



Av. Bolivia 5150 (4400), Salta, República Argentina. TE: ++54(387) 425 5560 Fax 425 5458
ISSN 1669-9041

Es una publicación anual de la Escuela de Historia para contribuir a la divulgación del conocimiento histórico.



REVISTA 2
ESCUELA DE HISTORIA
Año 2, Vol. 1, N° 2, 2003

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y LA CRÍTICA POSTMODERNA A LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DE LA HISTORIA

María Julia Palacios

"No es posible liberarse de hacer filosofía de la historia, como no es posible prescindir de hacer filosofía en general, y aquellos que niegan la filosofía de la historia también están haciendo una filosofía de la historia". Juan José Sebrelli

Estos son tiempos de profundas contradicciones. Existe por un lado, un importante consenso -a nivel teórico- acerca de la responsabilidad humana en la construcción de la sociedad y la cultura, y por ende, de la historia, pero a la vez una praxis generalizada que deja en manos de unos pocos la "hechura" de la historia. El discurso del poder pretende instalar la idea de que la historia es un proceso que obedece a leyes intrínsecas, en el que no tienen incidencia ni el deseo ni la voluntad de los hombres, pero en sus círculos se determina el destino de los pueblos.

Son tiempos en los que se han levantado muchas voces -en particular de las corrientes filosóficas denominadas postmodernas- para anunciar el "fin de la historia" y el "fin de la filosofía de la historia", pero que, al mismo tiempo, han renovado la reflexión filosófica sobre la historia y han reavivado el debate sobre la posibilidad de esta disciplina.

Sabemos de la proverbial resistencia de los historiadores y de la no menos frecuente desconfianza de diversas corrientes filosóficas sobre la Filosofía de la Historia, conocemos sus argumentos y objeciones, ¿cuál es la novedad de la crítica posmoderna?

I. Un poco de historia

Como sabemos, "filosofía de la historia" es una denominación que debemos a Voltaire,

quien usó el término en su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* para designar una historia escrita desde la idea de que el proceso histórico es obra de la voluntad y la razón humana antes que resultado de los designios de la providencia. De ahí en más, el término "Filosofía de la Historia" se aplicó a las especulaciones filosóficas que pretendían develar el sentido del acontecer humano.

Se puede hablar de "filosofía de la historia" con toda propiedad en la edad moderna. La modernidad constituye una profunda ruptura con la cultura del medioevo y representa la "edad de oro" de la filosofía de la historia. Frente al tutelaje de las mentes, ejercido por la Iglesia y la doctrina, el proyecto de la modernidad afirmó la autonomía de la razón y la confianza en el desarrollo de sus potencialidades; y frente a la idea providencialista de la historia, la convicción de que el sujeto es el artífice del destino humano.

El reto de la modernidad fue instaurar un mundo secularizado, en el marco de un proyecto cultural que, volviendo la mirada hacia la sociedad humana, pensó con optimismo la historia y el futuro de la especie, concibió a la historia como proceso irreversible hacia la soberanía de la libertad, confió en el desarrollo sin límites de la ciencia y el conocimiento y creyó en el progreso económico y moral de la humanidad.

Suele afirmarse que las construcciones teóricas de los filósofos de la historia de la modernidad -Herder, Kant, Hegel- son teologías secularizadas. Muchos ven, especialmente en la propuesta hegeliana, una forma secularizada de la visión cristiana de la historia: el providencialismo agustiniano habría sido reemplazado por la razón en la historia y la finalidad de la historia como salvación de la humanidad, por la autoconciencia de la libertad.

El esquema agustiniano de una historia que transcurre entre un origen y un final absolutos, que debe alcanzar una meta en la que se define su sentido, subyace en las especulaciones de todos.

