

Conocimiento cultural e histórico

Gonçal Mayos Solsona

P06/74038/01789

Índice

Introducción	5
Objetivos	7
1. Comprensión cultural e histórica, la búsqueda del rigor ..	9
1.1. Rigor como explicitación de las condiciones de la comprensión	11
1.2. Círculo hermenéutico	13
1.3. El círculo de la comprensión y la explicación	15
1.4. Descripciones densas	16
1.5. Historicidad y lingüística	17
2. Rigor ante lo propio y lo ajeno	19
2.1. ¿Objetividad? ¿Subjetividad? ¿Intersubjetividad!	19
2.2. Reconstrucción histórica frente a presentista	23
2.3. Enfoque émico o ético	26
3. ¿Cuáles son los hechos culturales e históricos?	29
3.1. ¿Aislados o no?	29
3.2. Holismo metodológico o individualismo metodológico	32
3.3. Estructuras	35
3.3.1. Críticas de Althusser, Derrida y Foucault	38
3.3.2. Escuela de los Anales, funcionalismo y "sistema-mundo"	40
3.4. Procesos	41
3.5. Narraciones	44
4. Creciente diversidad de los estudios culturales e históricos	49
4.1. Ideas y/o mentalidades	50
4.2. Atención a lo tradicionalmente despreciado	51
4.2.1. Historia de la vida cotidiana	51
4.2.2. Microhistoria	52
4.2.3. Historia de género	52
4.3. Interdisciplinariedad y macrohistoria, ¿una nueva filosofía de la historia?	54
Resumen	58
Actividades	59

Bibliografía	62
---------------------------	-----------

Introducción

"Este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, cosa que quiere decir que se deben y pueden encontrar sus principios dentro de las modificaciones de nuestra misma mente humana. De manera que cualquiera que reflexione al respecto se maravillará de que todos los filósofos se hayan ocupado seriamente de conseguir la ciencia del mundo natural, del cual, como lo hizo Dios, sólo él tiene la ciencia, mientras que se olvidaron de meditar sobre el mundo de las naciones, o sea el mundo civil, del cual, habiéndolo hechos los hombres, podían conseguir ellos la ciencia."

Giambattista Vico citado por
Josep Fontana (2001). *La historia de los hombres* (pág. 85). Barcelona: Crítica (adaptación).

Ha provocado una universal sorpresa y un escándalo mayúsculo que la humanidad haya conseguido un conocimiento mucho más sólido sobre el mundo natural que sobre el cultural, el histórico y el social. Y eso aunque, como ya decía Vico, el primer mundo no lo ha hecho la humanidad y el segundo sí o, al menos, es el hogar más inmediato y próximo de la vida humana. Por eso, todavía hoy día parece un eufemismo hablar de ciencias sociales, culturales, históricas, etc. y no digamos humanas. Desde las ciencias naturales algunos lo consideran un sarcasmo o bien algo ridículo, otros, la señal inequívoca de que no hay que buscar científicidad ni quizás rigor, insinuando que de alguna manera todo vale (aunque en gran manera injustamente, esta acusación persigue a R. Rorty y a muchos postmodernos).

En este módulo intentamos profundizar en las posibilidades y las expectativas de rigor de los estudios culturales e históricos en sentido amplio, reconociendo la distancia respecto de las ciencias naturales (algunas veces no tan grande como se suele decir) pero mostrando que cabe el rigor, si bien de una manera específica. También mostraremos las muy diversas maneras en las que los estudios culturales e históricos plantean profundos e interesantes análisis que, en última instancia, apuntan hacia un sentido global de lo humano.

Evidentemente, no hemos podido ser en absoluto exhaustivos, porque los estudios culturales e históricos son tan ricos e interesantes como caóticos y dispersos. Destacamos dos causas principales: por una parte, existe la pervivencia de viejos prejuicios sobre la científicidad y el rigor, lo objetivo y lo subjetivo, los hechos aislados y las estructuras abstractas, sobre lo digno de ser estudiado y lo despreciable, lo racional y lo irracional, etc. Por otra parte, están las escindidoras prácticas académicas que privilegian la especialización hasta el ridículo, a la vez que estigmatizan los intentos globalizadores e interdisciplinarios tan necesarios en estos campos.

Por eso, dentro de nuestro módulo nos atreveremos a mezclar constantemente aportaciones que, académicamente, se consideran propias y particulares "sólo" de los estudios culturales o los históricos, de los filosóficos o los antropológicos, de las ciencias sociales o de las humanas. La meta es definir un mapa con-

ceptual, interdisciplinario y global de todos estos estudios hoy día dispersos pero que, al menos, tienen innegablemente un "aire de familia" (según expresión de L. Wittgenstein).

Objetivos

En este módulo se ofrece una aproximación general a los problemas –y las maneras de encararlos– más importantes que surgen cuando se trata de conocer la historia y la cultura humanas.

Con este módulo didáctico el estudiante tiene que alcanzar los objetivos siguientes:

1. Aproximarse a las dificultades específicas del conocimiento histórico y cultural, apuntando algún elemento de contraposición con las ciencias naturales.
2. Conocer el vocabulario y las aproximaciones más relevantes.
3. Obtener un panorama general de los estudios culturales e históricos que funcione como "mapa" donde situarlos.
4. Conocer los autores más importantes y las obras más paradigmáticas (para orientar didácticamente posibles lecturas del estudiante ahora mismo o más adelante).
5. Plantear actividades y cuestiones que muestren al estudiante la validez o las aportaciones de las propuestas teóricas desarrolladas en el módulo.

1. Comprensión cultural e histórica, la búsqueda del rigor

En la segunda mitad del siglo XIX se introdujo la distinción entre explicación y comprensión para distinguir dos maneras que se consideraban diversas –a menudo incluso opuestas– de conocer.

- Lo que se entendía por **explicación** era el tipo de conocimiento que había triunfado desde la revolución científica, que caracterizaba las ciencias naturales y el exigente modelo físico, matemático y experimental.
- En cambio, **comprensión** era el tipo de conocimiento que buscaban y que podían ofrecer las nuevas ciencias que se estaban constituyendo a partir de campos pertenecientes a las humanidades o a la filosofía más especulativa.

Las nuevas propuestas de ciencias, saberes o disciplinas se llamarán –según las diversas corrientes– *del espíritu, históricas, humanas* o, más tarde, *sociales*.

Conocimiento y saber

En la *Crítica de la razón pura*, Kant establecía una distinción influyente entre conocimiento (*Erkennen*) y saber (*Wissen*).

- Así, el **conocimiento** era determinista, con una base empírica muy fuerte y se identificaba con las ciencias físicas matemáticas de la época.
- El **saber**, en cambio, era algo más vago, lo cual no quería decir en absoluto falta de rigor, sino que no disfrutaba del determinismo y la base empírica del anterior.

No obstante, Kant consideraba que este saber era seguramente más importante para la humanidad, y esta en ningún caso se podía desinteresar. Esta distinción influirá –a través de los neokantianos alemanes– en la oposición entre explicación y comprensión. Influído por Kant, Dilthey, York, Husserl y Nietzsche, Martin Heidegger contraponen el pensamiento al resto de conocimientos o saberes que se pretenden racionales, si bien reducirá tan radicalmente lo que entiende por *pensamiento* que sólo abarcaría una ínfima parte de los filósofos y de la humanidad (¡ningún intelectual!).

Los nuevos saberes humanos se constituyeron con la clara conciencia de su dificultad para satisfacer exigencias de las ciencias naturales como: la matematización, la experimentación rigurosa, la estricta reducción a términos physicalistas o el análisis neutral de sus objetos. ¿Cómo matematizar lo espiritual, lo cultural o lo histórico? ¿Dónde –en el mejor de los casos– se pueden introducir análisis estadísticos en las dimensiones sociales y en los comportamientos observables?

¿Cómo experimentar rigurosamente en los siguientes ámbitos?:

Dilthey considera...

...que la diferencia de la relación humana con la sociedad y con la naturaleza reside en el hecho de que las situaciones en la sociedad nos son comprensibles desde dentro, podemos reproducirlas, hasta cierto punto, en nosotros, en virtud de la percepción de nuestros estados mentales. En cambio, la naturaleza es muda para nosotros. Sólo el poder de la imaginación le da una pátina de vida e intimidad. La naturaleza nos es ajena porque es para nosotros algo externo, no interior. Pero la sociedad es nuestro mundo. Presenciamos con toda la energía de nuestro completo ser el juego de las interacciones en la sociedad, ya que las advertimos en nosotros mismos desde dentro.

1) **"Espiritual**, que por su naturaleza no material parece escapar de toda posibilidad.

2) **Histórico**, que –a pesar de ser material– también escapa porque remite al pasado (una cosa que ahora no es) y que, propiamente, es irrepetible.

3) **Humano**, que presenta problemas éticos (los seres humanos no pueden ser expuestos al peligro de los experimentos como las cosas o, incluso, los animales) y gnoseológicos (es muy difícil, si no imposible, separar al investigador del investigado y conseguir que el primero sea neutral –cómo se suponía en el método científico natural–).

4) **Social**, que también plantea problemas éticos y gnoseológicos, además de dificultades de aislar eficazmente las partes de la sociedad estudiadas sin transformar su comportamiento o naturaleza.

Una gran cantidad de estudiosos también han destacado la dificultad de aplicar el **principio de reducción** a las leyes físicas como, más o menos, se podía hacer cuando se trataba de la química, la biología, la anatomía y fisiología, etc.

1) Lo **espiritual**, en tanto que material y no físico, parece quedar totalmente al margen de aquellas leyes.

2) Lo **histórico**, en tanto que irrepetible y muy variable, tampoco parece reducible a la simplicidad y permanencia de aquellas leyes.

3) Lo **humano**, en tanto que introduce necesariamente reflexión, voluntad e intencionalidad, tampoco puede ser reducido.

4) Lo **social** (a pesar de importantes corrientes reductivistas como cierto marxismo y cierto positivismo), si se considera el resultado de la suma de la reflexión, la voluntad y la intencionalidad de los individuos, tampoco podría ser reducido. Además, se añade la dificultad de la indeterminación (para algunos, evidente) en el comportamiento de los agregados sociales con respecto a los *input* de cada uno de los componentes, ya que los comportamientos sociales no son la mera suma de los comportamientos individuales, sino que tienen dinámicas propias (como, por ejemplo, en los fenómenos de miedos colectivos).

Aunque ya en el siglo XIX y los comienzos del xx los fundadores de la sociología (el francés Auguste Comte) y de la psicología experimental (el alemán Wilhelm Wundt) se dirigían hacia una investigación objectivista (que intentaba prescindir de las características subjetivas de sus objetos de estudio), en general permanecen dudas sobre la posibilidad de determinar lo humano, lo histórico y lo cultural de una manera puramente objetiva. No obstante, las corrientes de investigación más objectivistas y seguidoras de los modelos de

Hay que tener en cuenta...

... una diferencia que evita muchos errores en el momento de analizar el conocimiento histórico. Ya los medievales distinguían la historia como *rerum gestae*, es decir, lo que efectivamente pasó y se hizo, de la Historia como *studium rerum gestarum*, es decir, el estudio y la exposición de las cosas que pasaron. Como es habitual, usamos el término *historia* en minúscula para referirnos a la realidad histórica misma e *Historia* con mayúscula para referirnos a la ciencia o narración del pasado. Así evitaremos confundir los hechos con el discurso sobre ellos. Es la misma diferencia que plantea René Magritte en su famoso cuadro *Ceci n'est pas une pipe*.

El filósofo alemán...

... de la cultura W. Dilthey (1813-1911) ha sido uno de los investigadores más influyentes de la razón histórica y de las ciencias del espíritu. *Introducción a las ciencias del espíritu. Intento de fundamentación del estudio de la sociedad y la historia* (1883). Propuso un análisis omnicompreensivo que investigaba las grandes cosmovisiones humanas.

las ciencias naturales continúan con fuerza, aunque reconocen que se tienen que limitar (¿todavía?) en aspectos o ámbitos más limitados y no plenamente alcanzadores de lo humano e histórico.

A pesar de muchos descubrimientos epistemológicos recientes, mayoritariamente se considera que las ciencias naturales dan "explicaciones" porque son capaces de ofrecer series causales determinadas experimentalmente y con previsión matemática, que además son superponibles (al menos como posibilidad o en un desarrollo futuro) a las de la física. En definitiva, el ideal es la plena unidad del objeto de estudio, como se presuponía que lo es en la realidad. En cambio, las ciencias espirituales, históricas, humanas o, incluso, sociales no pueden emular de manera rigurosa al modelo científico natural, por eso se suele concluir que no ofrecen **explicación** (en alemán, *Erklären*), aunque –a cambio– se esfuerzan para ofrecer **comprensión** (*Verstehen*). Esta fue la perspectiva de estudiosos como Dilthey defendiendo las posibilidades propias del conocimiento de lo humano, histórico, "espiritual" y social.

La **comprensión** es el conocimiento que se puede alcanzar sin tener que explicitar series causales experimentales y matematizadas, pero que no comporta automáticamente falta de rigor, ya que de lo que propiamente se trata es de analizar, captar, penetrar e identificar los estados mentales o expresiones vitales ajenas a partir de los propios. Según esta perspectiva, la ventaja de los ámbitos o cuestiones culturales, humanos, históricos y sociales es precisamente que el investigador participa del sentido y de los significados presentes en lo investigado.

1.1. Rigor como explicitación de las condiciones de la comprensión

La **comprensión** buscada en las ciencias culturales, humanas, históricas y sociales, en lugar de pretender una imposible indiferencia y lejanía en el objeto estudiado (cómo se pretende exigir a la explicación naturalista), se basa en la proximidad o implicación entre investigador e investigado. Tanto quien investiga como lo investigado son humanos, históricos, culturales y sociales.

Para muchos pensadores de finales del XIX y comienzos del XX eso representaba una cierta ventaja, pero en la actualidad se ve simplemente como una condición inevitable de los estudios humanos, culturales e históricos; algo tan absolutamente inevitable que no tiene sentido quererlo eliminar, sino simplemente tenerlo en cuenta o explicitarlo en todo momento. En la actualidad, el rigor de las ciencias humanas, culturales e históricas (donde inevitablemente el investigador interpreta lo investigado, cuando no interacciona directamente condicionándolo) se fundamenta en la **explicitación** clara y constante del papel y la intervención que ha tenido el observador en la descripción. De esta manera, se invierte totalmente la tradicional estrategia y el estilo científicos de exposición, donde el papel del investigador se obviaba y se ocultaba cuidadosamente, dando a entender –aunque a menudo se sabía que no era así– que no había tenido ninguna intervención ni efecto. De esta manera, se puede intentar evaluar (en lugar de esconder) posibles mezclas de elementos éticos aportados por el investigador con los épicos de lo que se ha estudiado. (consultad el apartado 2.3)

La tesis tradicional afirmaba que en lo humano y cultural, el investigador puede buscar en él mismo (introspeccionándose) los vínculos y significados que le permiten entender o comprender lo investigado (por extrospección). Hoy día, sin embargo, no se le puede considerar como una panacea que no soluciona el problema cognoscitivo de las ciencias humanas ni tampoco la estrategia primordial. Conceptos como introspección y extrospección están muy desprestigiados tanto porque es difícil depurar el uno del otro, como definirlos de manera rigurosa. El problema actual –para la mayoría de los investigadores– no reside en no distinguir *explicación* de *comprensión*, ni en alcanzar esta última en función de introspección, sino en permitir que en todo momento el lector o los otros investigadores tengan un acceso lo bastante claro a las condiciones bajo las cuales se ha llevado a cabo la investigación. Así, siempre es posible hacer una dilucidación crítica, aunque no ofrecer una perspectiva absolutamente neutra.

Estas exigencias y prevenciones son esenciales para el rigor de los saberes humanos e históricos, no tanto para depurarlos de toda subjetividad o interpretación, como para permitir siempre un **análisis crítico** ulterior, es decir, evitar perder informaciones esenciales de cómo se produjo la elaboración y la transmisión del conocimiento, para poder permitir lo que en medicina se llama "una segunda, tercera..." opinión.

Lamentablemente, y todos los expertos coinciden, en la transcripción clásica por escrito de los mitos griegos se introdujeron innumerables elementos externos, estructuraciones y/o censuran que iban más allá de sus múltiples manifestaciones orales. Naturalmente, tenemos que agradecer a Hesíodo y al resto de doxógrafos clásicos su tarea, que, evidentemente, hicieron lo mejor que pudieron, dados los presupuestos de la época. Hoy, sin embargo, hay que intentar minimizar errores similares. Como se puede ver, no estamos ante la panacea absoluta de la comprensión humana, ya que la perfecta neutralidad

Quizás la gran fascinación...

... y la gran aportación del análisis microhistórico de Ginzburg en *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI* reside sobre todo en haber explicitado en todo momento las circunstancias en que se constituyen los datos y las fuentes que usa el historiador. Se expone un proceso inquisitorial y nunca pretende "objetivar el dato" de las "ideas" del molinero, prescindiendo del contexto (muy condicionante) en que las expresa y también la perspectiva de los inquisidores que las consignan (que –según la terminología que introduciremos más adelante– es "ética" respecto del molinero, pero "émica" respecto de nosotros). De manera similar, Ginzburg analiza la representación y las fuentes sobre los aquelares como un compromiso involuntario de algunas concepciones populares con la mirada prejuiciosa de los inquisidores que tiene otros referentes cultos. También, en contra del tópico tradicional, el historiador de la filosofía medieval Alain de Libera pone de manifiesto como la condena parisina en 1277 de 219 tesis "averroístas" a menudo no sólo era errónea, sino que provocó *a posteriori* la aparición de un averroísmo radical que las defendió.

y objetividad son imposibles. No obstante, ser consciente y actuar en consecuencia, explicitando al máximo las condiciones reales de la investigación para permitir un análisis crítico posterior, es lo más razonable y un gran avance en el rigor.

1.2. Círculo hermenéutico

Uno de los objetivos primordiales (por otra parte inevitable) de los estudios culturales e históricos es que el investigador, queriendo comprender a otros, aprende a comprenderse mejor a sí mismo. Todo lo que ha aprendido con otros le es útil para él mismo.

Este es uno de los sentidos más profundos de la noción de círculo hermenéutico, a menudo vilipendiada por los positivistas como un mero y falaz "círculo lógico" y "vicioso" porque niega la total neutralidad y la no afectación entre lo investigado y el investigador.

En la tradición de las ciencias culturales y de la hermenéutica se usa la expresión **círculo hermenéutico** para significar que en la comprensión estamos siempre, e inevitablemente, en medio de un proceso (prácticamente sin fin). En la comprensión no hay un momento privilegiado que sea el comienzo inevitable y único, no hay una referencia real detrás e inequívoca, ni tampoco un final que no pueda ser prolongado.

W. O. Quine y U. Eco

El filósofo analítico americano W. O. Quine y el semiótico italiano Umberto Eco han puesto de manifiesto la absoluta circularidad de la significación, la mutua referencia indefinida de las palabras y de sus significados que también pone de manifiesto el círculo hermenéutico. Eco (consultad su *Tratado de semiótica general* de 1977 y *Lector in fabula* de 1981) lo ha llamado "semiosis ilimitada". Como inevitablemente se da dentro, la comprensión se convierte en un proceso infinito en el cual los momentos previos o anteriores son enriquecidos por los posteriores, pero estos sólo pueden ser entendidos y elaborados sobre la base de la comprensión ofrecida por los anteriores –aunque fuera incipiente o ingenua. Naturalmente, el círculo hermenéutico es un fuerte argumento a favor de la presuposición de estructuras más o menos innatas y comunes a todos los humanos. No obstante, hay que entender el argumento del círculo hermenéutico sobre todo como una crítica que cuestiona el tópico de una interpretación única, neutra, absoluta e incuestionable, el tópico de que el conocimiento correcto es lo que conoce la realidad de la cosa en sí misma. Es, en primer lugar, un argumento que permite intuir toda la complejidad del problema de la comprensión y la creación.

Historia abscondita

"Todo gran hombre tiene una fuerza retroactiva: por causa de él toda la historia es puesta de nuevo en la balanza y mil secretos del pasado salen de su guarida, poniéndose bajo su sol. ¡Es imposible prever todavía todo lo que un día será historia! ¡El pasado quizás permanece todavía esencialmente por descubrir! ¡Hacen falta tantas fuerzas retroactivas todavía!"

F. Nietzsche (1974). *El eterno retorno. Así habló Zaratustra. Más allá del bien y del mal* (p. 67). Madrid: Aguilar.

Un buen ejemplo de círculo hermenéutico nos lo ofrece la lectura de un libro: este sólo puede ser "leído" o interpretado si se conocen un poco los significados de los términos y el lenguaje con el que ha sido escrito, pero al mismo tiempo la lectura del libro ayuda a comprender mejor aquellos términos y aquel lenguaje. Usando el mismo ejemplo: un libro sólo puede ser comprendido adecuadamente con la lectura de sus partes, que hay que leer linealmente, aunque los capítulos se puedan intercalar (como, por ejemplo, sugería Cortázar en la novela *Rayuela*). Sólo cuando se ha acabado de leer totalmente, sin embargo, se tiene la comprensión adecuada de algunas o de todas las partes. Este último caso se da en muchas novelas negras, donde las informaciones del último capítulo trastocan totalmente –a pesar de ser compatibles– las interpretaciones de los capítulos anteriores. En todos estos casos, si esperáramos a tener las cosas lo bastante claras para iniciar la lectura, o bien esta ya no tendría sentido o bien nunca estaríamos en condiciones de empezarla.

