

Postmodernismo o relativismo metafísico en la filosofía de la historia

Javier Rodríguez Corral

Institute of Archaeology, Oxford University

Resumen: Este artículo plantea que la Filosofía Postmoderna de la Historia se configura como un sistema cultural que encuentra su razón de ser y su legitimidad en un momento supuestamente objetivo: la Postmodernidad, a la que le suministra su momento de verdad. De esta forma, lejos de caer en una contradicción realizativa en su esfuerzo por librarse de la metafísica de la historia, cae en un relativismo metafísico, que encuentra su legitimidad y su condición de posibilidad en la supuesta Postmodernidad. Para poder comprender esta operación debemos situar las bases de esta filosofía de la historia en el pensamiento de Heidegger, Nietzsche y Hegel.

Palabras Claves: Postmodernismo, Postmodernidad, Relativismo, Hegel.

Abstract: This paper proposes that Postmodern Philosophy of History constitutes a cultural system that has its reason for being and its legitimacy based on a supposed objective time, Postmodernity, which is supplied with its moment of truth. Far from standing in realizative contradiction in its effort to escape from the metaphysics of history, it falls into a metaphysical relativism that finds its legitimacy and its condition of possibility in the supposed Postmodernity. In order to understand this operation, we must place the basis of this philosophy of history on Heidegger, Nietzsche and Hegel.

Keywords: Postmodernism, Postmodernity, Relativism, Hegel.

I

Si tuviéramos que sustituir el término Postmodernismo por otro sin que ello supusiera una gran pérdida de precisión en el significado, esta palabra sería Relativismo. Ambos son intercambiables, y en la actualidad se utilizan para referirse a lo mismo. Pero si queremos ser más exhaustivos, habría que matizar lo anterior, diciendo que Postmodernismo no es exactamente un sinónimo de Relativismo, sino un tipo de relativismo que tiene una localización en el espacio y en el tiempo:

[*Memoria y Civilización (M&C)*, 10, 2007, 93-114]

la sociedad occidental actual¹. Sin embargo, el concepto de Postmodernidad es harto problemático por su ambigüedad, y los problemas surgen en el mismo momento en que éste no se puede entender sin el otro término que él mismo encierra: la Modernidad ¿Estamos transitando desde la Modernidad a la Postmodernidad?, ¿o tal vez hemos superado la modernidad y nos encontramos en la Postmodernidad? Asimismo, ¿se trata de un proceso de decadencia, resistencia o más bien de ruptura?, ¿es un fenómeno fundamentalmente económico o cultural?, ¿o se trata de una cuestión relacionada con la consistencia o inconsistencia del pensamiento occidental? Sin duda estas preguntas no han tenido respuesta satisfactoria, y muestra de ello es la plétora de acuñaciones que se han utilizado para referirse a esta supuesta época, que esconden toda la confusión en la que se encuentra inmerso el término: Capitalismo de la Postorganización, Capitalismo Tardío, Postmodernismo, Las Edades Bárbaras, Hipermodernismo, Modernismo Tardío, Modernidad Reflexiva, Alta Modernidad, Postfordismo, Edad Postindustrial, Posthistoria, Era Global, Sociedad del Riesgo Global, Tardomodernidad, Modernidad líquida o Sobremodernidad.

El resultado de esta proliferación de nombres, y de todo el pensamiento que contienen, es una nebulosa carente de toda coherencia de la que es imposible conocer sus límites. Pero si algo se puede deducir de esta dispersión terminológica es que, al margen de la incoherencia interna, la teorización de la Postmodernidad adquiere sentido en relación con la Modernidad, esto es, con el Proyecto Moderno e Ilustrado, o si se quiere, en relación con las Ideologías de la Promesa. Esta relación se puede entender de dos formas: o bien viendo a la Postmodernidad como un proyecto que sustituye a otro - la modernidad-, como sería el caso del pensamiento que se encuentra detrás de términos como Postmodernidad, Postfordismo, Postindustrial, etc.; o bien, ver la Postmodernidad como fin, consecución o radicalización de un proyecto, como sería el caso de términos como Hipermodernismo, Sobremodernidad, Capitalismo Tardío, etc. Sea como fuere, lo cierto es que detrás de la Postmodernidad se encuentra un supuesto hombre postmoderno, que ha denunciado el fracaso de las

¹ Ver Beverly SOUTHGATE, *Postmodernism in History. Fear or Freedom?*, Londres, Routledge, 2003, pp. 61-88.

promesas que encierra el proyecto moderno, fracaso éste materializado y explicado a través de la metáfora, como la del «trauma cultural», que reiteradamente se ha utilizado para describir la situación de la sociedad occidental después del descubrimiento de los campos de exterminio nazi, los *Gulag* soviéticos y la utilización de bombas de destrucción masiva en Hiroshima².

De este modo, el *Post-* aboca a pensar la Postmodernidad –la época que supuestamente nos ha tocado vivir– y el Postmodernismo –la manera de pensar de esta época– no dialécticamente, sino bajo un severo dualismo. Ejemplo de esto son las estructuras duales que establecen autores como Vattimo entre pensamiento fuerte (moderno) y pensamiento débil (postmoderno), o Bauman, entre pensamiento sólido (moderno) y pensamiento líquido (postmoderno)³. Un dualismo que nos lleva a inferir que estamos antes dos órdenes, y que para entenderlos debemos determinar primero la relación que existe entre ambos. Para responder a esta pregunta tenemos que determinar primero la relación existente entre el análisis teórico postmoderno de la realidad y la realidad misma. Dicho de otro modo, lo que se puede decir sobre la relación existente entre estos dos órdenes vendría determinada por la relación Postmodernidad/ Postmodernismo. Y ésta se puede entender de dos maneras: o bien en base a la creencia de que la teorizada Postmodernidad saca a la luz una realidad económico-político-social-cultural objetiva, de la que deriva una manera propia de pensar -el Postmodernismo-; o bien, sobre la base de la creencia de que la teorización postmoderna sobre la realidad actual es una manera concreta de ver esta realidad, de lo que se derivaría, invirtiendo el

² Ver: Frank ANKERSMIT, «Trauma and Suffering: Forgotten Source of Western Historical Consciousness», en Jörn RUSEN (ed.), *Western Historical Thinking: An Intercultural debate*, Nueva York, Berghahn, 2002; C. CARUTH (ed), *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1996; R. FINE y C. TURNER (eds.), *Social Theory after Auschwitz*, Liverpool, Liverpool University Press, 2000; y Jean-François LYOTARD, *Heidegger and the "Jews"*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1990.

