

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Apuntes para una psicología social histórica

Tesis que para obtener el grado de

Doctor en Filosofía de la Ciencia

Presenta

Rodolfo René Suárez Molnar

Director de la tesis

Dr. León Olivé

noviembre

2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Cada vez se ha vuelto más frecuente encontrar en algún texto, sobre todo en los de este tipo, la aceptación inicial de que el resultado es una obra colectiva. Pero no por común la sentencia se ha hecho insensata; ni lo es tampoco decir que lo bueno que pueda haber en estas páginas es producto de esta colaboración, sin que ello implique a los aludidos en los errores que en ella se cometen.

A León Olivé no sólo le debo y agradezco la dirección de este trabajo, sino la de un largo proceso formativo que le antecede.

A Ana Rosa Pérez Ransanz le debo la crítica y cálida lectura desde la que se gestaron muchos de los problemas que conducen a este texto, así como la indeleble guía a la que además ha abonado generosidad y paciencia que no merezco.

A Ambrosio Velasco le agradezco el apoyo de siempre, pero sobre todo lo que de él aprendí y que con seguridad no he sido capaz de traer por completo a estas páginas.

A Pablo Fernández Christlieb le agradezco las discusiones y enseñanzas que sin duda rebasan los límites de lo que aquí aparece.

A Carlos Illades le debo la atenta y puntual lectura, los comentarios que redefinieron el texto, y las valiosas oportunidades que sin merecerlo me ha ofrecido.

A Adrián Medina le debo la lectura, las críticas y las discusiones que anteceden por mucho a la realización de este trabajo, pero que no por ello quedaron fuera del mismo.

A Rafael Guevara le agradezco los atentos señalamientos que me permitieron incorporar autores y temas que en su momento no estaban.

Finalmente, pero no por último, a Francisco Pérez Cota le agradezco por lo que no hace falta decir aquí, pero que sigue aumentando la deuda a cuya moratoria seguiré apelando en mi imposibilidad de saldarla.

Para la realización de este trabajo conté con diversos apoyos institucionales. Del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, así como de la Dirección General de Estudios de Posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México, recibí la beca, y el complemento a la misma, para llevar al cabo los estudios de Doctorado de los que este trabajo es resultado. Al término de ambas becas, recibí por parte del Doctor León Olivé el nombramiento como ayudante de investigador nivel III del Sistema Nacional de Investigadores, y por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México, los fondos que me permitieron realizar una estancia de investigación documental en las bibliotecas de la Universidad de Columbia, a la que también debo agradecer las facilidades ofrecidas para ello. A todas estas instituciones y a quienes en ella laboran, mi más profundo agradecimiento.

Introducción	4
Capítulo Primero. Del tiempo corto y su historicidad	12
I.1 De la falta de materialización como impedimento para la reconstrucción histórica del tiempo corto	16
I.2 Sobre los acontecimientos triviales y memorables: la historicidad del tiempo corto y la reconstrucción histórica de la vida individual	25
I.3 De la significación histórica	35
I.4 De los argumentos hasta aquí sustentados y del plan de la obra	43
Capítulo Segundo. Sobre la noción de ideográfico	46
II.1 Del problema de las leyes en historia	50
II.2 Sobre las regularidades históricas	56
Capítulo Tercero. Sobre la explicación por razones	86
III.1 De la explicación por razones	92
III.2 De las limitaciones del argumento	104
Capítulo Cuarto. De la naturaleza y estatus de lo social	107
IV.1 De la individuación por socialización	110
IV.2 Del estatus de los hechos sociales	125
Capítulo Quinto. Sobre lo mental colectivo	137
V.1 Sobre el desarrollo de la concepción psicológica-colectiva	139
V.2 De la explicación por razones y la socialización	170
Capítulo Sexto. De la operación histórica y la narratividad	183
VI.1 De la explicación por la trama	186
VI.2 De las entidades colectivas y la narratividad	193
VI.3 De la naturaleza histórica de la realidad social	201
Capítulo séptimo. La historia como autoconocimiento de la mente	242
VII.1 La historia como autoconocimiento de la mente	245
VII.2 De la de recreación del pensamiento	268
A manera de conclusión.	296
De la historia como reconstrucción del pensamiento pasado	296
Del pensamiento objetivado	303
Bibliografía	320

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es un resultado parcial, y en algún sentido imprevisto, de una investigación encaminada al análisis de los elementos conceptuales desde los que podría construirse una psicología social efectivamente histórica o, si se prefiere, una historia social fundamentada en la psicología colectiva.

Durante el examen de algunos de los argumentos con que los historiadores han sustentado la caracterización de su disciplina y de su materia, se fueron haciendo evidentes los fuertes vínculos que, en términos generales, muchos de sus posicionamientos mantienen con los problemas específicos de la *historia episódica*. En función de lo anterior, se evidenció también que las posibilidades para fundamentar la posible relación entre la historia social y la psicología colectiva dependían del replanteamiento de algunas de estas tesis, por lo que el trabajo terminó encaminándose hacia un intento por mostrar estos vínculos y, asimismo, aquellos puntos en los que las tesis deberían modificarse cuando lo que se tiene en mente es una historia propiamente social.

Sin embargo, este cambio en la dirección en la investigación, no implicó el abandono de la perspectiva específica desde la que la relación se pretende (i.e., la psicológico colectiva), así que la mayoría de los argumentos y críticas que aquí se sustentan, sólo cobran sentido si se toma como punto de partida aquel posicionamiento, y la intención original de vincularlo con la concepción y el ejercicio propiamente históricos.

Apenas un par de párrafos atrás, se anunció ya que los intereses del texto están centrados en mostrar la preponderancia que un tipo específico de historia

conserva en los problemas que los historiadores se han planteado respecto a su disciplina, y la forma en que esto ha determinado las respuestas y los posicionamientos de la teoría de la historia, así como las consiguientes dificultades para sustentar estas tesis en los territorios de historias en las que los objetos no sean acontecimientos y en las que los agentes no sean individuos. Sin embargo, sobra decir que el trabajo no es, ni pretende serlo, un repaso completo de las problemáticas teóricas y de los argumentos y tesis que de ellas han emanado. Ni siquiera podría decirse que se ha contemplado aquí a los más relevantes.

En realidad, el texto está dedicado al examen de tres problemas específicos, y de algunas posiciones que frente a ellos se han sustentado en la caracterización de la historia: la de la noción de *ideográfico* y la negativa a aceptar la existencia de *leyes generales en la historia*; la de noción de *relación causal singular* y la *explicación por razones*; y la tesis de que toda historia es, en primera y última instancia, *narrativa*.

La razón para haber seleccionado estas cuestiones y los posicionamientos que como respuesta a ellas surgen, se deriva del peso específico que cada uno tiene en lo que a la concepción del ejercicio de la historia se refiere, a lo común que resultan muchos de sus planteamientos principales, pero sobre todo, a la facilidad con que estos se prestan para evidenciar los vínculos a los que ya se ha referido y las dificultades para tomarlos como base no sólo de una historia que contemple entre sus objetos a fenómenos y entidades psicológico colectivas, sino a casi cualquier tipo de fenómeno o estructura social.

Así las cosas, el trabajo inicia con un capítulo en el que se pasa una somera revista al modelo braudeliano y a las críticas a la historia episódica que de él se desprenden. La intención de este repaso, es doble. Por un lado, el posicionamiento de Braudel frente al tiempo corto, nos servirá como un punto de partida más sólido en el intento por remarcar el dominio de la historia episódica en la reflexión teórica de los historiadores, y la consecuente desatención de las modificaciones que a sus posturas supondría el tránsito hacia una historia que atiende a duraciones distintas. En particular, el

argumento apunta hacia cuatro cuestiones centrales: (1) la escasa materialización de lo acontecido al nivel del tiempo corto y las dificultades que de ello surgen para su reconstrucción histórica, (2) la relación entre las temporalidades y la significación de los acontecimientos, procesos y estructuras, (3) la diferencia, en términos del significado, entre la experiencia vivida y la experiencia histórica, y (4) la relación entre la larga duración y los agentes sociales y estructuras culturales.

Junto con lo anterior, esta somera revisión de la obra braudeliana habrá de servir también para establecer los principios de una crítica *epistemológica* dirigida en contra del supuesto de que los términos que aluden a categorías o entidades sociales, no son sino referencias sumarias a un conjunto de actos estrictamente individuales, por lo que siempre será posible sustituir el término social por el conjunto que “efectivamente” lo constituye. Más claramente, lo que se busca mostrar al partir de este capítulo, es que las limitaciones del tiempo corto (y de su historia) a las que Braudel apunta, permiten fundamentar el uso de categorías y conceptos sociales, pues aún aceptando que los términos que aluden a entidades sociales tuvieran como referente a ese conjunto de acciones individuales, lo señalado por Braudel implicaría la imposibilidad de reconstruir el conjunto en su totalidad y, por consiguiente, la sustitución del término social.

Estas dos líneas argumentativas que hemos derivado de la obra braudeliana, fundamentarán desarrollo de los capítulos subsiguientes. Más claramente, si al partir de las dificultades *epistémicas* que Braudel señala en la historia episódica es posible justificar la tesis de que la historia deba contemplar no sólo duraciones distintas, sino actores y entidades sociales, habremos encontrado un elemento que nos permita sustentar, desde la propia historia, la necesidad de pasar revista a la caracterización que los historiadores han perfilado sobre su disciplina. Y es que, si ésta responde, como creemos que lo hace, al tipo de historia que será objeto de la crítica braudeliana, será más aceptable la necesidad del análisis que estamos defendiendo de lo que habría sido si su justificación dependiera únicamente de la relación con la psicología colectiva que hemos querido proponer, y a la que estas posiciones parecerían dificultar.

Al partir de los elementos destacados en el primer capítulo, el resto del trabajo está dedicado al análisis de lo que de ellos pueda implicarse en la teoría de la historia. Vale recordar, empero, que la estructura del trabajo no responderá directamente a las cuestiones apuntadas (i.e., a la falta de materialización del tiempo corto, a la diferencia entre historia vivida e historia narrada, y a la configuración de lo histórico por la vía de la significación social de los acontecimientos). Como ya se ha indicado aquí, lo que haremos será repasar tres temáticas que los historiadores usualmente han utilizado en la caracterización de su disciplina.

Así, el capítulo segundo se encamina al análisis de la *noción de ideográfico* y de la negativa a considerar la existencia de regularidades históricas. A grandes rasgos, lo que en ella se pretende mostrar es que las hipótesis generales juegan un papel nada desdeñable en la explicación histórica, y que este mismo no se reduce a posibilitar, por contraste, el esclarecimiento de las características particulares de los acontecimientos.

Para ello, iniciaremos el capítulo con un breve examen del artículo que Hempel dedicara a la función de las leyes generales en la historia, a fin de obtener de su argumentación una serie de elementos que nos permitan clarificar el sentido en que podría interpretarse la idea de la irrepetibilidad de la materia histórica. Con base en estos elementos, trataremos de mostrar dos tesis en particular. Primero, que la unicidad defendida por los historiadores responde a sus intereses epistémicos por la especificidad, y no a una propiedad particular que distinga a los fenómenos históricos de los naturales. En segundo lugar, buscaremos señalar que los principios generales y cierto tipo de leyes universales, tienen una importante *función* en el proceso de explicación histórica, cuyo mayor alcance radica en el establecimiento de un *umbral de desmenuzamiento* del que la significación y caracterización de la materia propiamente histórica depende.

Valga aclarar desde este punto que nuestro interés en el texto de Hempel no está dirigido por la intención de defender al modelo nomológico en el terreno de la explicación histórica, sino a contrarrestar la tesis de que la materia histórica tenga propiedades que no sólo impidan su subsunción en hipótesis

universales, sino hasta su aprehensión en términos generales y clases. Este afán por contraponernos a la idea de la absoluta irrepitibilidad de lo histórico, o mejor dicho, a que esta irrepitibilidad que los acontecimientos históricos comparten con cualquier otro tipo de acontecimientos implique la imposibilidad de pensar en regularidades históricas, no sólo surge de las dificultades que esta tesis tiene para sustentarse, sino del hecho de que ello implicaría negarse también a algún tipo de regularidad que lo social imprime sobre los acontecimientos históricos.

Ahora bien, el tercer capítulo de este trabajo está dedicado a examinar la idea de que la explicación histórica sea una especie de procedimiento jurídico, cuya estructura responde a lo que Dray denomina *explicación por razones*. Así, iniciaremos reconociendo la importancia que esta línea argumentativa tiene en el contexto de la crítica al modelo nomológico-deductivo, pues al partir de ella, la negativa a incorporar dicho modelo en las explicaciones históricas queda fundamentada por una serie de características de la materia histórica y no, como ocurre en el capítulo anterior, mediante los intereses epistémicos que pudieran caracterizar a la disciplina.

Con toda la importancia que este reconocimiento tenga, buscaremos hacer notar también que el argumento pierde mucha de su fuerza al trasplantarlo a la historia social, pues su justificación está prácticamente supeditada a la historia episódica y a los individuos o, si acaso, a entidades colectivas a las que se les atribuyen las características y propiedades que por lo regular asociamos con los agentes individuales.

Debido a que el argumento de Dray se desprende, como recién se ha reconocido, de una caracterización de la materia histórica y de las propiedades que en ella se le atribuyen, hemos creído conveniente dedicar el siguiente capítulo a presentar los argumentos que, a nuestro juicio, acreditan la existencia de fenómenos y entidades colectivas; pues es obvio que la mera justificación epistémica de lo social no es suficiente para el tipo de argumentación que en el texto se sostiene, y que este problema, el de su existencia, despierta una serie de dudas que fácilmente habrían servido para

contrarrestar la crítica que en torno a la explicación por razones buscamos sustentar.

El capítulo en cuestión, presenta dos líneas argumentativas distintas. En la primera, se presenta una justificación de las entidades sociales por la vía negativa. Más claramente, nuestro intento en ella es mostrar que las propiedades que se atribuyen a los individuos, incluyendo la autoconciencia y la individuación como tal, no son propiedades naturales de estas entidades (como lo suponen algunas tesis individualistas), sino productos de procesos estrictamente sociales; por lo que la atribución que el individualismo hace de las características de lo social a las de lo individual enfrentaría un dificultad de principio. La segunda argumentación, por su parte, buscará acreditar la existencia de las entidades colectivas al partir del reconocimiento de ciertos factores y fenómenos cuya explicación requiere de su postulación.

Desde luego, no vamos a caer en el simplismo de suponer que nuestros argumentos sean concluyentes en lo que a la existencia de las entidades colectivas se refiere, pero al menos servirán para mostrar los fundamentos desde los que nuestra posición surge, y para establecer los cimientos del siguiente capítulo, dedicado al análisis de lo psicológico colectivo al partir de una reconstrucción de los problemas y de las posiciones que algunos de sus autores han desarrollado para su resolución.

A grandes rasgos, este capítulo quinto debe servir no sólo para justificar la existencia de fenómenos y entidades sociales, sino la de sus propiedades estrictamente psíquicas. Asimismo, funcionará para mostrar que algunas de sus características no sólo son independientes de las de los individuos que las componen, sino que incluso resultan contrarias al tipo de propiedades que se suponen como fundamento de la explicación por razones (vgr., la intencionalidad).

El capítulo sexto, por su parte, está dirigido al análisis de la narratividad histórica, a sus vínculos con la historia episódica, y a la necesidad de configurar un tiempo histórico, no necesariamente narrable, pero que responda a la intención de historizar la explicación social. Muy brevemente, el argumento inicia con un examen de la posición de Ricœur respecto de la narratividad, a fin

de mostrar que la *referencia oblicua* de lo social hacia lo individual (a la que Ricœur rescata de Mandelbaum) no necesariamente es sustentable y que, por ende, tampoco lo es la idea de que la historia sea necesariamente narrativa. Para mostrar el centro de esta réplica, se recuperan algunos argumentos de Mead respecto de la individualización por socialización, así como algunas tesis esgrimidas en el capítulo anterior. Hecho esto último, se ofrece una versión del tiempo histórico que permita mostrar el tipo de historicidad que, a nuestro juicio, responde a una historia social propiamente dicha.

Finalmente, el último capítulo del trabajo está dedicada al análisis de la posición sustentada por Collingwood en los *Epilegómenos de Idea de la Historia*. Dicho de manera muy general, lo que nos interesa del análisis es derivar de las tesis de Collingwood tres condiciones que a nuestro juicio debe cumplir una historia psicológica (objetuación, objetivación y objetualización), y en las que pueden recogerse las tesis desarrolladas en los capítulos que le anteceden, y hasta esgrimir el basamento desde el que podría conformarse una historia psicológica o una psicología social realmente histórica.

CAPÍTULO PRIMERO. DEL TIEMPO CORTO Y SU HISTORICIDAD

[...] la historia tradicional, o, si queremos, [...] la historia cortada, no a la medida del hombre, sino a la medida del individuo, la historia de los acontecimientos, de François Simiand: la agitación de la superficie, las olas que alzan la marea en su potente movimiento. Una historia de oscilaciones breves, rápidas y nerviosas. Ultrasensible por definición, el menor paso queda marcado en sus instrumentos de medida. Historia que, tal y como es, es la más apasionante, la más rica en humanidad, y también la más peligrosa. Desconfiemos de esta historia todavía en ascuas, *tal como las gentes de la época la sintieron y la vivieron*, al ritmo de su vida, breve como la nuestra. *Esta historia tiene la dimensión tanto de sus cóleras como de sus sueños y sus ilusiones.*¹

Con estas palabras comentaba Braudel a sus lectores el contenido de la tercera parte de su obra principal, y con las mismas hemos querido introducir este capítulo cuya intención, lo hemos dicho ya, es doble. Por un lado, el posicionamiento de Braudel frente al tiempo corto deberá permitirnos un basamento más sólido para nuestro intento por remarcar el dominio de la historia episódica en la reflexión teórica de los historiadores, y la consecuente desatención de las modificaciones que a sus posturas supondría el tránsito hacia una historia estrictamente social. Por el otro, esta revisión de la obra braudeliiana, habrá de ayudar a establecer los principios de una crítica *epistemológica* dirigida en contra de las concepciones individualistas de lo social. Y es que, independientemente de lo que pueda discutirse en torno al papel de los individuos en la historia, será más o menos obvio que la reconstrucción *histórica* de las vidas individuales y de los acontecimientos, presenta una serie de acusadas limitaciones que permiten acreditar, por lo

¹ Braudel, F. (1949), *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, FCE, 1997, T I, p. 18. Énfasis añadidos.

menos en el terreno epistemológico, la idea de que los objetos *históricos* deban ser también objetos *sociales*.

En conjunto, estas dos pretensiones fundamentarán los argumentos y análisis que se desarrollan en los capítulos subsiguientes. Más claramente, si al partir de las dificultades *epistémicas* que Braudel señala en la historia episódica es posible justificar la tesis de que la historia deba contemplar no sólo duraciones distintas, sino actores y entidades sociales cuyas características no pueden concebirse como una mera sumatoria de actos individuales, se entenderá entonces la necesidad de pasar revista a los alegatos que los historiadores han presentado, por ejemplo, para sustentar el dualismo metodológico; pues, en lo que a nosotros respecta, parece más o menos evidente que la mayoría de estas tesis mantienen vínculos sumamente graves con el tipo de historia que será objeto del análisis.

Antes de empezar esta discusión, no sobra resaltar que la pretensión de este texto no es la de impugnar el dualismo metodológico, y que tampoco se busca un compromiso fuerte con el modelo braudeliiano; en realidad, la idea de tomarlo como punto de partida y referencia está circunscrita a la relevancia que su particular abordamiento del tiempo corto tiene respecto de las intensiones recién señaladas,.

El rechazo a la historia narrativista y la crítica a considerar a los *acontecimientos* como las *partículas elementales* de la historia, son sin duda los principios que más fácilmente permiten caracterizar y reconocer a la historiografía francesa contemporánea y, en particular, a la a veces mal llamada escuela de los Annales. Ciertamente, al interior esta corriente historiográfica existen profundas diferencias en lo que toca a la concepción de los objetos de estudio. Pero aún así, en la mayoría, si no es que en todos, hay el mismo repudio por la *historia episódica (évènementielle)* y la misma insistencia en que toda historia es, en principio, historia *social*.

Desde luego, Braudel no fue la excepción que confirme esta regla. Tanto su sabida inclinación por la *larga duración*, como la idea de construir una

historia global que permita dar cuenta de los “hechos sociales en su totalidad”,² son muestra suficiente de que compartió, en lo general, la concepción de la historia defendida por los demás miembros de la escuela francesa. Pero a diferencia de algunos de ellos, las reservas con que Braudel vio a la historia episódica se derivan de una serie de características específicas del tiempo corto y de las implicaciones tanto teóricas como metodológicas que de ellas se desprenden.

Con esto último, no se está desconociendo que detrás de su crítica a la historia episódica hay algo más que estas dificultades a las que nos referiremos inmediatamente, ni que el proyecto braudeliano en realidad presupone una concepción global del desarrollo histórico en el que, según algunos, el papel de los acontecimientos e individuos terminaría siendo intrascendente.³

En efecto, en la mayoría de los textos de Braudel pueden encontrarse algo más que meros indicios de esto último. Sin embargo, su postura frente a los acontecimientos y la vida individual, en realidad fluctúa entre estos tajantes desdenes y declaraciones similares a la que aparece al inicio de este capítulo y en las Braudel reconoce a la corta duración como la más humana.⁴ Además, siempre estarán allí sus bien logrados intentos por hacer una historia en la que las tres temporalidades siempre están contempladas. El propio Braudel lo habría explicado así:

² La expresión es de Marcel Mauss, pero en su momento fue recogida por el propio Braudel.

³ Para una discusión a este respecto, véase Romano, R., “1949: nacimiento de un gran libro: *El Mediterráneo ...* de Fernand Braudel” en *Primeras Jornadas Braudelianas*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1993, pp. 35-53.

⁴ Al inicio de la tercera parte de *El Mediterráneo*, dedicada precisamente a la corta duración, Braudel ha hecho una anotación que en algo debería dispar las dudas sobre su supuesto menosprecio por los acontecimientos. La referencia es larga, pero no sobra reproducirla: “[...] resulta evidente que una historia global no puede limitarse sólo al estudio de las estructuras estables y el lento progreso de la evolución. Estas realidades permanentes, estas sociedades conservadoras, estas economías atrapadas en la imposibilidad, estas civilizaciones a prueba de siglos, ofrecen todas ellas lícitas posibilidades de acercamiento en profundidad a la historia, y, en mi opinión, nos dan lo esencial del pasado de los hombres —o el menos, lo que los hombres del siglo XX consideramos como esencial. Pero este esencial no es la totalidad. [...] Los acontecimientos son el efímero polvo de la historia: cruzan su escenario como pavesas voladoras; brillan un momento, para, inmediatamente, volver a la oscuridad y tal vez al olvido. Bien es cierto que cada uno de ellos, por muy breve que sea, aporta un testimonio, ilumina algún oscuro rincón de la escena o, incluso, una vasta panorámica de la historia. Y no solamente de la historia política, pues todo paisaje histórico —político, económico, social, cultural y hasta geográfico— se ve iluminado por el súbito resplandor del acontecimiento. En nuestros capítulos anteriores hemos utilizado profusamente estos testimonios incisivos sin los cuales sería no pocas veces imposible ver claro. No me considero, en absoluto, enemigo jurado del acontecimiento.” Braudel, F. (1949), *El Mediterráneo... op. cit.*, T. II, pp. 335-336

La historia [...] es una canción que debería cantarse a muchas voces, aceptando también el inconveniente de que con frecuencia las voces se cubren unas a otras. Nunca ha habido una voz que se haya impuesto para cantar un solo, rechazando cualquier clase de acompañamiento.⁵

Pero mejor es dejar estas discusiones para otra ocasión, pues como ya se ha indicado lo que aquí nos incumbe no es un análisis puntual de la concepción braudeliana, sino el señalamiento de que las limitaciones del estudio del tiempo corto a las que Braudel alude para acreditar la historia de larga duración, son un buen argumento para empezar la justificación de lo que en este texto se busca sostener. Así que demos paso a la exposición, para no entretener al lector con estas anotaciones, y para dejar que sea él mismo quien evalúe la corrección de este propósito.

⁵ Braudel, F. (1949), *El Mediterráneo...*, op. cit., T II, pp. 787-8.

I.1 DE LA FALTA DE MATERIALIZACIÓN COMO IMPEDIMENTO PARA LA RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DEL TIEMPO CORTO

Un poco más adelante, se defenderá en este trabajo la necesidad de introducir en el análisis histórico lo que Simmel llamó un *umbral de desmenuzamiento*.⁶ Muy resumidamente, lo que se hará notar es que el conocimiento histórico requiere del establecimiento de un cierto tipo de límites en el análisis y descomposición de sus objetos de estudio, pues en un exceso de microscopía no sólo se perderían las particularidades históricas, sino hasta la posibilidad de reconstruir aquello que se busca conocer. Dicho por el propio Simmel:

Pero si yendo hacia abajo [en el análisis de los hechos sociales] vamos a parar a un enfrentamiento cuerpo a cuerpo entre un granadero prusiano y otro austriaco en Kunesdorf, entonces esto no es ya imagen histórica alguna, porque exactamente del mismo modo podría haberse verificado en Leuthen o en Liegnitz. Y si se conociera cada matiz del movimiento corporal y espiritual, que el 12 de agosto de 1759 sucedió entre los rusos, austriacos y prusianos, de tal modo que ninguno los conceptos que caracterizan la serie sucesiva de los hechos reúna ya un espacio temporal mensurable del acontecer, entonces, no obstante, con esto no se habrá alcanzado el propósito de lo histórico. Pues éste en modo alguno pretende saber estas particularidades, sino que quiere conocer la más elevada imagen que las aúna: las batalla de Kunesdorf.