Karl Löwith dice que la expresión filosofía de la historia *"quiere significar una interpretación sistemática de la historia universal, de acuerdo con un principio según el cual los acontecimientos históricos se unifican en una sucesión y se dirigen hacia un significado fundamental"* (Löwith, 1968: 9)

En efecto, poder hablar del sentido de la historia requiere concebirla como un proceso unitario y con una finalidad. En San Agustín, esa finalidad que le da sentido a la historia es la construcción de la Ciudad de Dios y el cumplimiento del plan divino de salvación; en Hegel, el autodesarrollo del espíritu para llegar a saber lo que es en sí, el logro de la total autoconciencia de su libertad; en Kant, la construcción de la sociedad cosmopolita respetuosa de las libertades individuales y condición de posibilidad de la paz perpetua y desarrollo moral de la humanidad.

El punto de partida de una filosofía de la historia es metafísico: pretende ser una reflexión que busca e indaga los fundamentos, los principios de inteligibilidad del devenir, buscando conocer el entramado de la historia, su sentido, su unidad y su fin último colectivo. Ese punto de partida presupone una común condición humana que otorga unidad a ese devenir y en cuyo reconocimiento se fundamenta la tesis de la historia universal.

La Filosofía especulativa de la Historia, interesada en la búsqueda de un sentido último del acontecer histórico y en "descubrir" la meta final de la historia, en la que el proceso se consumaría, produce construcciones teóricas ideales, los llamados "grandes relatos" o "metarrelatos", interpretados luego como relatos de emancipación, expresiones de las utopías del siglo XVIII y fundamento de las utopías de los siglos posteriores. Los

movimientos revolucionarios, los movimientos de liberación, las luchas en defensa de los oprimidos, por la justicia social, por los derechos humanos universales, la concepción de la política como *"el arte de volver a empezar"*, han abrevado de los postulados de la modernidad, divulgados por esos grandes relatos.

Sin embargo, la propia historia se encargó de mostrar la no concreción de las expectativas del proyecto modernista. Con acierto Manuel Cruz afirma *"nadie cree hoy estar asistiendo al reinado de la razón y de la libertad"*. (Cruz, 1991)

II La crítica a la Modernidad

El desencanto producido por el quebrantamiento de los proyectos emancipadores ante el incumplimiento y fracaso de sus promesas: paz, libertad, desarrollo, progreso "para todos", ha conducido a la crítica radical de los postulados de la modernidad. Crítica que, en el pensamiento "posmoderno", avanza en la afirmación de "defunciones" varias: "fin del sujeto", "fin de la metafísica", "fin de la historia" y "fin de la Filosofía de la historia".

Por cierto, vale recordar que el proyecto de la modernidad fue objeto de críticas diversas con anterioridad al pensamiento posmoderno, pero muchas de esas críticas fueron retomadas por éste. La fenomenología había objetado la concepción de ciencia de la modernidad y ofrecido modelos alternativos; la escuela de Francfort cuestionó el cientificismo, nacido de la confianza ciega en la ciencia y su valoración como saber privilegiado; los movimientos ecologistas le adjudicaron a la razón "omnipotente" ser la fuente del desequilibrio ecológico; el feminismo le reprochó la sexuación masculina del sujeto, pretendidamente universal, causa de la exclusión de las mujeres de los bienes universales proclamados (libertad, igualdad, fraternidad). La razón moderna, en fin, fue acusada de ser el sustrato de expresiones políticas totalitarias de diverso signo.

¿Qué es la posmodernidad?

"Posmoderno", como nos lo recuerda Perry Anderson (1998), es un término que, según parece, fue usado por primera vez por un escritor español, Federico de Onís, en los años treinta del siglo XX, para *"describir un reflujo conservador dentro del propio modernismo"*(1998: 10). Al decir de Anderson, años después reapareció el término en un contexto diferente. En Estudio de la historia, Toynbee usa "edad post-moderna" para referirse a la época iniciada con la guerra franco-prusiana; en el volumen 9, dice *"...en el Reino Unido, Alemania y el norte de Estados Unidos, la complacencia de la burguesía occidental post-moderna permaneció inalterada hasta el estallido de la primera guerra general post-moderna en el año 1914"* (A. Toynbee, Estudio de la Historia, vol. 9, p. 421, citado por Anderson, 1998: 10)

En ambos casos, como categoría literaria o como categoría histórica, "posmoderno" tiene una connotación negativa: de Onís alude a formas de la literatura que considera decadentes y Toynbee a un periodo de la historia que parece ir a contramano del ideal de progreso de la modernidad.

