

La peculiar naturaleza del conocimiento histórico

*Manuel Cruz**

Casi todos los años lo suelen ser de aniversarios, y éste no podía ser menos. En 1995, entre otras cosas, se cumplen treinta años de una afirmación, que a muchos les re-sonará ahora como proveniente del más oscuro fondo de los tiempos. Se trata de la afirmación althusseriana "Marx ha descubierto un nuevo continente, el continente historia". En el tiempo transcurrido desde entonces, el continente parece haberse hundido, como una nueva Atlántida, en las aguas del presente. Desde diversos frentes se decreta o se constata el final de la historia, el agotamiento de la modernidad, la crisis de los grandes relatos... anuncios todos ellos que, al margen de los matices diferenciales, se diría coincidentes en su rechazo de la dimensión histórica del discurso marxiano. Parece procedente, por tanto, empezar preguntándonos: ¿era ésa realmente la especificidad de Marx?, ¿le definía dicha atención por la historia como moderno, de manera que podamos afirmar que la crisis de la modernidad es también su crisis? Aunque tal vez, pensándolo mejor, la pregunta pertinente -esto es, la que apunta al corazón del asunto- sea otra: ¿en qué medida podemos considerar a dicha dimensión histórica como constituyente del discurso ilustrado?

Quisiera dejar sentado desde el principio el lugar estratégico de dicha discusión. No estoy proponiendo arrancar de la historia por mero prurito filológico ni, menos aún, por preferencia personal. A mi modo de ver, la reflexión acerca de la historia es en este momento una reflexión inevitable, necesaria, conveniente y probablemente ejemplar en el sentido de que en la tematización del asunto historia confluyen las líneas mayores de lo que se está pensando y se puede pensar hoy. Acordémonos, por un momento, de las polémicas protagonizadas por algunos filósofos norteamericanos herederos de Leo Strauss (se reparará en el hábil circunloquio para evitar el fastidioso nombre Fukuyama).

Todos ellos y buena parte de sus críticos parecen compartir idéntica idea de la historia y, por extensión, de su final. Una idea que, en cuanto tal, no tiene su origen en la oscuridad de los tiempos primordiales, sino bien cerca de nosotros, en pleno siglo XVIII, cuando la Ilustración empieza a pensarse en formas secularizadas, en términos de historia universal y mundial. Hasta ese

* Universidad de Barcelona. España.

momento lo único que cabía pensar era un plan divino respecto al conjunto del acontecer mundial. Lo que entonces empieza a llamarse "filosofía de la historia" viene a representar la secularización de la providencia divina, el intento de perpetuar la idea de que existe una mano invisible que orienta y guía el acontecer histórico hacia una causa final. Marx estaría culminando, en esta interpretación, el proceso abierto con Voltaire. La idea del final de la historia, por su parte, también pertenecería a la escatología secularista de la Ilustración, que creyó tener al alcance de la mano la vuelta a la Edad de Oro. Borrado el pecado original por la madurez y emancipación definitivas del ser humano, se reconciliaría la humanidad consigo misma, perdería su sentido todo lo anterior, condenado como historia natural del hombre o prehistoria, y sería la tierra un Paraíso.

Convendría, por tanto, empezar planteando hasta qué punto la idea de historia que subyace a esta interpretación, tan de actualidad en los últimos tiempos, es realmente fiel a lo que pudiéramos llamar el *espíritu fundacional* del discurso histórico. En qué medida, si se prefiere decir así, esa presunta secularización de categorías originariamente teológicas se ha producido de la manera que dichos intérpretes señalan. El contenido del tópico podría quedar resumido en esto: el origen de nuestra conciencia histórica está en la tradición judeocristiana, con su concepto rectilíneo del tiempo y su mencionada idea de una divina providencia, que dan a todo el tiempo histórico humano la unidad de un plan de salvación. Esta idea, por lo demás, contrastaría notablemente con "la insistencia en los eventos y sucesos individuales de la antigüedad clásica así como con las especulaciones de un tiempo cíclico en la antigüedad tardía"¹.