La "paradoja" del círculo hermenéutico y de la comprensión ha dejado perpleja a mucha gente, especialmente si se quiere "solucionar" de manera total. Por eso, en los estudios culturales e históricos, se tiende a considerar que el camino (el método) no es pretender evitar el círculo hermenéutico (cosa, por otro lado, imposible), sino **trabajar rigurosamente dentro de él**. Gadamer dice: "La anticipación de sentido que hace referencia al todo sólo llega a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes que se determinan desde del todo determinan al mismo tiempo este todo... El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de esta al todo. La tarea es ampliar la unidad de sentido comprendiendo en círculos concéntricos".

Si se acepta la **inevitabilidad** detrás del círculo hermenéutico, podemos entender el texto de Nietzsche "Historia abscondita" (citado al inicio de este apartado), ya que toda captación nueva y profunda de la condición humana permite comprender de manera renovada toda la Historia. Cada creación nueva y profunda en el presente obliga a reinterpretar y comprender de manera creativa el pasado, de tal modo que nunca se puede decir que el pasado ya es algo cerrado y fosilizado, sino que adquiere nuevas perspectivas cuando es reinterpretado desde los nuevos intereses y cuestiones del presente. Presente y pasado se alimentan mutuamente, y entre los dos ayudan a crear el futuro.

Desde esta perspectiva, el rigor en la comprensión o en los estudios históricos y culturales no se basa en un aislamiento, una neutralidad, un desmarque previos al proceso de análisis, sino que es algo que se tiene que conseguir **dentro del proceso de análisis** (y siempre relativamente).

El rigor radica, por ejemplo, en la manera cómo se explicitan los significados otorgados a los términos o los presupuestos interpretativos, en cómo se argumenta la adecuación con el mismo análisis y con los datos obtenidos mediante la investigación. Hay que evitar confundir el círculo hermenéutico con un argumento que ataca la objetividad para defender la subjetividad. En absoluto legitima cualquier interpretación, sólo permite no entender por qué no

El filósofo alemán...

... Hans Georg Gadamer (1900-2002) es el máximo representante de la corriente hermenéutica que analiza la condición humana, en tanto que cultural, desde la necesidad y posibilidad ontológica de la interpretación. Su obra más importante es *Verdad y método. Fundamentación de una hermenéutica filosófica* (volumen 1, 1996; volumen 2, 2004; Salamanca: Sígueme).

hay ni completa objetividad ni completa subjetividad idiosincrásica, sino, más bien –como hemos dicho–, diversos grados de intersubjetividad. Las culturas no son nada más que diversas tradiciones de intersubjetividad dentro de las cuales viven y piensan los individuos. Por eso, Gadamer niega que se pueda considerar el círculo como subjetivo u objetivo, sino que se limita a describir "la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto [o de cualquier hecho cultural] no es un acto de subjetividad, sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. No obstante, en nuestra relación con la tradición, esta comunidad es sometida a un proceso de formación continua. No es simplemente un presupuesto bajo lo que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos lo instauramos en tanto que comprendemos, participamos del devenir de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos".

1.3. El círculo de la comprensión y la explicación

Actualmente, cada vez más se argumenta que toda explicación física, matemática y experimental también presupone una teoría ontológica sobre lo que la realidad es y que, sin ella, no se habría podido pronunciar ni plantear. Es decir, la explicación naturalista también presupone una cierta comprensión previa (por eso Kuhn usa el término *paradigma*), como en las nuevas ciencias humanas e históricas.

Dejando de lado la cuestión de las ciencias naturales, está claro que en las humanas, culturales e históricas cada vez se renuncia más a la distinción entre *explicación* y *comprensión*, ya que la primera presupone la segunda y esta también es o aspira a ser explicación.

Es bastante dudoso, por ejemplo, considerar la concatenación causal (caso de que pudiéramos determinarla) de todos y cada uno de los hechos que constituyen la Revolución Francesa como una explicación de esta, y es evidente que la comprensión desaparecería en medio de la turba de infinitos detalles y series causales entrelazadas. Evidentemente, no es este el tipo de rigor que se busca en la Historia. *Explicación* y *comprensión* son, en último término, inseparables y, como dijo Gadamer, conjuntamente dependen de las preguntas concretas que se formulan, porque la pregunta determina una estrategia de explicación y de comprensión relativamente diversa.

Como veremos más adelante, no es lo mismo investigar la Revolución Francesa prestando atención a la lucha por el poder o bien a la vida cotidiana del conjunto del pueblo, a los grandes debates ideológicos o bien a la vivencia que tenían las mujeres (entonces muy marginadas), a los profundos cambios económicos o bien cómo afectó a un noble guillotinado (microhistoria), a los

Para sorpresa...

... y escándalo de los partidarios más encendidos de la pretendida neutralidad de las ciencias de la explicación, muchos investigadores argumentan que también en estas (si bien de manera más sutil) se dan implicaciones, círculos y presupuestos como los que hemos analizado. Desde la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas* de T. S. Kuhn, está claro que no es lo mismo analizar el fenómeno de la combustión desde el paradigma químico de Lavoisier (quién a finales del siglo XVIII aisló el oxígeno por primera vez y explicitó su combinación con carbono liberando calor), o bien con anterioridad desde el paradigma del flogisto (hipotético fluido presente en todos los cuerpos y que los hacía quemar con independencia de ellos mismos). Por eso, cuando el premio Nobel en física Werner Heisenberg (1901-1976) definió el principio de incertidumbre, que ponía en duda la posibilidad de determinar u observar al mismo tiempo la posición y velocidad de un objeto cuántico (p. ej. un electrón), fue saludado por muchos como una muestra de la implicación última del investigador en lo investigado incluso en el caso de la física.

acontecimientos militares que elevan a Napoleón o bien a su significado para el desarrollo de la humanidad en conjunto (macrohistoria o filosofía de la historia).

1.4. Descripciones densas

La comprensión en las ciencias humanas e históricas no surge sólo y con absoluta independencia de explicaciones sin ninguna implicación del intérprete o su cultura, entre otras razones porque no es suficiente con simples descripciones superficiales o mecánicas (como si se tratara de una fotografía), sino que hacen falta descripciones densas.

El antropólogo americano Clifford Geertz ha popularizado el concepto de descripción densa (extraído, como confiesa, de los filósofos del grupo de Oxford y muy influido por Wittgenstein y Gilbert Ryle), que define como la descripción que contiene una interpretación con categorías culturales.

Según su ejemplo, las ciencias humanas no tienen suficiente con descripciones superficiales (del tipo: "ha movido rápidamente el párpado"), sino que las necesita densas (del tipo: "ha guiñado el ojo", que es ya un gesto con valor cultural). Si el intérprete no es lo bastante hábil ni está lo bastante informado de la gestualidad humana para saber que ciertos movimientos de párpado no son tics (y, por lo tanto, en absoluto los toma en consideración e incluso le pasan totalmente desapercibidos) sino gestos de gran importancia social, ni siquiera podrá iniciar la tarea científica de averiguar su posible significado.

Las ciencias humanas y sociales están siempre inmersas en la cultura y necesitan que los investigadores sepan que inevitablemente ellos también están inmersos. El investigador tiene que proceder con la máxima precaución y, por eso, tiene que ser consciente de estar implicado en un círculo hermenéutico, en la historicidad y lingüisticidad humana (consultad el apartado 1.5), si no evitará caer ingenuamente en el influjo de la propia cultura ni bajo la impresión que puede prescindir totalmente y construir una explicación absolutamente objetiva (apartado 1.3). Tiene que saber, pues, cómo dice Geertz, que inevitablemente

"el hombre es un animal insertado en tramas de significación que él mismo ha tejido, la cultura es esta trama y el análisis de la cultura tiene que ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones."

Clifford Geertz (1995). *Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de las culturas*. La interpretación de las culturas (pp. 19-40). Barcelona: Gedisa.

Clifford Geertz

Clifford Geertz (San Francisco, 1926) es en la actualidad uno de los antropólogos sociales más influyentes. En *La interpretación de las culturas* (1973) encara las culturas como sistemas simbólicos. Las opciones epistemológicas de Geertz son claramente lingüísticas, textualistas y críticas con el ideal científico natural aplicado a los estudios culturales. Eso hace que a menudo se lo asocie con el postmodernismo.

Para hacerse una idea...

... suficientemente realista del tipo de problemas con los que efectivamente se encuentran en los estudios culturales e históricos, donde es muy difícil sustituir descripciones densas por otras superficiales, os remitimos al ejemplo del diario de campo de Geertz citado en las actividades finales de este módulo.

1.5. Historicidad y lingüística

Últimamente (sobre todo a partir de las recopilaciones de Richard Rorty), es una práctica frecuente destacar el giro lingüístico y el giro historicista que han marcado la filosofía contemporánea, pero ya en el siglo XIX se hablaba de conciencia histórica y conciencia lingüística. En todos los casos se apunta a algo común: la condición humana y los saberes humanos presuponen la historicidad y la lingüística como sus condiciones esenciales de posibilidad. Eso quiere decir que la existencia humana sólo se puede realizar plenamente dentro del ámbito del lenguaje (lingüística) y proyectada en una evolución histórica (historicidad) que la condicionan totalmente.

La **historicidad** consiste en el hecho de que todo hecho cultural o humano se da inscrito en un momento temporal que lo determina, es algo históricamente fechado y acondicionado. Lo mismo se puede decir de toda interpretación que se haga, porque ella también es un hecho cultural condicionado históricamente. Se llama **conciencia histórica** al hecho de asumir las consecuencias de la historicidad evitando caer en anacronismos y otros errores. Se trata de evitar la fascinación ingenua de traspasar –sin siquiera darse cuenta de ello– los prejuicios y supuestos cosmovisionales del intérprete a lo interpretado.

La **lingüística**, por su parte, señala que el lenguaje no es sólo el intermediario necesario en la comunicación y el conocimiento, ni una mera herramienta, sino el sustrato y la condición de posibilidad del ser humano. En el ser humano no hay nada que no sea desde siempre en y a través del lenguaje; en muchos sentidos, el lenguaje e, incluso, las lenguas concretas en las que se ha formado, condicionan la vivencia y la expresión del ser humano.

Algunos filósofos opinan, incluso, que es el lenguaje lo que nos dice, y no nosotros los que le decimos a él (cómo vulgarmente se piensa). No ha posibilidad proyectarse e interpretar desde fuera del tiempo y de alguna tradición cultural, o desde fuera de la historia y del lenguaje. A pesar de eso, no es cierto que todas las interpretaciones son igualmente válidas o potentes, ni que todas son totalmente subjetivas. Más bien nos movemos entre diversos grados de intersubjetividad (consultad el apartado 2.1).

La hermenéutica, el giro lingüístico contemporáneo, el narrativismo y el textualismo han destacado la inevitable lingüística del mundo significativo humano, el cual nunca tiene ningún anclaje no lingüístico con una realidad no lingüística. El textualismo, por ejemplo, ha remarcado que es muy difícil distinguir de manera radical y absoluta entre texto y contexto, ya que se accede de manera prácticamente similar e inevitablemente lingüística. No es posible aproximarse al contexto (y ya no digamos si está pasado) de una manera radicalmente diversa al texto. Si el texto presupone lingüística, interpretación y círculo hermenéutico, el contexto también. Un resto arqueológico, por ejemplo, también exige una interpretación que le dé sentido y lo vincule con el resto de restos o informaciones disponibles. La diferencia es más bien

Hegel afirma...

... que las formas del pensamiento residen y están expuestas sobre todo en el lenguaje del hombre. En todo lo que se convierte en algo interior para el hombre –principalmente, en representación–, en lo que se convierte en propio, que ha penetrado el lenguaje; y lo que el hombre convierte en lenguaje y lo expresa a través de este contiene escondida, mezclada y elaborada una categoría; así de natural es para él el lógico o mejor todavía, lo que es su misma naturaleza propia.

del tipo figura-fondo: consideramos texto habitualmente aquel conjunto de informaciones que centran nuestra atención en primer lugar, mientras que el resto de todo lo que valoramos como relevante lo consideramos ("lo diferimos a", diría Derrida) contexto, ante cuyo fondo destaca el texto figura escogido.

2. Rigor ante lo propio y lo ajeno

Hemos analizado las dificultades, las condiciones y las posibilidades humanas de comprensión rigurosa del significado de las producciones históricas y culturales. Hemos visto que estas, ya sean acciones o ideas, incluso para poder ser descritas adecuadamente, comportan infinidad de implícitos culturales y requieren todo un complejo marco interpretativo, así como necesariamente están marcadas por la historicidad y la lingüística de todo lo humano. En tal caso, ¿el conocimiento cultural e histórico puede ser universalizable o, necesariamente y totalmente, caerá en el relativismo?

Esta es la cuestión que hay que considerar ahora. ¿Cómo, desde lo que es propio (la propia cultura), uno puede aproximarse con rigor a lo que es otro (a la cultura de otros)? Por eso trataremos tres debates profundos que normalmente se han desarrollado separadamente en disciplinas históricas y culturales diversas, pero que investigan cómo tratar con rigor estudios amenazados por el relativismo o, todavía peor, la total incomprensión e incomunicación. En primer lugar, habrá que superar los tópicos tanto de una objetividad neutra e inequívoca, como de la subjetividad total de las cuestiones humanas, históricas y culturales. En esta línea, reflexionaremos sobre los últimos esfuerzos por pensar rigurosamente en términos de diversos niveles de intersubjetividad. También haremos dialogar a la perspectiva "presentista" y "historicista" de la investigación histórica. ¿Cómo, desde el presente (y los intereses actuales), podemos considerar, reconstruir y revitalizar las grandes aportaciones clásicas? Finalmente, ¿cómo podemos evitar confundir las categorías y las perspectivas de la propia cultura con las de otros? ¿Cómo podemos conseguir que los enfoques "émicos" y "éticos" se potencien con rigor, en vez de degradarse mutuamente?

2.1. ¿Objetividad? ¿Subjetividad? ¿Intersubjetividad!

"Racionalidad retrospectiva. Todo lo que permanece durante mucho tiempo se ha ido cargando poco a poco de razón, hasta el extremo de que nos resulta inverosímil que su origen estuviera en la no razón. ¿No nos parece oír que estamos ante una blasfemia o ante una paradoja siempre que alguien nos muestra el origen concreto de una cosa? ¿No está todo buen historiador constantemente en contradicción con su medio ambiente?"

F. Nietzsche (1978). *Aurora: Meditación sobre los prejuicios morales* (p. 11). Barcelona: Olañeta.

Hay que evitar interpretar la lingüística y la historicidad humanas como un salto al subjetivismo y relativismo. Ciertamente, en la historia y en la cultura (probablemente y en última instancia también en las otras ciencias) es muy difícil explicitar una verdad única y universal o alcanzar una comprensión o interpretación inequívoca y neutral. Ahora bien, sí se pueden explicitar rigurosamente (con argumentaciones más potentes y/o más respetuosas con los datos conservados) intersubjetividades que muestran un vínculo entre presen-

te y pasado, entre intérpretes e interpretados. Además, estas no son ni infinitas ni –normalmente– de alcance individual, sino que apuntan a comunidades culturales y tradiciones sociales compartidas. También la creatividad tiene un componente colectivo que se remite a estas comunidades y tradiciones intersubjetivamente compartidas. Vamos paso a paso.

A finales de la edad media (especialmente con el nominalismo) se introdujo la distinción entre lo que se quiere conocer y el conocimiento que se obtiene mediante las facultades de quien quiere conocer (el sujeto). Esta distinción se había hecho necesaria porque –después de la larga disputa de los universales– quedó claro que el intelecto humano conocía con conceptos abstractos y universales (de ahí el nombre de la *polémica*), aunque los sentidos sólo le aportaban experiencia de cosas singulares y concretas. Es decir, sólo podemos ver o tener experiencia de caballos concretos, pero en cambio la ciencia o el conocimiento riguroso de la humanidad necesariamente lo tiene que ser de conceptos universales como *caballo* y determinando –por lo tanto– lo que los hace ser caballos –la "caballidad"– a diferencia de los muchos accidentes (el color, si corre mucho o, no el tamaño, etc.).

La decisiva diferencia entre cómo se nos dan o se nos ponen en frente las cosas (es decir: en su total singularidad) y la naturaleza de nuestro conocimiento sobre ellas (que quiere ser universal y abstracto) comportaba una teoría de cómo el sujeto cognoscitivo podía conocer las cosas singulares abstrayéndolas y construyéndolas o identificándolas (según las teorías) con un objeto de conocimiento. Sobre esta base los medievales hicieron la aguda distinción entre:

- **Objeto material**, que es la cosa real que se quiere conocer, p. ej., "el caballo de mi abuelo".
- **Objeto formal**, que remite a las características esenciales y universales que lo hacen susceptible de conocimiento, para simplificar: el mamífero solípedo herbívoro domesticable de la familia de los équidos.

Evidentemente, el sujeto cognoscente humano sólo posee y puede hacer ciencia de los objetos formales, y no de los objetos materiales, aunque su conocimiento tiene también como referente y aspiración el objeto material. Como vemos, esta distinción explicaba, a la vez que ponía inequívocamente de manifiesto, la diferencia (por algunos considerada como abismal) entre el sujeto y la cosa, entre el objeto del conocimiento y el objeto material exterior. Dentro de esta problemática y con cierta inconsecuencia, *objetivo* se convierte en el adjetivo que se refiere a lo que se quiere conocer y, aplicado a un saber o conocimiento, significa que este se corresponde adecuadamente a aquello. Aunque el nominalismo ya había superado el realismo ingenuo, permanecía la presuposición que la correspondencia entre concepto y cosa era la garantía única

y absoluta de la verdad del conocimiento. Por lo tanto, *objetivo* significa que es 'verdadero' o, al menos, que el sujeto lo conoce con una certeza adecuada y rigurosa. Cuando no era así se tendía a utilizar el adjetivo *subjetivo*.

Podemos encontrar un antecedente del uso actual de los adjetivos *objetivo* y *subjetivo* en la famosa distinción que en el siglo XVII hacían tanto los llamados *racionalistas* como los *empiristas* (consultad el módulo 2). Todos ellos distinguían entre cualidades primarias y cualidades secundarias de las cosas. Se consideraban primarias las que realmente pertenecían al objeto (p. ej., la extensión, la forma y el movimiento), ya que no hay ningún objeto que no tenga. Hoy en día diríamos que son cualidades o características objetivas, mientras que las secundarias las llamaríamos *subjetivas*. En el siglo XVII se llamaban así las que más bien describían la relación de los sentidos con el objeto. Así, el calor se consideraba calidad secundaria y subjetiva porque si acabamos de tocar una cosa muy fría podemos percibir como caliente una cosa que no lo es. *Objetivo* se aplicaba, pues, a aquello que describía la realidad del objeto estudiado, mientras que *subjetivo* se aplicaba a la mera percepción sensorial particular del sujeto.

Visiones, objetivos y subjetivos

En la famosa película de Akira Kurosava *Rashomon* (1950) se escenifica de una manera muy aguda el peligro de que la verdad objetiva y válida para todo el mundo se pueda ver amenazada por visiones subjetivas incompatibles de un mismo acontecimiento. El monje B (símbolo de quién cree en la verdad y en la sinceridad humana) queda trastornado por el relato incompatible que resulta de los tres implicados en un asalto (el bandolero, la mujer asaltada y el guerrero que la defiende). En medio de la desorientación porque la verdad objetiva parece escapársele o resultar imposible, escucha una cuarta versión de un espectador A (que no se atrevió a intervenir, pero que después se llevó una valiosa daga de los contendientes). Esta última versión es la considerada "verdadera" por el monje B, que así recupera la confianza en la verdad objetiva, a pesar de la oposición de otro oyente C, que desconfía de esta versión porque viene de un ladrón que se aprovechó de la situación.

El significativo y dramático diálogo final es:

B: ¡Es horrible! ¡Si todos desconfiamos, esto será un infierno!

C: Este mundo ya es un infierno.

B: ¡Confío en los hombres, no quiero vivir en un infierno!

C: De poco te servirá llamar. ¡Piensa! De las cuatro versiones, ¿cuál es la verdadera?

Una vez B se ha decantado por la versión del espectador A y C se ha marchado

A: Es normal pensar mal hoy en día. Todos desconfiamos los unos de los otros. También yo tengo vergüenza porque (en un primer momento) no dije la verdad.

B: ¡No! ¡No digas eso! Quiero darte las gracias. Gracias por devolverme la fe en los hombres.

A: ¡No he hecho nada!

Como hemos visto con el ejemplo de las cualidades primarias y secundarias, decir de una proposición que es subjetiva no quiere decir simplemente que la propone un sujeto (porque el objetivo también es conocido por un sujeto). Unas determinadas afirmaciones son consideradas subjetivas cuando más que informar sobre la cosa, informan de los estados de ánimo o perceptivos del sujeto.

En definitiva, una idea es **subjetiva** no porque la propone un sujeto o la posee este (ya que todas las ideas están en el sujeto de conocimiento, como decía Descartes), sino porque tiene más que ver con los estados anímicos del sujeto humano y de sus sentidos que con el objeto que se tiene que conocer.

Precisamente, porque todo conocimiento lo es de alguien y es propuesto por algún sujeto, a menudo se prefiere calificar aquellas proposiciones rigurosamente fundamentadas y que tendrían que valer como ciertas de intersubjetivas, en lugar de simplemente objetivas.

