

PARA UNA METAHISTORIA DEL NARRATIVISMO

OSVALDO GUARIGLIA

1

En este trabajo no me propongo ofrecer una contribución sistemática al problema de las proposiciones narrativas como formas lógicas de expresión adecuadas al material histórico o al tipo de 'explicación' propio de la ciencia histórica. A mi juicio, este problema no puede ser considerado desde la perspectiva correcta, si no se tiene presente su intrínseca conexión, genética y teórica, con dos áreas filosóficas que desde el comienzo de la época moderna y muy especialmente desde la Ilustración viven en perpetua crisis: la filosofía moral y la filosofía de la acción. Para poder, a mi vez, justificar esta opinión, debo necesariamente mostrar *por qué* estoy firmemente convencido de ella mediante un relato que habrá de poner de relieve una determinada concatenación de los desarrollos teóricos centrales de aquellas dos disciplinas al menos desde la Ilustración hasta el presente. No quiero, sin embargo, presentar una sucinta historia de la filosofía práctica en la modernidad, sino simplemente llamar la atención sobre ciertos puntos de partida y ciertas actitudes teóricas que, de tan obvias, quedan normalmente ocultas tras el enfoque del epistemólogo y, arrastrado por éste, del mismo historiador. Soy consciente del hecho de que mi pequeño prefacio habrá de despertar inmediatamente innumerables sospechas tanto por parte de unos como de otros, y no es para menos. En la última década se ha puesto de moda un cierto género difícil de clasificar, que provisoriamente podemos describir como 'diagnósticos de la cultura', que reúnen de un modo no sólo asistemático sino también harto caótico observaciones, asociaciones, análisis fragmentarios y, por último, conclusiones tan perentorias como incontrastables —en el preciso sentido de 'imposibles de contrastar'— sobre la presunta o cierta patología de la modernidad. En modo alguno deseo que se me considere uno más de tales diagnosticadores, a pesar de que voy a comenzar mi exposición citando al más original y controvertido de todos ellos: Nietzsche. En efecto, nadie como él ha expuesto concisa y nítidamente cada uno de los dos problemas centrales que deseo tratar, en

este orden: (i) el de la relación entre razón y acción, en especial la acción éticamente relevante, y (ii) el de la autocomprensión, la autorreferencia, en suma, el del Yo.

2

En un pasaje de la *Gaya ciencia* está contenida de un modo extraordinariamente denso la exposición más acabada de esta actitud crítica:

¿Cómo? ¿Tú admiras el imperativo categórico en tí? ¿esta 'firmeza' de tu, así llamado, juicio moral? ¿esta 'incondicionalidad' de tu sentido según el cual 'así como yo deben todos juzgar en esto'? ¡Admira, más bien, tu *egoísmo* al respecto! ¡Y la ceguera, la pequeñez y la mediocridad de tu *egoísmo*! Pues es *egoísmo* considerar el juicio *propio* como una ley universal. Y nuevamente, se trata de un *egoísmo* ciego, pequeño y mediocre, porque revela que tú no te has descubierto aún a tí mismo, que no te has procurado aún un ideal propio, absolutamente propio. En efecto, éste no podría ser nunca el ideal de otro y mucho menos el ideal de todos, ¡de todos!... Quien todavía juzga: 'así debería actuar en este caso cualquier otro', no ha dado aún cinco pasos en el conocimiento de sí mismo, si no, debería saber *que no hay ni puede haber acciones iguales* [cursiva agregada por mí - O.G.], que cada acción que se lleva a cabo, *se realiza de un modo único e irreplicable* [cursiva agregada], y que esto mismo ocurrirá con toda acción futura; que todas las prescripciones de acción —incluidas las prescripciones más sutiles e íntimas de todas las morales hasta el presente— se refieren exclusivamente *a los más groseros aspectos exteriores de ella* [cursiva agregada]; que con ellas se puede alcanzar una apariencia de igualdad, *pero justamente sólo una apariencia* [subrayado de Nietzsche]; que *toda* acción, considerada en sí misma, es y permanece una cosa impenetrable; que nuestras opiniones de lo 'bueno', lo 'noble', lo 'grande' no pueden ser nunca *probadas* por nuestras acciones, porque toda acción es *incognoscible* [cursiva agregada]; que por cierto nuestras opiniones, juicios de valor y tablas de bienes pertenecen a las más poderosas palancas en los engranajes de nuestras acciones, pero que la ley de su mecánica para cada caso individual es imposible de hallar.¹

Sin duda, un comentario detallado de esta página ocuparía un espacio mucho más amplio que el destinado a esta contribución. En efecto, en su progresivo avance van apareciendo, uno tras otro, los tópicos centrales de la filosofía moral, de la filosofía de la acción y, por último, de lo que podríamos llamar la psicología metafísica que impregna todo el pensamiento moderno desde Descartes. Nos limitaremos, pues, a destacar los puntos más relevantes del texto en cuestión.

Se trata, en primer lugar, de una crítica al juicio moral en general y a la capacidad de emitir juicios morales por parte de la 'conciencia', en especial en el sentido estricto de 'conciencia de (un) deber'. El ataque, por tanto, es

¹ Cp. Nietzsche (1882) § 335, pp. 562-63.

doble. Por un lado, Nietzsche esboza aquí los primeros lineamientos de lo que más tarde ofrecerá como un estudio sistemático sobre la génesis de los sentimientos morales y de los correspondientes fenómenos psicológicos, como 'conciencia de culpa', etc. en *La genealogía de la moral*;² por el otro, establece aquí como punto de partida de esta posterior génesis de una ilusión las bases críticas desde un punto de vista más bien cognitivo. Entre ambos frentes existe, por último, una conexión de tipo lógico, la cual es provista por una crítica al imperativo categórico kantiano como criterio de corrección moral de las acciones, con la que se inicia el párrafo citado. En realidad, Nietzsche se ahorra el trabajo de presentar en detalle los pasos de una argumentación que haga plausible la reducción propuesta por él de acuerdo con la cual el principio de universalización contenido en el imperativo kantiano no es otra cosa que su extremo opuesto, el egoísmo. En efecto, él repite aquí la conclusión que su maestro Schopenhauer extrajo de su propia crítica sistemática a la moral kantiana, cuya clave de bóveda está precisamente constituida por esta cuasi mágica transformación del universalismo moral en su contrario.³ A su vez, la crítica de Schopenhauer, desde el punto de vista lógico-práctico, no es más que una variante de la interpretación consecuencialista del imperativo categórico, que fue la dominante en el siglo pasado a pesar de ser intrínseca e históricamente falsa.⁴

El segundo argumento de Nietzsche contra la posibilidad de *todo* juicio moral objetivo tiene, en cambio, una base más firme, ya que, en última instancia, no hace más que llevar a sus extremos la forma lógica de encarar la acción expuesta por el mismo Kant. En efecto, Nietzsche afirma categóricamente "que no hay ni puede haber (dos) acciones iguales", que toda acción "se realiza de un modo único e irrepetible", que la única "aparición de igualdad" posible entre dos acciones solamente puede darse con relación "a los más groseros aspectos exteriores de ella", mientras que toda acción "considerada en sí misma es y permanece una cosa impenetrable"; por último, que "toda acción es incognoscible" inclusive para el mismo agente, de modo que sus opiniones sobre el bien y demás juicios de valor, por un lado, y las causas reales de su acción, por el otro, corren por carriles que no se encuentran jamás. Apenas velada por el vocabulario antimetafísico empleado por Nietzsche se trasluce, sin embargo, una visión *metafísica y platónica* de la acción que se remonta al mismo Kant. En efecto, la distinción entre una apariencia exterior de la acción y una esencia interior de la acción misma,

² Cp. especialmente Nietzsche (1887), *Sección segunda*, pp. 291 ss.

³ Cp. Bertomeu (1989) con los pasajes pertinentes de Schopenhauer allí citados.

⁴ Al respecto remito a Guariglia (1986) caps. 5 y 6.

esencia que se escondería en algo así como un sentimiento o estado mental último del agente imposible de determinar inclusive para él mismo, tiene su fundamento filosófico último en la solución propuesta por Kant a la tercera antinomia de la razón en la *Crítica de la razón pura*. En efecto, mientras que por un lado "todas las acciones de los hombres en su apariencia fenoménica están determinadas por su carácter empírico y las otras causas concomitantes de acuerdo con el orden de la naturaleza,"⁵ por el otro, en relación a su carácter inteligible e intemporal, las acciones, en tanto producto de la causalidad de la razón o causalidad de la libertad, no están naturalmente determinadas, sino que pueden originarse libremente a partir del reino inteligible de la razón.⁶ De este modo, nace una entidad doble, una especie de malformación ontológica, compuesta por dos series de hechos, para denominarlos de algún modo, que coinciden, aunque por mera casualidad, en su existencia fenoménica: la acción como fenómeno físico o natural y la acción como fenómeno espiritual o noumenal.⁷ Curiosamente, la opacidad de la acción, denunciada por Nietzsche, es prevista por el mismo Kant para los dos lados de la frágil ecuación. En efecto, como mero hecho natural la acción sólo puede ser conocida como todos los demás fenómenos naturales, es decir, a partir de sus datos empíricos y de una ley que una causalmente un conjunto anterior de ellos con un conjunto posterior, de modo que podamos establecer una correlación entre 'causas' y 'efectos'. De este modo, Kant anticipa el punto de vista positivista y behaviorista, para el cual conocimiento equivale a conocimiento observacional de datos aislados que el observador estructura mediante una correlación supuestamente causal entre ellos: "de acuerdo con este (carácter empírico) nosotros podemos considerar al ser humano solamente cuando nos limitamos a *observarlo*, y, como ocurre en la antropología, queremos investigar fisiológicamente las causas efectivas de sus acciones."⁸ No es necesario extenderse demasiado sobre la incongruencia lógica entre esta supuesta forma de explicación y lo que se quiere explicar, la acción intencional, que presupone precisamente como parte de su significado conceptual el hecho de responder a *razones* del agente y no a *causas* que obran sobre él.⁹ No mejora, sin embargo, la situación cuando pasamos a considerar las acciones desde el punto de vista de la razón o de la libertad como causalidad de las mismas. En efecto, dado que todo impulso para actuar, a pesar de su origen meramente inteligible,

⁵ Cp. Kant, *KrV*, A 550, B 578.

⁶ Cp. Kant, *KrV*, A 551-52, B 579-80.

⁷ Para una exposición detallada de esta dualidad platónica en la metafísica práctica kantiana, véase Ilting (1972), pp. 113 ss.

⁸ Kant, *KrV*, A 550, B 578. Cp. Beck (1960), pp. 29 ss.

⁹ Cp. Anscombe (1963), pp. 13-18.

tiene forzosamente que manifestarse y tener un efecto como fenómeno psíquico, sea éste un deseo, una aversión o alguna otra forma de sentimiento, el motivo último en estado puro de su acción permanece oculto aún para el propio agente. Como Kant mismo lo dice con toda la claridad que se pueda desear en una nota:

La propia moralidad de las acciones permanece para nosotros, aún en el caso de nuestro propio comportamiento, completamente oculta. Nuestras imputaciones pueden referirse exclusivamente al carácter empírico. Pero cuánto de ella es puro efecto de la libertad y cuánto tiene que ser imputado a la mera naturaleza o a la inocente falta del temperamento o a su feliz constitución, es algo que nadie puede averiguar.¹⁰

Es, pues, esta curiosa entidad escindida entre dos ámbitos absolutamente divorciados entre sí: por un lado, las conexiones causales, accesibles a un observador exterior; por el otro, el sentido interior, cuya significación moral definitiva queda oculta aun para el propio agente, la que vuelve a primer plano en la crítica de Nietzsche, en la que alcanza una paradójica culminación. En efecto, el supuesto sentido interior, las creencias y juicios de valor que acompañan a la acción sin formar parte de ella, han dejado de pertenecer al reino metafísico de los fines desde donde irrumpían para iluminar la razón de los simples mortales y se han convertido en meras fantasmagorías forjadas a partir de algún prejuicio sostenido en algún pasado remoto que envuelven ahora en sus celajes el único sentido posible de esa infinita cadena de sin-sentidos: la afirmación injustificada e injustificable en cada acto singular de la voluntad de un animal vivo que goza de su poder.

Si mi relato de las transformaciones en la concepción de la acción moralmente relevante ha podido ofrecer una concatenación suficientemente clara de su desarrollo de Kant a Nietzsche, se habrá hecho evidente — espero — cuál es la actitud metafísica no cuestionada desde la cual la acción humana se convierte en un hecho individual carente de sentido general, en una pura materia informe, en la irrupción de una fuerza trans-subjetiva que se agota en su pura manifestación: la voluntad de poder. No es una sorpresa el hecho de que actitudes teóricas tan estrechamente ligadas a un contexto filosófico tan nítidamente determinado como el de la filosofía moral, se independicen luego de éste y emprendan una suerte de travesía propia que recorre horizontalmente bajo la forma de lugares comunes, en el sentido tradicional y retórico del término, un espacio cultural muy amplio. Medio siglo más tarde, encontramos, en efecto, como una afirmación cuasi trivial la siguiente:

¹⁰ Cp. Kant, *KrV*, A 551, B 579, nota.

... while the theoretical sciences are mainly interested in finding and testing universal laws, the historical sciences take all kinds of universal laws for granted and are mainly interested in finding and testing singular statements. For example, given a certain 'explicandum'—a singular event—they may look for singular initial conditions which... explain that explicandum.¹¹

La filosa arma con la que Nietzsche asesta el golpe definitivo al juicio moral, a saber: el concepto de acción como un evento único e irrepetible, aparece aquí como una verdad autoevidente. 'Acciones históricas', la materia con la que se construye la historia humana, es reducida a esta problemática entidad: el evento singular. Ni Popper ni Hempel se han detenido a exponer con algún detalle qué entienden bajo ese título. El ejemplo propuesto por el primero, la muerte en la hoguera de Giordano Bruno, oscurece aún más el concepto de acontecimiento singular: en efecto, lo que las leyes causales explican es que el cuerpo de un animal expuesto a las llamas se consume, lo cual no tiene nada de singular. Por otro lado, 'el proceso y la ejecución de Giordano Bruno', que es el auténtico hecho histórico, se refiere, por cierto, a un individuo pero se trata, sin duda, de un hecho institucional adecuadamente descrito por estos dos términos: 'proceso' y 'ejecución', que como tal nada tienen de 'singulares'. Nos encontramos, nuevamente, frente a aquella malformación ontológica que hemos puesto a descubierto en Kant: la acción como la coincidencia contingente entre dos órdenes de cosas que jamás convergen y que, a pesar de ello, tendrían que ser pensadas como una unidad conceptual.

A mi modo de ver, pese a la enorme agudeza conceptual demostrada por los teóricos del narrativismo en el análisis de la explicación de la acción histórica, ellos cometieron el grave error de no cuestionar el punto de partida ofrecido por los partidarios del Covering-Law-Model: la acción histórica como evento singular, por contraposición a los hechos o eventos genéricos pasibles de ser manipulados por las leyes empíricas.¹² Este error inicial, del cual había escapado Dilthey al final de su vida y en el que nunca incurrió M. Weber,¹³ fuerza a reconstruir una unidad supraempírica que confiera algún 'sentido' al material caótico de acciones singulares, ordenándolas en una intriga narrativamente estructurada y con un sujeto central sobrepreso. Así surge, conceptualmente, el segundo problema central del narrativismo: el de la autorreferencia o, en suma, el del Yo.

¹¹ Cp. Popper (1957), pp. 143-144.

¹² Sobre este punto de partida general del narrativismo, cp. H. White (1984), pp. 5 ss.; MacIntyre (1981), pp. 111 ss., 163 ss.

¹³ Cp. Dilthey (1910), pp. 139-146; Weber (1951), pp. 174 ss. y al respecto Apel (1979), pp. 324 ss.

Mi argumentación hasta el momento ha pretendido mostrar por qué razones el concepto de 'acción única e irrepetible' y su traducción epistemológica de 'evento singular' pertenecen al mismo reino de cosas tales como los centauros, las sirenas y los unicornios, es decir, al de las malformaciones ontológicas. En efecto, el carácter de singularidad e irrepetibilidad de toda acción provenía, en última instancia, de una actitud metafísica frente a ella, de acuerdo con la cual en toda acción se dan conjuntamente sin tocarse nunca dos series de hechos absolutamente heterogéneos: los interiores, pertenecientes a un mundo exclusivamente psíquico y determinado por sus propias leyes, sean éstas las de la libertad o las de la voluntad de poder, y los exteriores, sometidos a la causalidad natural. A su vez, esta distorsión es el resultado de un proceso genético, cuyo origen puede ser considerado desde dos puntos de vista distintos pero concurrentes, y cuyo término último está unívocamente constituido por lo que podemos denominar *el subjetivismo radical*. En cuanto al origen, mi análisis se ha limitado a indagar en las cuestiones filosóficas previas envueltas en esa peculiar concepción de la acción, cuestiones que en última instancia giran en torno al problema de la relación entre 'deber ser' y 'ser' o 'normatividad' y 'facticidad' que abruman desde el comienzo al pensamiento moderno.¹⁴ Desde una perspectiva teórico-social, en cambio, esta transformación puede concebirse como la secularización de una ética religiosa de la fraternidad basada en la fe en la salvación propia del protestantismo en su momento más virulento, la cual mediante la conducta ascética introducida por él mismo transforma paulatinamente al mundo y lo vacía, justamente, de 'sentido' espiritual. El estado último de esa transformación es, de acuerdo con M. Weber, la diferenciación definitiva de las esferas modernas de acción: la instrumental, la normativa y la estética, cuya consecuencia es el hombre moderno desgarrado entre ellas y para quien la vida como un todo carece de sentido.¹⁵ Así surge una concepción de la existencia humana que apenas puede encubrir sus orígenes teológicos: el hombre como un modo de ser indigente ante un *Deus absconditus* que se le oculta y que, al ocultársele, lo priva de una estructura teleológica que dé significación y unidad a su vida individual.¹⁶

Señalé al comienzo del §2 que en la concepción de la acción expuesta por Nietzsche no sólo se transparentaba una actitud metafísica con respecto a la acción moral sino también con respecto a lo que denominé una psicología

¹⁴ Cp. Guariglia (1986), cap. 5-7; Habermas (1985), cap. 1-2.

¹⁵ Cp. Weber (1947), pp. 563 ss., especialmente 568-71.

¹⁶ Cp. MacIntyre (1981), cap. 4-7, espec. pp. 50-53 y 77-81.

filosófica que impregna el pensamiento moderno desde Descartes. Pues, si la acción consiste en la producción de un hecho irrepetible situado en el límite entre dos realidades tan oscuras en sí mismas como impenetrables entre sí —el mundo causal y el mundo inteligible—, entonces el punto inicial de toda acción, el Yo, queda convertido en un simple hito que marca la frontera entre esas dos realidades, una tan ajena a él como la otra. Esta situación es descripta, una vez más, con mano maestra por el propio Nietzsche:

Un hombre que *quiere*, ordena algo a alguien en sí mismo que obedece o con respecto al cual él cree que obedece. Pero prestemos atención a lo más sorprendente en la voluntad, a esta multiplicidad de cosas para las cuales el pueblo tiene una sola palabra: en la medida en que nosotros en el caso dado somos al mismo tiempo el que ordena y el que obedece, y que, como sujetos obedientes, conocemos los sentimientos de la coacción, de la impulsión, de la presión, de la resistencia, del movimiento, los cuales suelen comenzar inmediatamente después del acto de la voluntad; en la medida en que nosotros, por otra parte, *tenemos el hábito de pasar por encima de esta dualidad, de engañarnos con respecto a ella por medio del concepto sintético 'yo'* [cursiva agregada], en esa misma medida se han adherido al querer una cadena completa de conclusiones erróneas y, en consecuencia, también de falsas valoraciones de la voluntad, de tal forma que quien quiere, cree de buena fe que querer *es suficiente* para la acción. Como en la mayoría de los casos solamente se quiere y con ello se está autorizado a *esperar* que también el efecto de la orden, esto es, la obediencia, esto es, la acción tenga lugar, esta *apariencia* se ha traducido en el sentimiento de que existiría allí una *necesidad del efecto*. Quien quiere, cree pues con un cierto grado de seguridad, que la voluntad y la acción serían de alguna manera una sola; él le atribuye el éxito, la realización del querer a la voluntad misma y goza con ello de un aumento del sentimiento de poder que todo éxito trae consigo. 'Libertad de la voluntad' es la palabra para ese múltiple estado de satisfacción del que quiere, ordena y al mismo tiempo se identifica con el que ejecuta, el que como tal goza el triunfo sobre los obstáculos pero que juzga para sí que es su voluntad la que supera propiamente los obstáculos [...] *L'effet c'est moi.*¹⁷

En dos obras redactadas casi contemporáneamente al comienzo de la década del cuarenta se extraen las consecuencias últimas de esta concepción nietzscheana del sujeto pensada hasta sus extremos. En efecto, en una serie de lecciones dedicadas a la confrontación con la teoría de la voluntad de poder como culminación de la metafísica occidental comenzada por Descartes, Heidegger pone al descubierto la estrecha conexión entre la posición original que inicia una nueva visión de la totalidad del ser como representación por parte de un sujeto, de un yo pensante como permanencia y substrato de todas las representaciones, y la posición final, en la que el sujeto es entendido como condición incondicionada de la voluntad de poder, para quien la totalidad del ser no es más que la permanencia de la

¹⁷ Nietzsche (1886), § 19, pp. 32-33.

resistencia que asegura a la voluntad su propia permanencia y acrecentamiento. Y así como para el yo pensante 'verdad' es fundamentalmente la certidumbre de la propia representación bajo la forma paradigmática de un teorema matemático, para el yo volente 'verdad' es simplemente el tener por verdadero algo que asegure a la voluntad la consumación de su propio poder.¹⁸ Como ha señalado recientemente Habermas, la originalidad de Heidegger ha consistido en ordenar la primacía de la razón centrada en el sujeto en una perspectiva metafísico-histórica. El tema mismo, en cambio, pertenece desde Hegel (y Kant) a los motivos centrales del discurso filosófico de la modernidad. La crítica sostenida por Heidegger, empero, destruye la razón moderna al desenmascararla, con Nietzsche, como una subjetividad poseída por la ambición sin freno de la acumulación de poder.¹⁹

También desde el otro costado Horkheimer y Adorno, inspirándose en Nietzsche, descubren esta intrínseca conexión entre la noción moderna de razón centrada en el sujeto, la reducción del mundo circundante, antaño amenazador, a dócil juguete de un yo volente y, por último, esta misma noción de Yo como autoidentidad lograda *a partir y por medio* de esta sujeción. A diferencia de Heidegger, ambos autores ven en ello no la culminación de la metafísica occidental, sino la marcha dialéctica de la propia razón ilustrada, que habiéndose separado de su contrario, el mito, retorna, convertida en fetiche de sí misma, a él. Lo que nos interesa aquí no es, sin embargo, este exasperado diagnóstico que dos exiliados alemanes hacen del mundo moderno a la luz de la barbarie fascista, sino la conexión genética que ellos descubren paradigmáticamente expuesta en el héroe homérico Odiseo entre constitución del Yo como autoidentidad del dominador, tanto de su propia naturaleza como de la exterior, hazañas singulares de violencia a través de las cuales el Yo realimenta su seguridad y subsistencia, y, por último, epos heroico como reafirmación efectiva de esa autoidentidad debilitada.

En el nivel homérico es la identidad del Yo hasta tal punto una función de lo no idéntico, de los mitos disociados e inarticulados, que debe tomarla prestada a éstos. La forma interior de organización de la individualidad es aún tan débil que la unidad de las aventuras permanece algo exterior, la secuencia de ellas está dada por el cambio de los escenarios, los lugares de las divinidades locales, hacia donde los empuja la tempestad. Toda vez que, más tarde, el Yo ha experimentado históricamente un nuevo debilitamiento, o toda vez que la exposición presupone tales debilidades en el lector, la narración de la vida se ha deslizado una vez más hacia una sucesión de aventuras.²⁰

¹⁸ Cp. Heidegger (1961), II, pp. 109-192, espec. 188 ss.

¹⁹ Cp. Habermas (1985), pp. 160-161.

²⁰ Cp. Horkheimer y Adorno (1947), p. 55; cp. p. 54 nota 5.

Estamos ahora en condiciones de formular una conclusión convincentemente fundada a partir de nuestro relato anterior sobre los supuestos del narrativismo. Como indicamos al principio, eran dos los elementos que, a nuestro juicio, lo constituían: el concepto de 'acción singular' y el concepto del 'Yo' como autorreferencia narrativa. Hemos mostrado hasta qué punto la noción de 'acción o evento singular' era algo ininteligible, solamente explicable como perduración de un ideograma metafísico. Existe, ahora vemos, un segundo apoyo para esta curiosa supervivencia: la necesidad conceptual de su existencia como contrapartida negativa de un Yo positivo, que dé sentido al conjunto incoherente de eventos singulares en los que ejerce su voluntad de dominación. En efecto, la estructura narrativa no es más que la imposición sobre la masa caótica de acciones singulares de las líneas directrices de un Yo que va trazando senderos de 'sentido' como derroteros por los cuales él alcanza su autorreconocimiento en cada hecho sucesivo de sujeción de lo otro. Como bien señalan Horkheimer y Adorno, no es la compleja intriga lo que confiere, por vez primera, estructura narrativa a la mera sucesión de eventos, propia de la crónica. Al contrario, la mera sucesión *es ya* narración, aun cuando primitiva, porque constituye el soporte de un Yo que se retro-alimenta y pervive como principio de organización y sujeción de lo que lo rodea. Para ello la sucesión es la forma apropiada, a mitad de camino entre el mito demoníaco y el sujeto calculante y manipulador de la Ilustración. Por tanto, la unidad de sentido no reside en la intriga narrativa, sino en la referencia implícita de cada hecho, de por sí carente de sentido, a un Yo que los incorpora a su propia constitución.

4

Si nuestras consideraciones metahistóricas hasta el momento han sido consistentes y han podido dar cuenta de los supuestos preteóricos que condicionan la propuesta narrativista, se pueden inferir de ellas las más importantes limitaciones que desde el comienzo afectaron su posición. Voy a resumirlas bajo los tres rubros siguientes, que creo fundamentales: (i) ambigüedad en el concepto de narración; (ii) relativismo avalorativo, y (iii) deficiencias en el concepto de razón.

(i) 'Narración' es el término para designar un recurso literario propio del género épico y, a partir de éste, de toda epopeya, incluida la moderna novela. Desde Aristóteles a Barthes, los distintos teóricos de la literatura han caracterizado sus elementos: unidad interior, selectividad, aspectos formales, etc.²¹ Sin duda, algunos de estos elementos formales son comunes tanto a la

²¹ Cp. Aristóteles, *De arte poet.*, cap. 8, 1451^a16-35; Barthes (1967), pp. 30 ss.

obra de ficción como a la descripción de las acciones humanas realmente acaecidas, por lo que cada teórico se ha visto obligado a establecer las semejanzas y diferencias de acuerdo a su propia visión de la realidad. Ahora bien, como señala con razón Finley, a pesar de sus detalladas descripciones de banquetes, batallas, etc., a pesar de sus precisas referencias a números exactos para marcar los días o los años, todo lo que ocurre en la épica, en el mito, fluye de la nada y desemboca en la nada: es decir, se trata de una narración intemporal: "Esa carencia de dimensión temporal se refleja también en otro sentido, a saber, en los caracteres individuales. La muerte es el gran tema de sus vidas, junto con el honor, del que ésta es inseparable, y a menudo es el destino su principal poder impulsor. En esa forma, pero en ninguna otra, viven en el tiempo."²² Curiosamente, tal es, en el fondo, la función propia de todo *relato*, aun del histórico, mediante la transfiguración producida por el mero uso del pretérito indefinido, de acuerdo con Barthes:

Su papel es el de llevar la realidad a un punto y abstraer de la multiplicidad de los tiempos vividos y superpuestos, un acto verbal puro, liberado de las raíces existenciales de la experiencia y orientado hacia una relación lógica con otras acciones, otros procesos, el movimiento general del mundo: apunta a mantener una jerarquía en el imperio de los hechos. [...] Para ello (el pretérito indefinido) es el instrumento ideal de todas las construcciones de universos; es el tiempo ficticio de las cosmogonías, de los mitos, de las historias y de las novelas.²³

En otros términos, para una consideración que acentúa el carácter de la narración como estructura, los propios rasgos estilísticos de ella, es decir, la simple acumulación de hechos descritos en pretérito indefinido *disipa* todo límite entre ficción y realidad, como los que un historiador como Finley, siguiendo a Aristóteles, cree poder aún trazar. Quien presta atención, en efecto, al famoso dictum aristotélico, según el cual "la poesía es más filosófica y más seria que la historia", encontrará que la razón inmediatamente aducida por el estagirita envuelve un fuerte criterio ontológico, que es totalmente independiente de la narración misma y de su estructura literaria. Pues la poesía describe 'lo universal', es decir, aquello que sucede de acuerdo a un modelo *necesario* o *previsible*, mientras que la historia solamente describe 'lo individual' en el sentido de lo *meramente azaroso*, de lo cual, por lo tanto, no puede haber conocimiento en sentido estricto. En otras palabras, mientras que lo universal aun en el sentido de lo previsible tiene un grado más alto de ser por lo que hay conocimiento de ello, de lo individual y azaroso no hay más que una existencia errática e incierta y ningún cono-

²² Cp. Finley (1977), pp. 17-18.

²³ Cp. Barthes (1967), p. 31.

cimiento.²⁴ Al privarse a la narración como figura estilística de todo soporte ontológico fuerte, lo que nos queda es, como en Barthes, una pura fantasmagoría o, como en L. Mink o H. White, un dilema insoluble.

Los términos precisos del dilema han sido formulados por Mink en sus trabajos póstumos sobre filosofía de la historia. Ciertos filósofos, señala, proponen analizar un texto narrativo como una conjunción lógica de proposiciones que se refieren al pasado, de modo tal que el valor de verdad de la narración en su conjunto no sería más que una función del valor de verdad de cada una de las proposiciones atómicas que la constituyen. "El problema con el modelo de la conjunción lógica, sin embargo, es que no constituye en absoluto un modelo de narrativa".²⁵ El punto es que toda narración contiene una infinitud de combinaciones posibles entre los distintos sucesos, las cuales, dejando intacta la verdad de las proposiciones básicas, presentan diferencias abismales en otros aspectos esenciales de la narración, como por ejemplo, su coherencia intrínseca. Tal comprobación conlleva de modo inmediato dos consecuencias sumamente problemáticas: en primer lugar, deja abierta y sin respuesta posible la relación entre la narración como esquema estilístico y la estructura real de los acontecimientos narrados; en segundo y último, la *intriga* por medio de la cual cada historiador entrelaza narrativamente los hechos singulares no es, en última instancia, más que un recurso ficticio, literario, que depende de las preferencias del narrador.²⁶

Tal fue el punto de partida de H. White, quien lo ha elaborado con riqueza de detalles en una serie de trabajos aparecidos en los últimos tres lustros.²⁷ Central en esta concepción de la historia es la noción de 'emplotment' como núcleo tanto cognitivo como expresivo de la labor del historiador. En efecto, mientras que por un lado provee un modelo alternativo para la explicación histórica, sustituyendo las leyes causales por conexiones de 'intrigas' (*plot-structures*) entre los hechos, por el otro, tales intrigas en sus diversos modos, trágico, cómico, etc., no pueden ser consideradas más que como recursos ficticios, como *tropos* poéticos que responden a una preferencia (en última instancia estética) del historiador.²⁸ El resultado es sintetizado por el mismo White de la manera siguiente:

²⁴ Cp. Aristóteles, *De arte poet.*, cap. 9, 1451^b5-10 y la acertada interpretación de Clark (1975), p. 131 ss.

²⁵ Citado por H. White (1984), p. 22.

²⁶ Cp. Vann (1987), p. 12.

²⁷ Cp. H. White (1973), espec. pp. 11 ss.; (1984), espec. pp. 21 ss.

²⁸ Cp. H. White (1973), pp. 12 ss.; (1984), pp. 20 ss.

Si hay alguna lógica que preside la transición desde el nivel de los hechos o acontecimientos en el discurso al de la narración, ésta es la lógica misma de la figuración, o lo que es lo mismo, la tropología. Esta transición se logra mediante la transposición de los hechos en el plano de la ficción literaria o, lo que desemboca en lo mismo, mediante la proyección sobre los hechos de la estructura de intriga (*plot-structure*) de uno u otro de los géneros de la composición literaria.²⁹

A la luz de estas afirmaciones, las protestas de aquellos historiadores que contemplan con inquietud 'el retorno al narrativismo' y ven en ello, como práctica no solamente expositiva sino también heurística que se está extendiendo en el gremio, un peligro para el carácter científico de la disciplina, enfáticamente sostenido por los representantes de una historia de las grandes estructuras colectivas, aparecen, a mi juicio, plenamente justificadas.³⁰ Desde un ángulo distinto, en efecto, el narrativismo ha conducido a la *concepción* de la historia al mismo callejón sin salida al que en el siglo pasado el historicismo la llevó.

(ii) En la sección anterior están ya expuestos los antecedentes que deben desembocar inevitablemente en un relativismo con respecto a la pretensión de objetividad de la historia. Pues si la ciencia histórica consiste, en última instancia, de una serie caótica de acontecimientos singulares, por un lado, y de un tropos poético que los organiza en referencia a un sujeto, expreso o tácito, de acuerdo con una intriga elegida según el gusto del historiador, por el otro, ¿qué pretensión de verdad científica puede aún reclamar para sí? Este relativismo epistémico se potencia todavía más, en el caso de H. White, al aliarse con un relativismo avalorativo en la elección de la figura literaria que presidirá el tono de la intriga: farsa, tragedia, etc. Tomando como ejemplo las famosas frases con las que Marx inicia *El 18 brumario de Luis Bonaparte* — "Hegel observa en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia mundial ocurren, por así decirlo, dos veces. Él se olvidó de añadir: una vez como tragedia, la otra como farsa"— H. White sostiene que no hay ninguna 'lógica' que conduzca del establecimiento de los 'hechos' a su exposición como farsa, y que, por consiguiente, el sesgo farsesco que Marx imprime a los acontecimientos narrados proviene exclusivamente de la elección previa del tropos alegórico de acuerdo con el cual seleccionará y conformará su material.³¹ No hay, pues, escape posible para una consecuencia, a mi modo de ver, más devastadora aún que la del relativismo epistémico, a saber: el mero gusto estético como el valor supraempírico que preside la elección del 'tema' de la investigación.

²⁹ Cp. H. White (1984), p. 24.

³⁰ Cp. Kocka (1984), pp. 398 ss.

³¹ Cp. H. White (1984), pp. 23-25.

El problema de la avaloración a priori como punto de partida imprescindible de toda investigación histórica, ya que solamente a través y por ella se puede identificar la significación e importancia de un asunto histórico que sea digno de investigar, es decir, de aislar de la infinita sucesión de hechos contingentes, fue elaborado por H. Rickert, el filósofo neokantiano del sur alemán, y expuesto de modo hasta hoy insuperable en los trabajos de M. Weber dedicados a la epistemología de las ciencias sociales. Ahora bien, a pesar de su reconocido relativismo valorativo, Weber jamás redujo estas avaloraciones (*Wertungen*) a meras preferencias estéticas del investigador, sino que las consideraba *avaloraciones culturales* que compendaban las ideas colectivas de una determinada cultura, las cuales y solamente ellas podían conferir significación e importancia a las manifestaciones individuales. Estas, a su vez, jamás eran consideradas como meros acontecimientos, sino como *constelaciones* de factores que interactuaban entre sí. Las conexiones causales, por lo tanto, que el historiador establece en su investigación con relación a la constelación individual en cuestión, sólo son posibles por el hecho de que previamente se haya aislado y reconocido esa precisa constelación como un ejemplo particular de una avaloración universal.³² Ahora bien, para Weber era justamente la existencia de estas avaloraciones lo que garantizaba la *objetividad* de las ciencias sociales y no al revés.³³ La sustitución de estas avaloraciones intersubjetivas por meras preferencias estéticas equivale, en realidad, a una renuncia a la propia razón.

(iii) En realidad, hemos estado tratando del problema de la razón y la historia desde el comienzo de estas consideraciones metahistóricas o metacríticas, pues tanto esa determinada concepción de la acción como, por un lado, una serie de eventos causalmente conectados entre sí y, por el otro, una serie de estados interiores cuya relación es o trascendental o nula, como la noción de un Yo como fuente y garantía de toda unidad y certeza tanto en los pensamientos como en las acciones, no son más que una contracara de una cierta noción *moderna* de razón, la razón *subjetiva* o *instrumental*.³⁴ Ciertamente es que para Kant la noción de razón es incompleta sin su extensión al uso práctico, exclusivamente ético y jurídico. Pero es, como vimos, a partir de las aporías que se engendran en torno a la naturaleza última — trascendente — de esta razón práctica, que se engendran, precisamente, los conceptos dilemáticos de 'acción singular', 'voluntad subjetiva', 'Yo', etc. que

³² Cp. M. Weber (1951), pp. 174-178; Al respecto, véase Guariglia (1986), pp. 33-34; 240 ss., espec. 249-51.

³³ Cp. Weber (1951), p. 213.

³⁴ Cp. Horkheimer (1967), pp. 15 ss.

condicionan la posición narrativista. Tras ésta, en efecto, como es expresamente admitido ya por Dray, hay una convicción no cuestionada: la de que toda objetividad, toda cientificidad, toda *racionalidad*, en resumen, está exclusivamente representada por el tipo de explicación nomológica expuesta en el esquema de Hempel y que todo desvío de éste o toda intromisión de juicios valorativos es una caída inevitable en una posición no objetivista y no racionalista, a pesar de la significación que ella tenga para la comprensión de la acción humana.³⁵

Sin duda, pocas nociones centrales de la filosofía y de la ciencia misma han entrado en una crisis tan profunda como la de 'racionalidad' y 'razón'. Pero la misma crisis pone de manifiesto que ya no se puede aceptar como único modelo válido de 'razón' el ofrecido por el empirismo lógico que admite sólo la causalidad humeana como única conexión pasible de comprobación objetiva entre los hechos exteriores considerados como puros eventos. Ya Dilthey en su última obra se esforzó por encontrar una base más amplia que sustentara una razón *comprensiva* de las ciencias históricas y sociales junto a la razón teórica de las ciencias naturales. Él hallaba esa base en la conexión de sentido entre 'vivencia, expresión y comprensión', que constituye tanto el objeto propio de las nuevas ciencias como el rasgo distintivo de la facultad racional mediante la que accedemos a él.³⁶ Pese a todas las debilidades de la tesis diltheyana, es innegable que, por una parte, su propuesta hacía mayor justicia al grado de desarrollo metodológico y de madurez discursiva alcanzado en la práctica por las propias ciencias en cuestión, y, por la otra, mostraba una receptividad más aguzada que la del actual narrativismo para la dimensión pragmática y comunicativa de la razón intersubjetiva puesta en obra en nuestras relaciones interpersonales cotidianas, sobre cuya validez habrá de apoyarse necesariamente toda 'explicación comprensiva' de las acciones humanas, incluidas las del pasado.³⁷

*Centro de Investigaciones Filosóficas, CONICET y
Universidad de Buenos Aires*

³⁵ Cp. Dray (1964), pp. 21-40.

³⁶ Cp. Dilthey (1910), 86-88; Apel (1985), pp. 95 ss.

³⁷ Cp. Habermas (1968), pp. 178 ss.; (1981), pp. 220 ss.; Apel (1979), pp. 224 y 257 ss.

BIBLIOGRAFIA Y REFERENCIAS

- Anscombe, G. E. M., *Intention*, 2ª edición, Oxford: Blackwell, 1963.
- Aristóteles, *De arte poética*, ed. R. Kassel, Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Apel, K.-O., *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt: Suhrkamp, 1979.
- _____, "La 'distinción' diltheyana entre explicación y comprensión y la posibilidad de 'mediación' entre ambas", *Teorema*, 15 (1985) 95-114.
- Barthes, R., *El grado cero de la escritura*, Buenos Aires: J. Alvarez, 1967.
- Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Bertomeu, M. J., "La crítica de Schopenhauer a la ética cognitiva y su impacto en el Círculo de Viena", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 15 (1989) 46-71.
- Carr, D., "Narrative and the Real World: an Argument for Continuity", *History and Theory*, 25 (1986) 117-131.
- Clark, S. R. L., *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Danto, A., *Analytical Philosophy of History*, Cambridge: University Press, 1965.
- Dray, W., *Philosophy of History*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964.
- _____, *Philosophical Analysis and History* (editor), New York, 1966.
- Dilthey, W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 1ª ed., 1910, ahora en: *Gesammelte Schriften*, VII, Stuttgart/Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.
- Finley, M. I., *Uso y abuso de la historia*, traducción española, Barcelona: Crítica, 1977.
- Guariglia, O., *Ideología, verdad y legitimación*, Buenos Aires: Sudamericana, 1986.
- Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Tübingen: Mohr, 1967.
- _____, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt: Suhrkamp, 1968.
- _____, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp, 1981, 2 tomos.
- _____, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- Heidegger, M., *Nietzsche*, Pfullingen: Neske, 1961, 2 tomos.
- Hempel, C. G., *Aspects of Scientific Explanation*, New York: Free Press, 1965.
- Horkheimer, M. y T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 1ª edición 1947, Frankfurt: Fischer, 1969.
- Horkheimer, M., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt: Fischer, 1967.
- Iltting, K.-H., "Der naturalistische Fehlschluß bei Kant", en: M. Riedel, editor, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg 1972, tomo I, pp. 113-130.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, en: *Werke*, ed., W. Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, tomo II [abreviado *KrV*].
- Kocka, J., "Zurück zur Erzählung?", *Geschichte und Gesellschaft*, 10 (1984) 395-408.
- MacIntyre, A., *After Virtue*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1981.

- Nietzsche, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, 1ª edición 1882, ahora en: G. Colli y M. Montinari, editores, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. München/Berlin/New York: DTV/W. de Gruyter, 1980, tomo III.
- _____, *Jenseits von Gut und Böse*, 1ª edición 1886, ahora en ed. cit., tomo V.
- _____, *Zur Genealogie der Moral*, 1ª edición 1887, ahora en ed. cit., tomo V.
- Popper, K. R., *The Poverty of Historicism*, 1ª edición 1957. London: Routledge & Kegan Paul, 1961.
- Vann, R.T., "Louis Mink's Linguistic Turn", *History and Theory*, 26 (1987) 1-14.
- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, tomo I, Tübingen: Mohr, 1947.
- _____, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr, 1951.
- White, Hayden, "The Poetics of History", Introducción a: *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore: J. Hopkins University Press, 1973, pp. 1-42.
- _____, "The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory", *History and Theory*, 23 (1984) 1-33.