Por diversas razones, junto con la desatención a la propuesta de Toynbee de interpretar el proceso histórico en términos de desarrollo de las civilizaciones, la palabra pasó desapercibida. La reedita Charles Olson en un texto preparado para una obra que reunía biografías de autores del siglo XX: *"Mi estratagema es suponer que el presente es prólogo, y no el pasado"* -dice- y describe ese presente como *"post-moderno, post-humanista y post-histórico"*.

El mismo sentido negativo aparece en textos del sociólogo Wright Mills: "*Estamos ante el final de lo que se llama Edad Moderna. Así como a la Antigüedad siguieron varios siglos de ascendencia oriental que los occidentales llaman, provincianamente, la Edad Oscura, así a la Edad Moderna está siguiendo ahora un periodo posmoderno*", escribía en 1959 (W. Mills, (1961) *La imaginación sociológica*, México, FCE. pp.165-167, citado por Anderson, 1998: 22)

Según Anderson, "posmoderno" comienza a tener una connotación positiva por obra de algunos intelectuales quienes por los años '60 - '70, visualizan ciertas expresiones de grupos de jóvenes rebeldes como creativas manifestaciones de una nueva sensibilidad, que a la vez que reniegan de las formas estéticas heredadas de la modernidad se muestran indiferentes frente a la historia.

Como puede observarse, estas concepciones de "posmoderno" están fuertemente asociadas a su etimología. La carga de contenido del término, que ha dado lugar a tantos debates, se produce en la década del '70. Se suele señalar como el inicio del uso de "posmoderno", con el significado de *corriente de opinión que se distancia del proyecto de la modernidad*, al subtítulo "Revista de literatura y cultura posmoderna", con el que la revista *boundary 2*, editaba su número de 1972. Esta orientación en el uso de "posmoderno" se acentúa a finales de los '70 cuando se usa el término para describir un estilo arquitectónico que aunaba gusto refinado (herencia de la modernidad) y sensibilidad popular (exigencia de los nuevos tiempos).

Como se advierte, el ámbito de aplicación del término era, de nuevo, fundamentalmente estético.

Pero es con la obra de Lyotard, *La Condición Posmoderna*, que la palabra "posmoderno" adquiere otra dimensión que la meramente etimológica o estética. Para el filósofo francés, el rasgo característico de la posmodernidad es su descreimiento y su rechazo de los principios de la cultura moderna: confianza en la razón y el progreso de la humanidad, afirmación de la supremacía del conocimiento científico, interés por la historia y primacía de los ideales de solidaridad, libertad, emancipación y paz. Según Lyotard, la sociedad debe concebirse como un entramado de lenguajes. Los vínculos sociales no son sino juegos de lenguajes, y la ciencia, del mismo modo que la filosofía, un lenguaje entre otros.

"Posmoderno" no designa ya -ni sólo- un estilo estético (arquitectónico o literario), sino una manera de pensar y de ver las cosas. El pensamiento posmoderno supone un rechazo de todas las nociones propagadas por la modernidad: la razón como común condición humana y base de la ciencia como conocimiento objetivo, el hombre como sujeto de la historia, la historia como un proceso teleológico, y los ideales de libertad, fraternidad y progreso que se sustentan en esas nociones. Expresa disgusto y rechazo por todo discurso universalizador o toda pretensión omnicomprendiva de la realidad (dicho sea de paso, qué paradójico resulta el quiebre del proyecto de una historia universal precisamente cuando se produce un proceso de mundialización de la dimensión del que vivimos), se manifiesta radicalmente antimetafísico; sostiene la imposibilidad de alcanzar verdades absolutas y afirma la legitimidad de todos los discursos.