Las proposiciones **intersubjetivas** son las que valen o tienen que valer para el conjunto de los humanos que quieran un conocimiento riguroso, mientras que las **subjetivas** son aquellas que expresarían idiosincrasias y valoraciones muy particulares y personales.

Además, a menudo hay proposiciones (sostenidas por amplias poblaciones) que no pueden ser consideradas simplemente ni como subjetivas (aunque cuyo conocimiento riguroso no es aceptado, o es negado, por muchas otras poblaciones), ni como objetivas (precisamente porque no hay consenso y es muy difícil determinar rigurosamente que unas poblaciones tienen razón y todas las otras se equivocan). Ante el choque de proposiciones culturales incompatibles, pero cada una con "sentido" dentro de la cosmovisión en la cual se pronuncia (consultad el apartado 2.3., dedicado a las perspectivas émica y ética), cada vez más, en los estudios culturales e históricos, se evita dogmatizar sobre qué cultura o cosmovisión es objetiva y cuál subjetiva, para pensar en términos de intersubjetividades contrapuestas (hay que recordar que cada una es sostenida como verdadera por una determinada población y no es simplemente algo de una persona aislada). De esta manera, se puede hablar rigurosamente de opiniones generalizadas, cosmovisiones o mentalidades sociales, por ejemplo afirmando que "en la Europa del siglo XVII era un hecho intersubjetivamente aceptado que las brujas existían". Hay que notar que no se puede decir simplemente que esta creencia era objetiva, pero tampoco que era totalmente subjetiva.

En el estudio de la cultura y de la historia el uso riguroso del término *objetivo* se convierte en muy problemático. Podemos destacar dos motivos:

- 1) En primer lugar (como hemos visto cuando hemos hablado de hechos), hay muchas teorías del conocimiento que niegan rotundamente la objetividad, neutralidad e independencia de todo conocimiento con respecto al sujeto y sus presuposiciones e intereses. Eso tendría que valer tanto para las ciencias naturales como para las humanas y las de la historia.
- 2) En segundo lugar, en la medida que la historia y la cultura son creaciones básicamente humanas, se produce una interrelación más clara entre sujeto y objeto que en las ciencias naturales. Lo que investiga la historia o los estudios culturales son hechos u obras humanas y, además, lo que

El escritor británico...

... Lawrence Durrell escribió entre 1957 y 1960 un ciclo de cuatro novelas (*El cuarteto de Alejandría: Justina*, volumen I; *Balthazar*, volumen II; *Mountolive*, volumen III; *Clea*, volumen IV) donde pretendía explicar unos mismos acontecimientos desde cuatro perspectivas muy diferentes (según los cuatro personajes que dan nombre a cada uno de los libros). Actividad: leedlas –al menos dos– e intentad distinguir lo objetivo y lo subjetivo.

realmente interesa es sobre todo su significado para los humanos (tanto de aquella época o cultura como de nuestro presente). En estas circunstancias, es mucho más adecuado hablar en términos de los diversos grados de intersubjetividad que no de subjetivo y objetivo.

2.2. Reconstrucción histórica frente a presentista

Hemos visto las dificultades de hablar rigurosamente en términos de subjetivo y objetivo, especialmente respecto a los fenómenos históricos o culturales. Es mejor hablar en términos de intersubjetividades en diálogo y de las condiciones bajo las cuales estas son definidas. Eso nos lleva (lo dejamos para el próximo apartado) a distinguir entre la perspectiva émica y ética de las culturas, y entre las llamadas *reconstrucciones históricas* o *presentistas*. Estas últimas definen dos tipos de análisis básicos, legítimos y relativamente opuestos, pero que es deseable compatibilizar y, sobre todo, evitar confundir o mezclar sin rigor.

La reconstrucción presentista básicamente trata a los pensadores y a los planteamientos culturales del pasado como si fueran contemporáneos o, mejor dicho, como si los problemas que se plantearon fueran exactamente idénticos a los de los investigadores y la cultura actuales. Por contra, la reconstrucción histórica (no hay que confundirla con el historicismo de Ranke o de lo que va de Hegel al marxismo) centra sus estudios en dilucidar el contexto cultural o intelectual en los que aquellos problemas tenían su sentido más específico. Como vemos, en los dos casos se habla de reconstrucción porque se acepta que la interpretación y el análisis comportan la aportación creativa del investigador.

Aunque hemos remarcado que toda interpretación se hace necesariamente desde el presente, cuyos intereses y preguntas le son esenciales, es posible distinguir los análisis que enfatizan la atención y el respeto a la compleja alteridad estudiada, y las que priorizan el sentido y la aportación de aquellos estudiando para el que lo estudia. Las dos son legítimas, y no necesariamente una tiene que ser más objetiva y más subjetiva la otra, porque en las dos –como hemos mostrado en los apartados anteriores– no hay aislamiento absoluto entre la aportación del sujeto y del objeto. Toda interpretación es creativa, y un círculo hermenéutico inseparable vincula los presupuestos e intereses del intérprete y los de los interpretados.

La historia de la ciencia influida por el epistemólogo Karl Popper suele distinguir entre lógica de la investigación y contexto del descubrimiento. La lógica de la investigación respondería al orden de razones teóricas y abstractas que dan pleno sentido intersubjetivo a una cuestión determinada (especialmente a las científicas), mientras que el contexto del descubrimiento responde a las circunstancias personales y azarosas con que aquella misma cuestión fue formulada por primera vez. En esta distinción resuena la de subjetivo (lo sería el contexto del descubrimiento) y objetivo (lo sería la lógica de la investigación) como se puede ver en un ejemplo clásico: el benceno fue el primer compuesto químico cuya fórmula era circular y no lineal y abierta como lo eran las tradicionales.

Eso provocó una dificultad añadida al establecimiento de su fórmula, ya que se presuponía que estas siempre tenían que ser lineales y abiertas. Pues bien, los condicionamien-

Las reconstrucciones presentistas...

... en algunos contextos (por ejemplo en la filosofía analítica anglosajona) a menudo se llaman *racionales*. Aquí evitamos esta terminología para no sugerir que las reconstrucciones históricas no son igualmente –o lo bastante– racionales. Creemos que hay que evitar mezclar esta útil distinción con polémicas tan ideologizadas y cargadas de tópicos como la que enfrenta a racionalistas con presuntos irracionalistas. A menudo, en historia de la ciencia se usa la terminología *análisis internalista* para referirse a la reconstrucción presentista y *externalista* para la reconstrucción histórica con el argumento que la primera sólo atendería a los argumentos internos a la ciencia (evidentemente el actual), mientras que la segunda recoge elementos considerados exteriores a la ciencia, como los sociales, los circunstanciales, etc. Como esta distinción privilegia los elementos internos a nuestra cultura o visión de las cosas, y relega a externos los que claramente son los internos y propios de otras culturas, preferimos optar por la distinción presentista en vez de histórico.

tos teóricos y los datos experimentales que llevaron a determinar finalmente que su estructura de enlaces químicos acababa definiendo un hexágono serían la lógica de la investigación de la fórmula del benceno. Por otra parte, las circunstancias azarosas en las que efectivamente su descubridor tuvo la intuición (parece que desesperado, después de mucho trabajar, decidió ir a la ópera en carruaje y la idea le vino contemplando enfurecido el movimiento de las ruedas) sería el contexto del descubrimiento de la fórmula del benceno. Este caso reduce al mínimo lo que se entiende por *contexto de descubrimiento* de una teoría o un hecho, limitándolo al puro azar de caer en la idea. Pero la cuestión es mucho más compleja, y, por ejemplo, creemos que forma parte inseparable tanto de la lógica como del contexto la presuposición de todos los investigadores de aquel momento (no sólo de uno muy subjetivo) que pensaban que todas las fórmulas químicas tenían que ser lineales y abiertas. Por eso proponemos ver la lógica de la investigación como un tipo de reconstrucción presentista (desde el presente de la ciencia) y el contexto del descubrimiento como otro más bien de reconstrucción histórica que atiende más a cómo se percibía e investigaba realmente el problema en aquel momento.

Activitat

La mecánica superficial de la máquina de vapor (que puede mover algo aprovechando la fuerza del vapor que sale del agua hirviendo) es conocida al menos desde el helenismo (siglo II aC o antes). Razonad hasta qué punto forma parte de la lógica de la investigación y/o del contexto del descubrimiento que —a pesar de eso y como muy pronto— no pudieran hacer máquinas viables y de uso industrial hasta bien entrado el siglo XVIII, ni se descubrieran los principios termodinámicos hasta principio del XIX.

Dentro del estudio de la historia de la ciencia, la perspectiva presentista es sobradamente dominante (al menos hasta hace poco), sobre todo porque se identifica el análisis presentista con el estudio de la lógica de la investigación (considerada limitada sólo a los argumentos objetivos), mientras que los intentos reconstruccionistas históricos se asimilan en busca del contexto del descubrimiento (el cual se considera azaroso y marcado por la subjetividad de los implicados).

Últimamente, el epistemólogo francés Bruno Latour, impulsor de los estudios de ciencia, tecnología y sociedad (CTS), ha sido de los más radicales al afirmar la inseparable unión de la lógica de la explicación y las reconstrucciones internalistas con los aspectos tradicionalmente relegados al contexto del descubrimiento y a las reconstrucciones históricas y externalistas. Latour propone que "en lugar de la imposible tarea de liberar a la ciencia de la sociedad" hay que "amarrar al máximo la disciplina" a todo el resto de elementos relevantes, sin discriminarlos en función de presuposiciones acríicas o inútiles.

Reflejándose en la historia de la ciencia, pero también con influencia dentro de los estudios culturales, históricos, filosóficos y de crítica literaria, hay importantes corrientes positivistas, analíticas y otros que optan por planteamientos presentistas, internalistas y de reconstrucción racional. Estos consideran que, al menos en las ciencias, el único criterio para evaluar su pasado es la versión de la disciplina vigente en la actualidad. Cualquier otra cosa, más allá del mero interés arqueológico y memorialista, sería fomentar o legitimar los errores cometidos. Naturalmente, eso es mucho más difícil de sostener en los estudios humanos, culturales e históricos, en los cuales los clásicos no pueden ser considerados errores ni meros antecedentes de los actuales y son una fuente constante y necesaria de interpretaciones creativas. En ellos la moderna teoría

de la recepción (que se remite a la "historia efectual" de Gadamer) ha profundizado sobre las causas de la inagotable potencialidad significativa y creativa de la lectura de los clásicos.

Dentro del reconstruccionismo histórico, Quentin Skinner ha formulado el siguiente principio director: "de ningún agente se puede decir –en último término– que haya dicho o hecho una cosa de la cual nunca se lo puede inducir a aceptar que es una descripción correcta de lo que ha dicho o hecho". Esta máxima actuaría como un criterio reconstruccionista (próximo al enfoque émico, como veremos) que afirmaría que "una explicación aceptable de la conducta de un agente en ningún caso puede subsistir cuando se ha demostrado que esta explicación dependía de criterios de descripción y clasificación de los cuales el mismo agente no disponía". El de Skinner es seguramente un criterio tan ambicioso y restrictivo que amenaza con cuestionar muchas de las investigaciones dentro del campo de la reconstrucción histórica y émica. Sin ir más lejos, está plenamente demostrado, que, cuando Aristóteles, en la *Metafísica*, analiza el pensamiento de los filósofos presocráticos a partir de la cuestión de la búsqueda del principio o *arkhé* de las cosas, seguramente lo incumplía, ya que la aparición de este término en la evolución de la lengua griega era posterior a muchos de los presocráticos.

Aunque es muy importante tenerlas en cuenta para el rigor de los estudios históricos y culturales, estas distinciones no son absolutas, y hay una amplia gama de puntos intermedios. Como hemos dicho, toda recuperación del sentido del pasado inevitablemente se hace desde los intereses de hoy y, por lo tanto, es también creación o donación de sentido. En último término, toda reconstrucción histórica se hace inevitablemente desde el presente y es, en consecuencia, también una reconstrucción presentista. Mientras que, por otra parte, es absurdo pensar en una reconstrucción presentista de un debate o una polémica histórica que no tenga en cuenta o no parta en absoluto de una cierta reconstrucción histórica, ya que entonces no necesita ser re-construcción de nada.

Aunque se puede aceptar un uso básicamente operativo y aproximativo, hay que evitar la escisión radical entre explicaciones internalistas y externalistas, ya que inevitablemente la **internalista** tiene que recurrir (al menos para situar el problema y el significado más específico de los términos) al contexto (es decir, lo que está fuera de la mera literalidad analizada) y, por su parte, la **externalista** sólo puede partir del análisis interno del texto o de la problemática en cuestión.

Inevitablemente, interpelar a otro en los estudios humanos e históricos quiere decir tanto cederle la palabra dejando que hable libremente como (dado que se trata de algo codificado en un texto, restos arqueológicos, etc. o perdido en el pasado) ceder en (¡no imponer arbitrariamente!) nuestros intereses y cuestiones para que de alguna manera se pueda intentar una cierta respuesta. Entonces, y sólo entonces, se produce la "maravilla" de la comprensión humana:

descubrimos en las respuestas a nuestra interpelación no sólo su sentir, sino a menudo también el nuestro; es decir, no sólo comprendemos y conocemos a otros, sino que nos ayudan a comprendernos y a conocernos a nosotros mismos.

Tanto en las reconstrucciones históricas como en las presentistas suele pasar que, buscando la comprensión "auténtica" de un texto o de un hecho histórico y cultural, encontramos nuestra propia comprensión en aquel texto o hecho y a través suyo. Charles Taylor ha defendido la reconstrucción histórica diciendo que "hay que comprender el pasado con el fin de liberarse", y lo dice tanto en el sentido de liberarse de repetir el pasado y los errores que se cometieron, como en el de liberarse uno mismo y las creativas potencialidades de futuro que uno lleva. Comprender el pasado es, pues, tanto curación del pasado y del presente, como creación y proyección hacia el futuro.

2.3. Enfoque émico o ético

"La verdad es la verdad, la diga Agamenón o su esclavo", dicen que dijo el propio Agamenón.

"No es verdad", dicen que dijo su esclavo.

Como hemos visto, el esfuerzo por comprender la alteridad o las otras culturas también reverbera en la comprensión de uno mismo, de lo que es propio y por lo tanto obvio, y ofrece una perspectiva creativa. Por eso, ahora introduciremos otra distinción paralela tanto a la reconstrucción presentista e histórica, como a internalismo y externalismo, u objetivo y subjetivo.

En la segunda mitad del siglo XX se ha generalizado la distinción entre el análisis émico y ético (término que en este uso no tiene nada que ver con la moral). La distinción entre perspectivas o aspectos émicos y éticos proviene de la distinción lingüística entre fonémico y fonético. Como veremos en el apartado 3.3, son fonémicas las distinciones de sonido consideradas significativas en un sistema dado, mientras que las fonéticas son todas las determinables sean o no significativas en aquel sistema (y que en otro sistema pueden tener gran valor). Así, un catalán que hable en castellano fácilmente podrá pronunciar algunas *o* y *e* abiertas y otras cerradas (la distinción *fon-ética* será clara), pero eso no discriminará entre palabras castellanas (como sí lo haría entre las catalanas) y, por lo tanto, no comportará errores de significación en castellano (no comportará distinción *fon-émica*). Es una distinción que sobre todo se ha difundido en antropología y etnología, pero que es muy útil también en los análisis de historia cultural.

El análisis émico es aquel que utiliza las categorías cosmovisionales de la cultura, el pueblo o los individuos investigados; mientras que el ético es el que utiliza las categorías propias del investigador y, desde ellas, interpreta las de los investigados.

Como mera orientación...

... hasta haber profundizado en las distinciones que presentamos podemos simplificar y apuntar que, por una parte, las reconstrucciones históricas se suelen aproximar más a los enfoques émicos, ya que son más próximas y respetuosas con las categorizaciones de las intersubjetivaciones culturales analizadas (por ejemplo: ¿cómo concebían la trascendencia los griegos clásicos?). Por otra parte, las reconstrucciones presentistas se aproximan a los enfoques éticos, ya que investigan las otras intersubjetividades desde los parámetros de la propia intersubjetividad cultural (por ejemplo: ¿es científico o hay algo de científico –evidentemente desde el estado actual de la ciencia– en la teoría del flogisto o en la alquimia?).

Las distinciones émicas son percibidas como significativas por los miembros de una cultura y se las puede investigar objetivamente determinando si estos así lo afirman y actúan en consecuencia. Así, algunos pueblos consideran a ciertos animales salvajes como encarnación del espíritu de los antepasados (enunciado émico 1) y por lo tanto los veneran, no los cazan, etc. (comportamiento émico 2).

En cambio las distinciones éticas son las que se pueden hacer desde otras culturas y sistemas, por ejemplo desde las concepciones científicas (o a menudo presupuestos acríticos) de los investigadores. Así, algunos antropólogos pueden considerar el enunciado émico 1 de que ciertos animales son la encarnación de los antepasados como una superstición (enunciado ético) pero que induce a comportamientos ecológicos sostenibles (interpretación ética del comportamiento émico 2).

El análisis émico evitaría "corregir" o "despreciar" las enunciaciones y explicaciones ofrecidas por los estudiados. Así, describiría los comportamientos y las creencias a partir de categorías de la cultura estudiada por mucho que las considere no científicas o no verdaderas (intentando, eso sí, sistematizarlas al máximo y usarlas con el máximo rigor). En cambio, para la cultura analizada serían verdaderos y, por lo tanto, hay que tenerlas en cuenta si queremos describirlo, analizarlo y comprenderlo. Así, en el análisis émico de alguien que cree en la brujería, hay que usar categorías émicas como bruja, mal de ojo o demonio, por mucho que el investigador no crea. Evidentemente, el uso de las categorías cosmovisionales émicas no comporta que el investigador crea, pero sí que evite ponerse por encima de los analizados y las vaya "corrigiendo" o "traduciendo" a las propias (pretendiendo captar así la verdad oculta).

En cambio, el enfoque ético considera prioritario usar las categorías propias del investigador, desde las cuales se analizaría el comportamiento manifiesto (no lo que dicen que hacen) de los investigados, con el fin de sacar las conclusiones oportunas según la perspectiva del investigador y con independencia de que los investigados no estuvieran de acuerdo. Así, desde una perspectiva ética, se puede interpretar el enunciado émico "la bruja puede echar un mal de ojo" como, por ejemplo, el intento de ciertas mujeres relativamente marginadas para reivindicar sus hipotéticos poderes.

Los antropólogos Lévi-Strauss, Goodenough o Geertz han defendido sobre todo la perspectiva émica, mientras que Marvin Harris ha defendido y considerado inevitable la ética. Los primeros han destacado que para comprender otra cultura hace falta sobre todo que el investigador evite imponer sus concepciones culturales a aquella. Mientras que el segundo ha defendido sobre todo los enfoques éticos que responden a la perspectiva científica del investigador. Ahora bien, el enfrentamiento entre partidarios émicos y éticos es en gran medida exagerado, puesto que tanto unos como otros reconocen que hay que usar –pero nunca confundir– tanto descripciones émicas como éticas, ya que las primeras dan la perspectiva de la cultura investigada, mientras que

Hay que destacar...

... que tanto las perspectivas émicas como las éticas son intersubjetivas y pueden ser objetivadas o determinadas con rigor. No se las tiene que confundir con distinciones como objetivo y subjetivo (consultad el apartado 2.1).

El antropólogo y escritor...

... Nigel Barley ha narrado con mucha ironía y gracia –pero también con rigor– las dificultades que uno se puede encontrar en el trabajo antropológico y en las relaciones personales con gente de otras culturas en los libros *El antropólogo inocente* (1990) y *Una plaga de orugas. El 'antropólogo inocente' regresa a la aldea africana* (1999, las dos obras de la editorial Anagrama).

las segundas, a lo sumo, dan la del investigador y la del estadio actual de la ciencia. Por lo tanto, hay que valorar que lo más importante de la distinción entre émica y ética no es que uno se limite sólo a uno de los dos enfoques, sino tener claro cuándo se usa cada uno. Y, especialmente, justificar cuándo se pasa de un enfoque al otro, o cuándo y por qué se traducen enunciados émicos por otros éticos.

Ciertamente, el rigor y la científicidad, en las disciplinas históricas, culturales, humanas y sociales a menudo reside más en la coherencia en distinguir estos enfoques durante la investigación y la explicitación de las decisiones interpretativas que se van adoptando, que no en pretender superar totalmente la implicación o subjetividad de investigadores e investigados con el fin de definir una objetividad indiscutible para todo el mundo.

El antropólogo Malinowski buscó el rigor en sus estudios de campo (inmediatamente posteriores a la Primera Guerra Mundial) remarcando lo que llamó "la observación participativa", que consistía en la total inmersión e incorporación del intérprete en la cultura interpretada. Para conseguirlo, las condiciones eran muy exigentes. Había que romper todos los vínculos con la propia cultura, vivir con y como los nativos estudiados, asumir las costumbres, los valores y los presupuestos, aprender el idioma y la cultura, etc. El objetivo era comprender la cultura estudiada desde ella misma (lo que podemos considerar enfoque émico), con el fin de poder observarla –siendo partícipe– hasta conseguir el ideal de comprender aquella cultura mejor que sus miembros. El problema reside en la dificultad (quizás absoluta) de satisfacer unas condiciones tan exigentes. Como muestran los diarios de campo del mismo Malinowski (publicados póstumamente 50 años después), éste inevitablemente incumplía las condiciones de la observación participativa. No obstante, sus obras continúan siendo de gran valor y de referencia científica dentro de la antropología cultural.