Aquel combate entre un granadero austriaco y uno prusiano, aunque es una parte auténtica y necesaria de la batalla, cae fuera de la serie de intereses históricos, que en otro caso se disolvería en una discontinuidad.⁷

Aunque la defensa de este tipo de argumentos será en buena medida el centro de este trabajo, lo que por ahora interesa señalar no es tanto el carácter, llamémosle holístico, de lo social, sino las dificultades inherentes a la reconstrucción *histórica* de lo acontecido al nivel de la corta duración. Esto es, que aún suponiendo que el cuadro completo de la batalla de Kunesdorf (o de cualquier otro acontecimiento) dependiera de todos y cada uno de los combates particulares que lo constituyen, lo obvio es que la información que permitiría esta composición es en principio *inaccesible* tanto para el *historiador*

⁶ Vid., *infra*, p. 72.

⁷ Simmel, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, España, Península, pág., 91

como para los *agentes y testigos presenciales*. De allí que, para quien quiera defender que lo social descansa o se constituye al partir de *todos* los actos de *todos* los individuos que lo componen, por lo menos tendría que aceptar que a este nivel la reconstrucción histórica *completa* es estrictamente imposible.

El propio Simmel había apuntado ya hacia el origen de esta imposibilidad. En un sentido hasta cierto punto similar al que después desarrollaría Bergson, Simmel hacía notar que el tiempo, o mejor dicho, nuestra idea del tiempo, sugiere que éste es un continuo en el más estricto sentido de la palabra. Con base en esta continuidad, se hace evidente la imposibilidad de la reconstrucción completa de lo acontecido, pues es obvio que ni la más fiel de las observaciones podría siquiera acercarse a la descripción de lo que ha ocurrido en cada uno de los infinitos puntos que lo constituyen, y a los que habrá siempre un estado de cosas asociado que es parte necesaria del acontecer.

El argumento es importante y ya volveremos a él algunas secciones más adelante en el contexto de una discusión distinta.⁸ Pero en este punto no resulta todavía del todo relevante, pues lo cierto es que el acontecer histórico es y no es, al unísono, el continuo al que Simmel alude. Dicho con más claridad, aunque no cabe duda de que el acontecer histórico está constituido por todos y cada uno de los *hechos* acaecidos, tampoco la habría al decir que aún y cuando estos hechos sean sus legítimos componentes, el acontecer propiamente *histórico* tiene como partículas mínimas a elementos de mayor amplitud, y que estos son, por así decirlo, *conjuntos significativos* de esos hechos, infinitos en número, que constituyen al acontecer como tal.

En este sentido, tanto la noción de *acontecimiento* como las *oraciones narrativas* cuyo papel en la historia ya ha sido puesto al descubierto por Danto, sirven como ejemplos de conjuntos significativos (*figuras unitarias* las llamaría Simmel), que además de generar un grado de significación distinto del que se obtendría por la mera sumatoria de los *hechos* de los que el conjunto está formado, posibilitan también la *conjunción* de estos hechos en *un mismo punto espacio-temporal*.

⁸ Vid., *infra*, § II.2

De hecho, es justamente ese *umbral de desmenuzamiento* cuya discusión ya hemos adelantado, el que permite evidenciar que la descomposición de una acción o acontecimiento en los distintos hechos que la conforman, implicaría la pérdida del significado de la acción, pues este sólo puede construirse al partir del conjunto en sí. Para ser más específicos, aunque para cualquier acción descrita mediante enunciados del tipo “está *r-ando*” siempre será posible dividirla en un número potencialmente infinito de hechos y actos, el referente de la oración (vgr., Juan está *sembrando* rosas) posee un significado distinto del que pudiéramos derivar de los hechos y actos por los que ésta se lleva al cabo (vgr., Juan hizo un hoyo en la tierra, Juan introdujo una semilla, etc.) Visto así, se entenderá entonces porqué las oraciones narrativas o la propia noción de acontecimiento, no sólo sirven para significar a este conjunto de hechos y actos como una acción específica, sino que posibilitan también la construcción de estos conjuntos; evocando, en un solo elemento, el continuo que en realidad lo compone.

Pero más allá de esto último, hay una propiedad inherente al tiempo corto que genera que la vida individual presente una importante dificultad *epistémica* al conocimiento histórico; a saber: su *escasa objetivación*.

No hace falta un detallado análisis para justificar que la reconstrucción de lo ocurrido en el pasado dependerá siempre, por lo menos en alguna medida, de las fuentes directas o indirectas a las que el historiador tenga acceso para obtener la información que necesita para realizarla. Siendo así, y no se ve cómo podría ser de otra forma, el problema radica en que lo acontecido al nivel de la corta duración rara vez se *materializa* en algún testimonio, documento o vestigio que sirva después como fuente para su reconstrucción. El problema no queda entonces en la potencialmente infinita cantidad de hechos y actos que pudieran constituir a una acción o a un acontecimiento, sino en que usualmente los hechos y actos de este tipo no dejen huellas materiales de su existencia.

Sin lugar a dudas, la cantidad de pruebas materiales de que disponemos para el conocimiento del pasado *parecería* ser inmensa. Tenemos periódicos, crónicas, cartas, memorias, autobiografías, agendas, notas, textos, pinturas, fotografías, artefactos y, en fin, un sinnúmero de fuentes que podrían utilizarse

para recuperar lo ocurrido al nivel de la vida individual. Pero todo eso, aún sumado, no es más que la objetivación de un mínimo porcentaje de lo realmente ocurrido, pues la cantidad de acontecimientos que hay en los espacios vacíos entre los datos que puedan extraerse de cada una de estas fuentes, supera por mucho a los que de facto han dejado constancia material de su ocurrencia.

Se dirá, y se tendría razón al hacerlo, que al mostrar esta dificultad no sólo se están olvidando la labor *constructiva* de la historia defendida por algunos teóricos (vgr., el apunte de Collingwood con respecto a que la reconstrucción del pasado debe hacerse con base en lo que él mismo denomina *imaginación a priori*),⁹ sino que el alegato podría incluso comprometernos con una tesis en principio insustentable: que la reconstrucción histórica del tiempo corto depende de la existencia de por lo menos una prueba material de cada uno de los acontecimientos que lo conforman.

Desde luego, no es nuestra posición la de negar que el historiador siempre podrá inferir muchos de estos acontecimientos mediante pruebas indirectas, e incluso imaginarlos cuando estos son una condición necesaria para explicar algún otro acto del que sí tiene pruebas materiales. Pero aún así, sigue siendo obvio que, con todo y estas inferencias, la reconstrucción *completa* al nivel de la corta duración es estrictamente irrealizable.

Desde cierta perspectiva, la situación en que el historiador trabaja no parecería muy distinta, aunque sí más compleja, de aquella en la que nos encontraríamos si tuviéramos que reconstruir una partida de ajedrez al partir de la posición de las piezas en tres momentos distintos del juego. Omitiendo las partidas de táctica fija, la imposibilidad de realizar dicha tarea debe ser casi obvia.

Establezcamos, para empezar, el tipo de información a la que, directa o indirectamente, tendríamos acceso para llevar al cabo esta reconstrucción. Supongamos, por ejemplo, que además de la posición de las piezas en esos

⁹ Collingwood, R.G., *The idea of history*, Oxford , Clarendon, Oxford University, 1946. (Las referencias y su paginación fueron tomadas de la versión española: Collingwood R. G., *Idea de la historia*, trad., de Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de obras de filosofía, 1952.

tres momentos de la partida, conocemos también el estilo de ambos jugadores, las reglas del juego y los elementos básicos de la estrategia. Es más, incluso podríamos añadir el supuesto (no del todo justificado) de que se ha ejecutado siempre la mejor jugada posible.

Siguiendo la tesis de la imaginación histórica, sería de esperar que con base en estos datos seamos capaces de reconstruir *algunos* movimientos; ya sea porque estos eran *necesarios* dadas las propias reglas del juego, o bien porque la estrategia o el estilo del jugador hicieran *altamente probable* el que se haya realizado un movimiento en vez de otro. No obstante, es evidente que aún aceptando esta posibilidad, la información de la que disponemos difícilmente alcanzaría para establecer, uno a uno, todos los movimientos de las piezas en el orden exacto en que estos fueron ocurriendo.

Ahora bien, lo que importa remarcar aquí es que la imposibilidad no surge únicamente de la inmensa cantidad de movimientos posibles en cada partida de ajedrez (10^{50} según ciertos cálculos), sino del hecho de que durante el *desarrollo* del juego usualmente *varíen*, dependiendo de las posiciones en el tablero, tanto las leyes de la estrategia como la valoración jerárquica tradicional de las piezas. Súmese a lo antedicho el hecho de que una jugada no deje otro tipo de prueba de su ocurrencia que no sea un movimiento por parte del contrincante o, en su caso, la desaparición de una pieza contraria, y la imposibilidad habrá de hacerse evidente.

Si el símil que aquí se ha establecido tiene algún sentido, se entenderá que las dificultades para reconstruir lo acontecido en la corta duración no se derivan tan sólo de la desaparición o del deterioro al que por lo general están expuestas las fuentes. Aunque también eso cuenta (y de hecho lo agrava todo), el problema fundamental se genera tanto por la *variabilidad* de lo que en el tiempo corto podrían considerarse estrategias y jerarquías, como de la *escasa materialización* a la que hemos venido refiriéndonos. Con otras palabras, los impedimentos para reconstruir la corta duración se originan por las *propias características de este estrato temporal*; cuya velocidad, arritmia y contingencia están estrechamente asociadas a la exigua *objetivación* de lo que en ella ocurre; ya sea porque su rapidez genere que pocos acontecimientos

lleguen a objetivarse, o bien porque sea su falta de objetivación la que provoque esta celeridad y nerviosismo.

De allí que sería mucho suponer que, sin excederse en el uso de la imaginación, el historiador sería capaz de completar la información necesaria para rehacer con un mínimo de precisión los espacios vacíos que hay entre los distintos acontecimientos de los que tiene noticia.

¿Se dirá que esta dificultad sólo se vuelve determinante si uno está dispuesto a sostener que el historiador debe ofrecernos una reconstrucción *completa* de lo ocurrido en la corta duración? Probablemente sí. Sin embargo, no ha sido aquí donde se ha supuesto que lo social es esa especie de sumatoria de lo que los individuos realizan a lo largo de sus vidas. Así que, coincidiendo con la idea a la que la pregunta conduce, lo único que se ha buscado mostrar es que si se admite que todo lo acontecido en la historia es producto de agentes individuales, deberá aceptarse también que el conocimiento histórico será mucho más incompleto de lo que lo quienes han defendido las tesis individualistas parecerían estar dispuestos a aceptar.

Contra esto último, se podría argumentar todavía que las limitaciones de este tipo en efecto existen, pero que no hay nada que hacer a ese respecto. Además, diríase también que aunque sean pocos los acontecimientos que cumplen con las características requeridas para su reconstrucción (sobre todo en lo que respecta a lo que Collingwood denomina como la componente interior de los acontecimientos),¹⁰ estos mismos no sólo son cuantitativa y cualitativamente suficientes como para justificar la operación histórica, sino que, justo por las propiedades que los hacen reconstruibles (vgr., su racionalidad), son los que verdaderamente interesan al conocimiento histórico.

Una respuesta satisfactoria a esta réplica conduciría a una discusión cuyo desarrollo requiere de algunos elementos que aún no han sido expuestos aquí. Pero adelantándonos un poco a ello, lo que sí estamos en posibilidad de señalar es que han sido los partidarios del individualismo los que sustentan que el conocimiento de aquello que identificamos mediante los conceptos sociales,

¹⁰ Collingwood, R.G., *Idea de la historia, op. cit.*, p., 208-209.

debe tener como base a las acciones individuales que a su juicio lo constituyen. De allí que nuestro argumento sólo pretenda mostrar las dificultades epistémicas a las que esta pretensión se enfrentaría. Simmel, lo ha dicho claramente:

Si la concepción que sólo reconoce a los individuos como realidades tuviera razón, entonces el conocimiento histórico llegaría a su fin cuando y sólo cuando conociéramos el comportamiento de cada griego particular y de cada persa particular, por consiguiente, toda la historia de su vida a partir de la cual se torna concebible su comportamiento en la batalla [de Marathon]. Pero incluso la satisfacción de esta fantástica pretensión no contentaría nuestra problemática. Pues su objeto no es, en general, éste y aquel individuo particular, sino: los griegos y los persas; obviamente, una imagen completamente diferente que se lleva a cabo en virtud de una cierta síntesis espiritual, pero no en virtud de la observación de los individuos considerados en tanto que particulares. Con toda seguridad, cada uno de éstos fue llevado a su comportamiento por una evolución que se aparta de algún modo de la de cualquier otro, probablemente ninguno se comportó realmente de una manera exacta a como lo hizo el otro; y en ninguno lo idéntico con otro y lo que se separa de éste son cosas que están aisladas una al lado de la otra, sino que las dos forman la unidad inseparable de la vida personal. Y sin embargo, a partir de todos juntos formamos aquellas unidades más elevadas: los griegos y los persas, y la más breve reflexión muestra que con tales conceptos trascendemos continuamente las existencias individuales.

Pero visto exactamente, tampoco los individuos son en modo alguno elementos últimos, 'átomos' del mundo humano. Sólo en tanto que reducimos estos elementos a otros siempre más sencillos, más profundos, que están situados más atrás, nos acercamos a lo realmente 'último', esto es, real en sentido estricto, y que debe subyacer a toda unión espiritual más elevada.¹¹

Se ha dicho ya que en esta última referencia están involucrados algunos de los elementos que recién se aceptó no han sido expuestos todavía, por lo que seguirla en todas sus implicaciones obligaría a empezar la discusión sobre la que más tarde habremos de detenernos. Así que, por lo pronto, contentémonos con señalar la dificultad epistémica que hasta aquí tenemos, pero concedamos también que no hay razón para exagerar la magnitud ni el alcance de estas dificultades. Porque si se empezó por señalar esto y no otras cosas, es por lo común que hoy resulta el olvido de las condiciones en que el historiador realiza su trabajo.

Se ha defendido, y parece que con justicia, que en el ejercicio de la historia están involucrados procedimientos de selección e interpretación de fuentes que, además de no estar fuera de toda duda, implican una

¹¹ Simmel, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, op. cit., p. 230-2

construcción, casi una invención de los objetos de estudio. Asimismo, se insiste cada vez más en el papel que el pre-juicio y el horizonte histórico juegan en esta construcción, o cuando menos en el hecho de que el historiador parte siempre de una problemática, en que lo suyo es en realidad un intento por dar algún tipo de respuesta a este problema específico, y no tanto una búsqueda por reconstruir a cabalidad un periodo o un acontecimiento en especial.

Todo esto, si se lo quiere ver así, *aligera* en algo el peso de la fuente. Pero disminuir, mucho o poco, no es eliminar. Porque lo cierto es que *también* hay un trabajo de archivo, que el historiador pasa horas enteras entre pilas o cajas de papeles, buscando datos o por lo menos indicios que le permitan dar una respuesta mínimamente coherente, satisfactoria y verosímil al problema que se ha planteado. Y es en este contexto, en el que las características de la corta duración deben tomarse seriamente.¹²

En fin, que la falta de pruebas materiales es un problema que no debe desdeñarse, pero que únicamente constituiría un impedimento para la historia episódica si se está dispuesto a sostener que lo que ésta debe ofrecernos es un cuadro detallado y completo de lo acontecido en el pasado. Y como pedir eso es pedir mucho, pero es también pedir muy poco, mejor es dar pié al segundo elemento que se quiere exponer.

I.2 SOBRE LOS ACONTECIMIENTOS TRIVIALES Y MEMORABLES: LA HISTORICIDAD DEL TIEMPO CORTO Y LA RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DE LA VIDA INDIVIDUAL

Reiteradamente, Braudel asoció a la historia del tiempo corto con un relato precipitado, instantáneo, dramático y, asimismo, insustancial. De allí, sin duda, que Braudel viera en ella a la historia “más apasionante, [y ...] más llena de humanidad.” Pero de allí también la trivialidad, o si se prefiere, la superficialidad

¹² Habría que aceptar aquí que el problema de la falta de materialización en realidad afecta a todo tipo de historia y no solamente a la episódica. Algunos capítulos más adelante habrá ocasión para tratar el tema con más detenimiento. (*Vid., infra.*, Capítulo 7) Por ahora, quizá sea suficiente con señalar que en el caso de los objetos sociales se tiene la ventaja de que el objeto sea una estructura que, por su propia tendencia a la estabilidad y por su carácter intersubjetivo, presenta un desarrollo mucho más aprehensible que el de la vida individual.

en la que él mismo ha insistido; pues el tiempo corto, el de las crónicas y el del periodismo, siempre será esa mezcla en la que lo mismo aparecen los “grandes acontecimientos” que los “insignificantes” accidentes de la vida ordinaria: “un incendio, una catástrofe ferroviaria, el precio del trigo, un crimen, una representación teatral, una inundación.”¹³

Hay que empezar por conceder que así expuesta, la crítica de Braudel en contra de la historia de la corta duración parece fácilmente impugnable. En defensa de este tipo de historia podría objetarse, primero, que aunque el tiempo corto contenga estos “mediocres accidentes”, los intereses de la disciplina están centrados únicamente en los *grandes* acontecimientos que, se dice, han modificado sustancialmente el *statu quo*.

Pero podría objetarse también que los acontecimientos aquí deplorados en realidad son la materia misma de la historia, puesto que estos constituyen las condiciones que permiten explicar la constante variación de la vida humana. Esto es, que si bien es cierto que, por separado, ninguno de estos “nimios” acontecimientos permite entender las transformaciones históricas fundamentales; también lo es que son estos “accidentes” los que, en conjunto, explican el porqué de esas transformaciones que a falta de ellos aparecerían como saltos cualitativos de generación espontánea.

Aunque estas dos posibilidades no son equivalentes y merecerían un análisis por separado, ambas conducen a un tema que es fundamental no sólo para este tipo de historias, sino para la historia toda: el de los elementos que permiten tomar a un cierto acontecimiento por un hecho histórico.¹⁴

En este sentido, lo mismo da si adopta una posición cercana a lo que Paul Lacombe denominó una *historia episódica (évènementielle)*, o si se apuesta por una revivificación de la vida cotidiana. Pues aún y cuando aceptáramos que ciertos accidentes “insustanciales” de la vida ordinaria pudieran tener

¹³ Braudel, F. (1958), “La larga duración”, en *La historia y las ciencias sociales*, México, Alianza Editorial, 1989, p. 65.

¹⁴ La cuestión no tiene porqué confundirse con la búsqueda de alguna regla que permita al historiador distinguir, de entre los posibles, aquél acontecimiento que efectivamente cae en la categoría de histórico. Sin lugar a dudas, se puede aceptar que no existe ningún criterio que justifique *a priori* la elección de un acontecimiento como acontecimiento histórico. No obstante, de ello no se sigue que el historiador no pueda esclarecer, *a posteriori*, las razones que le llevaron a privilegiar a unos y a desechar a otros en su reconstrucción del pasado.

implicaciones históricas importantes, de ello no se sigue directamente que todo lo que acontece habrá de tenerlas. Por supuesto, nunca es posible precisar *a priori* qué es exactamente lo que algún día habrá considerarse como un hecho histórico. Pero una cosa es decir que *en principio* cualquier acontecimiento pudiera ser un hecho histórico, y otra muy distinta comprometerse con que todo acontecimiento caerá, *de facto*, en esta categoría.

Con base en lo antedicho, la crítica de Braudel recobra cierta fortaleza, pues tal y como aparece en la cita con que se dio inicio a este capítulo, la historia al nivel del tiempo corto es *ultrasensible*, y por lo mismo, al verla desde esta perspectiva se suele *sobrevalorar* tanto a los acontecimientos como a los personajes.

Al punto, quizá se esté tentado a señalar que en todo este alegato hay una confusión de principio, porque lo que estos argumentos muestran no es más que nuestra obvia incapacidad de adivinar hoy lo que merecerá ser recordado en la historia futura. Se dirá, entonces, que la diferencia básica entre los que viven la historia y los que la escriben, al menos radica en esa distancia temporal que permite separar lo *trascendente* de lo *accidental e insignificante*.

Aunque es posible aceptar que lo dicho hasta aquí pudiera interpretarse en este sentido, ya habrá ocasión para mostrar que no se está pasando por alto esta diferencia entre los agentes históricos y los historiadores. De hecho, cuando más adelante volvamos a ella, será para mostrar que en realidad representa un problema mucho más complicado de lo que aquí podría parecer.¹⁵ Por lo pronto, limitemos la discusión al análisis de un elemento que se desprende de la concepción braudeliana, y que es el que atañe directamente al tema que ahora nos incumbe.

Usualmente, teóricos e historiadores han defendido que el conocimiento histórico no sólo es *distinto* sino incluso *superior* al que los testigos y los actores tuvieron sobre su propio presente. Afirmar esta superioridad pudiera parecer un tanto exagerado al considerar el problema de la destrucción de las fuentes, así como el de la falta de materialización que ya se ha señalado. Sin

¹⁵ Vid., *infra*, § I.3

embargo, la idea no es tan injusta cuando se toma en cuenta que el historiador conoce una serie de acontecimientos que, para los actores y testigos presenciales, pertenecen a un futuro que difícilmente podrían haber imaginado y mucho menos predicho.

Por razones en las que no vamos a detenernos, resulta sumamente complicado defender que, por sí solo, el conocimiento del futuro desconocido por los actores es suficiente para probar la *superioridad* del conocimiento histórico. Sin embargo, es obvio que lo anterior por lo menos marca una importante *diferencia* entre la historia vivida y la historia del historiador, y que esta misma juega un importante papel en la caracterización que pueda hacerse de la operación histórica y de sus fundamentos.

Sin menospreciar entonces esta diferencia, lo que nos interesa de la concepción braudeliana es su señalamiento de que la disimilitud entre el conocimiento histórico y el de los actores estriba en “algo más” que en el mero conocimiento de un futuro ignorado por estos últimos. Tomemos, a manera de ejemplo, la siguiente referencia:

El lector que se dedicara a leer los papeles de Felipe II, como si estuviera sentado en el sitio de éste, se vería transportado a un mundo extraño, al que *le faltaría una dimensión*; a un mundo poblado, sin duda, de vivas pasiones: a un mundo ciego, como todo mundo vivo, como el nuestro, despreocupado de las historias de profundidad, de esas aguas vivas sobre las cuales boga nuestra barca, como un navío borracho, sin brújula.¹⁶

Como se hace evidente en la cita, al marcar la distancia entre el conocimiento histórico y el que los actores tuvieron sobre su propio presente, Braudel no alude a nuestra posibilidad de conocer las consecuencias no imaginadas por quienes hicieron el pasado, sino a la “facultad” que el historiador posee para experimentar o comprender ese mismo pasado al partir de duraciones que sobrepasan el tiempo corto:

Un mundo peligroso, diríamos nosotros, pero cuyos sortilegios y cuyos maleficios hubiéramos conjurado de antemano, al fijar aquellas grandes corrientes subterráneas y a menudo silenciosas cuyo *sentido sólo se nos revela cuando abrazamos con la mirada grandes períodos de tiempo*.¹⁷

¹⁶ Braudel, F. (1949), *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, FCE, 1997, T. I, p. 18. Énfasis añadido.

¹⁷ *Id.* Énfasis añadido.

Advertir esta diferencia entre la historia narrada y la vivida, permite entender mucha de la desconfianza con que Braudel vio a la historia episódica; no sólo por la sobrevaloración de la que ya se ha hablado, sino porque la historia del tiempo corto, independientemente de su tipo, siempre será un tanto ininteligible. Así, el problema de la historia episódica, no es sólo que sea “esa historia, en parte engañosa, en la que los acontecimientos se engarzan unos con otros y se determinan, en la que los grandes hombres son considerados por lo general como autoritarios directores de orquesta.”¹⁸ El verdadero problema, si vale decirlo así, es que su registro y su narración son, como las de nuestro presente, una masa nerviosa, múltiple, complicada y pluridimensional:

19

Indudablemente el historiador demuestra una excesiva facilidad en desenmascarar lo esencial de una época pasada; en términos de Henri Pirenne, distingue sin dificultad los ‘acontecimientos importantes’ (entiéndase: ‘aquellos que han tenido consecuencias’). Se trata, sin ningún género de dudas, de un peligroso procedimiento de simplificación. Pero, ¿qué no daría el viajero de lo actual por poseer esta perspectiva en el tiempo, susceptible de desenmascarar y simplificar la vida presente, la cual resulta confusa y poco legible por estar anegada en gestos y signos de importancia secundaria?²⁰

De nuevo, no vamos a detenernos para discutir si el conocimiento histórico es en realidad superior al de los actores y testigos de acontecimientos pasados, ni si el historiador posee, aún simplificando, esa “excesiva facilidad para desenmascarar lo esencial de una época pasada”. Para los fines de la argumentación, basta con señalar que entre ambos tipos de conocimiento hay algunas diferencias básicas que los separan, y que estas no sólo radican en el hecho de que los historiadores tengan noticia de un futuro que los hombres del pasado jamás habrían previsto, sino en que el historiador pueda revisar lo acontecido en un nivel de duración que excede al tiempo corto y, por ende, al de la experiencia que los individuos de entonces tuvieron de aquellos acontecimientos.

