

Reflexiones sobre la historia para “tiempos posthistóricos”

Virginia LÓPEZ-DOMÍNGUEZ
(Universidad Complutense)

Una de las características más notables de la reflexión sobre la historia de finales del siglo XX es el reconocimiento, si no unánime al menos sí insistente y bastante generalizado, de que asistimos al final de la historia. Resulta curioso observar que en este diagnóstico la filosofía coincide con las doctrinas milenaristas, como si en ese gesto de rechazo ya secularizado de la historia se hiciera un guiño y se intentara recoger y a la vez neutralizar el hábito contraído por Occidente de dictaminar la terminación del mundo cada mil años o cifra asimilable. Independientemente de la oportunidad del gesto y de su posible interpretación, lo cierto es que para poder establecer el sentido y valor de la historia, el alcance y validez de los estudios históricos en la sociedad actual, se hace necesario resolver previamente la cuestión de si es verdad que nos encontramos ya en el umbral de la posthistoria y, en cualquier caso, determinar qué significado pueda tener esta expresión.

La idea de posthistoria nace a mediados del siglo XX en un grupo de pensadores franco-alemanes que, más que afirmar un final efectivo del acontecer humano, desarrollan un pesimismo cultural elitista ante el estatismo y masificación de las democracias occidentales después de la Segunda Guerra Mundial amenazadas por la posible inminencia de una

tercera confrontación. Lutz Niethammer ha dedicado un amplio estudio a estos pensadores entre los cuales sitúa a Gehlen, Jouvenel, Schmitt, Kojève, Jünger, Lefèbvre (y en ciertos aspectos, a Benjamin y Adorno). En este estudio se muestra cómo la interpretación de la coyuntura política de aquel momento fue realizada por estos autores recogiendo planteamientos filosóficos y sociológicos de finales del siglo XIX, tales como la idea nietzscheana del agotamiento espiritual del repertorio de posibilidades heroicas, la tesis weberiana de una sociedad convertida en una única máquina gigantesca en proceso de petrificación y la hipótesis de Henry Adams de una entropía en el proceso de cambio de civilización¹. Algunos de estos autores siguen vigentes en el pensamiento posthistórico actual (en especial Kojève, Benjamin y Jünger²), pero sus ideas están moduladas dentro de un contexto distinto, el que instaura la tesis del inicio efectivo de la posthistoria, en respuesta a una coyuntura socio-política y, sobre todo, tecnológica, completamente diferente de la de mediados de siglo. En la actualidad la idea de posthistoria presenta dos vertientes, que se oponen entre sí y, sin embargo, convergen en distintos aspectos³.

Por una parte, se encuentra la línea representada por Francis Fukuyama, quien vaticina el final de la historia basándose en que, tras la descomposición de los regímenes comunistas, se ha puesto en evidencia la superioridad del capitalismo para alcanzar los fines básicos de la humanidad y, dado que no se vislumbran alternativas posibles a este modelo civilizatorio, se asistirá a su expansión en todo el planeta. Vistas así las cosas, el fin de la historia no es sino su culminación, el cierre de un proceso de paulatino progreso que alcanza su grado máximo, su perfección, tras la cual ya no pueden esperarse cambios decisivos y, por tanto, se caracteriza por una ausencia de acontecimientos o un desvanecimiento de

¹ *Posthistoire*. Hamburg, 1989.

² Gran parte de las tesis de *El fin de la historia y el último hombre* de Fukuyama están montadas sobre la interpretación que A. Kojève hizo del pensamiento de Hegel. Benjamin es citado con frecuencia por los postmodernos (v., p.e., Vattimo: "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?" en *En torno a la posmodernidad*, pp. 10 s. y 18) y Jünger tiene especial relevancia en el ámbito de la postmodernidad española.

³ Como muestra de la divergencia de ambas vertientes puede verse el art. de A. Escudero titulado "Redes y laberintos", en el que se hace un estudio de la situación actual de la sociedad desde bases postmodernas por oposición a las tesis defendidas por Fukuyama (*Anales del Seminario de Metafísica*, UCM, 31 (1997), pp. 83-103).

los acontecimientos en simples hechos, cuyo único significado no puede ser sino la reiteración. Paralizante y mitológica, la concepción de Fukuyama se suma con beneplácito a la desaparición de las ideologías, sacralizando el capitalismo y anteponiendo el criterio del éxito histórico por encima de cualquier otro⁴.