Propongo empezar por aquí porque obviar este punto, aceptar acríticamente esta hipótesis, suele dar lugar a considerables malentendidos, cuando no aboca directamente a callejones sin salida². Estoy pensando en todos los autores que se han resistido a los *dictámenes terminales* acerca de la historia con el argumento de que sería muy triste que el final de la historia se produjera bajo un modo de producción antagónico, en el que hay lucha de clases, explotación del hombre por el hombre, y todo el caudal de sufrimientos que de sobra conocemos. O en el mismo Levinas, quien manifestaba no hace mucho: sería una pena (y no una victoria del espíritu) que se perdiese la esperanza que representaba el marxismo. Hace años, Horkheimer anticipó la respuesta a este tipo de lamentos formulándose dos preguntas: "¿acaso es la monstruosidad un argumento convincente contra la afirmación o la negación de un estado de cosas?, ¿posee la lógica una ley al efecto de que un juicio sea falso cuando su

¹ Hannah ARENDT: "Historia e inmortalidad". En: *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.

² Me he referido más extensamente a alguno de ellos en la Introducción "El presente respira por la historia" -a mi *filosofía de la Historia*, Barcelona, Paidós, 1991.

consecuencia sea la desesperación?". Es obvio que, en este punto, sólo cabe ser estoico (o pesimista): la necesidad y la desesperación no son formas de validez lógica.

El planteamiento -entiendo yo- debe ser otro: es la idea cristiana misma de que la humanidad tiene un comienzo y un final lo que debe ser cuestionado. La nueva tesis que el discurso histórico alza, rotunda, frente a la concepción heredada es ésta: la historia de la humanidad se extiende hacia una pasada infinito y hacia un futuro infinito. Se dirá que esta infinitud instala a la humanidad en una potencial inmortalidad terrena. Pero en este extremo no cabe lugar a engaño: lo que a primera vista podría parecer una cristianización de la historia, en realidad impide que alberguemos expectativa escatológica alguna. Porque el complemento obligado de dicha tesis es la radical afirmación de lo secular. Quiere decirse: la tajante separación de religión y política. No su mera traducción en clave inmanentista o la transformación gradual de una en otra. "Complemento obligado", por lo tanto, es aquí sinónimo de condición necesaria.

Autores ha habido que han propuesto reconvertir la pregunta que nos ocupa acerca del agotamiento del discurso histórico en esta otra: ¿sigue siendo el mundo, en lo esencial, tal y cómo lo describió Marx? o, lo que viene a ser lo mismo, ¿es el caso, realmente, que lo entendamos mejor sin su ayuda? No pretendo ejemplificar uno de esos ejercicios, tan conocidos en metodología de la ciencia, de protección de la teoría de cualquier elemento falseador. El ejercicio, por cierto, sería aquí perfectamente viable: bastaría con recordar el tópico de "la venganza de Marx" y considerar todo lo ocurrido en los países del Este como último y definitivo episodio, para que la presunta falsación quedara incorporada a la propia doctrina.

Una respuesta -parcialmente sensata- pasaría por el reconocimiento, que los conservadores más inteligentes no tienen inconveniente en plantear, de la aportación que ha hecho el marxismo en el conocimiento del modo de producción capitalista⁴. Pero esa respuesta se vincula con una distinción sobre la que resulta obligado reflexionar. Ahora podemos examinar bajo una nueva luz la articulación entre los elementos descriptivo, valorativo y prescriptivo del mar-

³ Dos observaciones. La primera, que es un tópico de la epistemología que ninguna teoría es contrastable *tal cual*, sino por medio (esto es, con la ayuda) de enunciados intermedios. La segunda, que hay que pensar ese vínculo *en nombre de*, a su vez por un doble motivo. Porque no hay pensamiento que resista si lo juzgamos a la vista de lo que se ha hecho con él, y porque no hay pensamiento, ni siquiera científico, que lleve incorporado un *manual de instrucciones* que nos indique qué podemos hacer con él.

⁴ Como muestra de una posición abiertamente favorable al capitalismo, pero que no rehuye asimilar las proposiciones marxistas susceptibles de comprobación empírica, vid. Peter L. BERGER: *La revolución capitalista*, Barcelona, Península, 2ª ed., 1991.

xismo que en algún momento se propuso⁵. Me refiero a la tesis de que el marxismo articulaba de una forma particular los niveles descriptivo, valorativo y prescriptivo. Según ella, en *El Capital* coexistían simultáneamente tanto teorías o hipótesis teóricas en sentido fuerte cuanto valoraciones y fijaciones de objetivos o fines programáticos de conducta política. Se suponía que lo metodológicamente nuevo y relevante en este caso era que la totalidad del producto teórico estaba enfocado al servicio de la misión histórico-emancipatoria de la clase obrera, de tal manera que el análisis realizado y el programa político-social propuesto venían indisolublemente ligados, siendo esta unidad y su carácter revolucionario lo específico del marxismo. Lo que no significaba, claro está, que los elementos componentes de dicha unidad no pudieran ser diferenciados, como ya había visto el propio Marx: "En cuanto al libro en sí [*El Capital*] conviene distinguir dos cosas: los *desarrollos positivos*...que propone el autor, y las *conclusiones tendenciosas* que saca. *Los desarrollos constituyen un enriquecimiento directo para la ciencia*, puesto que las relaciones económicas reales son tratadas en él de una forma enteramente nueva, siguiendo un método materialista" (carta de Marx a Engels de 7 de diciembre de 1867).

Quizá ahora estamos en condiciones de percibir hasta qué punto, al hacer este orden de afirmaciones, estábamos atribuyéndole a Marx y al marxismo lo que en realidad ha sido una vieja aspiración del conocimiento en general desde siempre: *ser algo más que mero conocimiento*. Cabría citar, a título de ejemplo, la valoración que hace Feyerabend de *La Orestiada*. En ella, se nos dice en *Diálogo sobre el método* (p.191), se combina la exposición factual de condiciones sociales con la crítica de esas condiciones y la sugerencia de una alternativa, es decir, se piensa a la vez la tríada descripción-valoración-prescripción. O el conocido *dictum* de Aristóteles: la tragedia es más filosófica que la historia porque no sólo informa de *lo que* ocurrió, sino que además explica *por qué* tenía que ocurrir.

Pues bien, es precisamente la distinción (en cierto modo recuperada) entre los elementos descriptivo, valorativo y prescriptivo del marxismo la que nos aboca al siguiente paso: lo que ha hecho crisis ha sido el objetivo fijado, el fin propuesto. No ha habido refutación sino rechazo. Pero tal vez ese dato debiera invitarnos a reconsiderar el lugar -esto es, la importancia teórica- que le estábamos atribuyendo a dicho fin. Porque aquella doble infinitud a la que se aludió presentaba al mismo tiempo una ventaja y un inconveniente⁶. El inconveniente era que la permanencia de lo histórico quedaba confiada a un proceso que fluye y no a una estructura estable. Pero la ventaja -la gran ventaja, me atre-

⁵ La alusión tiene algo de autocrítico. Me referí a esta propuesta en mi libro: *La crisis del stalinismo: el 'caso Althusser'*, Barcelona, Península, 1977. pp. 301/2.

⁶ Cfr. Hannah ARENDT: "Historia e inmortalidad", op. cit.

vería a afirmar- era que la noción de final de la historia quedaba convertida en virtualmente inconcebible.

El foco de nuestra atención debiera apuntar hacia ahí. Lo de menos es que una determinada filosofía de la historia -la representada paradigmáticamente por Marx, pero también por buena parte de sus críticos- convirtiera en inmanente lo que antes era trascendente, o que en lo más hondo de su propuesta latiera el sueño de establecer el Paraíso en la Tierra. Lo importante, por las repercusiones teóricas a que dio lugar, es la confusión categorial que en ella se produce entre sentido y objetivo. Proponerse la historia entera como un objeto de la acción humana desemboca inexorablemente en la idea del final de la historia (siendo la ubicación de ese momento del todo irrelevante a nuestro propósito). En efecto, si partimos de la base de que podemos "construir la historia" no hay modo de evitar la consecuencia de que en algún momento -en el preciso momento en que la construcción esté acabada- se dará un final de la historia. Con lo que ello comporta: todo lo ocurrido no habrá sido otra cosa que medios cuyo significado acaba en el momento que el producto final está terminado. No creo que esta lectura esté atribuyendo a Marx cosas en las que nunca pensó: sus referencias a la historia precomunista de la humanidad como mera prehistoria parecen ratificar la idea de que el objetivo alcanzado anula y convierte en irrelevante el conjunto de lo anterior.

El modo de salvar lo concreto para el pensamiento y de, simultáneamente, devolverle a los hombres la expectativa de la infinitud de la historia (y, por tanto, de una cierta inmortalidad) es asumiendo -y no sublimando- la fragilidad y frustración de la acción humana. Acaso hoy, más que en ningún otro momento del pasado reciente, este recordatorio esté a la orden del día: convenga medirse con él. Porque se diría que el ejemplo que mejor permite visualizar todas estas consideraciones globales acerca de la acción humana es el fracaso del comunismo. Muchos son los que, han inferido de dicho fracaso la no-proyectabilidad del *ningún* orden social. Algo así como la invencible resistencia de lo real, o la imposibilidad de toda acción, como se prefiera.

Pero semejante conclusión no se sigue de las premisas planteadas. Enfatizando la distinción entre historia y acción, censurando la asimilación de una a otra, lo que se pretende es salvaguardar sus respectivos ámbitos y sus funciones: a la historia le corresponde proponernos modelos o patrones para acceder a la inteligibilidad de lo ocurrido y al discurso de la acción, arrojar algo de luz sobre ese proceso de producción de incertidumbre que es el obrar humano. A

⁷ Michelangelo BOVERO se refirió a este asunto en la conferencia inaugural del ciclo *Perché rileggere Marx, oggi*, organizado por el Departamento de Estudios Políticos de la Universidad de Turín (Turín, mayo 1992), y que apareció publicada en la revista *Teoría política*, Milano, Anno IX/1993, N°2.

sabiendas de que la acción humana casi nunca realiza su intención original. La concurrencia con otros fines (en algún caso opuestos) da lugar a un resultado en el que, a menudo, el propio agente no se reconoce. Empezar a actuar es abrir un proceso cuyo resultado final se nos escapa, por definición, siempre. Pero, por más que subrayáramos las dificultades de ambas, no cambiaría la conclusión. Nos constituye la aspiración a entender y el impulso de actuar. Lo que hay que precisar es el *cómo* de ambos términos.

De alguna certeza negativa, desde luego, disponemos. La crítica posmoderna, tan hostil a todo lo que sonara a histórico, tomó como consigna la famosa afirmación de Nietzsche en *El caso Wagner*: "la vida ya no reside en el todo" como una consigna (consigna de la que se derivaban otras: no hay un solo gesto teórico que nos permita abarcar la totalidad; la totalidad misma ha estallado en mil pedazos, en mil fragmentos; la pretensión de pensar la historia en términos unitarios, el empeño por encontrar algún hilo conductor que atravesara el entero conjunto del pasado debía ser abandonado). Pero habría que recordar, por aquello de que no hay peor cuña que la de la misma madera, la prudencia con la que Vattimo ha planteado esta misma cosa: "Creo que no podemos hacer ética y política sin una filosofía de la historia, aunque la única filosofía de la historia que es posible en este momento es la filosofía que narra la historia del fin de la filosofía de la historia; y esto no es [...] un juego de palabras. Quiero decir: *la única visión global de la realidad que nos parece verosímil es una visión que asuma muy profundamente la experiencia de la fragmentación* [subrayado, M.C.]. Por supuesto que también ésta es una visión totalizante, pero que, sin embargo, toma en cuenta la noción de fragmento"⁸. Al hacer este reconocimiento, Vattimo (no sé si sin querer) estaba declarando pertinente una sospecha: ¿por qué no considerar esta experiencia fragmentaria como una experiencia ella misma histórica? (a título de ejemplo: en el mismo sentido en que cabe constatar que la literatura acerca del fin del progreso se da, de modo recurrente, en épocas de crisis). En definitiva, proponer el abandono de las perspectivas macroteológicas no equivale a aceptar la clausura del discurso histórico.

Esto por lo que respecta a la historia. En lo tocante a la acción, me conformaría con ser capaz de proporcionar argumentos a favor de la posibilidad, entendida como el espacio para la materialización de los fines, como el ámbito que convierte en inteligible (en este caso por verosímil) la acción humana, impidiendo su caída en el sin sentido escéptico o la desesperación. Tal vez no sea poco en estos tiempos y, en todo caso, es una posición que, en su modestia, se pretende claramente alejada de otras pretensiones. En concreto: este convencimiento debiera advertirnos de los peligros teóricos de incurrir en la

⁸ J.M. HERRERA, J. LASAGA: "Gianni Vattimo, filósofo de la secularización", entrevista con G. VATTIMO, *Revista de Occidente*, 1990, N° 127.

idea de un sujeto histórico colectivo o transindividual, que hiciese la historia a la manera en que un artesano hace, digamos, un par de zapatos. Una idea tal, hipostasía ilegítimamente a un metasujeto que es simplemente un individuo ideal. También en este caso los efectos posteriores de la teología se hacen evidentes, porque el prototipo obvio de tal metasujeto era Dios.

Obviamente, defender la conveniencia de no confundir ámbitos no supone negar la existencia de puntos de contacto entre ellos. Hannah Arendt ha llamado la atención sobre uno, acaso el más importante: "...en la medida en que la historia, en su versión moderna, fue concebida primordialmente como un proceso, mostró una peculiar e inspiradora afinidad con la acción, la cual, de hecho, en contraste con todas las demás actividades humanas, consiste antes que nada en *iniciar procesos*" [subrayado M.C.]. Pero a propósito de los procesos se señaló algo inquietante. La *desoladora contingencia* (trostlose Ungefaehr) de que hablaba Kant al referirse a la historia política puede terminar convirtiéndose en una amenaza paralizadora. Aceptemos por un momento la constatación: cualquiera que empieza a actuar sabe que ha empezado algo cuyo fin no puede nunca predecir, aunque sólo sea porque su propia acción ya ha cambiado todo y lo ha convertido en más impredecible. La pregunta que, a pesar de todo, queda abierta es: ¿constituye este límite un obstáculo insalvable para el conocimiento?

Lo que se sigue de todas estas premisas no es la renuncia a la inteligibilidad de lo humano (tanto de la historia como de la acción) sino su adaptación a los límites señalados. Lo que, de forma clara, se debe abandonar es la expectativa -de inspiración inequívocamente naturalista- de un conocimiento cuyo objeto se dejara aprehender de forma completa. Historia y acción comparten una misma resistencia o, acaso fuera mejor decir, idéntica labilidad: "la comprensión de los asuntos políticos e históricos, en tanto que son tan profunda y fundamentalmente humanos, tiene algo en común con la comprensión de los individuos", tiene escrito Hannah Arendt. ¿A qué se refiere?. A que "la comprensión no tiene fin y por lo tanto no puede producir resultados definitivos, es el modo específicamente humano de vivir". Más aún (no hay por qué esconder las afirmaciones más incómodas): "la comprensión comienza con el nacimiento y termina con la muerte". Por eso *quien* es esencialmente alguien, sólo lo conoceremos después de su muerte".

Quede claro, pues: no se está hablando de aplazar *sine die* la comprensión, sino de aceptarla en sus justos términos, esto es, los derivados de la

⁹ H. ARENDT: "Historia e inmortalidad", op. cit.

¹⁰ H. ARENDT: "Comprensión y política". En: *De la historia...*, op. cit.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

condición humana y de su específica ubicación en el proceso histórico. Así, la defensa que antes se hizo de la categoría de posibilidad, entendida como el espacio para la materialización de los fines, no sólo aporta una cierta fundamentación ontológica de la acción, sino que también proporciona los elementos para repensar en términos más satisfactorios la vieja idea de un sujeto histórico colectivo o transindividual. Tiene sentido, por supuesto, hablar de sujetos colectivos en la medida en que hay objetivos imposibles de ser planteados a otra escala que ésta. Pero decir tal cosa es sólo empezar a hablar. Conocer la real naturaleza de ese sujeto supraindividual pasa por investigar la posibilidad de la construcción intersubjetiva y no coercitiva de un consenso cultural y social. Es así como se evita la mistificación que acompaña las ideas de super-sujeto (de cualquier tipo que ellas pudieran ser¹³), no negando la acción colectiva.

Pero debatir acerca de la escala más propia de la subjetividad no debiera ni distraernos ni alejarnos de una cuestión esencial que empezamos a plantear, a saber, la naturaleza de ese conocimiento del que nos hemos limitado a señalar sus confines. Es muy posible que un gusto impenitente por las contraposiciones rotundas, algún que otro énfasis exagerado y, más en general, el curso de la argumentación puedan haber sugerido en algún momento que lo que aquí se busca restituir es un sujeto a salvo de cualquier condicionamiento o, para los más exagerados, inefable. Con un lenguaje algo tradicional: que se estuviera intentando reconstruir una modalidad, digamos, "actualizada" de indeterminismo, la cual, ante la imposibilidad de negar la existencia de multitud de series de acontecimientos causales, propusiera una versión adecuadamente retocada del dualismo diltheyano (o, resumiendo más toscamente la sospecha: que al autor se le estuviera viendo el plumero historicista).

Convendrá, pues, matizar todavía un poquito más. La proposición "X ha hecho esto" no es incompatible con la proposición "algo ha hecho que X haga esto". Ambas pueden ser verdaderas, pero ello por sí solo no hace bueno al determinismo, que lo que sostiene, de acuerdo con la conocida definición de Von Wright, es que todo lo que ocurre lo hace bajo unas condiciones, dadas las cuales no podría ocurrir otra cosa. Frente a esto, lo que nos limitamos a afirmar es que no siempre (y, en todo caso, no necesariamente) la segunda proposición, u otra similar, es verdadera. La afirmación, desde luego, es menos modesta de lo que parece: supone la existencia de acciones libres. No se ha aceptado la imagen del agente propuesta por el determinismo, sin por eso arrojarse en brazos del indeterminismo. A fin de cuentas, es obvio que un mundo absolutamente azaroso y, por tanto, imprevisible estaría tan fuera del control del agente como un mundo férreamente determinado.

¹³ Tal y como comenta Martin JAY en su: *Fin de Siécle Socialism*, New York, Routledge, 1988, pp.80/1.

Entiendo que todo lo anterior nos ha dejado en condiciones de aceptar que el esfuerzo humano puede redeterminar la dirección de los acontecimientos, aún cuando no pueda determinar las condiciones que hagan posible el esfuerzo humano. Hay en este enunciado un difícil (des)equilibrio, susceptible de ser formulado de otra manera. Somos responsables de lo que está en nuestra capacidad de hacer y, desde luego, somos responsables de todo aquello que nosotros podríamos haber hecho diferente¹⁴. Sin olvidar lo que falta: no podemos estar seguros de si podemos hasta que lo intentamos ("el hombre hace verdad, las cosas son verdad", bien pudiéramos decir un tanto solemnemente). No se persigue con estas formulaciones la ponderación, la mesura o el justo término medio, sino, casi al contrario, la máxima puntualización de los términos del problema. La reivindicación de un agente *capaz* en un mundo *no clausurado* no equivale en absoluto a concederle un cheque en blanco a un nuevo sujeto ni, menos aún, a desracionalizar la acción.

A no ser que se entienda "racionalizar" en sentido duro y estrecho. Pero semejante asimilación es de todo punto innecesaria. Los hay (Richard Taylor, sin ir más lejos) que han mantenido la validez de otras formas de explicar la conducta humana distintas de la enunciación de las condiciones causales, probablemente como requisito para poder admitir que hay una explicación o razón para todo conocimiento. Así, afirmar que alguien obró de cierta manera para obtener determinado fin es ofrecer una explicación, sólo que no causal, de su conducta. Lo que importa destacar de esta afirmación no es lo que tiene de anticipo de la discusión acerca de las llamadas "explicaciones teleológicas", sino la distancia que explicita respecto de cualquier indeterminismo. El agente que aquí se reivindica es un agente que *decide* lo que hay que hacer (por eso desde esta perspectiva la responsabilidad moral deviene posible).

Para hacer este orden de afirmaciones no es preciso, como resulta obvio, presuponer un agente máximamente lúcido. Es probable que en un mundo ideal, compuesto por agentes perfectamente conscientes, sometidos a condicionamientos transparentes, el ajuste entre realidad y conocimiento fuera completo. Pero pretender predicarlo de nosotros, y en este entorno nuestro, resultaría a todas luces erróneo o, para ser más precisos, distorsionador. Porque ese agente que decide no es un agente omnisciente, ni siquiera acerca de síis. Sin embargo, ni ésta ni otras objeciones análogas debilitan el núcleo cen-

¹⁴ Para un enfoque radicalmente actualizado de esta conexión entre responsabilidad y poder, vid. la propuesta que Hans JONAS presenta en: *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Círculo de lectores, 1994.

Me he referido a ella en "Elementos para una ontología de la acción: la responsabilidad", introducción de Hannah ARENDT: *De la historia a la acción*, op. cit.

¹⁵ Esta misma idea se puede formular de diferentes maneras: no siempre el protagonista es el mejor situado para entender el significado de la acción, en determinados contextos la expresión "el interesado" connota negatividad, etc. Y también de la manera que propone Ludwig WITTGENS-

tral de lo que se viene exponiendo. Esa capacidad de producir acciones (también llamada por algunos autores *poder activo*), característica de los sujetos, ha mostrado su condición básica, estructural y, al hacerlo, ha arrojado una luz sobre determinados aspectos de la relación del agente con su obrar. Relación que no cabe seguir pensando en términos de contingencia de dos acontecimientos puestos en conjunción constante. Frente a ello, la implicación que ahora se propone tiene un carácter profundamente radical, que afecta al actuar humano a todos sus niveles.

Formulada la cosa en términos de preferencia entre enunciados: el enunciado "podría haber actuado..." -en vez de "era posible actuar..."- enfatiza el nexo entre el poder y el agente¹⁶, interpretado aquél de un modo, vale la pena destacarlo, que lo convierte en fundante, constituyente del obrar. No hay un más allá de "puedo hacer esto", como se hace notorio cuando damos con su equivalencia: "depende de mí hacer esto". Es en ese momento cuando tal vez se perciba con más claridad la trascendencia, el alcance práctico de toda esta discusión, que no es únicamente categorial. Y es que lo que en último término se está debatiendo al reivindicar el espacio para la intervención del agente es el tipo de nexo que vincula a éste con sus actos. Por eso antes se rechazó tanto la imagen de un mundo absolutamente azaroso como la de un mundo férreamente determinado: en los dos el sujeto resultaba por un igual irresponsable¹⁷. De eso, finalmente, parece tratarse. No es sólo (aunque también) que el problema teórico de la comprensión permita transitar, sin excesivas violencias discursivas, del ámbito de la historia al de la acción, ni que la centralidad de la categoría de *sujeto* en los planteamientos historicistas encuentre su correlato (no exento de problemas: no habría más que pensar en Parfit) en la noción de *agente* presentada por los actuales teóricos de la acción. El asunto es, entiendo que nítidamente, otro: sin hombres dispuestos a hacerse cargo de lo que sucede, no hay modo de acceder al sentido.

TEIN: "En un juicio les preguntan a Uds. por el motivo de su acción y se supone que lo conocen. A menos que mientan, se supone que pueden decir cual es el motivo de su acción. No se supone que deban conocer las leyes por las que su cuerpo y su mente se rigen. ¿Por qué se supone que conocen el motivo? ¿porque han tenido muchas experiencias consigo mismos? La gente dice a veces: "Nadie puede ver en tu interior, pero tú puedes ver dentro de ti mismo", como si al estar tan cerca de sí mismos, siendo Uds. mismos, conocieran su propio mecanismo. Pero ¿es así?: *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 1992, p.89.

¹⁶ No es un énfasis retórico el que se plantea, como queda comprobado al desplazar el ejemplo. "Podría haber deseado de forma distinta" carece de sentido, mientras que se entiende sin dificultad el enunciado "era posible desear de forma distinta".

¹⁷ "Decir (...) que 'todo es cuestión de suerte' no es más sensato que decir 'nada es cuestión de suerte'". Sidney HOOK: "Necesidad, indeterminismo y sentimentalismo". En: S. HOOK(ed.) : *Determinismo y libertad*, Barcelona, Fontanella, 1969, p.256. O también: "Si el determinismo es verdad, las circunstancias antecedentes son las responsables. Si el determinismo es falso, nada es responsable", T. NAGEL: *What does it all mean?*, Oxford, Oxford University Press, 1987, pp.56/7.

No creo, para terminar, que este tipo de tesis me vincule, más allá de talantes personales, con optimismos históricos o similares, escala para la que me declaro abiertamente incompetente. Resulta fácil, hoy, entender a Benjamin cuando le escribía a Scholem: "Los estímulos que el mundo actual me ofrece son demasiado débiles, y los premios del mundo futuro demasiado inciertos" (carta de 14 de marzo de 1939). Pero es que, si se me permite una última simplificación, este pesimismo era la contrapartida de su mesianismo, de los restos de una concepción providencialista de la historia. La presunción de un pasado no finalizado o no clausurado no significa que a los muertos se les pueda devolver la vida. La injusticia pasada ha pasado y está terminada. No habrá juicio final que redima del sufrimiento padecido: eso sólo lo puede guardar el pensador religioso. Frente a él, como dice (de nuevo) Horkheimer, "el materialista se deja inundar por el sentimiento del abandono sin límites de la humanidad, que es la única respuesta verdadera a la esperanza en lo imposible". Y, podemos añadir, una vez que se ha empapado de ese sentimiento está en condiciones de encarar la pregunta: ¿qué hacer con el anhelo de los hombres por vivir en un mundo distinto?.