Frente a la pretensión universalizadora y totalizadora de la razón moderna, el posmodernismo afirma el carácter diverso y múltiple de la racionalidad; privilegia el pluralismo, la diferencia, la heterogeneidad. El resultado: la fragmentación del discurso de la razón y la segmentación de lo real. El posmodernismo firma que sostener la posibilidad de enunciados verdaderos o la objetividad del conocimiento no es más que una forma abusiva de dominio, de autoritarismo. Con lo cual, el paso del relativismo cultural al

relativismo social y al relativismo gnoseológico, es casi una consecuencia.

Admitida la legitimidad de todas las perspectivas y el igual valor de todos los discursos, resulta comprensible que se niegue la posibilidad de una historia universal, y más aún, que se afirme la imposibilidad de concebir un sentido último de la historia.

De ahí que, en ese contexto de rechazo de los principios de la modernidad, el centro de la crítica y de la impugnación sean las visiones totalizantes de la historia de las "filosofías especulativas" (la denominación es de Walsh) y sus grandes relatos emancipatorios, fundados en la confianza irrestricta en la razón y la libertad, deslegitimados por las condiciones concretas de vida del planeta.

El rechazo a las filosofías de la historia es también rechazo a los principios en los que se sustentan. El posmodernismo se presenta como la expresión de la pérdida definitiva de confianza en todos los valores que proclamó la modernidad, a lo que opone su descreimiento de valores universales, su escepticismo respecto de los ideales revolucionarios y de progreso, su indiferencia ante las utopías, su tesis del valor relativo del lenguaje de la ciencia, su desconfianza en el futuro y su rechazo de las visiones universales y totalizadoras de la historia, a las que concibe como relatos autojustificatorios de la modernidad. "Si la historia debe tener algún sentido éste hay que buscarlo en la pérdida de sentido", afirma Vátimo (1986).

En la cultura posmoderna "todo vale". Este pluralismo sin límites es interpretado por muchos analistas como un signo de conservadurismo político, aunque otros, como Agnes Heller sostienen que no es relevante aplicar al posmodernismo ninguna categoría que permita definirlo políticamente *porque "no representa ninguna corriente política en particular"*. Heller dice que el posmodernismo *"no es ni conservador, ni revolucionario, ni progresista; no es una corriente de esperanza ni de desesperación... "todo puede formar parte de este movimiento"* (1998).

Algo que también debe ser tenido en cuenta es que la crisis de los metarrelatos no sólo tiene explicación en el descreimiento en las puras abstracciones y su carencia de correlato empírico, también ha contribuido a esa crisis el desarrollo y fortalecimiento de la historiografía, producido a fines del siglo XIX, que permitió la elaboración de explicaciones más satisfactorias del acontecer histórico -no providencialistas, tampoco imaginativas-, al tiempo que posibilitó su integración definitiva en el ámbito de las ciencias positivas. Aunque también hay que decir que la crítica posmoderna a la ciencia ha puesto nuevamente en discusión el status del conocimiento histórico. (Cfr. Veyne, 1984; H. White, 1992).

En la base del rechazo de la historia universal y de las filosofías de la historia, está también la convicción de que esas formas totalizadoras de pensamiento han originado los imperialismos y colonialismos de diverso signo, de modo especial lo que se aprecia como su expresión más compleja, el eurocentrismo, que impuso en diversas regiones del planeta su modo de entender la historia y su estilo de vida como modelo universal.

Desde la afirmación sin límite del pluralismo cultural, la exaltación de la política de consenso, la separación cada vez más amplia entre la esfera pública y la privada, con sus secuelas de individualismo y desintegración social, propias de la cultura postmoderna, no parece posible pensar en proyectos emancipadores ni en un destino común, porque no existe un objetivo común ni la aceptación de valores universales integradores.

III La proclamación del fin de la historia y de la Filosofía de la Historia

Las discusiones contemporáneas en Filosofía de la historia -pero no sólo en esta disciplina, también en teoría política y en la propia ciencia histórica- se han centrado en el tema del "fin de la historia".

