



The end of history versus the end of geography

*El fin de la historia frente
al fin de la geografía*

ERNESTO CASTRO CÓRDOBA

Universidad Autónoma de Madrid
<http://ernestocastro.com>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.27.019>
Bajo Palabra. II Época. N° 27. Pgs: 373-386



Recibido: 01/02/2020

Aprobado: 07/05/2021

Resumen

En este artículo analizamos la teoría del fin de la historia de Francis Fukuyama y la contrastamos con la teoría del fin de la geografía de Fredric Jameson. Según Fukuyama, la caída de la Unión Soviética inicia el fin de la historia, en el sentido de que el liberalismo ha demostrado ser el «horizonte político insuperable de nuestro tiempo» (por decirlo con la famoso *dictum* de Jean-Paul Sartre). Esta tesis fue malinterpretada por Jean Baudrillard como si Fukuyama estuviera diciendo que, a partir de 1991, la historia hubiera entrado en una «huelga de acontecimientos». Contra esta malinterpretación, en este artículo argumentamos a favor de la teoría del fin de la historia de Jameson.

Palabras clave: posmodernismo, marxismo, historicismo, Francis Fukuyama, Fredric Jameson, Jean Baudrillard.

Abstract

In this article we analyse Francis Fukuyama's theory of the end of history and we oppose it to Fredric Jameson's theory of the end of geography. According to Fukuyama, the fall of the Soviet Union starts the end of history, meaning that liberalism has proven to be the «unsurpassable horizon of our times» (to say it with Jean-Paul Sartre's famous *dictum*). This thesis was misread by Jean Baudrillard as if Fukuyama were saying that, from 1991 on, history had entered into an «event strike». Against this misreading, in this article we argue in favor of Jameson's theory of the end of geography.

Keywords: post-modernism, marxism, historicism, Francis Fukuyama, Fredric Jameson, Jean Baudrillard.

El verano de 1989 Francis Fukuyama puso por escrito las palabras adecuadas en el orden adecuado y en el momento adecuado. La tesis del fin de la historia venía a constatar el triunfo de las instituciones políticas de la democracia liberal y de los mecanismos económicos del libre mercado sobre sus adversarios históricos (la dictadura del proletariado y la economía planificada) apenas unos meses antes de la caída del muro de Berlín. El artículo fue criticado con dureza, desde posiciones tanto de izquierdas como de derechas, aunque buena parte del debate tuvo un sesgo claramente sectario o terminológico. Los hegelianos le echaron en cara no haber comprendido a Hegel; los marxistas, no haber comprendido a Marx; los historiadores, no haber comprendido la historia; etc. Pese a todo, la argumentación de Fukuyama no era tan trivial como pudiera parecer tras una primera ojeada apresurada del libro que se publicó en 1992, cuyo título, *El fin de la historia y el último hombre*, podría sugerir al lector desnortado que Fukuyama está declarando una huelga permanente de los acontecimientos.¹

De hecho, esta fue la lectura que realizaron autores como Jean Baudrillard, cuyas consideraciones sobre la actualidad política de la década de 1990 y de los 2000 han envejecido tremendamente mal («La guerra del Golfo no ha tenido lugar»; «El [atentado] del 11-S no rompe con la huelga de los acontecimientos, sino que apuntala la lógica del simulacro anticipado y producido *ex professo* para ser consumido como espectáculo»²; etc). Aquí basta con mostrar cómo la teoría del simulacro de Baudrillard, el fundamento filosófico de su autoconvocada y autocumplida «huelga de los acontecimientos», no sólo es autocontradictoria —un defecto argumental irrelevante para toda teoría postmoderna que se mofa y cree prescindible el principio de no-contradicción—, sino que además se basa en dos premisas de dudosa procedencia intelectual para alguien que se precia de ser un terrorista metafísico, un filósofo radical, un pensador revolucionario. La primera premisa afirma que vivimos en una sociedad del simulacro mediático permanente, y esta es una premisa *etnocéntrica* porque ignora que el acceso a la tecnología mediática está determinado por factores económicos y que no todo el mundo puede darse el lujo de ingresar en la sociedad del espectáculo. La segunda premisa afirma que los medios de comunicación suprimen la realidad ontológica de los hechos reproducidos, y esta

