, desteologización de la realidad, relación naturaleza y deísmo, historización de la religión) y *del hombre consigo mismo* (antropologismo, conciencia histórica y filosofía de la historia, creencia en el progreso de la humanidad, la Ilustración como actitud intelectual, el pensamiento social y político y la fundamentación de la moral). Es la filosofía de la historia que seculariza la estructura funcional básica de la visión teológica de la historia, la cual supone un progreso inmanente, parecido a una concepción axiomática que sustenta leyes científicas.

En este sentido es la modernidad la que funda los *relatos y representaciones* que estructurarán el mundo moderno; se trata de la razón como idioma universal y, en consecuencia, de la modernidad como el desplegarse de una escritura civilizatoria que fascina y conquista por sus certezas y profecías, proponiendo la idea de maduración de la biografía «humana», como lo manifiestan las filosofías de Vico (ciencia nueva), Kant (reino de las libertades), Hegel (Estado nacional), Herder (despliegue de la flor de la humanidad) y Marx (la sociedad de iguales), grandes paradigmas de filosofía de la historia.

Por tanto, el proyecto moderno se legitimó en las narraciones que operaron en términos de filosofía de la historia como una forma de entender, recordar y ordenar el saber histórico, además de una concepción del tiempo: emancipación de los hombres y las sociedades, un sujeto moderno que ocupa el centro de la enunciación de la verdad; progreso hacia la libertad y soberanía de los pueblos, distribución igualitaria de la riqueza, una historia universal y el carácter de una ley o norma que le dé sentido y perfección al proceso histórico.

Después de exponer una caracterización general de la modernidad y de la filosofía de la historia implícita en ella, es pertinente revisar y comentar el origen de las críticas a dicha visión de la historia, que tiene que ver con las posturas posmodernas y con el llamado «fin de la historia», que es precisamente lo que nos ocupa.

En el siglo XIX, en plena vigencia de las filosofías críticas de la historia de Schopenhauer, Humboldt y Ranke, es Nietzsche quien rechaza cualquier fundamentación última cuando anuncia *la muerte de Dios*, o el fin de las supremas verdades como

base de la existencia teórica y práctica. Se trata de un desafío de mirar cara a cara a los hombres y pedirles que vivan como mortales sin otro mundo más que este. Nietzsche rompe con el optimismo de la modernidad, con la idea de progreso, con la idea de racionalidad y, al mismo tiempo, critica y disuelve la idea de una historia unitaria, considera que no existe una historia única, sino imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, donde resulta ilusorio que exista un punto de vista supremo, capaz de unificar a todos los demás. Estas ideas ya ponen en tela de juicio la idea de un fin (*telos*): no hay un plan racional de mejora, los metarrelatos son perversos e inútiles. Si se creía en la realización de la civilización vía el hombre europeo moderno, hoy esto es difícil de sostener. Filosóficamente hablando, esta *muerte de Dios* es el derrumbe objetivo de los conceptos fuertes que en la tradición filosófica tenían poder normativo sobre la vida humana y el mundo. Es el fin de los fundamentos, de los ideales, de las normas, de los principios, de los fines, de todo aquello que da sentido. Es el fin del Dios de los filósofos; la felicidad del mayor número, la paz perpetua, el espíritu absoluto, el socialismo.

Walter Benjamin, integrante de la Escuela crítica de Frankfurt con Adorno y Horkheimer, en sus *Tesis de filosofía de la historia*, sostenía, al igual que Nietzsche, que no hay progreso, no hay un gran relato, no hay un cuadro omnicomprendido de la historia, solo representaciones del pasado construidas por los grupos y las clases sociales dominantes, es decir, la visión de la historia oculta que calla la parte maldita (el oprimido, el vencido). Afirma Benjamin:

Hay un cuadro de Klee que se llama «Ángelus Novus». En él se representa un ángel que parece como si estuviera a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se han enredado sus alas y, es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán empuja irretentiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso³.

En la figura del *Ángelus Novus*, lo interesante son las miradas, la del ángel y la de nosotros. Miramos al mismo sitio y vemos cosas distintas: el ángel ve desastres, escombros y cadáveres; nosotros contemplamos el progreso. El ángel es el ángel de la historia, quiere hacer historia como un buen ángel: mirando hacia atrás, como es propio de la cultura judía. Por eso tiene el rostro vuelto hacia el paraíso, pero de él no viene ayuda sino un viento huracanado.

³ BENJAMIN, Walter. *Discursos ininterrumpidos*. Madrid: Taurus, 1982, p. 187.

Benjamin va contra el progreso, contra la pretensión de convertir al hombre en un progresista que interiorice su lógica y, de esta manera, impida se reproduzca indefinidamente, ya que cuando el progreso se convierte en el *telos* de las sociedades y no ellas en el objetivo del progreso, se produce un dominio ideológico que en la actualidad es más que obvio, como se revela en la undimensionalidad del trabajo, de la explotación, de las fuerzas productivas en la explicación de los fenómenos sociales: en una palabra, con la globalización. Esto tiene como consecuencia inmediata vaciar a la historia de sujetos y transferir su responsabilidad a mecanismos anónimos deterministas.

Después de todo lo dicho, el rasgo fundamental de la posmodernidad es la pérdida de credibilidad de los grandes relatos justificadores de la modernidad, como es el caso de la idea de progreso. Según Lyotard, los relatos de la modernidad han sido destruidos por el desarrollo inmanente de las propias ciencias; por un lado, una pluralización de los tipos de argumentación; por el otro, la tecnificación de la demostración, en la que los costosos aparatos dirigidos por el capital o el Estado reducen la verdad a *performatividad*. Es decir, la ciencia al servicio del poder.

Este término, que yo tomo prestado de los norteamericanos, designa un estado de la cultura [...] En lo posmoderno, esto que vivimos es la legitimación de lo verdadero y de lo justo, es lo que permitió aquí ejercer el terror, allá lamer las botas del rey de Prusia, en otro lado, ser estalinista o maoísta. Hoy, el propio discurso del progreso está en vías desaparecer. La crisis no es la mente por el hecho de que el petróleo está caro, es a mi entender las crisis de estos relatos⁴.

Es importante detenernos brevemente para precisar el sentido del concepto de posmodernidad, término propio de la literatura, el arte, la arquitectura, etcétera. La posmodernidad como discusión teórica aparece a finales de la década de 1970 en el campo de las ciencias sociales a través del post estructuralismo francés (Lyotard), de la teoría crítica alemana (Habermas) y de la sociología neoconservadora norteamericana (Bell). En este campo, la crisis del proyecto de la modernidad supone una crisis de las teorías críticas de la sociedad y la cultura desde la perspectiva ilustrada utópica. La categoría aparece como *síntoma*, como un movimiento difuso —mitad protesta, mitad resignación—, semi subversivo o complaciente, extremo o incoherente. Sin embargo, no podemos despacharla sin antes discutir de qué es síntoma.

Ella presupone un rechazo a la modernidad, devela y ataca las pretensiones de fundamentación última, trascendental, propias de la modernidad. Trata de recuperar elementos emotivos, retóricos y marginales que habían sido reducidos a mera accidentalidad. En este sentido, Habermas y Lyotard reconocen los errores de la racionalidad moderna. Sin embargo, Lyotard ve a la posmodernidad como el fin de la historia, en el sentido de que ya nada puede esperarse de la razón ilustrada,

⁴ Entrevista realizada por Christian DESCHAMPS. En *Sociológica*, 7/8, 1984, p. 345.

y por el contrario, Habermas trata de recuperar una razón que conserve lo mejor de la modernidad evitando todas sus corrupciones. En síntesis, podemos decir que Habermas critica a los ídolos teóricos y las crueldades prácticas a las que ha conducido la modernidad. Es una crítica concreta a una sociedad cerrada, a una política que se niega a construir un mundo mejor de seres autónomos y, a una racionalidad que es ciega para todo aquello que sea simple reproducción.