Así, se entiende porqué cuando Braudel asocia al tiempo corto con el “oleaje superficial”, o con los “fuegos artificiales de fosforescentes luciérnagas”,

¹⁸ Braudel, F., “Historia y sociología”, en Braudel, F., *La historia y las ciencias sociales*, Op. Cit., p. 123

¹⁹ *Vid., ibíd.*, p. 120

²⁰ *Vid.*, Braudel, F. (1958), “La Larga duración”, en *Ibíd.*, p. 79

lo que está intentando hacer ver, más que la escasa trascendencia de ciertos hechos, son las características esenciales de los acontecimientos sin importar su grado de significación histórica (i.e., independientemente de si se trata de uno de esos grandes acontecimientos históricos, o bien de un accidente de la vida ordinaria). En sus propias palabras: el problema es que el acontecimiento “es explosivo, detonante. Hecha tanto humo que llena la conciencia de los contemporáneos; pero apenas dura, apenas se advierte su llama.”²¹

Hace no mucho que tuvimos la desgracia de presenciar un hecho que tristemente permitirá ejemplificar esta diferencia entre el conocimiento histórico y el de los actores y testigos presenciales. La historia es por todos conocida.

El jueves 11 de marzo del 2004, España vivió en Madrid el peor atentado terrorista que se haya registrado en su historia moderna. Un poco antes de las ocho menos veinte de aquel día, se hicieron detonar, con pocos minutos de diferencia, una decena artefactos explosivos en varios trenes de Cercanías. El atentado terminó con la vida de ciento noventa personas, e hirió a un número cercano a los mil quinientos.

Pasado el medio día de aquel jueves 11 de marzo, en carta distribuida a través del diario *Al-Quds al-Arabi*, y que posteriormente sería transmitida por la cadena televisiva *Al Jazeera*, las Brigadas de Abu Hafs al-Masri reconocieron la autoría de los atentados en nombre la red terrorista *Al Qaeda*. Pero el hecho fue, por decir lo menos, pasado por alto por el entonces presidente del Gobierno español, quien desde su primera declaración pública insistió en atribuir el atentado a la red terrorista española *Euskadi ta Askatasuna*.

En los días subsiguientes, José María Aznar mantuvo la tesis de que la autoría de los atentados correspondía a la organización terrorista vasca ETA, mientras que la prensa y los líderes de los partidos de oposición continuaban incriminándole por el evidente tinte político de su hipótesis. Y es que, debido a la participación de tropas españolas en la Guerra de Irak, pero sobre todo a la oposición de buena parte de la población española al envío de tropas a dicho conflicto, podía presuponerse que la admisión de que el atentado tenía origen

²¹ *Ibid.*, pp. 64-5.

en un grupo islámico pudiera costarle al partido del presidente la derrota en las Elecciones Generales que se celebrarían el 14 de marzo del mismo año.

Como se sabe, la posición de Aznar no pudo impedir la derrota del Partido Popular. Aunque antes del atentado las encuestas de intención de voto daban la victoria al PP con una cifra que fluctuó entre el 40 y 41.5% de los encuestados (contra el 38% alcanzado por el Partido Socialista Obrero Español el 8 de marzo), el PSOE obtuvo la victoria electoral con el 42.64 % de los votos, mientras que el PP únicamente alcanzó el 37.64 % de una votación en la que participó el 77.21% de los votantes españoles.²²

Está por demás decir que en la mayoría de los medios impresos y electrónicos, la victoria del PSOE se interpretó como una consecuencia directa del atentado, y en particular, de la posición que el presidente del Gobierno español mantuvo hasta el día de las elecciones. Sin embargo, la interpretación no es tan evidente como a veces parece.

Para empezar por algún lado, hay que notar que en los meses anteriores a la elección, las encuestas de intención de voto presentaron variaciones importantes que después pasaron desapercibidas en el análisis del resultado final. En diciembre del 2003, por ejemplo, la diferencia en los resultados de las encuestas llegó a estar cerca de los 8 puntos porcentuales, atribuyéndole un probable 44.1% del electorado al partido del presidente Aznar, contra el 36.2 conseguido hasta entonces por Zapatero. Un mes más tarde, empero, la ventaja se redujo considerablemente (hasta el 5.7%), pues aunque el PSOE mantuvo la misma intención, el PP había caído al 41.9% de los posibles votantes.

A lo anterior debe sumársele que dependiendo de la metodología utilizada, el margen de error de este tipo de encuestas usualmente fluctúa entre el 3.5 y el 4.5 por ciento. Así, basta con revisar los resultados en los días anteriores al atentado, para darse cuenta que el “vuelco electoral” no está

²² Hay que remarcar que no tenemos datos sobre encuestas de intención de voto posteriores al 8 de marzo. Aunque no he podido confirmarlo, es casi seguro que esto responde a que la legislación electoral española prohíba, como muchas otras, el levantamiento de encuestas en la semana previa a la elección. Sea como fuere, lo único que importa señalar es que, al faltar estos datos, es imposible saber si los movimientos en la intención de voto durante esa semana pudieran tener alguna implicación con respecto a lo que aquí se busca mostrar.

precisamente fuera de toda duda; pues si bien es cierto que en esos días la intención de voto favoreció siempre al PP, también lo es que la diferencia entre éste y el PSOE apenas si excedió el margen de error, y hacia el 8 de marzo ni siquiera eso.²³

Con base en lo anterior, extraña que en los titulares de los medios impresos y electrónicos se dijera con tanta facilidad que “el PSOE dio la *sorpresa* y ganó con holgura las elecciones.”²⁴ Tal y como se puede apreciar por los datos presentados, los resultados finales de la votación dan una diferencia que rebasa por un punto porcentual el margen de error de las encuestas. Pero si se toma en cuenta este mismo margen, así como las fluctuaciones que la intención de voto española presentó tanto al inicio de año como en los días anteriores a la jornada electoral, se verá que la variación de las encuestas es lo suficientemente importante como para no tomar las cifras por definitivas y que, conforme se acercaba la votación, la situación en realidad era cercana a lo que se denomina un empate técnico. De hecho, algunos estudios posteriores permiten suponer que los atentados quizá incidieron entre el 8.3% de los votantes quienes dudaban entre varias opciones políticas (sin que esto signifique que dicho porcentaje se haya manifestado mayoritariamente por el PSOE), pero no así en el índice de participación o entre quienes antes de los atentados ya habían elegido al candidato por el que votarían.²⁵

²³ Entre el 26 de febrero y el 4 de marzo, el PSOE obtuvo siempre un 36.5% de la intención de voto, mientras que las cifras del PP fluctuaron entre el 41.5 y 40.5%. Sin embargo, el 5 de marzo los números del PP empezaron a descender, mientras que el PSOE comenzó un repunte que, finalmente, lo llevaría hasta el 38%.

²⁴ *El País*, edición del 15 de Marzo.

²⁵ Según un estudio realizado por Grupo Gallup en mayo del 2004, sólo el 3.8% de los encuestados cambió el sentido de su voto después de los atentados; cifra que representaría el 4.5% de los votantes del PSOE, el 2.6% de los del PP y el 10% de Izquierda Unida (lo que, convertido en números reales, implicaría un medio millón de votos para el PSOE, doscientos cincuenta mil para el PP y ciento veinticinco mil para IU). Por otro lado, el 8.3% que después del 11 de marzo tomó la decisión de por quién votar, tampoco fue unánime para el PSOE. Según el mismo estudio, este porcentaje representaría el 10.5% de los votantes por el PSOE, el 5.1% de los del PP y el 10% de los de IU (i.e., en números reales, un millón ciento cincuenta mil votos para el PSOE y medio millón para el PP). Con respecto al índice de participación, hubo un 1.8% de votantes que antes de los atentados *dudaban* participar, y un 5.6% que antes del 11 de marzo habían decidido *no* votar, pero que finalmente lo hicieron (lo que supondría, aproximadamente, el 5.3% del electorado del PP y el 8.6 del PSOE). Sin embargo, los atentados parecen haber incidido también en el índice de abstención (22.79%) y, muy probablemente, en los casi cuatrocientos siete mil votos en blanco (más 261, 590 nulos) que arrojaron los resultados finales. En este sentido, el 15% de los entrevistados declararon que

Los números que se han ofrecido permiten mostrar que en el escenario político anterior a los atentados del 11 de marzo, la victoria del PSOE no era del todo impensable. Desde luego, sería una pérdida de tiempo hacer un ejercicio de ucronía para imaginar los posibles resultados de una elección que no hubiera estado marcada por aquellos acontecimientos. Sin embargo, al menos se habrá hecho evidente que la idea del “vuelco electoral” no está tan fundamentada como pareciera.

Pero para volver al tema que nos ocupa en este capítulo, lo que importa no es tanto el análisis de la elección española como tal, sino la facilidad con que se dio crédito a la explicación de que los resultados de ésta dependieron a tal grado de lo ocurrido el 11 de marzo. Y aunque aún es muy pronto como para poder ofrecer una lectura realmente histórica de aquellos acontecimientos, el ejemplo ofrece la posibilidad de hacer ver las dificultades de una lectura de lo acontecido cuando ésta se hace al nivel de la corta duración.

En este sentido, la edición de *El País* del 17 de Marzo publicó un par de artículos en los que la historia ya era un tanto distinta. A juzgar por Eugenio Scalfari y por Jean-Marie Colombani, lo que los resultados de las urnas reflejaban no era solamente una reprimenda a la postura que José María Aznar mantuvo en los días anteriores a la jornada electoral, sino una respuesta a la política bélica de su gobierno. Así, el atentado explicaba una parte de la votación. Pero la otra, y acaso la más fuerte, era inconcebible sin remontarse por lo menos un año atrás, hasta las masivas movilizaciones ciudadanas que intentaron, sin resultados, detener el envío de las tropas españolas a Irak.

De nuevo, no es nuestra intención hacer gala de futurismo histórico, ni mucho menos sugerir que la interpretación de ambos autores está hecha al nivel de larga duración. Nada más lejano que eso. Sin embargo, la posición de Scalfari y Colombani no deja de ser interesante, en tanto permite exhibir la diferencia que hay cuando los acontecimientos son vistos como esas explosiones que provocan cambios inimaginables, y cuando se les lee, más que como la causa, como la *expresión* de una historia cuyas manifestaciones

incluso después del 11 de marzo mantuvieron la decisión de *no* participar en las elecciones, el 3.4% dijo que no votó aunque antes del atentado había decidido hacerlo, mientras que el 1.8% que antes dudaba si acudir a las urnas, finalmente decidió no hacerlo.

son menos estridentes. Y es en eso, a juzgar por Braudel, en lo que radica la distancia entre la lectura de corta duración y la propiamente histórica.

Hay que remarcar, empero, que la discrepancia con la historia episódica no está en un intento por desprestigiar la inclusión de cualquier acontecimiento en la reconstrucción histórica. El propio Braudel reconoció, y cómo no iba a hacerlo, que ciertos acontecimientos merecían un lugar en la historia.²⁶ El punto, entonces, está en las razones que permiten elevar a un hecho del pasado a la categoría de acontecimiento histórico; en la idea, pues, de que la *significación histórica* de un acontecimiento no sólo depende de las consecuencias que directamente haya provocado, sino de su relación con estratos temporales que sobrepasan por mucho la vida de los individuos y la de la lectura que desde allí pueda hacerse. En palabras de Braudel:

Un acontecimiento puede, en rigor, cargarse de una serie de significaciones y de relaciones. Testimonia a veces sobre movimientos muy profundos; y por el mecanismo, ficticio o no, de las 'causas' y de los 'efectos, a los que tan aficionados eran los historiadores de ayer, se anexiona un tiempo muy superior su propia duración. Extensible hasta el infinito, se une, libremente o no, a toda una cadena de sucesos, de realidades subyacentes, inseparables aparentemente, a partir de entonces, unos de otros.²⁷

I.3 DE LA SIGNIFICACIÓN HISTÓRICA

²⁶ "Mi definición de acontecimiento está más próxima a Paul Lacombe y François Simiand: los restos flotantes que he pescado en este océano de la vida histórica, y que he puesto aparte con el nombre de *acontecimientos breves* y patéticos, en especial aquellos que la historia tradicional llama *sucesos memorables*.

No quiero decir con esto que este polvillo brillante no le sirva al historiador para nada, ni que la reconstrucción histórica de conjunto no pueda perfectamente bien partir de esta micro-historia. La micro-sociología en la que hace pensar (erróneamente a mi parecer), no tiene, por otra parte, tan execrable reputación en el mundo de la investigación científica. Bien es cierto que la micro-sociología consiste en una constante repetición, mientras que en la micro-historia de los acontecimientos todo sería singularidad y excepción, se trata, de hecho, de un desfile de *socio-dramas*. Pero Benedetto Croce ha sostenido, no sin razón, que todo acontecimiento —por ejemplo el asesinato de Enrique IV en 1610, o, para salirnos completamente de nuestro período, la llegada al poder de Jules Ferry, en 1883— contiene en embrión la historia entera del hombre. Dicho con otras palabras: la historia es el pentagrama en el que se inscriben estas notas individuales." Braudel, F. (1949), *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, FCE, 1997, T. II, p. 794

²⁷ Braudel, F. (1958) "La Larga duración", en Braudel, F., *La historia y las ciencias sociales*, op. cit., p. 65.

Desde el inicio de este capítulo se ha venido insistiendo en que la preocupación de Braudel por el tiempo corto no queda en la sobrevaloración de los accidentes cotidianos, sino que se extiende hasta la noción de acontecimiento y la imagen histórica que surge cuando se les toma como la única materia prima. Su posición historiográfica, empero, se entiende mejor si se toma en consideración la forma en que, en el contexto de la civilización material, Braudel estudia y analiza *las estructuras de la vida cotidiana* al partir de “acontecimientos” que en principio parecerían ser mucho más insignificantes que aquellos a los que menospreció en su crítica al tiempo corto. Baste con recordar el ejemplo de la silla que llegó a China en el segundo o tercer siglo de nuestra era, y que un milenio después, tras su popularización, provocara la modificación de buena parte del mobiliario, de las posturas y, en general, del estilo de vida a ella asociado.

Así, tanto la historia episódica como aquella parte de la *civilización material*, están plagadas de hechos que a primera vista parecen intrascendentes. No obstante, la diferencia entre ambas radica en la costumbre, en la rutina que resulta de estos últimos, frente al carácter único e irreplicable de los acontecimientos.²⁸ Con otras palabras, lo que estos estudios revelan es un modelo global de desarrollo histórico, en el que los usos y costumbres colectivos y cotidianos alcanzan una sustancial preponderancia, y en el que la dicotomía central no está puesta, por ejemplo, entre la esfera pública y la privada, sino entre la esfera de la rutina (*Zivilisation*) y la esfera de la creatividad (*Kultur*); independientemente de si una u otra tienen lugar en la plaza o en la alcoba.

La distinción entre ambas esferas, se esclarece con bastante suerte en *Le monde actuel, histoire et civilisations*; obra que, más que un clásico, se convirtió en el libro de texto de la educación media superior francesa.²⁹ En éste trabajo, Braudel inicia con un breve pero sustancial repaso de los distintos usos que se han dado al término civilización, desde su surgimiento en las primeras décadas del siglo XVIII y hasta el punto en que se establece la tensión con el

²⁸ Vid., Braudel, F. (1969), *Escritos sobre la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 154.

²⁹ Braudel, F., *Le monde actuel, histoire et civilisations*, Librairie Classique Eugène Belin, París, 1963. (Traducción al español, Braudel, F., *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*, México, Red Editorial Iberoamericana, 1991).

término cultura,³⁰ para después exponer claramente su concepto de civilización, y con ello la forma en que éste estructura su modelo histórico.

Según su propia definición, el término civilización refiere lo mismo a un espacio que a una sociedad, a una economía o a una mentalidad colectiva.³¹ Pero la evidente polisemia del concepto, se verá inmediatamente acotada al establecer que “una civilización [...] no es ni una determinada economía ni una determinada sociedad, sino lo que persiste a través de una serie de economías y de sociedades.”³² Así, “las civilizaciones son continuidades, interminables continuidades históricas”,³³ “en la[s] que todos los movimientos son lentos y ocupan grandes espacios de tiempo, una historia que sólo se puede cruzar con botas de siete leguas.”³⁴

Nuevamente, debe hacerse hincapié en que lo dicho no implica el imperio de ninguna de las tres temporalidades distintas por Braudel. De hecho, en la página que recién se ha referido, él mismo insiste en que la historia no es otra cosa que un estudio que parte de la dialéctica generada por esas tres unidades de medida en la que el tiempo histórico puede subdividirse.

Sin embargo, lo interesante aquí es la forma en que la temporalidad generada por el concepto de civilización permite un tipo muy particular de lectura sobre lo acontecido en el pasado. Y es que, si bien es cierto que la significación histórica de un acontecimiento no depende únicamente de sus repercusiones al nivel de la *larga o muy larga duración*, también lo es que al contemplar el pasado desde estos estratos temporales, el *valor histórico* de lo acontecido en el tiempo corto varía profundamente.³⁵ Para muestra, serán suficientes estas líneas de Jean Fourastié referidas por el propio Braudel:

Hoy día es posible creer que el *homo sapiens* existe sobre la tierra desde hace sesenta a cien mil años; que el estado actual del cosmos permite al hombre todavía una existencia de varios millones de años. Si se limita a un millón de años la amplitud del fenómenos humano, se aprecia que hemos vivido la décima parte y que todavía nos quedan por vivir las nueve décimas restantes.

³⁰ Vid., *Ibid.*, pp. 12-16.

³¹ Vid., *Ibid.*, pp. 23-34.

³² *Ibid.*, p. 42.

³³ *Ibid.*, p. 41.

³⁴ *Id.*

³⁵ Vid., Braudel, F. (1969), *Escritos sobre la historia, op. cit.*, , pp. 143-4.

De esta manera, la relación de la duración de la humanidad con la del individuo sería de 10,000 a 1. La humanidad actual es la humanidad consumada lo que el niño de diez años es al viejo. Mil años de humanidad corresponderían a un mes de vida individual. Nosotros, la humanidad, tenemos diez años. En el curso de nuestros cinco o seis primeros años, por carecer de maestros o de parientes cercanos, apenas supimos distinguirnos de los otros mamíferos, pero más tarde hemos creado el arte, la moral, el derecho y la religión. Sabemos leer y escribir hace menos de un año. Hemos construido el Partenón hace apenas tres meses; hace dos que ha nacido Cristo. Hace menos de quince días que hemos empezado a identificar el método científico experimental que nos permite conocer algunas realidades del universo; hace dos días que sabemos utilizar la electricidad y construir aviones. Nuestras mejores experiencias políticas, económicas y sociales tienen menos de una semana; las ciencias humanas dieron sus primeros vagidos sólo hace unas semanas.³⁶

La idea es lo bastante clara como para que se entienda que la *superficialidad* de los acontecimientos, independientemente de su tipo, no se deriva únicamente de su carácter explosivo, o de la velocidad y contingencia que priva en la corta duración, sino que su insustancialidad se desprende también al partir de su valoración en periodos que sobrepasan la duración de las vidas individuales y hasta la de sociedades enteras. Así, ya no hace falta explicar porqué Braudel dijera, en ese mismo texto, que al mirar al pasado desde el punto de vista de esa historia que “sólo se puede cruzar con botas de siete leguas [...] la Revolución Francesa es sólo un momento, aunque esencial, de la larga historia del destino revolucionario liberal y violento de occidente. Voltaire se convierte en una simple etapa de la evolución del libre pensamiento.”³⁷ Más claramente:

Entre los diferentes tiempos de la historia, la larga duración se presenta, pues, como un personaje embarazoso, complejo, con frecuencia inédito. Admitirla en el seno de nuestro oficio no puede representar un simple juego, la acostumbrada ampliación de estudios y de curiosidades. [...] Para el historiador, aceptarla equivale a prestarse a un cambio de estilo, de actitud, a una inversión del pensamiento, a una nueva concepción de lo social. Equivale a familiarizarse con un tiempo frenado, a veces incluso en el límite de lo móvil. [...] La totalidad de la historia puede, en todo caso, ser replanteada a partir de una infraestructura en relación a estas capas de historia lenta. Todos los niveles, todos los miles de niveles, todas las miles de fragmentaciones del tiempo de la historia, se comprenden a partir de esta profundidad, de esta semi-inmovilidad; todo gravita en torno a ella.³⁸

³⁶ Fourastié, J., *La grande métamorphose du XX^{ème} siècle*, París, P.U.F., 1961, pp. 210-211. *Apud* Braudel F., (1963), *Las civilizaciones actuales... op. cit.*, p. 43.

³⁷ Braudel F., (1963), *Las civilizaciones actuales... op. cit.*, p. 41.

³⁸ *Vid.*, Braudel, “La Larga duración”, en Braudel, *La historia y las ciencias sociales, op. cit.*, p. 74.

Pero para los fines de este trabajo, lo interesante de la argumentación no está solamente en que la perspectiva de muy larga duración provoque la devaluación del significado histórico de los acontecimientos, sino en que el cambio en el estrato temporal conduzca a la configuración de nuevos “actores” históricos.

En este sentido, la preeminencia de la larga duración sobre el tiempo corto, no se desprende únicamente de la necesidad de establecer un análisis capaz de dar cuenta de las distintas duraciones a las que se mueve la materia histórica, o de un intento por resignificar los acontecimientos mediante su “anclaje” en estratos temporales más estables. Pues si bien es cierto que, entre otras cosas, Braudel buscó sustentar que la lentitud de la larga duración permite un grado de inteligibilidad y coherencia que difícilmente alcanzaría la historia episódica,³⁹ también lo es que la característica básica de este estrato temporal no es sólo su pesadez, y que al oponer al tiempo social contra el acontecimiento, se opone también, frente a los agentes individuales, el “hecho social en su totalidad”:

Rebasar al acontecimiento equivalía a rebasar al tiempo corto que lo contiene, el de la crónica o del periodismo, esas tomas de conciencia de los contemporáneos, rápidas, al día, cuyos rasgos nos devuelven, tan vivo, el calor de los acontecimientos y de las existencias pasadas. Equivalía también a preguntarse si, más allá de los acontecimientos, no existe una historia, inconsciente esta vez —o mejor dicho, más o menos consciente— que, en gran parte, escapa a la lucidez de los actores, los responsables o las víctimas: hacen la historia, pero la historia les lleva.⁴⁰

Detrás de esta historia anónima, profunda y silenciosa, quizá haya un posicionamiento político que, en resumidas cuentas, busque “devolver” algún lugar histórico al hombre cotidiano, a esas masas que desde Michelet habían encontrado en la historia a una especie de portavoz que les devolvía la palabra muchas veces silenciada por el “discurso dominante”.⁴¹ Sin embargo, resultaría una exagerada simplificación el reducir ahora la concepción braudeliana a esta bienintención política.

³⁹ Vid., Ricœur, P. (1985), *Tiempo y narración*, México, Siglo XXI, 1995, V. I, p. 184.

⁴⁰ Braudel, F., “Historia y sociología”, en Braudel, F., *La historia y las ciencias sociales*, op. cit., p. 113

⁴¹ La lección de Febvre “vale como puesta en guardia contra el acontecimiento: no pensar tan sólo en el tiempo corto, no creer que sólo los sectores que meten ruido son los más auténticos; también los hay silenciosos. Pero, ¿vale la pena recordarlo?” Braudel, “La Larga duración”, en Braudel, F., *La historia y las ciencias sociales*, op. cit., p. 82

En realidad la tesis subyacente es mucho más fuerte, pues lo que de fondo implica es un modelo global del desarrollo histórico que no se agota en el problema de la dialéctica de los tiempos. La primacía de la rutina sobre la creatividad, la de la continuidad sobre la contingencia, supone algo más que una crítica al individualismo o un intento por rescatar lo cotidiano para asignarlo a los campos del análisis histórico. Porque al poner el índice sobre “lo que el hombre ya no olvida [...sobre los] bienes a los que ya no se adjudica ningún origen particular”,⁴² se lo está poniendo también sobre una serie de estructuras o andamiajes que, en tanto “actores” históricos, desdibujan mucho más que el mero significado de los acontecimientos:

He partido de lo cotidiano, de aquello que, en la vida, se hace cargo de nosotros sin que ni siquiera nos demos cuenta de ello: la costumbre — mejor dicho, la rutina—, mil ademanes que prosperan y se rematan por sí mismos y con respecto a los cuales a nadie le es preciso tomar una decisión, que suceden sin que seamos plenamente conscientes de ellos. Creo que la humanidad se halla algo más que semi-sumergida en lo cotidiano. Innumerables gestos heredados, acumulados confusamente, repetidos de una manera infinita hasta nuestros días, nos ayudan a vivir, nos encierran y deciden por nosotros durante toda nuestra existencia. Son incitaciones, pulsiones, modelos, formas u obligaciones de actuar que se remontan a veces, y más a menudo de lo que suponemos, a la noche de los tiempos [...] Todo esto es lo que hemos tratado de englobar con el cómodo nombre —aunque inexacto como todos los términos de significado demasiado amplio— de *vida material* [...] esta vida mas bien soportada que protagonizada.⁴³

Con lo dicho, quedará claro que la postura de Braudel no sólo permite una crítica al individualismo al mostrar que el tiempo corto raya en lo incognoscible, sino que permite también una importante justificación de lo colectivo en tanto se nos aparece como un elemento fundamental para la *significación histórica* de lo acontecido y, por ende, para el conocimiento histórico en sí. Sin embargo, parece que es momento cerrar este primer apartado, pues de seguir por este camino no sólo se empezarían a tocar algunos asuntos que serán tratados más adelante, sino que de nuevo se estaría dando por sentado mucho de lo que la argumentación pretende mostrar.

Desde luego, hay cuestiones importantes que quedan pendientes. Por ejemplo, parece que la primacía de la rutina sobre la creatividad toca de lleno el problema del libre albedrío y, por tanto, el del lugar del hombre (*qua*

⁴² Braudel, F., (1963), *Las civilizaciones actuales...op. cit.*, p. 15.