¹ Véase Fukuyama, Francis, *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

² Véase Baudrillard, Jean, *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Barcelona, Anagrama, 1991; *Power Inferno*, Madrid, Arena Libros, 2003.

es una premisa *metafísica* porque atribuye a los medios un poder de influencia de proporciones paranoicas y estipula unos estándares de pureza ontológica imposibles de satisfacer para cualquier hecho posible. Según estos estándares, la única realidad que merece tal nombre es aquella que no está mediada por ningún medio en absoluto, pero ¿es posible tener un acceso al mundo no-mediado, inmediato? Aplicado al campo de la historia, parece que no hay suceso sin soporte mediático de algún tipo. ¿Dónde poner la barrera, entonces, entre medios legítimos de reproducción de la verdad y medios de reproducción del simulacro? ¿En la televisión?, ¿en la fotografía?, ¿en la radio? ¿A partir de qué número de periodistas, a partir de qué número de telediarios, a partir de qué número de fotografías se puede afirmar que la Guerra del Golfo no tuvo lugar? Los reportajes de las guerras napoleónicas, las instantáneas de la Guerra de Secesión, los vídeos del Holocausto, ¿invalidan la realidad de estos sucesos históricos?

Estas preguntas sin respuesta revelan la vaguedad pseudoconcreta que subyace al pensamiento de Baudrillard, cuyo platonismo mediático —unido a su nihilismo reactivo— le lleva a estipular la existencia de una realidad muy real, más allá de toda determinación mediática, que constantemente se retrae al escrutinio humano y que sólo se vuelve visible ante la perspectiva pura de algún Dios que no ojea el periódico ni atiende a las noticias. A pesar de sus resonancias terroristas, el concepto de simulacro refuerza la distinción convencional entre apariencia y verdad, al declarar que el mundo es una sombra sin sustancia. ¿Baudrillard, metafísico y etnocéntrico? Las exigencias filosóficas del francés revelan, en último término, un pensamiento nostálgico y conservador que se regodea en su propia contradicción lógica, así como en la periclitada decadencia cultural y filosófica de Occidente.³

Mal que le pese a sus intérpretes, Fukuyama nunca se comprometió con una profecía sobre el porvenir de ese tipo. La tesis del fin de la historia no postula un estadio utópico de felicidad infinita sin perturbaciones, mucho menos la disolución de las tensiones políticas, no digamos ya la paralización de los eventos de actualidad. Su argumentación sostiene que el liberalismo es el horizonte insuperable de nuestro tiempo, pero no ofrece la fecha de su definitiva imposición planetaria; es un cheque en blanco extendido desde una posición metahistórica que encuentra

³ Para una crítica a Jean Baudrillard articulada desde un punto de vista de izquierdas, véase Florian, Thomas, *Bonjour... Jean Baudrillard*, París, Éditions Cavatines, 2004, breve pasquín en el que se subraya un aspecto del pensamiento baudrillardiano normalmente ignorado u obviado en España: su oposición a los gais y a las feministas, rayana con la homofobia y la misoginia. Así, en 1989, Baudrillard escribió que el sida «se puede contemplar como una epidemia de autodefensa, incluso al nivel de la especie, contra algo todavía peor. Si nos situamos verdaderamente en el estado de la catástrofe, ya no vemos las cosas del mismo modo, no vemos necesariamente el sida como un puro objeto malo. Quizás sea el regreso de algo, una epidemia homeopática contra una suerte de dilapidación total, sexual, de la especie, que tal vez constituya —no lo sabemos— un peligro todavía más grave» (Ewald, François, «Entretien avec Jean Baudrillard», *Le Magazine Littéraire*, núm. 264, abril de 1989, p. 23).