El "fin de la historia" es un tema recurrente en la cultura occidental, pero en las últimas décadas del siglo XX, la discusión se rehabilita por obra de algunos pensadores¹, que muestran su desilusión y manifiestan su escepticismo luego de las decepcionantes experiencias históricas de principio de siglo. Pero quien desata la polémica es Francis Fukuyama con su famoso artículo -después libro- *¿El fin de la historia?*, publicado en 1989. En ese artículo, Fukuyama sostiene "...el fin de la historia como tal: es decir, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final del gobierno humano" (el subrayado es mío).

Según Fukuyama el triunfo del liberalismo económico y político, en sus expresiones de capitalismo y democracia liberal, es absoluto porque no existen propuestas alternativas ni en lo económico, ni en lo político. Caídos los últimos bastiones del "socialismo real", lo que hay es un creciente fortalecimiento del capitalismo y un progresivo reconocimiento de que la democracia liberal es la única forma razonable de organización de los Estados. La no existencia de alternativas no es un hecho circunstancial: no hay alternativas porque tanto el capitalismo como la democracia liberal, son -y así son vistos- la culminación del desarrollo y el progreso de los pueblos. No hay más historia porque no hay más por alcanzar. Sólo los pueblos que todavía no han alcanzado ese estadio siguen en la historia, pero alcanzada que sea esa "forma final de gobierno humano", no tendrán más que desear, no tendrán más historia.

Hasta aquí, muy condensadamente, las tesis de Fukuyama.

Ocuparse del tema del "fin de la historia" requiere algunas precisiones y distinciones previas. En primer lugar, una precisión terminológica: la palabra fin tiene más de una acepción, por un lado significa "meta", es decir, finalidad, punto de arribo; por otro, significa "final", es decir, acabamiento, terminación, cese, conclusión, consumación, extinción.

No siempre es fácil distinguir en el uso este doble significado, aunque es esencial hacerlo, más aún cuando en algunos casos ambos significados coinciden. Como en San Agustín: su Ciudad de Dios es a la vez meta y final de la historia, culminación y consumación.

Hecha esta aclaración, ¿de qué fin se habla cuando se afirma el "fin de la historia"?

Si por "fin de la historia" se está pensando en un desenlace último y definitivo del devenir histórico, es correcto afirmar que ahí la filosofía poco puede decir (el tema parece más propio de una teología de la historia) y en tal caso se debe admitir que la crítica a los metarrelatos resulta legítima.

Si por "fin de la historia" se está afirmando -como es el caso de Fukuyama- que no hay más historia, que en el movimiento de la humanidad no es dable esperar más cambios, habría previamente que preguntar por los planos de referencia de esa afirmación: ¿es en un terreno ontológico o político, que se afirma que la sociedad humana no admite cambios? Si es ontológico, nuevamente se ha instalado el tema en una esfera de especulación teórica sin posibilidad de confirmación empírica. Si es político, ¿es lícito

formular una tesis de esa índole? Rotundamente, no.

¿Cuál podría ser la evidencia -y de qué naturaleza- que permita sustentar la idea de que "no hay más por alcanzar" y que la democracia liberal es la forma de gobierno "final" de la humanidad?². Tal cosa no es posible a riesgo de sobrepasar los límites de posibilidad de un conocimiento científico. Que es propiamente lo que acontece con las tesis de Fukuyama, en las que sus críticos ven una clara maniobra de justificación ideológica del capitalismo y el liberalismo político -más específicamente, de su versión estadounidense.

Natalio Botana señalaba justamente, la necesidad de desmitificar los discursos sobre la inexorabilidad de la democracia y advertir *"la distancia existente -en muchas circunstancias abismal- entre la retórica que invoca un principio de legitimidad y la tarea que supone plasmar esos valores en instituciones duraderas"*. (1998: 296)

Creo que la versión del "fin de la historia" de Fukuyama es una propuesta inmovilizadora y retardataria. De ahí que coincida plenamente con una observación de Manuel Cruz, que me parece muy atinada. Él sostiene: *"Los enunciados sobre el fin de la historia intentan ocultar su auténtica condición de enunciados performativos³ o, como se diría en otro ámbito, profecías (vergonzantes) que aspiran a autocumplirse"* (id.). No se desprende otra cosa de los discursos del poder, autojustificadores del estado de situación actual del mundo "mundializado".