⁴³ Braudel, F., *Civilización material, económica y capitalismo*, Madrid, Alianza, 1984.

individuo) en la historia. En ese contexto, quizá habría que discutir si este predominio puede sustentarse en ciertos ámbitos en los que normalmente acostumbramos distinguir personalidades, pues lo que sería aceptable en el terreno de la historia social o la historia económica, podría no serlo en el caso de la historia de las ciencias, del arte o, en general, en el de la historia de las ideas.

Aún así, mejor es concluir ahora, y para hacerlo, sólo resta presentar una última referencia que, aunque extensa, atenúa en mucho las implicaciones de aquella crítica:

¿Establecer la estrechez de los límites de acción es negar el papel del individuo en la historia? No lo creo. Queda siempre el poder elegir entre dos o tres posibilidades. Se impone la pregunta: ¿escogeremos una de ellas?, ¿la llevaremos eficazmente a su término o no?, ¿comprenderemos o no que esas pocas posibilidades y sólo esas están a nuestro alcance? Me inclino a favor de la siguiente paradoja: el gran hombre de acción es aquél que después de calibrar con justeza lo limitado de sus posibilidades, elige mantenerse dentro de ellas y aprovechar el peso de lo inevitable, ejerciendo su empuje personal en la misma dirección. Está condenado de antemano cualquier esfuerzo realizado a contracorriente de la dirección que en un momento dado lleva la historia.

Por eso, cuando pienso en el hombre individual, siempre tiendo a imaginármelo prisionero de un destino [*enfermé dans un destin*] sobre el que apenas puede ejercer algún influjo, encerrado en un paisaje que se extiende ante y detrás de él en esas perspectivas infinitas que hemos llamado de la larga duración. En el análisis histórico, tal como yo lo veo — con razón o equivocadamente—, se impone siempre el tiempo largo. Es un tiempo que aniquila una gran cantidad de acontecimientos, todos aquellos que no puede acomodar en su propia corriente, y que echa de un lado despiadadamente; limita, sin duda alguna, la libertad de los hombres e incluso el papel del azar. Yo soy estructuralista por temperamento. No me tienta el acontecimiento, y sólo a medias la coyuntura a corto término, la cual no es, después de todo, más que una simple agrupación de acontecimientos del mismo signo. Pero el estructuralismo de un historiador no tiene nada que ver con la problemática que preocupa, bajo el mismo nombre, a las otras ciencias del hombre. No tiende a la abstracción matemática de relaciones que se expresan en funciones, sino hacia las auténticas fuentes de la vida en lo que ella tiene de más concreto, cotidiano, indestructible, y de más anónimamente humano.⁴⁴

⁴⁴ Braudel, F. (1949), *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, op. cit., T. II, p. 795

I.4 DE LOS ARGUMENTOS HASTA AQUÍ SUSTENTADOS Y DEL PLAN DE LA OBRA

El breve repaso que hemos realizado a la obra de Barudel, nos debe permitir ya esclarecer las intenciones generales de este trabajo y las temáticas sobre las que habrá de desarrollarse. En particular, hemos usado el modelo braudeliano para mostrar al menos tres puntos que creemos fundamentales.

Primero, aquella crítica que desde el terreno *epistemológico* podría sustentarse frente a la historia episódica, y que a nuestro juicio sirve como punto de partida para la justificación de que la historia sea, en primera instancia, historia social. Como se anunció al inicio del capítulo, al partir de la escasa objetivación de lo acontecido al nivel de la corta duración, pero sobre todo debido a las características que la determinan, es posible sustentar una crítica, de nuevo epistémica, a las tesis individualistas que presuponen que todo término social no es sino una referencia sumaria a los actos realizados por agentes siempre individuales. De allí que, apegados a este señalamiento, sea posible sugerir que la composición histórica de estos conjuntos sea irrealizable, debido a la imposibilidad de obtener la información completa de los elementos que los componen.

Por otro lado, al mostrar la ultra-sensibilidad de la historia episódica y el tiempo corto, hemos querido apuntar hacia una importante diferencia entre la historia vivida y la historia narrada por el historiador, sin hacer uso de los argumentos que por lo general han permitido defenderla. Así, sin negar la importancia que el conocimiento que el historiador tiene sobre un futuro usualmente desconocido por los agentes históricos, lo que se ha buscado señalar es que el origen de la diferencia y, según algunos, supremacía del conocimiento histórico sobre del de los agentes y testigos presenciales, responde a las posibilidades que al historiador ofrece la lectura de lo acontecido desde niveles de duración distintos de aquellos a los que los agentes tuvieron acceso. Si lo anterior es correcto, se puede entonces acreditar la idea de que la historia sea siempre historia social, debido a la

importancia que esta característica del conocimiento histórico tiene respecto de su propia configuración.

Finalmente, la última parte del análisis está dedicada a mostrar las implicaciones de la larga duración en lo que toca a la significación histórica de los acontecimientos. De esta sección, deben desatacarse al menos dos puntos a nuestro juicio fundamentales. Primeramente, el predominio que al partir de la larga duración cobran la vida cotidiana y los elementos rutinarios que la componen. Junto con ello, debe conservarse también el hecho de que al modificarse el estrato temporal desde el que la operación histórica es realizada, se modifica también la concepción de los “agentes” históricos y la función de los individuos en la historia.

En resumen, el breve y por ende injusto recorrido por la obra braudeliana, nos debe haber permitido mostrar que la tesis de la larga duración, y la consecuente crítica a la historia episódica, tiene fuertes implicaciones en tres niveles distintos del conocimiento histórico y de su materia; a saber, al nivel del sujeto histórico, en el de la significación de los acontecimientos y en el de las características que justifican a la operación histórica en sí.

Al partir de estos tres elementos, el resto del trabajo estará dedicado al análisis de lo que de ellos pueda implicarse en la teoría de la historia, a fin de mostrar los vínculos que, por lo general, estas concepciones mantienen con los problemas que se derivan de la historia episódica criticada en este capítulo. Cabe recordar, empero, que la estructura del trabajo no responderá directamente a las cuestiones recién apuntadas. En realidad, lo que haremos será repasar tres temáticas que los historiadores usualmente han utilizado en la caracterización de su disciplina. Así, la primera parte de este texto estará encaminada al análisis de la *noción de ideográfico* y de la negativa a considerar la existencia de regularidades históricas. La segunda parte atenderá a la idea de que la explicación histórica es una especie de procedimiento jurídico cuya estructura es lo que algunos han llamado *explicación por razones*. La tercera sección, por su parte, está dedicada al análisis de la narrativa histórica, a la que hoy día empieza a reconocérsele como la característica primordial y definitoria del oficio de historiar. Finalmente, el texto presenta una

cuarta sección dedicada al análisis de la posición sustentada por Collingwood en los *Epilogómenos de Idea de la Historia*, y cuyos propósitos no serán otros que los de recoger las tesis desarrolladas en los capítulos que le anteceden y, asimismo, esgrimir el basamento desde el que podría conformarse una historia psicológica o una psicología social efectivamente histórica.

Sobra decir que aunque la estructura del texto no responda a las problemáticas que hemos planteado con base en el modelo braudeliano, ello no implica que estas serán abandonadas en este punto. Antes al contrario, esperamos que en el desarrollo de los análisis y argumentos, sea obvio que lo que aquí se ha sugerido servirá siempre como fundamento y punto de partida. Empecemos, entonces, en el orden recién prometido.

CAPÍTULO SEGUNDO. SOBRE LA NOCIÓN DE IDEOGRÁFICO

No es privativo de la teoría de la historia utilizar la noción de ideográfico para anteponerse al modelo nomológico y justificar el dualismo metodológico. En los territorios mismos de la psicología colectiva, el reconocimiento de la dimensión histórica de los fenómenos sociales, y por ende, la necesidad de historizar la disciplina, están también fuertemente asociados a una caracterización *ideográfica* de las investigaciones sociales, que igual ha servido a autores como Ibáñez o Gergen en su confrontación con las investigaciones de corte nomológico, o para dejarlo en sus propios términos, con el “ideal de inteligibilidad positivista”.¹ La tesis central, casi puede adivinarse:

[...] la historicidad de los objetos sociales implica que ninguno de ellos puede considerarse como una instanciación particular de un fenómeno más general, sino que cada objeto social es siempre particular y concreto, producto de unas prácticas y de unos contextos que siempre son específicos (lo cual no significa, por supuesto, que no pueda haber una multiplicidad de reproducciones, réplicas o instanciaciones de un objeto determinado; el criterio de unicidad se refiere al objeto determinado en tanto que tal, no a sus expresiones sociales)²

Con toda seguridad, serán muchos los teóricos sociales que estarían dispuestos a aceptar, con Ibáñez, el hecho de que sus objetos y fenómenos de estudio son dependientes de su contenido (*content-ladden*), y que justo por ello “no pueden ser investigados desde unos postulados que pretendan trascender sus contenidos específicos y desembocar en formulaciones legaliformes (salvo, claro está, que se esté dispuesto a vaciarlos de toda dimensión propiamente

¹ Ibáñez, T., “La psicología social como dispositivo deconstruccionista”, en Ibáñez, T. *Psicología Social Construccionista*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1994., p. 229.

² Ibáñez, T., “La ‘tensión esencial’...” en *Ibíd.*, p. 22.

social.)”³ Pero aún así, resulta imprescindible esclarecer el modo en que debe entenderse todo esto, pues la tesis puede ser llevada hasta un extremo en el que se niegue cualquier generalización posible, y en el que la explicación o interpretación quedaría reducida, ya no a fenómenos u objetos sociales, sino a casos particulares y a acontecimientos individuales.

En el caso de Ibáñez es bastante claro que por *ideográfico* no se está refiriendo al conocimiento limitado a la explicación de acontecimientos particulares. Desde la definición advierte que “el criterio de unicidad se refiere al objeto determinado en tanto que tal, no a sus expresiones sociales”, por lo que puede adivinarse que un “objeto social” en realidad define a una serie de acontecimientos que, aunque distintos en tiempo y espacio, comparten las características suficientes como para que pueda establecerse entre ellos un criterio de unicidad y, por ende, incluirlos como miembros de una misma clase.⁴ Sin embargo, sigue haciendo falta especificar y analizar el significado del concepto *content-ladden*, pues en tanto sólo se diga que un fenómeno social sólo es comprensible al partir de sus particularidades, no se ve porqué no cabría suponer que su comprensión deba incluir a *todos* y cada uno de sus contenidos específicos. De allí que si la explicación de cualquier fenómeno dependiera absolutamente de sus *todos* contenidos, entonces no queda otra vía que no sea la del análisis caso por caso, acontecimiento por acontecimiento. O para decirlo rápido, esta segunda forma de concebir a la historicidad y sus implicaciones, puede muy fácilmente convertirse en la negación de cualquier criterio de unicidad; en la imposibilidad, pues, de hablar del “casamiento católico” y en la consiguiente necesidad de referirse siempre a un casamiento en particular.

Insistamos en que no es esto lo que está postulado por Ibáñez. El punto, sin embargo, es que al llevar la definición hasta a sus últimas consecuencias, la tesis no deriva en el absurdo sino en una interpretación de “lo ideográfico” usualmente asociada a lo único e irrepetible. Idea que no sólo ha sido

³ *Id.*

⁴ “[aunque] millones de personas reproducen el rito del casamiento católico, el casamiento católico es un objeto particular, comprensible tan solo en tanto que producto de unas prácticas sociales y de unos contextos sociales específicos que lo hicieron posible y que lo mantienen.”
Id.

ampliamente refrendada por algunos historiadores, sino que es también la que quizá haya provocado la mayoría de sus disputas con los teóricos sociales.⁵

Dicho en términos muy generales, resultaría un tanto inverosímil presuponer que desde siempre los científicos sociales han desconocido la variabilidad histórica de las sociedades, y que sólo en fechas recientes habrían de caer en la cuenta de ello. Lévi-Strauss, por ejemplo, había hecho notar ya que el carácter estacionario tantas veces atribuido a las sociedades arcaicas,⁶ se deriva de la perspectiva etnocéntrica desde la que han sido estudiadas (i.e., de la falta de significado que su desarrollo tiene para “nosotros”), pero no de su naturaleza intrínseca.⁷ De hecho, el mismo ha reconocido (y cómo no iba a hacerlo) que a pesar de la omnipresencia de la prohibición del incesto, ésta misma presenta variaciones sociales e históricas importantes.⁸ Lo llamativo es que inmediatamente después de dicho reconocimiento, advierta que:

El problema de la prohibición del incesto no consiste tanto en buscar qué configuraciones históricas, diferentes según los grupos, explican las modalidades de la institución en tal o cual sociedad particular. El problema consiste en preguntarse qué causas profundas y omnipresentes hacen que, en todas las sociedades y todas las épocas, exista una reglamentación de las relaciones entre los sexos.⁹

El planteamiento de Lévi-Strauss nos interesa porque si algo sobresale de él es justamente que el problema del reconocimiento de la naturaleza histórica no se deriva de que el científico social simplemente desconozca la variabilidad tanto sincrónica como diacrónica de sus objetos. En todo caso, diríase que esta diferencia resulta más comprensible por las intenciones explicativas de las ciencias sociales. Esto es, no por un profundo desconocimiento de la diversidad histórica, sino por la pretensión de pasar por alto esta pluralidad a fin de identificar elementos estructurales de la realidad social; aún y cuando ello condujera, en mayor o menor medida, a la construcción de estructuras o tipos casi ideales. Durkheim lo ha dicho claramente:

⁵ Vid., Burke, P., *Historia y teoría social*, México, Instituto Mora, 1997.

⁶ Vid., p.e., Habermas, J., “Un informe bibliográfico (1967): La lógica de las ciencias sociales”, en Habermas, J., *La Lógica de las ciencias sociales*, op. cit., p. 161.

⁷ Vid., Lévi-Strauss, *Raza y Cultura*, Buenos Aires, Altaya, 1999, p. 67 y ss. O bien, Bouthoul, *Las Mentalidades*, op. cit., pp., 80-1.

⁸ Vid., Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 57 y ss.

⁹ *Ibíd.*, p. 57.

La historia no es sólo el marco natural de la vida humana, el hombre es producto de la historia. Si uno separa al hombre de la historia, si uno trata de concebirlo fuera del tiempo, *fijo e inmóvil*, lo priva de su naturaleza. Pero el sociólogo debe rechazar la concepción —sostenida por muchos historiadores— de que la historia es una serie única de acontecimientos que no permite clasificación sistemática.¹⁰

Al partir de estas líneas, será más o menos claro que la a veces amplísima extensión temporal comprendida en conceptos como capitalismo, clase social o cultura primitiva, se desprende de pretensiones explicativas distintas y no de un burdo anacronismo, de un problema de periodización o de la negación del carácter históricamente concreto. Pero se entenderá también que lo que pueda decirse en torno a la historia social, dependerá en buena medida de la forma en que interpretemos el carácter ideográfico de la materia histórica.

Si el lector ha llegado hasta este punto, y si ha encontrado alguna razón para continuar con la lectura del texto, no resta más que exponer lo que encontrará en las siguientes páginas. Básicamente, lo que presentaremos será un análisis de la noción de ideográfico que nos permita establecer una caracterización de la investigación histórica y de su objeto de estudio que resulten afines a la concepción psicológico colectiva y, según creemos, a la propia historia social. Para dar coherencia al argumento, tomaremos como base el texto que en 1942 escribiera Hempel sobre la *función* de las leyes generales en la explicación histórica. Sin embargo, vale aclarar nuevamente que nuestra intención **no** es la de presentar un alegato a favor de la existencia de leyes generales en la historia. Antes bien, la idea central será la de mostrar que el conocimiento histórico requiere de cierto tipo de generalizaciones, pero que éstas difícilmente alcanzarían la regularidad necesaria como para que simplemente se les asimilara al modelo nomológico.

II.1 DEL PROBLEMA DE LAS LEYES EN HISTORIA

¹⁰ Durkheim, E., *Escritos selectos*, Argentina, Ediciones Nueva Visión, 1993, p. 43.

El Artículo de Hempel sobre la función de las leyes generales en la historia, es uno de los pocos textos en los que se aprecia tan claramente la imagen escolar del positivismo lógico.¹¹ La coincidencia es de tal grado que no hace falta explicar detalladamente las honduras de la argumentación. Cualquiera que conozca esta imagen, sabrá casi inmediatamente de lo que se trata.

La mayor parte del artículo está dedicada a mostrar el papel de las leyes generales en la explicación, y a argumentar la posibilidad de explicaciones nomológicas en la historia. Con respecto a lo primero no hay mucho que decir. Según el modelo nomológico, la explicación de un acontecimiento consiste en deducir un enunciado que describe el fenómeno a explicar al partir de dos conjuntos de enunciados. En el primero, los enunciados afirman la ocurrencia, en ciertas coordenadas espacio-temporales, de un conjunto de hechos C_1, C_2, \dots, C_n , que se supone actúan como condiciones determinantes (simultaneas o anteriores) para el hecho cuya ocurrencia debe explicarse. El segundo conjunto de enunciados comprende a las leyes o hipótesis universales en que se basa la explicación. Es decir, “enunciados de forma condicional universal que pueden confirmarse o rectificarse por hallazgos empíricos”,¹² y que implican al enunciado según el cual toda vez que ocurran los hechos descritos en el primer conjunto, ocurrirá también un hecho de la clase que se pretende explicar.

Por supuesto, en ninguna parte de la argumentación se da por sentado que la confirmación de una ley en un caso particular, implique que ésta sea verdadera para cualquier otro caso similar. El propio Hempel admite que “el término ‘ley’ sugiere la idea de que el enunciado en cuestión efectivamente ha sido confirmado por los elementos adecuados disponibles”,¹³ por lo que, para evitar el malentendido, utiliza como sinónimos de “ley” las expresiones: “hipótesis de forma universal” o “hipótesis universales”. Aunado a ello, se hace la advertencia también de que una explicación de carácter científico puede someterse a pruebas objetivas en los siguientes términos: a) comprobando empíricamente las oraciones referentes a las condiciones determinantes; b)

¹¹ Hempel, C.G., (1942), “The function of general laws in history”, en Gardiner, P., *Theories of history*, Nueva York, Free Press, 1959, pp. 345-356. Para la traducción al español, véase “La función de las leyes generales en la historia” en Hempel, C.G., *La explicación Científica*, Buenos Aires, Paidós, 1979, p. 233-246.

¹² *Ibid.*, p. 345.

¹³ *Id.*

comprobando empíricamente las hipótesis universales en las que está basada la explicación; y c) determinando la exactitud del vínculo lógico entre los enunciados de ambos conjuntos y la oración que describe el acontecimiento que se quiere explicar.¹⁴ La aclaración viene a cuento debido a lo común que resulta escuchar por parte de los historiadores la idea de que, a diferencia de la historia, disciplinas como la física están en posibilidad, por las características mismas de su materia, de encontrar leyes cuyo valor de verdad está confirmado de una vez y para siempre.

En todo caso, lo único que quizá merezca una mención aparte, es la frecuente asimilación entre explicación y predicción científica. Ambas, dice Hempel, tienen exactamente la misma estructura lógica, y su distinción es tan sólo una diferencia pragmática: “mientras en el caso de la explicación se sabe que el hecho final ha acontecido y deben buscarse, por lo tanto, sus condiciones determinantes, la situación se invierte en el caso de la predicción. Aquí están dadas las condiciones iniciales y deben determinarse sus ‘efectos’, que en los casos típicos aún no se han producido.”¹⁵ Remarcar esto es importante por una razón en particular. Como ya se verá después, aunque algunos historiadores pudieran estar dispuestos a aceptar la utilización de hipótesis universales en la explicación histórica, los más de ellos negarían que éstas tengan algún valor predictivo.

Dicho esto, podemos avanzar sobre la última parte del texto. En algún punto, Hempel acepta que muchos de los fenómenos históricos no pueden ser explicados a partir de leyes universales, sino mediante hipótesis de probabilidad. Lo cual, por supuesto, no representa ningún argumento en contra de la tesis central. De hecho, le basta a Hempel un solo ejemplo para mostrar que las hipótesis probabilistas forman parte del corpus científico, e inmediatamente después admitir que muchas de las explicaciones históricas puedan quedar en este rango. Es más, la tesis hempeliana aceptaría, incluso, que los valores de la probabilidad se conocieran con cierta inexactitud.¹⁶

¹⁴ *Vid., Ibíd.*, p. 347.

¹⁵ *Id.*

¹⁶ *Ibíd.*, p. 348.

Pero al margen de que la explicación histórica sea “determinista” o “probabilista”, lo que interesa a Hempel es destacar que los historiadores siempre han utilizado ambos tipos de hipótesis, aunque frecuentemente no las enuncien de manera explícita. Bastaría, entonces, con examinar aquellas oraciones en las que se haga uso de fórmulas como “por lo tanto”, “en consecuencia” o “naturalmente”, pues estas denuncian el uso tácito de leyes generales que deben ser explicitadas.

Así, según Hempel, el problema de la explicación histórica no reside en el uso de leyes universales, sino en su enunciación. A su juicio, las hipótesis en que se basa la explicación histórica son pasadas por alto debido a dos razones en particular: ya sea porque se trata de leyes con las que todos estamos familiarizados, o bien por la dificultad que supone su formulación expresa y el establecimiento de su concordancia con las pruebas empíricas disponibles.¹⁷ Pero sea como fuere, lo que le importa es subrayar la tendencia a mantener implícitas las condiciones determinantes y las hipótesis universales, puesto que es esta vaguedad la que le vale a la historia el ser catalogada como un “esbozo de explicación” (*explanation sketch*), y no como una explicación científica en el pleno sentido de la palabra.

La idea de que la historia ofrezca solamente *esbozos de explicación*, no debe ser confundida con que ésta caiga en el terreno de las pseudo-explicaciones. Al punto, lo que Hempel sostiene es que la explicación histórica es científicamente aceptable, pero que necesita ser “completada” mediante análisis que expliciten y verifiquen las regularidades sobre las que descansa, a fin de admitir una comprobación empírica tal y como la admite cualquier explicación científica.

Que la historia produzca *esbozos de explicación*, y no explicaciones completas, será el único matiz otorgado por Hempel a la práctica y explicación histórica. Hacia el final del texto, el argumento está destinado a delimitar el método de la explicación empática, o cualquier intento por comprender el “sentido” histórico de los acontecimientos. La empatía será aceptada únicamente como un recurso heurístico, que puede o no ser utilizado, y cuya

¹⁷ *Ibid.*, p. 349.

función no es otra que la de “sugerir hipótesis psicológicas que puedan servir como principios explicativos en el caso considerado”.¹⁸ Pero bajo ningún motivo se le reconocería un estatus epistemológico superior a éste:

En la historia, como en cualquier otra ciencia empírica, explicar un fenómeno consiste en subsumirlo bajo leyes generales empíricas; el criterio de su corrección no reside en que atraiga nuestra imaginación, en que se presente en términos de analogías sugestivas, o en que deba parecer más o menos plausible, sino exclusivamente en si reposa sobre supuestos empíricamente bien confirmados, relativos a sus condiciones iniciales y a las leyes generales.¹⁹

Como es evidente, el argumento tiene un carácter estrictamente normativo, y no se hará ninguna concesión con la práctica histórica, si es que ésta pudiera poner en peligro su concordancia con las reglas de la explicación científica establecidas por el modelo nomológico. Desde el inicio del texto, empero, Hempel es sumamente claro en que su intención no es ignorar el *interés de la historia por los hechos particulares del pasado*, sino mostrar que “las leyes generales tienen *funciones* totalmente análogas en la historia y en las ciencias naturales.”²⁰ En otras palabras, este *interés*, que en algún sentido es también el *criterio* que permite establecer el estatuto propiamente histórico de los acontecimientos, será aceptado por Hempel como una correcta caracterización de los *problemas* por los que los historiadores están interesados. Lo único que rechaza es que dicho *criterio* se tome como una formulación válida de la función teórica de las leyes generales en la investigación histórica.²¹

Aunque se están omitiendo algunos detalles, con lo dicho será suficiente para la exposición de la tesis hempeliana. Quizá hoy día sobre decirlo, pero el modelo presenta serias dificultades, no sólo para el conocimiento histórico, sino en lo que al conocimiento científico-natural se refiere. La distinción entre el contexto de justificación y el de descubrimiento sirvió algún día para sustentar el modelo a pesar de sus discrepancias con la práctica científica real. Sin embargo, lo cierto es que sus seguidores también han ido debilitando algunas de las tesis, a fin de flexibilizar las exigencias del modelo, y minimizar las

¹⁸ *Ibid.*, p. 352.

¹⁹ *Ibid.*, p. 353.

²⁰ *Ibid.*, p. 233. Énfasis añadido

²¹ *Id.*

discrepancias entre éste y el conocimiento científico de hecho. Nuestro interés, empero, no es seguir puntualmente el desarrollo de los argumentos en favor del modelo nomológico, ni tampoco su proceso de debilitamiento.²² Si se tomó como base el texto de Hempel, es porque éste nos permite organizar los argumentos en contra de la explicación nomológica en la historia, al partir de ciertos ejes fundamentales.

II.2 SOBRE LAS REGULARIDADES HISTÓRICAS

La posible existencia de leyes o regularidades históricas efectivamente significativas, es quizá la tesis más tajantemente ha sido negado por el grueso de los historiadores. Pero aunque en este texto presentaremos los elementos que nos permitirían coincidir con la idea general que hay detrás de esta divergencia con el modelo nomológico, parece que el problema debe ser planteado en dos niveles distintos; porque una cosa es negar la existencia de leyes universales, y otra derivar al partir de esta negativa la inexistencia de cualquier tipo de regularidad o generalidad histórica.