³ Gianni VATTIMO y P.A. ROVATTI (eds.), *El Pensamiento Débil*, Madrid, Cátedra, 2000; y Zygmunt BAUMAN, *La Postmodernidad y sus Descontentos*, Madrid, Akal, 2001.

razonamiento anterior, que la Postmodernidad es una teorización del Postmodernismo. Asumir una creencia u otra es clave para la legitimación del Postmodernismo. El alcance infraestructural de la primera creencia eliminaría la posible definición del Postmodernismo como una manera de pensar que está de moda, y que como todas las modas, tendería a desinflarse cuando las condiciones intelectuales que la propiciaron cambiasen. Antes al contrario, bajo esta creencia nosotros deberíamos pensar postmodernamente porque es la manera congénita a nuestro presente. Bajo la segunda creencia, el Postmodernismo, desprovisto de un último fundamento (la Postmodernidad), quedaría reducido a un sistema de pensamiento que estaría en boga tanto tiempo como las circunstancias lo permitieran. En suma, dependiendo de qué creencia usásemos, dos respuestas son las que se pueden dar a la pregunta sobre la relación entre los dos órdenes. O bien, una relación rupturista, esto es, la Postmodernidad y su pensamiento postmoderno como sustitutos de la Modernidad y su forma de pensar –que asumiría explícita o implícitamente la creencia en el carácter infraestructural y fundamental de la Postmodernidad respecto del Postmodernismo–. O bien, que vivimos una época en la que el pensamiento moderno y postmoderno coexisten –que asume la creencia que el Postmodernismo ha utilizado como fundamento legitimador la idea de Postmodernidad–. La tesis de este artículo asume la segunda idea, esto es, que el Postmodernismo no es el modo de pensar natural de un momento objetivo (la Postmodernidad), sino que la Postmodernidad es una teorización del Postmodernismo, y tiene su condición de posibilidad y sus bases en el pensamiento filosófico del siglo XX, esto es, en Heidegger, Nietzsche y Hegel. Y es precisamente la postmodernización de estos filósofos lo que hace que la Filosofía Postmoderna de la Historia realice el razonamiento inverso, lo que abre la posibilidad de verdad a su exposición relativista.

La Modernidad en su vorágine ha producido deshechos, y la suciedad que se acumula empieza a verse lo suficiente como para molestar. Un pensamiento *de afuera* –entendido no como amenaza llegada del exterior, sino como heterodoxia intersticial de la dinámica moderna que ahora se autocontrola– amenaza lo suficiente como para producir temor, tanto en el seno de los Estados-Nación como en la Iglesia Católica. En el año 2000, Toni Blair fue avisado por el *Cabinet Office* de que «Gran Bretaña estaba invadida por actitudes postmoder-

nas» y que la viejas actitudes modernas como el respeto a la autoridad, a la familia y a las instituciones estaban siendo sustituidas por la creatividad, por un sistema de valores individuales y por una despreocupación por la tradición, poniendo en peligro la identidad nacional misma⁴. Pero esta preocupación resuena todavía más, si cabe, en las paredes del Vaticano, y muestra de ello son las afirmaciones de Joseph Ratzinger de que si hace 26 años hubo que luchar contra la dictadura del comunismo, el problema de nuestros días es la «dictadura del relativismo». Es más, ya a finales de los 80, el ahora Papa Benedicto XVI tomó prestadas unas palabras de la tercera Carta de San Juan y se llamó a sí mismo «colaborador de la verdad», afirmando que «en el mundo de hoy, el argumento Verdad ha casi desaparecido porque parece demasiado grande para el hombre, y sin embargo, si no existe la Verdad todo se hunde»⁵.

El pensamiento moderno estableció su modelo de pureza sobre una serie de pilares de sobra conocidos que podríamos resumir en seis puntos: confianza ilimitada en la razón, conciencia histórica, utopía del progreso, principio de inmanencia, reivindicación de la libertad y ateísmo. El desarrollo científico-técnico supuso un racionalismo radical que desembocó en una visión optimista de la realidad. Bajo este contexto el hombre moderno cree haber llegado a un único proceso histórico universal, en el que la humanidad progresa en todos los órdenes, dejando atrás el fanatismo y los prejuicios. A partir de R. Descartes, y en este clima de optimismo, el pensamiento moderno va a regirse por el principio de inmanencia: esto es, a través de la idea de que el mundo ya no se entiende como un lugar para abrirse a la trascendencia, sino para encontrarse a sí mismo. Tal como afirmó Hegel, «con Descartes entramos, en rigor, [...] en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad»⁶. Esto

⁴ *Daily Telegraph*, 15 de Marzo de 2000, citado en B. SOUTHGATE, *Postmodernism in History*, p. 4.

⁵ Joseph RATZINGER, *Mi Vida: Recuerdos (1927-1977)*, Madrid, Encuentro, 2005, p. 130.

⁶ G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, III*, tr. W. Roces, México, FCE, 1997, p. 252.

supone un ateísmo que no se debe confundir con el postmoderno. Éste es humanista y establece la autonomía del hombre respecto de Dios. Ahora el hombre es un fin en sí mismo, dueño de sí, lo que aboca al hombre moderno a concebir la historia como un proceso de liberación. La Modernidad no mata a Dios, sino que lo va sustituyendo paulatinamente, de tal manera que su contenido metafísico es trasferido al hombre. En suma, estos seis pilares sustentan al sujeto metafísico moderno que se encuentra detrás del pensamiento moderno y, por tanto, detrás de una historia moderna o historia-ciencia sobre la que ha caído toda la crítica del pensamiento postmoderno. La confianza ilimitada en la razón propició una historia optimista que se vio capaz de reconstruir el pasado a través de dos pasos: liberándose de la ignorancia y prejuicios por medio de la razón y estableciendo una relación entre evidencia y verdad. El resultado fue una práctica historiográfica fundamentada en seis principios: el pasado, al igual que el presente es algo real, al margen del historiador, y la verdad sobre él se logra por mecanismos de referencialidad e inferencia, descubriendo los acontecimientos del pasado en la evidencias (los documentos) que conservamos. El método de trabajo del historiador es inductivo, esto es, los hechos preceden a las interpretaciones. Existe una clara división entre hechos y valores. La historia y la ficción no son lo mismo. Existe una clara división entre el que conoce y aquello que es conocido, y la verdad no es perspectiva.