Una vez más, la comprensión surge no de la ausencia de presuposiciones ni de la eliminación total de la cultura del intérprete, sino, al contrario, precisamente de su correcta administración reflexiva y convenientemente equilibrada. No surge de haber conseguido romper totalmente los puentes sobre el abismo que separa la cultura del intérprete con la cultura del interpretado (cómo pretende la interpretación más ingenuamente positivista y empirista), sino de la potencia de un inevitable círculo hermenéutico, eso sí, convenientemente reflexionado y moderado creativamente gracias a la toma de conciencia por parte del intérprete y de la dificultad de su esfuerzo de comprensión rigurosa. No surge de haber superado la subjetividad y haber llegado a una objetividad perfecta y neutra, sino de saberse partícipe de una intersubjetividad cultural y enfrentado a otras intersubjetividades culturales.

Malinowski

Bronislaw Malinowski (1884-1942), nacido cerca de Cracovia pero todavía dentro del Imperio Austriaco, emigró a la Gran Bretaña, donde se convirtió en el padre de la antropología social basada en estudios de campo directos.

3. ¿Cuáles son los hechos culturales e históricos?

Tenemos que analizar la naturaleza de los datos o hechos básicos que investigan los estudios culturales e históricos. Veremos que difícilmente se pueden considerar como átomos aislados o aislables, como a menudo hacen muchas ciencias naturales. Analizaremos el debate entre holistas e individualistas metodológicos, y profundizaremos en el estructuralismo que parte de las vinculaciones básicas entre los diversos elementos. Apuntaremos algunas críticas y desarrollos considerados postestructuralistas y acabaremos presentando los enfoques que destacan la procesualidad (especialmente a largo plazo) y las estructuras narrativas necesariamente implícitas en toda consideración histórica cultural.

3.1. ¿Aislados o no?

Etimológicamente, el término *hecho* remite a lo hecho por el hombre o por Dios. El *factum* latino se usaba en contextos jurídicos e historiográficos para designar lo que había hecho alguien, como por ejemplo un delito o una acción. Los empiristas británicos, y más concretamente Hume, hablan de "matter of fact" (consultad el módulo 2) para significar aquellas cuestiones que sólo pueden ser averiguadas mediante el recurso a la experiencia, ya que en principio pueden no haber sido así.

Las cuestiones de hecho, aunque es posible su contrario, no permiten la deducción racional *a priori* como las relaciones de ideas y hay que recurrir a la experiencia, a testimonios y a la observación para determinarlas. El positivismo del siglo XIX (p. ej. Comte) adoptó este nombre, porque se quería desmarcar de las investigaciones teológicas y metafísicas (basadas en principios o razones *a priori*), y así destacar el dato o hecho empírico positivo como la base de toda científicidad.

Visión irónica de Brecht

A pesar de la visión tradicional y romántica de que la historia la hacen los "grandes hombres", la realidad es que nunca la podrían haber hecho ellos solos, sin contar con aquellos que conducían y, por lo tanto, siendo influidos por estos. Esta idea la expresa tan bien como irónicamente Bertolt Brecht en el poema "Preguntas de un obrero que lee":

"¿Quién construyó Tebas, la de las Siete Puertas?
En los libros sólo figuran nombres de reyes.
¿Tal vez arrastraron ellos los bloques de piedra?
¡Babilonia, mil veces destruida,
¿quién la volvió a levantar cada vez? ...
El joven Alejandro conquistó la India.
¿Él solo?
César venció a los galos.
¿No llevaba ni siquiera un cocinero?
Felipe II lloró al conocer el hundimiento su flota.
¿No lloró más que él?
Federico de Prusia ganó la guerra de los Treinta Años.
¿Quién la ganó también?
Un triunfo en cada página.
¿Quién preparaba los festines?
Un gran hombre cada diez años.
¿Quién pagaba los gastos?
A tantas historias,
tantas preguntas."

Por la conciencia que todos los historiadores han tenido de la dificultad de determinar inequívocamente hechos históricos aislados, no resulta fácil hablar de **ciencia positivista** en historia o en los estudios culturales. No obstante, el historicismo de Ranke se aproxima al positivismo, pues tenía como ideal limitarse a exponer los hechos tal como fueron (aunque en realidad no lo conseguía). Para Ranke, los acontecimientos históricos serían hechos singulares y por lo tanto perfectamente aislables, por eso el historiador simplemente tendría que investigar en los restos del pasado subsistentes para descubrirlos, fecharlos fielmente, determinar científicamente las causas y consecuencias, y reubicarlos en la serie causal de episodios (lo que se ha llamado *historia episódica*).

La **perspectiva positivista** (tanto en ciencia natural como en historia) suponía una idea del método científico como la simple constatación de los datos empíricos que por inducción o, como mucho, formulando hipótesis se elevan a teorías que pueden ser validadas recurriendo a los mismos hechos de donde se partió.

Eso supone que los hechos son atómicos, es decir, son cosas separadas de forma ontológica, y que su determinación se puede hacer de manera independiente de cualquier teoría. No obstante, la epistemología contemporánea (desde Popper) ha puesto de manifiesto que la determinación necesita de los datos empíricos para presuponer una teoría. Aún más, la experiencia cotidiana es muy ineficaz cuando se trata de determinar inequívocamente datos útiles en la ciencia (ya Bacon lo había denunciado, asimilándola a las "hormigas", que lo único que hacen es llevarse lo que por azar han encontrado en su camino).

El experimento científico riguroso presupone una compleja elaboración teórica que tiene que permitir obtener un dato unívoco, a fuerza de excluir todas las posibles variables intervinientes en un fenómeno excepto una (que es con la que se experimenta). Eso supone normalmente la creación de un complejo laboratorio con instrumentos capaces de excluir cualquier influencia accidental y de medir precisamente la variable puesta a prueba. Sólo así se puede separar rigurosamente un dato empírico o un hecho del enorme contexto –más o menos accidental– en el cual está siempre inmerso. Por lo tanto, el hecho aislado, atómico y positivo es más el resultado de un complejo proceso de experimentación que presupone muchos elementos teóricos, que un punto de partida inequívoco.

Determinación de hechos aislados en la historia

Si ya en las ciencias naturales es muy difícil determinar hechos aislados con independencia de teorías previas (el historiador Lucien Febvre recuerda que para analizar con microscopio ciertos tejidos, células o componentes primero hay que introducir un colorante), en la historia todavía lo es más. En un laboratorio lo bastante preparado es posible medir con la precisión que haga falta la temperatura de ebullición de un determinado líquido (y limpiarlo de impurezas que podrían falsear el experimento). Pero, en la historia y en el mundo humano, ¿cómo se puede determinar, por ejemplo, el sentido exacto que tenía para su desconocido autor o para los fieles que se congregaban la pintura del Pantocrátor de Sant Climent de Taüll? ¿Lo consideraban la efectiva presencia de Cristo o una mera representación? ¿Era la única posibilidad de mediación con la divinidad o tenía más bien un papel estético? ¿Lo vivían como un llamamiento personal o era un mero elemento de ritual? Evidentemente, estas y muchas otras preguntas no pueden ser contestadas por ningún hecho empírico ni por ningún dato atómico, en todo caso se puede intentar encararlas desde el conjunto de las informaciones que nos quedan de aquella época. Hay que intentar comprenderlo desde la interrelación de todas las informaciones que podemos recoger: arqueológicas y arquitectónicas, de la estructura social y sus creencias, del estudio de la materialidad y de la estructura formal de las pinturas murales conservadas, etc.

Además, en los estudios culturales e históricos siempre se parte de una base documental muy reducida, al menos si se compara con la enormidad caótica de la realidad. Por los azares y las violencias, el pasado nos ha llegado –además– totalmente decapitado y a través de unos cuantos vestigios dispersos. Sobre ellos se tiene que intentar reconstruir un saber del pasado y de las otras culturas que querríamos que fuera global, coherente, significativo, etc. Los vestigios que estudiamos del pasado o de las otras culturas no nos interesan tanto por ellos mismos, sino porque son signos o síntomas del sentido global de aquella época pasada y de aquella otra cultura. Y, como veremos, el sentido es una función holista, es el resultado del conjunto de la cultura investigada (que es un complejo sistema de relaciones), no sólo y simplemente de los hechos o datos aislados que han llegado hasta nosotros. Aunque parten de una inevitable fragmentariedad (a menudo totalmente azarosa), en los estudios históricos y culturales se reclama la identificación y reconstrucción de un sentido que necesariamente tiene que ser global y totalizador.

Visión del estudioso de Umberto Eco

El semiólogo e historiador cultural Umberto Eco ha expresado bellamente la condición del estudioso del pasado a partir de la metáfora de los vestigios que se han podido salvar del incendio de una biblioteca. Al final de su novela *El nombre de la rosa* dice: "Hurgando entre los restos, encontré aquí y allí pedazos de pergamino que habían sobrevivido como tesoros sepultado en la tierra. Y empecé a recogerlos, como si tuviera que reconstruir los folios de un libro. (...) Como si en aquellos *disiecta membra* de la biblioteca me estuviera esperando algún mensaje. (...) Pasé muchísimas horas tratando de descifrar aquellos vestigios. A menudo una palabra o una imagen superviviente me permitieron reconocer la obra en cuestión. Cuando, con el tiempo, encontré otras copias de aquellos libros, los estudié con amor, como si el destino me hubiera dejado aquella herencia, como si el hecho de haber localizado la copia destruida hubiera sido un claro signo del cielo cuyo sentido era *tolle et lege*. Al final de mi paciente reconstrucción, llegué a componer una especie de biblioteca menor, signo de la mayor, que había desaparecido... Una biblioteca hecha de fragmentos, citas, periodos incompletos, muñones de libros.

Cuanto más releo esta lista, más me convengo de que es producto del azar y que no contiene ningún mensaje. Pero estas páginas incompletas me han acompañado durante toda la vida, las he consultado a menudo como un oráculo, y casi tengo la impresión de que lo que he escrito en estos folios, y que ahora tú, lector desconocido, leerás... no dice ni repite otra cosa que lo que aquellos fragmentos me han sugerido, como tampoco sé ya si el que ha hablado hasta ahora he sido yo o, en cambio, han sido ellos los que han hablado por mi boca."

U. Eco (1983). *El nombre de la rosa* (pp. 604-606). Barcelona: Lumen.

Como vemos, la historia no se basa en unos datos o hechos atómicos, sino que remite a un conocimiento necesariamente holista, totalizador e integrador de las diversas informaciones en un corpus teórico muy complejo. Incluso, para los historiadores más positivistas un dato fiablemente determinado es el resultado del complejo proceso de trabajo del investigador, y nunca el punto de partida. El hecho o el dato son una ardua conquista que presupone mucha elaboración teórica para determinarla con rigor, no un hallazgo accidental.

Digámoslo claro: se pueden encontrar más o menos por azar los restos de una ciudad o una tumba, pero determinar rigurosamente que la ciudad es Troya y que la tumba es de Tutankamon es el resultado de un largo y complejo proceso de trabajo, normalmente interdisciplinario (y a veces con potentes interpretaciones en lucha). Por otra parte, las cuestiones más interesantes van más allá de la mera determinación del nombre. Nos obligan a preguntarnos: ¿hasta qué punto una cosa encaja con la tradición homérica? O bien, ¿qué interpretación hay que dar a la juventud del momificado y cuál es la simbología de las ofrendas encontradas? Y entonces inevitablemente se tiene que trabajar no con datos atómicos o hechos aislados sino con la totalidad de las infinitas (pero siempre fragmentarias) informaciones.

3.2. Holismo metodológico o individualismo metodológico

En las ciencias naturales las viejas tesis organicistas fueron desprestigiadas durante la modernidad a favor de otras más mecanicistas y atomistas, pero parece que eso está cambiando con el holismo ecologista o sistémico, por ejemplo la hipótesis "gaya" que quiere considerar la Tierra en conjunto como un único

sistema orgánico. En cambio, siempre ha sido uno de los motivos más aducidos para distinguir los estudios culturales de los naturales el afirmar que las culturas y su historia son **totalidad** porque:

- 1) Son un todo tan indisolublemente relacionado que se resiste al atomismo y a la parcelación.
- 2) Evidencian entidades supraindividuales que son relativamente autónomas de sus miembros, los cuales a menudo determinan más que estos las determinan a ellas.
- 3) Manifiestan propiedades emergentes, que son aquellas que no se derivan de las propiedades de los elementos componentes, sino que "emergen" cuando los elementos constitutivos se articulan en una estructura más compleja.
- 4) No permiten excluir como irrelevante ningún elemento o componente: cosmovisional, cultural, político, tecnológico, biológico, geográfico, etc.
- 5) Contienen elementos abstractos y comunes de difícil concreción y parcelación material como creencias, valores, mentalidades, símbolos, etc.

A pesar de sus muy diversas –a menudo enfrentadas– teorías culturales e históricas, se inscriben dentro del holismo metodológico pensadores como Herder, Hegel, Comte, Marx, Spencer, Durkheim, etc. Ellos y sus herederos destacan la importancia del todo en el momento de analizar el mundo humano, la cultura y la historia. Además, consideran a los individuos y también a las partes de este todo como relativamente subordinados (incluso a menudo determinados) o sólo conocibles a partir de la totalidad.

Ahora bien, la extensión del individualismo y la influencia de las ciencias naturales ha hecho que emergiera una tradición contraria llamada **individualismo metodológico**, que se propone analizar los fenómenos sociales, políticos, culturales e históricos únicamente a partir de los individuos.

Podemos remontar el individualismo metodológico hasta Hume, Kant, Adam Smith, Bentham, Popper, Hayek, etc. Ellos y sus seguidores basan sus análisis en el estudio de los individuos, que son los que tienen creencias, actúan y hacen las instituciones, de manera tal que el todo social y cultural no es sino el resultado conjunto de su suma. Niegan, por lo tanto, toda presunta prioridad del todo que condiciona a los individuos –típica del holismo– y afirman que es posible conocer el conjunto gracias al análisis que lo escinde hasta los átomos componentes. Consideran que sólo hay individuos y sus comportamientos atómicos, mientras que postular *todos*, *organismos* e, incluso, *sistemas globales* son en realidad reminiscencias metafísicas erróneas.

Actividad

Parece claro que el asesinato del archiduque austriaco Francisco Fernando en 1914 en Sarajevo, hecho que comportó el inicio de la Primera Guerra Mundial, tenía una clara intención individual (aunque compartida con un grupo más o menos amplio de gente). También parece claro que en su intención no entraba provocar la guerra mundial, y que esta fue una consecuencia que sólo podemos comprender si conocemos la estructura objetiva de alianzas diplomáticas y de circunstancias sociopolíticas de aquel momento (y que el asesino no conocía del todo). ¿Cuál creéis que fue el aspecto clave del inicio de la guerra: la acción y motivación del asesino o la estructura de alianzas políticas? ¿Por qué? ¿Es relevante este ejemplo para dirimir el debate entre holismo e individualismo metodológicos?

Parece que al principio del siglo XXI el debate entre holismo e individualismo metodológicos manifiesta signos de agotamiento. Todavía no hay consenso, pero crecen los posicionamientos que intentan sintetizar aspectos y aportaciones tanto del holismo como del individualismo metodológico.

Así, se afirma que hay que atender al comportamiento de los individuos, ya que manifiestan una notable autonomía, pero al mismo tiempo también se considera que hay que analizar las perspectivas sistémicas globales para determinar los condicionamientos comunes de aquellos individuos.

Se rechazan planteamientos abstractos y que "personifican" las instancias colectivas (como si fueran agentes con agencia propia), pero también la tendencia superficial de considerar "iguales" a los diversos individuos sin atender a la diversidad nacida de los roles que juegan por el lugar social que ocupan y que es una función del sistema. Una vez más hay aquí una circularidad que se puede considerar "viciosa" pero que en realidad es la condición de toda comprensión: los individuos y las partes no se pueden estudiar al margen del todo sistémico que configuran y los configura, pero tampoco este todo se puede estudiar al margen de los individuos concretos, sus agencias e, incluso, aspectos idiosincrásicos. Tanto una cosa como la otra lleva a una abstracción, ingenuidad e idealismo de procedencia inversa, pero de consecuencias negativas similares: sea la abstracción ideal de individuos iguales en perfecta concurrencia que por lo tanto espontáneamente crearán un orden justo y libre; sea la abstracción ideal de un sistema global que llevado por su dinámica autónoma define y determina la naturaleza, el lugar y el papel de todos y cada uno de sus miembros (con independencia de todo lo que estos pueden pensar o hacer).

Hay que compatibilizar holismo e individualismo metodológicos, tanto por la naturaleza del mundo humano, cultural e histórico, como por las necesidades de su investigación. La economía y simplicidad de las teorías y de los modelos teóricos obligan a trabajar con abstracciones y simplificaciones, pero al mismo tiempo cada uno de estos modelos tiene que ser validado o puesto a prueba en relación con los componentes o individuos que intervienen. Inevitablemente, hay que atender a toda una diversidad de análisis de superpuestos y con cierta jerarquía, que al mismo tiempo se tienen que remitir a sus componentes concretos.

Fisiológicamente y biológicamente, los individuos humanos son organismos vivos, que se estructuran socialmente y políticamente en instituciones y sistemas colectivos, que comparten ideologías, culturas, mentalidades, religiones, etc., y todo puede ser analizado como si fueran sistemas. También, sin embargo, la sociedad o la cultura más fija y cohesionada contiene tensiones entre individuos, y estos introducen cambios en función de sus expectativas particulares que, tarde o temprano, pueden provocar transformaciones radicales y de alcance global. No tener en cuenta todas estas perspectivas y realidades (con independencia de que sean más o menos fáciles de estudiar, de que sean más o menos físicas o materiales, de que tengan una correlación más fácil o difícil con las teorías científicas de la naturaleza, etc.) es condenarse a cometer errores y simplificaciones injustificables.

Activitat

Como experimento mental, y sin pretender más que valorar las posibilidades y dificultades, planteaos una tesis compleja y muy abstracta, como por ejemplo: "La Revolución Francesa fue la primera verdadera revolución burguesa". Analizad sintéticamente qué abstracciones son o no legítimas y cómo se podría poner a prueba rigurosamente la tesis. ¿Cómo y qué individuos o datos históricos concretos sería relevante analizar para validarla o refutarla? ¿También habría que compararla con otras revoluciones como la inglesa de 1688 o la de independencia norteamericana?

La investigación histórica no sólo tiene la dificultad de la azarosidad y la fragmentariedad con que nos han llegado los restos conservados porque, a pesar de eso, tiene que intentar dar una interpretación global que inevitablemente va más allá. Inevitablemente, se puede contemplar e investigar la totalidad de los restos conservados desde perspectivas tremendamente diversas. Ahora consideraremos brevemente tres perspectivas o paradigmas de gran prestigio que, partiendo siempre de un análisis holista (en el cual integran los elementos individuales), la concretan de maneras muy diversas: como estructuras, como procesos o como narraciones.

3.3. Estructuras

El estructuralismo ha enfatizado la concepción sistémica sincrónica que tiende a prescindir de la evolución (y eso se le critica habitualmente).

Saussure (considerado el padre del estructuralismo) analiza la lengua (*langue*) como un conjunto de relaciones básicas que constituyen un sistema coherente y relativamente estable de reglas, siempre distinguiéndola del habla (*parole*), que es el conjunto de las expresiones concretas de los hablantes de una lengua. Al contrario de la lengua, el habla es mucho más circunstancial, poco coherente, azarosa y en constante cambio, pues contempla también los errores, las incoherencias y los defectos en el uso concreto de la lengua.

Marvin Harris

Recientemente, el antropólogo norteamericano Marvin Harris ha destacado que "el holismo y el individualismo se necesitan mutuamente {...}. Enfrente de lo que defiende el modelo holista, la cultura puede verse como el producto creativo de individuos, cuyos pensamientos y comportamientos están en cambio constante. {...}. Por otra parte, el modelo holista da cabida a la naturaleza supraindividual de sus abstracciones de un orden superior, como las entidades reales que perduran a través de generaciones y que determinan en gran medida lo que las personas hacen y piensan. {...} La respuesta reside en aceptar y combinar los dos puntos de vista, remontándonos del individuo a las abstracciones de orden superior y volviendo después a descender hasta el individuo."

M. Harris (2000). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna* (pp. 55-56). Barcelona: Crítica.

F. Saussure

Ferdinand de Saussure (1875-1913) fue un brillante profesor de la Universidad de Ginebra que murió muy joven, antes de ser reconocido. Los apuntes de sus clases fueron publicados póstumamente por Ch. Bally y A. Sechehaye bajo el famoso título de *Cours de linguistique générale* (1916), que poco a poco se convirtió en una obra muy influyente.

Analizamos la distinción de Saussure entre lengua y habla a partir de la potente fonología estructuralista del lingüista ruso Roman Jakobson (1896-1982) (que también hay que vincular con la distinción entre los enfoques émicos y éticos –consultad el apartado 2.3).

La **lengua** estaría formada por fonemas, es decir, por las unidades significativas del sistema fonológico de una lengua que sirven para distinguir entre palabras. En cambio, dentro del **habla** podemos hablar simplemente de sonidos, entre los cuales muchas diferencias no establecen distinciones significativas entre palabras, como cuando alguien tiene un leve defecto de pronunciación: puede ser molesto, pero se interpreta bien lo que quiere decir.