importantes fundamentos empíricos; una audaz justificación del imperativo thacherita («No hay alternativa») que sintetiza argumentación filosófica y estudio histórico, propuesta normativa y fundamentación empírica en un solo lema: *la historia ha terminado*. Según esta lectura, el triunfo de Occidente sobre la Unión Soviética (el Imperio del Mal, a juicio de Ronald Reagan) y sobre el resto de los aspirantes al título no depende exclusivamente de elementos fácticos (quién tiene el poder) o materiales (quién es más eficiente); también está determinado por el consenso generalizado que suscita la doctrina liberal y la capacidad de persuasión que tienen las ideas sobre la conducta de la gente. En esto radica el idealismo vulgar de Fukuyama, que poco o nada tiene que ver con el idealismo ontológico Hegel. Y es que Fukuyama cree en la autonomía de las ideas respecto de los contextos materiales. Según su teoría del desenvolvimiento histórico, el desarrollo de los acontecimientos revela una necesidad histórica que no depende exclusivamente de hechos brutos, sino que está iluminada por una racionalidad intrínseca, que conocemos con el nombre de «progreso científico». La lógica del progreso científico conduce, tarde o temprano, a un periodo posthistórico marcado por el triunfo de aquel modelo organizativo que satisfaga de un modo óptimo las aspiraciones y necesidades de los seres humanos.

La tesis del fin de la historia presupone, por tanto, dos condiciones: 1) que el progreso científico sea finito y se encuentre íntimamente ligado con el perfeccionamiento de las instituciones sociales; 2) que haya algo así como una naturaleza humana, única e inmutable, de la que se derivan un conjunto finito de aspiraciones y necesidades, susceptibles de una satisfacción óptima. Esta última condición es de vital importancia, como aclara Fukuyama:

Si los seres humanos son infinitamente maleables, si la cultura puede superar a la naturaleza en moldear los impulsos y las preferencias humanas básicas, si todo nuestro horizonte cultural está socialmente construido, entonces no existe claramente ningún conjunto particular de instituciones políticas y económicas —y ciertamente tampoco las democrático-liberales— de las que se pueda decir en los términos de Kojève que sean “completamente satisfactorias”.⁴

Para muchos, esta afirmación es suficiente como para desestimar a Fukuyama por metafísico. Personalmente, no consideramos que esa sea una buena línea de argumentación. Por mucho que insistamos en su marcado carácter metafísico, las premisas del naturalismo que suscribe Fukuyama —entre las cuales se cuenta la unidad biológica de la especie humana— no dejan de ser persuasivas o, mejor dicho, no dejan de satisfacer nuestros estándares de aceptabilidad racional; no dejan de estar

⁴ Fukuyama, Francis, «El último hombre en una botella», *La comunitat inconfessable*, 11/06/2009.

respaldadas por multitud de procedimientos empíricos de contrastación provenientes de las ciencias naturales. Quien quiera refutar tales premisas debe tener en su mano mejores argumentos que esos insultos de parvulario que son «metafísico», «ontoteológico» y similares.

Pero ¿qué tipo de naturaleza humana presupone Fukuyama?

Aunque que ha matizado su postura a la luz de los nuevos desarrollos en biología, lo esencial de su concepción se ha mantenido inalterada: una síntesis entre, por un lado, la división tripartita del alma expuesta en la *República* de Platón, y por el otro, la lucha por el reconocimiento que tiene lugar en el cuarto capítulo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Fukuyama sostiene la búsqueda del «reconocimiento de la propia dignidad» es el motor del desarrollo histórico y el pilar de las relaciones interpersonales, por encima de las motivaciones relacionadas con la posesión de bienes materiales y con la satisfacción de las necesidades vitales. El concepto central aquí es el del «*thymós*» platónico, una expresión griega que se puede traducir al castellano como «ambición» o «ira», o incluso como «autorreproche», y que Fukuyama equipara con el lugar psicológico de la aspiración hegeliana a ser reconocido como algo más que un mero viviente. De esta perspectiva antropológica se deduce que el modelo organización social óptimo será aquel que satisfaga de un modo máximo la aspiración del ser humano al reconocimiento, como un individuo con una cierta singularidad *inter pares*.

Desde la perspectiva 1989, Fukuyama consideraba que el socialismo había chocado con los límites impuestos por la naturaleza humana, mientras que el capitalismo había conseguido conciliar la «insociable sociabilidad» del ser humano con la persistencia de instituciones políticas estables al permitir que el *thymós* platónico se descargara políticamente (a través de elecciones periódicas) y económicamente (mediante el incremento de la competitividad). Por contra, el socialismo realmente existente estuvo marcado por la ineficiencia de la economía planificada y por el totalitarismo de la dictadura del proletariado, que habían inscrito las aspiraciones al reconocimiento de la singularidad en un marco interpretativo y social que negaba toda capacidad de maniobra a los individuos. Todo lo cual suponía un poderoso motivo para declarar vencedor por mayoría de puntos al *ménage à trois* de la democracia liberal, la economía de mercado y la sociedad de consumo como el modelo óptimo de organización social.

