

# Unidad 10

- La Crítica de la Postmodernidad

- 10.1 La historia como metarrelato
- 10.2 El conocimiento histórico
- 10.3 La historia como interrupción del tiempo

¿EL FIN DE LA HISTORIA?  
LA CRITICA DE LA POSTMODERNIDAD  
AL CONCEPTO DE HISTORIA COMO METARRELATO

*Javier Sádaba*  
I HISTORIAS

¿Qué quiere decir «final de la historia? Un principio y en autores como Lyotard, se trata de sacar todas las consecuencias de la muerte del *logos*. Es una especie de vuelta arras, de cambio de sentido: del *logos* al mito. Y es que si no existe un discurso coherente sobre la historia, si ésta es simple relato o narración puramente accidental (una fábula), entonces la historia se reduce al mito. La historia como concepto desaparece. La historia formaría parte de uno de nuestros *deseos* de verdad, no de la verdad. La imagen más adecuada de tal ilusión, así, es precisamente el eterno retorno. Porque, como opina Klossowski, tal imagen mostraría que no hay origen, que no hay final. Todo es copia, todo es máscara y falta un lugar desde donde hacer pie para criticar, metahistóricamente, la historia. La historia, en suma, consistiría en un conjunto de interpretaciones y nada más. Con las consecuencias filosóficas, morales y políticas correspondientes. Por ejemplo, se haría imposible un análisis crítico racional y progresista de cualquier cosa.

Una actitud como la descrita es reciente en el sentido nihilista o de disolución explícita y cínica. Han existido, no obstante, otras versiones que ponen de manifiesto hasta que punto la historia como desarrollo lineal y coherente ha sido cuestionada desde ángulos bien distintos. Veamos algunos. Escribe A. Flew:

*“La dificultad que tienen tantos estudiantes ingleses y norteamericanos para entender ideas como la de perseverancia, desencarnación repetida sin fin y reencarnación proviene de su tradición cultural: una de las tres grandes religiones teístas del judaísmo, cristianismo e islamismo. Y es que ninguno de estos tres tipos de sistema religioso deja espacio a un eterno ciclo de renacimiento”.*

Constatemos, por tanto, que una historia con fin es propia de nuestra cultura, no de todas, 'que cuando se la pone en cuestión, algo que tenemos muy interiorizado se tambalea.

Pero historia con final (apresuremonos a añadir que los negadores de que la historia tenga un fin son los mismos que afirman el fin o conclusión de la

historia) no es lo mismo que historicismo. Popper veía en Hesiodo primero y en Heráclito después a los padres del historicismo. El marxismo sería su retorno moderno. El historicismo consistiría en una grave confusión que mezcla lo natural y lo jurídico. Se le otorgan a la naturaleza propiedades que no le corresponden. De esta forma, la historia quedó anulada, encorsetada en medio de leyes abstractas que no le pertenecen. En el fondo, se mata a la historia a la manera como Zenón mataba el movimiento. No tiene nada de extraño que la reconciliación total y última a la que aspira la filosofía hegeliana haya sido interpretada por parte de algunos de sus estudiosos como la paralización de la historia. Una especie de beatitud en la que el descanso no conoce movimiento alguno. El fin de la historia, así, es tanto como el reposo anunciado por una legalidad que subyace a cualquier proceso.

No han faltado, por otro lado, dentro de nuestra tradición, especulaciones que han buscado no tanto encontrar algún momento especial en la historia (el llamado *kairos*, por ejemplo) sino historias dentro de la historia. Es el caso del milenarismo o quiliasmo (de *kilias*: mil). El Mesías o Cristo reinaría durante mil años. Después vendría el juicio final. Y aunque el milenarismo en su forma más pura ha desaparecido prácticamente de nuestro horizonte, las nociones de ruptura histórica, escatología interna o modos semejantes de pensar no son, sin embargo, raros dentro de nuestra cultura intelectual.

¿Que nos indica lo expuesto hasta el momento? Que la noción de "historia" es mucho más actual de lo que parece si por « historia » entendemos no el simple relato de hechos que se ofrece al investigador sino un proceso cuya estructura podría determinarse con cierta precisión. Y que tal noción ha calado profundamente en nuestras conciencias. De ahí que cuestionar nuestra idea de historia es tanto como desconfiar de que tenga una lógica o desconfiar, igualmente, de su valor. La historia, entonces, no tendría por que llevar a ningún sitio. La historia sería un metarrelato mas, una ilusión de verdad que escondería nuestro miedo a un mundo sin ley, imposible de apresar.

Es aquí, precisamente, donde se hace fuerte el posmoderno. Cansado de una historia que se presenta con seguridad inalterable, de tanta promesa sin cumplimiento o de tantos intentos de fundamentalismo, se atrincheró en el fragmento, en el simple relato y hasta en el mito. No habría razones sino expresiones. Ni principios éticos sino estética fuga. Ni un universo de comunicación sino individuos que se agolan en su propia esencia.

## II. MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD

El término de «posmoderno» fue introducido por J. F I Evotard en 1979. La posmodernidad se entiende, ASÍ, como el estado que corresponde a las sociedades posindustriales. La posmodernidad, de esta manera, se contrapone a la *modernidad*. Pero ¿qué es la modernidad? Etimológicamente, «moderno» procede del latín *nudernus* —«lo de hace poco»— y se usó por primera vez para oponer el cristianismo naciente al paganismo derrotado. La querrela de «los antiguos y los modernos» del siglo XVII repetirá el mismo concepto: lo nuevo se opone a lo viejo. Ilustrados y románticos volverán los ojos de manera distinta hacia la antigüedad. Los primeros para resaltar su modernidad. Los segundos para evocar un tiempo clásico mejor. El modernismo de final de siglo radicalizará la idea de novedad hasta considerar caduco todo lo que no esté a la altura de un estilo de vanguardia. No es extraño que Habermas escriba, en consecuencia, que «la relación entre “lo moderno” y lo “clásico” ha perdido definitivamente una referencia histórica fija».

Si nos atenemos, por tanto, al origen de la palabra y a sus usos, lo moderno se esfuma rápidamente. Y con él lo posmoderno. Efectivamente, la posmodernidad, a pesar de haber sido analizada *ad nauseam* no consigue disipar el halo de confusión que la rodea. Es éste un síntoma que no conviene pasar por alto. Porque sugiere que la posmodernidad es un movimiento difuso, mitad protesta, mitad resignación, semisubversivo o complaciente, extremo o incoherente. La posmodernidad aparece, en suma, como un conjunto de metáforas propias de ambientes en los que la creación es mínima o la crítica suple a la impotencia.

La posmodernidad, no obstante, es algo más. Se trata, por tanto, de encontrar su núcleo. Aunque la posmodernidad sea paralogismo, deriva, espectáculo o pastiche, es también un *síntoma*. Por eso no es de recibo despachar la posmodernidad con la misma debilidad que se dice detectar en ella. La «ontología del presente» de la que habla Foucault o el «pensamiento débil» al que se adhiere Vattimo, por ejemplo, expresan la convicción de que las «grandes verdades» de la Ilustración son inservibles. Más aun, son un callejón sin salida (y no un callejón de vía única, como diría Raulet). Es necesario, en consecuencia, prestar atención a ese síntoma que acaba siendo más espeso de lo que, a primera vista, podría sospecharse.

Vista en su aspecto *negativo* o de rechazo de lo moderno, la posmodernidad se expresa como sigue. Desvela y ataca las pretensiones de fundamentación última, trascendental, propias de buena parte de la modernidad. Ridiculiza la ceguera estética ilustrada. Recela no menos del olvido de la autonomía individual; secuestradas por una racionalidad esencialmente

universal. Y trata de recuperar, en suma, los elementos emotivos, retóricos y marginales que habían sido reducidos a mera accidentalidad.

Dicha oposición a la modernidad discurre, desde luego, por carriles muy diversos (además de expresiones literarias, artísticas, arquitectónicas, etc.) La posmodernidad en Alemania, por ejemplo, discutirá la posibilidad o no de resucitar la metafísica. Disputas como las que han enzarzado a Heinrich o Habermas son una muestra de ello. En Norteamérica, sin embargo, la posmodernidad adquiere un tono conservador que ve en lo moderno la propuesta ilusoria de unas demandas imposibles de satisfacer. En Francia, por el contrario, la posmodernidad ha seguido un camino más acorde con sus tradiciones nacionales. Ha sido, así, una posmodernidad provocadora, de *marketing*, a medias entre lo mediocre y lo grandioso. Y de una manera muy concreta el posmoderno francés se ha centrado en sus ataques a la razón. Los ejemplos citados quieren poner de manifiesto que la rebeldía posmoderna tiene mucho de laberinto. Tiene igualmente mucho de *reviva*: si se comparara el posmoderno actual con las revueltas de principio de siglo, entre las cuales hay que incluir a las vanguardias, nos sorprenderíamos de las semejanzas. Pero tiene también, como indicamos, sus padrinos, sus claves y hasta sus razones. Veámoslos.

Nietzsche y Heidegger son, en buena medida, los autores que desencadenan lo que en los últimos años se ha entendido por posmodernidad. Se podría objetar, inmediatamente, que eso no es cierto y que lo que desencadena la reacción posmoderna debería cifrarse en el desarrollo de la ciencia, la omnipresencia de la técnica, la incapacidad de alternativas a su sistema socio-político autorregulado o la fragmentación de la noción de verdad. Todo eso es verdad. Sólo que Nietzsche y Heidegger son excelentes *espejos* en los que se reflejan los temas citados. Comencemos por Nietzsche.

Tal vez el aspecto más desafiante de todo su pensamiento es su rechazo (o la comprobación que, a su vez, él llamará nihilista y de la cual se convierte en su testigo) de cualquier tipo de fundamentación. La tantas veces citada frase que anuncia la muerte de Dios proclamada por Nietzsche no sería sino el certificado de defunción de las «supremas verdades» que habíamos mantenido como base de nuestra existencia teórica y práctica. Pero no se trata sólo de la muerte de los grandes relatos, sustituidos ahora por una ciencia que se auto legitima en su mera efectividad. No se trata solo del imperio del signo que se basta a sí mismo y nos abastece a todos para que las cosas sigan funcionando sin cambios reales, como escribe Baudrillard. Ni se trata solo de la constatación de que la razón se ha trocado en instrumentalidad como denunció la Escuela de Francfort siguiendo los pasos de M. Weber y que, más tarde,

combatirá, como razón estratégica, Habermas. No se trata sólo, en fin, de la visión de un mundo desnudo, despojado de soportes, arruinado por lo científico-técnico, desprendido de la religión y sumido en una nueva mentira. Mentira que ni siquiera posee la belleza de la mitología o la ilusión de una imaginación que todo lo puebla de dioses. Se trata, además, de un *desafío*. De mirar cara a cara a los hombres y pedirles que vivan como mortales, sin otro mundo que este, sin otro suelo que sus pies y sin otra moral que la vida por la vida. Uno entre los muchos textos de Nietzsche es revelador. Dice así:

¿Qué hombres se rebelaran entonces como los *más fuertes*? Los más moderados, los que no tienen *necesidad* de los principios de una fe extrema, los que no sólo admiten sino que aman una buena dosis de causalidad, de absurdo; los que saben pensar, en relación al hombre, reduciendo notablemente su valor sin convertirse por ello en pequeños y débiles; los de salud más fuerte, los que están a la altura de todas las desgracias; en resumen: los hombres que *están seguros de su propio poder* y que representan, con orgullo consciente, la fuerza *aieanziida* por el hombre.

Una pequeña digresión antes de seguir adelante. No suele ser extraño encontrar casos de coincidencia entre autores que, en sus formulaciones filosóficas, se sitúan en extremos opuestos. Así, si escuchamos lo que escribe Wittgenstein sobre el hombre religioso, descubriremos que lo describe de forma semejante a como Nietzsche describe al superhombre: sustentándose con seguridad en el aire, lleno de fuerza y poder, sin razones que lo alcen, moviéndose entre la afirmación total y la negación, configurando su vida a través de experiencias propias y no desde insulsos dogmas. R. Aron se atrevió a afirmar que el siglo XXI sería el siglo de la religión. Si por «religión» entendemos lo que tanto Wittgenstein como Nietzsche intentan mostrarnos, tal vez la frase de Aron vaya más allá de una simple ocurrencia. Volvamos, de cualquier forma, a Nietzsche como inspirador de la posmodernidad.

El filósofo alemán es, ya lo indicamos, testigo de una época. Foucault nos enseñó a leerle como oponiéndose a toda idea de origen. No existiría un punto cero. Somos nosotros los maestros de cualquier interpretación. El mundo se sustenta en nuestros hombros y no al revés. Nietzsche, de esta manera, y al margen de sus períodos más ilustrados o románticos, rompe con el optimismo de la modernidad. Rompe con una noción de progreso que se apoya, a su vez, en una razón que se nutre de su propio desarrollo. No hay fundamento original alguno, la razón es arma de la vida y el sujeto no se apodera del mundo para

darle algún sentido definitivo. Sujeto y mundo son, más bien, una ficción que nos ayuda a vivir.

En este punto no está de más contraponer Nietzsche a Kant (a pesar de que autores como Veihinger nos recordarán las deudas que tiene el primero con el segundo). En Kant hace su aparición un sujeto trascendental que, en su racionalidad, trata de dar coherencia teórica y práctica a nuestras acciones. Nietzsche, por su parte, nos señala lo ilusorio de dicha pretensión. No habría una unidad racional que cierra la puerta al sinsentido. Es un vano deseo. Habría, muy por el contrario, que desenmascarar de una vez por todas a Dios y a todos sus suplantadores. Habría que desenmascarar a todo el platonismo larvado que, a modo de mundo verdadero, nos roba el mundo real. Lo que hay, en verdad, es poder. No una razón neutra que conjure nuestros males.

Hasta aquí Nietzsche. Heidegger es el otro punto de referencia a la hora de hablar de la posmodernidad. Porque no sólo debería constatarse la falta de fundamento. Tampoco existiría una verdad oculta que nos asegura frente a las apariencias. Dicho de otra manera, no existen, aislados y fijos, unos entes u objetos que el sujeto contempla y en relación a los cuales —y al margen de su presencia— emite la palabra verdadera. Volvamos de nuevo a Kant. Cuando Rorty nos indica que uno de los males de la modernidad es la todopoderosa epistemología de Kant, se está haciendo eco, conscientemente o no, de lo que acabamos de exponer. Y es que no habría algo así como «una esencia de vidrio» a modo de imagen o espejo subjetivo sino, más bien, un ser —el ser humano— en medio de las cosas; cosas que, históricamente, nos han hecho olvidar que, en cuanto objetos opuestos a un sujeto, no han de tomarse como la relación última y definitiva. El objeto y el sujeto han de contextualizarse, más bien, en un ser que está *ya* en el mundo. Tal olvido nos imposibilita abrirnos a algo más central: la evocación, el misterio, la tradición y, sobre todo, el lenguaje. Conviene detenerse en Heidegger. Es, para algunos posmodernos, una de las claves de la posmodernidad. Es el caso de G. Vattimo, quien con su noción de «pensamiento débil» (intentando desbloquear la razón rígida con su ontología débil) representa la versión italiana del rechazo a la modernidad.

La posmodernidad que se apoya en Heidegger es exigente. Así, distingue entre un pensamiento en verdad *evocativo* y cualquier otro tipo de pensamiento que, por radical que se presente, permanece aún en la vieja escuela de la dialéctica. Sería el caso de Adorno con su dialéctica negativa o de W. Benjamín con su concepción cuasi-teológica de la historia. Cosa semejante habría que decir del concepto de utopía de E. Bloch. Pero ¿qué es exactamente lo que diferenciaría a Heidegger, como inspirador de la posmodernidad, de autores como los citados? La respuesta es que, en estos últimos, permanece un

desmedido *pathos* de recuperar *todo*. El *todo* de la historia, del sujeto o del ser. De este modo permanecerían dentro de una tradición metafísica que, camuflada, sigue orientando un pensamiento que se dice liberado de ella. En todos ellos, en fin, se daría un retorno, una recuperación, un ciclo que acaba cerrándose. Una racionalidad, en suma, que funciona como garantía de todo ser.

Distinto es, para nuestros intérpretes, el caso de Heidegger. En Heidegger no es la historia lo que importa sino la *tradición* (*IUwrlieferung*) y destino (*de-schick*). Por eso lo que compete al ser humano —al ser- ahí— es recordar (*andenken*) y ser guardián o testigo del ser; un ser que es acontecimiento (*Ereignis*) y, en cuanto tal, se escapa. Sólo podemos rastrear sus huellas. Es así como la idea de caducidad se hace también presente. Y es que todo se torna movedizo, no asentado. La apropiación individual y de las cosas cambia de signo. No es la apropiación en la que *todo%* de algún modo, se conserva. Es, más bien, una actitud que algunos llaman *piadosa*: se anda de puntillas sobre el mundo, a la espera, de modo abierto y des-fundado.

Nos hemos referido a las dos figuras que componen el transfondo de la reacción posmoderna. A manera de síntesis y en confrontación con la modernidad, se podría decir de la posmodernidad lo siguiente. No hay estructuras fijas, no existen verdades fundamentales y fundantes, no existe igualmente una razón que oriente y resuelva. La calda de la modernidad es, como el nihilismo descrito por Nietzsche, no una gran pérdida sino una liberación: es la salida de una pesadilla, el descubrimiento de una ficción. Es como la expone, en novela, el filósofo Sloterdijk (defensor, por cierto, de un heideggerianismo de izquierda ame el estupor e indignación de otros filósofos como, por ejemplo, Bouveresse): antes estábamos a una altura inmensa que disimulaba la falta de consistencia de ios fundamentos. Ahora, entre horrorizados y alegres, hemos descubierto la falta de suelo y las alturas que se nos vienen encima.

### III. RELATOS Y METARRELATOS

La polémica en torno a la modernidad y su valor ha tenido, no menos, un punto de referencia que se expresa en la crítica o no a los metarrelatos. Para el posmoderno sólo queda la narración o relato. Los metarrelatos serían inútiles y perversos. De esta forma, el posmoderno, de nuevo, parece dar una-zancada hacia atrás. Precisamente lo que caracteriza una actitud mítica es ía preeminencia del relato frente a la solidez del *logos*. En este punto tres autores, Habermas, Lyotard y Rorty, son especialmente representativos.

Habermas está de acuerdo en que la filosofía del sujeto de Kant y la historización que de ella hace Hegel han perecido, en buena medida. Pero su defunción en modo alguno anularía las exigencias de la modernidad. De lo que se trata es de completar el proyecto moderno, de corregir su unilateralidad, de superar la razón estratégica. No de desechar la modernidad *iti foto*. La razón comunicativa o dialógica podría cumplir ese fin. De ahí que para Habermas negar el dinamismo de la razón que se hace presente en la Ilustración y separar las tres esferas (la científica, la práctica y la expresivo-estética) de forma tajante sea el signo del conservadurismo. Aunque éste se vista de radical. Por eso para Habermas el mismo Foucault es un neoconservador. A la altura de un Bell o un Spámann. Todo el proyecto» de la acción comunicativa habermasiana está orientado a superar los límites de la modernidad y a encontrar un hilo conductor emancipatorio. Las tres esferas del discurso humano, los tres intereses de la razón han de diferenciarse para, finalmente, encontrar un punto de unión que no disloque la teoría y la praxis humana. Que no acabe, en fin, en la negación arbitraria y la irracionalidad que todo lo permite.

Diametralmente contraria es la postura de Lyotard. Sólo queda, según este, la descripción, la narración, la mera indicación de los distintos «juegos de lenguaje» en una interpretación restringida de la segunda filosofía de Wittgenstein. Los modernos habrían colocado, una vez superadas las grandes verdades de la tradición, unos metarrelatos legitimadores que en poco se diferencian de lo anterior. Para Lyotard, la ciencia es autosuficiente, con su simple eficacia o performatividad. La ciencia es revolución constante, por lo que no necesita de fundamento legitimador alguno. Se legitima por sí misma. Se hace fuerte «desde dentro». El metarrelato, por el contrario, sería histórico, una coerción propia de la vieja «actitud del intelectual clásico. Y si nos mantenemos fieles a la misma idea de «juego de lenguaje» que se basta a sí mismo, tampoco tenemos por qué unir las tres esferas del discurso. En cualquier caso, es preferible la opción por lo emotivamente sublime que por lo vulgarmente bello.

Rorty adopta una actitud intermedia. Pragmática, marginal, poshermenéutica. No harían falta, efectivamente, los grandes relatos. Pero no porque no existan, como quiere Lyotard, sino porque no se necesitan o porque, dicho de oírá manera, están de alguna manera presentes en el mismo relato ordinario. Los metarrelatos son para Rorty un error que nace con la teoría de las subjetividad de Descartes y que encuentra su guillotina en Nietzsche. Pero la praxis tiene sus propias reglas. En la cotidianidad de una sociedad democrático-liberal, que es herencia de la Ilustración, tenemos los elementos suficientes para orfentar nuestra acción. Las tres esferas citadas no hay por qué unirlas. No

se debe, en efecto, ni violentarlas ni recurrir a una evolución de sentido único. Poseemos la normatividad requerida dentro de nuestra historia; de una historia *liberal*. La gran conversación a la que llama Rorty se apoya en una mezcla de pragmatismo, hermenéutica y reconocimiento fáctico de la liberalidad del pensamiento occidental. Rorty, en este sentido, no comparte la postura de Lyotard por débil y desconocedora del hacer científico ni la de Habermas anclado aún en una tradición que no supera los inconvenientes de la subjetividad moderna.

#### IV. LA RAZON

¿Cuáles son las consecuencias teóricas y prácticas de la crítica a la modernidad? ¿Podemos encontrar algún indicio que nos sirva de guía para dar con el núcleo que explique el rechazo posmoderno, moderado o radical, a la modernidad? Probablemente dicha clave está en el de la *razón*. Razón que, obviamente, y desde el *logon didonai* griego, ha sufrido distintas interpretaciones en la historia. Y habría sufrido un especial anquilosamiento precisamente cuando se la depura de sus elementos teológicos: en la modernidad. No son extraños, por tanto, los reproches mutuos que unos y otros se hacen. Reproches que, desde un punto de vista cultural, enfrentan a alemanes y franceses. Para los primeros el posmoderno francés —en el que se incluye a Foucault, Derrida, Dleuze o Lyotard— está posibilitando una sociedad totalitaria por irracional. Para los segundos es justamente la permanencia de una razón denunciada como monoteísta la madre de cualquier irracionalidad. Es una falsa plenitud la que lleva al real vaciamiento.

Escribe Lyotard: «La razón está en el poder, en el capital... Razón y poder es lo mismo. Se puede disfrazar a la primera con la dialéctica o la prospectiva; permanecerá, no obstante, la otra: prisiones, prohibiciones, bien público, selección, genocidio... No hay que dar... confianza... a la crítica». Escribe también: «Es necesario derivar fuera de la crítica. Mejor dicho: la deriva es en sí misma el fin de la crítica...». Si de Lyotard pasamos a Baudrillard, el tono es parecido. Así, por ejemplo: «... Es esto lo que el capital nos pide: recibirlo como racional o combatirlo en nombre de la moralidad». Finalmente: «El hombre... si come, bebe, se aloja o se reproduce es porque el sistema necesita que se reproduzca para reproducirse: necesita hombres».

Notemos que se trata de la insistencia en que cualquier lucha racional contra el sistema es *ya* función del mismo sistema, por lo que tal crítica no sólo no derrota sino que refuerza el sistema. Se trata, por cierto, de una añeja protesta libertaria, de una no menos vieja intuición, de una objeción constante

que pone en entredicho las posibles transformaciones del poder establecido. Ahora bien, ¿qué es lo que aportan de nuevo las críticas posmodernas?, ¿son acaso más escandalosas porque se producen después de mayo del 68 o dentro de sociedades que dicen dotarse de un conjunto de libertades que posibilitan alternativas dentro de la libertad?

Antes de responder directamente a tales preguntas conviene que miremos, siquiera rápidamente, a nuestras sociedades y al grado de clausura que han adquirido. Los análisis *sistémicos* que parten de la sociología no han dejado de poner de manifiesto que la sociedad funciona de modo semejante a un mecanismo en donde todo está controlado. Y en donde lo que aparece como marginal o antisistema es, en último término, una de las formas de alimentar dicho sistema. Las discusiones entre Habermas y Luhmann se explican precisamente en este contexto. Por otro lado, y como lo han puesto de relieve teóricos de la política como Partridge o, indirectamente, filósofos como Popper, el sistema se niega a cualquier alternativa de verdad. Estaríamos en el mejor de los mundos posibles. La pregunta por la democracia carecería de sentido y la crítica al Estado o es ya Estado o se considera apología de la subversión. Es ésta, en suma, la situación; situación que se ha ido evidenciando progresivamente a través de autores que van desde la sociología de principios de siglo hasta teóricos de la comunicación tipo MacLuhan.

Hay algo, sin embargo, que otorga originalidad a la actitud, descarada, del posmoderno. No es sólo el reconocimiento de que la crítica al sistema, cuando se lleva a cabo con los métodos o presupuestos de dicho sistema, reproduce lo mismo. Tampoco dice, sin más, que el marginal, como dato psicológico, lucha no tanto por modificar el poder sino por lograr una parte en el reparto del poder. Ni se limita a constatar que el sistema lo domina todo o que la absorción es uno de sus poderes más efectivos. Dice más. Dice que la sociedad no es simplemente un núcleo fuerte ante el cual sucumbe quien la combate. La sociedad, por el contrario, se ha hecho mucho más elástica en su dominio. No hay un centro y una periferia bien determinados sino una especie de plano que, según las circunstancias, muestra un color u otro. Es como si lo verdadero y lo falso cambiaran constantemente de sentido. De esta forma, todo valdría, no habría manera de distinguir un arriba y un abajo (una sociedad escindida, como ha recordado más de un marxista en polémica con la posmodernidad), una derecha y una izquierda. Más aún, y como ha señalado la mesón, que haya libertades no significa que exista participación política democrática. La sociedad posindustrial, frecuentemente, no hace sino alimentarse de una permisividad y de un culto al «yo» que, en realidad, es la manifestación más o menos inconsciente de la obediencia, la impotencia y la resignación. Los cantos

al individualismo, al vértigo, a lo efímero o al fragmento no harían más que ocultar la inexistencia de individuos autónomos; los únicos individuos que posibilitan una sociedad libre y con alternativas.

Es contemplando este estado de cosas como debe comprenderse la acusación de que la razón es *también* un arma del poder. La crítica seguiría siendo poder, un poder disimulado. Y las supuestas razones alternativas (que eso es «dar razón», ya que tal dar razón se hace en función de las distintas exigencias de cada contexto) se convertirán en algo *interno* a dicho poder. De ahí que la sociedad sea vista como *factum* totalitario, inmodificable por mucho movimiento que se advierta dentro de ella. Porque, sin duda, en sus partes la sociedad no es armonía sino fragmento, escisión y atomización. No es extraño, por eso, que se recurra a metáforas como la de las partículas de Brown que chocan incesantemente y al azar. Sólo que en un movimiento que a la mirada externa parece libre. Pero se trataría, repitámoslo, de un movimiento que estabiliza el sistema, que determina lo que sucede mientras los individuos pelean entre sí. La razón, por tanto, anda errática o está al servicio del poder. Ni siquiera el silencio es un recurso. El único recurso, en fin y según el posmoderno, consistiría en el paralogismo, la deriva o la deconstrucción.

La descripción anterior, la haga o no el posmoderno, parece que es bastante real. En medio de esa realidad, no obstante, el posmoderno llega a una dura paradoja. Por un lado, el posmoderno es, aparentemente, un progresista que critica, sin rodeos, lo existente. Si la modernidad es lo nuevo, el posmoderno es lo más avanzado de dicha novedad. Por otro lado, sin embargo, el posmoderno es un resignado que ha dimitido de las posibilidades de transformación, y que anuncia el final de la razón y, por eso mismo, de la *historia* de la razón. Es ésa la contradicción, lis ése el problema en el que se introduce el posmoderno y del que no sabe, o no puede, salir.

## V. LA HISTORIA

Pero, ¿*tiene razón*, si es posible hablar así, el posmoderno? Antes de dar una respuesta que sitúe los aciertos y desaciertos de su postura convendría notar que nos hemos limitado al *pensamiento* posmoderno y en su versión más extrema. Hemos recurrido a los textos y no a otros documentos o a determinados hechos. Porque se puede estudiar la posmodernidad también en sus huellas artísticas. Y es que la posmodernidad, *v'.gr.*, tuvo su adelanto en la arquitectura como superación de la síntesis ética, estética y científica de la Bauhaus. Podría igualmente analizarse la posmodernidad estudiando los saberes narrativos —ya Schelling propuso una filosofía narrativa— previos a la

racionalización ilustrada y que subterráneamente han permanecido en nuestra cultura. Tales estudios, y otros que desbordan *jo escrito*, son complementarios de lo que venimos diciendo. De cualquier forma, la posmodernidad como tema, discusión, polémica o contraalternativa político-social se expresa en un conjunto de ideas. Y es en la exposición y crítica de tales ideas donde podemos encontrar los elementos que son comunes a todas las manifestaciones de la posmodernidad.

Es hora de evaluar lo que hemos considerado que es el núcleo posmoderno: la omnipresencia del poder, su insustituibilidad y la incapacidad de la razón para no ser, ella misma, eco de una Razón que, por omni- comprensiva, se convierte en irracional. Evaluarla significa reconocer los aspectos positivos y negativos que la acompañan en su crítica a la modernidad y, más concretamente, en su juicio sobre el final de la historia.

La posmodernidad, en buena parte, es la *síntesis* de los fracasos de la razón ilustrada. En este punto están de acuerdo tanto los que se oponen a una crítica radical de la modernidad como los que, en cuanto pos- modernos, no creen en retorno ilustrado alguno. El citado Vattimo opina que, efectivamente, tanto Habermas como Lyotard coinciden en el punto de partida y que no es otro que los errores de la razón ilustrada. Sacan, sin embargo, consecuencias opuestas. Para Lyotard la posmodernidad es «final de la historia»\* en el sentido de que nada puede esperarse ya de la razón que nos ha sido transmitida. Para Habermas, por el contrario, debe ser el inicio de una razón que recupere lo mejor de la modernidad evitando sus corrupciones. La posmodernidad, en cualquier caso, *sintetiza* todas las críticas que desde lugares tan diversos se han hecho contra la idea de razón y progreso ilustrados. Más concretamente, contra sus ídolos teóricos y contra las crueldades prácticas a las que, de hecho, ha conducido. En este sentido la posmodernidad no sólo es digna de ser escuchada sino que es necesario dar respuesta a sus objeciones si se quiere ir más allá de su simple rechazo. La posmodernidad, en suma, es una crítica detallada, pormenorizada, concreta y plástica de una sociedad cerrada, de una política que se niega a construir un mundo de seres autónomos y de una razón que, en su declive, es racionalidad ciega para todo aquello que no sea simple reproducción.

Pero inmediatamente surgen una serie de interrogantes. Interrogantes que nos llevan a la parte negativa de la posmodernidad. Porque, podemos preguntarnos, ¿somos tan inoperantes en nuestra racionalidad?, ¿la historia ha dado ya todo de sí?, ¿es el poder lo mismo en el sistema que en la oposición al sistema?

Uno de los análisis más lúcidos de la modernidad es el llevado a cabo por P. Sloterdijk. Para este autor la modernidad ha hecho de la mente un modelo sin sombras, con lo que se imposibilita una razón humana que capacite para reales alternativas. De esta manera la inteligencia sería plana. Y de esta manera la modernidad corrompe dos formas de racionalidad. La primera es la idea antes citada de *dar razones*, de dar argumentos según las exigencias significativas que nos provee el mismo lenguaje. La segunda es la idea de *ratón*, proporción o parte. En esta segunda acepción la razón se esfuerza en escoger aquella parte a la que hay que dotar de significado. No estará de más citar, en este contexto, las palabras de uno de los estudiosos de la posmodernidad en España, Jesús Ibáñez:

... el término razón» no agota el campo del pensamiento [...] razonar no es ni tener razón ni ser razón, pues la razón, que es una relación o partición —castración—, no puede tener contenido positivo.

En lo que decimos se va haciendo presente, sin embargo, un aspecto que es descuidado por el posmoderno extremo o radical. Porque el bloqueo de la razón no puede ser total. Porque la historia, en consecuencia, no es una vía única ni ha quedado definitivamente parada. En el mismo bloqueo, en el mismo *impasse*, en la misma incapacidad de generar otro tipo de razones se pone de relieve una nueva posibilidad. Porque sólo lo que es apertura puede cerrarse y porque sólo lo que separa puede moverse. Veamos, para acabar, y de una manera más concreta, esos aspectos en los que no acierta el posmoderno y que nos hacen capaces, todavía, de seguir hablando con propiedad de historia.

En primer lugar, y como tantas veces se ha señalado, el posmoderno *también* usa de alguna forma metarrelatos. En caso contrario se callaría. En una simple reducción al absurdo se puede probar que negar un metarrelato sólo puede hacerse si se usa otro. Distinto, sin duda, pero relato de segundo orden igualmente. Porque en caso contrario no sería posible *negar* lo que se considera que es un error. En concreto, un error moderno o ilustrado. En segundo lugar, porque lo reprimido suele ser fuente de libertad. No siempre, naturalmente. Ya advertía Adorno sobre la agresividad que creamos, en la vida social, cuando reprimimos arbitraria y bárbaramente impulsos humanos. Y uno de tales impulsos es el de dar razones en los respectivos niveles de la argumentación. Más aún, no son pocos los que colocan lo específicamente humano en la argumentación. De ahí que si bien la represión moderna de la razón ha creado monstruos, en su propia *negatividad* se anuncia también la posibilidad de dar la vuelta, de cambiar de signo. Otra cuestión es saber si para tal cambio de signo

hay que callar más, desaparecer, esperar o sencillamente desesperar. Lodo es posible. Lo que no es posible es dejar de pensar. Y en tal pensamiento anida siempre la libertad. En tercer lugar, porque no es verdad que cualquier zona de la realidad es igual a otra. No es verdad que todas las razones y contraargumentaciones sean iguales, [-as hay mejores y peores. Precisamente aquí radica uno de los fallos del posmoderno. Precisamente aquí se hace manifiesto hasta qué punto es él quien está poseído por una idea *absoluta* de razón. Cree que se tiene o no se tiene razón. Y lo que se tienen son *mejores* o *peores* razones. Existen momentos, ciertamente, en los que la oscuridad es tal que no resulta fácil distinguir las buenas de las malas razones. Pero es ése un problema que afecta a nuestras incapacidades temporales, a nuestra accidentalidad y contingencia. Convertirlo en algo esencial es pecado de esencialismo. El mismo que el posmoderno dice combatir. Y en cuarto y último lugar, la muerte de la historia se puede predecir de muchas formas. Como liberación o como simple defunción. Como liberación, a su vez, con un signo progresista o crudamente conservador. Todo ello ha sucedido en los últimos tiempos. Lo cual indica que la historia se interpreta según los intereses que mueven dichas interpretaciones. Pero si la historia no es una secularización de la vieja idea de historia de la salvación sino un desarrollo *históneomaturab* entonces las cosas pueden suceder de manera bien distinta. ¿Qué queremos decir por «desarrollo histórico-natural? Que sus reglas las construimos en la praxis diaria. Que no hay una lógica subyacente que nos lleve necesariamente a una escatología llena de premios o a una estación en la que quedemos atascados. Que los condicionamientos naturales y de tradición no eliminan el tejer estrictamente humano y que no cabe explicarlos en términos exclusivos de leyes científicas. Que pensar en la historia sin reminiscencias teológicas de uno u otro signo es pensar que la última palabra no está dicha. No está dicha nunca. Mientras estemos en la historia. De lo que no es historia no sabemos nada.

## EL CONOCIMIENTO HISTORICO

*Carina Yturbe*

1. Historiadores y filósofos de la historia no suelen, por lo general, responder del mismo modo a la pregunta sobre la relación entre investigación histórica y conocimiento. Unos y otros han abordado de manera distinta el tema de si la historia produce o no conocimiento y, cuando la respuesta es afirmativa, como ocurre las más de las veces, entonces se plantea cómo es posible o cómo se adquiere el conocimiento histórico y de qué tipo es. La mayoría de los historiadores y de los filósofos coinciden, pues, en que la tarea de la historiografía debe rebasar el nivel de la simple descripción de los acontecimientos y enfrentar el problema de su explicación. Pero los historiadores, cuya tarea es la producción escrita acerca de temas históricos, es decir, la historiografía propiamente dicha, rara vez reflexionan sobre los procedimientos utilizados en su disciplina; en sus discusiones ponen el acento en la práctica, en lo que Bloch llama el «oficio del historiador» o, a lo más, en algunos elementos de la teoría de la historia, es decir, discuten acerca de la mayor o menor utilidad de algunas tesis que sirven para orientar su trabajo. Los filósofos, por su parte, reflexionan acerca de la historia desde fuera de la práctica de investigación y, en los últimos decenios, se han dedicado a la construcción de modelos de explicación ideales cuya pretensión es dar cuenta de lo que hacen, o deben hacer los historiadores, ya que no es fácil distinguir si se está describiendo o reconstruyendo una práctica o si más bien se está prescribiendo un modo que garantiza la producción de conocimiento en la investigación historiográfica.

En lo que sigue, limitando la discusión a la segunda mitad de nuestro siglo, abordaré el problema del conocimiento histórico a partir de la descripción de los supuestos que subyacen tanto a los modelos fundamentales propuestos por la filosofía de la historia, como al modo en que efectivamente se ha desarrollado la investigación histórica de manera más o menos independiente de las propuestas filosóficas. Al hablar de «filosofía de la historia» se aludirá, por tanto, únicamente a la reflexión sobre el quehacer de los historiadores que se ha dado desde la filosofía, fundamentalmente la filosofía analítica, filosofía que, en general, se interpreta a sí misma como meta-reflexión, involucrada en cuestiones epistemológicas y metodológicas, y no como filosofía sustantiva. Las reflexiones epistemológicas abordadas por esta corriente filosófica fueron la vía de entrada de la filosofía analítica al terreno de las ciencias sociales.

## EXPLICACIÓN-COMPREENSIÓN

2. En la discusión entorno al carácter de la investigación historiográfica, en la segunda mitad del siglo XX, a pesar de que aún se conserva la tendencia según

la cual esa tarea consiste en describir —no explicar— lo ocurrido en la sociedad a través del tiempo, en el discurso de esa disciplina aparecen planteamientos que rebasan el plan descriptivo y proponen esquemas conceptuales de comprensión o explicación. En realidad, los historiadores siempre han manifestado el deseo de explicar el pasado, es decir, de indicar las causas de los sucesos y de los cambios. La interrogación sobre la historia, la reconstrucción de los hechos y de los procesos ocurridos, se ha acompañado desde siempre por el esfuerzo de los historiadores por conceptualizar la historia (Veca, 1983; Vevne, 1974). Sin modelos, esquemas, categorías, constructos conceptuales, cuya función básica es seleccionar y ordenar la complejidad de los objetos, los historiadores no podrían ni siquiera identificar sus datos. Contrariamente a lo que sostenía el programa positivista «duro», los hechos no hablan por sí mismos y toda observación está siempre cargada de teoría, es decir, presupone una estructura o trama conceptual constituida por modelos, con frecuencia implícitos, que permiten definir el «objeto» de la investigación historiográfica.

Partiendo del supuesto de que incluso la respuesta a la pregunta elemental «¿qué ocurrió?» rebasa el mero plano de la descripción *pura*, y que los historiadores pretenden responder además a la pregunta «¿por qué ocurrió?» (Pereyra, 1984), lo cual supone todo un trabajo de conceptualización, cabe preguntarse qué es lo que se busca explicar y cómo se explica. La cuestión sobre el objeto y la tarea de la investigación historiográfica se ha respondido de dos maneras fundamentales: o bien se sostiene que la historiografía tiene como fin el conocimiento de lo individual, abriendo el problema de sobre qué bases pueden vincularse entre sí los distintos acontecimientos singulares de manera que adquieran sentido o significado; o bien se sostiene que la investigación histórica tiene como objeto la búsqueda en el proceso histórico, tomado en su conjunto o en el interior de procesos más particulares, de tendencias de desarrollo y su enunciación eventual en forma de leyes, en cuyo caso habría que aclarar qué analogía o qué diferencias existen entre las «leyes» de la historia y las leyes de las ciencias naturales. Estas dos alternativas en el modo de concebir el objeto y la tarea propias de la historiografía tienen consecuencias fundamentales sobre el modo de escribir la historia. En el primer caso, la historiografía será esencialmente una narración, y como tal será más afín al arte o a la literatura que al conocimiento científico. En el segundo, la historiografía se presentará como ciencia, tal vez una ciencia *sui generis*, pero siempre con aspiraciones no puramente narrativas. La antítesis entre «comprensión» y «explicación», formulada en medio del debate metodológico surgido en Alemania a finales del siglo pasado, representa la enunciación metodológica

más refinada de esta alternativa, a cuya discusión se ha dedicado gran parte de la filosofía de la historia y de la historiografía del siglo XX. Por «comprensión» (*Vrrstehen*) se entiende la idea que supone la postura de ponerse en el lugar del sujeto, es decir, supone ponerse en el punto de vista del sujeto que se estudia. «Explicación» (*Erktaren*) es la idea que implica, por el contrario, que el estudioso se ubique fuera del sujeto que está estudiando, considerándolo objetivamente, es decir, en sus condiciones objetivas de existencia, en sus conexiones causales.

Aparentemente, tanto en la filosofía de la historia como en la historiografía encontraríamos las dos alternativas mencionadas: por un lado, la aspiración a dar rigor científico a la investigación historiográfica, tendencia basada en la aplicación a la historia de la categoría de «causa» y en la idea de una regularidad fundamental en el proceso histórico; y, por otro lado, la recuperación de la narración como tarea esencial del historiador, rechazando el proceso de la explicación histórica con el que está vinculada la idea de causalidad y proponiendo la comprensión como finalidad de la investigación histórica. Sin embargo, el desarrollo de la historiografía como disciplina autónoma se ha dado casi al margen de la discusión metodológica y epistemológica en la filosofía de la historia, cuyos resultados han mostrado tener una utilidad muy limitada en la práctica de los historiadores.

## EL MODELO NOMOLOGICO-DEDUCTIVO DE HEMPEL

3. Desde la aparición del famoso artículo de Hempel sobre «La función de las leyes generales en la historia» (Hempel, 1942), hasta casi el final de los años sesenta y el inicio de los setenta, la controversia principal de los filósofos de la ciencia con respecto al conocimiento histórico se desarrolla en torno al problema de si el modelo de explicación nomológico-deductivo, propio de las ciencias naturales, es o no válido para la historiografía, es decir, si los historiadores explican según este modelo, o si este modelo puede asumirse como base del conocimiento producido por esa disciplina.

El supuesto esencial sobre el objeto de la historiografía de la propuesta hempeliana es que el pasado es un conjunto de fenómenos históricos, sin que se aluda a ninguna característica que muestre su especificidad frente a los fenómenos naturales, que se despliegan frente al historiador esperando ser descritos y explicados. Las cuestiones abordadas serán, entonces, en su mayoría de carácter epistemológico, refiriéndose a la determinación de la verdad de los enunciados descriptivos y explicativos hechos por el historiador sobre el pasado. La tesis de la unidad del modelo de explicación científica

aparece como el único camino abierto para asegurarle a la investigación histórica el derecho de ciudadanía en el dominio de la ciencia. En esta perspectiva la argumentación estará dirigida básicamente en contra de la comprensión como método específico de la historiografía para producir conocimiento y, por tanto, el rechazo de cualquier tipo de distinción entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, como señala Pietro Rossi, «el neopositivismo había retomado el programa enciclopédico (del positivismo del siglo XIX), transfiriéndolo al terreno lingüístico, y proponiendo el ideal de una unificación del lenguaje de las diversas ciencias al modelo del de la física —lo cual implicaba la reducción de la investigación histórica a las ciencias sociales y a sus asunciones teóricas» (Rossi, 198db)—. Hempel no sigue el programa reduccionista fuerte; para él, sólo se trata de reducir la explicación (y la predicción) científica al modelo deductivo con el fin de asimilar la explicación histórica a la explicación científica. De ahí la importancia para la explicación histórica de la presencia de por lo menos algunas formulaciones implícitas de regularidad, si no es que de hipótesis universales del tipo de las leyes científicas.

Según el modelo nomológico-deductivo de Hempel, la ocurrencia de un acontecimiento de un cierto tipo específico puede deducirse a partir de dos premisas: la primera, describe las condiciones iniciales, acontecimientos anteriores, condiciones prevalecientes, etc.; la segunda, enuncia una regularidad, es decir, una hipótesis de forma universal que, al ser verificada, merece el nombre de ley. Si se establecen correctamente estas dos premisas, puede decirse que el enunciado que describe la ocurrencia del acontecimiento fue explicado. El propio Hempel advierte la limitación de la aplicabilidad de este modelo a la historiografía al sostener que esta disciplina, en tanto que no es una ciencia desarrollada, no ofrece explicaciones completas sino tan sólo «esbozos de explicación». La diferencia entre las explicaciones científicas ideales y los esbozos de la historiografía radica en la falta de precisión de los segundos, no en la forma lógica: los esbozos de explicación descansan sobre regularidades que, sin ser leyes explícitas y verificadas, apuntan con todo en la dirección en que dichas regularidades podrían llegar a descubrirse, y describen los pasos que deben llevarse a cabo para satisfacer el modelo de explicación científica.

## CRITICAS AL MODELO HEMPELIANO DE EXPLICACIÓN

4. La discusión levantada por la propuesta hempeliana dio origen a una serie de revisiones de la posición inicial. Por un lado, se propusieron otros modelos

de explicación para la historia, como la explicación funcional o la explicación genética (Nagel, 1961), lo cual condujo al cuestionamiento de la tesis de la unidad del modelo de explicación originalmente postulada por Hempel. Por otro lado, a partir del análisis de las generalizaciones utilizadas por la investigación histórica, se llegó a conceder que las explicaciones que ofrecen los historiadores no funcionan en la historiografía como en las ciencias naturales. Y, además de que estas generalizaciones pueden no llegar a ser explícitas, son de carácter *sui generis*: M. Scriven (1962), P. Gardiner (1952), W. Dray (1957), son algunos de los más importantes filósofos de la ciencia que contribuyeron en esta discusión, introduciendo una serie de argumentos incompatibles con el espíritu del modelo hempeliano: unicidad de los acontecimientos históricos, explicaciones mediante el recurso a las intenciones, planes o fines de los agentes. Finalmente, el propio Hempel fue llevado a corregir su modelo originario, proponiendo como explicaciones ideales para la historiografía las de tipo probabilístico-inductivo (Hempel, 1962), las cuales se basan sobre generalizaciones estadísticas, obtenidas por vía inductiva.

Si bien la motivación básica de toda la discusión era la de defender a la historiografía del escepticismo y de justificar la lucha por la objetividad, las múltiples correcciones o el «debilitamiento» (Ricoeur, 1983) de las condiciones impuestas por el modelo noniológico-deductivo parecían ser un intento por minimizar las discordancias existentes entre las exigencias del modelo «fuerte» y los rasgos específicos del conocimiento histórico de los hechos. En verdad, el modelo de la *coverhig-latv* (modelo de la ley inclusiva), como lo llamó W. Dray (Dray, 1957), empezó a mostrar su escasa aplicabilidad en la historiografía, cuando a partir de sus supuestos se intentó «medir» la científicidad del trabajo de los historiadores.

El libro de Dray *LANES AND EXPLANATION IN HISTORY* es un buen ejemplo de esta doble táctica: por un lado, Dray busca separar la noción de explicación de la noción de ley y defiende un tipo de análisis causal irreductible a la subsunción bajo leyes generales; por otro, apoyándose en la tesis según la cual el historiador intenta determinar los aspectos particulares de un acontecimiento, y no los que éste comparte con acontecimientos de la misma clase, Dray propone un tipo de «explicación por razones», a través de la cual el historiador mostraría «cómo» fueron posibles, dadas ciertas condiciones y ciertos «motivos» de los sujetos que hicieron determinadas acciones, los acontecimientos que tuvieron lugar, sin pretender mostrar «por qué» ocurrieron.

Cabe señalar que todas estas críticas a Hempel, que al final condujeron al «estallamiento» del modelo nomológico (Ricoeur, 1983), se dan en el terreno

mismo de la posición original de ese filósofo. Pero, aun cuando, en última instancia, lo que se pretendía con estas «correcciones» era defender el modelo nomológico-deductivo, la discusión alcanzó su punto crítico cuando ya resultaba difícil avanzar sin romper con la hipótesis central según la cual la explicación histórica no difiere en lo fundamental de la explicación en el resto de las ciencias, es decir, mediante la subsunción del acontecimiento a explicar bajo una ley general. La única vía que parecía abrirse para captar la especificidad del conocimiento histórico era justamente la consideración del problema desde el punto de vista opuesto: el reconocimiento del carácter narrativo de la historia y, por tanto, la recuperación de la comprensión como momento fundamental de dicho conocimiento.

## DE LA EXPLICACIÓN A LA COMPRESIÓN: EL GIRO LINGÜÍSTICO

5. La crítica a Hempel toma cuerpo en el contexto de un cambio de estilo filosófico llevado a cabo en el interior mismo de la filosofía analítica y que depende en gran parte de lo que se ha llamado el «giro lingüístico», es decir, de un cambio de posición frente al problema del lenguaje. La filosofía de la historia irá abandonando el tema de la explicación como problema central, para abocarse al análisis de los diferentes usos y fines del lenguaje en obra en la práctica historiográfica. Del problema de la causalidad (explicación), y por tanto del supuesto de que para producir conocimiento científico el historiador tiene como tarea principal la de lograr una explicación deductiva, se pasará al problema de la interpretación del pasado en términos de exegesis y entendida como la comprensión de la lógica propia de las acciones humanas (comprensión). A diferencia de las ciencias naturales, las ciencias sociales no buscan explicar y predecir fenómenos históricos, sino interpretar el sentido de las acciones sociales.

En este giro hermenéutico de la filosofía de la historia, encontramos dos tradiciones principales que le asignarán diversos objetos de estudio a la historiografía; por un lado, la tradición que podemos asociar con G. H. von Wright, o con el propio Dray, intentará combinar la cuestión de la interpretación del significado propia de la hermenéutica, con el requisito del modelo de la ley inclusiva de que el historiador debe explicar el pasado; su tarea se pensará ahora como centrada en la reconstrucción de la lógica de las acciones humanas. Por otro lado, la tradición asociada a White y a Ricœur, cuyo presupuesto fundamental es la idea de que el pasado es como un texto y que, como todo texto, posee un significado propio: partiendo de esta analogía entre las acciones y el texto, se sostiene que el objeto de estudio de los

historiadores son las acciones sociales, cuya característica fundamental es poseer un significado. Su tarea consistirá, entonces, en reconstruir el significado de las acciones del pasado, utilizando los métodos de exégesis o interpretación de los textos. Desde esta perspectiva, las cuestiones epistemológicas pierden el peso que tenían anteriormente, para dejar su lugar a las cuestiones relacionadas con el sentido, con la relación entre el significado de una acción, el agente y el intérprete, con la relación de las palabras con las palabras. Sin embargo, poco a poco irá perdiendo sentido la idea de una exclusión mutua entre la explicación y la comprensión, en la medida en que ambas son ingredientes —en tensión, en efecto— propios de la práctica de los historiadores.

Las obras de W. B. Gallie (1964), A. C. Danto (1965) y H. White (1973) fueron decisivas para la defensa, en el interior de la filosofía analítica, de la concepción según la cual el conocimiento de la historia se produce a través de una narración, no da una explicación, y que esta narración es autoexplicativa, es decir, capaz de explicar los acontecimientos narrados sin necesidad de referirse a elementos, externos a la narración misma. La estructura intrínseca de la narración se convierte en la categoría sobre la que se basa la especificidad de la disciplina historiográfica. El rasgo distintivo de la narración es la trama, el argumento, la urdimbre de sentido: narrar no es describir una serie de acontecimientos, sino producir sentido por medio de la reconstrucción de una trama; a partir de la invención de una intriga, «síntesis de lo heterogéneo», dirá Ricoeur, los fines, los medios, las causas, las circunstancias, los azares se ven reunidos bajo la unidad temporal de una acción total y completa (Ricoeur, 1983). Uno de los atractivos de esta posición es que parece respetar lo que los historiadores realmente hacen, y no imponerles una concepción de cientificidad ajena. En particular, al tener la forma de un relato que se cuenta, la narrativa subraya su preocupación por los sujetos y las razones de sus acciones, haciendo a un lado la idea de que fuerzas impersonales actúan detrás de ellos. Se vuelve necesario un tratamiento más adecuado de las secuencias temporales en la historia, con una inclinación a rechazar las generalizaciones «atemporales». Finalmente, la narrativa permite la presencia de un estilo literario de una manera que resultaba impensable con el uso de proposiciones extraídas de la sociología o incluso de la física; de ahí cierta tendencia a reducir la historiografía a un género literario (White, 1973). En tanto que la historia es concebida como una narración explícita o implícita, el lenguaje ocupará el centro de los análisis históricos. Kellner, por ejemplo, defiende una manera especial de leer los textos históricos, buscando las «otras» fuentes de la historia, las que no se encuentran ni en los archivos ni en las bases de datos, sino en el discurso y en

la retórica (Kellner, 1989).

## LA PROPUESTA NARRATIVISTA

6. En *Philosophy and Historical Understanding*, Gallie se centra en el análisis del concepto del «seguir» (*followability*) de una historia contada (*story*). Seguir una historia es comprender las acciones, los pensamientos y los sentimientos sucesivos de un actor o conjunto de actores, en tanto que presentan una cierta dirección, hacia la cual nos vemos llevados en la medida en que el propio desarrollo de la historia logra captar toda nuestra atención. La conclusión no es, pues, previsible o deducida, sino más bien debe ser *acceptable*. La comprensión y la explicación se encuentran intrínsecamente relacionadas en este proceso, dado que una historia se explica por sí misma: la misma sucesión de acciones proporciona la explicación al mostrar la coherencia interna, la inteligibilidad, de una historia contada. La explicación, de cualquier tipo, es una interrupción, una pausa que tiene lugar en medio de una narración únicamente como un medio para poder continuar, o para que el lector pueda «seguir» la historia.

Danto reafirma la tesis del carácter autoexplicativo de la narración histórica en su obra *Analytical Philosophy of History*, centrandolo su análisis en el carácter de la «Oración narrativa»: ésta se refiere a por lo menos dos acontecimientos temporalmente distintos, vinculados por una relación de sucesión. Las oraciones narrativas describen, entonces, no un estado de cosas, sino un cambio, poniendo a la luz las consecuencias de ciertos acontecimientos y estableciendo así nexos causales entre acontecimientos, para lo cual el historiador utilizará enunciados de carácter general. Danto no niega, pues, que pueda haber explicaciones legales para algunos acontecimientos históricos, pero los acontecimientos sólo pueden substituirse bajo leyes generales si primero se les subsume bajo descripciones generales y, aun suponiendo que esto se haga, siempre queda la posibilidad de que el historiador se interese por las particularidades, ocultas por la categorización general.

La corriente narrativista produjo un cambio cualitativo en la manera tradicional de abordar la historia: los historiadores reconocen el papel activo que desempeñan el lenguaje, los textos y las estructuras narrativas en la creación y descripción de la realidad histórica. Este énfasis en la dimensión literaria de la experiencia social y de la estructura literaria de la escritura de la historia ha sido desarrollada fundamentalmente por Hayden White y por Dominick LaCapra (1983). Las obras de estos autores se inscriben en la llamada «historia intelectual», subdisciplina que se caracteriza por poner el acento en la filosofía, la literatura y los escritos teóricos de las culturas del

pasado. El tema recurrente de este tipo de historia es que las estructuras de pensamiento y significado simbólico son una parte integral de todo lo que conocemos como historia.

Para White, todo intento de describir acontecimientos debe descansar sobre varias formas de imaginación, recuperando así la dimensión ficticia, imaginaria de toda narración. Además de estas estructuras narrativas, el historiador debe contar con una filosofía de la historia, uniendo así la historiografía con la filosofía y con la literatura; se trata de que la disciplina historiográfica sea más creativa y más crítica, sabiendo que no puede separarse completamente del lenguaje filosófico o literario, pero no puede ser idéntico a ellos. LaCapra va todavía más lejos al cuestionar, con base en las tensiones internas que expresan las narraciones históricas y los objetos de su investigación, la coherencia de las características de las estructuras ficticias y filosóficas de las narraciones históricas. Defiende, entonces, una historiografía realmente crítica que cuestione la búsqueda de orden y coherencia que por lo general se encuentra en la mayoría de los libros de historia.

LaCapra comparte con White la idea de que el estudio de la historia debe ser, en algún sentido, el estudio del lenguaje, aunque esto no quiere decir que deba verse al mundo sólo como lenguaje («imperialismo textual») o al lenguaje meramente como una reflexión del mundo («contextualismo» reduccionista) (LaCapra, 1983). Los historiadores, si quieren redefinir su disciplina, requieren antes que nada una nueva sensibilidad frente al lenguaje. La búsqueda de una mejor comprensión del lenguaje conduce a LaCapra y a White a las fuentes donde según ellos se exploran con más profundidad las cuestiones lingüísticas: la crítica literaria y las grandes obras creativas de la tradición literaria. Pero la comprensión de las estructuras desconocidas del pensamiento o de la escritura histórica es sólo un primer paso, puesto que el historiador debe emprender la tarea de ampliar y cambiar las categorías heredadas de esas estructuras historiográficas. Este nuevo enfoque literario depende también de formas de comprensión ficticias o poéticas (White, 1978). Con instrumentos de análisis mucho más sofisticados, LaCapra y White vuelven a plantear la alternativa que la historiografía del siglo pasado se cansó de discutir: si la investigación histórica debe ser reconducida a la ciencia o al arte. La interpretación narrativista abandona los términos en que se había planteado la alternativa con la distinción entre dos tipos de conocimiento —la explicación y la comprensión—, al concebir el trabajo del historiador si no como una obra de arte en sentido estricto, sí como una actividad fundamentalmente literaria, colocando a la historiografía en el lado opuesto a la ciencia.

El «giro lingüístico» en la filosofía de la historia no sólo tuvo como

consecuencia el cambio de acento de la explicación a la comprensión y, en el extremo, a la narración, sino la reubicación de otras cuestiones clásicas de la historiografía. El tiempo, esa dimensión temporal eliminada por la filosofía analítica de corte neopositivista, en particular, recibe un tratamiento especial por parte de la filosofía (esta vez, no analítica). Ricoeur, por ejemplo, dedica una gran parte de su obra a explicar el supuesto de la circularidad entre tiempo y narración: lo que está en la base de la identidad estructural entre la historiografía y la narración de ficción, y del parecido profundo entre la exigencia de verdad de toda obra narrativa es el carácter temporal de la experiencia humana. El tiempo, para Ricoeur, se convierte en tiempo humano en la medida en que está articulado de manera narrativa; y la narración es significativa en la medida en que traza los rasgos de la experiencia temporal (Ricoeur, 1983). Koselleck, por su parte, se plantea como objetivo la reubicación de la noción de experiencia histórica del tiempo, que abarque también la dimensión del futuro, exigida por el concepto moderno de la historia y por la propia experiencia del tiempo en la modernidad. Sus textos remiren, pues, a la relación entre un pasado y un futuro dados, es decir, al modo como se relacionan, en un presente dado, las dimensiones temporales del pasado, lo ya vivido, y las del futuro, el horizonte de las expectativas (Koselleck, 1955). Un este mismo sentido, la propuesta final de la obra de Cruz sobre la filosofía de la historia es la de «rehabilitar el presente» para la historia: «restituirle su función mediadora respecto a lo posible (a lo no-consumado, que hubiera dicho Bloch) a través de la cual vehiculamos nuestras ilusiones, esperanzas y sueños» (Cruz, 1991).

## EI MODELO INTENCIONALISTA DE VON WRIGHT

7. La propuesta de von Wright parecería representar un avance en la resolución de la dicotomía explicación-comprensión; su obra, sin embargo, se inscribe en el árido terreno de la filosofía analítica, por lo que sus tesis resultan, una vez más, alejadas de la problemática real de la historiografía. En su libro *Explanation and Understanding*, von Wright propone un modelo de explicación histórica que se opone, y pretende ser una alternativa, al modelo nomológico-deductivo. Parte, al igual que los filósofos idealistas del siglo XIX, de la división entre ciencias-naturales, y sociales con base en la especificidad del método utilizado por cada una de ellas: la explicación y la comprensión. A diferencia de la corriente iniciada por Dilthey, para von Wright la peculiaridad metodológica de la explicación en las ciencias sociales, y en particular en la historia, no reside en el papel de la *empatía* en la comprensión, pues esa noción

está cargada de implicaciones psicologistas, sino en la *intencionalidad*, «dimensión semántica de la comprensión» (von Wright, 1971,4-6). Por ello, su modelo es llamado «explicación intencionalista», subrayando así la importancia del término «intención» en las explicaciones históricas.

El supuesto central de su estudio es que las acciones humanas constituyen el objeto de conocimiento de la historiografía. Una de sus metas fundamentales es mostrar que la acción humana no pítale ser explicada en términos ele «causación humana". Si bien puede decirse que una acción ha sido causada, en el sentido en que puede ser resultado de órdenes, amenazas o persuasión, ello no involucra conexiones causales, sino que supone un mecanismo *motivacional* y, como tal, se trata de una relación ideológica y no causal. El modelo nomológico-deductivo no da cuenta de la intención, de los motivos de las acciones, por lo que von Wright considera entonces la explicación histórica como una clase especial de explicación ideológica, distinta de las explicaciones causales. En virtud de la combinación de causación humana y elementos ideológicos en estas explicaciones, von Wright las llama «casi-causales»; la validez de este tipo de explicaciones no depende, como en el caso de las explicaciones causales, de la validez de la conexión nómica entre causa y efecto. Una explicación histórica casi-causal consistirá en una serie de acontecimientos independientes vinculados por medio de un mecanismo motivacional, cuyo funcionamiento puede reconstruirse como una serie de inferencias prácticas.

Sin embargo, a pesar del intento de completar la explicación causal con la explicación teleológica, parecería que la de von Wright es una elaboración filosófica de una teoría de la acción social, perdiendo las características peculiares de la historicidad. El discurso de von Wright está mucho más comprometido con cuestiones lógico-formales de una teoría de la acción que con la problemática inherente a una teoría de la historia. Su libro levantó toda una polémica que dio lugar a una serie de ensayos críticos donde se señalan las limitaciones del modelo de von Wright para las ciencias sociales (Manninen y Toumela, 1980 y Pereyra, 1984).

## LA INFRUCTUOSIDAD DE LOS MODELOS DE EXPLICACION HISTORICA

8. El problema fundamental de la filosofía de la historia de tendencia analítica que se desarrolla a partir de la segunda mitad de nuestro siglo es que tiende a concentrar su atención en aquello que tiene relativamente poca importancia en la historiografía contemporánea. A pesar de las apariencias, las contribuciones

de la filosofía a la reflexión sobre la práctica de los historiadores y, en particular, a la producción del conocimiento histórico, ni representan un gran aporte, en tanto que, más que elucidar dicha práctica, han intentado encuadrar las principales tesis metodológicas en sus propios esquemas filosóficos. Parecería que la filosofía de la historia ha llevado a cabo sus reflexiones atada a una cierta visión de lo que debería ser la ciencia de la historia, construyendo consecuentemente modelos de explicación ideales para lograr ese objetivo. Cada una de las posiciones analizadas, la idea de la explicación basada en leyes o la interpretación de la historia como narración, tiene la convicción de que es su propia reconstrucción la que refleja la situación real de la investigación historiográfica.

El desinterés de la historiografía contemporánea por el debate filosófico sobre explicación-comprensión-narración se justifica por varios motivos. Primero, la filosofía concentró su discusión tomando como base viejas dualidades, con la pretensión de mostrar la exclusividad de una de las vías, sin proporcionar suficiente justificación empírica. Los ejemplos adoptados por la tradición defensora de la explicación —desde Hempel, pasando por sus defensores, hasta sus adversarios—, por lo general, son extraídos de las ciencias naturales o, en el mejor de los casos, de la vida cotidiana; y cuando los ejemplos se refieren a acontecimientos históricos, se trata de hechos aislados del contexto, insuficientemente analizados, que no reflejan la práctica de investigación de los historiadores. La tradición narrativista tampoco fue sensible al esfuerzo de buena parte de los historiadores por incorporar en su práctica diversos elementos extraídos de otras teorías, en particular de las ciencias sociales, con la pretensión de superar el momento de la mera descripción y alcanzar el nivel de la producción de un verdadero conocimiento de los hechos históricos. Segundo, por lo general la filosofía ignoró el modo en que se interrelacionan las operaciones preliminares llevadas a cabo por los historiadores para producir explicaciones; al concentrarse en la «explicación», en los «hechos», no se le dio la importancia suficiente a la elección del campo de investigación por parte de los historiadores, a las influencias —positivas y negativas— provenientes de otras fuentes, al contexto en que se lleva a cabo la investigación, a la consideración de la función social de la historiografía, elementos todos que determinan parcialmente la lógica de la explicación o narración histórica. Finalmente, la mayor falla de la filosofía fue la poca o nula atención prestada al crecimiento de la historiografía como disciplina rigurosa y académica, a tal punto que para los historiadores resulta imposible reconocer sus propios métodos de trabajo) en las tesis filosóficas.

Son de notarse los esfuerzos hechos por parte de los propios historiadores

por iniciar una reflexión sobre su propia práctica de investigación y de los problemas y métodos enfrentados en ella. Resaltan, en particular, los reportes del comité de análisis histórico del *Social Science Research Council* en los que un grupo de historiadores enfrenta problemas relacionados con el aparato teórico y conceptual de la historiografía, la relación entre los modelos teóricos de las ciencias sociales y los esquemas, referenciales implícitos en el trabajo histórico, el uso de las generalizaciones y sus límites (Gottschalk, 1963). Si bien los problemas eran análogos a los enfrentados por los filósofos analíticos de la historia en la misma época, el modo de enfrentarlos era totalmente distinto. Por ejemplo, el problema de las generalizaciones se «aborda en el estudio de la historia de tiempos y regiones específicos, y no aislando proposiciones del contexto mediante la construcción de ejemplos artificiales.

## DEL LADO DE LA HISTORIOGRAFIA

9. El debate en torno al conocimiento histórico en el siglo XX tiene como trasfondo el desarrollo y crisis de tres concepciones fundamentales de la vida social que inspiran el nacimiento de las nuevas ciencias sociales y dan lugar a esquemas alternativos de análisis histórico (Rossi, 1983a). La concepción positivista, la concepción romántico-nacionalista y la concepción marxista surgen como teorías omnicomprendivas de la sociedad, vinculadas a una visión particular del proceso histórico, a una «filosofía de la historia», la cual se convierte en fundamento de la consideración científica de los procesos histórico-sociales. De una u otra manera, subyace a la investigación historiográfica una visión de la «historia universal», formulada en términos de desarrollo de la humanidad, en el caso del positivismo, de realización del «espíritu del pueblo», en la concepción romántico-nacionalista, o de lucha de clases, en el marxismo. Esto no quiere decir que pueda establecerse una correspondencia unívoca entre estas tres teorías de la sociedad y los paradigmas de la investigación historiográfica: por un lado, no constituyen teorías acabadas, sin ambigüedades y desarrollos internos desiguales; por otro, cada una de ellas tuvo una influencia muy distinta en la investigación histórica. Pero, si bien resulta difícil trazar un panorama de la investigación histórica con base únicamente en la distinción entre las diversas teorías de la sociedad, el nexo con los paradigmas historiográficos que tienen su origen en las teorías de las sociedades mencionadas, vinculados a una determinada concepción de la historia, implicaba, de algún modo, una subordinación del trabajo historiográfico a la conceptualización de una teoría de la sociedad.

A finales del siglo XIX se inicia un proceso de revisión teórica que se

manifiesta de manera distinta en cada una de las tres teorías. Sin embargo, dicho proceso posee un rasgo común: la caída de la pretensión de una ciencia omnicomprensiva de la sociedad anclada a una concepción general de la historia. En el terreno de concepción positivista, la sociología pierde la dimensión utópica que la caracterizaba en los escritos de Saint Simón y Comte, para buscar su espacio propio y limitado, configurándose como una disciplina específica con su objeto de estudio específico, al lado de las otras ciencias sociales. La concepción romántico-nacionalista, que dio origen a la escuela histórica alemana, concretándose en lo que se llamó el «paradigma rankeano»», al encontrarse con la herencia del criticismo kantiano inicia un análisis cuyo objetivo es determinar los fundamentos y límites de un conocimiento científico del mundo histórico- social, sentándose las bases de la dicotomía epistemológica entre explicación y comprensión que estará en el centro del debate epistemológico sobre la historiografía del siglo XX, polémica que puede reconducirse a Weber. La teoría marxista inicia el siglo con la «revisión» de la tesis del derrumbe inevitable del capitalismo y la puesta en discusión de las «leyes de tendencia» enunciadas por Marx. Los acontecimientos históricos que van desde la revolución de octubre hasta el derrumbe del llamado «socialismo real» tienen como resultado la necesidad de un cambio en el programa de investigación marxista, y plantean, por tanto, la urgencia de una revisión a fondo del núcleo de la teoría de Marx.

La disolución de la pretensión de formular una visión total del proceso histórico y de anclar en ella las perspectivas de investigación de la historiografía tuvo como consecuencia el desvinculamiento progresivo de la investigación historiográfica de las teorías generales de la sociedad y de las concepciones del proceso histórico como «historia universal». Ello no quiere decir, sin embargo, que la historiografía contemporánea no utilice un aparato teórico: por el contrario, éste ha adquirido una importancia cada vez más relevante. Las consecuencias negativas del descuido tradicional de los historiadores de las cuestiones teóricas relacionadas con el tipo de discurso producido por la historiografía han hecho que cada vez más los historiadores piensen que la eliminación del subjetivismo y arbitrariedad de la mera crónica depende, en gran medida, del planteamiento correcto y de la posible solución de problemas relacionados con el carácter teórico de su disciplina y con la consideración de su función como práctica social (Samuel, 1981b; Fontana, 1982; Johnson, 1982).

Al igual que en la filosofía de la historia, también en el terreno de la historiografía se encuentra una parábola que va de la aspiración a dar rigor científico a la investigación histórica a la recuperación de la narración como

tarea esencial del historiador (Rossi, 1983b). Sin embargo, estos dos objetivos adquieren características y medios muy distintos en el ámbito de la historiografía.

El ideal de cientificidad planteado por algunas líneas de investigación historiográfica contemporáneas encuentra sus modelos de cientificidad y los medios para lograrlo en fuentes totalmente ajenas a la concepción neopositivista de la ciencia y sus desarrollos. Dada la crisis de las concepciones «duras» sobre la cientificidad y de los grandes paradigmas más cercanos a las ciencias sociales, resulta particularmente importante la relación que se establece entre la historiografía y el conjunto de las ciencias sociales, planteándose, entonces, como problemáticas, las cuestiones de los límites y de la identidad de cada una de esas disciplinas.

Marx y Weber son dos figuras cuyas ideas, en algún sentido, siguen siendo paradigmáticas para los historiadores. A pesar de la crisis, y casi muerte, del paradigma marxista, la perspectiva analítica abierta a partir de Marx ha sido — y en importantes aspectos sigue siendo — un punto de referencia obligado para varios historiadores cuya intención es la de asumir la tarea historiográfica con alguna posibilidad de rigor. La obra de L. P. Thompson y de T. H. Hodgkin, por un lado, así como la de los historiadores franceses de la primera escuela historiográfica de tendencia marxista: Ernest Labrousse, (Georges LeFebvre y Albert Soboul, son ejemplos de la manera cómo) pueden utilizarse algunas hipótesis básicas de la teoría de la historia de Marx en el análisis de un fenómeno histórico, sin que ello implique una fidelidad extrema a la letra de Marx. En los autores mencionados parecería existir la aceptación de la tesis enunciada por Pierre Vilar, otro gran historiador de tendencia marxista: «la historia marxista es una historia en construcción» (Vilar, 1982) en el sentido de que la teoría marxista no debe tomarse ni como acabada ni como fuente de solución de toda problemática; se trata, más bien, del trasfondo fecundo de una tradición que sigue inspirándose en el pensamiento de Marx.

En el terreno de la filosofía analítica, la crisis del marxismo condujo durante el último decenio al desarrollo de una corriente llamada «marxismo analítico», cuyo objetivo es hacer de la teoría marxista de la historia una teoría inerte, verdaderamente científica. La idea del marxismo según la cual la tarea de la ciencia de la historia era descubrir las leyes objetivas —«tendenciales»— del proceso histórico, las cuales determinan el conjunto de formaciones sociales, se ha traducido en la vinculación de la teoría de Marx con las explicaciones funcionales (Cohén, 1978), o lo que ha mostrado ser más fructífero, si bien más alejado del programa originario, con una teoría de la elección racional y la teoría de juegos (Lester, 1984 y 1985), Roemer (1989),

Przevovski (1987).

La obra de Weber fue decisiva en varios puntos para el desarrollo contemporáneo de la historiografía. Por un lado, Weber identifica el campo del saber científico con el de la explicación causal, sin negar que las ciencias histórico-sociales deban emplear un procedimiento de comprensión adecuado a su objeto. Pero, el reconocimiento de un elemento de «subjetividad» en las acciones sociales que no se encuentra en el mundo natural no significa que éstas no sean susceptibles de generalización. El científico social comprende el «sentido» de las acciones sociales, pero tal comprensión no es un acto de intuición inmediato, sino que se logra a partir del análisis de las relaciones entre medios y fines, y, por tanto, en la relación de la acción con condiciones objetivas. La comprensión ya no excluye la explicación causal sino que coincide ahora con una forma específica de esta: con la determinación de una serie particular de relaciones de causa y efecto. Las ciencias histórico-sociales son, por lo tanto, aquellas disciplinas que, sirviéndose del proceso de interpretación, procuran discernir relaciones causales entre fenómenos individuales, es decir, explicar cada fenómeno de acuerdo con las relaciones diversas en cada caso, que lo ligan con otros: la comprensión del significado coincide con la determinación de las condiciones de un evento. Los procesos históricos, si bien se caracterizan por poseer una individualidad propia, son asimismo susceptibles de ser comparados, es decir, es posible encontrar en ellos afinidades y recurrencias. Por otra parte, para llevar a cabo su tarea explicativa, la «ciencia social histórica», como la llama Weber, no puede prescindir del uso de conceptos rigurosos, los famosos «tipos ideales», a partir de los cuales surgen hipótesis que orientan la dirección de la imputación causal. Hilo influyo en las relaciones entre la historiografía y las ciencias sociales y otras disciplinas: la investigación histórica ha ido aumentando su nivel de conceptualización, su reserva de esquemas teóricos o de tipos ideales, apropiándose de los conceptos, modelos interpretativos y métodos que le ofrecen las otras ciencias, transformándolos con base en sus exigencias específicas (Kossi, 198.1).

## LA NUEVA CARA DE LA HISTORIA

10. Pero, ¿qué panorama nos ofrece hoy la historiografía, después de su separación de los grandes paradigmas filosóficos y científicos? El análisis nos revela sobre todo una multiplicidad de puntos de vista, los cuales a su vez iluminan la diversidad y relatividad de las perspectivas historiográficas, sin que pueda hablarse en ningún momento de un modelo de científicidad único,

comparable al de las ciencias naturales. Esta enorme variedad se debe a las divisiones en cuanto a la orientación ideológica, a la multiplicidad de campos de investigación, que a su vez dan lugar a una diversidad de métodos y a la constitución de verdaderas «escuelas» historiográficas sobre una base académica, es decir, con base en perspectivas compartidas y en el uso de métodos de investigaciones comunes, aun cuando existan diferencias ideológicas importantes.

10.1. El uso de algún tipo de principio de selección en la construcción de la narración sobre un acontecimiento histórico dio lugar a una larga discusión en torno al supuesto de la intervención del factor subjetivo en el conocimiento histórico. Ya Weber había preparado el camino para la aceptación de la presencia de criterios selectivos en las narraciones históricas, sin que ello vaya en detrimento de la «objetividad» de su discurso: la neutralidad valorativa deja de ser un criterio de objetividad. Es incuestionable que todo historiador trabaja en cierto contexto social, y desde una perspectiva ideológica dada. Pero reconocer que el punto de vista del historiador a partir del cual delimita su objeto de estudio, otorgándole mayor o menor relieve a un cierto aspecto de la compleja realidad histórico-social, y decide la perspectiva desde la cual abordará su explicación, es una elección subjetiva, una decisión tomada por el científico en virtud de su propia orientación con respecto a valores, no tendría que confundirse con la posibilidad de producir un discurso objetivo (Weber, 197d)- De hecho, todo el sistema de las ciencias humanas será concebido como el producto de la multiplicidad subjetiva de los diferentes puntos de vista metodológicos. Cada disciplina se distingue de las otras no por la especificidad de su objeto de estudio, sino por la particularidad del punto de vista del intérprete, la posición y el lenguaje científico adoptado y la calidad de los instrumentos metodológicos utilizados.

Sin embargo, la aceptación de la tesis según la cual «discurso objetivo» no es equivalente a «discurso libre de valores», es decir, el tomar en cuenta el peso de los esquemas ideológicos en la narración explicativa, no anula ni la cuestión de la influencia de factores extra-teóricos en la práctica de los historiadores ni la pregunta por la función social de la historiografía. El discurso histórico —como cualquier otro discurso teórico— está marcado por las circunstancias de su tiempo, aun cuando no se limite a ellas. La referencia a las condiciones específicas en las que fue hecho resulta indispensable para entender el tema y la forma de tal discurso (Certeau, 1974; Florescano, 1980).

Por otra parte, es ya un lugar común que la actividad de los historiadores —como la de todo científico o intelectual— no se limita a comprender o

explicar ciertos procesos: interviene siempre en el juego de fuerzas existentes para dirigir o controlar dichos procesos. De ahí que, mientras que algunos teóricos de la historia, aun cuando sostengan que la función teórica y la función social de la historiografía —con tensiones y desajustes entre ambas— son complementarias, afirmen que «el papel de la historia como ideología se eleva como obstáculo para la realización de la historia como ciencia» (Pereyra, 1980), algunos historiadores hagan depender el rigor científico de su discurso de la eficacia política del mismo (Fontana, 1982; Chesnaux, 1976).

## NUEVOS TEMAS. NUEVOS PROBLEMAS: EL OBJETO PERDIDO

10.2. La «revolución» en la historiografía, que se inicia en los años 20 y 30 con un proceso de desmoronamiento y descomposición en una pluralidad de disciplinas especializadas, ha conducido a cierta crisis en el trabajo del historiador, quien parece haber perdido su propio objeto de estudio. Junto a la fragmentación de su objeto, la historiografía ha tenido que enfrentar también la descomposición de su lenguaje y de sus métodos de investigación, redefiniendo cada uno de ellos por la especificidad de su objeto de estudio —cada vez menos global y más parcial—, pero elevado en cada caso a la categoría de factor constitutivo de la identidad de la disciplina (Revelli, 1983).

Lo primero que salta a la vista es la ruptura de la unidad disciplinaria de la historiografía: la multiplicación de los objetos históricos dotados de sentido y relevancia y la irrupción, junto a la centralidad tradicional de la política y de las aventuras diplomático-militares, de una pluralidad de niveles significativos, el paso de una historia *évcncment'ielle* a una complejidad temática sin precedentes. Cualquier reseña sobre el «estado del arte» en la historiografía de los últimos años nos permite descubrir la existencia de una historia social, de una historia económica, de una historia cuantitativa, de una historia intelectual, de una historia oral, sin que la larga lista se agote ni presente un carácter sistemático. Podría seguirse mencionando otros temas dignos de ser objetos de una historia: la vida cotidiana, el vestido, el lenguaje, la educación, el cuerpo, la sexualidad, el clima, el cine, las madres, los niños, las lágrimas, y muchos más. Nuevos problemas, nuevos enfoques y nuevos objetos permiten hablar de una historia «nueva» (Le Goff y Nora, 1974).

Aparecen, asimismo, una pluralidad de sub-disciplinas internas a la historiografía, cada una de las cuales se caracteriza por poseer un enfoque, una metodología y unos supuestos propios, aunque, en última instancia, son más bien nuevos campos de investigación que perspectivas más o menos autónomas. Es el caso, por ejemplo, de la historia social, junto a la *labour*

*history*, la historia oral y la historia feminista; estas historias comparten el supuesto básico de ser interpretaciones sociales de la historia, y no historias desde el punto de vista social: su objetivo es hacer «historia desde abajo». Este tipo de historias obligan a la historiografía a redefinirse en varios aspectos. Más que en cualquier otro tipo de historia, la interrelación entre hechos, teoría y posiciones ideológicas es particularmente clara. La novedad metodológica de la historia oral, aun cuando no sea fácil definir su objeto de estudio, presenta un reto a toda la historia académica: la recuperación de experiencias excluidas por lo general de la memoria histórica a través de las historias de vida o de grabaciones abre nuevas fuentes al trabajo del historiador, exigiéndole tal vez más rigor que los documentos tradicionales. La historia feminista plantea al discurso historiográfico el problema de la relación entre teoría y experiencia, fundamentalmente en lo que respecta a la vinculación del trabajo historiográfico con la comprensión teórica y la práctica política. En este sentido, se plantea la idea de que la historiografía no tiene por objeto el pasado, sino la relación entre pasado y presente, siendo la práctica política una determinante central de esta relación y de su transformación (Johnson *ct til.*, 1982).

## LAS GRANDES ESCUELAS DE LOS ANNALES

10.3. Una modificación muy relevante en el propio planteamiento de la actividad historiográfica es aquella que suele referirse a la llamada escuela de los *Atinóles*, y sobre todo, a la obra de Fernand Braudel, pero que puede hacerse remontar a los grandes maestros Marc Bloch y Lucien Febvre. Mientras que el campo fundamental en el que se había ejercitado la historiografía había sido hasta ese momento el de los acontecimientos políticos, en su incesante modificación, la escuela de los *Armales* desplazó la atención a la historia social entendida en sentido amplio, a las estructuras caracterizadas por su «larga duración» (*longue durée*), que tienen sus raíces en la cultura de una época, en las mentalidades difusas y en las relaciones entre los grupos y las clases, considerados no sólo como factores de una estructura económica, sino en su compleja interacción cultural (Braudel, I 969). De ello emerge la indicación de nuevas divisiones temporales y espaciales —basta recordar *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en Li éfinai de Eelifie II* de Braudel— y de nuevos temas, como el de los sistemas simbólicos, de los ritos y las creencias —por ejemplo, *I es mis thaunaturges* de Bloch—, o de la incredulidad el estudio de Luden Febvre sobre Rabelais. Por otra parte, la escuela de los *Amules* ocupa los espacios vacíos dejados por la historiografía

tradicional y una teoría marxista petrificada, tomando como objeto de investigación territorios hasta ese momento inexplorados y sustituyendo algunos de los más favorecidos por el marxismo: así, por ejemplo, en lugar de ideologías se pensará en hacer la historia de las mentalidades; este tipo de historia permite la inclusión de otros registros hasta ese momento ignorados, tales como el recuerdo, la memoria y el olvido, como una forma de resistencia (Vovelle, 1985).

El programa de una «historia total», capaz de entrelazar estructuras y mentalidades, largas duraciones, ciclos más breves y el sucederse de los acontecimientos, quedó en gran parte como un proyecto no cumplido. Si bien Bloch y Febvre siempre se mostraron a favor de una historia total, en los *Amules* no se habla de historia, sino de historias, junto a la pluralidad de tiempos, las diferentes líneas de investigación describen objetos y métodos plurales, lo cual ha llevado a hablar de un «desmigajamiento» de la historia (Dosse, 1987). Sin embargo, es en la experiencia de los *Amules* donde se encuentra la raíz de muchas de las orientaciones de la historia contemporánea, sobre todo francesa, como las representadas por Geioff, I. c Roy Ladune, Furet, etc. (Berque *et al*, 1974).

Frente al peligro de la disolución de la historiografía entre las otras ciencias sociales, esta escuela logró conquistar una posición hegemónica en el terreno de la investigación historiográfica, cuyo éxito es resultado de una estrategia nunca abandonada de integrarse a un campo de investigación cada vez más amplio, mediante la captación de los procedimientos de las ciencias sociales. En polémica con esta dirección tomada por la escuela de los *Amules* a partir de los setenta, el historiador Paul Veyne, en su conocido libro *Cómo se escribe la historia*, defiende la idea de que la historiografía no es una ciencia, porque ni explica ni tiene método, recuperando la narración como tarea esencial del historiador (Veyne, 1971).

## PARA CONCLUIR

11. Para terminar, cabe preguntarse por el destino de la filosofía de la historia en relación con el conocimiento histórico. A lo largo de este texto, me he referido sobre todo a un significado muy particular de filosofía de la historia que corresponde a lo que Danto, Walsh y otros llamaban «filosofía crítica de la historia»: como señala Danto, no solamente se trata de una filosofía conectada con la filosofía, sino que *es* filosofía aplicada a problemas conceptuales y a diferentes cuestiones de orden metodológico y epistemológico implicadas en el conocimiento histórico.

Es otro significado de filosofía de la historia —la «filosofía sustantiva de la

historia»—, tiene como finalidad buscar el sentido general del destino del hombre sobre la tierra, ya sea que dicha búsqueda se lleve a cabo considerando el proceso histórico globalmente, ya sea que, bajo la influencia de las ciencias sociales, esa búsqueda tenga que ver con la investigación de las leyes y constantes de toda civilización. El desarrollo de este tipo de filosofía de la historia está estrechamente ligado a la idea de progreso, en virtud de lo cual, a medida que la idea misma de progreso entraba en crisis, la filosofía sustantiva de la historia se adentraba en la vía de su agotamiento.

Además de la caída de la idea de progreso, Bobbio menciona algunas de las razones para sostener la imposibilidad de la filosofía de la historia (Bobbio, 1991). En primer lugar, la filosofía de la historia del siglo pasado siempre fue una filosofía eurocéntrica, punto de vista insostenible en la actualidad con el desarrollo de la historiografía al que nos hemos referido anteriormente: «Todos los continentes y todos los océanos, todas las culturas y las formas de organización política que se han desarrollado en las diversas partes de la tierra—incluso en aquellas que según Hegel no tenían historia— se vuelven objeto de investigación» (Rossi, 1985a). La pluralidad de civilizaciones autónomas, en lugar de una pretendida unidad del proceso histórico, y el estudio de cada civilización en su desarrollo interno y en sus encuentros con otras, implican el rechazo de la posibilidad de construir un cuadro que abarque el proceso histórico en su totalidad dando cuenta de él con unas cuantas categorías que se muestran válidas sólo para ciertas regiones del mundo. En segundo lugar, hay una razón de tiempo: como se señalaba a propósito de los *Anuales*, los historiadores se encuentran hoy frente a un tiempo profundo, que hace que pierda sentido la idea de una filosofía de la historia con la pretensión de abarcar todo el proceso histórico, cuando en realidad se trata de la filosofía de solo «un pliegue» de tal proceso. Finalmente, además de las razones de espacio y tiempo, es fundamental el cambio en la visión del mundo que se produce a raíz de la crisis de otro gran presupuesto: el de la previsibilidad del proceso histórico. No sólo la idea de que la historia no posee un sentido único, sino las críticas en el interior de la ciencia de la concepción determinista, hacen que las predicciones no tengan lugar en el terreno de la investigación histórica; la única previsión legítima es una retrospectiva, es decir, la explicación del por qué, dadas ciertas condiciones, tuvo lugar un cierto desarrollo en lugar de otros igualmente posibles de manera abstracta.

Sin embargo, a pesar de estas dificultades, como señala Bobbio, «todos los historiadores hacen filosofía de la historia sin saberlo y le corresponde al filósofo hacer explícitas las filosofías de la historia implícitas» (Bobbio, 1991). Si la vía de las filosofías sustantivas de la historia parece cerrarse, no lo está la

de la filosofía que reflexiona sobre dos problemáticas fundamentales para la historiografía: la i eferente a las características mismas del desarrollo histórico y la que se refiere a la teoría del conocimiento histórico, l as diferentes cuestiones de orden metodológico y epistemológico implicadas en el conocimiento histórico, así como los problemas a que dan lugar los intentos teóricos por caracterizar el modo de ser del proceso mismo, parecen encontrarse muy lejos de la práctica de los historiadores, como se decía más arriba, en la medida en que fundamentalmente son problemas de orden filosófico, independientes de los abordados por los historiadores. Pero, ello no debería conducir a un abandono de este tipo de reflexión: finalmente, la filosofía sí nos dice algo sobre qué es narrar, sobre cuáles son los métodos y los supuestos epistemológicos de la historiografía, nos ofrece múltiples reconstrucciones del modo de producir conocimiento en la historiografía y nos permite aclarar los conceptos fundamentales utilizados por los historiadores (cambio, tiempo, proceso, etc.).

La reflexión filosófica general sobre la historia del mundo no ha cesado de volver a proponerse de vez en cuando. Si bien el progreso técnico-científico es un dato indudable de nuestro tiempo, no lo es el vínculo indisoluble entre ese tipo de progreso y el progreso social y moral. Si la idea del progreso fue la que permitió el nacimiento mismo de la filosofía de la historia moderna (Voltaire), los destinos del mundo contemporáneo parecen conocer un cruce paradójico de progreso y catástrofe. Ello ha dado lugar a un renacimiento de las filosofías sustantivas: de la reflexión sobre el destino del mundo después del descubrimiento y lanzamiento de la bomba atómica (Jaspers), a los problemas cada vez más graves causados por el deterioro del medio ambiente, que ha puesto en marcha una filosofía de la historia ecologista (Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom*). En la medida en que, frente a amenazas globales como éstas, vuelve a tener sentido una investigación sobre el sentido de la historia de la humanidad, la filosofía sustantiva de la historia, incluso en la época del escepticismo filosófico, posterior a todas las certezas, parece encontrar una nueva ocasión.

## LAS CONCEPCIONES DE HEMPEL Y VON WRIGHT DE LA EXPLICACION EN HISTORIA

*Oscar Cornblit*

Mucho se ha discutido en las últimas décadas acerca del carácter de la explicación histórica. Sin embargo, las argumentaciones recientes, aunque crecientemente refinadas y sofisticadas, reconocen dilatados antecedentes que se remontan al siglo pasado y aun antes (Cornblit, 1992a; 1992b).

Hempel y von Wright son hoy ya dos clásicos en el debate a pesar de que el libro dedicado específicamente al tema de von Wright, *Explaining and Understanding*, fue publicado en 1971 (von Wright, 1975). El trabajo de Hempel *The Function of General Laws in History* es de 1942 y con razón debe ser considerado el detonante de buena parte de las controversias desatadas a partir de esa fecha (Hempel, 1942).

No son con rotundo los primeros de este siglo. Otros como Collingwood, Oakeshott, Croce, entre varios, han escrito importantemente sobre la cuestión, pero salvo alguna referencia pasajera, tendré que dejarlos de lado por razones de espacio (Collingwood, 1961; Oakeshott, 1933, 1983; Croce, 1954a, 1954b).

A partir del trabajo de Hempel el eje de la discusión se ubicó en torno a si era posible concebir la historia como una disciplina con métodos similares a los de las ciencias naturales (con las singularidades que su materia específica le otorgaba) o había forzosamente que pensarla en un ámbito radicalmente distinto. El tema no era nuevo, por cierto. Ya Dilthey lo había analizado extensamente en su momento (Dilthey, 1944; Cornblit, 1992a). Lo distinto en Hempel fue un planteo muy claro, el uso de instrumentos analíticos más decantados y por último una posición extrema: no hay diferencias. A partir de allí las llamas de la disputa no hicieron más que agigantarse.

Recientemente otras tendencias han relativizado esta discusión, poniendo énfasis en la «densidad» del lenguaje como hecho principal.

## LA HISTORIA COMO INTERRUPCION DEL TIEMPO

*Reyes Mate*

«El tiempo» es el capítulo de cualquier biografía intelectual en el que el pensador echa el resto. Bajo su abstracción hay un palpito vital, de tal suerte que en la concepción del tiempo se refleja como en un espejo el talante de toda una cultura. Walter Benjamín no es una excepción y él que tan seguro estaba de la originalidad de su filosofía no vio mejor manera de proclamarlo que llamando la atención sobre la novedad de su tratamiento del tiempo.

Benjamín cifra su novedad en un *giro copernicano* y lo explica de la manera siguiente:

Hasta ahora se tomaba al pasado como punto fijo y se pensaba que el presente tenía que esforzarse para que el conocimiento se asiera a ese sólido punto de referencia. Ahora, sin embargo, esa relación debe cambiar en el sentido de que el pasado se convierte en envite dialéctico, en acontecimiento de la conciencia despierta. La política ostenta el primado sobre la historia. Los hechos son algo que nos golpea; asirles es tarea de la memoria. El modelo de la memoria es el despertar: una experiencia en la que nos gozamos con el recuerdo de lo familiar, de lo ordinario, de lo que más nos importa. Lo que Proust significaba con los cambios que sufren los muebles de una habitación semioscura en el momento del despertar, lo que Bloch entiende por lo oscuro del instante vivido, todo eso es lo mismo que hay que asegurar aquí, en el ámbito de lo histórico y colectivo. Existe un todavía-no-saber consciente del pasado cuya exigencia tiene la estructura de un despertar.

Ahí están señalados los tres rasgos característicos de su idea de historia: *a) la autonomía del pasado*. El pasado no es un punto fijo a disposición de un conocimiento riguroso que quiera apoderarse de lo que realmente ha sido sino que, muy al contrario, el pasado tiene vida propia y es capaz de sorprender a la conciencia presente, asaltándola; *b) la memoria y no la ciencia* aprehende ese

pasado. Hay efectivamente una ciencia histórica capaz de reconstruir con vestigios del pasado toda una civilización antigua; pero también hay un pasado del que no hay rastro material y que sólo por el recuerdo llega a hacerse presente: ése es el interesante, porque es el que de ninguna manera está presente; c) *primado de la política* sobre la consideración meramente histórica. FJ pasado, lo histórico, no interesa como *reconstrucción* sino como *construcción*, esto es, en función de un cambio del presente. Por eso es político.

## I. UN PLANTEAMIENTO POLEMICO

El planteamiento es altamente polémico. Benjamín se rebela contra las filosofías de la historia que se han impuesto con la Modernidad al tiempo que, por elevación, toca en la línea de flotación del pensamiento occidental.

### 1. *Contra las teorías del progreso*

En primer lugar, contra las teorías del progreso (Benjamín, 1972, 1691-1707)'. Para expresarse mejor, Benjamín recurre a la figura del *ángel de la historia* (1973, 183). El punto de partida es el cuadro de Paul Klee llamado *Angelus novus*: un ángel con las alas desplegadas es impulsado hacia adelante por un fuerte viento que viene del paraíso. El ángel, aunque vuela hacia adelante, mira hacia atrás con rostro desencajado porque observa cómo su vuelo provoca un montón de escombros y cadáveres, sin que pueda detenerse, aunque bien lo desea. A ese poderoso viento que nos arrastra violentamente llamamos los humanos «progreso». En esta compleja y bien elaborada imagen llaman la atención los detalles: en primer lugar, las miradas, la del ángel y la de *nosotros*. Miramos al mismo sitio y vemos cosas diferentes: el ángel ve desastres, escombros y cadáveres; nosotros contemplamos el progreso. Coincide la visión del ángel con la idea de Marx cuando decía, a propósito de las contradicciones del progreso, que «se asemejaba a aquellos horriblos dioses paganos que libaban el néctar en la calavera de los vencidos» (Marx y Engels, 1966,1, 330). El progreso está sembrado de cadáveres abandonados en la cuneta. No hay que perder de vista, en segundo lugar, que este ángel es *de la historia*, esto es, quiere hacer historia pero como un buen ángel: mirando hacia atrás. En la cultura bíblica, que es la suya, el camino a seguir es lo que queda detrás. Por eso tiene el rostro vuelto, hacia el paraíso. Lo que pasa es que del paraíso no viene ayuda sino un viento huracanado que impide al ángel pararse y echar una mano a los caídos y hasta resucitar a los muertos. No puede. Finalmente, ¿de qué lado está Benjamín? En la imagen se habla del ángel y de nosotros. Benjamín está con el *nosotros*. La cultura del ángel ayuda a ver la realidad,

desvela el costo del progreso, pero el ángel no tiene respuesta. La responsabilidad de la historia es nuestra.

Sería erróneo deducir de lo dicho que Benjamín está contra el progreso: está contra las teorías del progreso, esto es, contra la pretensión de convertir al hombre en un *progresista* que interiorice la lógica del progreso y de esta manera le reproduzca indefinidamente. Catando el progreso se convierte en el objetivo (*telas*) de la humanidad y no la humanidad en objetivo del progreso, se produce un fenómeno político que Benjamín observa críticamente en la cultura política de la izquierda de su tiempo. Lo que observa en la socialdemocracia son «rasgos tecnomáticos que encontraremos más tarde en el fascismo» y cuya consecuencia más inmediata es la de vaciar a la historia de sujeto transfiriendo la responsabilidad de la misma a anónimos mecanismos deterministas. La desobjetivización conlleva exculpación y por tanto irresponsabilidad ante el costo de la historia, es decir, ante las muertes y sufrimientos de generaciones pasadas que tanto aterrizaron a nuestro ángel.

Estamos ante un caso en el que el error teórico ha derivado en irresponsabilidad política. Benjamín critica una determinada filosofía de la historia (la del progreso) pero está pensando en las ideologías y organizaciones políticas que la han puesto en práctica: «Nada ha corrompido tanto a los obreros alemanes como la opinión de que nadaban a favor de la corriente»<sup>4</sup>.

Las interpretaciones deterministas del materialismo histórico que echaban sobre extrañas leyes de la naturaleza o de la dialéctica la responsabilidad de los sujetos históricos, eso ha hecho más daño a la izquierda que todos sus enemigos de clase. Benjamín lamenta que la socialdemocracia se haya olvidado de Marx, del Marx que señalaba la ambigüedad del progreso y del que, en Gotha, protestó sin éxito contra la unidimensionalidad de las *fuerzas productivas*.

Bajo el concepto de «progreso» caen, pues, las versiones progresistas del tiempo tales como las filosofías idealistas de la historia, el evolucionismo, el optimismo militante, hasta las utopías, esto es, todos aquellos planteamientos que ven el presente en función del futuro, con lo que se admite que el presente pueda ser el costo de la felicidad de las generaciones futuras. La almendra de esta aversión progresista reside en el convencimiento de que ahí no hay ningún progreso, ni futuro alguno, sino tan sólo una prolongación del presente, con lo que los protagonistas de la felicidad futura serán los herederos de quienes la disfrutaban ahora.

## 2. *Contra el historicismo*

En segundo lugar, contra el historicismo. Historicismo es un polisémico término. A la filosofía de la Ilustración, para la que «el proceso histórico es contemplado como la progresiva manifestación de lo que el hombre, en cuanto especie humana, siempre ya es» (Schnádelbach, 1974, 24). responden gentes como Herder y Mosescon una apuesta por la *imliruluali* (*Luí histórica*, es decir, frente al modelo de una naturaleza siempre igual a sí misma, aunque desplegando en el tiempo sus virtualidades, proponen éstos algo así como *una historización de la historia*, en base a concebirla desde el individuo y desde lo concreto.

Por más que Benjamín comparta la crítica a filosofías de la historia de corte hegeliano, en absoluto bajará la guardia respecto a la peligrosidad del historicismo. Así, en la tesis séptima Benjamín hace suya la recomendación de Eustel de Coulanges, quien aconsejaba a quien quisiera revivir una época pasada que olvidara la historia que la cuenta, la celebra y la transmite. Benjamín está polemizando con el historicismo. Ese viaje al pasado, en efecto, valiéndose de las tradiciones y de la cultura solo denota pereza y acedia: un dejarse llevar que no conduce a ninguna parte y que solo produce tristeza y frustración de quien está disconforme con su suerte. El hilo conductor que nos lleva desde nuestro interés presente hasta el pasado por el camino de lo transmitido es el hilo que ata la parte transmitida —que es la de los vencedores de ayer— con la curiosidad presente por el pasado, que es la de los dominadores de hoy. Lo que llamamos cultura es la herencia acumulada y transmitida por los vencedores, fruto de sus triunfos y que es, por tanto, un botín. Transitar por ese camino es reproducirle. Por eso el historicismo es la ideología de los vencedores. I-rente a él, Benjamín propone un contraataque: «pasar a la historia el cepillo a contrapelo». Esta conocida y repetida imagen se opone a la del «cilindro roñoso que incesantemente se pule»; si con esta última imagen se expresa la actitud de sacar brillo a lo existente, con aquella se da a entender el desinterés por lo que está en circulación y el afán por encontrar algo del origen pero que nunca bajará por los cauces establecidos.

Tres son los puntos que el historicismo somete a discusión (Benjamín, I, 1j, L 1240-1241):

a) El concepto de *historia universal*. Benjamín enfrenta a Ranke contra Hegel para distanciarse de ambos. Si para Hegel la historia es «el progreso en la conciencia de la libertad» (la conciencia es la del «Espíritu del mundo», por supuesto), para Ranke la historia es la suma de la historia de los pueblos. No existe un Espíritu del mundo sino pueblos con espíritu. No hay progreso porque en este asunto «nadie es más que nadie» (en alemán, *Epochenparitat*). Cada época es un destino singular e inconmensurable y su sentido no puede consistir

en entregarse a otra época superior. En sí misma es absoluta. En el historicismo lo universal sería algo así como el *esperanto*, un precipitado de todas y cada una de las partes, es decir, la negación de lo universal que tiene que ser algo superior a la suma de las partes.

Benjamín coincide con el historiador en la crítica a la historia como «gran relato». La historia queda rota en imágenes y constelaciones. Pero hay una diferencia entre ambos bien señalada por Benjamín al decir que el momento presente es como el Juicio Final, en el que se decide toda una historia que ha sido (Konnorsman, 1989, 84). Los momentos no se superponen ni se agregan unos a otros como si no tuvieran relación entre sí; al contrario, cada momento presente puede sentenciar la historia, puede hacer justicia a las injusticias históricas. Es como su Juicio Final. Al historicismo le interesa el presente dado, por eso busca confirmación científica en el pasado, con virtiendo al pasado (al «érase una vez») en algo muerto, inerte, siempre a merced del primer postor. A Benjamín le interesa el pasado posible, el que aún no ha tenido lugar pero que es posible si el presente se deja asaltar por esa parte inédita del pasado que pugna por hacer valer sus derechos; lo importante es, pues, el presente, pero no un presente visto como la última etapa de una historia que se reconstruye desde la ciencia sino que se construye desde la memoria. De esta manera Benjamín rehabilita de alguna manera el concepto de *historia universal* no en el sentido de imaginar un cuadro onmicomprensivo compuesto por toda la realidad sino estableciendo una conexión entre todos los acontecimientos y haciendo que su sentido final se juega en cada instante (Benjamín, 1972, I, 1.239).

b) Para el historicismo, la historia «es algo que se cuenta». Aunque sea ésa una idea cara a Benjamín, ahora se ve obligado a liquidar la pretensión del historicismo de construir la historia con relatos. Se refiere a los *grandes relatos*, a esas monumentales historias de los hombres y de los pueblos como si ahí se aprehendiera a la historia. Ahora resulta que con esas construcciones no nos enteramos de nada. Donde realmente se ponen de manifiesto los intereses y anhelos de la humanidad es en lo pequeño. Y es que «es más difícil honrar el recuerdo de los sin-nombre que el de los famosos... La construcción histórica se dedica al recuerdo de los sin-nombre» (Benjamín, 1972, I, 1.241). Un antídoto contra la querencia épica es el método marxiano en *El Capital*: ahí se muestra como las claves de la historia residen en lo escondido, en las relaciones de producción y no en vistosas apariciones de los «grandes hombres», como quería Hegel.

c) El historicismo se ha dotado de un perfeccionado instrumento para relacionar dos momentos tan distantes como el presente y el pasado: *la empatía*. Pues bien, para Benjamín esa complicidad entre el historiador y la

historia es el bastión más peligroso del historicismo, pues esconde, pese a las apariencias, una comunidad de intereses. La *empatía* es, en efecto, el puente que tiende el presente al pasado para que éste refuerce a aquél. Es un negocio de fuerza, de poder, por eso se busca al pasado con poder que es el de los vencedores y quien lo busca es el heredero de aquél y que quiere triunfar hoy. De ahí la dura diatriba benjaminiana: «los dominadores de cada momento son los herederos de quienes siempre han ganado en la historia». La empatía es un ingenioso invento con el que se benefician los vencedores de ayer y los dominadores de hoy. Si se supedita la posibilidad de conocer el pasado a la *empatía*, los triunfadores de antaño pueden descansar tranquilos pues gracias a sus herederos siguen ganando batallas; su causa sigue viva y gozando de buená salud. Los dominadores de hoy, por su parte, pueden presentarse ante sus contemporáneos no como tales sino como defensores de la historia, como cultivadores de los valores recibidos, comodín momento más en la tradición de todos. El problema es que toda esa cultura que media entre el presente y el pasado es un botín que debe <^u existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a las fatigas sin-nombre de sus contemporáneos». Ahora bien, si no somos capaces de distinguir en el hecho cultural el momento de creación artística y de la barbarie, la *empatía* acaba siendo fatalmente el camino real de la barbarie, que así se transmite y se reproduce.

## EL SUJETO DE LA HISTORIA

En una reflexión sobre la historia es inevitable la pregunta por el sujeto capaz de llevarla a cabo. Ese sujeto ha recibido diferentes nombres: el «designio de la naturaleza», en Kant; el «Espíritu del mundo», en Hegel; el proletariado, en Marx... Tampoco Benjamín escapa al problema y se puede percibir su originalidad comparándole con Marx.

Para Marx el sujeto de la historia es el sujeto de la revolución, es decir, alguien que puede acabar con las injusticias presentes, alguien que al romper sus cadenas no sólo se libera a sí mismo sino que libera incluso al carcelero de su inhumanidad. Para Benjamín el sujeto de la historia es «la clase que lucha», pero no se la puede identificar con la del proletariado revolucionario. Entre Marx y Benjamín medía un abismo muy significativo. Veamos.

Para Benjamin la clase que lucha se hace sujeto histórico no al tomar las armas sino al hacerse con las letras, esto es, se hace sujeto de la historia al hacerse con un determinado conocimiento que no tenía. El acento no se pone en *hacer* la revolución sino en *conocer* (la historia y a sí mismo). El sujeto no

está dado, tiene, al contrario, que constituirse y como esa constitución *adviene* del pasado es por lo que el sujeto de la historia benjaminiano se alimenta no tanto de utopías (el sueño de que los nietos sean felices) cuanto de experiencias (el recuerdo de los antepasados humillados) (Benjamin, 1973, 186, tesis XII).

La «clase que lucha» se hace sujeto no por su ubicación en el proceso productivo sino mediante un aprendizaje que se produce *cuando el conocimiento histórico es simultáneamente un (nuevo) conocimiento de sí mismo*. Para que alguien asuma hoy su responsabilidad histórica, tiene que ser capaz de saber de qué pasado viene. El conocimiento histórico es el encuentro entre un sujeto que no se resigna a tomar lo dado por lo real y un pasado que no está presente; encuentro entre un sujeto *necesitado* y un objeto *inédito*. El concepto de *necesidad* remite a la no-identidad del sujeto con el momento presente: ni lo dado, ni lo transmitido, ni lo prometido sacia su insatisfacción. Pues bien, la respuesta a esa insatisfacción se da en la actualización de un pasado que no ha conseguido hacerse valer en el presente. En la aprehensión de ese pasado olvidado el sujeto accede a la subjetividad histórica; una conquista que supone un nuevo conocimiento de sí, pues si hasta ahora el sujeto necesitado vivía la necesidad como mera privación, ahora es la necesidad lo que le permite captar ese pasado que escapa a la razón y a la ciencia del satisfecho. Y es que «la verdad no es una función del conocimiento sino que brota de un núcleo temporal que se esconde tanto en el conocimiento como en el cognoscente» (Benjamin, 1972, V, 578). No cualquier conocido cognoscente sino el conocido «inédito» y el cognoscente «necesitado».

En Benjamin, pues, la filosofía de la historia es una teoría del conocimiento; su preocupación es «que el auténtico conocimiento de la historia devenga autoconocimiento del sujeto cognoscente». Cuando «la clase que lucha» haya adquirido ese conocimiento que no tiene, podrá cambiar el presente, aunque su acción nunca será la del proletariado marxista porque lo que la constituye en sujeto no es su protagonismo objetivo —su fuerza real— en el sistema de producción, sino su debilidad, esto es, su necesidad, que es doble: por un lado, necesidad de una felicidad presente, de la que carece, y, por otro, conciencia de que la fuerza para lograrlo le viene de un pasado que el sujeto no puede manipular sino que le *adviene*. Sólo hay, pues, sujeto de la historia si el candidato a ejercerlo es investido por un conocimiento que le *adviene* del pasado. Quedan, pues, descartados todos los satisfechos, los que no necesitan interpretar de nuevo la historia porque les va bien con la que ya tienen.

Esta mediación del conocimiento en la constitución del sujeto de la historia evoca el dicho de Goethe de que sólo el contemplativo tiene conciencia, ya que

el hombre de acción no la necesita (*Gewissen hat allein der Betrachtende, der Handelnde ist gewissenlos*). Y no es que el pensamiento benjaminiano paralice o incapacite para la acción, como luego veremos. Lo que sí viene a decir, sin embargo, es que los motivos para actuar nunca están dados sino que hay que conseguirlos y que ese «tener motivos para actuar» acaece en el momento en el que se constituye el sujeto de la acción, que nunca está dado.

### III. IX PASADO CREATIVO

La polémica de Benjamín con las teorías del progreso y con el historicismo tiene como razón mayor el sentido del pasado. Para el progreso los sufrimientos pasados son el precio de la felicidad futura, esto es, son como el supuesto o *Vorgeschichte* de la verdadera historia; para el historicismo el pasado es la substancia de una ideología que al tiempo que refuerza los intereses de los vencedores de hoy facilita la reproducción de los males de ayer.

Hora es, pues, de preguntarnos por ese pasado *político*, capaz de sacudir las estructuras presentes, capaz de provocar la felicidad contra el cinismo de quien canjea felicidad futura contra infelicidad pasada (progreso) o frente a quienes se ven condenados a reproducir la miseria pasada (historicismo).

Se tiene que tratar de un pasado especial que no sólo tiene que desvelar la injusticia presente sino además apuntar a la felicidad. De nuevo Benjamín recurre a una imagen para desvelar la naturaleza de ese pasado:

Si se toma a la historia por un texto, vale entonces para ello lo que un reciente autor decía a propósito de los textos literarios: el pasado deja en ellos imágenes que se pueden comparar a las que quedan fijadas en una placa gracias a una luz muy especial. Solo el futuro dispone de un revelador lo suficientemente potente como para captar la imagen en todos sus detalles. May partes en Rousseau o Marivaux que remiten a un sentido oculto que sus propios contemporáneos no pudieron descifrar... Leer lo que nunca fue escrito. El lector, en el que aquí hay que pensar, ese es el verdadero historiador (1972, I, 1.241).

El pasado que interesa es el lado inédito de la realidad que sale a la luz en el momento presente.

Podemos dar un paso más e identificar ese pasado oculto con el *desecho de la historia* («der Abfall der Geschichte»). El historiador que es Benjamín no anda a la búsqueda y captura de lo más valioso, ni lo más llamativo: se fija en el desecho. La mirada de quien se dirige a la parte más oscura de la realidad recibe en premio una luz inédita para descubrir el presente. Hay que suponer

entonces una secreta complicidad —como ya hemos visto— entre el sujeto histórico, que trata de conocer el pasado, y el objeto de su atención, que trata de hacerse presente. El momento de conocimiento del pasado coincide con el momento de auto- conocimiento del sujeto. Para que sea un conocimiento de lo desconocido —y no mera tautología— tiene que darse un sujeto necesitado de conocimiento, un sujeto disconforme con lo que sabe o con el presente, porque éste le sume en la pérdida de subjetividad.

La relación que se establece entre el pasado y el presente, entre el objeto del conocimiento y el sujeto, es realmente original: si el historicismo, por ejemplo, va del presente al pasado, Benjamín viene al presente desde el pasado. El cambio de dirección es algo más que un juego de palabras, pues «mientras la relación del presente con el pasado es meramente temporal, continuadora, la relación del pasado con el ahora es dialéctica: no es un decurso, sino una imagen, algo que nos asalta» (1972, V, 576-577). El pasado se hace presente como por asalto, interrumpiendo los tiempos que corren. Se produce entonces un parón del tiempo como querían los revolucionarios franceses que, en la tarde misma del primer día de la Revolución, disparaban a los relojes de las torres para acabar con un tiempo que no era el suyo.

La relación creativa entre el pasado maldito y el presente necesitado es la substancia del carácter apocalíptico del tiempo. El Mesías significa la plenitud de los tiempos. Pero su llegada no se produce al final del tiempo, sino ahora, interrumpiendo el tiempo: «el Mesías interrumpe la historia; el Mesías no llega al final del desarrollo» (1972, I, 1.243).

«Mesías», «apocalipsis», «salvación» son términos claves en el discurso benjaminiano y que obligan a plantearse la inevitable pregunta: ¿estamos ante una filosofía o una teología de la historia? Benjamín es consciente de que su filosofar se alimenta de la tradición judía, que está literalmente embebida de ella (1972, I, 1235). Bebe, pues, de esa fuente, pero para profanarla. La profanación es un movimiento dialéctico que va de lo *esotérico* u oculto a lo *exotérico* o común. Dicho en otras palabras, Benjamin quiere hacer universal una experiencia que él ha observado en la tradición judía (hay más que propia experiencia: el convencimiento de que el sentido es un bien escaso y que sólo se da en la relación, ahora sí dialéctica, entre *mitos* y *logos*). Hay ahí, en efecto, una manera de experimentar el sufrimiento, unas preguntas sobre el derecho a la felicidad y un negarse al fácil consuelo de los mitos —como hacían los pueblos limítrofes— que resultan capaces de fundar hoy una tradición de la esperanza. Si un pueblo tan «pobre de espíritu» —digamos, tan pegado a la tierra— fue capaz, de esperar tan reciamente, señal de que hay ahí de qué aprender en tiempos de absoluto desconsuelo como eran los suyos. En la

apocalíptica judía se enseñaba que cada segundo «era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías». Su reflexión personal sobre esa tradición le había llevado, por otro lado, a descubrir el mecanismo de transmisión de un bien tap escaso como es el sentido. No se produce sentido a capricho (mediante el trabajo, que dirían los marxistas) sino que se recibe del mito; el sentido no se desvela (*Enthüllung*) sino que se revela o manifiesta (*Öffenbarung*) no lo creamos arbitrariamente sino que nos es dado en el origen. Su manifestación se produce en la «profanación» del mito que es un proceso de universalización de su significación. El sentido está constantemente amenazado por lo que directamente se opone a «profanación» y esto es *el destino mítico*. Su amenaza es doble: o bien impidiendo el proceso de profanación, lo que conlleva abandonar el sentido a la irracionalidad del mito (que es lo que ocurre cuando las religiones se entregan a las ortodoxias) o bien vaciando el mito en la secularización, con lo que lo secularizado adquiere la naturaleza mitológica (que es lo que ocurre cuando el progreso se adorna con todos los atributos de la racionalidad excluyente). La «profanación», por el contrario, es un vaivén del *mitos* al *lagos* y viceversa, un estallido del sentido pendiente en el presente, y una atención del presente al origen.

#### IV. UNA FILOSOFÍA *POLITICA* DE LA HISTORIA

Hasta ahora todo lo que hemos conseguido saber es que su concepción del pasado lo que plantea es una *interrupción del tiempo presente*. ¿Basta eso para calificar de política su filosofía de la historia? ¿Hubiera tenido lugar la Revolución Francesa si los revolucionarios se hubieran contentado con disparar a los relojes parisinos?

El núcleo de la filosofía política de Benjamín es el cambio del presente. Ya hemos visto que es un cambio especial, pues escapa a todo activismo, ya que supone que el futuro protagonista del cambio primero tiene que constituirse en sujeto merced a un aprendizaje, tal y como hemos visto.

El objetivo del cambio es el reconocimiento de Todos y cada uno a la felicidad. No se trata sólo de procurar el pan y la libertad, sino la felicidad, por eso establece una relación entre bienestar-libertad-felicidad, en el sentido de que no puede haber pan sin libertad, ni libertad sin felicidad. Hoy nadie duda de que el desarrollo del bienestar puede coincidir con una limitación de la libertad. Las crisis de las democracias occidentales son buena prueba de ello. En esto al menos, en la exigencia de un desarrollo económico que no signifique menos sino más libertad, Benjamín ha sido un pionero. Más difícil nos resulta entender que sin felicidad tampoco hay libertad, pues nos hemos acostumbrado

a la idea de un progreso material capaz de crear sus correspondientes reglas políticas sin remisión alguna a algo así como «el derecho a la felicidad».

Esto es precisamente lo que aquí no cabe: no cabe plantearse un Estado del bienestar sin la pregunta por la felicidad, que reza así: ¿pueden ser las generaciones presentes felices a costa de las desventuras de generaciones pasadas? No es una pregunta meramente moral sino política: sin el sentido que proviene de los recuerdos de los sufrimientos pasados, la libertad —digamos: la democracia— podrá ser participación en las estructuras administrativas de decisión, pero en absoluto garantía de que esas decisiones no comprometan la felicidad de los marginados para que la disfruten los afortunados. El *quid* político de la felicidad es romper una lógica histórica ancestral que se ha resignado a pagar un «costo histórico» (léase: infelicidad de unos) por el logro de la felicidad (de otros). O dicho en otras palabras: que acepta la distinción entre *historia* y *prehistoria*.

La reducción del hambre o la superación de las opresiones no nos llevan a la "plenitud política» más que rompiendo una lógica criminal del poder que lleva a reproducir hoy las injusticias de ayer. El derecho a la felicidad es una exigencia de ruptura.

El concepto de *interrupción* resume la *pointe* política benjaminiana. Su contenido poco tiene que ver con lo que la izquierda ha entendido por revolución: «Marx dice que las revoluciones son la locomotiva de la historia universal, pero quizá las cosas sean de otro modo, quizá sean las revoluciones el freno de mano de la humanidad que viaja en ese tren» (1972, 1,1.232). La revolución no tiene, pues, tanto que ver con acelerar la marcha cuando con detenerla. Y Benjamin tiene especial interés en clarificar su idea polemizando con el marxismo. Se podría resumir la obra de Marx como el intento de articular tres conceptos fundamentales: la lucha de clases del proletariado, el progreso como destino del desarrollo histórico y la sociedad sin clases. Marx las estructura de la manera siguiente: mediante una serie de luchas de clase / la humanidad arriba a lo largo de un desarrollo histórico / a la sociedad sin clases. Pues bien, esa estrategia teórica supone un error mayúsculo, pues conlleva desplazar fuera del tiempo (al final de los tiempos) el logro del desarrollo histórico (la sociedad sin clases); de ahí a vaciar el tiempo histórico de contenido revolucionario no hay más que un paso, un paso que ha dado la socialdemocracia al cruzarse de brazos diciéndose que para qué moverse si camina a favor de la historia.

¿Cuál es la propuesta de Benjamin? Sustituir la noción lineal del tiempo que vacía al presente de capacidad revolucionaria (la sociedad sin clases viene

sólo al final) por la idea de que todo presente cuenta con una *revolutionäre Chance* y que no es otra que la irrupción en el presente de un pasado inédito. Es la interrupción de los tiempos que corren. En otras palabras, «la sociedad sin clases no es el punto final (*Endziel*) del progreso en la historia sino su lograda interrupción» (1972, I, 1.231).

## V. TIEMPO MESIANICO

El giro copernicano de Benjamin en la concepción del tiempo se substancia en la categoría *interrupción* que se opone frontalmente a *concepción lineal* del tiempo, a evolución. El cambio en la filosofía de la historia se lo trae Benjamin de su cultura judía. Es una concepción mesiánica del tiempo. Y lo que echa en cara al marxismo es haber desvirtuado el transfondo judío del concepto «sociedad sin clases», concebido originariamente por Marx como secularización del tiempo mesiánico (1972, I, 1.231). Si la novedad de la concepción benjaminiana del tiempo es su supeditación a la política, ¿qué relación tiene el tiempo mesiánico con la política?

La relación entre tiempo mesiánico y política no deja de producir un cierto pavor. ¿Cómo no relacionar «interrupción» con catástrofe, caos o visión apocalíptica? Estaríamos así ante un pensamiento tremendista, más cercano de la rebelión que del cambio, de la destrucción que de la construcción. Si así fuera, Benjamin tendría que apechar con la peor de las paradojas: la solidaridad con el sufrimiento e injusticias de las víctimas empezó siendo el motivo de su reflexión y ahora resulta que con su catastrofismo final sólo consigue multiplicar los sufrimientos.

Independientemente de la posición de Benjamín no conviene, sin embargo, precipitar las conclusiones, pues al hablar del mismo tema —el tiempo— desde culturas distintas, habrá que ver si afirmaciones aparentemente opuestas son de hecho antinómicas.

En el mundo occidental domina la concepción lineal del tiempo, como si fuera una larga línea indefinida en la que se pueden inscribir todos los sucesos. El tiempo se manifiesta así como un absoluto que precede a todo acontecimiento y que sólo espera se le llene con datos que son los eventos.

Israel no sabe de tiempos absolutos sino del «tiempo pleno» (von Rad, 1984,109-161). La plenitud del tiempo significa la sazón de un momento concreto de la vida. El tiempo es la vida lograda, de ahí que mejor que del tiempo habría que hablar de tiempos: hay un tiempo para nacer, para morir, para la siembra... Todo acontecimiento tiene una referencia temporal precisa que es *su tiempo* o *kairos*, entendiéndolo por ello no un futuro anónimo del que

cabe esperar la realización del presente sino la expresión del logro del presente.

En Israel, como en los pueblos de su entorno, el tiempo por antonomasia era *la fiesta*: con ella se medía la cotidianidad. Pues bien, aunque inicialmente el ritmo de las grandes fiestas de Israel fue determinado por la ordenación natural del año —algo que toma del entorno—, Israel pronto «historiza» las fiestas: la fiesta de recolección de la cebada se hizo conmemoración de la salida de Egipto; la fiesta de la vendimia, en recuerdo de la travesía del desierto... Es decir, las fiestas judías acaban siendo recuerdos de hechos históricos y no ya celebraciones de momentos naturales.

Ahora bien, esta concepción cúllica del tiempo tenía un valor absoluto en el sentido de que la comunidad presente podía, mediante el rito y el recuerdo, entrar a formar parte del acontecimiento original. Cuando Israel recuerda el Éxodo, no sólo celebra un hecho afortunado del pasado sino que lo conmemora de tal suerte que permite al hombre de hoy participar en el hecho salvífico de antaño.

Como los acontecimientos recordados eran varios, Israel acabó por entender que su existencia como pueblo tenía que ver con una *trama real*, con una historia de la que él formaba parte. Todo aquello había sucedido con una finalidad: para que Israel entrara en la tierra prometida. Este tipo de reflexiones dan pie a una concepción cronológica del tiempo que se aproxima a la concepción lineal y la aleja de la cúllica. No es difícil imaginarse el conflicto: si se concibe a los acontecimientos como algo único e irreplicable (propio de la concepción lineal), ¿cómo casarlo con la concepción cúllica que nada entiende de irreversibilidad desde su particular idea de la contemporaneidad? Entran así en conflicto el tiempo *cúllico* y el *cronológico*.

Ahí se insertan los profetas con su original propuesta de un *tiempo apocalíptico*. Lo que, al decir de von Rad, caracteriza el planteamiento profético es el desplazamiento del acento del pasado al futuro: la salvación de Yahvé será obra de sucesos venideros. Eso supone una inquietante novedad respecto al tiempo cúllico, para el que la salvación *ya estaba dada* y sólo faltaba que las sucesivas generaciones se incorporaran a ella; con los profetas, sin embargo, parece como si la garantía salvífica del pasado estuviera caducada —debido al pecado de Israel— y hubiera que renovarla con la espera en un nuevo obrar salvador.

La espera en algo porvenir, eso es lo que define el concepto de escatología con el que ahora se viste el tiempo. La plenitud o consumación de los tiempos está en ese futuro anunciado. Ahora bien, esa novedad salvadora que está por venir y cuya venida acaba con el tiempo no hay que entenderla como si se

tratará de final del tiempo lineal. No es el *telos* de la concepción lineal. Puestos en esa tesitura habría que decir que el tiempo apocalíptico es intrahistórico. La consumación mesiánica del tiempo sería poner fin a la lógica de los tiempos que corren porque su curso es catastrófico y de seguir así nos llevaría a la catástrofe; pero esa quiebra del *conúttuum* se produce dentro del tiempo cronológico.

Para los profetas el recuerdo sigue siendo capital, aunque ha perdido su automatismo salvífico. Ahora sólo resulta liberador si conlleva ruptura del presente, si opera una hendidura en el presente por donde pueda colarse el Mesías.

Cuando aquí hablamos de felicidad, liberación o *salvación*, no nos referimos a la «del alma». La vida de Israel era dura, llena de peligros y afanes, e Israel afrontó su existencia de una manera descaradamente realista. Si pedía salvación, era de los males presentes. Este pequeño pueblo carecía de dotes para ideologizar la respuesta o para consolarse en el mito. Ahí radicaba su «pobreza de espíritu». Israel mostró capacidad de encaje, de aguantar a pie firme el dolor, prefiriendo el grito o la interpelación, que es una pregunta materialista, al falso consuelo de la *ido-logia* (llámese ideo-logia o mitología). A ese talante debe Israel su veterotestamentario arte del relato que en sus manos alcance grandeza desconocida y sobrecogedora. Esta originalidad de Israel, que Metz denomina «el estigma de la elección», contrasta con la refinada mentalidad de un Egipto, por ejemplo, cuya capacidad de idealización no permitía relacionar las flaquezas humanas con la divinidad.

Hay, pues, una profunda complicidad entre felicidad y tiempo mesiánico, entre el derecho a la felicidad aquí y ahora de todos y cada uno de los hombres y la exigencia de interrupción de los tiempos que corren. Quien mejor lo ha visto ha sido el crítico más decidido de la cultura judía, el apologeta de *lo griego*, Nietzsche. «La evolución no busca la felicidad», decía él mirando de reojo el mensaje apocalíptico del *judío*, «sino el desarrollo y nada más». Hay una relación entre «interrupción» y felicidad, como la hay entre *continuum* y desinterés por lo humano. Veamos esto.

En la tercera y última parte de *Así hablaba Zaratustra* se expresa la intuición más abismal de la misma: la doctrina del eterno retorno. Es la culminación de todo un trayecto que empezó en la Primera Parte con *la muerte de Dios*. Este acontecimiento, sin embargo, no se basta para la emancipación del hombre, ya que éste se da prisa en buscarle sustitutos (el Hombre, la Razón, la Humanidad, la Clase...). Hace falta, pues, que le venga en ayuda el conocimiento de sí como *voluntad de poderío*, tema del que se ocupa en la Segunda Parte. Pues bien, la prueba de que esta voluntad creadora ha sido

aceptada hasta sus últimas consecuencias no es otra que la doctrina del eterno retorno, ya que «sólo de aquella voluntad de querer que quiere la eterna repetición de su querer, de aquella que es voluntad de voluntad, puede decirse que realmente se quiere a sí misma; y a su vez sólo de quienes son capaces de vivir jubilosamente ese ciclo eterno de creación-destrucción, que supone el eterno retorno, puede afirmarse que han pronunciado un sí abierto, franco y sin restricciones a su voluntad creadora» (Prólogo a Nietzsche, 1985, 23).

1 lay una relación entre la muerte de Dios y el eterno retorno, como, si la voluntad de poderío asentada sobre el querer incondicionado tras la muerte de Dios tuviera que expresarse con toda naturalidad en el incesante ciclo de creación/destrucción. Pero ¿no será al precio de la muerte del hombre? Zarathustra explica su doctrina del eterno retorno (Libro III, «la visión y el enigma») a buscadores que no tienen miedo, contándoles cómo, en una ocasión, ella ascendía peñas arriba y fue sobre sus hombros estaba sentado el espíritu de la pesantez —su gran enemigo— que tiraba hacia abajo. Léase: al impulso vital de la voluntad creadora, que él anuncia, le sale al encuentro la pesantez de la cultura milenaria cuya manía con la infinitud del tiempo sólo produce desánimo. En efecto, todos los proyectos que trazamos son efímeros y caducos pues el tiempo infinito hace irrelevante lo que en él episódicamente aparece. Pero Zarathustra replica al espíritu de la pesadez con la voluntad de querer, el querer que goza de sí mismo en su juego eternamente creativo y destructivo. Nietzsche opone a la concepción lineal del tiempo que supedita lo presente a lo futuro y que todo se lo juega a la carta del final, una concepción donde el movimiento es lo absoluto. Es la entronización del puro devenir, gratuito y sin objetivos que cumplir. Con el eterno retorno el instante se apodera de lo eterno, un instante inocente, sin responsabilidades, sólo fiel a sí mismo, negándose una vez constituido para volver a autocrearse. En el eterno retorno el ser se debe al devenir que es lo único soberano.

¿Significa esto que *nihil novwn sub solé*, que estamos condenados a repetir lo de siempre, que es un retorno *de lo idéntico*? La cosa preocupa a Zarathustra y mientras cavila sobre el asunto oye el grito de un pastor a punto de ahogarse por una serpiente que le había penetrado por su boca. La serpiente simboliza el eterno retorno de lo idéntico que ahora amenaza mortalmente a la voluntad creadora, por eso Zarathustra grita al pastor que muerda la cabeza del animal. Así lo hace y lo que de ahí surge no es un pastor ni un hombre, sino el Superhombre, «un transfigurado, un iluminado que reía». No es lo idéntico lo que se repite sino el propio tiempo. O dicho de otra manera: da lo mismo lo que vuelva, el volver eso es la esencia del tiempo. Y precisamente por eso no se repite lo mismo sino el juego creador de una voluntad que no deja de querer.

Si detrás del tiempo mesiánico está el hombre de carne y hueso, detrás del eterno retorno está el Superhombre y, en la base, la muerte de Dios. El anuncio de la muerte de Dios es el anuncio del triunfo del tiempo, del poderío del tiempo. A partir de ese momento el hombre se convierte en pieza que se mueve en la órbita del tiempo. El hombre deja de ser sujeto para convertirse en *devenir*. El nuevo hombre es el Superhombre.

Se han dado muchas interpretaciones del Superhombre. Para unos significa la inserción del hombre en la *physis* como totalidad natural (Lówith); otros lo entienden como un principio hermenéutico: Superhombre es la figura de un constante transcendimiento de la voluntad movida por el impulso de superar constantemente sus propias creaciones y los valores establecidos (Jaspers). Y no falta quien, como Heidegger, ve en el Superhombre el final del triste destino de la filosofía occidental. Si Hegel concebía al sujeto como autoafirmación incondicionada de la razón, el Superhombre (por aquello de la *Aufhebung*) representaría un absoluto de la animalidad, es decir, representaría aquel tipo de humanidad en el que la capacidad de planificar se ejerce según el modelo animal del instinto. El Superhombre sería la figura que prefiguraría el destino de una humanidad sometida al dominio planetario de la técnica.

De una manera u otra, todas estas interpretaciones coinciden en señalar el objetivo nietzscheano de oponerse a los fundamentos humanistas de la tradición occidental. En ese contexto, el Superhombre liquida la subjetividad. Nietzsche disuelve la consistencia metafísica del sujeto en favor de una estructura interpretativa del ser en cuyo seno el *super* del *hombre* alude exactamente a la condición de continuo sobrepasamiento de toda posición ya alcanzada. De ahí el incesante ciclo destrucción/construcción. El individuo, el sujeto, sólo son ficciones que encubren la multiplicidad de roles, de vidas, de momentos. El ser está sometido al tiempo, por eso no hay sujetos ni seres sino «enseres», que diría García Bacca, es decir, momentos sometidos a la maquinaria apática del tiempo anónimo.

Nietzsche tiene razón al derivar toda su filosofía de la muerte de Dios, esto es, de la liquidación del pensar judeocristiano. Se equivoca, sin embargo, al emparentar la concepción teleológica del tiempo con la del pensamiento judeocristiano. La Apocalíptica judeocristiana se cifra en el concepto de «interrupción» y no en el ideológico. Eso es lo que se opone frontalmente a su eterno retorno. Y no parece difícil —contra Nietzsche— relacionar la eternidad del retorno con la concepción lineal del tiempo: en ambos el imperio de la fuerza anónima del tiempo sobre los sujetos; en ambos la incesante necesidad de progresar o crear sobre las espaldas de lo dado, y ¿qué es el progreso —genio y figura del tiempo evolutivo— sino la expresión eminente, tal y como la

vio el *Angelus Novas*, de la dialéctica destrucción/construcción?

Podríamos resumir el enfrentamiento entre estas dos culturas como la oposición entre *tiempo e historia*: o tiempo absoluto, entendido como ciego destino de la humanidad o historia entendida como interrupción de la lógica del destino. O catástrofe final o anuncio catastrófico de los tiempos que corren.

Hay que reconocer la afinidad de nuestra sensibilidad con Nietzsche, y la lejanía respecto al tiempo mesiánico. ¿Acaso no relacionamos éxito con tiempo y fracaso con falta de tiempo? Recordemos por un momento cómo la muerte — modelo eminente de interrupción del tiempo — ha sido desterrada de la estética de nuestra vida moderna. Se muere anónimamente. Y ¿no ha fabricado el existencialismo toda una cultura de la angustia por la inevitabilidad de la muerte? En nuestro planteamiento, sin embargo, la angustia no vendría del final que se avecina sino, por el contrario, de la imposibilidad de tener un fin.

Y, sin embargo, de eso se trata: de captar la posibilidad de futuro en base a la temporalización de la existencia. Decía Benjamín que, en el tiempo judío, «cada segundo era la pequeña puerta por donde podía colarse el Mesías». La felicidad sólo entraba en el tiempo si había una hendidura por donde entrar. Sin hendidura no hay tiempo, pues decir tiempo es decir novedad y para que el *novum* ocurra tiene que romperse lo mismo de siempre. La continuidad es la matriz de la soledad y el tiempo rompe la soledad al posibilitar el encuentro de lo nuevo, es decir, de lo totalmente otro que nosotros mismos. Y, como dice Lévinas, «lo totalmente otro, es el otro». Ni el dominio material del mundo ni el conocimiento del mundo nos liberan de la soledad, pues en ambos casos todo lo que encuentra es gracias a la luz del sujeto. De ahí la angustia: el sujeto inicia la salida de sí porque experimenta la necesidad del mundo exterior, pero no puede salir de sí porque todo lo ve con la luz que él mismo irradia.

La ruptura de la soledad, esto es, la posibilidad de que el presente tenga un futuro que no sea mera tautología del presente dado, se produce con la presencia del otro. Lo nuevo es el otro y el otro es el tiempo. Con el otro comienza el tiempo.

La subjetividad remite a la intersubjetividad y ésta a la historia, del mismo modo que la negación de la historia a manos de cualquier forma de evolución conlleva la muerte del hombre. Cabe preguntarse entonces por esa manera de pensar en la que la historia es sustituida por el «eterno retorno», el sujeto es declarado mera ficción, se toma al lenguaje por pura metáfora y se hace del Superhombre una inteligencia sin historia, sin *pathos* y sin moral: ¿no estaremos sustituyendo la razón por el mito?, ¿no es el Superhombre una *imitación* del hombre?, ¿no habrá que buscar a la razón por el lado de la

«apocalíptica»? ¿no habrá que relacionar emancipación, felicidad, solidaridad con aquella cultura que sólo sabe pensar la subjetividad desde la intersubjetividad?

Si el triunfo del tiempo es la muerte del hombre, quien quiera hacer historia tendrá que morder la cabeza de la serpiente que tanto asustó a Zaratustra, pero entendiendo que el ofidio no representa sólo al eterno retorno *de lo idéntico* sino a toda forma de tiempo *continuo*, es decir, toda forma mítica del tiempo. Progreso, evolución, tiempo lineal, eterno retorno, inocencia del tiempo sin *pathos*, he ahí denominaciones del tiempo mítico por el que todo pasa y nada provoca. Es nuestro tiempo y es tan persistente, que explica el abatimiento de Bertolt Brecht: «Cuando llega el crimen, cuando cae la lluvia, ya nadie grita ¡alto!».