Desde la perspectiva estructural del sistema de la lengua (cómo es sabido) el catalán tiene ni más ni menos que 8 fonemas vocálicos (*a*, *a* neutra, *e* abierta, *e* cerrada, *o* abierta, *o* cerrada, *i* y *u*), mientras que el castellano tiene ni más ni menos que 5 (*a*, *e*, *i*, *o* y *u*). Si no fuera así, se trataría de otra lengua. En cambio, desde la perspectiva del habla, a menudo hay catalanes que hablan en castellano pronunciando arbitrariamente *a* neutras, *e* y *o* tanto abiertas como cerradas; y al contrario, a menudo se habla en catalán usando sólo los 5 fonemas castellanos. Estos errores no cambian radicalmente la lengua que se utiliza en aquel momento (catalán o castellano) y normalmente la gente se entiende. Eso es debido al hecho de que estamos acostumbrados a reducir, identificar y clasificar la infinidad de sonidos diversos (a menudo mal articulados) del habla de cada uno, a los fonemas estructurados, sistematizados y significativos en cada lengua. Es decir, los hablantes prescinden automáticamente de las diferencias de pronunciación que no son significativas dentro de la lengua en cuestión y sólo atienden a las que, al serlo, les permiten entenderse. Por eso no suele haber problema de comprensión cuando se hace la broma de hablar como un (presunto) chino sustituyendo las *r* por *l*.

La habilidad (competencia, diría Chomsky) del hablante asimila y clasifica los sonidos erróneos de acuerdo con la estructura fonológica de la lengua, y así puede entender perfectamente.

El estructuralismo parte de esta distinción básica (*langue, parole*) e intenta analizar los más diversos fenómenos culturales, humanos y sociales de la misma manera: buscando identificar el sistema relacional básico profundo (*langue*) detrás de la diversidad caótica de las manifestaciones circunstanciales (*parole*). Así se puede captar el orden estructural profundo y, además, compararlo –contrastando sus elementos definitorios y diferenciadores esenciales– con las otras diversas estructuras: lenguas (Jakobson, Hjelmslev...incluso Chomsky o Eco), sistemas de parentesco (Lévi-Strauss), sistemas mitológicos (Dumèzil, Lévi-Strauss), estructuras psicológicas (Piaget) o psicoanalíticas (Lacan), modos de producción (Althusser) o estructuras literarias (Barthes), etc.

C. Lévi-Strauss

El antropólogo belga Claude Lévi-Strauss (nacido en 1908) fue el verdadero impulsor de la corriente estructuralista a partir de su coincidencia a los Estados Unidos con Jakobson. Sus obras más influyentes son *Antropología estructural* (1987, Barcelona: Paidós), *El pensamiento salvaje* (2005, Madrid: Fondo de Cultura Económico), y la serie *Mitológicas* (2000, México: Siglo XXI).

No hace falta decir que las estructuras no son algo inmediato ni directamente observable, sino una **construcción** o **re-construcción** a partir del estudio de un caótico conjunto indefinidamente grande de fenómenos (en el fondo totalmente inalcanzable). Por lo tanto, aparece la dificultad de vincular de manera rigurosa la **estructura sistemática profunda** (*langue*) con la **infinidad de hechos superficiales** (*parole*). Por eso el lingüista americano Noam Chomsky (nacido en 1928) creó la lingüística generativa y transformacional (que ya superaba el estructuralismo de Saussure) añadiendo y analizando las reglas que permitían pasar de la estructura o gramática profunda a las expresiones correctas superficiales. Desde su perspectiva, todo parlante tenía que tener competencia tanto en el sistema estructural profundo (*langue*) como en la manera de aplicarlo para poder generar una infinidad de posibles actuaciones lingüísticas (*parole*).

Activitat

Los números naturales son un sistema o estructura con unas reglas muy claras: básicamente una ordenación estricta de mayor a más pequeño que los relaciona a todos. La notación de los números no es lo importante, sino que lo es este orden subyacente. Reflexionad acerca de qué pasaría si acordáramos llamar al número natural inmediatamente superior al 2 ("nuestro" 3) como #. ¿Cambiaría el sistema numérico decimal natural o simplemente operaríamos tranquilamente con # como ahora operamos con 3 y diríamos que # es mayor que 2, pero más pequeño que 4? ¿Tendría alguna otra consecuencia el cambio?

Por otra parte, para el estructuralismo, los elementos individuales de un sistema no son significativos por ellos mismos, sino sólo en función de su **papel** dentro del sistema y su **relación** con el resto de elementos de la estructura. El estructuralismo parte de la base de que el significado de cada elemento viene dado básicamente por las relaciones de negación o exclusión con el resto de elementos. Por eso considera que en el ejemplo puesto de sustituir la notación 3 por #, no hay en realidad ningún cambio de sistema, estructura o *langue*, sino sólo uno muy superficial de notación o *parole*.

Activitat

Reflexionad sobre si los cambios que muchos proponen de que pueda haber "boda" entre "cónyuges" del mismo sexo son sólo un cambio de notación puramente superficial en la *parole* o, en cambio, son cambios estructurales de gran significación para el conjunto del sistema social y de género (*langue*). ¿Por qué? (Consultad el comienzo del apartado 4.2.3).

Un ejemplo conocido es que en las lenguas de los pueblos mediterráneos tradicionalmente sólo ha habido un término para referirse a la nieve, mientras que en las nórdicas, tienen muchos (que especifican diversos tipos de nieve). Alguien podría pensar que eso no plantea ningún problema y que todos estos términos pueden ser traducidos simplemente por *nieve* (perspectiva ética, consultad el apartado 2.3); pero evidentemente para los nórdicos no es así (es decir, para la perspectiva émica). No nos podemos extender, pero normal-

mente no suele pasar (cosa que simplificaría mucho las cosas) que los diversos términos que usan las lenguas nórdicas en conjunto definan estrictamente el mismo campo semántico que "nuestra" nieve.

De constataciones como las expuestas, los estructuralistas concluyen que el significado de cada cosa, elemento o término no reside tanto en sí mismo como en sus relaciones con el resto, especialmente las de oposición, ya que su significación depende de las alternativas u otras opciones que excluye. Por lo tanto, su sentido es una función de la totalidad del sistema y de la estructura de este, y de ninguna manera es una cuestión sólo determinable desde él mismo.

De alguna manera, un esquimal, por ejemplo, se sentiría muy coartado en la comunicación y expresión de su mundo vital si sólo tuviera un único término para *nieve* (y, no obstante, para el mundo vital de las culturas mediterráneas, este parece suficiente).

3.3.1. Críticas de Althusser, Derrida y Foucault

Una dificultad importante del estructuralismo es que parece priorizar el abstracto (y frío) sistema estructural por encima de su concreta (y cálida) manifestación en la acción humana. Se acusa al estructuralismo radical y consecuente de hacer difícilmente pensable la libertad, la responsabilidad moral y la acción voluntaria o intencional humana, y de revertir a un cierto determinismo. Para los estructuralistas, más que decir que hablamos una lengua determinada, parece que tendríamos que pensar que es esta la que nos habla (recordad en el apartado 3.1 la citación de Eco, que es un semiólogo estructuralista). De manera similar, ampliando la teoría freudiana del predominio del inconsciente sobre el consciente, Lacan afirma que el inconsciente "se estructura como un lenguaje" y que es propiamente lo que habla a través de nosotros. La estructura (¿preexistente e independiente de los individuos?) sería la sustancia esencial, mientras que los humanos concretos y particulares serían meros "portadores" (cómo decía Hegel) o miembros circunstanciales. No es extraño, por lo tanto, que el estructuralismo haya sido uno de los movimientos contemporáneos que más han criticado las nociones de sujeto, de mí, de conciencia, de acción voluntaria de, etc. Por eso, el marxista Althusser seguía a Marx en la idea de que son los modos de producción los que determinan la conciencia, y no al revés (es decir, los individuos aislados no eran los sujetos de la historia), pero al mismo tiempo matizaba que no estaba claro que la historia universal tuviera como sujeto último al proletariado (como todo) ni siquiera –quizás– la lucha de clases, sino que más bien parecía un proceso sin sujeto.

Es quizás esta crítica a las filosofías del sujeto o de la conciencia la que se mantiene en pensadores como Michel Foucault y Jacques Derrida que, a menudo, son incluidos en el estructuralismo, aunque ellos no se reconocen. Derrida (1930-2001) ha radicalizado la negación del sujeto tanto con respecto a la creación como a la interpretación, negando que detrás de los textos o de las obras haya un único autor identificable e inequívoco. Precisamente por-

Agustín García Calvo

El escritor y filólogo español Agustín García Calvo ha expresado muy sugestivamente las paradojas de la prioridad del lenguaje en libros como *Del lenguaje* (1979) y *Hablando de lo que habla. Estudios de lenguaje* (1989).

que destaca la autonomía de lo textual (hay –como se dice frecuentemente– escribanos, pero no autores), también niega que los intérpretes no puedan dar ninguna interpretación más o menos científica. No sólo es que las interpretaciones posibles son múltiples, sino que –a pesar de todas las prevenciones de rigor– inevitablemente no hacen sino desconstruir los textos. Por eso Derrida se propone desconstruirlos de manera más explícita y sin pretender una cientificidad imposible. El motivo básico es qué inevitablemente –argumenta– se destacan algunas de las relaciones textuales que se manifiestan en el texto, mientras que otras están diferidas (*différance*), unas simplemente obviándolas y otras (que están significativamente ausentes, aunque podrían haber estado) se hacen presentes a través de la continuidad con el con-texto. Además, Derrida considera todo eso inevitable (para remarcar la continuidad con el texto, hemos escrito *con-texto*) ya que –como dice– "no hay nada fuera-del-texto". Ciertamente, estas opciones parecen amenazar la determinación rigurosa de la estructura que pretendía el estructuralismo clásico. Derrida siempre ha dicho que la "desconstrucción" no es un método (más que un nuevo expediente de rigor, remarcaría críticamente los "pies de barro" de todo pretendido rigor), pero estas ideas están en la base de un importante movimiento en teoría literaria (p. ej. Paul de Man).

En su primera etapa, Michel Foucault (1926-1984) se insertó en el estructuralismo (siempre de acuerdo con su radicalismo crítico) denunciando el diverso tratamiento histórico y social de la locura (*Historia de la locura en la época clásica*, 2000, 2 volúmenes; México: FCE), que era progresivamente excluida de la vida cotidiana y disciplinada hasta convertirse en objeto de una ciencia humana. También buscaba definir (*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, 1993; México: Siglo XXI) diversas *epistemes* históricas que marcarían la muy diversa consideración de los saberes del hombre hasta su consolidación en las actuales ciencias humanas, cuyo impacto Foucault critica ácidamente. También critica muy radicalmente el estructuralismo en su obra más explícitamente metodológica o que reflexiona sobre las posibilidades del hecho de historiar (*La arqueología del saber*, 1979; México: Siglo XXI), si bien tampoco sigue del todo los preceptos en las obras posteriores (p. ej. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 1977; Madrid: Siglo XXI).

En todo caso, Foucault siempre se opone a la filosofía del sujeto y de la conciencia que ve en la base del gran mito disciplinador que es el hombre, el cual augura que desaparecerá pronto "como un rostro en la arena". Paralelamente, ha reivindicado poder llevar a cabo un discurso (entre filosofía y sociología, historia y política) que se pueda reinventar en cada momento, según las experiencias y los debates sociales en los que inevitablemente se inscribe, sin tener que depender de una coherencia de autor, sino más bien de las necesidades cambiantes de un combate planteado desde su concepto de microfísica del poder. El historiador francés Paul Veyne (nacido en 1930) hizo una influyente y entonces arriesgada defensa de las tesis de Foucault en 1978, añadiendo a la

segunda edición de su libro *Como se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia* (1984) un apartado significativamente titulado "Foucault revoluciona la historia".

3.3.2. Escuela de los Anales, funcionalismo y "sistema-mundo"

Quizás la crítica más habitual al estructuralismo es el predominio del análisis estructural sincrónico por encima del diacrónico, es decir, obviando las leyes del cambio y la transformación de las estructuras. Esta es una cuestión especialmente importante para la historia, ya que, si bien resulta de gran valor la determinación, por ejemplo, de la estructura social del antiguo régimen, tradicionalmente se ha considerado como más importante atender a la evolución, la transformación y el cambio diacrónico de los fenómenos históricos. Vinculada a la revista llamada simplificada *Anales* (que se publica desde 1929), la escuela historiográfica francesa del mismo nombre recibió una cierta influencia de la corriente estructuralista antropológica y filosófica, pero negándose a convertirla en dogma o paradigma único. La revista *Anales de París*, a lo largo de sus etapas, tendrá diversos títulos concretos. Empieza a publicarse en 1929 bajo el título de *Annales d'histoire économique et sociale*, en 1939 cambia a *Annales d'histoire sociale*, en 1946 cambia a *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations...* Sus diversas etapas siempre han aportado innovaciones decisivas, convirtiéndose en una revista de referencia mundial que, todo el mundo llama simplemente *Anales*. Los Anales fue uno de las primeras corrientes que superó la visión tradicional de la historia como el estudio de los acontecimientos políticos y militares que afectaban a las élites gobernantes, con el fin de preocuparse de todo lo que afectaba al conjunto de la población (economía, demografía, aspectos simbólicos y culturales, etc.). Eso reclamaba un análisis más estructural y menos personalizado.

Es el caso de Fernand Braudel (1902-1985), que en *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1976) y en *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII* (1984) encaraba análisis muy ambiciosos siempre distinguiendo la diversidad de ritmos de cambio social según el aspecto analizado:

- 1) La Historia tradicional se centraba en el huido tiempo del acontecimiento, que es el ritmo bastante rápido de los cambios políticos (la sucesión de los reyes, las batallas, etc.).
- 2) En un nivel intermedio situaba la coyuntura (*conjuncture*) que cambia bastante más lentamente, ya que remite a los ciclos económicos, demográficos, sociales e históricos (p. ej. ciclos demográficos, de la producción o de los precios con fases de crecimiento, estabilización o decrecimiento).
- 3) En el nivel de evolución más lenta (que por eso, como dice Pierre Chaunu, a menudo su movimiento escapa de la observación ordinaria) situaba la estructura (*structure*) y la larga duración (*longue durée*) de los condicio-

Aunque tiene una clara...

... perspectiva estructuralista, la escuela de los Anales ha destacado por muchos otros aspectos. Su múltiple influencia se ha producido básicamente por haber formulado una aspiración muy global e interdisciplinaria de la Historia, próxima tanto a la antropología como a la sociología, tanto a la historia social y económica como a la psicología social o la vida cotidiana, tanto a la historia cuantitativa (p. ej. P. Chaunu) como de las formas simbólicas.

namientos más permanentes, implicados en la geografía, la biología, las condiciones de producción y los marcos mentales más profundos.

Braudel define estructura como "una organización, una coherencia y unas relaciones bastante fijas entre realidades y masas sociales. [...] Ciertas estructuras, que viven mucho tiempo, se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones. [...] Otras se hunden con más facilidad. Pero todas son al mismo tiempo apoyos y obstáculos. [...] Hace falta pensar en la dificultad de romper ciertos marcos geográficos, ciertas realidades biológicas, ciertos límites de la productividad o, incluso, algunas obligaciones espirituales: los marcos mentales son también prisiones de larga duración".

Georges Duby

El historiador francés Georges Duby también se centra en poner de manifiesto las estructuras simbólicas, sociales y antropológicas subyacentes en, por ejemplo, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* (1992), *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea, 500-1200* (1976).

Aunque difícilmente se pueden identificar con el estructuralismo francés, que es el más famoso, en sociología hay importantes esfuerzos por conceptualizar, explicar y comprender los fenómenos de cambio social, y a menudo sin renunciar a la potencia de planteamientos estructurales. Tanto por la creciente interacción económica, política, social y cultural internacional, como por la aceleración del cambios tecnológicos y de las sociedades, a finales del XX y principios del XXI se han recuperado con gran vigor los estudios de sociología histórica olvidados a partir de la decadencia del marxismo y de la decantación del weberianismo por las opciones funcionalistas y bastante sincrónicas del norteamericano Talcott Parsons (1902-79): *La estructura de la acción social* (1974), *El sistema social* (1999) y *Estructuras políticas y sociales* (1969).

Sin duda, los estudios de Immanuel Wallerstein son una muestra de la decisiva percepción de la creciente globalización de los grandes fenómenos humanos y, por lo tanto, de la necesidad de análisis estructurales a escala mundial. Básicamente al margen del estructuralismo filosófico y en una línea que dialoga con el materialismo dialéctico de Marx, el campo más específico de Wallerstein es la historia económica y, más en concreto, la macroscópica, que estudia sistemas históricos y civilizaciones en global. En 1974 publicó el primer volumen de *El moderno sistema mundial*, donde afirmaba que durante el siglo XVI se constituyó una economía-mundo capitalista, que en poco tiempo abarcó toda la Tierra. Significativamente, los diversos volúmenes del análisis sistémico y estructural a escala mundial de Wallerstein siguieron un orden cronológico, ya que van mostrando los cambios y la consolidación del sistema mundial a lo largo de los siglos. Por la vía de buscar progresivamente las estructuras más básicas y globales, claro está que pasamos fácilmente de la preocupación por el análisis de las estructuras a la macrohistoria, la macrosociología y la macrofilosofía actuales que, conscientes de las consecuencias de la globalización, adoptan perspectivas máximamente abarcadoras.

3.4. Procesos

Como hemos visto al final del apartado anterior, el análisis sincrónico de las estructuras sociales, económicas o culturales no comporta necesariamente el olvido de las cuestiones diacrónicas y del cambio o la evolución de aquellas

estructuras. De hecho, una de las formas más rigurosas de investigar el cambio social es precisamente la determinación y la comparación de estructuras sincrónicas sucesivas (cómo ya planteaba Weber con respecto a sus tipos sociales ideales). Ahora bien, también hay estudios de la historia que ponen el énfasis más que en las estructuras más o menos sincrónicas, en los procesos **diacrónicos** y de cambio mismos, es decir, en tanto que evolución o desarrollo. De esta manera también se supera la concepción atomista de los hechos, como si tuvieran valor y sentido aislados, pero con un holismo que considera la totalidad de las informaciones disponibles como una serie de procesos, a menudo superpuestos, unos a corto plazo y otros a largo plazo.

Seguramente, el proceso de gran alcance más investigado científicamente es la **evolución de las especies**. Ya desde que Darwin (1809-1882) publicó *Sobre el origen de las especies* (1859) ha sido enormemente influyente hasta hoy mismo. Pronto tuvo importantes consecuencias (no siempre positivas) en la consideración de la historia humana. Por ejemplo, es sabido que el darwinismo social de Herbert Spencer (1820-1903) fue lo que interpretó la evolución en términos de lucha por la supervivencia del más apto, idea que acabó influyendo al mismo Darwin. Vinculado a ideas de progreso o de supervivencia del más fuerte aplicadas a los pueblos y las culturas, el darwinismo social ha tenido graves influencias racistas y eugenésicas. La mayor parte de estas conclusiones racistas han sido desmontadas por los avances en la investigación evolucionista, que ha puesto de manifiesto la superficialidad y las pocas consecuencias profundas de las diferencias de raza y etnia.

De hecho, en la actualidad tanto el proceso de la vida, de la diferenciación genética o morfológica de las especies, como el de la humanización (paso de los primates superiores a la humanidad actual pasando por las diversas especies de homínidos) tiene en el evolucionismo su paradigma. Incluso ha permitido hacer aportaciones significativas a la comprensión del proceso de aparición del lenguaje y la conciencia humanas, así como la expansión y diversificación de las lenguas y culturas (p. ej. los estudios del premio Nobel Cavalli-Sforça). Como veremos más adelante, también suele ser el modelo más influyente para los actuales estudios macrohistóricos.

Significativamente, Marx había pensado dedicar a Darwin el primer volumen de *El Capital*, y es que la teoría procesal y marxista de la historia se ha ido desarrollando paralelamente al evolucionismo darwinista. De hecho, el materialismo histórico marxista (más que la vertiente más filosófica del materialismo dialéctico que tanto defendía Engels) es una de las influencias más importantes y persistentes en la Historia del siglo XX. Historiadores como Perry Anderson, Edward O. Thompson (1924-1993) y Eric H. Hobsbawm (nacido en 1917) se han confesado muy influidos por el marxismo.

El marxismo también ha tenido influencia en el campo de la antropología, como es el caso del antropólogo americano Marvin Harris, defensor del materialismo cultural como un análisis holístico, procesal y comparativo.

De todas formas, Harris se aparta del marxismo clásico suavizando el determinismo, al considerarlo "probabilístico" y marcado por una más débil "primacía de la infraestructura" que –para Harris– incluye más elementos que las meras relaciones de producción. Entre sus obras destacamos: *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura* (1981), *El materialismo cultural* (1982), i *Antropología cultural* (1998). Más vinculado a la historia de la filosofía, la literatura y el arte es el húngaro Geyörgy Lukács (1885-1971; a pesar de ser marxista, fue represaliado por los estalinistas), quién escribió una polémica historia del surgir del irracionalismo en *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* (1976).