En una primera instancia, se podría coincidir en que los múltiples intentos por descifrar la llamada historia universal mediante leyes, mecanismos, ciclos o patrones generales de desarrollo, no han tenido los resultados esperados; a veces, ni siquiera como un recurso heurístico. La ley de los tres estados de Comte, el organicismo de Spengler, algunas versiones del Espíritu absoluto hegeliano, o bien las hipótesis generales derivadas con mayor o menor tino del

²² En el caso de la historia, Gardiner utilizará las regularidades “disposicionales” ya reconocidas por Ryle, y establecerá con ello una importante diferencia entre la explicación científica y la histórica. Entre otras cosas, su argumento a favor de que en historia las regularidades queden en el rango de las *lawlike explanations*, permite justificar tanto el carácter implícito de las ‘leyes’ históricas, como su imprecisión. Nagel, por su parte, desarrollará algunos argumentos en torno al problema de los procedimientos de selección en historia, a fin de incluirlos en la práctica sin perder, con ello, la objetividad. En la misma dirección, Frankel terminará por aceptar algo más que los procedimientos de selección, introduciendo la metodología interpretativa no sólo como parte inicial del proceso de explicación, sino como base sobre la que ésta se estructura. Para un examen más detallado, el lector puede consultar, si así lo desea, el análisis de Ricœur en *Tiempo y Narración*: “Eclipse de la comprensión: el modelo ‘nomológico’ en la filosofía analítica de lengua inglesa” en *Tiempo y Narración*. Configuración del tiempo en relato histórico, Madrid, Siglo XXI, Vol I, pp. 194-208.

materialismo histórico, presentan tal cantidad de anomalías y refutaciones que no es justificable tratarlas como excepciones a la regla.

Junto con ello, habría que aceptar también que el problema de la regularidad histórica, no reside únicamente en la falsación empírica de los principios o leyes hasta ahora propuestos. Pues de ser así, lo único que estaría a discusión es la aplicabilidad o no de esas hipótesis en particular. En realidad, lo que parece estar en plena contradicción con el uso del modelo nomológico en las ciencias del espíritu, no es tanto un problema de adecuación empírica, sino una *idea general del hombre* que, en parte, ha sido gestada por la propia historia.

A decir por Gadamer, lo que hoy llamamos conciencia histórica está sustentada por al menos tres nociones básicas: la idea de un presente históricamente constituido, una relativización de todas las opiniones y una predisposición a reconocer la diferencia.²³ En conjunto, estos elementos derivan en una “novedosa” actitud metodológica; i.e., en una posición reflexiva preocupada siempre por rendir cuenta de sus prejuicios seculares, sus ideas preconcebidas y anticipaciones actuales.

El asunto, empero, va mucho más allá de un problema estrictamente metodológico, y rápidamente trasciende la reflexión por el sujeto cognoscente. La relativización de las opiniones, y el reconocimiento de la unicidad y la diferencia, se suponen en la base de una *democracia comprensiva* que apuesta por el diálogo y que, por lo menos en teoría, está abierta a la discrepancia. En este contexto, negarse a la pretensión por la explicación nomológica en la historia, deja de ser un problema que atañe exclusivamente al dualismo entre las ciencias de la naturaleza y el espíritu, para convertirse en un posicionamiento ético cuyos valores difícilmente pondríamos en duda aquí. En fin, que acierta Gadamer al señalar que la palabra interpretación ha tenido, “como pocas, la fortuna de expresar de forma simbólica la actitud de toda nuestra época.”²⁴

²³ Gadamer, H. G., *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993,

²⁴ *Ibid.*, p. 43.

A lo anterior, puede sumársele todavía un elemento más. Antes que la interpretación, el proceso de desacralización propiciado hace ya varios siglos en la mayoría de los ámbitos humanos, parece ser lo primero que entra en conflicto con la idea del devenir regular. La historia moderna no solamente ha mantenido una marcada tendencia en contra de la significación católica de los acontecimientos al partir de un plan divino, sino que ha puesto en un primer plano a la libre elección que los agentes históricos hacen de su porvenir. Con la evidente y ahora paradójica participación del espíritu reformista, el libre albedrío se ha vuelto condición necesaria para la constitución de una historia efectivamente laica. Sobra decirlo, pero en algún sentido podría ser este afán por la libertad el que más seriamente se viera cuestionado por la existencia de regularidades trascendentales; independientemente de si estas fueran del orden secular o del divino.

No vamos a detener el argumento para discutir si la libertad o la democracia, en tanto valores, merecen o no ser puestos por encima de una cuestión metodológica. Al fin de cuentas, el interés sólo era remarcar que la negativa al carácter nomológico de la explicación histórica, muy probablemente vaya más allá de una cuestión de mera adecuación empírica.

Ahora bien, ya sea porque efectivamente no se han encontrado regularidades significativas, o porque ello nos sea negado por los propios prejuicios desde los que la explicación histórica es realizada, parece que no hay mayor problema en reconocer que hoy día no tenemos una ley o un conjunto de principios generales capaces de explicar, aunque fuera a *grosso* modo, el devenir de la historia universal. No obstante, se ha señalado ya que el problema debía ser tratado en dos niveles distintos, pues la inexistencia o la refutación de las leyes generales históricas, no conduce necesariamente a la negación de cualquier tipo de regularidad o mecanismo de aplicación más reducida.

Así, empecemos por señalar el evidente contrasentido que supone creer que para la historia no hay ninguna regularidad posible, cuando al mismo tiempo se admite que las ciencias sociales han podido “descubrir” algún tipo de mecanismos o procesos básicos. Aunque limitadas en su aplicabilidad, los

principios e hipótesis ofrecidos por las ciencias sociales no pueden quedar para la historia como un mero recurso analítico. En otras palabras, no parece del todo legítimo dar salida al problema de la regularidad en la historia, al partir de la distinción entre una *filosofía sustantiva* que es incapaz de reconocer regularidades en su materia de estudio, y una *filosofía analítica* que concede la utilización de las herramientas conceptuales como un recurso heurístico del que el historiador puede echar mano. Pues por lo menos al nivel del objeto de estudio, las diferencias no parecen ser tan graves como para justificar que ninguna parte de la materia histórica pueda ser explicada mediante estas generalizaciones de alcance restringido.

Como se podrá adivinar, nuestro interés en esta parte del texto será mostrar que resulta casi imposible obviar la necesidad de utilizar algunas herramientas conceptuales en la explicación histórica. Pero aclaremos, de nuevo, que la intención *no* es la de justificar el uso del modelo hempeliano, ni tampoco la de negar que *el tratamiento histórico de la sociedad dependa en buena medida de la aprehensión descriptiva de los sistemas de valores, o del establecimiento de cierto tipo de especificidad histórica*. En todo caso, lo que se busca señalar es que algunas de las formas en que se ha pensado la explicación ideográfica podrían conducir a tesis difícilmente sustentables, pero que al añadir ciertas condiciones a la explicación y al reconocer algunos intereses epistémicos de la historia, es posible salvar la caracterización que los historiadores han hecho de su disciplina.

De la explicación por subsunción en leyes generales.

Ya se hablo aquí de la cuantía de argumentos que pretenden negar la existencia de cualquier tipo patrón o mecanismo histórico. Pero el más famoso de ellos parece ser el de William Dray.²⁵ Muy brevemente, lo que Dray trata de mostrar es la imposibilidad de subsumir en una ley general un típico caso por el que los historiadores estarían interesados: la impopularidad en la que murió

²⁵ Vid., Dray, W., *Laws and explanation in history*, Oxford, Oxford University Press, 1957.

Luis XIV, a causa de los perjuicios que su política provocara a los intereses franceses.

Una primera explicación nomológica del caso, supondría que la impopularidad acompañará siempre al gobernante que siguiera una política nociva a los intereses nacionales. El historiador, dice Dray, replicaría inmediatamente que es la historia misma la que nos ha enseñado que no cualquier política que dañe a estos intereses, provocará necesariamente a la pérdida de popularidad del gobernante; por lo que habría que añadir a la ley una serie de cláusulas y restricciones que permitan precisar los casos en los que esto es verdadero. Así, se iniciaría un análisis de las formas específicas de la política seguida por Luis XIV, de las circunstancias en las que ésta es implementada y de los resultados por ella obtenidos, a fin de reconocer las condiciones determinantes que permitirían explicar su impopularidad. El punto de Dray es que, al final, se habrían añadido tantas condiciones que la ley resultante, y la única aceptable para el historiador, quedaría en los siguientes términos: “si se llevan al cabo las mismas políticas seguidas por Luis XIV, en las mismas condiciones y con los mismos resultados, el gobierno caerá en la impopularidad”.

No debe hacer falta explicar detalladamente porqué esta hipótesis no puede considerarse una ley en sentido estricto. Para empezar, porque ningún enunciado legaliforme en el que se incluya un nombre propio sería una ley aceptable para el modelo nomológico. Desde luego, siempre se puede sustituir en la oración a “Luis XIV” por una descripción detallada de las condiciones determinantes, y en la que únicamente se que utilicen términos impersonales. Pero aún así el enunciado seguiría siendo inaceptable como ley, pues lo que obtendríamos es una hipótesis con la forma de un condicional universal, pero que en realidad explica ese único caso.

El argumento presentado por Dray podría ser una buena respuesta frente a la tesis hempeliana. No obstante, parece que en tanto no se analice con más detalle, merece ser tratado con ciertas reservas; pues aunque funciona como réplica, no es del todo claro que sus fundamentos sean plenamente aceptables para la práctica histórica.

En *The function of general laws in history*, Hempel advertía ya que la descripción completa de un hecho individual es imposible, si por ello se entiende que se deben enunciar todas las propiedades y características implicadas en el lugar y durante el periodo ocupados por el hecho a describir. Por consiguiente, tampoco puede hacerse una explicación completa de un acontecimiento particular, si es que se deben explicar todas sus características mediante hipótesis universales.²⁶

No quisiéramos entretener al lector intentando probar esta imposibilidad (que tampoco está demostrada por Hempel), pues la demostración conlleva una dificultad de principio. Pero a pesar de esta dificultad, resulta sumamente extraño que Hempel no haya dedicado más espacio a las implicaciones de su argumento. La idea parece estar dedicada a quienes han sostenido que los intereses de la historia son los de la descripción, lo más precisa posible, de lo realmente acontecido. De allí que, probablemente, Hempel apostara por que basta con señalar la imposibilidad de una descripción completa, para que dicha caracterización sea francamente insustentable.

Pero el argumento así presentado no es del todo concluyente. En realidad, lo que Hempel debió haber señalado no son sólo las dificultades para realizar una descripción o explicación completa, sino el hecho de que una aproximación de este tipo implicaría, para *cualquier hecho*, a un enunciado como el que Dray deriva en el caso de la muerte de Luis XIV. Por ejemplo, si en la explicación de la caída de un cuerpo hubiera que dar cuenta de todas y cada una de sus características (vgr., color, forma, peso, coordenadas espacio-temporales de la caída, etc.), entonces el enunciado resultante tampoco sería una ley universal, pues solamente explicaría ese único caso.

Lo anterior permite advertir que la *unicidad* no es un rasgo distintivo de la materia histórica, y que *todo* hecho o acontecimiento, independientemente de su tipo, es en algún sentido, quizá trivial, singular e irrepetible. Dicho con Norbert Elias:

hay cosas únicas e irrepetibles no sólo en las relaciones de los acontecimientos que los historiadores eligen como objeto de sus trabajos. Unidades irrepetibles se encuentran sencillamente en todas partes. No

²⁶ Vid., Hempel, C.G., *op. cit.*, p. 346.

sólo todo hombre, todo sentimiento humano, toda acción y toda experiencia son únicos, sino también todo murciélago y toda pulga. Toda especie animal extinguida es irrepetible; los saurios no regresan. Irrepetible en este sentido es el *homo sapiens*, la especie humana en su conjunto. Y lo mismo puede decirse de todo corpúsculo, de nuestro sol, de la Vía Láctea y, en cierto sentido, de cualquier creación: vienen, se van y, una vez idos, no vuelven nunca más.²⁷

Además, sale a relucir con esto una característica básica de la explicación nomológica, y es que ninguno de sus enunciados pretende captar la singularidad de los acontecimientos involucrados. Los enunciados sobre las condiciones determinantes y las hipótesis universales se referirán a *clases* o *propiedades* y no a acontecimientos o hechos individuales vinculados causalmente.

Si volvemos ahora al ejemplo de Dray, se puede releer su rechazo al modelo nomológico en dos sentidos distintos. Primero, señalando la unicidad intrínseca de la materia histórica. Esto es, sosteniendo que los acontecimientos históricos no pueden ser incluidos en enunciados generales, porque sus propiedades, características y condiciones determinantes son a tal grado particulares que no vale pensar en que se trate de hechos de cierta clase. Teniendo en mente la idea de que la historia no ofrece más que esbozos de explicación, se diría que la apuesta por completar las explicaciones históricas no conduciría a resultados relevantes para el modelo nomológico, ya que la explicación de un acontecimiento histórico sólo pueden ser considerada mediante una “hipótesis de caso”.

La segunda opción es por la vía de la explicación completa. Esto es, argumentando que lo que *interesa* al historiador es acercarse lo más posible a la descripción de *todas* las condiciones determinantes del acontecimiento histórico, y que es este interés epistémico el que genera la *unicidad* de su materia. Por supuesto, siempre se podrá insistir en que la descripción completa es imposible, tanto para el historiador como para el físico. Es más, si es que esto tiene sentido cuando se habla ya de imposibilidad, incluso se puede alegar que en el caso particular de los acontecimientos pasados, la descripción presenta todavía mayores dificultades. Pero aún así, en tanto que se trata de intereses epistémicos, la réplica no sería insalvable.

²⁷ Elias, N. (1965), *La Sociedad Cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Insistamos en que cualquiera de los dos argumentos sería suficiente para negar el posible carácter nomológico de la explicación histórica. Pero hagámoslo también en que hace falta ser más específicos en lo que cada uno querría decir, pues si no se definen con claridad estas tesis, y si no hacen una serie de delimitaciones, ambas pueden ser inaceptables para la práctica histórica.²⁸

De la unicidad intrínseca de la materia histórica

Frecuentemente, los historiadores han apostado por la idea de que el estatuto propiamente histórico de los acontecimientos se deriva de su *unicidad*. Lo importante, en este contexto, será esclarecer el significado de esta irrepetibilidad mediante el análisis de las tesis a las que puede ser asociada, a fin de que la idea no derive ni en el absurdo, ni en una posición contraria a la propia práctica histórica.

Para empezar por algún lado, hay que decir que si se atribuye la unicidad de la materia histórica a la tesis metafísica de que el mundo está constituido por elementos absolutamente desemejantes, resultaría entonces imposible tanto la explicación como cualquier tipo de descripción, pues ningún término podría aplicarse a más de dos objetos o acontecimientos.

Desde luego, el historiador no tiene que adherirse a una tesis tan fuerte para sustentar el carácter único de su materia. De hecho, le bastaría con

²⁸ Antes de empezar el análisis, hay que aceptar que esta distinción puede parecer un tanto arbitraria, pues ciertamente hay algún punto en que ambos argumentos se sobreponen, e incluso podría decirse que son interdependientes. Si nuestra intención fuera demostrar que la argumentación contra el carácter nomológico es incorrecta, se entendería que su interdependencia obligara a tomarlos como una sola proposición. Pero en tanto se trata sólo de un intento por definir y delimitar ambas tesis, resulta justificado trabajarlos por separado. Se perdonará la insistencia, pero queremos ser muy claros en que nuestra pretensión no es la de restar fuerza al argumento en contra del modelo nomológico. La intención en el texto es justamente la contraria, y hacia el final de esta primera parte habremos de defender que para negar el posible carácter nomológico de la historia, es suficiente con señalar que algunos de los intereses epistémicos que la constituyen como tal, no pueden ser incorporados al modelo nomológico. Por esta vía no hace falta negarse al uso de conceptos e hipótesis generales, ni hace falta tampoco comprometerse con una tesis tan fuerte como la de que los intereses de la historia son los de la descripción completa.

señalar que todo acontecimiento histórico posee por lo menos *una* característica que sea fundamental para la explicación, pero que lo distinga del resto de los acontecimientos que caen en su misma categoría. Aunque esta posibilidad ya no es en absoluto insensata, todavía pueden esbozarse algunas dudas acerca de su legitimidad.

Para mostrar que la irrepitibilidad así pensada tampoco puede ser materia de la historia, no sería suficiente con probar que el historiador utiliza, de facto, términos cuyo referente son clases o propiedades de objetos. Ciertamente, en la frase: “Luis XIV murió impopular porque siguió una política perjudicial para los intereses de Francia”, se incluyen *términos* que refieren a clases y propiedades, o que por lo menos son aplicables en más de un caso. Sin embargo, siempre se podrá contestar que en tanto Luis XIV sea el agente de los verbos de la oración principal y la complementaria, el referente de estos términos ya no son clases o propiedades en abstracto, sino *la* muerte de Luis XIV, *su* impopularidad, *la* política seguida por éste y *los* perjuicios causados a los intereses franceses en un momento dado. No son entonces los términos por sí solos los que implican un referente singular, sino la estructura de la oración y el uso de los artículos determinados.

Podría discutirse hasta el cansancio que la muerte o la impopularidad de Luis XIV deben tener algún rasgo en común con las demás, para que todas puedan ser catalogadas como tales. Lo cual, en algún sentido, implicaría que los acontecimientos no son completamente irrepitibles, y que se trata de hechos de cierta clase. No obstante, es obvio que siempre se podrá señalar alguna condición determinante que implique rasgos singulares del acontecimiento, impidiendo así su incorporación en un enunciado de clase.

En vistas de ello, lo que se puede mostrar es que los términos que refieren a propiedades o clases juegan un papel fundamental en el *proceso* de explicación histórica, independientemente de si estos aparecen enunciados de forma singular en *otro* punto del *mismo* proceso. Aunque ya se verá después que la posición de Veyne al respecto es mucho más interesante de lo que parecerá en este contexto, tomemos como punto de partida para esta discusión una frase que aparece en su más famoso texto:

Por ser un relato de acontecimientos, por definición la historia no se repite y no hay historia sin variaciones; podemos contar la guerra de 1914, pero no el fenómeno de la guerra. Imaginemos a un físico que no buscara la ley de la caída de los cuerpos, sino que narrase algunas caídas y las diversas “causas” de éstas²⁹

Lo que de la referencia preocupa es cómo debemos interpretar esto de que el historiador puede contarnos la guerra de 1914, pero no explicarnos el fenómeno de la guerra. Cuando se habla de la muerte de Luis XIV, la idea de la unicidad es hasta cierto punto aceptable, pues el referente de la oración es sin duda un acontecimiento singular e irrepetible. Pero si se piensa en una guerra, la cuestión parece ser un tanto distinta.

En este caso, lo que el historiador tiene a su disposición, y a lo que se enfrenta, es a una serie de fuentes (en su sentido más amplio) que narran o dan testimonio de muy diversos actos y hechos (vgr., batallas, tácticas militares, estrategias políticas, declaraciones de guerra, etc.) Pero el punto aquí es que ninguno de estos hechos, por sí solo, es la guerra de 1914. En otras palabras, dado que una guerra es una figura unitaria específica, el historiador requiere de un concepto general que le permita seleccionar, de entre los posibles, a aquellos acontecimientos que tienen las propiedades o características que justifican su inclusión en la narración del fenómeno *guerra*.

Así las cosas, es válido decir que antes de empezar cualquier investigación ideográfica, el historiador requiere de un instrumental conceptual, aunque fuera mínimo, que le permita ordenar el campo histórico y seleccionar los hechos que, a pesar de su particularidad, caen en la categoría a la que han sido relacionados. Lo cual, dicho sea de paso, presupone que el historiador puede explicarnos el fenómeno de la guerra, aunque su intención final sea la de narrar la de 1914.

Hay quienes dirían que esto es una exageración, y que lo que el historiador requiere no son herramientas conceptuales, sino un dominio y comprensión como la que cualquier lego tiene de estas palabras.³⁰ Su concepción de la guerra, entonces, tendría el mismo tipo de imprecisiones que

²⁹ Veyne, P., *Como se escribe la historia. Ensayo de epistemología*, Madrid, Editorial Fragua, 1972, p. 14.

³⁰ *Vid., ibíd.*

las que la palabra tiene en su acepción común, y su uso sería tan laxo como el de cualquiera que no sea “especialista” en el fenómeno.

La idea no sólo es falsa, sino que además rebaja a la historia al grado en que en que cualquier interés epistemológico que pueda tenerse en ella desaparecería por completo. Para negarse a esta opción, es suficiente con señalar lo poco trivial que es decidir si un conjunto de acontecimientos constituye una revuelta, una reforma o una revolución. Pues en ese caso, como en muchos otros, las sutilezas conceptuales generan importantes diferencias tanto al nivel del análisis de la materia histórica, como en el de la caracterización final de lo acontecido.

Con lo dicho hasta aquí, se puede sostener que por lo menos en alguna parte del proceso, la explicación histórica no puede prescindir del uso de conceptos generales. Sin embargo, aún se puede contestar que ninguno de los instrumentos conceptuales que el historiador requiere para ordenar y caracterizar el material disponible, es estrictamente histórico. Esto es, que a pesar de la importancia que tenga el distinguir entre guerras, reformas y revoluciones, lo verdaderamente histórico es *la* guerra de 1914, *la* reforma mexicana de 1867 o *la* revolución, también mexicana, de 1910. Lo que, de alguna forma, nos devuelve al ejemplo de la muerte de Luis XIV, pues para cada caso se puede señalar que éste mantiene el mismo tipo de relaciones con el concepto general que las que la impopularidad de Luis XIV tenga con la categoría conceptual a la que pertenece.

Esto último se acerca un poco más a la tesis de la descripción completa, que será la que analizaremos en la siguiente sección. Pero antes de empezar ese análisis, quizá no esté de sobra mostrar que ciertos conceptos estrictamente históricos funcionan también como conceptos generales. Tomemos, a manera de ejemplo, el de *Romanticismo*.

Lo que por Romanticismo entendemos es un movimiento intelectual que tuvo lugar en un periodo y en una región geográfica más o menos definidas, y que por éstas y muchas otras razones es único e irrepetible. Sin embargo debe ser evidente que el concepto refiere también a una serie de rasgos que caracterizan a algunas obras producidas durante el periodo en cuestión. Por lo

que se puede decir que aunque el concepto remite a ese periodo único e irrepetible, igual refiere a un conjunto de características o propiedades de ciertas obras, y por ende es en algún sentido general. Asimismo, las obras, a pesar de las diferencias que las hacen únicas, deben cumplir con las características señaladas por el concepto para poder ser nombradas como tales.

De nuevo, hagamos hincapié en que no es una cuestión trivial decidir cuál es la definición que permite reconocer rasgos románticos en obras tan disímiles como las de Herder, Schelling, Blake o Beethoven. De hecho, el Romanticismo presenta la interesante característica de que sumen más las obras que intentan definirlo, que aquellas que propiamente lo constituyen. De allí que si alguien insiste en que el uso del término es el común, diríamos entonces que en vez de las historias que pretendan mostrar estos rasgos, lo que habríamos recibido son unas muy otras en las que los románticos serían todos aquellos que suspiren al paso de una dama y se pierdan en amorosas ensoñaciones.

Guardamos la esperanza de que lo argumentado hasta aquí sea suficiente para mostrar que la unicidad absoluta de la materia histórica es insustentable, si por ello se entiende que el mundo histórico está constituido por particulares radicalmente desemejantes, o bien por acontecimientos que no pueden ser incorporados en clases o categorías generales. Por la vía de Hempel, señalamos ya que cualquier acontecimiento presentará siempre por lo menos una característica que lo singularice, y de allí que, al igual que el historiador, el físico podría hablar también de la caída de un cuerpo ocurrida en un cierto lugar y tiempo, para sacar de ello conclusiones estrictamente ideográficas. De hecho, la situación, así vista, no resulta del todo disímil a la que puede identificarse en el caso de la astronomía o la geología. Sin embargo, esta unicidad, que bien puede ser el *interés* de la historia, no puede mantenerse durante todo el proceso de la investigación histórica, pues por lo menos en algún punto el historiador requiere conceptuar los acontecimientos históricos como hechos de una cierta clase.³¹ Analicemos, entonces, la segunda de las posibilidades que ya se han contemplado aquí.

³¹ Esperamos haber sido lo suficientemente claros en que se puede aceptar que cualquier acontecimiento presenta características que lo singularizan, sin caer en la tesis de que el

De la descripción completa

En *Tiempo y narración*, Ricœur reconoce, sin analizarlas, las dificultades a las que conduce la tesis de Dray cuando a ésta se le atribuye la idea metafísica de la que se habló aquí al principio.³² Pero inmediatamente después de este señalamiento, el mismo Ricœur advierte también que la tesis de Dray es válida si se lee en función de una serie de *intereses* epistémicos que al parecer son cercanos a la pretensión de una descripción completa:

[...] el historiador quiere describir y explicar lo que ha sucedido efectivamente en todos sus detalles concretos. Pero, entonces, lo que el historiador entiende por único es que no existe nada exactamente semejante a su objeto de estudio. Su concepto de unicidad es, pues, relativo al *grado de precisión* que ha escogido para su estudio. Además, este aserto no le impide emplear *términos generales* como revolución, conquista de un país por otro, etc. En efecto, estos *términos generales* no obligan a formular leyes generales, sino a buscar en qué aspecto los acontecimientos considerados y sus circunstancias difieren de aquellos con los que sería natural agruparlos bajo un término clasificador. Un historiador no se preocupa de explicar la Revolución francesa en cuanto fue revolución, sino en cuanto a que su curso ha sido diferente del de los otros miembros del grupo de las revoluciones. Como indica el artículo determinado la Revolución francesa, *el historiador procede no desde el término clasificador hacia la ley general, sino desde aquél hacia la explicación de las diferencias*.³³

Aunque ya se han presentado aquí las razones por las que se puede defender que el historiador se preocupa también por explicar la Revolución Francesa en tanto revolución,³⁴ parecería no haber mayor problema en aceptar que efectivamente hay en la historia un usual interés por aquello que distingue

mundo está constituido por particulares radicalmente disímiles. Sin ningún problema, se puede decir que un acontecimiento A_1 tiene las características o propiedades α , β , δ , mientras que un acontecimiento A_2 tiene características o propiedades α , β , ϕ . Ambos podrían entonces pertenecer a la clase C_1 , pues para su pertenencia es condición necesaria y suficiente que se presenten las características α y β . No obstante, es obvio que su pertenencia a la misma clase no los hace idénticos, pues cada uno tiene por lo menos una característica que lo distingue del otro. Por lo demás, las características δ y ϕ tampoco tienen que ser definidas como propiedades únicas de estos acontecimientos, ya que podrían aparecer en otros acontecimientos A_3 y A_4 , que podrían o no pertenecer a la clase C_1 .