En sucesivas revisiones de su postura, realizadas a la luz de acontecimientos como el 11-S o la Segunda Guerra del Golfo, Fukuyama siguió en sus trece. El capitalismo es todopoderoso porque es verdadero, y es verdadero porque la historia y la naturaleza humana así lo quieren. El fanatismo religioso no es un competidor en igualdad de condiciones porque, a diferencia del liberalismo político, carece de jus-

tificación fuera de su contexto cultural concreto. En términos de John Rawls, esto se expresa afirmando que el liberalismo es el único sistema político capaz de generar un «consenso entrecruzado» con genuinas pretensiones de universalidad, pues es el único capaz de asegurar una sociedad plural en condiciones no-antagonistas. De hecho, podríamos afirmar que las insurgencias de la última década en el Magreb y en Oriente Medio resuelven la conocida controversia entre Samuel Huntington y Francis Fukuyama en favor de este último. A la luz de la Primavera Árabe, parece claro que las tradiciones islámicas no son incompatibles con las demandas de instituciones liberales (imperio de la ley, elecciones libres, derechos cívicos). No hay una correspondencia unívoca entre tradiciones culturales y aspiraciones políticas, como suponía la hipótesis del choque de civilizaciones.

En el momento de su formulación original, la tesis del fin de la historia parecía muy sólida, pero rápidamente se reveló que hacía aguas por todas partes. En primer lugar, la premisa que estipulaba la finitud del progreso científico cometía el mismo error que Karl Popper había denunciado en la *Miseria del historicismo*. Al igual que todos aquellos profetas que aseguraron que su tiempo había consumado todas las posibilidades del progreso humano y que ellos mismos se encontraban en una posición privilegiada para acceder al destino de la historia, Fukuyama cometió una terrible *hybris* filosófica: no tuvo en consideración el carácter perfectible del conocimiento humano. Aun cuando se demostrara que el liberalismo político constituye el horizonte político insuperable de nuestro tiempo, todavía habría que demostrar lo indemostrable: que la imaginación creativa del ser humano es incapaz de romper el círculo de posibilidades reconocidas por la actual correlación de saber-poder. ¿Acaso han desaparecido las tentativas de transgredir la realidad existente?

En realidad, concebir el tiempo que nos ha tocado vivir desde una perspectiva escatológica es lo más normal del mundo. Desde las premisas del historicismo que Fukuyama suscribe, la imagen que los seres humanos tienen de sí mismos se encuentra históricamente situada y, por tanto, resulta inevitable afirmar que los seres humanos clausuran la historia a cada instante. Los individuos cada periodo comprenden las opciones políticas triunfantes de su tiempo como la consecuencia de alguna lógica más profunda, porque su conocimiento de la realidad es incapaz de saltar por encima de las fronteras que impone su contexto histórico, y desde la atalaya del presente no podemos predecir cuál será el futuro de la humanidad si no es mediante los esquemas de interpretación en vigor. El muro mediante el cual la coyuntura histórica delimita el horizonte de la imaginación creativa es, si cabe, más elevado en aquellos periodos que se caracterizan por la falta de alternativas políticas.

La tesis del fin de la historia era también errónea, en segundo lugar, porque la premisa que estipula la ligazón entre progreso científico y perfeccionamiento

humano se encuentra sesgada por ciertos prejuicios morales, que empezaron a ser cuestionados por los espectaculares desarrollos científicos que tuvieron lugar a finales del siglo XX. Como el propio Fukuyama reconoció en un libro posterior, *Sobre el futuro posthumano*, los recientes avances farmacéuticos y biotecnológicos han convertido al liberalismo en una antigualla, comparada con las nuevas posibilidades abiertas por la manipulación genética del ser humano, que atentan directamente contra nuestra concepción convencional de lo que significa la dignidad y la perfectibilidad humana. En el horizonte de un futuro no muy lejano se perfila una era posthumana o transhumana marcada por el triunfo de una biopolítica que ataca la raíz de la cuestión, en lugar de acudir a sucedáneos: si el problema es la demanda de reconocimiento inherente a la naturaleza humana, los productos farmacéuticos que permitan alterar la química cerebral y las operaciones que permitan transformar el mapa genético tienen la respuesta que estábamos esperando. La ideología conservadora de Fukuyama le obliga a dar un paso atrás, angustiado ante la amplitud de posibilidades que el capitalismo fármaco-bio-tecnológico pone al alcance de nuestra mano. Claro que una vez que se abandona el optimismo en el desarrollo científico, se desmorona la concepción progresista de la historia.

De repente la industria farmacéutica global en su enorme inventiva nos ha proporcionado un desvío: en vez de luchar por el reconocimiento por medio de la dolorosa construcción de un orden social más justo, en vez de buscar superar al sí mismo con todas sus ansiedades y limitaciones, como todas las generaciones pasadas hicieron, ¡ahora nosotros tan sólo nos tragamos una píldora! Nos confrontamos, de algún modo, con el Último Hombre en la botella de Nietzsche: la falta de respeto que enfrentamos, la insatisfacción con nuestra situación actual, que ha sido el sustento de la historia como tal, de repente desaparecen, no como resultado de la democracia liberal, sino porque súbitamente hemos descubierto cómo alterar esa pequeña parte de la química cerebral que era desde un primer momento la fuente del problema.⁵

Mientras esperamos en la salita de espera a que nos toque el turno para tomar nuestra medicación o para ser manipulados genéticamente, todavía queda resolver la cuestión de si el *ménage à trois* entre democracia liberal, economía de mercado y sociedad de consumo es la mejor organización para unos seres humanos todavía demasiado humanos. Sin embargo, lo que Fukuyama presenta como una apacible relación a tres bandas es en realidad una lucha fratricida. Hay una doble contradicción en el proyecto de una democracia capitalista global. En primer lugar, los patrones de producción y consumo occidentales no son exportables a otras naciones si no es a costa de un desastre ecológico de dimensiones planetarias. La sociedad de

⁵ *Ibid.*

consumo sólo es gestionable como excepción, nunca como norma. La idea de un crecimiento sostenido del PIB al 3% hasta el fin de la Vía Láctea es una quimera. En segundo lugar, el matrimonio entre democracia y capitalismo —que se prometía para toda la eternidad— parece haber entrado en una crisis que bien puede conducir al divorcio. La gestión de la crisis socioeconómica durante la última década en Occidente ha revelado la pantomima sobre la que se sostienen las «democracias avanzadas y consolidadas». Hemos entrado definitivamente en una era pospolítica marcada por el gestión y administración de las cosas conforme a patrones de eficiencia económica, donde China es el rey y EEUU un simple comparsa.

Pero la principal objeción contra el capitalismo realmente existente, como presunto término final del progreso histórico en busca de reconocimiento perdido, la ha formulado Axel Honneth desde presupuestos antropológicos muy similares a los de Fukuyama. En su libro *Reificación*, Honneth pone de manifiesto los mecanismos de exclusión cultural, atomización social e individuación institucional que, bajo la fachada de la integración capitalista, operan de hecho en las democracias liberales, castrando las posibilidades de articular discursivamente el sentimiento de injusticia que sufren las clases subalternas. La ideología productivista, ligada al régimen de producción flexible del nuevo espíritu del capitalismo, constituye al individuo como una suerte monoempresa, ligando el éxito social con el rendimiento profesional en un contexto de alta competitividad, donde se pugna por el descenso permanente de los salarios. La desigual distribución de las oportunidades y los ingresos acentúa aún más la ruptura del tejido social, bajo la apariencia de una paz social estable e inmutable, que transforma la indignación en desengaño, y las aspiraciones de emancipación, en reformas que reproducen el *status quo*.

En su artículo «¿“Fin del arte” o “fin de la historia”?», Fredric Jameson apunta a una reformulación de la tesis de Fukuyama desde la perspectiva del materialismo histórico. Así se puede comprender el sentimiento apocalíptico que atraviesa nuestro tiempo, acomodándolo a ciertos presupuestos sobre la dinámica temporal y espacial de la expansión capitalista, sin caer en una apología del *status quo*. En palabras de Jameson:

pese a las apariencias, el “fin de la historia” de Fukuyama en realidad no se refiere en absoluto al Tiempo, sino al Espacio; las angustias que tan vigorosamente inviste y expresa, a las que da una figuración tan utilizable, no son inquietudes inconscientes sobre el futuro o el Tiempo: expresan la sensación de estrechamiento del Espacio en el nuevo sistema mundial; revelan el cierre de otra frontera más fundamental en el nuevo mercado mundial de la globalización y las corporaciones transnacionales.⁶

⁶ Jameson, Fredric, «¿“Fin del arte” o “fin de la historia”?», en *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial, 1999, p. 125.

Mediante este brillante *tour de force*, Jameson traduce la problemática liberal del fin de la historia en la problemática marxista del fin de la geografía, identificando la aparición del mercado global en el horizonte histórico como el acontecimiento determinante de nuestro tiempo. Esta tesis tan polémica se deduce de una posible reconstrucción del pensamiento marxista a la altura de nuestro tiempo. Una reconstrucción que adopte como marco general de interpretación de la economía de las prácticas humanas un renovado materialismo histórico geográfico y ambiental. Una reconstrucción que, además de tomar en consideración los factores sociales que determinan el desenvolvimiento de la historia, tenga también en cuenta la incidencia que tienen los límites espaciales sobre la actividad humana, así como la interacción entre los agentes naturales y los agentes culturales. Gracias a este utillaje conceptual Jameson traduce la tesis del fin de la historia (el triunfo definitivo del liberalismo como ideología universal sobre la competencia marxista) en la tesis del fin de la geografía (la consolidación de un sistema de producción, intercambio y consumo de mercancías de proporciones planetarias)⁷.

La tesis del fin de la geografía, en concreto, presupone la teoría de las ondas largas del capitalismo como marco general de interpretación del potencial expansivo que poseen las crisis cíclicas del capitalismo. Ya en el *Manifiesto comunista*, Marx y Engels sugieren que la lógica expansiva del mercado capitalista está íntimamente ligada a su potencial destructivo de riqueza y que las crisis estructurales del sistema económico constituyen un mecanismo de expansión a nuevos mercados: «¿Cómo se sobrepone a las crisis la burguesía? De dos maneras: destruyendo violentamente una gran masa de fuerzas productivas y conquistándose nuevos mercados, a la par que procurando explotar más concienzudamente los mercados antiguos. Es decir, que remedia unas crisis preparando otras más extensas e imponentes y mutilando los medios de que dispone para precaverlas»⁸. Como puntualizará más tarde Marx en el *El capital*, la lógica competitiva que rige el sistema capitalista fuerza a que los agentes económicos «no desarrollen la técnica y combinación del proceso social de producción, sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: *la tierra y el trabajador*»⁹ mediante la explotación de los recursos económicos de acuerdo a criterios de eficiencia que no tienen en cuenta la sostenibilidad estructural del sistema a largo plazo, sino que se centran en la revalorización del capital y la extracción del beneficio a corto plazo.

En caso de crisis —y recordemos que desde esta perspectiva las crisis son una consecuencia estructural del propio sistema—, el capitalismo carece de las

⁷ Para una reconstrucción de las consecuencias que se derivan de esta inversión véase Sánchez Usanos, David, «La última frontera», en VVAA, *Filosofía del imperio*, Madrid, Abada, 2011, pp. 285-312.

⁸ Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista*, marxist.org.

⁹ Marx, Karl, *El capital*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1975, tom. I, vol. 2, p. 614.

herramientas como para solventar sus problemas económicos dentro de sus propias fronteras porque ha dilapidado hasta la extenuación los recursos naturales de su matriz ecológica de origen. Como Atila el huno, donde el capitalismo pisa ya no crece más la hierba. La diversificación de la producción a través nuevos mercados no es el resultado contingente de la libre espontaneidad creativa de los empresarios capitalistas, sino que su búsqueda de una revalorización del capital invertido está determinada por la tendencia general del capital a la expansión geográfica y a la destrucción ecológica. A modo de solución parcial de las crisis estructurales del sistema, los agentes económicos se ven forzados a ampliar el campo de batalla en la explotación de los recursos económicos, transgrediendo sus propios límites estructurales como si fueran barreras contingentes. La existencia de límites temporales, espaciales y ambientales que transgredir en un futuro próximo es un seguro de vida que garantiza la viabilidad del capitalismo, el único modo de producción que tiende de un modo inevitable hacia un horizonte económico global y cuyas contradicciones destructoras de riqueza son un factor expansivo.

Para su supervivencia, el capitalismo ha recurrido, hasta hace nada, a la trasgresión de los límites espaciales, mediante el desplazamiento de masas de población hacia espacios aún sin explotar, y a la trasgresión de los límites ambientales, mediante la extracción de recursos en zonas ignotas del planeta. Así, la opulencia económica de Occidente se ha sostenido sobre una precaria barrera entre Norte y Sur que ha posibilitado el expolio de los recursos naturales y la segregación de las poblaciones. El éxodo masivo y la subordinación colonial fue la solución a la que recurrieron las naciones occidentales en proceso de industrialización como válvula de escape a los periodos de recesión económica. Sin embargo, esta opción deja de ser viable en el momento en que la totalidad del globo se encuentra saturada por la inversión capitalista, cuando ya no hay ningún horizonte geográfico u ambiental que subvertir, porque el mercado de bienes adquiere una genuina dimensión global, y la huella ecológica de la producción humana supera los límites biofísicos del planeta. En un planeta lleno, el sistema capitalista ya no puede solucionar sus crisis estructurales por medio de desplazamientos espaciales y se ve obligado a realizar aplazamientos temporales. A falta de nuevos horizontes geográficos y a falta de nuevos recursos naturales, nuestro sistema económico comienza a hipotecar el tiempo futuro. El actual tren de producción y consumo se mantiene gracias al crecimiento exponencial de una deuda financiera y ambiental que habrán de pagar las generaciones futuras. Asistimos a una guerra civil del presente contra el resto de los tiempos que se desarrolla en dos campos de batalla: el consumo del pasado y la hipoteca del futuro.

En este contexto, es habitual escuchar voces apocalípticas como la de Baudrillard, que anuncian desde una posición metahistórica la decadencia del principio de realidad, o voces apologéticas como la de Fukuyama, que celebran la realidad existente como la consumación de todas las aspiraciones humanas. La alternativa que plantea el materialismo histórico, geográfico y ambiental, que no cesa en la pretensión de comprender la estructura y dinámica del actual sistema de las prácticas humanas desde una perspectiva macroeconómica, es un programa de investigación con un enfoque claramente naturalista que, en lugar de detenerse en panegíricos o misas fúnebres sobre la actual coyuntura global, intenta comprender las prácticas del ser humano en el contexto de un planeta finito. Siguiendo alguna que otra intuición marxiana, habremos de afirmar que el fin de la historia no es posible aún porque, desde una perspectiva global, la historia apenas ha comenzado. Hasta ahora hemos tenido modos de producción y sistemas de representación escindidos entre sí. Con la emergencia de una economía global y una cultural interconectada, la prehistoria de la humanidad está a punto de llegar a su fin, y nos enfrentamos por primera vez a la comprensión del tiempo histórico desde la perspectiva del desarrollo capitalista desigual y combinado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Baudrillard, Jean, *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Barcelona, Anagrama, 1991.

———, *Power Inferno*, Madrid, Arena Libros, 2003.

Ewald, François, «Entretien avec Jean Baudrillard», *Le Magazine Littéraire*, núm. 264, abril de 1989

Florian, Thomas, *Bonjour... Jean Baudrillard*, París, Éditions Cavatines, 2004

Fukuyama, Francis, *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

Fukuyama, Francis, «El último hombre en una botella», *La comunitat inconfesable*, 11/06/2009

Jameson, Fredric, *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial, 1999.

Sánchez Usanos, David, «La última frontera», en VVAA, *Filosofía del imperio*, Madrid, Abada, 2011, págs. 285-312.

Marx, Karl, *El capital*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1975.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista*, marxist.org.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.27.019>
Bajo Palabra. II Época. N° 27. Pgs: 373-386