Es sobre esta morfología del modelo moderno sobre la que se va establecer la crítica postmoderna de la historia. Si se quieren establecer las bases que sustentan las críticas postmodernas a la Modernidad, nuestra genealogía debe detenerse en la filosofía impersonalista que se inicia con Nietzsche y continúa con Heidegger. Pues, como ha señalado R. Rodríguez, este pensamiento impersonal supone un cambio en la manera de entender el sujeto, la verdad y el mundo, y saca a la superficie las condiciones materiales que han posibilitado el sujeto metafísico moderno, que ahora se muestra ante nuestros ojos en toda su historicidad como una cristalización de esas condiciones materiales⁷. Ambos autores son condición de posibilidad

⁷ R. RODRÍGUEZ, *Del Sujeto y la Verdad*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 18.

para que una *mitomotricidad* como el Postmodernismo se constituyera. Pero cuando decimos que son condición de posibilidad, nos referimos a que detrás del pensamiento postmoderno se encuentra un tipo de lectura concreta de la obra de estos autores -ya sea a través de urbanizadores de su pensamiento como M. Foucault y J. Derrida, ó a través de autores como A. Megill o G. Vattimo-, pero también un interés explícito en tenerlos como dignificadores del Postmodernismo. Baste tener en cuenta la afirmación de G. Vattimo de que sólo con F. Nietzsche y M. Heidegger «adquieren en verdad, rigor y dignidad filosófica las dispersas y no siempre coherentes teorizaciones del pensamiento postmoderno»⁸; o la de O. Fullat, cuando afirma que sin los escritos de Nietzsche la Postmodernidad acaba «en frivolidad psicossociológica, en suceso epidérmico desabrido»⁹. Esta manera de pensar cobrará mayor fuerza en la Filosofía de la Historia de los últimos años a medida que se vaya tejiendo un nuevo espacio mediante tres hilos: el Postestructuralismo, el Neopragmatismo y el Narrativismo¹⁰. Será este espacio de genealogía el causante de lo que llamaremos la *mitomotricidad* postmoderna, un nuevo modo de pensar que deja atrás al sujeto moderno y que genera la suficiente inercia y fuerza como para transformar la manera de entender el mundo y, concretamente, la Historia –entendida como proceso unitario– y la historia propiamente dicha –entendida como un proceso transparente y limpio a través del cual se nos devuelve un imagen objetiva del pasado–.

En *Voluntad de Poder*, F. Nietzsche afirmó que «el hombre se aleja rodando desde el centro hacia la x»¹¹. Con esta metáfora F. Nietzsche nos anuncia que el Ser abandonaba su segura morada para desplazarse al cielo raso, en donde no tiene más manto que lo incierto. Este rodar representa al último hombre, aquel hombre cargado de

⁸ Gianni VATTIMO, *Las Aventuras de la Diferencia: Pensar Después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 2002, p. 11.

⁹ O. FULLAT, *El Siglo Postmoderno*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 93.

¹⁰ El Postestructuralismo estaría representado por M. Foucault, J. Derrida y R. Barthes; el Neopragmatismo por R. Rorty; y el Narrativismo por H. White y F. Ankersmit.

¹¹ Friedrich NIETZSCHE, *Voluntad de poder*, Madrid, 1981, p. 519.

ironía negativa y desencantado que, al asumir la muerte de Dios y, por tanto, la «desvalorización de los valores supremos», instaura la lógica del descentramiento del sujeto, tan importante para el pensamiento postmoderno. Sin fundamentos, nos hacemos conscientes de la superficialidad de la conciencia; la noción de verdad moderna y la idea de ser como fundamento se evaporan, el sujeto se desfonda, pues ya no cuenta con la idea de ultimidad de la conciencia, y lo único que queda es el juego de las fuerzas de las relaciones sociales y de dominio.

El mundo de la verdad y de la lógica en la Modernidad se sustenta sobre la base de «la obligación de mentir según reglas» socialmente fijadas, siguiendo un sistema de metáforas aceptado e impuesto por la sociedad, mientras que cualquier otro sistema metafórico en el que se expresa la creatividad de los individuos, cuando no es remitido sin más al inconsciente, es reducido a «ficción poética»¹². Por tanto la conciencia en tanto lenguaje es reflejo de las condiciones materiales de la sociedad, y por eso F. Nietzsche sostiene que hay que hablar más de *egoísmo aparente* que de *egoísmo*: «La mayoría de las personas, independientemente de lo que piensen y de lo que digan de su “egoísmo”, no hacen nada a lo largo de su vida por su ego, sino por el fantasma del ego que sobre ellos se ha formado en la cabeza de quienes les rodean. Todos viven en una nube de opiniones impersonales y semipersonales [...]. Todos esos hombres que no se conocen entre sí, creen en ese ser abstracto al que llaman “hombre”, que es precisamente sólo el resultado de aquellas opiniones personales, difusas y envolventes, que se desarrollan y viven con toda independencia de los individuos»¹³.

En su camino, el hombre ha abandonado esta idea que Vattimo llama *Pensamiento Fuerte* en la que «el pensador y lo pensado son solidarios», y «se hayan estrechamente unidos, en una corresponden-

¹² Friedrich NIETZSCHE, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, 1990, p. 64.

¹³ Friedrich NIETZSCHE, *Aurora: Meditaciones sobre los prejuicios morales*, tr. P. González Blaco, Barcelona, Olañeta, af. 105.

cia especular»¹⁴, para asumir el nihilismo, para vivir en él. El Hombre descubre la idea del *eterno retorno* de lo igual y de la voluntad de poder. Sin duda, detrás de esta idea de nihilismo, de ese período del superhombre, se encuentra el esfuerzo por realizar una ontología después del fin de la ontología fundativa, de la muerte de Dios, como ha señalado G. Vattimo. Un esfuerzo que se presenta hartamente problemático y que, lejos de ser resuelto por el pensamiento postmoderno, se va dando una y otra vez contra él.