³² Vid., Ricœur, P., *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en relato histórico*, Madrid, Siglo XXI, Vol I, p. 213. De este trabajo, vid., supra, p. 63.

³³ *Ibid.*, p. 213-4. Énfasis añadido.

³⁴ Vid., supra, p. 67.

a un acontecimiento de los otros de su misma clase. La caracterización podrá parecer un tanto básica y primaria, pero aún así permite definir, aunque sea a muy grandes rasgos, algunos intereses epistémicos de la disciplina; por lo que al final de cuentas no resulta del todo insensata. Lo que importa, entonces, son solamente algunas precisiones que en algún sentido refuerzan la tesis de que la explicación conceptual es imprescindible para la investigación histórica.

Nuestra preocupación, esta vez, está centrada en que se diga con tanta facilidad que el historiador está interesado por “describir y explicar lo que ha sucedido efectivamente en *todos* sus detalles concretos.”³⁵ Al punto, la cuestión no queda en la imposibilidad que hay detrás de una descripción de este tipo, sino en que llevar la tesis hasta sus extremos conduciría a una sucesualización exagerada, e incluso a la pérdida del carácter diferencial que se supone caracteriza lo histórico.

Por supuesto, no vamos a desconocer la necesidad que el historiador tienen de cubrir lo mejor posible la documentación existente respecto al tema de su interés. Ciertamente, la catalogación de archivos, la búsqueda de fuentes alternas o indirectas, o la precisión y el detalle con el que los documentos deben ser analizados, son algo más que una simple manía de anticuario. Aunque el trabajo de archivo jamás podrá ser exhaustivo, la amplitud y cantidad de las fuentes consultadas, referidas y analizadas, constituye sin duda un valor epistémico y hasta estético de la investigación histórica.

No obstante, el *grado de precisión* que un historiador escoja para su estudio tampoco es una cuestión trivial. En este sentido, el material conceptual sobre el que se basa una investigación histórica, no tiene como únicas funciones las de ordenar lo acontecido y la de posibilitar, por la vía del contraste, el descubrimiento de las diferencias entre los acontecimientos que pertenezcan a una misma categoría. Su función primordial, según creemos, es la de establecer aquel *umbral de desmenuzamiento* al que nos referimos en la primer capítulo de este trabajo;³⁶ i.e., una especie de nivel analítico que permite mantener la visión enfocada en aquellos elementos que todavía caen en la

³⁵ Ricœur, P., *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en relato histórico*, op. cit., p. 213-14.

³⁶ Vid., *supra*, § I.1

categoría de históricos. Y es que, en un exceso de microscopia, el historiador terminaría perdiéndose en la narración de una serie de detalles que efectivamente constituyen el conjunto de los hechos ocurridos en el pasado, pero que han perdido los matices y las características que le permitan concebirlos como hechos históricos.

Cuando introducimos una frase de Veyne, dijimos que su posición es mucho más interesante de lo que en ese contexto parecería serlo.³⁷ Por aquella frase, como por muchas otras en el texto, es evidente que en Veyne hay una fuerte insistencia en la irrepetibilidad de los acontecimientos históricos. Sin embargo, tomando como base la distinción entre crónica e historia propuesta por Croce, él propio Veyne sostiene una muy sugestiva distinción entre la *singularidad* y la *especificidad* de un acontecimiento, para indicar que el estatuto propiamente histórico se deriva al partir de la segunda y no de la primera de estas nociones:

Es histórico lo que no es universal y lo que no es singular. Para que una cosa no sea universal, es preciso que haya diferencia; para que no sea singular, es preciso que sea específica, sea comprendida³⁸

Según parece, la tesis puede leerse en un sentido muy parecido a la idea que en términos generales se ha tratado de sugerir aquí, pues al asociar ahora la historicidad de un acontecimiento a la noción de especificidad, no estaríamos haciendo otra cosa que más que subrayar la importancia del *umbral de desmenuzamiento* propuesto por Simmel:

Cuando un historiador acomete el estudio de los campesinos del Neversado o de los libertinos romanos, su primera preocupación es borrar la singularidad de cada una de ellos, dispersarla en datos específicos que se reagrupan entre ellos por *ítems* (nivel de vida, costumbres matrimoniales de la población estudiada); en vez de una yuxtaposición de biografías, obtenemos una yuxtaposición de *ítems* cuyo conjunto constituye 'la vida de los campesinos del Neversado'. A lo más, pasaremos por alto el hecho de que estos campesinos se alimentaban y eran sexuales, porque esto es de todos los tiempos.³⁹

No debe ser necesario extendernos para señalar las coincidencias entre la especificidad propuesta por Veyne y nuestra propia posición. A grandes rasgos, nuestra idea no sólo ha sido la de postular que el carácter ideográfico

³⁷ Vid., *supra*, p. 66.

³⁸ Veyne, *op. cit.*, p.

³⁹ *Ibid.*, p. 83.

de los acontecimientos históricos se deriva de un *interés epistémico* determinado y no de una irrepetibilidad extraordinaria de la materia histórica, sino la de que esta tesis, en algún sentido compartida también por Ricoeur, debería completarse mediante la introducción del *umbral de desmenuzamiento* postulado por Simmel; pues si bien es cierto que una característica básica de la explicación histórica está dada por la dirección que ésta toma una vez establecido un concepto general (i.e., por su interés por analizar las características *distintivas* de cada uno de los acontecimientos definidos por el concepto), no lo es menos que este interés está mediado o circunscrito por una serie de elementos conceptuales que permiten que el análisis no salga de ciertos límites en los que se perderían tanto los matices y diferencias que interesan al historiador, como la significación *histórica* de su materia. De nuevo, Veyne parecería compartir también esta posición:

La historia se interesa por acontecimientos individualizados de los que ninguno está repetido, pero no es su misma individualidad lo que le interesa; lo que busca es comprenderlos, es decir, encontrar en ellos una especie de generalidad o más precisamente de especificidad. [...] Brigitte Bardot y Pompidou no son individualidades notorias, admiradas o deseadas, sino los representantes de su categoría; la primera es una estrella, el segundo se reparte entre la especie de los profesores que se vuelven hacia la política y la especie de los jefes de Estado. Se ha pasado de la singularidad individual a la especificidad, es decir, al individuo como inteligible (por eso 'específico' significa a la vez 'general' y 'particular'). Tal es la seriedad de la historia: se propone relatar las civilizaciones del pasado y no salvar la memoria de los individuos; la historia no es una inmensa colección de biografías. [...] El individuo cuenta históricamente por su especificidad, no porque represente el primer papel de la historia o porque sea una figura entre millones.⁴⁰

Sin embargo, hay que reconocer que la mera introducción del concepto de *especificidad* no es suficiente para establecer al partir de ella el estatuto histórico de los acontecimientos. Cuando Veyne sostiene que lo que caracteriza a la historia es una curiosidad por lo *específico*, y no por lo *singular* de un acontecimiento, parece que en la distinción entre ambas nociones se está reconociendo tanto el interés epistémico por las características distintivas de un acontecimiento, como el umbral propuesto por Simmel. Pero aún es posible precisar el interés del historiador por la especificidad de los acontecimientos. En efecto, para que lo *histórico* sea *específico* se requiere que el acontecimiento sea analizado al partir de una serie de características y

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 77-8

propiedades que lo distinguen del resto de los acontecimientos que también caen en su misma categoría, cuidando que dichas características no traspasen los límites de la plena singularidad a la que usualmente se ha ligado la noción de ideográfico. Pero para que un acontecimiento sea *específico* en el sentido en que incumbe e interesa a un historiador, no basta únicamente con definir y explicar sus características distintivas, sino que éstas deben ser de un tipo especial.

Aunque no vamos a ser exageradamente normativos a este respecto, y aunque tampoco hace falta negar que la historia pueda ocuparse de cualquier característica que se mantenga en los límites propuestos, no está de más remarcar que la explicación histórica está estrechamente vinculada a una preocupación por entender y explicar aquellas características y propiedades que se derivan de la *ubicación* de un acontecimiento en el tiempo histórico. Quizá suena trivial al decirlo así, pero la especificidad que en particular interesa al historiador, es una *especificidad histórica* producida por las relaciones que el acontecimiento tiene con la época a la que pertenece. Parecería que son este tipo de condiciones y propiedades a las que se refiere Simmel por las *razones objetivas* que determinan la pertenencia de un acontecimiento a una figura unitaria, y por ende, la historicidad propiamente dicha del acontecimiento en cuestión. Por lo que, así visto, hablamos de un *acontecimiento histórico* cuando su lugar en el tiempo puede fijarse de manera independiente a la fecha de su ocurrencia, y cuando ciertas condiciones y características que lo hacen *específico* se presentan como las *razones objetivas* que justifican su inserción en una figura unitaria.

Ahora bien, la idea de establecer este *umbral de desmenuzamiento* no sólo es importante para fines de la delimitación del nivel de análisis, sino para introducir la *significación social* a la que el propio Dray, y con él muchos otros, reconocen como el elemento que permite establecer y seleccionar los acontecimientos propiamente históricos. Tal y como lo hemos visto con Veyne, no pocas veces los historiadores han sustentado que el interés histórico está referido al hombre en grupo, más que al individuo, y que el valor que permite seleccionar a un acontecimiento está asociado al significado que su ocurrencia tuvo para la historia de un cierto grupo e, incluso, para la de la humanidad en

general. Naturalmente, no siempre es fácil establecer con claridad los límites del desmenuzamiento, ni la definición precisa de lo que cuenta como social y, por ende, como histórico. Pero a pesar de lo difuso de los límites, es evidente que fuera de cierto margen la historia perdería en su objeto de estudio aquellos elementos y características que en particular le interesan.

Al partir de los argumentos presentados en las últimas dos secciones es posible cuestionar que los intereses de la investigación histórica se circunscriban a la explicación de acontecimientos singulares, o bien a una descripción completa de su materia de estudio. Hemos tratado de ser muy claros al aceptar, si no la imposibilidad, por lo menos algunas dificultades que hacen muy poco probable la existencia de principios o leyes históricas de alcance universal. Pero hemos intentado mostrar también que la explicación histórica no puede prescindir, a lo largo de todo el proceso, del uso de una serie de hipótesis o conceptos generales, aunque de aplicación restringida. Insistamos en que este instrumental conceptual requerido por el historiador no sólo funciona como un recurso heurístico que ayuda a la ordenación de la materia histórica, sino que se vuelve imprescindible en tanto que posibilita el establecimiento de un nivel de análisis que permite la concepción de objetos que caen en la categoría de históricos.

La crítica, empero, no tiene porque asimilarse a una defensa del modelo nomológico, sino a un intento por señalar algunas precisiones en lo que respecta a la noción de ideográfico, y a la caracterización que al partir de este concepto se haga de la explicación histórica. Tomemos, por ejemplo, el siguiente párrafo de Gadamer:

Con la simple constatación del descubrimiento de regularidades no se realiza un progreso efectivo en las ciencias humanas, no se llega más que a enmascarar el verdadero problema que presentan estas ciencias [...] Su fin verdadero —aún utilizando los conocimientos generales— es sobre todo el de comprender un fenómeno histórico en su singularidad, en su unicidad. Lo que interesa al conocimiento histórico no es el saber cómo los hombres, los pueblos, los Estados se desarrollan en general, sino, por el contrario, cómo este hombre, este pueblo, este estado ha llegado a ser lo que es; cómo esto ha podido pasar y llegar a suceder allí

No es pensemos que la idea de Gadamer sea equivocada, pero no parece del todo cierto que el *único y verdadero* interés de la historia sea el de captar la unicidad de los acontecimientos, ni parece tampoco que exista una

absoluta contraposición entre explicaciones hasta cierto punto generales y aquellas que pretendan captar la singularidad de un cierto fenómeno. Por un lado, no se violan los fundamentos de la práctica histórica si se acepta que así como esta forma de explicación quedaría incompleta sin el análisis de las particularidades de un fenómeno en específico, lo mismo ocurriría sin en ella no se contempla el estudio de lo que el fenómeno comparte con otros que igual caen en su categoría. Por el otro y todavía más importante, nuestro punto ha sido señalar, sino la imposibilidad, al menos las obvias dificultades que supondría el análisis ideográfico de un fenómeno a expensas de las posibilidades que los conceptos generales ofrecen para la clarificación del tipo de rasgos mediante los que el concepto se asocia a una categoría en particular y, por la vía del contraste, la de aquellos que lo distinguen de los otros que también pertenecen a la misma categoría. De allí que pueda sustentarse que la explicación *ideográfica* y la *teórica* (llamémosla así para distinguirla de la estrictamente *nomológica*) son ambas constituyentes del proceso de investigación histórica. Cassirer lo ha dicho claramente:

No es posible separar los dos 'momentos' de universalidad y particularidad de esta forma abstracta y artificial. Un juicio es, siempre, la unidad sintética de ambos momentos; contiene un elemento de universalidad y otro de particularidad. Los dos no se oponen recíprocamente sino que se implican e interpretan. Universalidad no es un término que designe un determinado campo del pensamiento; es una expresión del verdadero carácter, de la función del pensamiento. El pensamiento es siempre universal. Por otra parte, en modo alguno es un privilegio de la historia la descripción de hechos particulares, de un 'aquí' y 'ahora'. Se ha pensado a menudo que la unicidad de los acontecimientos históricos constituye el carácter que distingue a la historia de la ciencia. Sin embargo, este criterio no es suficiente. Un geólogo que nos ofrece una descripción de las varias capas de la tierra en diferentes periodos geológicos nos proporciona un relato de acontecimientos concretos y únicos. Esos acontecimientos no pueden repetirse; ni ocurrir en el mismo orden una segunda vez. La descripción que hace el geólogo no difiere así de la de un historiador que, como hace Gregorovius, nos cuenta la historia de la ciudad de Roma en la Edad Media. Pero el historiador no se limita a ofrecernos una serie de acontecimientos en un orden cronológico definido; para él no son más que el caparazón dentro del cual busca una vida humana y cultural, una vida de acciones y pasiones, de preguntas y respuestas, de tensiones y soluciones.⁴¹

Esperemos que esto sea suficiente para mostrar que explicación histórica tiene un cierto carácter teórico, y que comparte con las ciencias sociales,

⁴¹ Cassirer, *Antropología Filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 274.

aunque pudiera hacerlo en menor medida, la intención por aprehender la generalidad de sus objetos. Ciertamente, resulta plenamente aceptable que algunos historiadores tuvieran como única intención la de entender a un solo actor histórico, pero eso no significaría que los intereses de la disciplina se reduzcan a un conocimiento de este tipo, ni mucho menos que pudieran mantenerse a este nivel.

La importancia de este señalamiento, empero, no se desprende únicamente de la necesidad de contar con una definición de ideográfico que, aunque siempre será un tanto problemática, al menos no conduzca hacia algunas de la tesis que ya se han señalado y cuya defensa parece francamente sustentable. Lo que de acuerdo a nuestros intereses importa, era conseguir una caracterización de la investigación histórica que fuera aceptable para la historia social, pues de haber consentido la negativa de muchos historiadores con respecto al uso de leyes generales y hasta de conceptos que permitan establecer una tipología de los objetos y fenómenos sociales, las perspectivas para su justificación serían casi nulas.

En este sentido, el análisis no está dirigido hacia la defensa de las explicaciones nomológicas en la historia, sino a perfilar una concepción de lo ideográfico en la que puedan incluirse unidades de análisis de las que los acontecimientos son sólo instanciaciones, y que por consiguiente implican algún tipo de repetibilidad en lo que a los acontecimientos se refiere.

Más claramente, una noción de lo *ideográfico* asociada a la *unicidad* resulta hasta cierto punto aceptable en los terrenos de la *historia episódica*, pues es cierto que tanto los acontecimientos (vgr., las batallas) como algunas otras figuras históricas de mayor "amplitud" (vgr., las guerras), presentan el tipo de características que permiten sustentar su *irrepetibilidad*. En ese caso, nuestra argumentación sólo sirve para señalar que la construcción de estas figuras unitarias, así como la identificación de aquello que las hace irrepetibles, dependen en buena medida del uso de conceptos generales.

Pero la cuestión es muy otra cuando se la piensa en la historia social, económica y hasta en cierto tipo de historias políticas. Y es que, como es obvio, cuando el objeto o fenómeno a reconstruir es, por ejemplo, una forma de

socialización, un rito o una costumbre (vgr., el casamiento católico), debe aceptarse entonces que a pesar de las diferencias que al nivel de los *contenidos* se observen en los distintos casamientos ocurridos en un periodo específico, estos mismos presentan cierta unidad *formal* que los hace repetibles en un sentido no trivial.⁴² Para fijar el argumento, tomemos como punto de partida una larga cita de Danto:

[...] siempre se da la posibilidad de que la inventiva humana idee un nuevo ejemplo que reconozcamos después que pertenece a la clase, pero que no podríamos haberlo anticipado ni aún cuando, en términos generales, pudiéramos haber predicho la descripción general bajo la que ese ejemplo cae. De forma comparable, aun conociendo que un hombre propende a hacer cosas amables, y conociendo que en una determinada ocasión puede esperarse que haga algo amable, no siempre es fácil decir qué cosa amable va a hacer en concreto. Ser amable es ser creativo en benignidad, ser considerado, sorprender a la gente por la singular delicadeza del gesto de uno. Atribuir tal disposición a una persona es dejar campo abierto a la creatividad, pues la amabilidad no es un asunto ritual, ni existe un conjunto de cosas, numerable con precisión, que agote la forma en que esa disposición funciona [...]. Podemos reconocerlos *a posteriori* como ejemplos adecuados, pero sin ser capaces de predecirlos.⁴³

La metáfora parecería ser sumamente clara en el tipo de circunstancias que implican la imposibilidad de predecir las particularidades de una cierta acción, pero en ella están implícitas también un par de condiciones que limitan su singularidad.

En el siguiente capítulo, aceptaremos buena parte de la posición de Dray frente al modelo nomológico, pero buscaremos mostrar también que las *relaciones causales singulares* probadas por el historiador, *pueden* usarse como un *principio* que justifica inferir, en forma hipotética, que en casos semejantes es *razonable* esperar resultados semejantes. Aunque ya se mostrará que un principio como éste no debería confundirse, por su forma, con leyes universales ni con hipótesis probabilistas, la similitud que entre la *prueba histórica* y el *procedimiento jurídico* sirve para señalar, parafraseando una famosa frase de Lakatos, que la investigación histórica, como la metodología

⁴² El uso del término *unidad formal* responde a la unidad que pueda reconocerse en los acontecimientos al partir de que estos sean una instanciación de una *forma de socialización* específica. Desde luego, bien podrían haberse utilizado términos como unidad estructural o funcional, pero hemos preferido no hacerlo así para evitar el vínculo que ello representaría con posiciones estructuralistas o funcionalistas cuyas premisas básicas no coinciden con las de la posición que venimos defendiendo. Sin embargo, el uso aquí propuesto no debe vincularse ahora con lo que el término *formal* significa en su acepción más común.

⁴³ Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, 1965, pp. 230 y ss.

científica, permiten establecer algún tipo de jurisprudencia, pero no leyes estatutarias.

Si con base en ello volvemos sobre el ejemplo de la amabilidad y el problema del carácter predictivo de la explicación, podría decirse que aunque nos sea imposible predecir la acción específica que en una cierta circunstancia realizará el sujeto al que hemos reconocido amable, saber de su *propensión* a la amabilidad no es en ningún sentido un conocimiento desdeñable, porque al saber de estas *predisposiciones* se posibilita la *previsión* de situaciones futuras.

Además, en el caso particular de la historia, el establecimiento de tendencias o patrones generales de comportamiento permite un análisis *retrodictivo* del que no hemos hablado, pero que sin duda es una parte sustancial de la operación histórica.

Aunque no vamos a analizar detalladamente este procedimiento, hay que decir aquí que algunos métodos que los historiadores utilizan para la *búsqueda de fuentes* y para el *establecimiento* de las condiciones necesarias, son en cierto sentido similares a una predicción. Quién sabe por qué, pero a veces se olvida que las historias también salen de los archivos, y que para buscar allí se requiere de conocimientos que permitan *prever* el tipo de fuentes que deben consultarse, y “pronosticar” las condiciones determinantes que más probablemente expliquen el acontecimiento en cuestión. Por supuesto, nada de esto asegura que los resultados obtenidos serán los esperados. Pero resultaría por demás insensato creer que el historiador revisa *todo* el material disponible, y repasa *todas* las distintas opciones de explicación antes de elegir alguna en particular. De allí que cierto tipo de principios, así como los conceptos generales, funcionen para el historiador como una especie de guía que le permite desarrollar las hipótesis que orientan su investigación archivística y hasta el reconocimiento de los motivos razones e intereses que *normalmente* provocan los acontecimientos del tipo del que se busca explicar.

La segunda restricción que puede ponerse a la intencionalidad de la acción es muy similar a lo que se argumentado al partir del uso de conceptos generales. Independientemente de la creatividad que esté detrás de una

acción, y de lo sorpresiva que pudiera resultar, la posibilidad de que ésta sea reconocida como una acción de cierto tipo dependerá de una caracterización *intersubjetiva* que escapa al control del agente. Dicho con más claridad, si bien es cierto que los conceptos con que denominamos una clase de acciones no nos permiten establecer *a priori* los elementos singulares que la constituyen (i.e., su contenido específico), también lo es que estos al menos determinan algunos límites en los que la acción puede darse. Puesto en los términos de nuestro ejemplo, aunque no sepamos qué amabilidad en particular realizará un sujeto, es claro que lo que sí podríamos señalar con anticipación son algunas acciones que definitivamente no pasarían por amables.

Así las cosas, lo importante aquí es que la mayor parte de los objetos o entidades sociales, no sólo funcionan para establecer el significado de las acciones, sino que instalan también una *estructura informal de orden* que estabiliza las expectativas individuales con respecto al comportamiento propio y de los otros, y hasta permiten explicar los motivos que probablemente habrían conducido a que alguien en particular violara ese orden establecido.

Pero tampoco hay porqué confundir el orden social con una estructura en la que los comportamientos se cumplen al grado en que las normas que lo constituyen pudieran ser incorporadas a un modelo nomológico en el tenor de leyes universales. Ni siquiera al nivel del derecho, en el que la enunciación de la norma y del castigo por su violación son explícitas, cabría pensar que la regularidad del comportamiento llegue a ese grado. En realidad, tanto la moralidad como el orden que de lo social se desprende, se constituyen por las pautas y valores, por los juegos del lenguaje que determinan una forma de vida, un estilo. Así como puede defenderse que la diferencia entre las máximas y los intereses hace que la acción estratégica sea sólo el caso límite de la acción intencional,⁴⁴ puede hacerse lo mismo con respecto a las normas morales cuya violación no implica su refutación. Además, el concepto de “seguir una regla” no sólo implica que la aplicación del criterio conduzca menos a la reproducción del mismo comportamiento en situaciones similares que a la

⁴⁴ Vid., Habermas, J., “Un informe bibliográfico (1967): La lógica de las ciencias sociales”, en Habermas, J., *La lógica de las ciencias sociales*, México, REI, 1993.

producción de nuevas formas que también resulten conformes a la regla,⁴⁵ sino que implica también la validez *intersubjetiva* de las normas en el contexto de una acción conversacional:

lo cual sugiere que uno tiene que tomar en cuenta no sólo las acciones de la persona cuya conducta se está considerando como candidato para la categoría de seguir una regla, sino también las reacciones de las demás personas a lo que la primera hace. Más específicamente, sólo en una situación en la que tiene sentido suponer que cualquier otro podría en principio descubrir la regla que estoy siguiendo, puede inteligiblemente decirse de mí que estoy siguiendo una regla en absoluto.⁴⁶

Así las cosas, el concepto de *seguir una regla* no puede asociarse al modelo nomológico, y de hecho ni siquiera resulta asimilable a los de la acción racional; pues la construcción de las jerarquías de preferencias (i.e., los valores) no puede explicarse con base en el modelo de elección racional, y porque la moral mas bien tiende a introducir “distorsiones” en las decisiones racionales. Más claramente, de lo que se trata es de un *saber como*, de un modo de hacer las cosas generado por la práctica habitual y la socialización en la que operan “acuerdos” contingentes sobre el modo correcto de llevar al cabo una acción.⁴⁷ De allí que una acción moralmente aceptable sería “racional” (i.e., estará motivada por esa forma de hacer las cosas) si resulta *coherente* con los valores y principios que establecen cómo comportarse en situaciones específicas. Después de todo, nada muy distinto del tipo de regularidad generada al nivel de los juegos y deportes por las reglas que rigen lo que en una situación determinada puede o no hacerse, pero que jamás serán suficientes para establecer la acción que en particular deba tomarse en una situación determinada.

Si volvemos ahora a la problemática que dio pie a esta discusión (i.e., la de la noción de ideográfico fuertemente vinculada a la unicidad e irrepitibilidad), estaremos ya en posición de ofrecer una más clara justificación a nuestra negativa a aceptar el modelo nomológico, pero también a aceptar aquella definición de la materia histórica que no pocos historiadores y teóricos han defendido. En realidad, nuestra posición al respecto no es muy distinta del señalamiento hecho por Norbert Elias en el sentido de que la repetibilidad y la

⁴⁵ Vid., *Ibíd.*, p. 213.