A pesar de algunas excepciones (por ejemplo, *The Age of extremes. A history of the world, 1914-1991* de Hobsbawm, 1994), durante el siglo XX los análisis históricos y sociológicos han sido más reducidos cuanto a ambición geográfica y temporal que en Marx. Con su teoría de la evolución de los modos de producción y, con ellos, del resto de aspectos sociales, Marx y su "enemigo" Max Weber (con su teoría del nacimiento del capitalismo a través de la ética protestante o del progresivo proceso de racionalización y desacralización en Occidente) manifestaban una vocación de macroanálisis procesal a cuyas consecuencias omnicomprendidas a menudo han faltado los historiadores, sociólogos y estudiosos posteriores (incluso sus seguidores más directos). Quizás esta evolución hacia análisis más limitados tanto en lo temporal, como en lo geográfico y en lo interdisciplinario sólo empezó a cambiar con el éxito de la escuela de los Anales. Ya con sus fundadores, Lucien Febvre (1878-1956) y Marc Bloch (1886-1944), se interesaron por los procesos de gran alcance y larga duración, a la vez que integraban las cuestiones sociales, políticas, económicas, geográficas, tecnológicas, simbólicas, culturales, etc. Por eso, resultó la multiplicación de los enfoques históricos considerados legítimos o interesantes, fomentando la historia social, económica o cuantitativa, pero también la sociología histórica, el comparativismo de civilizaciones y el análisis de las mentalidades colectivas. También se mezclaron las investigaciones antropológicas, con las de vida cotidiana, de las formas simbólicas, de las distinciones sociales de género, etc.

Hobsbawm

Hobsbawm (un judío alemán que tuvo que huir del nazismo) se manifiesta claramente inmerso en el materialismo histórico tanto en sus primeros estudios sobre excluidos sociales como *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX* (1974) o *Bandidos* (2001), en sus estudios sobre el movimiento obrero, en sus grandes frisos históricos (*La era de la revolución, 1962* y *La era de los extremos 1994* –traducida como *Historia del siglo XX*–) como en su obra de reflexión disciplinaria *On History* (1997). También se inscriben dentro del marxismo y el materialismo histórico el historiador francés Pierre Vilar (nacido en 1906 y también próximo a los Anales), autor de una muy interesante *Cataluña dentro de la España moderna. Investigaciones sobre los fundamentos económicos de las estructuras nacionales* (1986), y el catalán Josep Fontana (nacido en 1931), en cuyo libro *La historia de los hombres* (2000) se puede encontrar mucha información sobre los autores y temas tratados en este módulo.

Con gran autonomía, soledad y tardío reconocimiento público, el historiador y sociólogo judío alemán emigrado al Reino Unido Norbert Elias (1897-1990) también desarrolló una investigación muy personal y de un alcance extraordinario: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (1987). En este libro, Elias es capaz de analizar el proceso de pacificación de las costumbres sociales y de disciplinación de las formas sociales (cortesía en los tratos, la etiqueta en la comida o en el vestir, etc.) conjuntamente con el largo proceso de constitución de los estados nación y la instauración por estos del monopolio de la violencia dentro de los territorios y sobre la población que controlan. Elias denuncia la falta de perspectiva evolucionista e histórica de los análisis sociológicos más importantes del siglo XX, coincidiendo tanto con el triunfo del funcionalismo de Parsons como del estructuralismo francés. A diferencia del marxismo, Elias también se ha opuesto al determinismo y al reduccionismo económicos, proponiendo la elaboración de modelos procesales multifuncionales que los eviten. Dentro de una óptica similar, mentes tan diversas como el filósofo Michel Foucault o el historiador Charles Tilly han reivindicado una Historia que evite reducirlo todo a un único proceso, ya que en todo momento son muchos los procesos coincidentes y superpuestos (muchos de larga duración como: urbanización, industrialización, proletarización, crecimiento demográfico, disciplinación, capitalización, burocratización, etc.).

3.5. Narraciones

"Lo Real concreto (de lo que hablamos) es al mismo tiempo Real-revelado-por-un-discurso y Discurso-que-revela-un-real. Y la experiencia hegeliana no se refiere ni a lo Real, ni al Discurso tomado aisladamente, sino a la unidad indisoluble de ambos."

Alexandre Kojève

Una tercera opción claramente holista, que (valorando lo individual) también busca encarar el magma de informaciones fragmentarias integrándolas en una unidad de sentido, es la narrativista. El narrativismo choca con los modelos más influenciados por las ciencias naturales, que no lo pueden aceptar como una perspectiva rigurosa ni valiosa. El motivo básico es evidente: cuando hemos hablado de estructuras, sistemas o procesos, todo el mundo entiende que no estamos ante realidades tan aparentemente inequívocas e inmediatamente experimentables como algunos hechos concretos, pero es posible creer que hay una correlación más o menos directa (pero siempre objetiva –consultad el apartado–) entre la realidad y la exposición que se hace.

De alguna forma, se presupone que procesos, estructuras o sistemas se corresponden a una realidad que –ella misma– sería también procesal, estructurada o sistemática. Ciertamente, esta concesión a los deseos tranquilizadores o a la "voluntad de verdad" (cómo decía Nietzsche) es normalmente más fuerte entre el público lego que entre los investigadores con larga experiencia en su campo. Pero el escándalo aparece porque esta ficción o concesión no se puede mantener cuando se habla de *narratividades*. Uno no se puede tranquilizar imaginando que en la realidad misma existen estas narratividades o estructuras narrativas, máxime si se presentan explícitamente en sus formas (los *tropos*

clásicos) retóricas, metafóricas, dialécticas y literarias. El ansia de cientificismo y objetivismo queda bloqueada por mucho que se valore la fuerza o la belleza "poética" (evidentemente, en este tipo de expresiones suele haber un cierto menosprecio).

No obstante, hay que recordar que según la etimología griega *historia* remitía a 'investigación' o 'conocimiento' de un acontecimiento, pero también a su 'relato' o 'narración'. La Historia era el relato o la exposición narrada (es decir no a través de fórmulas o cálculos matemáticos) de acontecimientos de los cuales se consideraba que había que guardar recuerdo o noticia.

En tanto que todavía inmersos en una cultura *mitopoiética* (que piensa a través de mitos), los griegos que vieron el nacimiento de la "historia" consideraban a menudo más importantes el relato o la *narración* por ella misma (con su carga mítica, legitimadora o moral) que los **mismos acontecimientos narrados** o lo que podría ser su "auténtica, pura y última verdad". De alguna forma, lo que merecía ser recordado y testimoniado a las generaciones posteriores no era tanto la frialdad objetiva de un hecho, sino los valores, las actitudes o la visión (en griego, emparentada con la *theoria*) que se querían conmemorar y destacar.

Posteriormente, y aunque aparentemente la cultura occidental se ha apartado radicalmente del pensamiento *mitopoiético*, está claro que la Historia (como también a veces la ciencia) ha servido de herramienta **legitimadora y sustentadora** de las diversas ideologías dominantes. Detrás de muchas crónicas, historias tradicionales o nacionales, básicamente hay hagiografías apologéticas de reyes, generales, grandes hombres y –tal vez– de los pueblos que estos comandaban. Reconocer el papel que han tenido a menudo todos los tipos de saber y en especial los históricos y culturales no es negarles totalmente la posibilidad de poder conseguir un cierto rigor y veracidad. Ningún saber –ni siquiera las ciencias naturales– está totalmente libre de estos errores y condicionamientos, por lo que no se puede juzgar en abstracto su validez, sino que se tiene que ver en cada caso. Hay que recordar eso porque a la narratividad (como antes a la retórica) a menudo se la condena absolutamente, por el simple hecho de que ha sido útil y utilizada en justificaciones y tergiversaciones claramente falaces. Entonces se olvida que tanto la retórica como la narratividad son componentes imprescindibles y decisivos de todos los saberes humanos (así, hay brillantes estudios sobre el uso de elementos retóricos en el ámbito científico natural), aunque evidentemente lo son más en aquellos que se elaboran y exponen con el lenguaje verbal natural y no en otros formalizados, artificiales o matematizados.

Hayden White

El historiador norteamericano Hayden White es seguramente el máximo exponente del estudio de la narratividad en la Historia. En el importante libro de 1973 *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX* argumenta que la falta de reflexión sobre los condicionamientos narrativistas de los historiadores fue a menudo la causa primordial de que algunos acabaran siendo ingenuos prisioneros. Así, la excesiva convicción positivista (p. ej. Ranke hacía gala de "sólo mostrar cómo fueron las cosas") los condenaba a utilizar de manera acrítica estructuras narrativas incontroladas y que, por lo tanto, traicionaban los principios y las argumentaciones que explícitamente aquellos historiadores querían defender. Es decir, aunque podían utilizar estructuras narrativas más aptas para sus objetivos y perspectivas manifestadas, como pretendían prescindir de toda narratividad (cosa imposible para White) y simplemente mostrar los hechos, acababan usando acríticamente una que no encajaba. Como habitualmente aquellos historiadores del XIX analizados por White confiesan francamente los objetivos que perseguían con sus obras, la contradicción que se puede evidenciar con lo que realmente conseguían hace pensar que el problema más que de ideología o de perspectiva de análisis, lo era de eficacia en su plasmación narrativa. Lo cual, y dado que eran personas muy bien dotadas intelectualmente, hace concluir que esta carencia procedía precisamente de no haber reflexionado bastante sobre el medio inevitable del oficio de historiador que es la narratividad.

Como hemos visto, el narrativismo rompe totalmente con el presupuesto tradicional e ingenuo que establece una correspondencia clara entre **Historia** (*studium rerum gestarum*, 'estudio de lo que pasó') y **la historia** (*res gestae*, 'lo que pasó'). Pero si de lo que se trata es de comprender o explicar fenómenos históricos en términos que tengan sentido para los humanos, la historización no se puede extraer de las condiciones de la lingüisticidad humana, entre las cuales las condiciones pragmáticas y narrativas serían de las más importantes. En este sentido, hay que considerar que la valoración tradicional en los historiadores de su capacidad literaria no es debida meramente a su riqueza formal y estilística, sino más profundamente a su capacidad para poner de manifiesto el sentido global de una enormidad caótica de informaciones.

Igual que "no se puede pensar fuera de la prisión del lenguaje" (dice Nietzsche, entendiendo que esta prisión es al mismo tiempo la condición de posibilidad del pensamiento), tampoco se puede coger ni formular este sentido global (que hace que los detalles adquieran un sentido que si no tendrían) sin seleccionar, ordenar, destacar, sintetizar, elaborar, verificar e interpretar las múltiples informaciones, y todo eso presupone y tiene como condición de posibilidad potentes estructuras narrativas que lo son tanto del lenguaje como del pensamiento. No hay que olvidar que para la humanidad el sentido sólo se convierte en una expresión lingüística conseguida, la cual sólo culmina plenamente (más allá de la frase o incluso del párrafo) en el marco de un discurso, de una narración más o menos compleja y unitaria.

Activitat

En las actividades finales reproducimos un texto del diario de campo de Geertz. Leedlo y planteaos (al menos como un experimento mental) cómo podríais hacer una descripción o exposición que prescindiera de toda narratividad. ¿Es posible? ¿Es eficaz? ¿Expresáis el complejo sentido del problema subyacente? Apuntad en cada caso el porqué.

"No hay en realidad ni una sola obra de historia que sea objetiva (como el complejísimo entrelazarse de los hechos y las causas históricos...). No obstante, si un ser mortal encontrara la fuerza necesaria para escribir algo tan imparcial, la comprobación de un hecho como este supondría también grandes dificultades, ya que exige al mismo tiempo un segundo mortal con fuerza suficiente para leer una obra tan aburrida."

Ute Daniel plantea con esta irónica pero lúcida frase de Egon Friedell el inevitable "aburrimento" al que lleva todo detallismo extremo, pero no tanto porque el resultado no sería "divertido" (que sin duda no lo sería) sino porque carecería totalmente de un sentido identificable por los humanos. Como se suele decir, un mapa no puede tener nunca el mismo nivel de precisión que lo que representa, ni tampoco puede pretender una identidad total. Además, los que están inmersos en los acontecimientos muchas veces no pueden captar ningún sentido global, y no precisamente porque les falten informaciones, sino al contrario, por el exceso de datos caóticos y la excesiva implicación personal.

Sólo cuando la propia vivencia inmediata ya no lo domina todo se puede reconstruir un sentido global; sólo entonces el implicado puede reconstruir el sentido de su vivencia, y lo hará necesariamente a través de estructuras narrativas. Pero el paradigma de la narratividad afirma además que no necesariamente (más bien al contrario) estas estructuras narrativas mediante las cuales se explican los implicados tienen demasiado que ver con las que usarán los historiadores para reconstruir un sentido global. Y, naturalmente, cada historiador escogerá (y no puede ser de otra manera) las narratividades más adecuadas a sus intereses como historiador y al tipo de objeto histórico en que ha centrado la atención de su discurso (ante de los muchos posibles). En cada caso (incluyendo los mismos implicados) se re-construyen sentidos diversos pero humanamente posibles y comprensibles, mientras que de ninguna forma lo es la compleja realidad "en bruto" y su caos.

Es evidente que la personalización incluso sentimental que a menudo impregna las reconstrucciones de sentido de los implicados en los acontecimientos históricos y culturales es algo muy diverso y normalmente considerado contraindicado en lo que se espera del historiador. Este usará –como decía Hegel– elaborados conceptos y discursos "de tonos grises" (que, si bien es deseable que no sean totalmente "grises", inevitablemente lo serán más que los tonos de la vida misma), mientras que –al contrario– los implicados habitualmente tienen que recurrir a conceptualizaciones, modelos, metáforas, simbologías y narratividades extraídas de las vivencias inmediatas y de lo que Husserl llama el "mundo de la vida". Estas últimas pueden ser de gran utilidad para implicar al lector –como en una novela–, pero no necesariamente para establecer la deseable distancia crítica que permita hacer una evaluación mínimamente rigurosa. El historiador consciente y que busca el rigor tiene que tener eso en cuenta, tanto al evaluar las fuentes, como para saber cuándo se tiene que distinguir de un novelista, que sí que puede recurrir a estos tipos de narratividades "vitalistas" y potenciarlos.

Stendhal

Stendhal, en los capítulos III y IV de *La Cartuja de Parma* (1996), narra con ironía pero lúcidamente la "participación" en la batalla de Watterloo de Fabrici. ¡Este es tan ingenuo como afortunado, pues salva la vida no sólo por su coraje!, pero de ninguna manera puede captar el más mínimo sentido de la batalla (a pesar de estar tan inmerso como había soñado). Evidentemente, Stendhal, que fue teniente en los ejércitos napoleónicos, quería destacar –si bien muy suavizado– la diversa vivencia y conceptualización de la batalla de los testigos directos con respecto a los generales (y, todavía más –podemos pensar– con respecto a los historiadores).

Además, sin embargo, el estudioso riguroso de la cultura y la historia tendrá que reflexionar sobre los **implícitos narrativos** en el mismo discurso. Por ejemplo: presuponiendo la necesidad del progreso o no; valorando más la reconciliación que el mantenimiento del conflicto o al contrario; destacando los momentos de lucidez de los agentes históricos o bien los de desconcierto, las contradicciones y dilemas, los condicionamientos sociales, etc.; centrándose en los agentes destacados o bien en las circunstancias colectivamente compartidas; buscando las decisiones afortunadas, *a posteriori* acertadas o las que muestran la mentalidad o los dramas de la gente; etc. En último término, el historiador tiene que reflexionar sobre las filosofías de la historia que inevitablemente entran en confrontación cuando se enfrentan a los acontecimientos y –especialmente– sobre la que precisamente está en la base de su propia forma de hacer historia. Se tiene que preguntar qué busca destacar en su trabajo y también qué excluye, qué obvia, qué esconde... incluso aquello que quizás inconscientemente no piensa o se prohíbe pensar.

4. Creciente diversidad de los estudios culturales e históricos

"Nada de lo humano, me es ajeno."

Terencio

Una especificidad del conocimiento cultural e histórico respecto del natural reside en el debate mucho más conflictivo acerca de lo que es cultura y lo que vale la pena estudiar. Tradicionalmente, la Historia era sólo la narración de las cuestiones políticas y militares más próximas a los gobernantes, y cuando alguien se interesaba por cuestiones culturales, normalmente tenía que recurrir a una historia de la filosofía reducida a los grandes sistemas o a las profundísimas ideas de unos cuantos "genios". Todo eso empezó a cambiar con el romántico alemán J. G. Herder, todavía más con el historiador cultural suizo J. Burkhart (1818-1897) y, sobre todo, con K. Marx y la reacción de Max Weber en contra del predominio que este otorgaba a lo político y lo económico.

Pero si ya era complejo definir qué se entendía por *cultura*, eso se ha convertido en prácticamente imposible con la diversificación y multiplicación de los análisis a partir de la escuela de los Anales. Con una rápida sucesión, aparecen nuevas temáticas; se atienden nuevos objetos tradicionalmente considerados menores o absolutamente despreciables; se hacen análisis desde perspectivas y miradas completamente impensables unas décadas antes; también nuevas técnicas arqueológicas, documentales o instrumentales permiten introducir consideraciones y tratamientos hasta entonces imprevistos; minorías sociales que habitualmente no se podían expresar reclaman que se las tenga cada vez más en cuenta y sus aportaciones cuestionan la concepción heredada de cultura; etc. Todas estas cuestiones y novedades no pueden ser marginadas de la problemática cognoscitiva en los estudios culturales e históricos, ya que implican profundos debates conceptuales, metodológicos, epistemológicos y, en último término, sobre la condición humana en general.

La creciente diversidad que hemos apuntado de los estudios culturales e históricos ha provocado que la historia de la filosofía haya cambiado profundamente sus parámetros en las últimas décadas. Sabe que ya no está sola en el estudio del pensamiento humano y que son muchas las disciplinas o perspectivas que también lo investigan. Influidas por ella, también la filosofía y su Historia se diversifican: algunas veces se mueven cerca de la historia de las ideas o de las mentalidades; otras veces, cerca de la perspectiva de género o hurgando hasta lo cotidiano o, incluso, el microanálisis; otras, cerca de la antropología o de la sociología; y otras pensando estructuras, procesos o narraciones. Unas veces renuncian a los macrodiscursos modernos, limitándose a los microdiscursos postmodernos, mientras que otras intentan ambiciosas renovaciones macrofilosóficas, etc. Analizamos muy brevemente alguno de estos ámbitos

actuales de los estudios culturales e históricos más destacables y que, sin duda, influirán en la evolución o concepción de viejas disciplinas como la Historia de la filosofía.

4.1. Ideas y/o mentalidades

"Todo el mundo quiere y opina ser mejor que este su mundo. Sin embargo, quien es mejor, sólo expresa su mundo mejor que otros."

Hegel

Aún muy vinculados a la tradicional Historia de la filosofía, los norteamericanos distinguen lo que llaman "historia intelectual" y, con más tradición e impacto generalizado, "historia de las ideas". Esta última fue impulsada por el norteamericano Arthur Lovejoy (1873-1962), que escribió *La gran cadena del ser. Historia de una idea* en 1936 y fundó el *Journal of The History of Ideas* en 1940. También se pueden adscribir los estudios del poeta y filósofo José María Valverde (a pesar de su confesado marxismo) como *Vida y muerte de las ideas. Pequeña historia del pensamiento occidental* (1989). Es próxima, si bien mucho más centrada en el hecho artístico (influyendo también en Valverde), la tradición alemana del Instituto Warburg (trasladado de Hamburgo a Londres por la presión nazi), como los libros *Idea: contribución a la historia de la teoría del arte y la perspectiva como "forma simbólica" y otros ensayos de teoría del arte* (1927) de Erwin Panofsky (1892-1968).

La historia de las ideas ya supera la perspectiva de la tradicional historia de la filosofía que se suele limitar a los grandes sistemas propuestos por unos cuantos grandes genios. También tiende a superar la limitación también tradicional que sólo atiende a la alta cultura hegemónica en cada época. Por ejemplo, Lovejoy destacaba la utilidad para su investigación sobre la idea de "la gran cadena del ser" de los autores de segunda categoría, ya que suelen reflejar mejor el fondo común de las ideas, mientras que los grandes genios suelen trascender la época en que viven con su pensamiento y se singularizan demasiado. No obstante, la historia de las ideas a menudo también queda más centrada en las ideas de los grandes autores, de la alta cultura hegemónica, de las formulaciones sobresalientes, de los planteamientos "tecnificados" y sólo recogidos en la tradición escrita.

En cambio, la perspectiva ha cambiado y, sobre todo, se ha ampliado muchísimo especialmente desde la escuela de los Anales, dentro de la cual Lucien Febvre reivindicaba estudiar las **cajas de herramientas mentales** comunes y compartidas por todo el mundo en una época y una cultura determinada. Dentro de estas cajas de herramientas se incluirían el vocabulario, las ideas, los modelos, las imágenes, las aspiraciones, las figuraciones que según Elias marcaban cada época, las formas literarias o narrativas, etc. colectivamente compartidos por los genios más creativos. Todo lo intersubjetivo (consultad el apartado 2.1) que tienen en común los colectivos sociales es lo que se entiende por *mentalidad social*, que hay que diferenciar de planteamientos más

También podemos vincular...

... a la historia de las ideas, a pesar de provenir de otros ámbitos, al judío lituano emigrado a Inglaterra Isaiah Berlin y al inglés emigrado a Norteamérica Stephen Toulmin (nacido en 1922). De Berlin, que procede del pensamiento ético y político, destacamos su análisis del romanticismo con libros sobre Herder, Hamann y el conjunto del movimiento. De Toulmin, que proviene de la ciencia y su historia, podemos destacar *La Viena de Wittgenstein* (1972, en colaboración con A. Janik) y *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad* (1990).