Por otra parte, está la línea representada por la postmodernidad, en especial por Lyotard, Vattimo y Baudrillard⁵, que reniega del capitalismo como ideología unificadora y reivindica la diferencia y la pluralidad basándose en dos hechos históricos decisivos, como son la irreversible rebelión contra el colonialismo y el imperialismo impuesto por Occidente de los pueblos económica y culturalmente dependientes y la irrupción de la sociedad telemática, con su capacidad para acelerar la comunicación social abarcando los puntos más distantes del planeta. La conjunción de ambos factores ha permitido a las culturas locales encontrar un lugar en el proceso global de formación de imágenes, con lo que el discurso oficial y monolítico se ha fragmentado en múltiples voces divergentes, en un conglomerado de imágenes prácticamente simultáneas. El resultado de esta difracción de la realidad producida por las tecnologías de la información es la disolución misma de la historia, ya que, en medio de semejante discontinuidad y superposición, la reflexión es incapaz de encontrar un hilo conductor que no sea sospechoso y falsable, y queda sumida en la perplejidad que acaece ante la carencia de sentido o, como dice Baudrillard, "en la simulación, en la incertidumbre radical sobre la verdad, sobre la realidad misma del acontecimiento"⁶. A pesar de que el fin de la historia supo-

⁴ Francis Fukuyama: "The End of History", en *The National Interest* 16 (verano 1989), pp. 3-18; "A Reply to my Critics", en *The National Interest* 18 (invierno de 1989), pp. 21-28; *El fin de la historia y el último hombre* (Barcelona, Planeta, 1992). Para un comentario crítico de esta obra, v. P. Anderson: *Los fines de la historia* (Barcelona, Anagrama, 1996).

⁵ Lyotard, J.-F.: *La condición postmoderna* (Madrid, Cátedra, 1984); Entrevista realizada por T. Oñate en *Meta* 2 (1987), pp. 114-119. Vattimo, G.: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica de la cultura posmoderna* (Barcelona, Gedisa, 1986); "El fin del sentido emancipador de la historia", en *El País*, 6-XII, 1986; "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?", en *En torno a la posmodernidad* (Barcelona, Anthropos, 1990). Baudrillard, J.: *Las estrategias fatales* (Barcelona, Anagrama, 1984); "El año 2000 no tendrá lugar" en *El País*, 13-X-1985.

⁶ Baudrillard: "El año 2000 no tendrá lugar". Lyotard está de acuerdo con él en este punto, v. "Reescribir la modernidad" en *Revista de Occidente* 66, pp. 23-25.

ne el hundimiento en el caos a causa del naufragio de una racionalidad que se creía norma única e indiscutible, para la postmodernidad el fin de la historia supone el fin de la alienación⁷, porque en el caos reside la esperanza de la emancipación⁸, en la experiencia de un mundo multicultural y mestizo donde sea posible la vivencia de la libertad entendida como oscilación continua entre pertenencia y desasimiento, como un fluctuar que, sin dejar de estar inmerso en el momento presente, se entrega al puro juego de la diferencia, por encima de todo juicio moral, en un acto de estetización de la vida. Esta experiencia de oscilación del mundo posmoderno, según ha dicho Vattimo, es “una oportunidad (*chance*) para un nuevo modo de ser (quizás: por fin) humanos”⁹.

A pesar de sus tan cacareadas diferencias, ambas posiciones tienen elementos en común, y el más evidente punto de coincidencia es que en los dos casos se niega el progreso: en el primero, porque el progreso se da por concluido, ya que se piensa que se ha alcanzado la culminación de las posibilidades de la sociedad, se da por realizado el ideal de hombre perseguido, y sólo basta esperar que concluya el proceso de globalización y que los adelantos tecnológicos, la riqueza y el modelo político de Occidente se transfieran al resto del mundo; en el segundo, porque se cuestiona la idea misma de progreso, ya que el desarrollo de la civilización y el modelo que le ha servido de base no satisfacen ante la evidencia de los sangrantes costes y lagunas que ha dejado en su ejecución (bolsas de marginación, hambre, injusticia, sacrificio de las esferas del juego, la belleza y el gozo), pero tampoco se cree en la capacidad social para transformar el modelo porque ésta se alimenta normalmente de utopías, de grandes relatos, de un propósito común que unifica e impele al cambio. En ambos casos, las grandes ideas están agotadas y lo están porque las dos posiciones que nos ocupan son propias de una sociedad epigonal y, en este sentido, son posthistóricas, en cuanto producto de una sociedad que ya ha alcanzado su madurez y declina, en la cual sus miembros alimentan el sentimiento de haber llegado demasiado tarde. Este tipo de respuesta, evidentemente, corresponde a un estado de saturación histórica, semejante al

⁷ Baudrillard: art. cit.

⁸ Vattimo: “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, pp. 15-17.

⁹ Posmodernidad: ¿una sociedad más transparente?” en *En torno a la posmodernidad*, p. 19.

que E. Jünger poetizó a través de esa ciudad utópica situada en el futuro, que es Eumeswil. En esa ciudad, centro político de un Estado universal regido por un dictador que juega la pura estrategia del poder y tiene a su servicio un camarero, que, por cierto, es historiador, la sustancia histórica ha sido devorada por la pasión, no hay fe en las ideas y causan desconcierto las víctimas que en otro tiempo se sacrificaron por sus convicciones, porque allí, en Eumeswil, se puede hacer y dejar de hacer lo que a uno le plazca. Los historiadores, como coleccionistas acostumbrados a contemplar la repetición de los modelos históricos sin sentirse afectados, opinan que la situación en Eumeswil es favorable porque felizmente allí se ha acabado la idea del progreso, nada se toma en serio, salvo los groseros placeres y lo que pide la necesidad del momento, mientras el cuerpo social, como un peregrino cansado de la larga marcha, se entrega al descanso y deja que aparezcan las imágenes¹⁰. Creo que esta ciudad imaginaria podría ser en su ambigüedad, en su ascunción indiferente de todas las diferencias, la sociedad que perfilan cualquiera de las dos líneas posthistóricas, porque, si bien es cierto que, frente al pesimismo que definió la corriente posthistórica de mediados de siglo, nuestras dos posiciones se muestran optimistas, no se puede negar tampoco que en ambas aparecen los rasgos del exceso de historia que ya Nietzsche denunció como peculiar de su época y que, según él, convierten el saber sobre el pasado en una enfermedad que atenta contra la vida de cinco maneras distintas: implantando la creencia en la caducidad de la especie humana, desarrollando el escepticismo y el cinismo, fomentando la ilusión de que se posee la más rara de las virtudes, la justicia, desde la cual se evalúa el devenir histórico anterior, debilitando la personalidad al engendrar el contraste entre el ser íntimo y el mundo exterior, porque sólo se consideran los hechos objetivamente, desde el punto de vista externo, sin poner en obra sus contradicciones y sin atender a la intimidad de la convicción, que es lo que ha hecho posible su surgimiento como algo distinto y nuevo, en definitiva, porque se sabe de antemano que las heroicidades y la creatividad ya no tienen cabida en este mundo¹¹.

Pero el punto en común más importante de ambas posiciones, el que

¹⁰ Véase *Eumeswil* (Barcelona, Seix Barral, 1993), pp. 71, 83, etc.

¹¹ *Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Parág. V. Véase asimismo Parág. IV.

permite su controversia y el que utilizaré aquí como hilo conductor, es que construyen un discurso metahistórico, ya que no es posible hablar de fin de la historia, ni afirmar o negar el progreso o el sentido o falta de sentido de la historia en general sin situarse por encima de ella y convertirla en referente, en concreto, representan dos vertientes opuestas de la filosofía de la historia, la filosofía especulativa y la filosofía crítica de la historia, que iniciaron su conflicto justamente después de Hegel, razón por la cual todos los posthistóricos de final de siglo remiten a él ya sea para ensalzarlo o criticarlo.

La base del pensamiento de Fukuyama es una filosofía especulativa o sustantiva de la historia, que, como tal, pretende hallar un sentido para el decurso histórico concibiéndolo como una totalidad que abarca no sólo el pasado, sino también el presente y el futuro¹². El criterio para fijar ese sentido proviene del ámbito de la metafísica, ya que no hay experiencia posible del conjunto del acontecer y, sobre todo, de lo que ocurrirá. Surge así una visión teleológica de la historia que muestra cómo los acontecimientos se encadenan indefectiblemente hacia una meta, con independencia del tipo de causalidad que ligue esos acontecimientos. No importa si es mecánica y lineal, como en Comte, dialéctica como en Hegel y en Marx, estructural o coligada, lo decisivo es que se postule esa meta, que normalmente coincide con un ideal de hombre, ya que ella es la que permite dar unidad y coherencia al caótico conjunto de los acontecimientos humanos y establecer un criterio de selección que determine la exclusión o la pertenencia de los sucesos a la historia. Dado que las filosofías especulativas creen conocer la meta de la historia, terminan por vaticinar los acontecimientos futuros, como es el caso de Fukuyama, y entonces se convierten en lo que Kant llamó filosofías proféticas¹³, realizando un ejercicio de predicción que resulta inaplicable en la historia, ya que ésta es el conjunto de acciones humanas y, por tanto, de acciones libres, de acciones realizadas por seres a los que se les puede dictar de antemano lo que

¹² La definición que aquí seguimos procede de Arthur Danto: "Substantive and Analytical Philosophy", en *Narration and Knowledge* (Columbia Press, 1985), pp. 1-16, aunque la distinción entre una filosofía especulativa o metafísica y una filosofía crítica de la historia es anterior, véase, p.e., W.H.Walsh: *Introducción a la filosofía de la historia* (México, Siglo XXI, 1968), pp. 9 ss.

¹³ "Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor", en *El conflicto de las facultades*, II.

deben hacer sin tener nunca la certeza de si lo harán o no¹⁴. Aun cuando no se admitiera que el actuar del hombre es libre, en el sentido de que con mucha frecuencia no es posible detectar en la historia una voluntad unificada que conscientemente dirija los acontecimientos en un sentido o en otro, esto debería servir para reconocer en la historia un componente de azar e imprevisibilidad y no la realización automática de unas leyes necesarias. En todo caso, la narración adivinatoria contradice la estructura constituyente del discurso histórico, que ha de considerarse más bien como una profecía invertida en la que el historiador es capaz de predecir porque habla desde el futuro sobre acontecimientos ocurridos en el pasado. En este sentido, Ortega y Gasset ponía un ejemplo irrefutable: la frase "Y Guillermo partió para la Guerra de los Treinta Años", que sólo puede ser dicha por el historiador, pero nunca por el sujeto de la acción (el propio Guillermo), quien desconoce el desarrollo futuro y las consecuencias de la línea de actuación que está emprendiendo. El discurso histórico, pues, se desarrolla según un logos propio que no es precisamente el de la anticipación del futuro, la razón narrativa —como dice Ortega—, es siempre a posteriori¹⁵, una peculiaridad que ha llevado a la filosofía analítica a interpretarlo como retrodicción. Así, incluso si no se estuviese dispuesto a reconocer una lógica en la escritura histórica, por las posibles implicaciones metafísicas que esto pudiera acarrear, estaríamos obligados a admitir que se trata de una narración, un discurso que, como tal, tiene sus leyes de construcción, una retórica, que consiste en arrojar luz hacia atrás, en hacer una reconstrucción inteligible e inteligente del pasado en la cual un acontecimiento puede cobrar diferentes significados de acuerdo con el contexto en el que se sitúa, es decir, según el conjunto de acontecimientos anteriores y posteriores con los que se ponga en relación. Las frases narrativas, como mostró Danto¹⁶, suponen una utilización retrospectiva de la categoría de causalidad generando una compleja estructura temporal en la que la verdad de un hecho particular se explica en función de acontecimientos posteriores. El discurso se construye a partir de la constatación de las consecuencias de los hechos, sólo entonces se puede afirmar que esos sucesos fueron causa de otra cosa. En otras palabras, un hecho adquiere la

¹⁴ *ibidem*, II, 4.

¹⁵ *Historia como sistema*, *Obras completas* VI, p. 41.

¹⁶ Danto, A.: *Narration and Knowledge*, 1985, pp. 17-26 y 233-256.

calidad de histórico cuando rebasa el ámbito de su pura actualidad, cuando deja de presentarse aislado, encerrado en sí mismo, y es insertado en una estructura temporal que lo hace comprensible, en definitiva, cuando en un acto a posteriori es descrito en un presente desde el cual se ha contemplado su desarrollo ulterior, lo que permite ponerlo en relación con otros acontecimientos posteriores que le dan sentido.

En su intento de conocer el futuro, pues, la historia profética queda desacreditada y resulta ilegítima en todas sus versiones: ya sea como avance constante hacia lo mejor, ya sea como retroceso continuo hacia lo peor o como abderitismo, expresión kantiana que se refiere al estado de detención de la humanidad girando en torno al mismo punto porque tanto su ascenso como su caída son equiparables¹⁷. Insostenibles desde el punto de vista teórico, las historias vaticinantes constituyen una manipulación del porvenir convirtiendo lo que de suyo es incierto en destino y tienen siempre una función ideológica que ya el propio Kant denunció al preguntarse cómo es posible una historia a priori y responder que sólo lo es “si el profeta mismo hace y dispone los acontecimientos que anuncia de antemano”¹⁸. En el caso de Fukuyama no puede dejar de recordarse su cargo de Director adjunto de Planificación Política en el Departamento de Estado del gobierno norteamericano¹⁹.

Respecto del tema de la historia, el pensamiento postmoderno se ha limitado a actuar reactivamente y se ha configurado por evidente oposición a la filosofía especulativa y, en concreto, a la historiología teleológica. Probablemente en esto reside su mayor limitación y su debilidad para enfrentar las tesis de su adversario. Curiosamente ha olvidado uno de los principios básicos de la agonística del lenguaje que, según Lyotard, define a las sociedades humanas y, en especial, a la sociedad actual: que las contra-jugadas no son buenas si sólo son reactivas, porque entonces no son más que efectos programados en la estrategia del adversario, perfeccionan a éste y, por tanto, dificultan una modificación de la relación y de las fuerzas que están en juego²⁰. En su negación de la historia, la postmo-

¹⁷ Kant: *op. cit.*, II, 3.

¹⁸ *op. cit.*, II, 2.

¹⁹ En la época de publicación de su libro *El fin de la historia y el último hombre* ya había abandonado ese cargo y era asesor residente de la Corporación Rand en Washington.

²⁰ *La condición postmoderna*, p. 39.

dernidad no ha querido asumir que su posición corresponde a una filosofía crítica y en su ceguera no ha sido capaz de aprovechar los materiales que ésta podía ofrecerle. Simplemente se ha limitado a decretar el fin de la historia por ser ésta un elemento más de universalización y normatividad o de legitimación de los discursos, de una manera simplista ha reducido todo metarrelato a filosofía especulativa y no ha profundizado en la naturaleza del discurso histórico mismo, radicalizando hasta tal punto la negación de lo histórico que ha entrado en contradicción consigo misma para resolver de forma desvaída, o dejar sin resolver, el problema de la función del relato histórico y del historiador en la sociedad telemática, a menos que la triste función que le compete sea la del protagonista de *Eumeswil*, que hundido en su paralizante escepticismo se limita a vivir junto al poder y a servirlo convencido de que está por encima de él y que representa un peligro para su permanencia, o a gozar de una lujosa existencia presumiendo de su espíritu de desapego e independencia, pero augurando a la vez la intercesión misteriosa de un absoluto que irrumpirá en el tiempo y conferirá peso y profundidad a su vida.

Tanto Lyotard como Vattimo han mostrado con claridad que en el origen de la idea de posthistoria se encuentra la discusión con un modo peculiar de hacer historia o filosofía de la historia, que ambos consideran predominante y paradigmático en la época actual. En el caso de Lyotard, el interlocutor son los llamados relatos especulativos y los relatos de emancipación, y en el caso de Vattimo lo que él denomina sin más "historia", entendiéndola como *decurso unitario de las vicisitudes humanas*. A esa unidad de la historia Vattimo asocia necesariamente un fin, un plan racional de mejora, de emancipación a través de la educación (o más bien de la domesticación-diría él), que implica la idea de progreso como realización paulatina del hombre auténtico. Por eso, para Vattimo rechazar la historia es condición imprescindible de la crítica a ese modelo de hombre auténtico que no es sino el ideal de un grupo social determinado que ha sido hasta ahora dominante en Occidente. Sin embargo, este modo tan general de considerar la historia resulta notablemente reduccionista, porque, como dije antes, la visión unitaria de los acontecimientos humanos puede conducir no sólo a una concepción eudemonista sino a una concepción decadentista o abderitista de la historia. En definitiva, tanto Lyotard como Vattimo rechazan un determinado modo de hacer historia, el que configura la unidad a partir de la determinación de un "centro en torno al cual se

reúnen y ordenan los acontecimientos”, para el cual Vattimo pone al menos dos ejemplos: la venida de Cristo o el Sacro Imperio Romano²¹. Y estos ejemplos, justamente, revelan al auténtico adversario de la postmodernidad en este punto: la teología cristiana de la historia, que colocó como eje de la periodización histórica la irrupción de lo absoluto en el tiempo a través de la figura de Cristo, cuya finalidad era la redención, extendiéndola a todo el género humano y no sólo a un pueblo determinado. Así el cristianismo fue capaz por primera vez de aunar la idea judaica de un tiempo lineal con la universalización de un sentido único para la historia: la salvación. Esta concepción, cuyo origen, a mi criterio, ha de remontarse a la Patrística, a San Justino y su idea de la historia como pedagogía del Logos divino, para pasar más tarde a San Agustín, se fue secularizando, incluso ya en la propia Edad Media, en el sentido de que el reino prometido se fue haciendo intramundano y no posthistórico, como ocurre, por ejemplo, en Joaquín de Fiore, y, según ha mostrado Karl Löwith, se mantuvo en sus claves principales en casi todas las filosofías de la historia posteriores en las que la salvación es concebida de forma inmanente como fin de la alienación de la humanidad. No es arbitrario que con cualquiera de estas filosofías, ya se trate de la ilustrada, del hegelianismo, del marxismo o del positivismo, vuelva a renacer el viejo problema de la teología cristiana de la historia: la relación entre predeterminación y libertad individual. Frente a esta unicidad de la historia que adopta un punto de vista supremo y comprensivo, capaz de unificar a todos los demás, Vattimo reivindica la disolución de la historia en imágenes del pasado propuestas desde distintos puntos de vista, en historias locales o, como ha dicho Lyotard²², en millares de historias pequeñas que traman el tejido de la vida cotidiana.

Ahora bien, el problema que plantean los postmodernos, el de la falta de sentido de la historia, no representa ninguna novedad sino que es una cuestión clásica dentro de la filosofía de la historia. Es la paradoja que encierra toda narración histórica, cuyo objetivo consiste en intentar comprender y explicar “la absurda marcha de las cosas humanas”²³, que en su

²¹ “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, pp. 11 s.

²² Vattimo, G.: *ibidem*, p. 17. Lyotard, J. F.: Entrevista de T. Oñate en *Meta* 2 (1987), p. 21

²³ Kant: *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, introducción.

conjunto se presenta como un cúmulo de aberraciones y crueldades, de guerras y enfrentamientos de unos contra otros en defensa de intereses las más de las veces injustificables por caprichosos y parciales. Esta irracionalidad no sólo rebela a la razón moral, que se indigna ante los constantes desmanes históricos, sino que también se extiende al aspecto teórico, pues la historia es el reino de acontecimientos singulares que se ofrecen a la experiencia y, por tanto, de un conjunto plural y diverso en el que, aunque las situaciones puedan repetirse en líneas generales nunca lo hacen ni en las circunstancias ni en el detalle. Ésta es la principal característica de la historia como modo de conocimiento y la razón que durante siglos hizo cuestionable su estatuto epistémico, lo que llevó a Aristóteles a considerar la poesía más verdadera que la historia²⁴ y a Descartes a desterrarla del corpus de las ciencias²⁵. A fin de resolver esta dificultad para hacer encajar el saber histórico en los diversos paradigmas científicos que la razón iba estableciendo a lo largo de distintas épocas, Dilthey y el historicismo otorgaron a la historia un estatuto particular, estableciendo la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Y como esta distinción sólo dio legitimidad a los problemas del conocimiento histórico, otorgándoles una especificidad, pero no resolvió la cuestión de la falta de unidad de la historia y de la relatividad de toda interpretación, la filosofía crítica de la historia en su vertiente analítica decidió independizar el dis-

²⁴ "Es manifiesto asimismo de lo dicho que no es oficio del poeta el contar las cosas como sucedieron sino como debieran o pudieran haber sucedido, probable o necesariamente; porque el historiador y el poeta no son diferentes por hablar en verso o en prosa[...] sino que la diversidad consiste en que aquél cuenta las cosas tales cuales sucedieron y éste como era natural que sucediesen. Que por eso la poesía es más filosófica y doctrinal que la historia, por cuanto la primera considera principalmente las cosas en general, mas la segunda las refiere en particular". *El arte poética*, III, 7.

²⁵ En *Los Principios de la Filosofía* Descartes no hace mención ninguna de la historia, a pesar de que en esta obra ofrece el panorama entero de las ciencias, vinculándolas de una manera unitaria. Según afirma en una carta dirigida al traductor francés de la misma, el abate Picot, "toda la filosofía es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de este tronco las demás ciencias", a la vez que la metafísica o filosofía primera se ocupa de los principios del conocimiento. La falta de mención alguna acerca de la historia, que, en definitiva, sólo es un conocimiento empírico y, por tanto, no verdadero, se hace evidente sobre todo gracias al debate que Giambattista Vico entabla con la doctrina cartesiana de la verdad, cuyo resultado será la postulación del principio "verum et factum convertuntur" y la admisión de la historia como la ciencia más adecuada para el conocimiento humano.

curso histórico de su relación con los hechos y de la lógica del conocimiento para buscar coherencia y, por tanto, sentido, en las propias leyes de la narración. Hoy por hoy esta característica de la historia no es tan preocupante, ya que también ciencias incuestionables como la física han perdido su tradicional carácter apodíctico y están sujetas al criterio de falsación, criterio que el propio Lyotard reconoce para el saber científico²⁶.

A pesar de todo, los historiadores siempre han continuado en su tarea de escribir historia en cierta medida ajenos al debate filosófico de su legitimación. Su propia práctica les ha llevado a utilizar las leyes de explicación, no como normas universales, sino como criterios de interpretación de los hechos. Estos criterios forman parte de cualquier relato histórico independientemente de su alcance o extensión y, por eso, no se comprende muy bien cómo la disolución de la historia que propugna la postmodernidad puede conducir a su fragmentación en pequeños relatos o a la potenciación de las historias locales, ya que las historias en pequeño, incluso las historias individuales, adolecen del mismo problema que la macrohistoria e incluso la suponen, pues no hay fragmento sin coimplicación. Pero, además, en una época de globalización es menos conveniente que nunca hacer un relato individual o local sin tener en cuenta las estrategias de los grandes poderes, en las cuales inevitablemente está inmerso ese relato. Desconocer esta realidad de inclusión en una totalidad, independientemente del juicio que la propia totalidad pueda merecer, no es oponerse a nada sino quedar indefenso ante ella. Reconocerla no significa necesariamente hacer vaticinios al estilo de Fukuyama ni tratar de imponer un ideal único, porque desde luego éstas no son tareas de la historia sino explicar la génesis y el desarrollo de los acontecimientos, unos sucesos que nunca se dan como átomos aislados sino siempre en un entramado complejísimo de relaciones de la más diversa índole: económicas, sociales, políticas, étnicas, culturales y hasta personales.

Quizás justamente aquí está el problema de la postmodernidad, en la falta de un estudio riguroso del discurso histórico que permita determinar sus funciones, una pragmática del saber histórico, un saber que, como es obvio, no es equiparable a una narración mítica o popular, que son las que analiza Lyotard. De una manera muy breve, intentaré poner algunas bases para este estudio.

²⁶ Lyotard retoma como uno de los caracteres fundamentales del discurso científico este requisito de Karl Popper, véase *La condición postmoderna*, pp. 52 y 54.

Una característica que la historia comparte con este último tipo de narraciones y que la diferencia claramente del saber científico es que queda indemne al criterio de falsación. Un relato al que otorgamos valor histórico es aquel que se mantiene dentro de los límites que imponen los datos, aquel en que no esperamos que se traicionen los enunciados denotativos, tergiversándolos u ocultándolos deliberadamente, pero también aquel en que ofrecemos al relator un amplio margen para la interpretación de esos datos. De un historiador esperamos una cierta explicación de los acontecimientos y no una mera crónica ni una simple cronología. Este factor interpretativo es lo que permite relatar o historiar de modo renovado una misma época, porque hace posible que una historia pueda ser *contada desde múltiples perspectivas sin que una anule a la otra, sin que ninguna pueda ser falsada*, y lo único que le exigimos al historiador, aparte de su atinencia a los datos, es que aclare desde un principio cuáles son los presupuestos de su interpretación. Como bien hizo notar Benedetto Croce, *en esta capacidad que la historia tiene de integrar sin contradicciones lo particular con lo general reside su parecido con el arte.*

Pero el hecho de que el discurso histórico comparta ciertas peculiaridades con el arte no significa que sean lo mismo y que la disolución de la historia como narración con un sentido único implique su conversión en literatura, en un puro cuento, como pretende Vattimo. Es cierto que las afinidades entre ambos son notables y que la comprensión histórica, como mostró Dilthey y también recuerda Vattimo²⁷, hace uso de una intuición que permite vivir los hechos pasados desde dentro para aprehenderlos en toda su singularidad y realidad, y que, como ya había pretendido Herder, hace posible captar las diferencias de cada pueblo, de cada época, de cada antecesor sin asimilarlo ni denostarlo, tan sólo respetando su distinción. Es cierto que el historiador se sirve de la imaginación para reconstruir lo que va a describir y que en este ejercicio se contrasta con culturas y realidades diferentes de la suya que le hacen descubrir la relatividad de sus valores y que, justamente en este sentido, la historia sirve a los intereses de la postmodernidad. Pero también lo es que la imaginación histórica no *inventa sucesos fantásticos y que precisamente por esto su trabajo requiere* —en palabras de Unamuno— una mayor contracción de espíritu que la

²⁷ *ibidem*, p. 18.

poesía²⁸. No importa que los hechos, como ya decía Goethe, sean siempre teoría, es decir, que aparezcan en un documento, en un testimonio o en el seno de una cultura que los impregna y en los que ya intervienen como realidades interpretadas, porque en el contexto de una filosofía de la historia que ha rechazado plantearse la conexión entre el discurso y los hechos lo que se propone al historiador es, sobre todo, la determinación de ideas conformadoras de significación histórica²⁹, si bien, personalmente creo que la investigación de acontecimientos sigue siendo una de sus tareas irrenunciables. Lo importante, en todo caso, es que tanto el emisor como el receptor del discurso histórico buscan reconstruir lo que pasó desde una determinada perspectiva y que nadie confunde el telediario con una película ni ve uno u otro por las mismas razones ni con la misma intención.

Sin embargo, el intento de conversión de la historia en una experiencia estética revela mejor el sentido de la negación de la historia en la postmodernidad. De lo que se trata es de convertir el relato en algo que tiene su fin en sí mismo, contar por el placer de contar, narrar los hechos, en este caso, los ya pasados, por la mera avidez de lo antiguo, un ansia que se transforma en coleccionismo, que valora todo lo anterior sólo por ser distinto de lo presente y termina por minimizar la diferencia de los acontecimientos entre sí, cayendo en un relativismo que se niega a dictaminar el grado de justicia de lo ocurrido o su potencialidad para el presente. De esta manera la postmodernidad transforma la historia en la peor especie de lo que Nietzsche llamó “historia de anticuario”, en “acumulación infatigable de todos los vestigios del pasado” dentro de una “atmósfera de vetustez”, que, desconectada del “aire vivificante del presente”, momifica los sucesos acaecidos³⁰.

Justamente, la relación que el discurso histórico mantiene con el presente es una de sus connotaciones principales, una determinación que se mantiene intacta tanto si se hace una historia universal con un sentido único como si se hacen historias locales o personales. En todas ellas, el

²⁸ *Historia y novela*, p. 1181. *La imaginación en Cochabamba*, p. 1041 (cito por *Obras Completas*).

²⁹ V. Racionero, Q.: “Postmodernidad e historia. (Tareas de la investigación histórica en el tiempo de la posthistoria)”, en *Anales del Seminario de Metafísica* 31 (1997), p. 206.

³⁰ *Op. cit.* II, Parágrafos II y III.

discurso se configura en relación al presente al menos por dos razones: primero, porque el pasado aumenta o disminuye de acuerdo con el momento en que se sitúe el presente del narrador; segundo, porque una vez que se fija la pertenencia de estos hechos al pasado es el narrador, que vive en un presente determinado, el que ensaya siempre una interpretación de los hechos, los selecciona y los ordena para que su relato tenga sentido o incluso para que no lo tenga. En otras palabras, la preocupación por el pasado surge por el interés del narrador en el presente y este elemento pragmático del discurso histórico es innegable, porque ningún historiador cuenta lo que ha ocurrido porque es bello sino porque pretende restablecer la verdad de lo ocurrido y esto lo hace siempre desde la óptica presente, ya que su último fin es comprender el sentido del momento actual. De hecho, la postmodernidad lo ha reconocido así, por ejemplo, a través de Baudrillard, quien, sin embargo, reduce unilateralmente el interés de la búsqueda de una explicación del pasado a la justificación del presente, excluyendo la posibilidad de que la génesis del presente se haga precisamente para lo contrario, para rechazarlo denunciando su injusticia y su falsedad³¹. La alternativa a una historia apologética escrita por los vencedores es más que una posibilidad: ha existido, por ejemplo, en la historiografía marxista o en la propuesta de Walter Benjamin de realizar la historia de los vencidos, guiada, en oposición a la historia tradicional, por el principio de la ruptura y de lo nuevo. Es cierto que Vattimo cita junto a Nietzsche como ejemplos de historia discontinua a Marx y Benjamin³², pero olvida que este tipo de narración supone un juicio hecho desde el presente, y no precisamente un juicio estético, sino un compromiso moral que da continuidad a la narración e implica liberar las potencialidades fracasadas y reprimidas de la historia para ponerla al servicio de la vida, para actualizar el pasado haciéndolo partícipe de un proyecto práctico.

³¹ "Historia inversa a la de las finalidades: la historia de la causalidad[...]: búsqueda obsesiva del origen, de la responsabilidad, de la referencia, intento de agotar los fenómenos incluso en sus causas infinitesimales. Pero también el complejo de la génesis y de la genética, del que dependen por diversas causas la palingenesis psicoanalítica [...], la hipertrofia de la investigación histórica, el delirio de explicarlo todo, de imputarlo todo, de referenciarlo todo ... [...]. Tentacular, protuberante, excrecente, hipertético: éste es el destino de un mundo saturado. Negar su propio fin por la hiperfinalidad, ¿no es también el proceso del cáncer?". *Las estrategias fatales*, p. 12.

³² "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?", p. 11.

Y llegamos aquí a una última característica de la historia que quisiera señalar. El interés que hace gravitar la historia hacia el presente no radica en los hechos, en cuanto sucesos naturales. Es cierto que el discurso histórico hace referencia a ellos, pero sólo lo hace en la medida en que influyen en el desarrollo de la vida humana. En este sentido, la historia es el conjunto de las acciones humanas y, en consecuencia, el interés histórico procede de la preocupación por la acción presente. No se trata de reciclar el viejo mito de la historia *magistra vitae* porque, además de que en la historia nunca se repiten circunstancias idénticas que nos permitan aprender de lo anterior para aplicarlo en el actuar futuro, este principio funda un tradicionalismo basado en el éxito de las acciones y, por tanto, en la lógica de la victoria que, con justicia, la postmodernidad pretende erradicar. Pero no se puede negar que existe un “elemento activo” del conocimiento histórico, como lo denominó K. Mannheim, el principio de la incidencia de la interpretación que el historiador hace de los acontecimientos pasados en el desarrollo posterior de la historia³³. En consecuencia, la principal responsabilidad del historiador a la hora de interpretar la serie de sucesos pasados es la de que está abriendo ciertas líneas de actuación en el futuro. Esta apertura de líneas de actuación no tiene por qué ser positivamente normativa: al valorar los acontecimientos, el historiador hace una propuesta al presente que siempre admite dos matices: puede proponer lo que la historia debe ser o lo que la historia no debe llegar a ser nunca. En una historia discontinua, su misión principal sería la de hacer una relectura crítica del pasado para sacar a la luz las posibilidades inexploradas y no realizadas poniéndolas a disposición de los actuantes. Sin duda, la postura crítica de la postmodernidad ha puesto las bases para que eso sea posible y que, de esta manera, la historia se ponga al servicio de la creación de nuevos valores³⁴. Pero para que esto sea efectivamente así, se hace necesario una apertura del presente hacia el futuro, porque las posibilidades rescatadas del pasado sólo inciden en el presente cuando se colocan como factibles en el futuro, una opción que ninguna de las dos corrientes post-

³³ *Ideologie und Utopie*, 1936. Véase asimismo Racionero: art. cit., p. 213.

³⁴ Éste sería el verdadero sentido de la historia tanto para Nietzsche como para Benjamin, ponerla al servicio de la vida creadora y no de la repetición, al servicio de la voluntad de poder en el primer caso, al servicio de ese *novum teológico* que es la revolución y la redención en el segundo caso.

históricas puede asumir justamente porque al ser posthistóricas han clausurado el pasado, en el caso de Fukuyama, convirtiéndolo en una línea inmodificable que determina el futuro y que tras haber alcanzado su culminación cristaliza en un presente sin cambios deseables, en el caso de los postmodernos porque el temor a que el pasado y el futuro hipotequen el presente los obliga a vivir en una única dimensión temporal, en un presente eterno en el que, si pueden convivir una pluralidad de espacios y temporalidades heterogéneas, es porque se trata de un presente reactivo, el presente de los que están después, de los epígonos que admiten todas las posibilidades porque no quieren asumir el compromiso de elegir ninguna.

Para terminar, creo que la idea de posthistoria es claramente deudora de la modernidad³⁵, como he tratado de mostrar en los dos casos que nos han ocupado hasta aquí, y ésta es la razón por la cual Fukuyama y los postmodernos coinciden, a pesar de sus diferencias. No vivimos en el tiempo de la Posthistoria, porque ella es tan sólo una idea regulativa que, según la óptica desde la cual se instrumente, se convierte en meta del acontecer humano o en criterio para acotar el desarrollo histórico de la modernidad sin ofrecer otras alternativas posibles a ella.

³⁵ En este sentido, coincido con Agnes Heller y J. F. Fehér en que la postmodernidad no es un período histórico ni una tendencia cultural o política con caracteres bien definidos sino un tiempo y un espacio privado-colectivo dentro del tiempo y del espacio más amplio de la modernidad. "La condición política postmoderna", en *Políticas de la postmodernidad (Ensayos de crítica cultural)*, p. 149.