El Postmodernismo asume gustosamente la herencia nietzscheana, y ve en el nihilismo no sólo una idea, sino el periodo que nos ha tocado vivir¹⁵. La asesina de Dios es la actitud nihilista que ya no necesita de causas últimas, pues sabe que vive en un mundo en que no toca crear, sino fabular. Jugando con las palabras de Tertuliano, podemos decir que ahora la máxima del hombre será «fabulo, porque es absurdo», y para eso el hombre no necesita de un alma inmortal. F. Nietzsche nos anuncia que «el mundo verdadero se ha convertido en fábula»¹⁶, pero esta afirmación no entraña escepticismo alguno; pues no es una fábula moderna. El estatus de la fábula moderna se logra en tanto que la verdad la revela como tal. Pero en F. Nietzsche, tal afirmación encierra todo el relativismo que vamos a encontrar en el Postmodernismo. Sin fundamento, sin ultimidad, la fábula es lo que queda, y se convierte en la verdad, pero no metafísica: la verdad nietzscheana y postmoderna afirma que la verdad es verdad cambiante, que la verdad es aquello de lo que nos hemos olvidado que un día fue metáfora. Simplemente la fábula sustituye a la metafísica.

Sin duda esta idea la encontramos en la crítica e intento de superación de M. Foucault del momento cartesiano. La reflexión

¹⁴ A. ROVATTI, «Transformaciones a lo Largo de la Experiencia», en G. VATTIMO y A. ROVATTI (eds.), *El Pensamiento Débil*, p. 44.

¹⁵ El propio Vattimo ve el nihilismo como un proceso en el que nos encontramos, y en el que el nihilista consumado o cabal es aquel que ha comprendido que el nihilismo es su (única) chance. Gianni VATTIMO, *El Fin de la Modernidad: Nihilismo y Hermenéutica en la Cultura Postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 23.

¹⁶ Friedrich NIETZSCHE, *Crepúsculo de los Dioses*, Madrid, 2000, p. 45.

cartesiana se había asentado en un ideal constructivo de Ciencia, y términos como *certeza* y *evidencia* se habían tendido a considerar cercanos o sinónimos en el pensamiento moderno, como se puede ver en la tercera meditación de R. Descartes¹⁷. Para él, el problema enraíza de lleno en el *deus receptor*, en la posibilidad de una conciencia que da existencia a lo que no existe o se la quita a quien la tiene, la posibilidad de inevitables perspectivas que pongan en desventaja al *cogito* con respecto a las evidencias matemáticas, esto es, en la posibilidad de Dios. De este modo, el momento de decisión no corre a cargo de los rasgos de la evidencia, sino que este momento lo encarna la condición necesaria de la certeza, de la indubitabilidad radical, pues la certeza es de naturaleza filosófica y previa a toda evidencia, y en este sentido funciona como ideal científico, mientras que la evidencia hace referencia a una realidad de la vida consciente, y de la criba de ésta por aquélla surge el *cogito*. La certeza -o la indubitabilidad radical, como la entiende Descartes- se erige como condición de posibilidad de la Razón, y en su preceder a la evidencia marca el camino de esta última. Como ha señalado R. Rodríguez, es «la exigencia de la indubitabilidad radical inmodificable, propia de la certeza cartesianamente pensada, lo que pone en movimiento la búsqueda de aquel acto del espíritu que se adecua a ella y la realiza; la evidencia, esto es, la patentización de la cosa desde ella misma, es medida y tasada por la certeza»¹⁸. De este modo, podemos ver cómo la conciencia, a través de un movimiento de autopoición, se instaura como sujeto, como un ser caracterizado por tres rasgos: autocerteza reflexiva, pensar representativo y autonomía, como fundamento que se sustenta a sí mismo y al mundo objetivo puesto por él¹⁹.

¹⁷ René DESCARTES, *Discurso del Método; y Meditaciones Metafísicas*, Madrid, 2002, p. 56: «Cada vez que me vuelvo hacia las cosas que creo concebir muy claramente estoy tan persuadido por ellas, que por mí mismo me dejo arrebatar por estas palabras: engañeme quien pueda, que lo que nunca podrá es que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo, ni que alguna vez sea cierto que yo no haya sido nunca, ni que 2 más 3 sean algo distinto que 5, ni otras cosas semejantes, que veo claramente que no pueden ser de otro modo que como lo concibo».

¹⁸ R. RODRÍGUEZ, *Del Sujeto y la Verdad*, p. 122.

¹⁹ Nietzsche rechaza el valor del martirio precisamente porque percibe esa confusión entre evidencia y certeza. La evidencia irresistible no es signo

Para F. Nietzsche nuestro «modo de ser en el mundo, nuestros criterios de distinción de la verdad y lo falso no son requeridos por la vida como tal, es decir, los únicos y mejores para la vida; sólo son los propios de una cierta forma de vida, la cual se ha constituido y consolidado como una precisa y particular configuración de relaciones de dominio, relaciones que podían y pueden ser diversas». Esta noción del *a priori* va a vertebrar todo el Postmodernismo. Piénsese en la estrecha relación entre la idea de la fábula nietzscheana e ideas como el simulacro de J. Baudrillard, los metarrelatos de F. Lyotard, o las sustancias narrativas de F. Ankersmit. Pero, verdaderamente, donde más claramente se encuentra recogida la herencia nietzscheana es en M. Foucault, quien recurre a Nietzsche para acabar con el hombre, afirmando que «más que la muerte de dios, [...] lo que anuncia el pensamiento de F. Nietzsche es el final de su asesino, es el estallido del rostro del hombre»²⁰. M. Foucault asume el proyecto genealógico, y comprende el mundo a través del *a priori* histórico, de la episteme, lo que hace que Foucault use a la historia para «conjurar la quimera del origen»²¹.

La actitud nihilista de Nietzsche, aunque trasmutada, reluce con la misma fuerza en Heidegger, pues si en Nietzsche el nihilismo se consume en el traslado del hombre del centro a la *x*, esto es, a la incerteza periférica de la incógnita, donde la muerte de Dios no asusta y los valores supremos forman parte de las páginas de otra historia, en Heidegger la consumación es lo que queda después de la reducción del Ser a Valor, nada.

En *Ser y tiempo*, el hombre no es pensado como sujeto, porque esto haría de él una cosa «simplemente presente»; es, por el contrario,

de verdad. Ella sólo da testimonio de la conformidad de una proposición a los intereses de una cierta forma de vida a la cual pertenece el individuo, ese individuo fundado en la tradición cristiana y que Vattimo reiteradamente ha llamado «sujeto burgués-cristiano» (G. VATTIMO, *Las Aventuras de la Diferencia*, pp. 70-2).

²⁰ Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, París, Gallimard, 2002, p. 396.

²¹ Michel FOUCAULT, *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, Valencia, Pre-textos, 2004, p. 61.

[MyC, 10, 2007, 93-114]

Dasein, ser-ahí, es decir, sobre todo, proyectualidad. El sujeto, piensa Heidegger, tiene una sustancialidad que el *ser-ahí* como proyecto no tiene; el hombre se define no como una sustancia determinada, sino como «poder ser», como apertura a la posibilidad. El *ser-ahí* sólo se piensa como sujeto, esto es, como sustancia, cuando se piensa en términos inauténticos, en el horizonte del «ser» público y cotidiano. El Ser es evento; el Ser no *es*, sino que *acaece*, se da, y lo hace como lenguaje. Pero sobre él planea una restricción: que la comprensión no ha alcanzado a todo el Ser. Dicho de modo más inteligible, en palabras de F. Duque, el *espacio* que se interpone entre la promesa de *cierre teleológico* de «un conjunto narrado de eventos y el estado actual de la narración, es lo que comúnmente se llama historia»²². Podríamos decir que ese espacio funciona como interregno en el que el Ser no reina, pues no alcanza plenitud, inteligibilidad absoluta, y su título *no es* el de *Ser*, por el contrario, en su acontecer (*Geschehen*), es historia (*Geschichte*).

La definición del *ser-ahí* en términos de proyecto, en vez de en términos de subjetividad, no tiene el carácter de un desenmascaramiento que busque una nueva, más satisfactoria o sólida fundamentación. Decir que el *ser-ahí* es proyecto abre, de hecho, la cuestión de la autenticidad, que es central para todo *Ser y Tiempo* y, en términos transformados, también para todo el desarrollo sucesivo del pensamiento heideggeriano. Ya que no puede autenticarse refiriéndose a alguna sustancialidad previamente dada –por ejemplo a una «naturaleza» o una esencia, etc.–, el proyecto se autentifica únicamente eligiendo la posibilidad más propia, que no es tal en cuanto «apropiada» –legítima por referirse a una sustancialidad o estructura básica–, sino en cuanto es en sí misma ineludible y siempre abierta como posibilidad que, mientras el *ser-ahí* es, únicamente se elige auténticamente en cuanto se decide anticipadamente por la propia muerte.

Nos encontramos aquí con lo que Vattimo llama el *nihilismo de Heidegger*, pues como en el caso de Nietzsche dice: también en

²² Félix DUQUE, *En Torno al Humanismo*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 97.

Heidegger la insostenibilidad de la subjetividad metafísica se extiende a un discurso ontológico más amplio en el que se experimenta el «desfondamiento» del ser, mediante el descubrimiento de la relación constitutiva de la existencia con la muerte. La existencia se apropia, deviene auténtica (*eigentlich*), sólo en la medida en que se deja expropiar, determinándose por la muerte, en el evento (*Ereignis*) expropiante y transpropiador (*ent-eignend* y *ueber-eignend*) que es el ser mismo como *Ueber-lieferung*, transmisión de huellas, mensajes y formas lingüísticas por las que únicamente se hace posible nuestra experiencia del mundo y vienen las cosas a ser»²³.

Ambos autores se hacen cargo de la insostenibilidad y de la contradictoriedad interna de la concepción metafísica del sujeto –en Nietzsche el descubrimiento de su superficialidad y no-ultimidad, en Heidegger la experiencia de la proyectividad infundada– en un contexto existencial concreto. Que el mundo moderno se despliegue precisamente en la ciencia-técnica no es sino el acaecer epocal del ser en el marco de las condiciones que se verifican con la organización tecnológica (tendencialmente) total del mundo. Para Heidegger la imposición del sistema de la organización total científico-técnica del mundo acaece como cumplimiento de la metafísica y como chance de un ultrapensar la metafísica, pues bajo esta imposición (*Ge-Stell*) «Hombre y Ser pierden las características que la metafísica les había conferido y, sobre todo, la condición de sujeto y objeto»²⁴. Podemos entonces decir que la urbanización/radicalización postmoderna es la adecuación del pensamiento de Heidegger y de Nietzsche a una realidad histórica evolucionada y trasformada, es el acercamiento –suprimiendo ese abismo de disciplinas– que alcanza su máxima expresión en nuestros días con la idea de *texto* como objeto común de estudio²⁵.

²³ G. VATTIMO, *Las Aventuras de la Diferencia*, p. 43.

²⁴ G. VATTIMO, *Las Aventuras de la Diferencia*, p. 56.

²⁵ La desaparición de la noción de autenticidad, con la consiguiente pérdida de sentido del concepto de sujeto a través de la filosofía de Heidegger, supone la apertura de un camino por el que transitará todo un pensamiento que revalorizará la historicidad y que pone en peligro el concepto mismo de historia: Foucault, Derrida, Barthes, Rorty, etc.

II

Hasta el momento hemos visto como el pensamiento impersonalista de F. Nietzsche y M. Heidegger son las bases filosóficas sobre las que se traza el mapa relativista postmoderno. A continuación pretendemos mostrar como el concepto de condición postmoderna es una reactualización de la idea de *Posthistoria*, con la que se consigue el momento de legitimación de la verdad postmoderna.

A pesar de la abundancia de teorizaciones sobre la idea de *posthistoria*²⁶, va ser la desarrollada por A. Kojève, a partir de una interpretación muy particular de Hegel, la que se filtre al pensamiento francés y desde ahí cree las bases para dar sentido al binomio Postmodernidad/ Postmodernismo. La interpretación que A. Kojève hace de *La Fenomenología del Espíritu* le da pie a desarrollar la idea del Fin de la Historia²⁷, y para esto subraya los momentos paradójicos y excesivos del texto hegeliano. Estos aspectos de la obra hegeliana, que se habían considerado a menudo como una parte desafortunada de su filosofía, «adquieren un nuevo aspecto gracias a la magia y a la fascinación que ejercía Kojève», como afirma G. Lebrun²⁸. De hecho, A. Kojève, en la línea de ciertos intérpretes marxistas, coloca el *Geist* hegeliano en el espíritu finito y, como consecuencia, hace que la figura del espíritu finito sea la culminación de la Historia. E. Weil le reprocha que haya «divinizado al hombre», e insiste precisamente «sobre la prioridad de la lógica sobre la fenomenológica», es decir, la prioridad del concepto sobre la existencia²⁹. De este modo, la interpretación de Hegel que lleva a Kojève a anunciar el fin de la Historia gira en torno a las ideas antropológicas de Deseo, Reconoci-

²⁶ Ejemplo de esto son las teorizaciones de Antoine Agustin Cournot, Henry Adams, Max Weber, Hendrik de Man, Bertrand de Jouvenel, o las de políticos actuales como F. Fukuyama.

²⁷ D. AUFFRET, *Alexandre Kojève: la philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, París, Gallimard, 1990, p. 17.

²⁸ G. LEBRUN, *La Patience du Concept*, París, Gallimard, 1972, p. 92.

²⁹ E. WEIL, *Hegel et l'État*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1985, p. 42.

miento, Acción-negatividad, Autoconciencia, Estado Homogéneo Universal y Sabiduría.

Para A. Kojève lo que diferencia al hombre de los animales es que éste es consciente de su realidad y «dignidad humana», estableciendo así ya su primera tesis. El Hombre, en tanto que autoconsciente, implica y presupone el Deseo. La autoconciencia del hombre tiene lugar por primera vez cuando pronuncia la palabra «Yo», pues «comprender al hombre por la comprensión de su “origen”, es comprender el origen del Yo revelado por la palabra»³⁰. ¿Por qué nace la palabra «Yo»? ¿Cómo nace? Esto es, ¿cómo y por qué nace la autoconciencia? Para A. Kojève, la actitud cognitiva, la contemplación – que supone tener presente el pensamiento, la razón, etc.– no nos abre ninguna vía para poder contestar a esta pregunta, pues la «contemplación revela al objeto y no al sujeto». La respuesta la encuentra en el Deseo, pues es éste el que constituye al ser como «Yo»: «El Deseo transforma al ser revelado a él mismo por él mismo en el conocimiento (verdadero), en un “objeto” revelado a un “sujeto” por un sujeto diferente del objeto y “opuesto a él”». Es a través de su actitud desiderante que se constituye como el Yo frente al no-Yo: «el yo (humano) es el Yo de un, o del, deseo». El hombre es hombre en tanto que es consciente de sí y, si lo es, se debe a que es un ser que desea.

Esto da lugar a que desarrolle lo que él mismo ha llamado una *ontología dualista*. Pensar que la autoconciencia hace humano al hombre en la medida que impide que se sumerja en «la extensión de la vida animal», supone ver el mundo bajo una perspectiva dualista. Por un lado está el mundo natural, el mundo de los animales y las cosas, que se caracteriza por albergar seres definidos, fijos y dados, y, por el otro, el mundo humano, que se define por su capacidad de transformarse y crearse, esto es, por su dinamismo. Esta capacidad de auto-creatividad, para Kojève se da en tanto que el hombre es un «profundo vacío» de Deseo. Un Deseo que se reduce a la búsqueda del reconocimiento de Sujeto por parte de los otros.

³⁰ Alexander KOJÈVE, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Madrid, La Pléyade, 1971, p. 11.

De aquí se deriva la segunda idea, la idea de acción-negatividad. Al contrario que el conocimiento, que produce en el Hombre quietud y pasividad, el Deseo lo empuja a la acción y lo satisface por negación, esto es, a través de la destrucción o la transformación del objeto deseado. Así, toda acción es “negación”, de tal manera que, «el Yo del Deseo es un vacío que no recibe un contenido positivo real sino por la acción negatriz que satisface el deseo al destruir, transformar y “asimilar el no-Yo deseado»³¹. Precisamente, esta idea de acción-negatividad nos sumerge directamente en la dialéctica del reconocimiento desarrollada por A. Kojève. El Deseo, que en el pensamiento de A. Kojève no es natural, no es de tipo biológico como puede ser el deseo de comer –pues éste no es exclusivo de los hombres–, sino que es un deseo de reconocimiento. Si embargo, el deseo supone un juego dialéctico, pues lograr reconocimiento de sujeto, supone arrastrar al otro al estatus de objeto. Esta manera de pensar arroja una idea de la Historia como relato de la acción humana negando lo dado y creando una nueva realidad que satisface el absorbente deseo por el reconocimiento³². La primera figura histórica que representa esta lucha por el reconocimiento se encuentra en la dialéctica Amo-Esclavo.

El ser humano se constituye «en función de un deseo dirigido sobre otro deseo», esto es, el hombre se sustenta en un deseo de reconocimiento, lo que implica un enfrentamiento entre deseos, entre reconocimientos, que supone poner en peligro la vida. Pero para que haya reconocimiento el adversario debe quedar con vida: uno de los contendientes debe abandonar su deseo y satisfacer el deseo del otro, «debe reconocerlo sin ser reconocido por él». Esto implicaría la dialéctica de Hegel, que se expresaría en la figura del Amo y el Esclavo: «si la historia en el sentido estricto de la palabra tiene necesariamente un punto final, si el hombre que deviene debe culminar en el hombre devenido, si el deseo debe culminar en la satisfacción, si la ciencia del hombre debe tener el valor de una verdad

³¹ A. KOJÈVE, *La dialéctica del amo y del esclavo...*, p. 12.

³² S.B. DRURY, *Alexandre Kojève: the roots of postmodern politic*, Houndmills, Macmillan, 1994, p. 19.

definitiva y universalmente válida, la interacción del Amo y del Esclavo debe por fin culminar en la “supresión dialéctica”»³³.

El esclavo es el motor de la historia, aunque es el amo quien inicia el «movimiento antropogénico» de la historia. El amo no continúa como catalizador del proceso histórico. Sus expectativas se encuentran colmadas y no hay razón para cambiar el mundo. No es un agente de cambio, pero el esclavo sí. A través del trabajo niega lo dado y transforma el mundo, y en tanto que su vida transcurre negando lo dado, el esclavo es más humano que el amo³⁴. Para liberarse tiene que vencer su propio miedo a la muerte. Su trágica historia se traduce en una lucha a dos niveles. A nivel material, el esclavo vence a la naturaleza a través del trabajo; a nivel ideológico, debe vencer el miedo a morir. Pero es el segundo nivel el que interesa a A. Kojève: la transformación ideológica o psicológica de la actitud del esclavo hacia la muerte, que se plasma en una plétora de ideologías que surgen en la segunda edad, la edad del esclavo, para ayudarle a vivir en su esclavitud: Estoicismo, Escepticismo, Cristianismo. Al final de un proceso, después de pasar por el Estoicismo y el Escepticismo, el Cristianismo reemplaza al Amo, y en su lugar sitúa a Dios. Así, al hacerse uno religioso vuelve a ser esclavo, y la lucha ahora es el hombre contra Dios³⁵. La solución está en perder el miedo, y esto pasa por abandonar el sostén religioso y aceptar su mortalidad, volverse ateo. Esto tiene lugar en un proceso que se inicia con la Ilustración y la Revolución Francesa. Derrotado el aspecto teológico del Cristianismo, con la muerte de Dios, y su sustitución por el estado, el ideal del cristianismo se hace real en el mundo. Desde la Ilustración, la historia avanza hacia el reconocimiento universal de cualquier individuo.

Resumiendo, la historia de esta lucha dialéctica en busca de la satisfacción fue alcanzada solo por el Amo en el mundo pagano aristocrático, luego se amplió en la continuación cristiano-burguesa, y ahora, finalmente, se generaliza tras la sustitución de Dios por el Estado, esto es, a través de la lucha obrera que deviene en el Estado

³³ S.B. DRURY, *Alexandre Kojève*, p. 17.

³⁴ S.B. DRURY, *Alexandre Kojève*, p. 30.

³⁵ S.B. DRURY, *Alexandre Kojève*, p. 79.

universal, momento de la supresión dialéctica y de la llegada del Fin de la Historia. En las tesis de A. Kojève, el Fin de la Historia tiene lugar por el cese de la acción a causa de la realización del reconocimiento, pero también porque éste es requerido por la necesidad de un juicio (moral) sobre la historia.

El Fin de la Historia es la situación que posibilita poder enjuiciar la historia misma, pues es necesario que la Historia se acabe para poder emitir un juicio moral sobre los estados. A. Kojève piensa que si Hegel lo hizo, fue precisamente sobre la consideración de que con Napoleón y la formación de su imperio universal (1807), la Historia había llegado a su fin: «La historia se detiene cuando el hombre ya no actúa en el sentido propio del término, es decir, ya no niega, no transforma lo dado (natural y político). Y el hombre no hace eso cuando la realidad dada le satisface plenamente. Ahora bien, si el deseo fundamental del hombre es el deseo de reconocimiento, la detención de la historia ha de coincidir necesariamente con el reconocimiento de todo hombre. El estado homogéneo universal supone la satisfacción del deseo de reconocimiento de todo hombre». Y bajo la égida del fin, la Historia se salva del relativismo.

A. Kojève encontró al hombre que representaba el Final de la Historia en Stalin, y en poco tiempo su postura ya había evolucionado hacia el europeísmo: «la Revolución ha realizado la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad, es decir el reconocimiento de cada uno por todos. [...] el hombre alcanza así la satisfacción completa; es decir, realiza su individualidad, la síntesis de lo Particular y lo Universal, por ser reconocido universalmente en su particularidad irremplazable y *única en el mundo*, por tanto la Historia se detiene. Esta ya no es posible porque el hombre que la ha creado, una vez satisfecho, no quiere cambiar y separarse. El hombre puede entonces tomar una actitud contemplativa y comprenderse a sí mismo»³⁶. La historia ha acabado en tanto que se ha cerrado el «círculo del discurso filosófico» de Hegel, la técnica ha instaurado la abundancia, y el fin ha traído la racionalización del mundo. El Fin de la Historia se materializa a través del Marxismo y del Capitalismo. Pero la situación real es que el

³⁶ A. KOJÈVE, *La dialéctica del amo y del esclavo...*, pp. 113-4.

Capitalismo *donnant* Fordiano, al redistribuir parte del beneficio, favorece el consumo de masas y el consiguiente aburguesamiento de la población, lo que supone para A. Kojève realizar el Marxismo pero sin revolución. En suma, en la última fase kojéviana el Fin de la Historia se instaura cuando ésta se hace atea y la satisfacción en todas las facetas de la vida son colmadas: la historia termina con el capitalismo y con el estado homogéneo y universal –esto es, del alcance global y sin clases–. Esta última frase es de gran importancia, pues resulta difícil no ver en ella parte de una idea que se esconde en el propio postmodernismo: la de analizarnos, la de saber cómo somos y qué hay detrás de todo, más que la de actuar, la de intentar cambiar y progresar en base a unas ideas que conquistar. Aquí, en el Fin de la Historia, el proyecto se acaba y, si se mira hacia el futuro, no se ven *ideas* que nos marquen caminos por los que avanzar. En la Postmodernidad, nuestro trabajo está en el presente, sólo queda gestionar. Pero, en la línea que venimos sosteniendo, consideramos que el anuncio de un Fin de la Historia, pensado bajo los parámetros del pensamiento postmoderno, sólo se puede asumir de la mano de un fin de la Historia concreto: la Condición Postmoderna.

Sin embargo, si la base del Postmodernismo está en Heidegger y Nietzsche, ¿cómo se asume un trasfondo Kojévista? La explicación reside en que funcionan a niveles diferentes. Por un lado, la lectura postmoderna de aquéllos, funciona a nivel interno, dota al pensamiento postmoderno de unas bases filosóficas-relativistas; pero, por otra parte, el Hegelianismo funciona a nivel externo, y dota de un momento de verdad a la Filosofía Postmoderna de la Historia que le permite superar la aporía de la contradicción performativa. Muerto Dios y el Hombre, desterrada la metafísica, se ve abocada a una contradicción performativa. La acción postmoderna se pone en contradicción inmediata con su afirmación: ¿cómo puede uno asumir que la verdad no existe?, ya que, si es así, ¿qué nos trasmite el postmodernismo? ¿Una no-verdad, una mentira? Desplazada la verdad a la historia, la a-historicidad que daba legitimidad a la Historia/historia se evapora y se muestra como simple construcción metafísica. Pero mientras la historia sea historia, esto es, avance, el Postmodernismo no dispone de una base firme sobre la que legitimarse. Su radical historicidad necesita ahora de la idea de la *posthistoria* como condición de su propia existencia. La lectura que configura el espacio

postmoderno intenta justificar y legitimar un relativismo (el postmoderno), desde una condición *posthistórica* (la Postmodernidad), y se legitima a través de la idea de final de la historia, a través de un momento que crea las condiciones para poder decir lo que se dice. Se constituye como agente disolvente de la metafísica en el nivel interno de su pensamiento, pero recurre a ella a nivel externo, para su justificación. Los Filósofos de la Historia Postmoderna serían los terceros aspirantes a ocupar el puesto que creyó tener Hegel. Esta idea del final de la historia permite pensar en un momento en que acción y contemplación se funden creando las condiciones para la Verdad. Un momento en el que, en vez de desplazar la Verdad a la Historia (sin ningún sentido o aspecto teleológico), se hace posible al asumir que la Verdad es algo intrínseco a la Historia, inmanente y no trascendente – como lo es para el pensamiento ilustrado –, pero que adquiere un valor dependiendo del momento. Para Hegel, Kojève y, ahora también, la Filosofía Postmoderna, el Fin de la Historia es la realidad definitiva que suministraba este estándar. Bajo la condición *posthistórica*, la razón se erige como coincidencia entre el discurso y el mundo. Aquí se da una situación fundamental para el Postmodernismo –y supone nuestra tesis–, que podemos describir como *la asunción latente de la condición de verdad postmoderna*, que aunque entre en contradicción con su juicio afirmativo inicial sobre el mundo, crea la legitimación para que éste se lleve a cabo. Legitima la acción de afirmar lo que en sí misma deslegitima, lo que introduce directamente al Kojevismo y al Postmodernismo en el reino de un tropo, el de la Ironía. Esta situación supone que se pierda la idea del filósofo como persona *delante de*, y se desvanezca el esfuerzo de ir filosóficamente por delante de los demás. Con A. Kojève la autoconciencia deja de estar vinculada al progreso. Elevar la autoconciencia sobre nuestra condición *posthistórica* supone asumir la imposibilidad de más progreso histórico, y este esfuerzo abre el camino de la autoconciencia a una comprensión de nuestra situación (hegeliana) contemporánea que no nos lleva a ningún lugar. La evaporación de este *ir delante*, que permite cierta capacidad filosófica predictiva y que caracteriza al estilo hegeliano, es purgada en el Postmodernismo a través del Kojevismo. La consecuencia de esto es señalada por Roth: «El cierre del fin de la historia es una jaula de ironía en la que los animales humanos pueden dedicarse a una variedad de actividades sin lucha porque sus deseos esenciales han sido satisfechos. En esta jaula de hierro, la lucha por el

reconocimiento es reemplazada por un llamativo e ilimitado consumo; el cambio histórico es reemplazado por una repetición animalística»³⁷. Ahora de lo que se trata ya no es de actuar: la acción en busca de la satisfacción por reconocimiento o el progreso deja paso a la contemplación. A la nueva situación, consistente en conocer desde dentro los barrotes de nuestra jaula, la podemos llamar, como lo hace M. S. Roth, la «jaula de la ironía»³⁸.

El Postmodernismo necesita a la Postmodernidad. Esta necesidad se hace totalmente patente en el filósofo postmoderno de la Historia K. Jenkins. Éste vincula la manera de pensar postmoderna a una condición actual determinada por cambios en lo económico y en la organización del trabajo. Pero se trata de una condición de la que no podemos escapar ya que, en palabras del autor, «actualmente vivimos inmersos en la condición general de la Postmodernidad. Y esto es algo que no podemos escoger». La Postmodernidad, afirma K. Jenkins, «no es una ideología o posición que podamos escoger»; muy al contrario, «es nuestra condición, es nuestro destino». La causa de esta condición se encontraría en el fracaso en términos generales del modo de vida moderno, que desde el siglo XVIII, en Europa, se había marcado como objetivo alcanzar a través de la Razón, la Ciencia y la Tecnología unas cotas de bienestar social y personal dentro de las formaciones sociales guiadas por una idea de emancipación creciente de sus sujetos/ciudadanos, que tenía como última promesa alcanzar la extensión total de los derechos humanos. Como resultado de este fracaso, frente al sistema socio-económico fordista (moderno), en la actualidad nos encontramos en una condición caracterizada por el Post-fordismo o Capitalismo Tardío, lo que ha supuesto una reorganización en el pensamiento³⁹. Son estas nuevas formas de

³⁷ M.S. ROTH, *The Ironist's Cage. Memory, Trauma and The Construction of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1995, p. 152.

³⁸ M.S. ROTH, *The Ironist's Cage*, p. 154.

³⁹ Keith JENKINS, *On "What is History"*. *From Carr and Elton to Rorty and White*, Londres, Routledge, 1995, pp. 6-10; y Keith JENKINS (ed.), *The Postmodern History Reader*, Londres, Routledge, 1997, pp. 4-12. Ver también Alun MUNSLOW, *Deconstructing History*, Londres, Routledge, 2003.

organización económica y de organización del trabajo –resultado del fracaso del proyecto moderno– lo que nos hace ser postmodernos, condición que, para K. Jenkins, hay que asumir.

En definitiva ¿qué aporta el Kojévismo al Postmodernismo? Su idea del Fin de la historia es reactualizada por urbanizadores franceses como Lyotard y Baudrillard, y esa línea es asumida por la Filosofía Postmoderna de la Historia. Con esta idea del fin de la Historia como cese de la acción, el Postmodernismo establece las condiciones de verdad de su pensamiento, que, en resumidas cuentas, supone una sustitución de lo racional por ideas como el deseo –G. Deleuze– y el poder –M. Foucault⁴⁰–, y la deriva desde el racionalismo al esteticismo –en H. White y F. Ankersmit, entre otros⁴¹–, situando como tesis central del Postmodernismo la idea de que el arte es más valioso que la verdad como el principio dominante de nuestro tiempo. La noción postmodernista del final es la traducción de la tesis hegeliana de la consumación o del cumplimiento, siendo reemplazado en la segunda mitad del siglo XX cumplimiento o consumación por la noción de final, en el sentido de la disolución o del acabamiento y a cerrado de la historia.

⁴⁰ Gilles DELEUZE y F. GUATTARI, *Capitalismo y esquizofrenia*, tr. F. Monge, Buenos Aires, Paidós, 1985; y Michel FOUCAULT, *Vigilar y Castigar: El Nacimiento de la Prisión*, México, Siglo XXI, 1992.

⁴¹ Hayden WHITE, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1973; y Frank ANKERSMIT, *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*, La Haya, Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

Copyright of *Memoria y Civilizacion* is the property of Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A. and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.