Dentro de la historia...

... de las mentalidades ya son clásicos (damos la fecha de la edición original): *La Grande peur de 1789; suivi de Les foules révolutionnaires* de G. Lefebvre (1932), *El Problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais* de L. Febvre (1942), *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324* de E. le Roy Ladurie (1975), *El Hombre ante la muerte* de Ph. Ariès (1977), *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* de G. Duby (1978), *El Miedo en occidente: siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada* de J. Délumeau (1978), y *La cultura popular en la Europa moderna* de P. Burke (1978), *El Nacimiento del purgatorio* de J. le Goff (1981) y *La Muerte en Occidente* de M. Vovelle (1982).

singularizados o meramente subjetivos como los que estudia la microhistoria (apartado 4.2.2). *Mentalidad* es un concepto que apunta a elementos psicológicos pero determinables con comportamientos sociológicos y culturales; sustituye conceptos más "románticos" y vagos como "el espíritu de una época" y "el espíritu de un pueblo" de Herder o "la cosmovisión" de Dilthey.

4.2. Atención a lo tradicionalmente despreciado

"Nada de lo que ha dado color a la existencia tiene todavía su Historia. ¿Existe una Historia del amor, de la lujuria, de la envidia, de la conciencia, de la piedad, de la crueldad?"

Nietzsche

Tradicionalmente la historia recogida por las crónicas era solamente la de los reyes y poderosos; de manera similar únicamente se consideraba auténtica cultura y digna de ser estudiada la llamada *alta cultura* de las clases dominantes y recogida por escrito. Eso ha cambiado radicalmente en las últimas décadas. Esbozamos tres claros ejemplos.

4.2.1. Historia de la vida cotidiana

Activitat

En la película *Ridicule* de Patrice Leconte (1996) se plasma muy bien la vida cotidiana en la corte de Versalles en el siglo XVIII. Aunque la anécdota concreta es ficticia, está pensada para permitir la contextualización y la plasmación de un tipo de vida que a pesar de estar reservada a unos cuantos en la corte, para ellos era su vida cotidiana.

Después de visualizar *Ridicule*, contraponed la perspectiva que se manifiesta a la grandiosa y exaltadora perspectiva tradicional. Notad que la diferencia no reside en los personajes investigados, sino en la forma cómo se los investiga. En *Ridicule* también se habla del rey, de los ministros, de los favoritos y las favoritas..., todo el mundo que sale es –en principio– alguien muy importante de la corte; pero lo que de verdad se investiga es otra cosa: ¿qué?

Dentro de la preocupación por una concepción crecientemente compleja de la cultura, desde las últimas décadas del XX, cada vez se han investigado más las mentalidades colectivas, las formas generales de pensamiento y de sensibilidad que ya Dilthey llamaba "cosmovisiones", incluso las opiniones o ideologías más difusas y dispersas, más populares y cotidianas, menos acabadamente formuladas o que simplemente circulan oralmente. Aquí el impacto de la antropología y la etnología de los pueblos exóticos (antes llamados erróneamente *primitivos*) ha tenido una gran influencia tanto por sus métodos como por la revalorización de muchos temas tradicionalmente considerados despreciables o no interesantes. Ahora bien, ¿el valor último de lo historiado reside necesariamente en lo general, aunque sea la vida cotidiana o lo meramente oral? ¿No puede ser historiado lo singular, lo idiosincrásico y lo particular aunque no pueda ser generalizado o pensado como un signo de algo más amplio, más colectivo, más universal?

Bibliografía

Con respecto a los estudios de vida cotidiana, mencionamos: Ph. Ariès, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen* (1960), J. Reulecke y W. Weber (eds.), *Fabrik, Familie, Feierabend. Beiträge zur Sozialgeschichte des Alltags im Industriezeitalter* (1978), Ph. Ariès y G. Duby (eds.), *Historia de la vida privada* (1985-1987), G. Levi y J.-C. Schmitt (eds.), *Historia de los jóvenes* (1995), y W. Kaschuba, *Einführung in die Europäische Ethnologie* (1999).

4.2.2. Microhistoria

Podríamos presentar la microhistoria como una muestra radical de la actual vindicación de nuevas temáticas y objetos dignos de ser historiados, así como de la creciente libertad del historiador para poder dirigir su mirada por todas partes y otorgar la palabra a quien se le ha negado tradicionalmente.

La radicalidad respecto de otros paradigmas como por ejemplo el marxismo, la vida cotidiana o la antropología residiría sobre todo en el hecho de que ahora se trataría de historiar lo que no puede ser pensado como clase, ni como grupo social importante, ni como la mentalidad primitiva, ni como minoría, ni como síntoma de algo más amplio. Pero hay que reconocer que no es exactamente así.

El creador de la microhistoria, el italiano Carlo Ginzburg (nacido en 1939), plantea su obra más famosa *Una plaga de orugas. El "antropólogo inocente" regresa a la aldea africana* (1976) dentro de un marco y proyecto mucho más ambicioso de búsqueda e intento de explicitación de una cultura campesina de transmisión oral que ha sido totalmente obviada o, como mínimo, fuertemente tergiversada al ser consignada por escrito. También la publicación y el debate en torno a *Moi, Pierre Rivière...* se presenta como algo más que la singularidad de un terrible asesinato: como el síntoma histórico de un cambio del sistema penal y de la economía del poder (que Foucault teorizará más globalmente en *Vigilar y castigar*).

Ginzburg vincula expresamente su concepción microhistórica con sus investigaciones de movimientos populares perseguidos como los heréticos italianos *benandanti* o la brujería, y con actitudes éticas y políticas de defensa de opciones condenadas al silencio (*El juez y el historiador: consideraciones al margen del proceso Sofri*, 1991). es significativo que aunque todos niegan la posibilidad de la generalización de los resultados de los análisis concretos que han llevado a cabo, las implicaciones de los investigadores son muy importantes tanto en el caso de Ginzburg y Foucault, como en otros ejemplos microhistóricos como los de Natalie Z. Davis, *El regreso de Martin Guerre* (1983, del cual Hollywood ha hecho una película), y en los estudios de Robert Darnton publicados bajo el título *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa* (1984).

4.2.3. Historia de género

Hay que empezar a hablar de la historia de género evitando identificarla (cómo a menudo se hace) con "femenina", ya que quiere apuntar a algo más profundo y complejo. Como se suele decir, los estudios culturales e históricos tradicionales ya lo son "de género", pero de una forma inconsciente y limitada a la visión "masculina" tradicional. Evidentemente, tampoco es tan sólo una cuestión de sexo ni de diferenciaciones sexuales naturales. Aunque a alguien

M. Foucault

Aunque su objetivo y bases filosóficas son muy diversas, M. Foucault liderará (con G. Deleuze, R. Castel, A. Fontana y otros) una investigación colectiva que es fácilmente asimilable a la microhistoria. Analiza al asesino de 1835, juzgado y autobiografiado: *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano (un caso de parricidio del siglo XIX)* (1973).

le puede provocar escándalo o hilaridad, el género no es un fenómeno natural (meramente), sino cultural y social que afecta por igual a hombres y a mujeres, y que tiene manifestaciones muy cambiantes a lo largo de la historia.

Otra cosa es que las cuestiones de género aparecieron –por las circunstancias de la época– como una reivindicación de la tradicionalmente prohibida u obviada perspectiva de la mujer. Pero, después de bastante tiempo reivindicando la introducción de la perspectiva de género como específica, peculiar y "adjetivada", y de acuerdo con aquellas consideraciones, es mayoritario un movimiento de alguna forma inverso. No se trata de que desprecie el género sino, al contrario, que lo considera tan universalmente implicado en las sociedades y culturas humanas que ya no se lo puede seguir viendo como una opción parcial y limitada, sino como algo implícito e implicado en cualquier análisis histórico o cultural mínimamente general. Ute Daniel (inspirándose en Dorothee Wierling) concluye: "¿dónde está 'lo externo' de la historia de las mujeres y del género? Sencillamente, no existe ninguna temática en la cual las relaciones de género subyacentes que se expresan carezcan de importancia".

Actualmente, y cada vez más, pretender una visión rigurosa u "objetiva" de los fenómenos humanos e históricos comporta investigarlos teniendo en cuenta la problemática del género. U. Daniel muestra que cada vez hay más estudios que ponen de manifiesto cómo la distinción de género se superpone y se estructura de manera similar a otras como: la dualidad público-privado (cosa que sin duda confirmaría el sociólogo Richard Sennett en su clásico de 1974 que en este contexto nos atrevemos a traducir como *La caída del humano público*), trabajo asalariado-no asalariado, instituciones sociales como las militares o las asistenciales, e incluso instituciones geopolíticas como el imperialismo y el colonialismo. También puede ser el caso de la consideración simbólica de los diversos barrios de una ciudad, que es una de las consecuencias sorprendentes del análisis de la historiadora Judith R. Walkowitz en *La ciudad de las pasiones terribles: narraciones sobre peligro sexual en el Londres victoriano* (1992). Poniendo de manifiesto una simbología significativa extraída de la contraposición de géneros, analiza los escenarios londinenses de los asesinatos de Jack el Destripador (1888) y del caso de Georgina Weldon, que denunció al marido y al médico por querer internarla por espiritista (1878-1885). Evidentemente, en ninguno de los análisis mencionados se está hablando de determinismo, pero sí de una clara homología o analogía entre los modelos descriptivos y normativos implicados siempre con connotaciones de género claras.

Uno de los objetivos primeros...

... de la historia de género es visibilizar a las mujeres (el colectivo mayoritario dentro de los tradicionalmente olvidados) y, más en general, la distinción de género. Se puede percibir, por ejemplo, en la obra colectiva de 1977 *Becoming Visible. Women in European History*, en el famoso juego de palabras –difícilmente traducible del inglés– que contrapone "his-story" (sería la 'historia de ellos') a "hers-story" ('la historia de ellas'), y en los cinco volúmenes de la *Historia de las mujeres* de 1991.

4.3. Interdisciplinarietà y macrohistoria, ¿una nueva filosofìa de la historia?

"Inevitablemente, asumimos un modelo de la historia humana. Sencillamente no existe ninguna alternativa con respecto a si utilizamos un modelo. Todos nosotros somos historiadores filosóficos *malgré nous*, queramos o no. La única opción que tenemos es si elaboramos nuestra visión tan explícita, coherente y compatible con los hechos disponibles como podemos, o si lo utilizamos más o menos inconscientemente e incoherentemente. [...] Aquellos que rechazan la historia filosófica son esclavos de pensadores obsoletos y de teorías sin examinar. [...] El resultado conjunto de nuestra necesidad ineludible de poseer alguna visión de la historia como telón de fondo y de la baja estima que hoy día disfruta la elaboración de modelos históricos globales, es una situación sumamente paradójica: las ideas de filósofos de la historia del siglo XIX como Hegel, Marx, Comte o Spencer son tratadas con poco respeto y, no obstante, se usan por todas partes."

Ernst Gellner (1994). *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana* (pp. 11-13). Barcelona: Península.

Así como la microhistoria es una corriente muy nueva (como la historia de la vida cotidiana o de género), tradicionalmente la Historia era bastante próxima a lo que podemos llamar una *macrohistoria*. No sólo porque se buscaba guardar el recuerdo y legitimar los grandes acontecimientos de la política de los poderosos: alianzas, entronizaciones, guerras, conquistas, genealogías reales..., sino porque estos relatos se solían remitir a una filosofía de la historia, al menos implícitamente. Esta se solía vincular a una tradición mítica del poder, a la providencia divina (dentro de los monoteísmos), a la construcción de un "espíritu nacional" en los nacientes estados nación o a una escatología del progreso que situaba la propia cultura en el centro de la historia humana. Podemos ver sus rastros en las modernas filosofías de la historia de Condorcet, Adam Smith, Kant, Herder, Hegel, Comte, Spencer o Marx. Incluso solía estar implícita y presupuesta en otras versiones que proponían una cierta circularidad infinita, por ejemplo en los *corsi y recorsi* de Vico, las diversas civilizaciones de Toynbee o *La decadencia de Occidente* (donde Spengler destacaba astutamente, sin embargo, el momento parcial de la decadencia de la civilización occidental).

Eran macrohistorias y macrofilosofías porque la perspectiva era máxima, porque abarcaban la totalidad interdisciplinaria de los saberes reconocidos en la época y porque en principio (con permiso de Terencio) "nada de lo humano les era ajeno". A pesar de evidentes etnocentrismos (inevitables en la época) pensaban en la Humanidad y para la Humanidad, y si no atendían a todos los intereses humanos, al menos atendían a los que ellos pensaban que eran los esenciales y definitorios de la condición humana. Reaccionando a sus presupuestos metafísicos, marxistas y otros movimientos del XX, optaron por distanciarse introduciendo otras terminologías como *teoría de la historia*. Sin embargo, básicamente proponían una nueva macrohistoria o macrofilosofía, difícil de distinguir de una filosofía de la historia, pues los antagonistas cuestionaban que efectivamente contuvieran menos presupuestos ontológicos.

Tiene razón el filósofo francés F. Lyotard al decir que han sido macrodiscursos y metarrelatos los que han definido el pensamiento moderno y que, para definir un hipotético pensamiento postmoderno, hace falta prescindir de ellos.

En la actualidad...

... se multiplican las distinciones entre análisis micro y macro. Seguramente el más conocido es la macroeconomía (estudio de los grandes grupos y agregados económicos a escala regional, estatal o internacional) y microeconomía (estudio del comportamiento económico de los individuos o pequeños grupos suponiendo que cada uno no puede alterar los equilibrios macroeconómicos). Pero cada vez hay más como el que hemos visto entre microhistoria y macrohistoria o entre macrosociología (estudio de los procesos sociales de amplio alcance tanto geográfico y temporal como cuanto a las estructuras más constitutivas de las sociedades) y microsociología (el estudio de las interacciones entre individuos, incluso prescindiendo de su importancia cuantitativa dentro de la sociedad).

Lo que no está tan claro es que eso signifique el fin de todo macrodiscurso, de toda macrohistoria o macrofilosofía; quizás incluso no hay que renunciar a desarrollar una filosofía de la historia o una historia filosófica (cómo dice nuestra citación del antropólogo, sociólogo e historiador Gellner). Entre otras razones porque los movimientos del siglo XX que simplemente renunciaban a pensar en términos interdisciplinarios, considerando imposible o de muy difícil rigor todo intento de aproximarse al conjunto de las culturas y la historia humanas, también presuponían ontologías acrílicas y se inscribían en otros tipos de metarrelatos modernos (como el positivista). La ambición comparativa o la atención al pasado, era estigmatizada desde un presentismo presuntamente ético (consultad el apartado 2.3), pero que no hacía sino sacralizar la perspectiva científica y émica del mundo occidental (o de sus perspectivas culturales hegemónicas). Como resultado y de manera casi total, se renunciaba a pensar global e interdisciplinariamente.

Estudios comparativos

Queramos o no, parece que la condición humana actual pasa por la globalización y la interdependencia de toda la población y las culturas de la tierra, y eso ha provocado que los estudios comparativos actuales estén en expansión. No había pasado desde que Max Weber consideró esencial una amplia comparativa con las grandes culturas (marcadas por diversas concepciones religiosas y filosóficas en sentido profundo) para determinar con precisión la especificidad del futuro occidental. Así se supera un periodo mediocre que tiene como gran excepción los estudios del historiador de la ciencia y sinólogo americano Joseph Needham. Entre las aportaciones actuales con más calado destacamos a J. A. Hall (*Poderes y libertades. Las causas y consecuencias del auge de occidente*, 1988) y a Jack Goody (*Capitalismo y modernidad: el gran debate*, 2005).

Significativamente, en las últimas décadas, cuando según Lyotard y el postmodernismo ha culminado la muerte de los grandes metarrelatos modernos, en los estudios culturales y históricos y en las ciencias sociales se ha producido un creciente movimiento que reivindica la necesidad de **nuevos macrodiscursos**. Procurando no caer en los errores de las viejas filosofías o teorías de la historia y otras macrovisiones míticas o religiosas, no renuncian a la tarea de dar respuesta a las permanentes necesidades humanas de sentido filosófico global. Por eso y por su planteamiento interdisciplinario, asumen también el reto de hacerlo recogiendo, integrando y sintetizando los últimos descubrimientos de las diversas ciencias especializadas.

Entre estas nuevas propuestas de análisis macro que, sin ser el objetivo prioritario, no renuncian a planteamientos filosóficos globales, destacamos: el ya mencionado Wallerstein, el programa de Charles Tilly defendido en el libro de significativo título *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes* (1984) y, a pesar de su diversidad interna, dos grupos de investigadores bastante diversos pero muy potentes:

- Historia filosófica

Lectura complementaria

En el libro de 1984 *La filosofía en la historia*, Ch. Taylor, A. MacIntyre, R. Rorty, L. Krüger, I. Hacking, B. Kuklick, W. Leppien, J. B. Schneewind y Q. Skinner coinciden en la necesidad de continuar sosteniendo grandes hipótesis globales. Consideran que en la actualidad hay que asumir el reto de la abstracción e, incluso, de introducir elementos metafísicos para desarrollar filosofías de la historia que aporten coherencia a la Historia (en especial la de la Filosofía, pero en exclusiva).

Por una parte, el vinculado a la historia filosófica de Ernest Gellner (1925-1995) *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana* (1994). En 1980 Gellner creó y dirigió un influyente seminario en la London School of Economics sobre "Modelos de la historia", de donde salieron además de esta obra y la de John Hall (nacido en 1949) también mencionada, el macroproyecto de Michael Mann *Las fuentes del poder social*. Este último proyecto abarca "desde los comienzos" hasta 1914 en los dos primeros largos volúmenes publicados en 1986 y 1993, y Mann ha prometido dos volúmenes más dedicados al siglo XX. Gellner, Hall y Mann se caracterizan por analizar la historia y la evolución de las culturas fuera de todo determinismo, pero a partir de la progresiva escisión y especialización de las tres funciones sociales básicas. Recordando la tripartición de los pueblos indoeuropeos (guerreros, sacerdotes y campesinos pastores), las funciones sociales básicas se suelen reducir a tres: la económica o productiva, la de seguridad o coerción y la de legitimación o cognición. Hay que destacar que todo apunta a que la actual función cognitiva ejercida por científicos e intelectuales es una tardía especialización heredera de la sacerdotal, algunos de cuyos roles más o menos desacralizados ejercerían en la actualidad.

- **Actualización de la historia universal**

La otra gran corriente que podemos destacar proviene de la actualización de la "vieja" historia universal, que hasta hace poco parecía herida de muerte. El enlace es el historiador americano William H. McNeill: *Las redes humanas. Una historia global del mundo* (2004). Este autor es famoso por investigaciones tan ambiciosas como *La búsqueda del poder. Tecnología, fuerzas armadas y sociedad desde el 1000 d.C.* (1988) y –la muy innovadora– *Plagas y pueblos* (1984), pero sobre todo hay que destacar el libro hecho conjuntamente con su hijo J. R. McNeill, autor de una destacable historia medioambiental del siglo XX. Aparte de su amplitud, su aportación primordial consiste en destacar (de acuerdo con el descubrimiento de la globalización y de Internet –el título inglés es *The Human Web*–) que, ya a lo largo de la historia, la humanidad ha estado siempre estructurada en unas redes de intercambio muy amplias. Es sorprendente ver que muy pronto se convirtieron en casi mundiales o mundiales, y como se han ido haciendo más fuertes, densas, rápidas, omnipresentes, interfusionadas e interdependientes. De tal manera, afirman los McNeill, que también cuando se estudia la prehistoria el enfoque más válido es el global y en red.

En esta corriente podemos enlazar la propuesta de *big history* de David Christian en *Mapas del tiempo. Introducción a la "gran historia"* (2005). Curiosamente, al incluir en un mismo discurso queridamente unitario la evolución cosmológica (desde el llamado *Big Bang*), la de la vida en la Tierra, el proceso de humanización y la Historia más tradicional, el actual proyecto de *big history* curiosamente reedita uno de los primeros proyectos de filosofía de la historia: el de Herder. Como dice Christian: "en colegios, universidades y institutos de investigación enseñamos sobre los orígenes de forma fragmentaria e inconexa. Parece que somos incapaces de presentar una historia unificada del proceso

Es largo y complejo el debate...

... acerca de la consideración de la política como otra función básica (como opina Mann), ya que tradicionalmente a menudo se ha tendido a subordinarla en última instancia a la económica (en el fondo Comte y Marx), a la religiosa (en el fondo Weber y Durkheim) o a la militar (en el fondo Maquiavelo, Spencer y Weber).

por el cual las cosas han llegado a ser como son (...) [Sin embargo,] las diversas escalas de tiempo tienen realmente algo que decirse". La necesidad de un sentido global reclama superar viejas distinciones y pensarlas conjuntamente.

Resumen

Tradicionalmente, la teoría del conocimiento se ha centrado en las ciencias naturales, especialmente en aquellas que han alcanzado una completa matematización y experimentalidad (por eso el modelo principal es la física). Esta limitación sesga las teorías tradicionales del conocimiento y, para ampliar y completar la perspectiva, en este módulo nos hemos centrado en las ciencias humanas y sociales, destacando sobre todo aquellas que tienen un fuerte componente cultural e histórico. Eso exige otro tipo de teoría cognoscitiva y epistemológica que, a pesar de no emular a las "ciencias duras", ofrece importantes posibilidades de rigor y cientificidad. Por este motivo, muchas corrientes actuales argumentan que también los paradigmas de las ciencias naturales tienen vinculaciones estrechas con las grandes cosmovisiones culturales e históricas; de manera tal que una teoría del conocimiento cultural e histórico las incluiría en muchos aspectos.