Podríamos caracterizar a la posmodernidad con cuatro *clichés*: el fin de la modernidad, el fin de la historia, el fin de las ideologías y la muerte del sujeto. Estos que no serán abordados en su totalidad. Sin embargo, recuperaremos la parte crítica de la posmodernidad, ya que podemos encontrar dentro de ella actitudes neoconservadoras ligadas al neoliberalismo. En este sentido, consideramos a la posmodernidad como aquella que llama la atención sobre el hecho de que algo ha cambiado o ya no marcha como hasta entonces. El fenómeno posmoderno aparece como síntoma y como concepto operativo que viene a dar una advertencia de que estamos en un momento en el que se ha extendido una sensibilidad distinta. Las alertas posmodernas pretenderían analizar con seriedad los tiempos que nos han tocado vivir. El fenómeno posmoderno, como lo afirma Lyotard en *La posmodernidad explicada a los niños*, es una mirada de niños con respecto al fenómeno que nos ocupa, que perplejos ante lo que sucede frente a sus ojos se detienen a analizarlo con una mirada inocente pero a la vez detallista.

Lo interesante en la crítica posmoderna de Lyotard es que él es el más explícito al enumerar nombres de lugares y de personas capaces de ilustrar los momentos claves en los que las promesas modernas se hicieron agua.

Cada uno de los relatos de emancipación —del género que sea— al que se le haya acordado la hegemonía ha sido, por así decirlo, invalidado de principio en el curso de los últimos cincuenta años. «Todo lo que es real es racional, todo lo racional es real»; Auschwitz refuta la doctrina especulativa, pues cuando menos, este crimen, que es real, no es racional. «Todo proletariado es comunista, todo lo comunista es proletariado»: Berlín 1953, Budapest 1956, Checoslovaquia 1968, Polonia 1980, donde los trabajadores se rebelan contra el partido, refutan la doctrina materialista histórica. «Todo lo democrático es por el pueblo»: las crisis de 1974-1979 refutan las enmiendas poskeinesianas a esta doctrina⁵.

Lyotard sigue comentando:

Mi argumento es que el proyecto no ha sido abandonado, sino destruido, liquidado [...] Auschwitz puede ser tomado como un nombre paradigmático para la «no realización» trágica de la modernidad [...] Sin embargo, la victoria de la tecnociencia capitalista sobre los demás candidatos a la finalidad universal de la historia es otra manera de destruir el proyecto moderno que, a su vez, simula que ha de realizarlo.

⁵ LYOTARD, Jean François. *La posmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Gedisa, 1992, p. 40.

La dominación por parte del sujeto sobre los objetos obtenidos por las ciencias y la tecnología contemporáneas no viene acompañada de una mayor libertad, como tampoco trae más educación pública o un caudal de riqueza mayor y mejor distribuida⁶.

Para Lyotard es en Auschwitz donde se destruye físicamente a un soberano moderno: se destruyó a todo un pueblo. Hubo toda una intención, se ensayó destruirlo, por lo que lo considera el crimen que abre la posmodernidad. Los hornos crematorios de Auschwitz, afirma Adorno⁷, no solo son consecuencia de una determinada visión racionalista del mundo; son también, y sobre todo, la imagen que anticipa lo que el mundo administrado es y hace en su funcionamiento normal, que afirma y universaliza: «la absoluta indiferencia hacia la vida de todo individuo». Tal atrocidad hace imposible seguir afirmando «que lo inmutable es verdad y lo móvil, apariencia caduca». Se queda uno corto al mencionar guerras, matanzas o catástrofes.

Estos argumentos han llevado desde vertientes estéticas, filosóficas y políticas a plantear el «fin de la modernidad» desde su versión de filosofía de la historia y, en este sentido, se ha convertido en una problemática latente en las últimas décadas. Hoy constituye un estado rotundo de la cultura urbano-burguesa, donde quedan involucradas infinidad de voces, experiencias y temores.

Es una situación del ser social diversificada, discernible en numerosas opiniones y esferas del pensamiento, y tiene lugar, paradójicamente, en un mundo capitalista que si soñó con poderes inéditos, no calculó que sus principios se verificarían de manera contradictoria y, que desde distintas lenguas, el idioma homogeneizante de Occidente sería el desconsuelo frente a la historia. Sin embargo, otra cosa será el diagnóstico que de tales cuestiones se deduzca; para unos, como Lyotard, resultará que la modernidad es un proyecto muerto; para otros estará agotado; mientras que para algunos como Habermas será un proyecto incompleto, cuestión que no vamos a abordar.

Pero ¿cómo entender este fin de la modernidad?, ¿qué relación tiene con el fin de la historia?, ¿qué estarán afirmando los *posmodernos* con tales aseveraciones?. Para ello es necesario dar respuesta a las objeciones posmodernas, si se quiere ir más allá de un mero rechazo. Es importante comentar que podemos encontrar distintas vertientes o variantes sobre el *fin de la historia*. La primera es sustentada por el sociólogo alemán Arnold Gehlen, quien la entiende como una crítica a la capacidad de innovación de las sociedades industriales avanzadas. Estas sociedades, según él, han alcanzado un estado de reproducción material tan sofisticado, que la creación de nuevos impulsos y valores se encuentra ya agotada. Lo único que avanza es la maquinaria técnico-institucional que garantiza la satisfacción a unas

⁶ Ib., p. 30.

⁷ Cf. ADORNO, Theodor. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1975.

masas ya incapacitadas para pensar. En este sentido va el concepto de *posthistoria* introducido por Gehlen, categoría que según él describe a la sociedad occidental actual, donde la capacidad humana de disponer técnicamente de la naturaleza se ha intensificado y sigue intensificándose hasta el punto de que, mientras nuevos resultados lleguen a ser accesibles, la capacidad de disponer y de planificar los hará cada vez menos nuevos. Ahora, en la sociedad de consumo, la renovación continua está exigida para asegurar la pura y simple supervivencia del sistema, la novedad nada tiene de revolucionaria, sino solo es aquello que permite que las cosas marchen de la misma manera.

La segunda es la que sustenta F. Fukuyama, en *El fin de la historia y el último hombre*, filosofía de la historia ligada a la exigencia política del liberalismo democrático. Considera que el fin de la historia universal es el de la democracia liberal. Afirma que todo el devenir humano conduce a una cultura universal del consumismo mediada por la democracia liberal y la economía de mercado. El presupuesto es la lucha irracional de todos contra todos por su reconocimiento como superiores frente a los demás. Esto constituye, según él, el sentido y motor de la historia. El deseo de reconocimiento es la base psicológica de dos pasiones que han impulsado la guerra, el odio y la muerte: el nacionalismo y la religión.

En otras palabras, acepta la democracia liberal capitalista como la forma «más racional de gobierno», ya que todo proyecto ideológico, según Fukuyama, ha dejado de ser rival. El triunfo de la democracia liberal significaría así la racionalización del deseo de reconocimiento y, con ello, el fin de aquello que había constituido el motor de la historia. Por lo tanto, la historia ha llegado a su fin, pues el anhelo de ser reconocidos se ve satisfecho a través de un consumo masivo garantizado por la economía de mercado.

Sin embargo, dichas interpretaciones están lejos de lo que la posmodernidad ha entendido como el «fin de la historia» o por lo menos de la historia como la entendemos. Retomemos la idea de *El fin de la modernidad*, idea que permitirá explicitar nuestro objetivo. La modernidad, constituida como proyecto universalista de «civilización» que descansa sobre el optimismo del progreso ineluctable, sobre un sentido seguro de la historia, sobre un dominio racional y democrático de la realidad y sobre las diferentes utopías revolucionarias de un futuro emancipado es el objeto central de la crítica posmoderna.

Por ello la crítica posmoderna a la historia apela y cuestiona las ideas inherentes a la historicidad del hombre moderno: superación, razón, progreso, unidad, *telos*, utopía, revolución. Categorías que legitimaron una forma de ver y ordenar el devenir histórico. En otras palabras, es una crítica al paradigma del conocimiento fundado en la razón que se orienta al progreso por el cambio, por la linealidad y unidad de la historia del «género humano». En palabras de Lyotard, es el adiós al sentido de la historia, y es el comienzo de una *reescritura*, un permanente intentar

hacerse testigo de aquello que no es escribible, pintable o musicalizable y, a pesar de esto es lo más importante, es lo que constituye el honor de seguir pensando.

Ello, debido a que los posmodernos develan el carácter ideológico de la filosofía de la historia de la modernidad, o como lo comenta Enrique Dussel en *El encubrimiento del indio: 1492*, bajo el proyecto moderno se oculta sutilmente la «falacia desarrollista», es decir, una posición ontológica por la que se piensa que el desarrollo que surgió en Europa como ideal de humanidad deberá ser seguido unilinealmente por todas las culturas. Por ello, la falacia del desarrollo es una categoría filosófica fundamental que mostraría el movimiento necesario del ser, de acuerdo a Hegel, y que presupone homogeneidad y totalización del género humano en su devenir histórico. Dicho supuesto muestra los hermosos o sombríos cuentos que la cultura Occidental se ha contado así misma, donde se oculta la justificación occidental del proceso histórico y se auto erige como tribunal que sanciona los hechos de la humanidad, convirtiéndose así en la meta de las sociedades.

Sin embargo, nada más inexacto que entender el fin de la modernidad y, por consecuencia, *el fin de la historia* como el cumplimiento de una época y el comienzo de otra. La crítica a la que se hace referencia es la de una auto imagen de la modernidad —occidental— y de la historia —filosofías sustantivas de la historia—, a saber, la concepción ilustrada que suponía una especie de «armonía preestablecida» entre el desarrollo científico-técnico, ético-político y estético-expresivo de la sociedad. Esta concepción unitaria del progreso constituyó el fundamento ideológico y ontológico sobre el que se definió la conciencia moderna desde el siglo XVII hasta nuestra época. En consecuencia, la crítica es al lenguaje totalizante y esencialista, en que los ideales de la modernidad habían sido articulados y comprendidos a partir de unos mismos criterios de transformación para la «humanidad».

Lo dicho anteriormente tiene consecuencias teórico-prácticas en el conocimiento y sus consecuencias culturales y sociales, esto es, se refieren a lo expresado por Foucault en la *Arqueología del saber*, donde, sobre la base del estado de la antropología entre las décadas de 1950 y 1970, afirma que las nuevas concepciones epistemológicas de la historia no piensan ya en términos de continuidad y de globalidad, sino en términos de discontinuidad y particularidad. Los documentos sobre los que trabaja el historiador contemporáneo no son mirados como significados en sí mismos, sino como significantes, es decir, como interpretaciones susceptibles a nuevas y diferentes interpretaciones. En otras palabras, los sucesos en los diferentes planos de la sociedad, según Foucault, ya no pueden ser inteligidos o comprendidos sobre la base de un principio material o formal que les dé coherencia y unidad. Esto haría imposible seguir hablando de una «lógica inherente a la historia». Lo que quedaría sería una multiplicidad de pequeñas historias que coexisten al mismo tiempo, sin que el historiador pueda acudir a un criterio trascendental o material que permita ordenarlas jerárquicamente a partir de un centro o paradigma.

En este mismo sentido, Vattimo considera que 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. En consecuencia, según él, no hay una filosofía de la historia en la práctica actual y en la conciencia metodológica. El historiador actual se ha dado cuenta de que la historia, tanto de los acontecimientos políticos y militares como de los movimientos de ideas, son solo historias entre muchas otras. Afirma Vattimo:

O bien 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 la regla de un género literario, en suma, que la historia es una «historia», una narración, un relato mucho más de lo que generalmente estamos dispuestos admitir. Al conocimiento de los mecanismos retóricos del texto se agregó [...] la «historia de los vencedores»; solo desde el punto de vista de los vencedores el proceso histórico aparece como un curso unitario dotado de coherencia y racionalidad [...] los que gestan la historia son los vencedores que solo conservan aquello que conviene a la imagen que se forjan de la historia para legitimar su propio poder⁸.

Si no hay una historia unitaria portadora de la esencia humana, y si solo existen diversas historias, los diversos niveles de reconstrucción del pasado en la conciencia y en la imagen colectiva hoy son problemáticas. Según Vattimo, hay que ver hasta qué punto la disolución de la historia como diseminación de las «historias» no es un verdadero fin de la historia como tal, de la historiografía como imagen, sino una forma de práctica histórica.

Hasta ahí las consecuencias teórico-prácticas o epistemológicas. Ahora, las consecuencias culturales, sociales e ideológicas de estas reflexiones sobre el fin de la historia y la modernidad develarían, en primer lugar, que los centros de historia se han multiplicado y, por ello, es problemático hablar de una imagen global de las cuestiones humanas. Por el contrario, dicha fragmentación mostraría la necesidad de pensar la pluralidad, la tolerancia, la diferencia, los disensos, aunque también esto es peligroso. Hoy los pueblos llamados subdesarrollados se han rebelado y han vuelto problemática una historia unitaria y centralizada. El ideal europeo de humanidad sería uno más entre otros, no peor o mejor. Es decir, se levantan voces y sujetos emergentes que habían sido callados, explotando así la multiplicidad de racionalidades locales. Ante la desaparición de toda norma universal, el ideal europeo de humanidad tiene que enfrentarse con otros modelos de humanidad que han quedado develados, rechazando un camino único como proceso de racionalización. Se afirma la pluralidad de sujetos transformados en movimientos por causas globales y locales y con ello se estaría fragmentado el sujeto monológico y todopoderoso que anima la conquista y subordinación de otros pueblos, bajo el tema de llevar los beneficios de la «civilización», que equivale a la muerte

⁸ VATTIMO, Gianni, ob. cit., p. 16.

del sujeto. En otras palabras, se trata del despertar de lo marginal, de lo periférico, de lo excluido, de la parte maldita que no entraba en las grandes narraciones de filosofía de la historia.

Esto permite comprender espacios geográficos, políticos y culturales alternativos, según Ofelia Shutte y Luis Britto García, que develarían una historia multicultural que legitima el derecho a la diferencia, al disenso y a la autonomía. Esta acción es llevada a cabo por grupos, pueblos y naciones periféricas que resisten y luchan por conservar signos que afirman sus metas y valores sin mezclarse necesariamente con las emanadas de una economía de mercado global. Parece que conforman y contienen posibilidades históricas ante la ausencia de todo proyecto de cambio y abren la posibilidad de generar una práctica y un pensamiento libre de dogmatismo, otorgando nuevos contenidos al horizonte del futuro. Se inauguran formas de resistencia de distinta índole que pretenden incidir políticamente y movimientos que tratan de promover consensos sociales y cambios de modelos políticos. La mayoría de ellos comparte ideológicamente una crítica al sistema prevaleciente y a la cultura dominante y homogeneizadora, apostando por un mundo plural «aquí y ahora».

Ejemplos concretos son la lucha de los «sin tierra», que incluye a doce millones de campesinos brasileños, el alzamiento indígena en Chiapas, de los quechuas y aymaras en Perú y Bolivia, los quichés en Guatemala y grupos que desde distintos puntos atraviesan la mayor parte del escenario político y cultural latinoamericano con un fondo étnico y social. Es la lucha por recuperar el gran abismo que separa mundialmente a los pobres y a los ricos. Si bien es cierto que a los poderes financieros del mundo les conviene que estas pequeñas historias y proyectos continúen siendo fragmentarios, ello posibilita también que a partir de luchas y proyectos particulares se establezcan movimientos y relatos alternativos. En este sentido, el llamado «fin de las ideologías» o el fin de los grandes relatos legitimadores que anuncian algunos conservadores, en tiempos de «globalización y neoliberalismo» parecerían ser la ideología dominante. Sin embargo, por lo dicho anteriormente, en América Latina, aunque no se ha entrado al «primer mundo» ni somos más competitivos y se nos piensa como ciudadanos de la aldea global, los nuevos tiempos muestran las posibilidades de transformación del presente, aunque en algunos casos el «abandono y el escepticismo» pueden dejar espacio para el asentamiento de la privatización y para pensar y practicar la política como simple forma de administración del capital, pero al mismo tiempo abren la posibilidad de desbloquear el futuro para tomar una actitud que permita alternativas en un subcontinente que históricamente ha sido saqueado y marginado.

En suma, la tesis que corresponde a la posmodernidad, tal como la entendemos, es la crisis de una determinada concepción de la historia: aquello que miraba el desenvolvimiento de todas las sociedades humanas en un mismo relato. Según esto, las sociedades humanas no son el resultado de un proceso histórico cuantitativamente ascendente que conduciría del mito al *logos*, de lo más primitivo a lo más racional. Es decir, las sociedades humanas no pueden ser pensadas como

incrustadas en una corriente única de la historia. Todo esto cortaría con la aspiración de elevar una historia particular al paradigma de la historia universal. Se trata de evitar la idealización de cualquier particularidad. Esto, según Castro Gómez⁹, no lleva a la cancelación del pasado sino al renacimiento de pequeñas historias olvidadas que pueden ser comprendidas desde otro tipo de racionalidad o racionalidades. Permite, a la vez, abrirse a los distintos discursos y voces que desde la periferia reclaman y defienden un lugar en la llamada aldea global.

En términos concretos, estaríamos criticando la idea única de desarrollo y proponiendo la alternativa de un desarrollo «endógeno y autocentrado», específico para cada sociedad. Por lo tanto, lo que se afirma es un rechazo crítico a los centros de poder y a la filosofía de la historia que la sustenta, se afirma la posibilidad de otro devenir, de desbloquear el futuro y, al mismo tiempo, abrir posibilidades de subversión contra el discurso cultural dominante. En suma, entender y resignificar a la utopía como crítica del presente.

Si atendiéramos a las afirmaciones antes mencionadas —como el fin de la historia, el fin de las ideologías o la muerte del sujeto—, tendríamos que asumir que hemos alcanzado la situación a la que apuntaban las revoluciones del pasado, ya sea la democracia liberal o el socialismo real. En este sentido, quedaría conjurada la posibilidad del cambio y por lo tanto la suerte de la historia estaría echada y ella estaría de más. Tales afirmaciones son peligrosas porque precipitan el fin de todo cambio, que no es otro que implantar en este momento el sistema neoliberal. En suma, lo que se niega es el cambio, la movilidad social y la posibilidad de darle a la experiencia cultural y social otra vía. Esto también llevaría a pensar que si los hombres del pasado creyeron que las cosas podrían mejorar y lucharon por que fuera así, se asumiría la desaparición de toda lucha y resistencia que pudiera poner en duda la estabilidad del sistema y su perpetuidad.

Por todo lo dicho, consideramos que es importante reflexionar sobre problemas de filosofía de la historia especulativa, ya que dicho análisis nos permitirá mostrar la complejidad de un solo devenir de la humanidad en momentos tan conflictivos y problemáticos como los que vivimos hoy. Esto también nos llevará a pensar sobre el sentido e importancia de la utopía en un continente donde la memoria colectiva está llena de fracasos y frustraciones a causa de las dictaduras y de las represiones sociales y políticas. Se trata, pues, de pensar a América Latina dentro de otro proceso de devenir donde converjan y emerjan sujetos y grupos marginales, culturas e historias calladas por las imposiciones teóricas e ideológicas de los centros de poder.

⁹ Cf. CASTRO, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill, 1993.