El tema del "fin de la historia" se complica de manera diferente si nos hacemos cargo del otro significado de "fin", pues no parece tan sencillo que se pueda despojar a los hechos históricos de su carácter teleológico, en la medida que esos hechos responden al obrar humano, que es intencional.

Por cierto, alguien podría objetar que la intencionalidad es atributo de la acción individual y que resulta difícil -si no imposible- sostener una intencionalidad colectiva universal, además de advertir que la historia no es un simple resultado de las intenciones de los hombres. Lo que acontece en la historia no sólo no se explica desde la sola intención, sino que nada garantiza que las intenciones de los hombres se cumplan.

A pesar de esta advertencia, insisto en que no resulta sencillo abstraer este concepto de cualquier reflexión sobre la historia e ignorar el problema teórico que entraña. Como dice Manuel Cruz *"Si hay un fin es en el sentido de final no de finalidad"*.

Los hombres actúan pensando que hay situaciones por cambiar, que hay algo por lograr, que deben modificarse algunas condiciones de vida. Si no se creyera que el futuro se construye, que es posible esperar novedades en la historia⁴, difícilmente se comprendería la mayor parte de las acciones humanas, sobre todo las que movilizan colectivamente. Ilustra muy bien esto que digo un documento producido por la CGT francesa en ocasión del bicentenario de la Revolución Francesa, citado por Cruz: *"La crisis presente permite afirmar que los ideales de la Revolución Francesa siguen aún incumplidos. Sigue incumplido el ideal de LIBERTAD para los miles de activistas sindicales despedidos por ser defensores de las reivindicaciones de los trabajadores. Sigue incumplido el ideal de IGUALDAD para los hijos de los trabajadores que no pueden estudiar mucho porque falta dinero en casa y porque se implanta cada vez menos el principio de gratuidad de la enseñanza. Sigue incumplido el ideal de FRATERNIDAD para los trabajadores emigrantes de distintas naciones confrontados a campañas racistas que los responsabilizan por la crisis económica. La LIBERTAD, la IGUALDAD, la FRATERNIDAD son reivindicaciones vigentes para todos los que deciden luchar contra la crisis, por una sociedad distinta (...) y también son ideales a conquistar por numerosos pueblos del planeta"*. (Cruz, 1991: 38)

En la Argentina del 2001 miles de trabajadores suscribirían ese documento. De hecho, a pesar de los mensajes inmovilizadores de "nada se puede hacer", "no hay nada que esperar", que provienen de los centros de poder hegemónico, basta prestar atención a las manifestaciones de grupos autoconvocados -al margen de las organizaciones y dirigencias tradicionales- para "leer" la intención de cambio, y la esperanza. ¿Se podría explicar el comportamiento humano sin considerar los desafíos del futuro por hacer?.

IV

Como hemos visto, la función especulativa de la filosofía de la historia ha sido fuertemente objetada. Pero además, puesta en cuestión la historia, y anunciado su fin, parece consecuente anunciar el "fin de la filosofía de la historia".

Conviene recordar, entonces, que con el término "filosofía de la historia" se designa un doble campo de reflexión filosófica que tiene origen en la serie de problemas filosóficos que la historia plantea desde su doble significado de acontecer humano, "historia vivida", y de conocimiento de ese acontecer: 1. la tradicional Filosofía de la Historia -Filosofía Especulativa- ocupada de desentrañar el sentido del devenir histórico, y 2) la "nueva filosofía de la historia" -Filosofía Crítica- interesada en dilucidar los problemas epistemológicos que plantea el conocimiento histórico en virtud del nuevo status alcanzado por la historiografía desde fines del S. XIX.

La crisis de la Filosofía Especulativa de la Historia tal como la conocemos, no constituye el fin de la Filosofía de la Historia. Objetada la Filosofía Especulativa de la Historia, todavía quedaría la Filosofía Crítica de la Historia, con lo cual lo de "fin de la filosofía de la historia" -al menos en este punto- resulta discutible.

No obstante, vale preguntarse si la impugnación teórica e ideológica de los grandes relatos hace que la filosofía especulativa de la historia carezca totalmente de objeto de reflexión. ¿Ha desaparecido, realmente, la filosofía especulativa de la historia? A la luz de lo que acontece contemporáneamente, me atrevo a decir que no.

Hace ya unos años, Walsh (1970), haciendo *referencia a la trayectoria de la filosofía de la historia*, señalaba: "*Existe una fuerte tendencia a plantear cuestiones sobre el curso de la historia...*" y más adelante "*...el sentido y el plan de la historia (...) tienen con toda evidencia un interés recurrente*". Las discusiones contemporáneas a las que hicimos referencia, confirman estas aseveraciones.

Sostener el "fin de la historia" y, entonces, también el "fin de la filosofía de la historia", es -independientemente de cómo y cuánto se pueda rebatir la afirmación del "fin de la historia"- desconocer que los problemas filosóficos no se agotan en este tema y que los metarrelatos no constituyen toda la filosofía de la historia, ni siquiera toda la filosofía especulativa de la historia.

Negar la posibilidad de la Filosofía de la Historia supone negar el carácter filosófico de algunos problemas que la historia plantea: el azar y la necesidad, la libertad y la determinación, la causalidad y la legalidad del proceso histórico, la naturaleza de "lo histórico", la noción de tiempo histórico, la posibilidad de conocimiento del "pasado"; la posibilidad de conocimiento histórico del presente; la relación historia-memoria, etc. etc.

Pero además, a pesar de la desilusión y la sensación de fracaso por las promesas incumplidas de la modernidad y a pesar del descrédito de las visiones universales de la historia no podemos, como dice Manuel Cruz, "*prescindir de una concepción unitaria de la*

historia en la que poder proyectar el futuro y tomar decisiones (Cruz, 1991: 30). Aunque también es cierto que en el estado de desorientación generalizada por causa de tanto discurso contradictorio y el relativismo reinante, hay escasas posibilidades de pensar en un sentido del curso de la historia.

No se puede prescindir del conocimiento histórico a menos que acordemos con Nietzsche que *"la felicidad reside en el olvido del pasado"*. Pero, además, ¿podemos renunciar a una mirada global de la historia? ¿Qué mundo es posible construir desde la crítica disolutiva de la posmodernidad?

Bibliografía

- ANDERSON, Perry (1998) Los orígenes de la posmodernidad, Barcelona, Anagrama, Colección Argumentos.
- BOTANA, Natalio (1998) El siglo de la libertad y el miedo, Buenos Aires, Sudamericana
- CRUZ, Manuel (1991) Filosofía de la historia. Barcelona, Paidós
- FUKUYAMA, Francis (1992) El fin de la historia y el último hombre.
- HELLER, Agnes (1998) Los movimientos culturales como vehículo de cambio, Bogotá
- LÖWTH, Karl (1968) El sentido de la historia. Madrid, Aguilar
- LYOTARD, Jean-François (1984) La condición posmoderna, Madrid, Cátedra
- VÁTTIMO, Gianni (1986) El fin del sentido emancipador de la historia. Diario El País, Madrid.
- VEYNE, P. (1984) Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia. Madrid, Alianza
- WALSH, W.H. (1970) Introducción a la Filosofía de la Historia, México, Siglo XXI.
- WHITE, Hayden (1992) Metahistoria. México, FCE.

1 (entre ellos, Lutz Nierhammer quien en *Posthistoire* (1989) analiza los planteos acerca de este tema, de varios intelectuales de mediados de siglo XX)

2 El desmoronamiento del llamado "socialismo real" no debe obnubilarnos respecto de las verdaderas posibilidades del capitalismo y el liberalismo político.

3 "Que quisieran tener la eficacia ejecutiva de enunciados como "prometo": verdad y realidad desde el mismo momento en que son proferidos". M. Cruz, 1991: 33.

4 "Si en la historia ya no pudiera ocurrir nada nuevo ¿valdría la pena seguir estudiándola?, se pregunta M. Cruz.