En concreto, hemos analizado las dificultades y posibilidades cognoscitivas de los estudios culturales e históricos en la actualidad. Hemos partido de las ciencias de la comprensión de finales del siglo XIX, para continuar con la teoría hermenéutica, las consecuencias gnoseológicas de la conciencia histórica y lingüística, y las posibilidades de conocer adecuadamente contextos antropológicos y etnológicos muy lejanos. Hemos planteado el rigor y la cientificidad como una cuestión de intersubjetividad más que bajo la vieja dicotomía subjetivo-objetivo. Se han expuesto los argumentos cognoscitivos del holismo y del individualismo metodológicos, así como de las escuelas estructuralistas lingüísticas, filosóficas e históricas. Una vez superado el quieto sincronismo de estas, la epistemología se ha interesado por investigar los procesos (especialmente de larga duración) o las condiciones y las estructuras narrativas implicadas en los discursos científicos, culturales e históricos.

Centrándonos en propuestas todavía más concretas, hemos destacado la enorme diversidad de objetos y de modelos presentes en los actuales estudios culturales e históricos. Hemos contrapuesto la historia de las ideas a la de las mentalidades, hemos apuntado la creciente investigación sobre la vida cotidiana, la microhistoria, la historia de género, etc. Para acabar, hemos querido destacar la necesidad de que el rigor cognoscitivo de los estudios culturales e históricos no se afirme en la interdisciplinariedad y la reconstrucción final de un sentido global, no parcelado ni aislado.

Actividades

1) Actividades de lectura

- a) Leed la novela *El nombre de la rosa* de Umberto Eco y analizad los textos (como el citado en el apartado 3.1) donde Eco reflexiona sobre los azares y condicionamientos con que nos llegan los documentos históricos, así como la humilde (y quizás también desesperada) actitud con que los tenemos que recibir. Analizad y evaluad si los ejemplos puestos por Eco pueden ser generalizados y cómo se tiene que enfrentar un historiador, un filósofo, un literato (que quiera hacer, por ejemplo, una novela histórica), un poeta, un sociólogo histórico, un antropólogo y el resto de estudiosos de la cultura y la historia. Contraponedlo con el procedimiento habitual en las ciencias naturales. Valorad por qué se produce esta diferencia y si es posible superarla de alguna manera.
- b) Leed los capítulos III y IV de *La Cartuja de Parma*, donde Stendhal narra con ironía pero lúcidamente la "participación" en la batalla de Waterloo de Fabrici. Valorad y reflexionad sobre quien puede ser mejor historiador (y desde qué perspectiva "de Historia" lo sería) de una batalla o de una guerra, un soldado raso o un general del estado mayor?
- c) Escoged dos obras entre *Yo, Pierre Rivière...*, *Una plaga de orugas*, *El regreso de Martin Guerre* (mejor el libro que la película) y *La gran matanza de gatos* (citada en el apartado 4.2.2), leedlas y comparadlas buscando las similitudes y las diferencias.
- d) Leed el concepto de propiedad emergente que hemos introducido en el apartado 3.2, buscad otras definiciones en enciclopedias y en Internet, y comparadlas todas. Un ejemplo de propiedad emergente es que las especies vivas evolucionan biológicamente, cosa que no puede hacer ninguno sus miembros por separado. Buscad y explicad brevemente otros ejemplos de propiedades emergentes.

2) Actividades de comentario de texto

- a) Comentad los fragmentos citados de Dilthey (apartado 1), Nietzsche (apartados 1.2 y 2.1), Hegel (1.5), Bertolt Brecht (3.1) y Ernest Gellner (4.3).

- b) Comentad el siguiente fragmento del diario de campo del antropólogo Clifford Geertz: "Los franceses (según dijo el informador) sólo acababan de llegar. Instalaron unos veinte pequeños fuertes entre este punto, la ciudad, y la región de Marmusha en medio de las montañas, y los instalaron en medio de los promontorios con el fin de poder vigilar el interior del país. Aún así, no podían garantizar protección y seguridad, sobre todo por las noches, de manera que aunque se suponía que estaba legalmente abolido el sistema de *mezrag* (pacto comercial), en realidad se continuaba practicando como antes. Una noche, cuando Cohen (que habla fluidamente el berebere) se encontraba allí arriba, en Marmusha, otros dos judíos comerciantes de una tribu vecina acudieron al lugar para comprarle algunos artículos. Un berebere de otra tribu vecina trató de irrumpir en la casa de Cohen, pero este disparó su escopeta al aire. (Tradicionalmente no estaba permitido que los judíos tuvieran armas, pero en aquel periodo las cosas estaban tan inquietas que muchos judíos las tenían de todas formas.) El ruido llamó la atención de los franceses y los bandidos huyeron.

Pero volvieron la noche siguiente, uno de ellos disfrazado de mujer llamó a la puerta y explicó una historia. Cohen tenía sospechas y no quería dejarla entrar, pero los otros judíos dijeron: «Bah, si es sólo una mujer. Todo va bien». De manera que le abrieron la puerta y todo el grupo se precipitó al interior. Mataron a los dos visitantes judíos, pero Cohen consiguió encerrarse en una cámara adyacente. Oyó que los ladrones proyectaban quemarlo vivo en el negocio después de haber sacado las mercancías; abrió entonces la puerta y se lanzó a fuera blandiendo un garrote, y así consiguió escapar por una ventana. Llegó al fuerte para hacerse curar las heridas y se quejó al comandante local, un tal capitán Dumari, a quien manifestó que deseaba obtener su *ar*, es decir, cuatro o cinco veces el valor de las mercancías que le habían robado. Los bandidos pertenecían a una tribu que todavía no se había sometido a la autoridad francesa y estaban en abierta rebeldía, de manera que cuando Cohen pidió autorización para ir con su arrendador del *mezrag*, el jeque de la tribu de Marmusha, con el fin de recoger la indemnización que le correspondía por las reglas tradicionales, el capitán Dumari no le podía dar oficialmente permiso a causa de la prohibición francesa del *mezrag*, pero le dio autorización verbal y le dijo: «Si te matan, es problema tuyo».

Entonces el jeque, el judío y un pequeño grupo de hombres armados de Marmusha recorrieron diez o quince kilómetros montaña arriba por la zona rebelde, en la cual evidentemente no había franceses; moviéndose con sigilo se apoderaron del pastor de la tribu ladrona y de sus manadas. Los de la otra tribu pronto llegaron montados a caballo y armados para perseguirlos y ya estaban dispuestos a atacar. Pero cuando vieron quiénes eran los «ladrones de las ovejas» cambiaron de idea y dijeron: «Muy bien, hablemos». Realmente no podían negar lo que había pasado –que algunos de sus hombres habían robado a Cohen y matado a sus dos visitantes– y no estaban dispuestos a enzarzarse en una pelea sería con los de Marmusha porque eso supondría una lucha con los invasores. Los dos grupos se pusieron, pues, a hablar y hablaron y hablaron en la llanura en medio de miles de ovejas; por fin decidieron compensar los daños con quinientas ovejas. Los dos grupos armados de bereberes se alinearon entonces montados a caballo en dos extremos opuestos de la llanura teniendo entre ellos la manada; entonces Cohen con su oscuro

traje hasta los talones y con sus pantuflas desatadas se metió entre las ovejas y empezó a escoger una por una a placer para recuperarse de los daños.

Así Cohen obtuvo sus ovejas y retornó a Marmuscha. Los franceses del fuerte lo oyeron llegar desde lejos (Cohen llegaba feliz recordando lo que había sucedido: «Ba, ba, ba») y se preguntaron «¿Qué diablos es todo eso?». Cohen dijo: «Este es mi *ar*». Los franceses no creyeron lo que en realidad había pasado y lo acusaron de ser un espía que trabajaba para el berebere rebelde. Lo encarcelaron y le cogieron la manada. Su familia, que vivía en la ciudad, no teniendo noticias suyas durante mucho tiempo, creyó que había muerto. Pero los franceses acabaron por ponerlo en libertad y Cohen retornó al hogar, aunque sin sus ovejas. Acudió entonces al coronel de la ciudad, el francés encargado de toda la región, para quejarse de lo que había sucedido. El coronel, sin embargo, le replicó: «no puedo hacer nada en este asunto. No es cosa mía».

3) Actividades de escritura y reflexión

a) Problematizad reflexivamente la tarea de un historiador a partir de encarar un acontecimiento básicamente puntual actual y analizad cómo se podría investigar e "historizar". Por ejemplo, la intervención americana en Irak o el atentado suicida en las Torres gemelas de Nueva York.

- Qué pregunta es más decisiva o útil: (A1) ¿qué pasó? o ¿cómo (nos) lo explicamos? O (A2) ¿por Qué?

Pasos:

- Buscad toda la información relevante: diversas informaciones o versiones. Intentad hacer un relato coherente, evitando posibles contradicciones (si persisten, hay que tenerlo en cuenta). ¿Qué pasó? Descripción, crónica o cronología objetiva.
- Determinad y situad el contexto relevante (barrio pobre, inmigrantes, situación política y social general, etc.).
- Buscad sus posibles antecedentes, causas y consecuencias. ¿Por qué pasó?
- Proponed una teoría que explique causalmente el acontecimiento y situadlo como un caso concreto dentro de una explicación con sentido global.
- Decidid la estrategia narrativa más indicada (por ejemplo, si es una crónica, descripción objetiva, argumentación más abstracta, etc.).
- Redactad la narración destacando los aspectos 1, 2, 3 y 4. Hay que integrarlos en un discurso único, pero distinguiéndolos con esmero como muestra de rigor.

b) A partir del fragmento citado del diario de campo del antropólogo Clifford Geertz:

- Exponed los argumentos implícitos en la historia desde la perspectiva (b1) de Cohen y desde la (b2) de los franceses.
- Teniendo en cuenta que se superponen dos culturas o legitimidades y que no está claro que la nueva haya sustituido totalmente a la antigua ni que esta ya sea la única vigente, analizad las dificultades de dictaminar o no la justicia (b3) del comportamiento de Cohen y (b4) de los franceses. (b5) ¿Y su moralidad?
- Distinguid las consideraciones y valoraciones (b6) émicas y (b7) éticas en b3, b4 y b5.
- ¿Es posible (b8) una descripción rigurosamente objetiva que pueda satisfacer a todos? ¿Hay, al menos, (b9) una explicación o comprensión superior o más rigurosa?
- Esbozad concisamente (b10) una reconstrucción histórica y (b11) una posible reconstrucción racional del ejemplo.
- ¿Cuáles de los paradigmas y las perspectivas disciplinarias que se mencionan en este módulo creéis que (b12) serían más adecuados para investigar este ejemplo?

c) Ved la película de Akira Kurosava *Rashomon* (1950) y, analizando las tres primeras versiones del asalto, destacad los rasgos que apuntan no sólo a la subjetividad particular de los intervinientes, sino también a la influencia de las mentalidades y cosmovisiones sociales propias (c1) de un bandolero, (c2) de un guerrero noble y (c3) de una mujer noble.

- Argumentad (c4) hasta qué punto creéis que expresan su vivencia idiosincrásica y personal del acontecimiento o, más bien, lo que su estamento esperaba de ellos en una situación de este tipo.
- Como creéis que es mejor enfrentarse al análisis de una situación de este tipo: (c5) atendiendo a las categorías émicas de los implicados o introduciendo nuevas categorías éticas. (c6) ¿Por qué?
- (c7) ¿La perspectiva que da el análisis de género es imprescindible o queda integrada –superada– en alguna otra? (c8) ¿Por qué? (c9) ¿Cuál?
- ¿Creéis que es posible dar del asunto una versión plenamente objetiva?(c10) ¿Por qué? (c11) ¿Cómo? (c12) ¿Ofrece el tipo de comprensión que suelen reclamar las ciencias humanas e históricas?

Bibliografía

Ute, Daniel (2001). *Compendio de historia cultural. Teorías, práctica, palabras clave*. Madrid: Alianza.

Es un estudio bastante amplio, completo y muy actual sobre Historia de la cultura que en el mundo germánico incluye las cuestiones historiográficas, de los estudios culturales, antropología, filosofía e incluso los estudios literarios. Tiene una parte que analiza a los autores más influyentes desde la generación de Nietzsche, Simmel, Dewey, Weber y Cassirer hasta los más actuales como Foucault, Ginzburg o la posmodernidad. También tiene una parte más sistemática y de análisis conceptual. Su conocimiento de los debates y fuentes germánicos es completísimo, y muy correcto el de los internacionales.

Fontana, Josep (2001). *La historia de los hombres*. Barcelona: Crítica.

Es un análisis muy completo de la evolución en la consideración de la historia desde el mundo clásico hasta la actualidad. Como su autor –marxista– tiene unas claras preocupaciones sociales, equilibra muy bien las cuestiones metodológicas e historiográficas con aspectos políticos, económicos y sociológicos. Es casi exhaustivo, pero siempre crítico y sin esconder la perspectiva del autor.

Harris, Marvin (1999). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona: Crítica, 2000.

Es un estudio polémico en contra de la antropología postmoderna, los lingüísticos, las teorías biológicas de la cultura –con extremos racistas– y el neodarwinismo y de defensa del peculiar materialismo cultural y marxismo de su autor. En conjunto abarca gran parte de los debates actuales en antropología y los estudios culturales e históricos. Su lectura es amena y nada compleja.

Direcciones de Internet

Mayos, Gonçal <http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos>

Se trata de la web universitaria del profesor Mayos (en la Universidad de Barcelona) donde se incluyen muchas publicaciones (también editadas en libros y revistas convencionales) que desarrollan aspectos tratados en este módulo didáctico. Hay que destacar las referentes a la tradición filosófica, la hermenéutica (lingüística, historicidad, círculo hermenéutico), los estudios macrohistóricos y los macrofilosóficos. Además, se actualiza continuamente con las nuevas publicaciones de G. Mayos.

Referencias bibliográficas

Ariès, P. (1987). *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid: Taurus.

Ariès, P. (1982). *La Muerte en Occidente*. Barcelona: Argos Vergara.

Ariès, P. (1983). *El Hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.

Ariès, P., Duby, G. (eds.) (1991). *Historia de la vida privada*. Madrid: Taurus.

Arthur Lovejoy (1983). *La gran cadena del ser. Historia de una idea*. Barcelona: Icaria.

Barley, N. (1990). *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama.

Barley, N. (1999). *Una plaga de orugas. El 'antropólogo inocente' regresa a la aldea africana*. Barcelona: Anagrama.

Braudel, F. (1976). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Madrid: FCE.

Braudel, F. (1984). *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII*. Madrid: Alianza.

Bridenthal, R.; Koonz, C. (ed.) (1977). *Becoming Visible. Women in European History*. Boston: Houghton.

Burke, P. (1997). *La Cultura popular en la Europa moderna*. Barcelona: Altaya.

Carlo Ginzburg (1993). *El Juez y el historiador: consideraciones al margen del proceso Sofri*. Madrid: Anaya- Muchnik.

- Christian, David** (2005). *Mapas del tiempo. Introducción a la "gran historia"*. Barcelona: Crítica.
- Darnton, R.** (1987). *La Gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México: FCE.
- Davis, N. Z.** (1984). *El regreso de Martin Guerre (The return of Martin Guerre*. Harvard University Press, 1983). Barcelona: Bosch.
- Delumeau, J.** (1989). *El Miedo en occidente: siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus.
- Duby, G.** (1976). *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea, 500-1200*. México: Siglo XXI.
- Duby, G.** (1992). *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Madrid: Taurus.
- Durrell, L.** (2005). *El cuarteto de Alejandría*. Barcelona: Edhasa.
- Eco, U.** (1977). *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.
- Eco, U.** (1983). *El nombre de la rosa*. Barcelona: Lumen.
- Eco, U.** (2000). *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Barcelona: Lumen, 1981.
- Elias, N.** (1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.
- Emmanuel Le Roy Ladurie** (1981). *Montaillou, aldea occitana, de 1294 a 1324*. Madrid: Taurus.
- Febvre, L.** (1959). *El Problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*. México: UTEHA.
- Fontana, J.** (2001). *La historia de los hombres*. Barcelona: Crítica.
- Foucault, M.** (1977). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M.** (1979). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M.** (1993). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI.
- Foucault, M.** (2000). *Historia de la locura en la época clásica* (2 vols.). México: FCE.
- Foucault, M.** (ed.) (2001). *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano (un caso de parricidio del siglo XIX)*. Barcelona: Tusquets.
- Gadamer, H. G.** *Verdad y método. Fundamentación de una hermenéutica filosófica* (vol. 1, 1996; vol. 2, 2004). Salamanca: Sígueme.
- García Calvo, A.** (1979). *Del lenguaje*. Madrid: Lucina.
- García Calvo, A.** (1989). *Hablando de lo que habla. Estudios de lenguaje*. Madrid: Lucina.
- Geertz, C.** (1995). "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura". *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa
- Gellner, E.** (1994). *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana* (pág. 11-13). Barcelona: Península.
- Georges Lefebvre** (1988). *La Grande peur de 1789; suivi de Les foules révolutionnaires*, París: Armand Colin.
- Ginzburg, C.** (2001). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI* (5ª ed.). Barcelona: Muchnik.
- Goody, J.** (2005). *Capitalismo y modernidad: el gran debate*. Barcelona: Crítica.

- Hall, J. A.** (1988). *Poderes y libertades. Las causas y consecuencias del auge de occidente*. Barcelona: Península.
- Harris, M.** (1981). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI.
- Harris, M.** (1982). *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza.
- Harris, M.** (1998). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza.
- Harris, M.** (2000). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona: Crítica.
- Hobsbawm, E.** (1974). *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Ariel.
- Hobsbawm, Eric J.** (1994). *The Age of extremes. A history of the world, 1914-1991*. Nueva York: Pantheon Books.
- Hobsbawm, E.** (1997). *On history*. Londres: Weindfeld and Nicolson.
- Hobsbawm, E.** (2001). *Bandidos*. Barcelona: Crítica.
- Kaschuba, W.** (1999). *Einführung in die Europäische Ethnologie*. Munich: Beck.
- Le Goff, J.** (1985). *El Nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus.
- Levi, G.; Schmitt, J. C.** (eds.) (1996). *Historia de los jóvenes*. Madrid: Taurus.
- Lévi-Strauss** (1987). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss** (2000). *Mitológicas*. México: Siglo Veintiuno.
- Lévi-Strauss** (2005). *El pensamiento salvaje*. Madrid: Fondo de Cultura Económico.
- Lukács, G.** (1976). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona: Grijalbo.
- McNeill J.R.; McNeill, W.H.** (2004). *Las redes humanas. Una historia global del mundo*. Barcelona: Crítica.
- McNeill, W. H.** (1984). *Plagas y pueblos*. Madrid: Siglo XXI.
- McNeill, W. H.** (1988). *La búsqueda del poder. Tecnología, fuerzas armadas y sociedad desde el 1000 d.C.* Madrid: Siglo XXI.
- Nietzsche, F.** (1974). *El eterno retorno. Así habló Zaratustra. Más allá del bien y del mal* (p. 67.). Madrid: Aguilar.
- Nietzsche, F.** (1978). *Aurora: Meditación sobre los prejuicios morales* (p. 11). Barcelona: Olañeta.
- Panofsky, E.** (1977). *Idea: contribución a la historia de la teoría del arte*. Madrid: Cátedra.
- Panofsky, E.** (1987). *La perspectiva com a "forma simbòlica" i altres assaigs de teoria de l'art*. Barcelona: Edicions 62.
- Parsons, T.** (1968). *La Estructura de la acción social: estudio de teoría social, con referencia a un grupo de recientes escritores europeos*. Madrid: Guadarrama.
- Parsons, T.** (1999). *El sistema social*. Madrid: Alianza.
- Reulecke, J.; Weber, W.** (eds.) (1978). *Fabrik, Familie, Feierabend. Beiträge zur Sozialgeschichte des Alltags im Industriezeitalter*. Wuppertal.
- Rorty, R.; Schneewind, J.B.; Skinner, Q.** (comp.) (1990). *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía* Ch. Taylor, A. MacIntyre, R. Rorty, L. Krüger, I. Hacking, B. Kuklick, W. Lepenies, J.B. Schneewind y Q. Skinner. Barcelona: Paidós.
- Sennett, R.** (1978). *El declive del hombre público*. Barcelona: Península.
- Toulmin, S.** (1990). *Cosmópolis. El transcurso de la modernidad*. Barcelona: Península.

Valverde, J. M. (1989). *Vida y muerte de las ideas. Pequeña historia del pensamiento occidental*. Barcelona: Ariel.

Veyne, P. (1984). *Como se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid: Alianza.

Vilar, P. (1988). *Cataluña en la España moderna*. Barcelona: Crítica.

Walkowitz, J. R. (1995). *La Ciudad de las pasiones terribles: narraciones sobre peligro sexual en el Londres victoriano*. Madrid: Cátedra-Universitat de València.

Wallerstein, I. *El Moderno sistema mundial*. Madrid: Siglo XXI (vol. I, 1979; vol. 2, 1984; vol 3, 1999).

White, H. (2001). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: FCE.

Yanik, A.; Toulmin, S. (1974). *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus.