

NARRAR, EXPLICAR, PENSAR

José Carlos Bermejo Barrera
Universidad de Santiago de Compostela

Si tuviésemos que describir con dos palabras el dilema que en el momento actual se plantea en la teoría de la Historia, creo que la elección de dos verbos: explicar y narrar sería la más adecuada, puesto que ambos pueden simbolizar el contraste entre el enfoque *cognitivist*, que hasta ahora venía siendo dominante, con el enfoque *narrativista*, que vendría a implantarse progresivamente a partir del año 1973, fecha en la que se publica la *Metahistory* de Hayden White. En este debate, al igual que en todas las controversias intelectuales, hay algo de "moda", ya que llegado el momento en el que una corriente de opinión comienza a hacerse dominante, la presión social y la propia inercia hacen que la mayor parte de los investigadores se inclinen a favor de la tendencia mayoritaria. No será nuestro propósito en este trabajo trazar una crónica que sirva para describir el triunfo de la "anglosaxon Philosophy of History", puesto que en otros lugares nos hemos referido a ello¹, sino analizar los mecanismos que se ocultan tras las operaciones de la narración y la explicación históricas, y proponer, a su vez, una nueva vía de salida.

¹ Véanse mis trabajos: "La Historia, entre la razón y la retórica", *Entre Historia y Filosofía*, Madrid 1994, 91-124 y, sobre Hayden White: "L'Architecture de l'Imagination", *Storia della Storiografia* 25, 1994, 103-119.

I

Si tomásemos como punto de partida de la labor historiográfica la Grecia Antigua, lo que, aunque es discutible, suele ser costumbre en la tradición historiográfica occidental, tendríamos que decir que este problema no podría ser planteado en términos antitéticos. Para los antiguos la Historia se presenta necesariamente bajo la forma de un relato y es considerada como un género literario, de modo que cuando en la sistematización de la retórica clásica que en el mundo romano lleve a cabo Quintiliano se trate el tema se establecerá tajantemente que la Historia se escribe *ad narrandum* y no *ad explicandum*.

Sin embargo, el hecho de que la Historia sea considerada como una rama de la literatura y no como una parte de la filosofía, que sería la que abarca el conocimiento de lo universal, no obsta para que la producción historiográfica sufriese tipo alguno de descrédito. Los antiguos, de hecho, no se plantearon una pregunta del tipo *¿qué es la Historia?*, como si para entender su naturaleza fuera necesario practicar algún tipo de subsunción y encuadrar su naturaleza en un género que poseyese mayor amplitud que el propio objeto a definir, sino que en todo caso se preguntaron, como lo hizo Luciano *¿cómo se escribe la Historia?*

La diferencia entre estas dos preguntas no es banal, puesto que no se interroga sobre el *ser* de la historia, sino que se parte del principio de que su naturaleza es la de los hechos lingüísticos y únicamente se trata de normalizar su producción, de ajustarla a reglas. De acuerdo con esta propuesta tampoco tiene sentido preguntarse por las condiciones de veracidad de la obra historiográfica, ya que la verdad o mentira es por una parte consustancial a su naturaleza enunciativa, y la presencia o ausencia de la misma no está determinada por las condiciones de producción del propio discurso, sino por la mera voluntad, o la ausencia de la misma, de enunciarla.

La Historia no está en modo alguno problematizada, se la acepta como es, y por lo tanto no hay que preguntarse qué es. Es lo que es, o sea Historia, y lo que enuncia puede ser verdadero si se puede y *si se quiere* que así sea. Pero esa capacidad y esa voluntad residen en la naturaleza del individuo que la escribe y no son problemas que haya que plantear en torno a su propio discurso. Sí se puede decir la verdad, por ejemplo, porque se ha visto lo que se está describiendo, y además si se quiere decirla, la verdad vendrá de suyo, porque las proposiciones históricas son aptas para enunciarla. La aptitud de las proposiciones históricas para poder realizar este tipo de enunciaciones viene determinada por dos razones. En primer lugar porque el hombre es un "animal político", y de lo que habla la

Historia es de las *poleis* y de la *politeia*, de acuerdo con la tradición aristotélica. Y, en segundo lugar, porque el hombre es un animal del *lógos* y el *lógos* que el discurso histórico expresa coincide con su propia naturaleza.

La Historia en el mundo griego nace como una continuación de la épica. La capacidad del poeta épico para enunciar la verdad le viene dada por la inspiración que le proporciona la Musa, que es la única fuerza que es capaz de superar el *olvido*, y esa superación del olvido que da acceso a la verdad (*alétheia*) hace que el discurso del *epos*, a la par que enuncia un hecho, sea también capaz de poner de manifiesto su *kleos*, su gloria. La Historia rescata los hechos del olvido y los proyecta hacia el futuro al mantener el recuerdo, pero además de rescatarlos los transfigura, ya que, por utilizar el título de la obra de Valerio Máximo, únicamente habla de los hechos y dichos memorables, es decir, de aquéllos que merecen ser recordados, en tanto que pueden ser *imitados*.

El discurso de la historia provoca determinados efectos (anula el olvido, mantiene el recuerdo y transmuta la naturaleza del hecho), pero en él se da además -y esto es lo más importante- una perfecta *adecuación* entre el hecho y lo enunciado. El poeta épico no posee duda alguna en torno a aquello de lo que debe hablar. Debe hablar de la guerra, de la victoria y de los que la alcanzan, porque es a ellos a los que corresponde la gloria. Y habla de ello porque no podría hablar de otra cosa. Del mismo modo el historiador tampoco pone en duda el tema del que debe hablar. Heródoto y Tucídides tienen que narrar las Guerras Médicas y la Guerra del Peloponeso respectivamente porque conmueven toda su experiencia vital y toda la de sus contemporáneos, y para ellos está claro que contar esas guerras es, a su vez, entenderlas, y por lo tanto explicarlas. No hay por lo tanto oposición entre el narrar y el explicar, porque no podríamos comprender los hechos históricos si no los narramos, no porque posean "naturaleza narrativa", ya que ello sería hacer una suposición ontológica en torno a su ser, sino porque no se puede establecer una distinción entre enunciarlos, narrarlos y explicarlos. Y si ello es así no se deberá tampoco, en modo alguno, a que esa narración se corresponda por su naturaleza con la naturaleza humana, que es en sí misma narrativa, sino a que no se puede enunciar sin narrarlo aquello que es individual e irrepetible.

Una cuestión muy distinta será la del valor que pueda tener aquello que sólo se puede narrar. Aristóteles, recordémoslo, despreciaba a la Historia frente a la tragedia, porque la segunda poseía una naturaleza más universal que la primera, pero tampoco se le ocurría descalificarla, ya que al fin y al cabo se trataba de otro género literario.

Para que pudiese surgir una descalificación sería necesario que Aristóteles asumiese, lo que no es el caso, que sólo existe un modelo único de saber al que todos los demás deben subordinarse. En su opinión, como

es sabido, la "filosofía primera" posee una clara primacía sobre otros tipos de filosofías, pero eso no permite descalificarlas. El saber sobre los animales o las plantas es diferente a otros saberes o al de la "filosofía primera" por su grado de generalidad y por el nivel que los seres objeto de estudio ocupan en la gran cadena del ser, pero no por ello es inferior, ni puede ser descalificado. Del mismo modo, el relato histórico, aunque sea menos filosófico que la tragedia, no por ello es banal, ni es un fracaso porque no pueda alcanzar el nivel de generalidad de la Metafísica, sino que enuncia lo que puede decir tal y como debe enunciarse.

Otra cuestión diferente es la de cuál sea la credibilidad social del relato histórico y la del público a quien se dirige. En la historiografía antigua se tiene muy claro que la historia es *magistra vitae* no para todo el mundo, ya que no va a enseñar al campesino a vivir mejor -en tal caso lo haría la poesía gnómica, como los *Trabajos y los Días* hesiódicos-, y si hay una doctrina de eudamonia, de la "vida feliz", esa es la filosofía, sobre todo en las escuelas helenísticas. Si la Historia es maestra de la vida lo es en tanto que en ella pueden encontrar ejemplos aquellos que pueden asimilarse a los personajes de los que se habla; será así un paradigma o un modelo de conducta a seguir. La Historia será útil, como señalaba Estrabón, para los hombres de gobierno, para los magistrados y militares, que deben conocer el mundo -para ellos escribe él su *Geografía*- y que pueden encontrar en el pasado todo tipo de conductas a seguir, en la paz y en la guerra.

La credibilidad de la Historia se verá acrecentada porque, al estar destinada a aquéllos que ejercen la autoridad, es la autoridad de sus destinatarios la que confiere esa misma autoridad al discurso que de ellos habla. Y dado que toda autoridad se basa en el hecho de que existe un consenso social que la sustenta, el resto de la sociedad conferirá credibilidad a ese tipo de relato, credibilidad que, por supuesto, reforzará la autoridad que lo sustenta y a quien se dirige.

La *Historiografía clásica* es, por así decirlo, una historiografía sin complejos. No necesita preguntarse "¿qué soy?", ni "¿por qué soy creíble?", o "¿a quién me dirijo?". Todo ello es para ella evidente.

Historia y vida coinciden, y por ello y porque la Historia enuncia un discurso que reafirma el orden social, apenas se puede dudar de su valor y de la adecuación entre aquello que la historia enuncia y aquello que es enunciable.

Si, siguiendo en el Mundo Antiguo, pasamos de la tradición pagana a la tradición cristiana veremos que el problema de la narración y la explicación tampoco se plantea. Lo que el cristianismo va a introducir de nuevo en la historiografía no es, como hemos indicado en otro lugar², una

² Véase mi ensayo "El cisma en el alma. Ensayo sobre la relación entre el cristianismo y la Historia", *Replanteamiento de la Historia*, Madrid 1989.

nueva concepción de la Historiografía o del tiempo histórico, sino un nuevo tipo de historiografía: la "historia eclesiástica", y una nueva dimensión del conocimiento histórico que vendrá determinada por la aparición de la *teología de la Historia* con San Agustín. Tanto la historiografía eclesiástica, creada por Eusebio de Cesarea, como la teología de la Historia agustiniana se basan en una nueva concepción de la verdad, en la que, dándose un paso atrás en el proceso de liberación de la palabra que había comenzado en Grecia³, se vuelve de nuevo de la palabra autónoma a la palabra heterónoma, es decir, que nos remitimos de nuevo a la palabra revelada.

La "palabra revelada" se basa, por supuesto, en la autoridad de quien la revela, y al ser el que la revela el propio Dios la autoridad que se le confiere a su palabra pasará a ser absoluta. Al delegar el Padre, a través de su encarnación en el Hijo su autoridad en una institución, que es la Iglesia, la historia de esa iglesia se convertirá en una historia de la administración de la palabra revelada, y en una historia en la que el principio de autoridad se verá reforzado por la exigencia de una fe que otorga credibilidad a una palabra, a unos textos y a la institución que administra su interpretación. Al no ser libre el acceso a los textos sagrados y al tener que acercarnos su *corpus* a través de quien lo ha fijado y de quien establece sus interpretaciones canónicas, el acercamiento a esos textos va a exigir dos cosas: credibilidad y adhesión, por lo cual el texto "histórico-eclesiástico" o "teológico-histórico" no poseerán, en modo alguno, una naturaleza problemática.

Por otra parte, al ser la teología, que asume el papel de "filosofía primera" (en tanto que trata del "ser en cuanto ser", o lo que viene a ser lo mismo, de aquel que se define como "Yo soy el que soy"), la ciencia maestra, el hecho de que la Historia participe de la naturaleza divina, aunque sólo sea a través de la palabra de Dios, le confiere a esa Historia prestigio, siempre y cuando se identifique con la revelación la Historia de la Iglesia.

Ahora bien, es evidente que el cristianismo no acabó con la tradición historiográfica clásica y que la teología de la Historia y la historia eclesiástica no podían dar cuenta del devenir de los acontecimientos políticos mundanos. Dichos acontecimientos fueron narrados, simplemente recopilados, durante la Edad Media bajo la forma de los Annales, mera enumeración de los mismos, o de las crónicas, sucesiones lineales de acontecimientos en las que están, en cierto modo, ausentes la lógica y el sentido conjuntos. Pero esos tipos de historiografía profana van a ser interesantes precisamente porque partiendo de ellos se podrá establecer un

³ Véanse mis ensayos "Mito y Filosofía" y "¿Qué es un filósofo?", *Entre Historia y Filosofía, cit.*

hiato entre la palabra revelada, dotada de autoridad y credibilidad, y la palabra que enuncia lo efímero. La credibilidad de ese segundo tipo de palabra vendrá dada, al igual que en la Antigüedad clásica, por la autoridad de las personas de las que habla y a las que está dirigida. Si el protagonista de una crónica es un obispo o un rey, o bien un monasterio y una casa nobiliar, será la autoridad de todas estas instancias la que hará a los enunciados históricos creíbles, sin más. Y esos enunciados no serán problemáticos, a pesar de estar alejados de las dos únicas fuentes posibles de verdad y autoridad, que serían la palabra revelada y la iglesia.

Será cuando se incremente ese hiato, cuando la autoridad de la Iglesia se ponga en duda, en primer lugar con la Reforma, y posteriormente con el nacimiento de la filosofía y la ciencia modernas, cuando los enunciados de la Historia comiencen a hacerse problemáticos y cuando, consecuentemente, pueda surgir la pregunta en torno a su ser.

II

Es evidente que la Reforma contenía en su seno una posibilidad de liberación. Al romper con la autoridad de la Iglesia Romana y al establecer el acercamiento directo y el libre examen de los textos sagrados permitió, por lo menos, abrir un espacio para la experiencia hermenéutica, y consecuentemente para intentar encontrar la verdad acerca de nosotros mismos en unos textos que son constitutivos de nuestro ser, en tanto que provienen del pasado, y en tanto que para encontrar nuestra identidad tenemos que mirarnos necesariamente en él. La palabra recupera parcialmente su autonomía, pero esa autonomía se verá hipotecada por el hecho de que nuestra palabra no será más que una de las posibilidades de interpretación de un texto sagrado, y por el hecho de que la propia lectura de ese texto nos pone de manifiesto nuestra situación de dependencia absoluta de un ser que nos constituye como nuestro fundamento último, y del que depende nuestra salvación, dependencia que en el pensamiento de Martín Lutero hace que nuestra relación con Dios aparezca concebida como un *mysterium tremendum*⁴.

Esta situación de dependencia va a resultar enormemente problemática, puesto que, podríamos decir, toda la filosofía moderna, a partir de Descartes, no conseguirá deshacerse de la idea de Dios como fundamento último, o por lo menos, hacerlo sin que por ello nos quede algo

⁴ Sobre este tema ver R. Otto, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, varias edics.

de mala conciencia. Con Descartes, efectivamente, la filosofía se constituye como un saber a partir del *cogito*, pero es bien sabido que la última certeza acerca de la verdad de nuestras percepciones no nos podrá venir dada por la propia naturaleza de ese dubitativo *cogito*, por nosotros mismos, sino que se derivaría de la existencia de Dios. Podríamos por ello afirmar, como señaló Collingwood en su *Essay on Philosophical Method*, y como no se cansaba de insistir en ello Hegel, que esa idea de un Dios garante, que posee una relación directa con el argumento ontológico, es una idea fundamental para comprender la filosofía moderna.

En el argumento ontológico, en efecto, se establece claramente que la existencia se deriva necesariamente, en el caso de Dios, de su propia esencia. Pero como la esencia y la sustancia se manifiestan en el hecho de que son enunciables, podríamos decir, en cierto modo -como era evidente para Hegel, que casi siempre tiene algo de razón-, que tiene que existir una adecuación, cuando no una coincidencia, entre el ser y el pensar. La idea de que existe esa adecuación es la que nos permite pensar de acuerdo con el viejo principio, glosado por Martín Heidegger en la *Proposición del fundamento*, que *nihil est sine ratione*.

Esta idea de la armonía o de la adecuación perfecta entre el ser y el pensamiento, o por lo menos la idea de que el pensamiento es capaz de captar el ser y el lenguaje de enunciarlo, es fundamental en la historia del pensamiento europeo, y tras ella se esconde un proceso que hemos descrito en otro lugar⁵ en el que el papel fundante del ser y del saber que antes venía desempeñando Dios pasa a ser asumido por el método, cuya actividad se manifiesta en los campos de la filosofía y de la ciencia. Lo que se pone de manifiesto en este proceso, tal y como habíamos indicado, es esa especie de mala conciencia que hace que el lenguaje no pueda ser concebido por sí mismo, sino como referente de un pensamiento que tiene que estar necesariamente enraizado en el ser. Lo que pasa a ser problemático, consecuentemente, es la propia naturaleza de la enunciación, el hecho de poder enunciar algo con una palabra que pueda ser autónoma, que no necesite estar fundada en una idea de verdad concebida como algo ajeno a la naturaleza del propio enunciado, y que posea por sí misma la capacidad de enunciar algo.

El carácter problemático de la palabra, que como vimos no estaba presente en la cultura clásica a partir de la época arcaica, y una vez superada la divinización de la misma⁶, hará que sea necesario buscar un fundamento último de la misma en el *método*, cuya idea hará posible el

⁵ Ver mi ensayo "Un concepto del discurso histórico: "Civilización"", *El Final de la Historia. Ensayos de Historia teórica*, Madrid 1987, 226.

⁶ Ver el conjunto de trabajos editados por Marcel Detienne en *La Déesse Parole*, París 1995.

nacimiento de la ciencia moderna. En la historia de la filosofía moderna podemos distinguir dos grandes líneas de desarrollo, que se sintetizan en las dos grandes corrientes conocidas bajo los nombres de *materialismo* e *idealismo*. En ambos casos, tal y como ha señalado Peter Burke⁷, esas respectivas filosofías hacen que todo el peso recaiga o bien sobre la escena de los acontecimientos (materialismo), o bien sobre el agente de los mismos (idealismo), cargando todo el peso de estos sistemas en uno de los cinco elementos que nos permiten comprender los procesos de actuación y comunicación entre los seres humanos (Escena, Acto, Agente, Medios y Fin).

El método no puede ser inapelable por sí mismo si no está apoyado en un segundo elemento que le confiera autoridad, y ese elemento no podía ser en la Europa Moderna la Ciencia, dado el incipiente desarrollo de la misma y su bajísimo nivel de institucionalización (recuérdese que la *Royal Society* nace como instrumento para su desarrollo, que no encontraba cobijo en el campo de las Universidades). Y por ello las filosofías modernas absolutizan la Escena o el Agente.

La ciencia moderna, como encarnación cumplida de la idea de método, pasará a convertirse en un punto de referencia privilegiado cuando, por una parte el desarrollo de la física a partir de Newton, y posteriormente a partir de Laplace, pueda proporcionar la idea de que ese método, por sí mismo, puede hacernos inteligible todo el mundo natural, y posteriormente también el mundo social -a partir del momento en el que el positivismo acuñe con Comte la idea de "Ciencia social"- . Pero esa idea no bastaría por sí misma para conseguir la credibilidad suficiente si paralelamente no se hubiesen desarrollado dos procesos que pudiesen permitir que la autoridad que antes tenía la palabra revelada como fundamento de la autoridad política se encarnase en un determinado marco institucional.

Dicho marco institucional posee una doble vertiente. Por un lado se tratará del proceso de desarrollo del conocimiento científico y del engarce del mismo con el desarrollo tecnológico e industrial, a partir del nacimiento del *capitalismo*. Y por otro lado tendremos que hablar del nacimiento del Estado contemporáneo, que presupone la decadencia de toda la antigua "teología política", y que busca la fundamentación de su autoridad en una instancia diferente al periclitado "poder divino".

El desarrollo tecnológico se engazará con el desarrollo científico en la segunda mitad del siglo XIX, y ello traerá consigo la institucionalización del conocimiento científico y de las comunidades de investigadores en los distintos campos, que poseerán unos medios de investigación y comunicación de su saber en continuado crecimiento.

⁷ Ver sus libros fundamentales: *A Grammar of Motives*, University of California Press 1945 y *A Rhetoric Of Motives*, *Ibid.* 1950.

Como resultado de todo ese proceso, y si siguiésemos en una fulgurante trayectoria el desarrollo de la filosofía de la ciencia contemporánea -desde el Círculo de Viena hasta la actualidad- podríamos observar cómo en ella la autoridad que fundamenta el valor de la ciencia ha dejado progresivamente -y sobre todo a partir de Karl Popper- de ser la idea de verdad para pasar a desempeñar ese papel las propias comunidades *científicas*⁸.

Si nos centrásemos en el caso de la Historia podríamos observar cómo la problematización de este saber es un proceso paralelo, por muy paradójico que pueda parecer, al de su institucionalización. De todos es sabido que el siglo XIX es el gran siglo de la Historia. En él abandona el regazo de la retórica, que es el ámbito en el que se enseñaba, y se independiza como saber, creándose para tal efecto cátedras en las universidades e instituciones, como los Archivos y Museos, custodios de la documentación histórica. Ese proceso de institucionalización de la investigación histórica va acompañado de otro proceso de institucionalización de su enseñanza, que se hará progresivamente obligatoria, llegándose hasta los niveles más elementales, y formando así parte de ese gran mito que es la "educación nacional".

Todo este proceso de institucionalización fue en último término posible, no por las propias cualidades del conocimiento histórico, que por un beatífico proceso pasaran a ser unánimemente reconocidas y respetadas, sino porque los Estados contemporáneos fundamentan su existencia en una supuesta *realidad histórica*. Dejada, en efecto, a un lado la teología política, el fundamento último del poder pasará a ser el pueblo. Pero no un pueblo entendido en sentido cosmopolita y que pudiese identificarse con la humanidad, como en el proyecto ilustrado de "Filosofía de la Historia", sino que de lo que ahora se tratará es de un pueblo entendido en sentido singular, ya que se trata del pueblo que fundamenta al Estado-nación.

Ese pueblo es, por definición, único e irrepetible. Y por eso la historia se enunciará como saber de lo singular en el espacio y en el tiempo. Y ese pueblo, paradójicamente, a pesar de ser singular pasará a poseer un valor universal, en tanto que actuará como "fundamento último" del Estado-nación. Si puede actuar como fundamento no será, consecuentemente, por esa universalidad de la que carece, sino por su *realidad*. Ese pueblo es real, no sólo eso, es *toda la realidad* a la que ha de referirse el saber histórico que ahora aparecerá definido como el saber de la totalidad que se encarna en el Estado.

La adecuación, y cuando no la coincidencia, entre el ser y el pensamiento que mencionábamos como la clave de la filosofía moderna, se trasvasará ahora al campo del conocimiento histórico, en el que se supone

⁸ Un buen resumen de esta trayectoria puede verse en J. Echeverría, *Filosofía de la Ciencia*, Madrid 1995.

que lo enunciado por él no puede ser diferente a la realidad misma, y en el que, por supuesto, *nihil est sine ratione*, puesto que como indicaba el casi omnisapiente Hegel, en el mundo contemporáneo pensamiento y realidad coinciden y se plasman en la Razón, siendo el Estado una encarnación de la misma. En el saber histórico todo deberá ser necesario porque en él tiene que darse una coincidencia entre el *es* y el *debe*, ya que si es ese saber lo que fundamenta el ejercicio del poder, es precisamente en el ejercicio de éste en donde se enuncia lo que todo y cada uno de los ciudadanos *deben* hacer.

El saber de la Historia será, pues, de naturaleza realista y, en tanto que es lo que fundamenta la existencia del Estado, provoca efectos sobre la realidad, pero la existencia de ese *ens realissimum* que es el pueblo no basta para que el discurso sea absolutamente convincente, quizás porque se es parcialmente consciente de que la realidad de ese ser depende de que constantemente se lo enuncie. Por esa razón, a partir del siglo XIX y paralelamente al proceso por el que se institucionaliza en todos los niveles el saber histórico la Historia hace una apelación al dominio de la *ciencia*. Es entonces cuando es posible plantearse la pregunta "¿qué es la Historia?", porque el ser contingente de la misma necesita fundamentarse en otro ser de naturaleza mucho más general, subsumiéndose de este modo bajo la etiqueta de la ciencia. A partir de este momento los historiadores comenzarán a imitar, y sobre todo a decir, que la Historia posee un *método* que le garantiza su estatuto epistemológico, y las dos piezas claves de ese método serán, en primer lugar la *observación* y en segundo lugar la *explicación*. El historiador antiguo era, ante todo, un testigo, daba fe de lo que había visto, o de lo que personas creíbles le habían contado. El historiador contemporáneo será un observador, y ya no un testigo. Pero no será un observador de los hechos, sino un lector, o un intérprete, de los *documentos*. Los documentos son algo tangible, su lectura puede realizarse sucesivamente y por parte de innumerables personas, por esa razón pasarán a ser considerados un correlato objetivo del saber histórico, ya que son ellos los que pueden garantizar que ese saber se construye sobre un conjunto de *evidencias* -obviándose, naturalmente, los hechos de que un documento histórico no es tal, a menos que se le otorgue ese estatuto, y de que, al ser leído, es necesariamente interpretado -.

Ese conjunto de evidencias que pueden ser observadas pasará a constituir un primer nivel del conocimiento histórico: el llamado de los *hechos*. La recopilación de los mismos ha de ser un trabajo fundamental del historiador, pero el historiador es algo más que un analista o un cronista, y consecuentemente su labor no podrá limitarse a la mera recolección de hechos, deberá naturalmente organizarlos, otorgarles un sentido y consecuentemente explicarlos.

Las explicaciones históricas podrán ir de lo más simple a lo complejo y sofisticado. Podrán consistir simplemente en buscar las causas de los acontecimientos, utilizando para ello la noción más sencilla de causalidad -de la que hacemos constantemente uso en nuestra vida cotidiana-, o podrán centrarse en un análisis de los motivos, sobre todo cuando se considere que la Historia tiene unos *protagonistas*, de cuyas decisiones depende el curso del devenir. O bien, avanzando más en el proceso, y cuando la Historia ya no se reduzca al estudio de las acciones de los "grandes hombres", los motivos y las causas podrán ser reemplazados por la búsqueda de *leyes* similares a las científicas, leyes que será imposible encontrar, por lo que los teóricos de la Historia deberán construirse un nuevo modelo.

En el conocimiento científico se supone que se trabaja con unas leyes de validez universal, de modo que la *explicación* científica básicamente ha de consistir en subsumir un hecho particular bajo la cobertura de una, o varias, leyes generales. Estamos ante el modelo llamado de la *covering law*. En Historia no es posible lograr ese tipo de subsunción de modo que pudiésemos afirmar, por ejemplo: si se da un número "n" de condiciones estructuradas de la forma "x" se producirá siempre un nuevo acontecimiento, ese número se dio en el caso "a", y consecuentemente estalló una revolución, y si se diesen en un tiempo futuro "t" podríamos predecir que otra revolución estallaría. Es evidente que razonamientos de este tipo no son posibles en Historia, pero ello no obsta para que según Hempel y sus seguidores, no se pueda hablar en Historia de leyes. Lo que ocurriría es que esas leyes están implícitas tras los acontecimientos y el historiador, más que apelar a esas leyes generales, analizaría cómo un caso particular, en el que se produce una sucesión de acontecimientos, puede ser explicado, además de por las leyes implícitas tras cada uno de ellos, por la propia interrelación entre los acontecimientos mismos.

Es evidente que el modelo hempeliano no es del todo satisfactorio, ya que esas supuestas leyes que se esconden tras los acontecimientos históricos no son leyes científicas sino normas de conducta más o menos previsibles de los individuos o los grupos, a las que tenemos acceso observando nuestra vida cotidiana. Y, si bien es cierto que en la ciencia natural no puede estrictamente afirmarse que un hecho concreto sea perfectamente subsumible bajo una ley general, puesto que siempre existirán una serie de factores que se despreciarán en la observación o en el experimento, también lo es que el grado de aproximación puede llegar a ser muy elevado. En la Historia, por el contrario, no se trataría sencillamente de una subsunción, sino de la comparación entre una conducta -individual o colectiva- concreta y unos supuestos modelos genéricos de conducta.

El modelo explicativo hempeliano, al igual que el modelo explicativo *contrafáctico*, en el cual tomando una situación "s", en la que interviene un conjunto de factores "n", se abstrae uno de ellos y se calcula si el resultado de un determinado proceso varía o no -piénsese en el famoso ejemplo de la industrialización y la construcción de los ferrocarriles-presuponen que en el saber histórico la observación y la explicación son dos momentos perfectamente delimitables, pero eso no suele ser una opinión compartida por la generalidad de los observadores que en su práctica cotidiana mezclarán sistemáticamente observación y explicación.

La mezcla de la observación y la explicación es lógica cuando el historiador está analizando, por ejemplo, los hechos políticos y cuando observa cómo unos se encadenan con otros como medios y fines, o como causas y consecuencias. Ese modelo presupone, por lo tanto, un tipo de explicación *holística*, en la que las partes y el todo están perfectamente fundidos. El holismo, podría afirmarse, es casi consustancial a la explicación histórica, puesto que no funciona únicamente cuando se hace historia política, sino también cuando se analizan poblaciones, economías, sociedades o ideologías.

En la explicación holista se suele recurrir a totalidades o conceptos totalizadores, que en sí mismos no pueden ser definidos, pero que pueden explicar todo un conjunto de fenómenos a los que ellos se refieren. Se trata de conceptos como "civilización", "cultura", "modo de producción", "mentalidad", etc. En la utilización de este tipo de conceptos y en la explicación holista el historiador establece un corte entre la realidad histórica que el discurso histórico enuncia y el modelo global que la explica, lo que ocurre es que en este caso la extensión del *explanandum* y el *explanans* coinciden. No se trata de que un hecho singular sea explicado por una ley general, sino de que la totalidad es explicada por otra totalidad que es su enunciado. En este caso concreto la identidad del ser y del pensar se modificaría ligeramente en relación con las formulaciones filosóficas de la modernidad, puesto que el ser no se manifiesta sencillamente en la enunciación, sino que la enunciación, además de hacerlo patente, lo explica por referencia a su única imagen posible. De este modo, la enunciación y la explicación del ser histórico vendrían a confirmar constantemente al sujeto que las enuncia. De este modo, el historiador practica una superposición de enunciaciones, puesto que, además de hablar del pasado, habla también de sí mismo, de la validez de su método y de las virtudes de su escuela, y también, en muchos casos, de la validez de sus presupuestos políticos y de la tabla de sus valores.

La explicación histórica se convierte, de este modo, en algo muy complejo, puesto que el historiador enuncia un ser, enuncia la enunciación y las condiciones que hacen posible la enunciación misma. Este tipo de enunciación totalizadora, que da cuenta de lo enunciado, de sí misma y de

las condiciones que la hacen posible, sólo puede ser comparada al Dios de la teología cristiana, *ens realissimum*, fundamento de sí mismo y condición general de toda la palabra, auténtico *lógos*. Esa enunciación omnipotente, que expresa la realidad, configura la realidad y hace posible o impide pensarla y hablar de la misma, constituye lo que, en otros términos, se podría definir como la concepción cognitivista realista del saber histórico, o dicho más vulgarmente: la concepción de la historia como "ciencia", ni más ni menos, y adjetivase como se quiera: ciencia social, del hombre, etc.

III

Será frente a esa concepción como se desarrolle el "narrativismo" o la "filosofía anglosajona de la Historia". Como suele ocurrir generalmente en la Historia de las ideas, una nueva corriente intelectual surge haciendo hincapié en todo aquello que las corrientes anteriores ocultaban, o no eran capaces de formular, a pesar de estar presente. En nuestro caso los "narrativistas" han puesto claramente de manifiesto las insuficiencias del modelo de la Historia considerada como ciencia cambiando radicalmente el discurso acerca de la Historia. Para ellos el hablar de la Historia no deberá hacerse de modo ontológico, con referencia a una realidad, o epistemológico, con referencia a una ciencia, o a un modelo de ciencia, sino de un modo lingüístico o retórico, con referencia a un lenguaje y a un sistema de expresión.

Lo importante, a partir de ahora, ya no será que la Historia se refiera a algo, ni que se ajuste a un modelo que permita expresar ese algo, sino que simplemente se exprese. Podríamos pensar, en cierto modo, que estamos volviendo a la Antigüedad clásica con esa Historia considerada como parte de la retórica, sin embargo ello no será así. Y no lo será porque, como habíamos visto, en la Antigüedad la Historia no poseía una naturaleza problemática, nadie se preguntaba: ¿qué es la Historia? En el narrativismo, por el contrario, sí que se formula, y se contesta, esta pregunta, afirmando: la Historia es un relato.

El narrativismo suprime el fundamento ontológico de la historiografía, ya que no considera que lo fundamental sea aquello a lo que la historiografía se refiere, pero, por lo demás, comparte las características fundamentales del cognitivismo, puesto que *explica* lo que es la Historia con referencia a un saber más general, que en este caso será la crítica literaria o la teoría de la literatura.

Frente a la tradición cognitivista que destacaba en Historia el papel de la observación, al insistir sobre los hechos y en la corroboración de los

mismos, partiendo del estudio de los documentos, la tradición narrativista insiste en la organización de los hechos y en la expresión de los mismos, que sería, a su vez, su explicación. Dicho en los términos de los viejos manuales de metodología: el cognitivismo insiste más en el análisis histórico y el narrativismo en la síntesis. Debido a ello podríamos hablar de los dos pecados correspondientes a cada una de las corrientes. El pecado de la primera de ellas consistiría en lo que podríamos llamar la falacia empirista, según la cual la mera acumulación de los hechos nos permite explicarlos, ya que esos hechos se estructuran en una sucesión que pone de manifiesto, de modo natural, su lógica interna. Mientras que el pecado de la segunda consistiría en lo que podríamos llamar la falacia de la expresividad, según la cual lo que importa es lo que se quiere expresar, independientemente de los hechos a los que se haga referencia.

El pecado cognitivista ya ha quedado redimido por la penitencia que el narrativismo supone, mientras que la *hybris* narrativista actual impide analizar las limitaciones de la propuesta.

Aunque algunos autores que defienden el narrativismo, como Frank Ankersmit⁹, se esfuerzan en dejar bien claro que en la producción de obras historiográficas debemos distinguir los enunciados, que se refieren a la realidad, de las interpretaciones narrativas, que no se refieren a ella, siendo el objeto del narrativismo el análisis de las interpretaciones narrativas, en muchos casos se obvia esta diferencia y se reduce la historiografía a un hecho meramente lingüístico, estableciéndose la posibilidad de la proliferación indefinida de los relatos, y no pudiéndose lograr establecer ningún criterio que permitiese discernir la validez de un relato u otro, ya que la elección entre ellos se debería a un conjunto de circunstancias que quedarían al margen de la estructura del propio relato, como, por ejemplo, los valores éticos y políticos del narrador o del lector. El narrativismo, además de insistir en un hecho evidente, que hasta ahora se venía obviando, como es que los historiadores no sólo recopilan hechos y los analizan, sino que también se expresan, ha conseguido notables éxitos en el estudio de la estructura interna de los relatos históricos, tal y como lo ha llevado a cabo Hayden White, en su célebre *Metahistoria*, aunque como he puesto de manifiesto en otro lugar sus análisis también pueden pecar de un exceso de sistematismo. Pero ello no quiere decir que no posea también algunas limitaciones, que podríamos sistematizar fundamentalmente en dos campos. Por una parte estarían todas aquellas cuestiones relacionadas con la fundamentación de la narratividad como método de análisis, y en segundo lugar estarían todas aquellas cuestiones relacionadas con la dimensión pragmática de los relatos.

⁹ Ver su *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley 1994.

Como ya habíamos señalado anteriormente el narrativismo comparte con el cognitivismo lo que habíamos llamado la problematización de la Historia, es decir, la creencia de que la Historia no puede ser explicada para sí misma, sino que debe referirse a una unidad mayor, a un saber superior que le otorgue sentido. Antes ese saber era la epistemología, y ahora la crítica literaria. El problema que se plantea es que resulta difícil elevar a lo absoluto un mero método de análisis como la crítica literaria. Eso sólo sería posible en un ambiente intelectual en el que el *criticismo* alcanzase un desproporcionado peso. Pero, aun así, su credibilidad sería muy limitada si la crítica no se elevase a la categoría de filosofía, como ocurre en las obras de Kenneth Burke, o si la filosofía no intentase proporcionar a la narratividad un fundamento ontológico y fenomenológico, como ocurre en el caso de Paul Ricoeur y su *Tiempo y Relato*.

La solución propuesta por Ricoeur no es totalmente original, ya que se entronca, como él mismo reconoce, en la tradición fenomenológica, y particularmente en Heidegger, y consiste en dar una sólida base a un método de análisis de lo narrativo, suponiendo que lo narrativo y la temporalidad son consustanciales a la naturaleza humana. En último término se trata del mismo mecanismo de fundamentación que habíamos examinado con anterioridad. El relato enuncia el ser, que no podría ser enunciado de otro modo, ya que en su propia naturaleza está el "ser narrativo", la propia narratividad, que se enraiza en el tiempo. Tiempo y relato pasan así a ser dos categorías básicas, tomando el relevo de lo que en la metafísica aristotélica le correspondía a la sustancia. No se trata, pues, de una solución enteramente original, pero sí de una solución satisfactoria porque establece una garantía sólida para la práctica del análisis narrativo. Lo que ocurre es que se trata de una solución exclusivamente filosófica, y que por lo tanto depende de unos presupuestos ontológicos muy concretos, con lo que la Historia, que parecía haberse liberado de las cadenas de la epistemología, cae en las manos, no sólo de otro *método* que puede llegar a ser tan tiránico como el método científico -suponiendo que ambos existan- sino de unos supuestos filosóficos muy concretos, que ahora no es pertinente discutir.

El problema de la dimensión *pragmática* de los relatos posee sin duda un gran interés. Habíamos indicado, al hablar de la historiografía antigua, que esa historiografía encontraba credibilidad debido a que se producía una correspondencia perfecta entre sus destinatarios y los contenidos de la misma. La credibilidad de un relato no sólo depende de su estructura, de su trama retórica, sino también de su contenido, y del hecho de que los enunciados de que se compone se correspondan con proposiciones que puedan tener sentido en la mente de sus oyentes o de sus lectores. Pero lo que da sentido a una proposición no es sólo su sintaxis,

sino también su dimensión semántica y su dimensión pragmática. El análisis pragmático sólo puede llevarse a cabo si tenemos en cuenta el *contexto* en el que se produce un relato y en el que se recibe, y dicho contexto, aunque sea lingüístico, ya que la realidad social lo es -y no podría existir ninguna sociedad sin lenguaje- es naturalmente mucho más amplio que el relato mismo, que se incluye en una lengua y en un habla, es decir, en un sistema de comunicación y expresión y en la manifestación concreta, espacial y temporalmente, de ese sistema, que es el habla.

Un relato no puede ser analizado, desde un punto de vista histórico, sólo con referencia a sí mismo, sino con referencia a todo el sistema lingüístico que lo hace posible, lo que nos obligaría a salir de los márgenes de lo meramente narrativo, para adentrarnos en el estudio de las estructuras, de unas estructuras que son lingüísticas, pero que también nos trascienden más allá del lenguaje, ya que se engarzan con hechos de naturaleza económica y biológica, por ejemplo. Esto es lo que explica que un mito, por ejemplo, que indudablemente es un relato pueda ser comprendido por aquellas personas que están en una situación pragmática que lo puede hacer inteligible, y no por quienes nos encontramos fuera de ella. Eso es lo que explica que la historiografía clásica no estuviese problematizada, del mismo modo que tampoco lo estuvo, en un principio, la historiografía cristiana, ya que la pertenencia a la Iglesia y la adhesión a la fe constituyen la situación pragmática que hace esos relatos creíbles. El historiador no sólo estudia el acto y el agente, en la terminología de Burke, sino también la escena, una escena que, como el mismo Burke puso de manifiesto, condiciona el acto y al agente. Y por esa razón el relato no puede constituirse como una categoría privilegiada -cuando no absoluta- del análisis histórico, sino que deberá resignarse a ser una de sus partes.

Cada individuo posee un relato propio, que es el relato que él mismo construye en torno a su vida, y en el que su "ideal del yo" hará que siempre resulte bastante bien parado. Cada grupo social, de la familia al Estado, posee una historia, un relato que lo define, de modo que podríamos definir la realidad social y la realidad histórica, consecuentemente, como un entrelazamiento de relatos. Pero lo que anuda los relatos entre sí no es un macrorrelato, sino algo muy complejo, a lo que denominamos *realidad histórica*. Dicha realidad histórica no es aquella que se manifiesta en el texto de un libro de Historia que pretende enunciarla, sino algo que *no puede ser enunciado*, al igual que el mundo, pero que está presente en todas las enunciaciones como condición que las hace posibles, ya que se refieren a ella.

El cognitivismo, como la filosofía moderna, pretendió poder enunciar la realidad, y el narrativismo, al denunciarlo, puso claramente de manifiesto cómo esa realidad enunciada no es más que un efecto retórico, el "efecto de lo real", y cómo es posible construir realidades alternativas.

Dichas realidades son básicamente macrorrelatos en los que lo que se busca es un determinado *sentido*, es decir, una concepción del mundo concreta que permita hacer inteligible el orden social y justificar la conducta de los individuos. El narrativismo amplía el horizonte de la Historia al historizar radicalmente la realidad histórica y la propia actividad historiográfica, que el cognitivismo concebía en términos absolutos. Es de justicia reconocerle sus aportaciones, pero también lo es el poner de manifiesto sus limitaciones, y partiendo de ellas creo que quizás fuese procedente esbozar una nueva propuesta, en la que el narrar y el explicar, tras seguir un recorrido histórico que, desde Grecia a la Europa contemporánea ha sido el paso de la narración a la explicación y la vuelta de nuevo al punto de partida, aunque concebido en un sentido mucho más amplio, se fundan en otro verbo que hasta ahora los filósofos han tendido a reivindicar como su patrimonio exclusivo, que es el verbo pensar.

IV

¿Qué significa pensar la Historia? Por supuesto que hacerla de un modo reflexivo, pero esa es una conducta que se le presupone a todos los historiadores -aunque de hecho tienden a seguir más bien mecánicamente los métodos y las técnicas establecidas-. Significa fundamentalmente no renovar toda la producción historiográfica, puesto que esa producción se escalona en muchos niveles, sino enunciar un discurso no sobre el pasado, sino sobre la Historia, que debería llevar a escribirla de un modo diferente. Se trata, pues, de un debate acerca de teorías, o filosofías, de la historiografía. Es decir, que de lo que se discute es de los libros de Historia, no de los hechos a los que hacen referencia esos libros.

Comenzaremos por lo más genérico, y nuestro punto de partida será el siguiente. Existe la *realidad histórica*, pero, como señalábamos, dicha realidad no es enunciable, a pesar de lo cual los historiadores no se han cansado de hacerlo, creando de este modo unas realidades históricas contradictorias, cuyo carácter artificial el narrativismo ha puesto de manifiesto. De acuerdo con sus presupuestos es innegable que lo que los historiadores hacen es producir *enunciados*. Dichos enunciados pueden, o no, hacer referencia a la realidad, pero la *realidad no está contenida en ellos*, y no lo está porque es imposible que lo estuviese, ya que la realidad *no es un enunciado*, ni la *suma de todos los enunciados posibles*.

Los enunciados históricos no son arbitrarios, sino que sólo son posibles en unas determinadas *condiciones de enunciación* que los hacen pragmáticamente comprensibles. Dichas condiciones tendrán que ser

necesariamente también enunciadas, pero el análisis de las mismas en correlación con su contenido es el único medio posible para que podamos llegar a comprender cómo se producen, difunden y hacen creíbles las obras históricas. Así como cuál es la relación entre dichas obras y la realidad histórica. El análisis de todo este proceso no se puede llevar a cabo de acuerdo con un *método*, que según los casos sería el histórico -en la historia de la historiografía- el epistemológico o el crítico-literario, o, en último término el método filosófico. Por el contrario ese análisis requeriría la construcción de un método que quizás no se deba definir, y que, de todos modos, no está perfectamente definido.

En otros lugares he llamado a ese método *historia teórica*¹⁰, y su función sería básicamente *pensar* la Historia. Si se pretendiese a la vez construir un método, es decir, desarrollar un conjunto de normas perfectamente definibles que pueden dar lugar a un saber que puede llegar a normalizarse y mantener abierta la posibilidad de pensar, se estaría cayendo en una contradicción. La propuesta que intentamos desarrollar no consistiría, por supuesto, en la búsqueda de un método perfectamente definido, que daría lugar a un saber que pudiese actuar como la última instancia a la hora de analizar la producción del conocimiento histórico. Del mismo modo, tampoco se trataría de desarrollar un saber que pudiese servir como fundamento sólido y último de ese mismo saber, arrebatándoles así el papel que la epistemología y la crítica literaria han venido desempeñando hasta ahora.

Por el contrario, de lo que se trata no es de proceder a una operación de clausura, como todas aquellas que suponen la instauración y la normalización de un saber, sino de mantener abierto un espacio en el que sea posible la construcción de un determinado *corpus* de saberes, que en la actualidad se articulan en los campos de la filosofía, la historia y las ciencias sociales. Parece evidente que, por una razón u otra, esos saberes no son equiparables a las ciencias normalizadas, tanto en lo que se refiere a la constitución de sus objetos como en lo que concierne a sus propios métodos. Y, si ello es así, es porque en ellos no es posible que se produzca esa operación de cierre de esos dos términos, que es fundamental para la constitución de un saber como ciencia.

Esa imposibilidad supone, por una parte, una limitación, pero por otro lado también constituye un enriquecimiento, ya que en estos saberes, la existencia de unas fronteras fluidas y el constante proceso de constitución y aniquilación de los objetos deja abierta la posibilidad de *pensar*, a la que el desarrollo del conocimiento tiende a anular, en tanto que implica una normalización de los métodos y una reificación de los objetos.

¹⁰ Véase, además de los libros citados, mi *Fundamentación lógica de la Historia*, Madrid 1991.

Pensar la Historia significa considerar abierto el proceso de la construcción de sus objetos, buscar sistemáticamente nuevos métodos y no cerrarla nunca como saber, sino mantenerla abierta y en comunicación constante con lo que se llama el campo de las "ciencias sociales" y de las "ciencias humanas". Significa, consecuentemente, situarse, en cierto modo, en contra de su propio proceso de *institucionalización*, que la orientará a la búsqueda de ese cierre, y mantenerse, del mismo modo, en una cierta tensión con las comunidades de los historiadores, que tenderán sistemáticamente a normalizar su saber para, así, reafirmarse a sí mismas y a cada uno de sus miembros.

Pensar la Historia es perder el hogar, renunciar a poseer un lugar propio, con el que podemos identificarnos, ya que, al fin y al cabo al habitarlo, nos situaríamos en un saber que se identifica con nosotros mismos. Pensar la Historia significa ser conscientes de que existe una *realidad histórica*, a la que pertenecemos, de la que dependemos, y a la que únicamente podremos parcialmente intentar aprehender. Pensar la Historia significa renunciar a la omnipotencia del pensamiento y dejar de creer que con él podremos captar plenamente la realidad hasta el punto de llegar a someterla, al hacer que todo tenga una razón. Nada tiene una razón, la realidad no es racional, ni deja de serlo. La razón no es más que una manifestación del lenguaje, y el lenguaje, sin el cual ni los hombres ni los grupos humanos podrían ser lo que son, nos deja sumidos en un curioso misterio, puesto que, por una parte no sólo no pertenece al mundo, sino que es lo que nos permite pensarlo ("el mundo es mi representación"), y por otra parte no es más que una parte de él, y probablemente la más pequeña.

Pensar la Historia es asumir una búsqueda sin término, en la que lo que sus saberes pueden aportar al desarrollo del conocimiento humano se relativiza, al integrarse en él, a la vez que también contribuye a relativizarlo, y, en último término, se remite a, y se disuelve en el mundo.

Resumen/Abstract

En este trabajo se exponen los rasgos básicos de las teorías cognitivas y narrativas de la Historia y se propone una nueva forma de abordar la teoría de la misma, a la que se denomina como “pensar la Historia”.

In this paper are shown the basic features of the narratives and cognitives theories of History and is proposed a new approach to the historical theory, which we call “thinking History”.