⁴⁶ Winch, P., *apud Ibíd.*, p. 214.

⁴⁷ Vid., Escalante, F., *Ciudadanos imaginarios, op. cit.* pp. 21-32.

unicidad dependen de la escala valorativa a la que se estudie la historia humana:

Considerado sólo como persona, Luis XIV fue único e irrepetible; pero la “mera persona”, el “individuo en sí”, no es menos un producto artificial de la imaginación filosófica que la “cosa en sí”. El desarrollo de las posiciones sociales que un individuo recorre desde su infancia, no es único e irrepetible en el mismo sentido en que lo es el individuo que las recorre. Puesto que el desenvolvimiento de la posición regia se realizó a un ritmo diferente que el de su correspondiente detentor, puesto que esta posición sigue existiendo al retirarse un detentor particular y puede transmitirse a otro, tiene, respecto de la unicidad e irrepetibilidad de un individuo concreto, el carácter de un fenómeno repetible o, en cualquier caso, no es única en el mismo sentido. Es posible, por lo tanto, que la investigación histórica aparezca, en el sentido usual, como una ciencia que sólo se ocupa de fenómenos únicos y singulares, solamente por cuanto no se incluya en su ámbito de estudio tales problemas sociológicos.⁴⁸

La tesis es lo suficientemente clara como para que se entienda porqué hemos dicho que la noción de ideográfico como lo irrepetible y único conserva una fuerte impronta de la historias militar y política clásicas a las que frecuentemente se toma como claros ejemplos de una historia episódica, y para esclarecer también nuestra insistencia en que en las historias sociales o económicas no hay más remedio que abandonar esta tesis de la absoluta irrepetibilidad de todo acto humano, pues tanto las categorías de análisis como los propios objetos de investigación que por ellas se identifican, sugieren la existencia de factores y características básicas que se repiten en muchos de los acontecimientos que, por otras vías, podrían concebirse como únicos e irrepetibles.

De nuevo, nuestra posición no es la de sugerir que la regularidad que lo social supone al nivel de los acontecimientos sea tal que los contenidos específicos queden absolutamente determinados por aquellas, ni mucho menos que en función de la repetibilidad formal de los acontecimientos pueda obtenerse una explicación estrictamente nomológica de su ocurrencia. De hecho, el argumento ni siquiera implica que la noción de ideográfico deba desaparecer al nivel de la historia social, pues si los acontecimientos resultan irrepetibles cuando se les mira al nivel de la historia episódica, así también mucho de lo social será único cuando se le observa al nivel de la larga duración. En todo caso, nuestra argumentación está circunscrita al

⁴⁸ Elias, N. (1965), *La Sociedad Cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 34.

señalamiento de que la regularidad o la unicidad de la materia histórica y social responden tanto del nivel analítico y a los fenómenos o entidades que sean objeto del estudio, como a la *duración* y, por ende, a la amplitud del periodo que se investigue. Cuestión, esta última, adelantada por Elias en una tesis cuya similitud con la de las tres duraciones propuestas por Braudel es tal que no se entiende porqué ha pasado tan desapercibida:

Así pues, aquí se presenta la humanidad como un río con tres corrientes, cada una de las cuales tiene un ritmo distinto de transformación. Los fenómenos de cada una de estas etapas, considerados en sí, son únicos e irrepetibles. Pero, respecto del ritmo de cambio diferente, los fenómenos que se encuentran en el plano de un ritmo más lento de desarrollo dan fácilmente la impresión de inalterables, de eterno retorno de lo siempre idéntico, vistos desde el plano de un ritmo de un ritmo más acelerado de transformación los cambios realizados en los últimos 10 000 años en la constitución biológica de la especie *homo sapiens* son relativamente pequeños. Para la cuenta sociológica del tiempo, 10 000 años representan un período muy considerable. Las transformaciones de la organización social operadas durante los últimos 10 000 años en muchos ámbitos de la humanidad son comparativamente muy grandes. En este período de tiempo, en muchas sociedades, los pueblos se desarrollaron y convirtieron en ciudades, estas en Estados urbanos, estos en Estados territoriales, en Estados dinásticos, pequeños y grandes, y finalmente, en Estados nacionales industriales; y el ritmo de transformación de tales series de desarrollo se ha acelerado considerablemente. Pero, para la cuenta individual del tiempo, para el ritmo de en que individuos infantiles se transforman en hombres y mujeres viejos, los desarrollos sociales a largo plazo se realizan, no obstante, todavía con bastante lentitud. Por tal razón, al presuponer como marcos de referencia evidentes la duración de vida y el ritmo de transformación del individuo humano, uno no percibe habitualmente como tales los desarrollos estructurados de las configuraciones sociales, sino como formaciones que se mantienen en pie, como "sistemas sociales"⁴⁹.

Ahora bien, por el modo en que han sido presentados los argumentos que anteceden a este punto, quizá haya quedado la impresión de que lo que se ha buscado es reducir la noción de ideográfico al resultado del *interés epistemológico* que la historia tiene por la *especificidad de los acontecimientos*. No obstante, debemos decir que tampoco ha sido este el propósito. Aunque quizá la mejor defensa del *criterio de unicidad histórica* no esté en la irrepetibilidad de los acontecimientos, sino en el *interés* del historiador por aquellos elementos que distinguen a un acontecimiento de los otros que pertenecen a su misma clase, no es menos cierto que los mejores argumentos *en contra del uso del modelo nomológico* se derivan de una serie de

⁴⁹ *Ibid.*, p. 26.

condiciones epistémicas establecidas por las *características* de la propia materia histórica. La idea se entenderá mucho mejor si atendemos ahora los argumentos que los historiadores han desarrollado en contra de la idea de que las conexiones entre los distintos acontecimientos sean relaciones estrictamente causales.

CAPÍTULO TERCERO. SOBRE LA EXPLICACIÓN POR RAZONES

Hace ya tiempo que la dimensión simbólica de la vida humana está en la base de la mayoría de los argumentos en contra de normar la cientificidad de las disciplinas humanas y sociales al partir del modelo nomológico. Después del giro lingüístico, resulta casi imposible encontrar a algún autor cuya discrepancia frente al posicionamiento genéricamente llamado positivista, no esté cimentada en la idea de que los acontecimientos y acciones humanas son irremediablemente simbólicos, y en la consiguiente imposibilidad de *comprender* estos actos y eventos mediante leyes que jamás podrán aprehender su sentido y significado.

Desde luego que no pretendemos desconocer la importancia que esta vía argumentativa tiene en la justificación del dualismo metodológico. Pero aún así vamos a obviarla durante el desarrollo de este argumento, pues lo que nos interesa examinar son algunas caracterizaciones de la materia histórica que han servido para contraponerse al modelo nomológico, y que aunque en algún sentido están vinculadas a la tesis de la comprensión de la dimensión simbólica de los actos humanos, presentan ciertas características específicas que justifican el que se les analice por separado. Más claramente, lo que haremos será centrar la discusión en los argumentos que los historiadores han desarrollado respecto de la *explicación por razones* y la idea de causa en las explicaciones históricas, y mediante las cuales han presentado una caracterización de la historia que conduce a su equiparación a los procedimientos jurídicos. Nuevamente, aceptemos que estas tesis mantienen un vínculo más o menos fuerte con respecto a la dimensión simbólica y la

consecuente necesidad de postular modelos comprensivos antes que explicativos. El punto, empero, es que aún reconociendo la relación entre ambas concepciones, es posible mostrar que la *explicación por razones* mantiene también una estrecha relación tanto con la *historia episódica* como con las *concepciones individualistas de la historia*; por lo que, en función de los intereses del trabajo, conviene separarlas para su análisis.

Nuestro interés por concentrarnos ahora en estos argumentos, no se desprende únicamente del peso específico que sus tesis principales tienen en la teoría de la historia, sino del hecho de que estos sirvan para justificar el dualismo metodológico al partir de ciertas *características de la materia histórica* y no sólo de las limitaciones metodológicas o de los intereses epistémicos de la disciplina. Como bien lo ha notado Ricœur, cuando se piensa en el uso del modelo nomológico en la historia se imponen al menos tres observaciones básicas: A) que tras la explicación nomológica se esconden dos nociones fundamentales: (A1) la idea de regularidad y (A2) la concepción humeana de causa como condición determinante; B) aquella asimilación entre explicación y predicción que ya había sido subrayada, y C) la inclusión de los acontecimientos históricos en un concepto general de acontecimiento, así como las implicaciones que esto tiene sobre su estatuto propiamente histórico.¹

En el capítulo anterior, hemos fijado ya nuestra postura con respecto a la regularidad histórica. Coincidiendo en alguna parte con el argumento de Hempel, señalamos que los términos generales (así como cierto tipo de hipótesis universales) tienen una *función* importante en lo que hace al ordenamiento y concepción de la materia histórica propiamente dicha. Nuestra posición, empero, no debe conducirse hacia la aceptación del modelo nomológico, pues, junto con lo antedicho, apuntamos también la importancia del *interés epistémico* por conocer las *particularidades* de un cierto acontecimiento, y del que ahora podríamos decir que incluso constituye un *criterio* que permite establecer el *estatuto histórico* de los acontecimientos.

¹ Vid., Ricœur, P., *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en relato histórico*, Madrid, Siglo XXI, T I, p. 197.

Aunque se rechazaron allí las posibilidades de una explicación o descripción completa, y aunque se advirtió también esta necesidad de utilizar en algún punto del proceso de explicación una serie de enunciados y conceptos generales, defendimos que el mejor argumento a favor de la noción de ideográfico y del *criterio de unicidad histórica* no se derivaba de la irrepitibilidad de los acontecimientos, sino justamente de este *interés* por encontrar y establecer aquello que distingue a un acontecimiento particular de los otros que pertenecen a su misma clase.

Sin embargo, no parece que el mero reconocimiento del interés por los hechos particulares del pasado sea suficiente para la caracterización de la explicación histórica, puesto que el punto fuerte de la discusión no está solamente en el tipo de *problemas* por los que los historiadores están interesados, sino en las propiedades y características de la materia histórica. Más claramente, el análisis de la repetibilidad de la materia histórica, así como nuestra negativa a aceptar el modelo nomológico a pesar del reconocimiento de la *función* que los términos generales y leyes universales tienen en su explicación, en buena medida dependen del examen de lo señalado por Ricœur respecto de la noción de causa en las explicaciones históricas, de la asimilación entre explicación y predicción, y de la incorporación de los acontecimientos históricos en una noción general de *hecho*.²

Así las cosas, empecemos coincidiendo con Ricœur en que la tesis hempeliana implica algunas modificaciones sustanciales a la noción de acontecimiento histórico.³ Para su pleno desarrollo, el argumento de Hempel requiere de dos condiciones básicas: a) que las leyes históricas tengan algún grado de *verificabilidad empírica*, y b) que los acontecimientos puedan ser integrados en un *concepto general de hecho*, en el que se incluyan también los

² En *Tiempo y narración*, Ricœur se refiere a este problema utilizando, tanto para el modelo nomológico como para la materia histórica, la noción de acontecimiento. En nuestro caso, hemos preferido reservar aquí el término acontecimiento para los “hechos” históricos y utilizar la noción “hecho” para el modelo nomológico. Lo anterior responde a un intento por conservar los vínculos que cada concepto tiene con la posición de la que se desprende, pues aunque hemos defendido que los hechos físicos son tan irrepitibles como lo sean los acontecimientos históricos, y que estos últimos presentan algún grado de repetibilidad, es obvio que esto se deriva de nuestra propia postura y que, para las posiciones que se están analizando, la distinción entre hechos y acontecimientos podría tener una función de suma importancia.

³ *Vid.*, Ricœur, P., *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en relato histórico*, Madrid, Siglo XXI, T I, p. 196.

hechos físicos, químicos, geológicos, etc. El problema, entonces, radica en que ambas condiciones resultan contrarias a la concepción de acontecimiento aceptada por Hempel como caracterización de los *problemas* que interesan al historiador.

Con respecto a la primera condición no hay mucho que decir. En tanto los acontecimientos históricos son acontecimientos pasados, resulta sumamente complejo establecer en qué grado las leyes históricas podrían verificarse empíricamente, puesto que el historiador sólo tiene acceso a estos hechos por la vía de una serie de documentos, o por la de los indicios y vestigios materiales subsistentes. Así, la incompletitud de la información, la necesidad de interpretar la información existente y la evidente imposibilidad de someter a pruebas empíricas a una ley histórica, impiden el establecimiento de un criterio estricto de verificabilidad empírica, y obligan al uso de formas y criterios de demostración alternos.⁴

El problema más interesante es el de la inclusión de la materia histórica en una concepción homogénea del acontecimiento. Por los argumentos presentados en torno a la descripción completa, se puede evidenciar un importante contraste entre la explicación nomológica y la histórica. Mientras que la primera pretende la incorporación de hechos particulares en enunciados o conceptos de clase, la segunda tomaría como punto de partida los conceptos generales para identificar después las particularidades del acontecimiento. No obstante, la diferencia en las direcciones que una y otra explicación toman no es una cuestión secundaria, ni el afán del historiador por encontrar y explicar estas particularidades es una curiosidad independiente o accesorio; antes al

⁴ Valga indicar aquí que, según Ricœur, Hempel “considera no sólo importante, sino decisivo, el que en la historia los acontecimientos obtengan su estatuto propiamente histórico de haber sido incluidos inicialmente en una crónica oficial, en un testimonio ocular o en una narración basada en recuerdos personales” (Ricœur, P., *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en relato histórico*, Madrid, Siglo XXI, T I, p. 196.) Tal condición, parece, permitiría establecer un cierto tipo de base empírica para la historia y, por ende, el criterio de verificabilidad recién mencionado. No obstante, hay que decir que, en este punto en particular, la crítica de Ricœur a Hempel no está del todo justificada, pues por lo menos en *The Function of general laws in history* (texto en que Ricœur basa su análisis y del que supuestamente se obtiene la referencia) Hempel jamás establece una restricción tan fuerte. Notar lo anterior es importante no sólo en términos de la exactitud del análisis. A pesar de la insistencia de Hempel en la necesaria verificabilidad empírica de los acontecimientos históricos, una restricción de este tipo resultaría insustentable e innecesaria; tanto por la constrictión que implicaría en lo que hace a las fuentes legítimas, como en función del criterio con base en el cual podría asegurarse la veracidad de este tipo de documentos.

contrario, es justamente este interés epistémico el que en realidad *completa* la explicación histórica, e incluso, el que permite establecer el estatuto propiamente histórico de los acontecimientos.

Dicho con más claridad, aunque en nuestra argumentación hemos coincidido con Hempel en que los términos generales y algún tipo de leyes universales tienen una *función* importante en el *proceso* de explicación histórica, no por ello hemos querido obviar el interés epistémico del historiador por la particularidad del acontecimiento, ni tampoco el hecho de que este interés implique cierto tipo de características a la materia histórica propiamente dicha. De allí que, aún y aceptando que el historiador utilice términos generales y leyes (vgr., revolución) en el proceso de investigación y explicación, y a pesar también de que lo anterior implique que algún tipo de investigación teórica está involucrada en el ejercicio del historiador, ello no conduce a negar que el carácter estrictamente histórico de los *acontecimientos* dependa de la particularización de los mismos. Por lo que, en consecuencia, se puede defender que el proceso de especificación y particularización no responde tan sólo al interés epistémico por la especificidad, sino que funciona también como un elemento que determina el carácter propiamente histórico de los acontecimientos.

Con base en lo antedicho, estaríamos en condiciones de sustentar la necesidad de distinguir conceptualmente *acontecimientos* y *hechos* en este intento por dilucidar las características de la explicación histórica y de su materia.⁵ Pero el argumento así presentado resultaría incompleto, pues todavía haría falta incorporar la característica que más claramente permite distinguir y justificar la distinción entre hechos y acontecimientos históricos: a saber, la de que estos últimos sean, en primera y última instancia, acontecimientos humanos, o bien hechos naturales cuya ocurrencia haya tenido alguna implicación en la historia de nuestra especie. Y es en este punto en que la discusión que ahora presentaremos se vuelve relevante, pues de ella pueden derivarse algunos elementos que nos permitan atender a los puntos señalados

⁵ Dicho muy rápidamente, mientras que en la concepción de un acontecimiento pretendemos incorporar las características que lo distinguen, en la noción de hecho se busca justamente lo contrario; i.e., obviar las diferencias a fin de posibilitar su incorporación en una clase.

por Ricœur y sobre los que aún no nos hemos detenido; en particular, a la noción humana de causa y a lo que de ello se derive respecto de la regularidad, y a la asimilación entre predicción y explicación sobre la que apenas si hemos esbozado algún argumento en el capítulo anterior.

III.1 DE LA EXPLICACIÓN POR RAZONES

Con la intención de incorporar la restricción de la historia a la historia humana y, asimismo, con la de mostrar que debido a la *naturaleza* misma de la materia histórica, *algunas* de las condiciones determinantes de los acontecimientos no pueden ser subsumidas en una ley general, tomaremos como punto de partida dos tesis desarrolladas por el propio William Dray: el *análisis causal* y la *explicación por razones*.⁶

El capítulo cuarto del texto en que Dray expone estas tesis, está dedicado a justificar el uso que de facto la historia hace del lenguaje causal, sin por ello asimilar esta forma explicativa a la de la subsunción en una ley general. El argumento, empero, no tiene como única finalidad la de presentar una forma de explicación alterna al modelo nomológico (a la que el propio Dray llama *análisis causal*), ni se trata tampoco de un intento por objetar el uso de leyes generales mediante el reconocimiento de las dificultades que el historiador experimenta por la naturaleza de su objeto de estudio, y que impiden que las explicaciones históricas sean explicaciones causales de tipo nomológico.

En otro texto,⁷ Dray reconoce la validez de los argumentos con los que Kenneth Stampff había sustentado que la imposibilidad de alcanzar un cierto nivel de objetividad y precisión (como el que supone alcanzaría una explicación nomológica), se deriva de problemas específicos provocados por el tipo de material con que los historiadores trabajan. Al punto, habría que coincidir con ambos en que tanto la falta de evidencia empírica, como la carencia de una teoría general del comportamiento y acciones humanas, o la imposibilidad de

⁶ Dray, W., *Laws and explanation in history*, Oxford, Oxford University Press, 1957.

⁷ Dray, W., *Philosophy of History*, New Jersey, Prentice-Hall, Foundations of Philosophy Series, 1964.

aislar un factor histórico para corroborar su relevancia específica, limitan el grado de exactitud que las explicaciones históricas pudieran alcanzar.⁸ Sin embargo, en ambos textos, Dray también ha sido lo suficientemente claro en que el problema de la explicación nomológica en la historia no se reduce a la existencia de estos límites, ni tampoco a lo señalado por Hempel en lo que respecta a la incompletitud de la explicación histórica por la falta de la enunciación explícita de las condiciones y regularidades conocidas por el historiador.⁹ A su juicio el problema fundamental está en que en el caso de la materia histórica, operen una serie de *conexiones causales singulares* que permiten la explicación de un acontecimiento, pero que no pueden ser incorporadas en una ley debido a que estas sólo son condiciones *necesarias*, pero *no suficientes*, para la ocurrencia del acontecimiento en cuestión.

La pérdida de popularidad de Luis XIV cae claramente en esta categoría. Mediante el análisis del caso, el historiador podría justificar que ésta es producto de los daños que su política generara a los intereses franceses, pero aún así la explicación no podría considerarse deductiva, ni serviría tampoco para derivar de ella algún tipo de ley o principio general. En primera instancia, y como bien lo ha señalado Habermas, la explicación no coincide con el modelo nomológico ni es deductiva en estricto sentido, por la sencilla razón de que el historiador carece de una ley que relacione la pérdida de popularidad de un gobernante con el tipo de política seguida por éste, y por que aunque contara con dicha ley, le resultaría casi imposible formular, en términos de condiciones iniciales, las características del sistema de gobierno, de la política específica de Luis XIV y de la población francesa de aquel tiempo.¹⁰ Por otro lado, y volviendo ahora al argumento de Dray, el análisis de las causas que provocaron la impopularidad de Luis XIV, tampoco serviría para generar una ley sociológica debido a que aunque el historiador pueda demostrar la relación causal entre *su* impopularidad y los resultados de *su* política, *no* podría mostrar la *necesidad lógica* que vincule a los enunciados que describen ambos acontecimientos o estados cosas.

⁸ Vid., *ibid.*, p. 41.

⁹ Vid., *ibid.*, p. 42.

¹⁰ Vid., Habermas, J. (1968), *La lógica de las ciencias sociales*, México, REI, p. 112.

Con base en esto último es posible fundamentar que la explicación histórica requiere de un modelo de explicación distinto al nomológico. Más que *deducir* la explicación de un acontecimiento al partir de una ley, el historiador *sopesará* las distintas opciones para explicar un evento de manera muy similar a quien, en un procedimiento jurídico, pondera los argumentos presentados y toma una decisión en función de las pruebas existentes.¹¹ En otras palabras, en tanto que *algunas* de las condiciones determinantes de un acontecimiento sean sólo condiciones *necesarias* pero no *suficientes*, y debido a que en consecuencia no puede mostrarse la necesidad lógica que relacione a los enunciados que los describen, el historiador tendrá que limitarse a señalar que de no haber ocurrido el “acontecimiento” primero (i.e., la política seguida por Luis XIV), el segundo muy probablemente tampoco habría tenido lugar (i.e., su impopularidad).

Así, el procedimiento que el historiador seguirá para *probar* la existencia de esta *conexión causal singular*,¹² será el de *analizar y seleccionar* de entre todos los factores involucrados, aquél o aquellos que permiten afirmar que en una situación particular, la ocurrencia de estos factores fue necesaria para que el “efecto” se haya producido tal y como ocurrió. Sobra indicar que es la situación particular la que priva del carácter de condición suficiente a las “causas” reconocidas por el historiador, pues al igual que podría decirse que a falta de estas, y de haber seguido todo lo demás igual, el efecto hubiera sido otro; también podría señalarse que siendo la situación global distinta, los mismos factores podrían tener consecuencias disímiles e incluso contrarias.

Pero no se trata, y esto hay que aclararlo, de un problema al nivel de las condiciones iniciales. Cualquier defensa del modelo nomológico podría replicar, frente a estos argumentos, que el hecho de que la impopularidad de un gobernante no se presente en todos los casos en los que éste ha seguido una política nociva a los intereses del grupo, podría explicarse si se asume que la diferencia entre las dos situaciones globales (i.e., entre aquellas en las que la impopularidad ocurre y aquellas en las que no es así) responde al hecho de

¹¹ *Vid.*, Ricœur, P., *op. cit.*, p. 214.

¹² El término es de Dray.

que las condiciones iniciales en uno y otro caso no sean las mismas, por lo que es de esperarse que estas tengan efectos distintos.

Ciertamente, lo anterior permitiría salvar al modelo nomológico, pues en éste se contempla que el cumplimiento de una ley universal dependa de que las condiciones iniciales en los distintos casos subsumidos en ella deban ser aproximadamente las mismas, por lo que cualquier diferencia relevante al nivel de estas condiciones, implicaría también que la ley no se cumpla, o bien que ésta deba ser modificada si es que se pueden incorporar nuevas condiciones en otro enunciado legaliforme en el que se identifique el tipo de hechos que pueden derivarse de la conjunción de la causa aparecida en la primera de las leyes y las condiciones iniciales que la distinguen del fenómeno en que ésta no se cumple.

Sin embargo, hemos dicho ya que el problema no está solamente en lo señalado por Habermas con respecto a las dificultades inherentes a la explicitación de las situaciones globales históricas en términos de condiciones iniciales, y a la consiguiente imposibilidad de identificar aquellas que determinan que la “misma” causa no tenga los “mismos” efectos en situaciones disímiles. Tal y como lo señala Dray, el problema opera al nivel de la *conexión* entre las “causas” y los “efectos”, pues al no ser ésta tal que pueda expresársele en términos de una necesidad lógica que vincule a los enunciados que describen a cada uno de estos eventos, la construcción de una ley universal e incluso probabilística se imposibilita.

No obstante, la inexistencia de esta relación en que las “causas” son condiciones necesarias y suficientes para la ocurrencia de los “efectos”, tampoco implica que la conexión reconocida entre las condiciones necesarias y el acontecimiento que se busca explicar, sea desdeñable en la explicación de acontecimientos hasta cierto punto similares. En este contexto, resulta certero el señalamiento de Ricœur en el sentido de que lo que hay detrás del ejemplo de Dray en torno a la impopularidad en la que muriera Luis XIV, es “la reformulación, bajo la apariencia de una ley empírica, del razonamiento del historiador”.¹³ Es decir, un procedimiento de juicio que permite *probar* una

¹³ Ricœur, P., *op. cit.*, p. 213

relación causal singular, y que después *puede* servir como un *principio* que permita inferir, en forma hipotética, que en casos semejantes es *razonable* esperar resultados semejantes; pero que aún así no debe confundirse, por su forma, con una ley universal, ni tampoco con hipótesis probabilistas.

Por otro lado, acierta también Ricœur al indicar que la idea general detrás de este argumento no es sólo la de postular el análisis causal como un modelo alternativo (aunque no único) de la explicación histórica, sino la de reconocer y justificar la polisemia del término *causa* en un sentido hasta cierto punto similar a los tres significados del término propuestos por Collingwood en *An essay of metaphysics*. El primero de ellos supone la asimilación de la noción de causa a la de *motivo para la acción*, y sería el único *propriadamente histórico* en tanto que queda reservado para acciones humanas. El segundo sentido se obtiene mediante la *ampliación* del primero al comportamiento de cualquier ser animado; mientras que el tercero y último equivale a la noción de *condición suficiente*, y será el que posibilite la construcción de leyes por la vía inductiva, o la justificación de las mismas por la vía deductiva.¹⁴

Como puede verse, el reconocimiento de esta polisemia permite tipificar las distintas formas de vinculación entre eventos (dependiendo de si estos son humanos, biológicos o físicos), y las consiguientes diferencias en los procedimientos de explicación que cada tipo de relación requiere. Asimismo y todavía más importante, el contraste entre los distintos significados del término causa pone un cierto énfasis en que la explicación histórica pretende dar cuenta de acontecimientos cuya característica básica es la de ser *acciones* *propriadamente humanas*. Por supuesto, es esta característica la contemplada en la tercera y última parte del análisis de Dray, dedicada a abogar a favor de la *explicación por razones*.

Tal vez se nos recriminará por no haber sido más enfáticos en este punto, pero si retomamos aquí la referencia a Cassirer que antes hemos hecho,¹⁵ se verá claramente que lo señalado por él y por muchos otros no es solamente la

¹⁴ Para un análisis de las similitudes entre la noción de Dray y la de Collingwood, véase Ricœur, *op. cit.*, p. 216, n.p., 7. Véase también, Dray, W., *Philosophy of History*, New Jersey, Prentice-Hall, Foundations of Philosophy Series, 1964, pp. 43-47.

¹⁵ *Vid., supra*, p. 78.

mutua dependencia de lo particular y lo general, sino la idea circunscribir lo histórico a acontecimientos estrictamente humanos; ya sea porque esté en la acción humana el origen del acontecimiento, o bien porque aunque éste haya sido producido por factores de otro tipo, su desarrollo haya tenido alguna repercusión para nuestra especie.

Hace ya mucho tiempo que se ha venido discutiendo si la materia histórica está restringida a lo ocurrido por y a nuestra especie, o si ésta, en tanto estudio del pasado en general, debe contemplar también acontecimientos de otro orden.¹⁶ En nuestro caso, será evidente que apostamos por la primera de estas posibilidades y que, por ende, coincidimos con Cassirer en que esto constituye el mejor criterio para distinguir a la historia de otras disciplinas que igual podrían ser catalogadas como ideográficas, y en que es también lo que permite justificar la mayoría de las diferencias entre la explicación nomológica y la de las ciencias del espíritu.

Sin embargo, para los fines de esta argumentación no hace falta comprometerse con que *todo* acontecimiento *histórico* esté de alguna u otra forma vinculado con la historia particular de nuestra especie. Dado que lo que se quiere señalar es que, debido a la naturaleza de su materia de estudio, la explicación histórica no puede ser estrictamente nomológica, será suficiente con mostrar que en tanto la acción humana esté involucrada en los acontecimientos históricos, *algunos* de los factores que los determinan no pueden ser reconocidos como condiciones iniciales, ni tampoco pueden explicarse mediante su subsunción en una ley general.

En el capítulo anterior, se mencionó que uno de los problemas para aceptar el modelo nomológico en la historia, radica en que dicha forma de explicación atentaría, cuando menos en cierto sentido, contra algunos elementos de una noción general del hombre bastante extendida.¹⁷ En particular, apuntamos allí hacia la hoy llamada *otredad* (i.e., al reconocimiento de la diferencia) y hacia el libre albedrío. Pero ahora cabría añadirles el carácter *intencional* que la acción humana frecuentemente presenta. Así, lo

¹⁶ Véase, por ejemplo, Dray, W., *Philosophy of History*, *op. cit.*, pp. 4-5.

¹⁷ *Vid., supra*, p. 58 y ss.

que estaría a discusión frente a la explicación nomológica, ya no es solamente la libertad del agente para decidir por una de las distintas opciones disponibles en un momento dado, sino la imposibilidad de reconstruir, mediante leyes, el propósito que guía su elección. De allí que, en tanto que *algunos* acontecimientos históricos son producto de acciones intencionales, este tipo de “causa” no puede ser subsumida en una ley general, puesto que las distintas partes de la acción están vinculadas por un *mecanismo motivacional* que requiere de una explicación *teleológica*.

Quien esté a favor del modelo hempeliano, podría contestar que la acción humana puede explicarse en términos estrictamente causales, si lo que se toma como base son los postulados de una psicología conductista.¹⁸ Pero no quisiéramos detener la exposición para discutir este usual contrargumento positivista, pues aunque nuestra posición al respecto no es en nada favorable, la discusión nos haría perder el hilo del problema que venimos analizando. En todo caso, la contraposición entre ambas tesis (la conductista y la intencionalista) permite remarcar, por si hiciera falta, que la polémica en torno a la explicación nomológica en la historia va más allá de una cuestión metodológica, y que lo que en verdad está en disputa es esta concepción general del hombre.¹⁹

Al margen de esto último, tampoco hace falta explicar detalladamente las diferencias entre la explicación nomológica y la teleológica. El mejor análisis que al respecto conocemos ha sido desarrollado por von Wright, y no vale la pena intentar resumirlo aquí.²⁰ En todo caso, lo que quizá valga la pena

¹⁸ Vid., Carnap, R., “Psicología en lenguaje fisicalista”, en Ayer, A.J., 1959, *El positivismo lógico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

¹⁹ Para asentar nuestra posición con respecto a este punto, simplemente digamos que coincidimos con Fernando Escalante en que las concepciones más burdas del conductismo y hasta las de la elección racional bajo riesgo, bien merecerán, aunque no sin cierta dosis de exageración, las palabras que Nietzsche dedicó a los “psicólogos ingleses”: “Queramos o no queramos, los encontramos aplicados siempre a la misma obra, a saber, la de sacar al primer término la *partie honteuse* de nuestro mundo interior y buscar lo propiamente operante, lo normativo, lo decisivo parra el desarrollo, justo allí donde el orgullo intelectual menos *desearía* encontrarlo (por ejemplo, en la *vis inertiae* del hábito, o en la capacidad del olvido, o en una ciega y causal concatenación de ideas, o en algo puramente pasivo, automático, reflejo, molecular y estúpido de raíz.” Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, apud Escalante, F., *Ciudadanos imaginarios*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Sociológicos, 1992, p. 27.

²⁰ Véase, von Wright, G. H., *Explicación y comprensión* (1971), Madrid, Alianza Editorial, 1980.

esclarecer es porqué se está utilizando el término *explicación por razones* y no el de *explicación teleológica*.

Para empezar, hay que decir que aunque la introducción de las causas finales constituye un buen impedimento a la intención de asimilar la explicación histórica al modelo nomológico, tampoco sería plenamente admisible que la historia se reduzca a una explicación estrictamente teleológica, pues ello supondría que la acción intencional de los agentes es condición *suficiente*, y no sólo *necesaria*, para la explicación un acontecimiento histórico. La explicación teleológica únicamente nos permitiría reconstruir el cálculo racional que condujo a cierto agente a tomar una decisión de los medios, con vistas en los fines, y tomando en cuenta las circunstancias en las que se encontraba en ese momento. Sin embargo, saber esto no nos permite entender, por ejemplo, lo que Whitehead denominó como el “lado insensato” (*senseless side*) de la historia; i.e., las acciones explicables en términos de razones, pero que producen efectos no queridos e incluso adversos. Así las cosas, hablar de *razones*, y no únicamente de causas finales o *motivos*, permite evidenciar que no todo factor humano es en estricto sentido intencional y, por ende, incluir también como factores de la explicación a los mecanismos irracionales señalados por Dray, o bien a todo aquello que genéricamente podría denominarse azaroso o peripetéico.

Con respecto a esto último, no sobra aclarar el que pudiéramos categorizar como azarosos a ciertos acontecimientos (vgr., una inundación) cuya ocurrencia podría explicarse en términos estrictamente causales. Y es que, aunque lo anterior sea cierto, es posible aceptarlos como fortuitos o accidentales en tanto se trate de circunstancias o sucesos *imprevistos* en el cálculo racional del agente. Dicho con más claridad, un terremoto o una epidemia funcionan como *razones humanas* para la explicación histórica, cuando estas generan alguna acción humana en consecuencia; ya sea porque la predicción de su ocurrencia permita entender las modificaciones en el curso de la acción originalmente planeada, o bien porque al acaecer inesperadamente se entienda la toma de decisiones y la puesta en marcha de ciertos actos que probablemente también eran imprevistos. No es, entonces, el

evento por sí mismo, sino el lugar que éste ocupa en el curso de la acción lo que permite considerarlo una razón histórica.

Con base en lo antedicho, ya no hará falta extender mucho más esta exposición para que se entienda porqué algunos historiadores parecen estar más preocupados por el posible carácter predictivo de las “leyes” o hipótesis generales, que por las implicaciones que su *uso* tenga en la explicación histórica.

En autores como Veyne o Gallie, puede verse una clara aceptación del *uso* que la historia hace de leyes, conceptos generales y tipos ideales extraídos de otras disciplinas, aunque junto con ello aparezca una rotunda negación de la posibilidad de predecir la acción humana. Por supuesto que al aceptar este uso, ninguno de ellos pretende sustentar que la explicación histórica tenga un carácter estrictamente nomológico. En ambos casos se ofrecen una serie de argumentos a fin de que las leyes y demás queden siempre al servicio de la trama, de tal suerte que su inclusión no elimine los detalles y los sucesos imprevistos con los que el historiador consigue la atención de su público y la prueba que justifica a su historia frente a las otras posibles. Pero aún así, tomando en cuenta la idea de Hempel con respecto a que la distinción entre la explicación y la predicción es sólo de carácter pragmático, podría parecer un tanto extraño el evidente contraste entre reconocer, por un lado, el uso de estas generalizaciones, y por el otro objetar tan tajantemente su carácter predictivo.

La situación puede explicarse de varias maneras. Ya sea, por ejemplo, mediante la distinción entre la filosofía sustantiva y la filosofía analítica de la historia, o bien por la vía de los argumentos que Danto presentara en contra de la posibilidad de construir una historia del presente y del futuro. Sin embargo, no dejaremos de insistir en que la discusión va más allá de un problema estrictamente metodológico, y en que lo que está en juego es aquella concepción general del hombre que ya se ha señalado, y para la cual resulta imprescindible la idea de que el futuro permanezca abierto.

Al margen de reconocer que esta preocupación de los historiadores no es en absoluto insensata, y que el problema de la predictibilidad de la acción

humana es en verdad mucho más grave de lo que podría serlo en el terreno meramente metodológico, lo que importa señalar aquí son las implicaciones que los argumentos anteriores tienen con respecto a la imposibilidad de la historia para alcanzar una capacidad predictiva similar a la de la física, y a la consiguiente negación de la tesis de Hempel en torno a que la distinción entre la explicación y la predicción científica sea, por lo menos en estos terrenos, pragmática y no lógica.

Si retomamos lo dicho por Dray en torno al *análisis causal* y a la *explicación por razones*, saltarán a la vista inmediatamente los distintos problemas para pasar estas formas de la explicación histórica a enunciados predictivos. La dificultad más evidente es la generada por el hecho de que algunas condiciones históricas sean sólo condiciones necesarias y no suficientes, y por la consiguiente inexistencia de una necesidad lógica que vincule a los enunciados que describen a ambos acontecimientos, pues es ésta la que nos permitiría *justificar* que en casos semejantes es altamente probable, para no decir que es seguro, obtener resultados también semejantes.

El segundo argumento en contra de la predicción histórica, se desprende de la intencionalidad que la acción humana usualmente presenta. En este caso, el mero conocimiento de una ley hasta ahora corroborada no nos permitiría predecir las acciones futuras, pues si el agente también tuviera conocimiento de esta ley, bien podría violarla intencionalmente.²¹ Asimismo, habría que señalar un serio problema en lo que respecta a la identificación y selección de las condiciones determinantes. Tratándose de un acontecimiento efectivamente acaecido, resulta completamente razonable pensar que éste puede ser explicado al identificar las *condiciones necesarias* que lo generaron. Pero no ocurre lo mismo cuando se piensa en términos predictivos, pues lo que habría que hacer es seleccionar, de entre todas las circunstancias presentes, aquellas que serán condiciones necesarias para la ocurrencia de un acontecimiento que aún desconocemos.

²¹ Pasaremos por alto aquí lo que se ha dicho en lo que toca a los eventos azarosos o peripeteicos. Pues aunque es evidente que no hay ninguna razón que nos permita creer que en el desarrollo de nuestras propias acciones no exista la posibilidad de enfrentar una serie de condiciones de este tipo, no lo es menos que su ocurrencia podría ser asimilada como la presencia de una variable extraña en cualquier experimento, y por consiguiente no representaría problema alguno para el modelo nomológico.

Frente a esto último, podría replicarse que de lo que se trata es de identificar si la situación actual corresponde en cierta medida con una situación pasada, y si al partir de esta correspondencia estamos justificados para esperar una serie de acontecimientos similares a los que en su momento provocara aquella situación. El punto, empero, es que el efecto realmente acaecido juega un papel fundamental en la identificación de las condiciones necesarias, por lo que al carecer de esta información en lo que respecta a nuestro propio futuro, nos resultará casi imposible saber si un acontecimiento particular tendrá o no el desenlace esperado.

III.2 DE LAS LIMITACIONES DEL ARGUMENTO

Las tesis que hemos recuperado de Dray sin duda permiten ofrecer una buena justificación a la negativa a aceptar el modelo nomológico en la explicación histórica, con la ventaja de que su punto de partida sean una serie de características de la materia histórica sobre las que pesan mucho menos dudas que las que la idea de la unicidad de los acontecimientos pueda despertar.

En términos generales, no parece haber mayor inconveniente en aceptar que, salvo lo que pueda decirse por la vía de una psicología conductista y por algunas otras tradiciones de pensamiento similares, la intencionalidad o la idea de que los humanos respondan a ciertas razones o motivos que deben contemplarse para su explicación, no sólo fundamenta la tesis de que la explicación histórica requiera de formas de explicación alternas al modelo nomológico (vgr., la explicación teleológica), sino que permite también poner en tela de juicio la concepción humeana de causa (como condición necesaria y suficiente) y junto con ello la apuesta por encontrar la necesidad lógica que permita vincular a las causas con sus efectos. De esta misma dificultad se sigue, por obviedad, un substancial contraargumento al posible carácter predictivo de las generalizaciones e hipótesis universales.

En todo caso, podría criticarse que no todos los hechos históricos están determinados por motivos o razones, y que para algunos de ellos (vgr.,

aquellos más asociados a la dimensión biológica de la conducta humana) es posible encontrar las condiciones necesarias y suficientes que los generan, y hasta el tipo de relación lógica que permitiría una aplicación estricta del modelo nomológico. Sin embargo, hemos sido claros en que la posición defendida por Dray no necesita que *todo* hecho histórico tenga el tipo de características que impiden su subsunción en principios y leyes generales, y que para su justificación es suficiente con mostrar que algunos de ellos no pueden ser incorporados en hipótesis universales.

Sin negar entonces la importancia de las tesis y los argumentos que de la posición de Dray se derivan, parece evidente que estas están fuertemente asociadas a una *historia episódica* y que muy probablemente pierdan buena parte de su fundamentación y centralidad al ser trasplantadas a los territorios de la historia social.

En este sentido, lo primero que podría señalarse es que las características humanas a las que se alude para conducir a la historia hacia la explicación por razones (vgr., la intencionalidad o el cálculo racional de los agentes) normalmente estarán asociadas a capacidades y propiedades de agentes estrictamente individuales y, si acaso, a cierto tipo de fenómenos y entidades sociales. No obstante, cuesta trabajo encontrar los elementos que permitan justificar que ciertas estructuras o formaciones sociales (e.g., las que puedan reconocerse en la larga duración) posean estas mismas características, o al menos sirvan como ejemplo de las razones que determinan los actos individuales. Y es que, aunque se les hiciera funcionar en este último sentido, se estaría perdiendo con ello el tipo de señalamientos que Febvre ha hecho al advertir que los espíritus de época son, más que lo que explica, aquello que se debe explicar.

Aunado a esto último, se puede apuntar también que la posición de Dray está fuertemente comprometida con la idea de que los *actos* humanos sean *acciones* en el pleno sentido de la palabra. Si bien es cierto que él mismo ha aceptado que los actos de los hombres pueden determinarse por mecanismos inconscientes (con lo que se evita que el peso de la acción recaiga sobre la intencionalidad del agente), no por ello dejará de ser cierto que la explicación

por razones está asociada a la idea de motivos para la acción y, por consiguiente, a los agentes individuales o sociales que la lleven al cabo. De allí que lo que en el contexto de una historia social podría criticarse no es sólo si las características señaladas en los actos humanos pueden reconocerse en cualquier formación que estos hayan producido, sino hasta la propia noción de agente histórico y, en consecuencia, a la de acción misma.

Se adivinará ya que lo que ahora pretendemos es presentar las tesis en las que basamos las críticas que recién se han señalado. No obstante, la justificación de nuestro argumento requiere de la dilucidación de los elementos que permiten acreditar la existencia de entidades y fenómenos estrictamente colectivos, por lo que la longitud de la discusión nos obliga a dedicarle a pasar primero por la elucidación de estos problemas.

CAPÍTULO CUARTO. DE LA NATURALEZA Y ESTATUS DE LO SOCIAL

No está de más iniciar el capítulo señalando que lo que aquí se discute no es precisamente lo que se ha llamado la *condición social del hombre*. La afirmación de que por naturaleza el hombre es un ser gregario no pasa hoy día de una perogrullada que difícilmente requeriría análisis alguno. Sin embargo, lo que aquí importa no es esa incapacidad del hombre para subsistir en el aislamiento, ni la tesis, justificable o no, de que la asociación sea una necesidad intrínseca de nuestra especie. Lo que en realidad nos incumbe es la elucidación de aquello que es producido por la asociación misma.

Con base en las dificultades que la vida individual y el tiempo corto representan para el análisis histórico, así como en el papel que la larga y muy larga duración juegan en lo que a la significación histórica de los acontecimientos se refiere, ofrecemos en el primer capítulo una justificación *epistémica* del uso de conceptos sociales y colectivos en el conocimiento histórico.

Desde luego, aquellas dificultades no son las únicas que en el terreno estrictamente epistemológico pudieran haberse señalado. Visto desde cierta perspectiva, parecería que el individualismo, o cuando menos algunos de sus defensores, sostienen un fuerte compromiso con algún tipo de relación entre lo *experimentable* y lo *existente*; en tanto que no pocas veces las objeciones contra la existencia de entidades sociales o colectivas están basadas en el hecho de que estas no sean directamente o indirectamente observables.

Así, la crítica *epistémica* al individualismo podría extenderse fácilmente hasta esta asociación entre la experiencia y la ontología, pues más allá de que pudiera o no admitirse que los hechos sociales sólo son observables en sus manifestaciones individuales, la idea de que lo que exista deba ser en principio directamente o indirectamente observable dista mucho de ser indubitable.¹

Sin negar la importancia de este análisis y de la réplica que de él pudiera derivarse, preferimos encaminar la crítica hacia otros rumbos; pues la intención no era sólo la de señalar las dificultades a las que el individualismo enfrenta, sino mostrar que independientemente de lo que pueda decirse en torno a la *existencia* de los fenómenos y entidades colectivas, y a su relación con los actos, conductas, características y propiedades de los individuos, los *conceptos* sociales tienen en el conocimiento histórico funciones tanto *heurísticas* como *gnoseológicas* que difícilmente podrían cumplirse en los términos en una concepción estrictamente individualista.

Si se lo quiere ver así, el argumento nos deja en una situación hasta cierto punto similar a aquella en la que se encontraba el positivismo lógico con respecto a los términos teóricos. Y es que, a pesar de las dudas sobre la existencia de las *entidades* teóricas o sobre la forma en que estas se vinculan con la experiencia, es obvio que los *términos* teóricos tiene una *función metodológica* fundamental para el conocimiento, y que ésta sustituirse por los enunciados protocolares.²

¹ Al caracterizar esta tesis individualista, algunos autores (vgr., Hughes y Sharrock) lo han hecho de tal forma que parecería que lo que ésta posición sostiene es que lo existente debe ser directamente observable. Aunque en algunos casos la caracterización no es del todo injusta, hemos preferido reconstruirla suponiendo que lo que la tesis postula es que lo existente debe ser, *en principio*, directa o *indirectamente* observable. La razón de hacerlo así no es otra que la de evitar ese cómodo procedimiento de crítica que consiste en presentar una caricatura a la que después se somete al más severo de los juicios. Pues si los individualistas sostuvieran la primera de las tesis, la réplica ni siquiera habría requerido argumento alguno. De hecho, hubiera sido suficiente con señalar que la mayoría de la entidades constituyen al cosmos, no son directamente observables. *Vid.*, Hughes, J., y Sharrock, W., (1990), *La filosofía de la investigación social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 127 y ss.

² Maurice Mandelbaum ha presentado un argumento no muy disímil al que aquí se ha desarrollado, y que permite mostrar con bastante suerte la analogía entre los problemas enfrentados por el positivismo lógico en su búsqueda por fundamentar los términos teóricos en la experiencia y nuestra insistencia en la imposibilidad de explicar casi cualquier hecho social al partir de referentes estrictamente individuales. En términos generales, el punto fuerte del argumento de Mandelbaum radica en señalar que los conceptos sociológicos no pueden ser traducidos a conceptos psicológicos *sin dejar ningún residuo*. Dicho por él mismo: "Parecería ser que todas la afirmaciones de un lenguaje sociológico S son traducibles a las aseveraciones

Aunque la justificación *epistémica* de los fenómenos social quizá habría sido suficiente para objetar una interpretación individualista de la historia, es evidente que las dudas más importantes en lo que a ellos respecta y, en particular, en lo que toca a la psique colectiva, se desprenden de la discusión sobre su naturaleza y estatus ontológico; por lo que la justificación meramente epistémica de estos conceptos podría parecer, por decir lo menos, incompleta.

El capítulo que aquí inicia está dedicado a presentar dos argumentos que nos permitan acreditar, en la medida de lo posible, la existencia efectiva de los fenómenos sociales; mientras que la cuestión sobre la psicología colectiva y su tipología, la hemos reservado para el capítulo siguiente.

IV.1 DE LA INDIVIDUACIÓN POR SOCIALIZACIÓN

Como bien lo ha señalado Norbert Elias, uno de los problemas conceptuales más relevantes a los que el individualismo enfrenta se desprende de su elemental dificultad para explicar el proceso mismo de la individuación.³

concernientes al comportamiento de individuos específicos y que, por tanto, se las podría traducir al lenguaje P. Por ejemplo, un aserto tal como 'la institución del matrimonio monógamo sustituyó al sistema de matrimonio polígamo de los mormones' presumiblemente podría traducirse a afirmaciones respecto de las acciones de determinados conglomerados de individuos. Sin embargo, de ningún modo es cierto que dichas traducciones podrían realizarse sin usar otros conceptos que aparecen en el lenguaje sociológico. Estos conceptos también podrían tener sus traducciones al lenguaje P, pero la traducción de los lenguajes de S a P no sería completa, si las traducciones tuvieran, asimismo, que emplear otros conceptos que aparecen en S. Es con este respecto a traducciones incompletas de este tipo a las que me refiero cuando hablo de traducciones que no podrían efectuarse 'sin dejar un residuo'." Mandelbaum, M. (1955), "Hechos sociales", en Ryan, A (comp.) (1973), *La filosofía de la explicación social*, México, Fondo de Cultura Económica, Breviarios 261, 1976, p. 175.

Para mostrar esta imposibilidad para la traducción completa de toda afirmación de S a un conjunto finito de enunciados en P, el propio Mandelbaum sugiere en el mismo texto un ejemplo que no está de sobra recuperar: supongamos, dice, que entro al banco, tomo un impreso y lo lleno, lo llevo a la ventanilla, se lo entrego al funcionario bancario y éste me devuelve una cierta cantidad de dinero. Supongamos también que alguien más ha observado esta acción en compañía de un isleño de Troa y que ahora queremos explicarle lo que ha pasado utilizando únicamente enunciados que pertenezcan a un lenguaje P. De allí que, para hacerlo, estaremos imposibilitados para utilizar cualquier referencia al sistema bancario, pero lo estaremos también para explicitar algunas otras cosas (vgr., la función de los papeles y monedas recibidos a cambio del impreso bancario) al partir de referencias al sistema monetario, al mercado y al consumo, etc.

³ Vid., Elias, N. (1939), "La sociedad de los individuos", en *La sociedad de los individuos. Ensayos* (1987), Barcelona, Ediciones Península, 1990, pp. 15-84.

Según el propio Elias, en “nuestra” concepción del hombre y, sobre todo en la de sus orígenes, no es inusual el olvido de que todo ser humano debió venir al mundo siendo un niño. Con justa razón, él mismo asociaba esta omisión con la creencia en una especie de Adán secularizado, pues sólo desde algún tipo de creacionismo podría pensarse que en el principio existía un ser humano adulto y único; obviando el hecho de que todo hombre ha sido procreado por otros y nace siempre en un grupo que antecede a su propia existencia.⁴

Imágenes creacionistas de este tipo, empero, no sólo aparecen comúnmente en los distintos intentos por explicar el génesis de la especie. Tanto el conflicto o la tensión entre el individuo y la sociedad, como la idea de que lo social puede ser reducido a sus componentes individuales, parecerían conducir a una concepción similar, debido a que ambas tesis tienen como punto de partida a seres humanos adultos, cuyo carácter y estructuras mentales han adquirido ya un cierto tipo de fijación y rigidez. Bastaría entonces con advertir que hasta ahora nadie ha llegado así al mundo, para hacer evidente que la relación individuo-sociedad, sea cual ésta fuere, debe ser evaluada con una perspectiva distinta de la que pudiera sugerirse al confrontar lo social con el ser humano adulto.⁵

Está por demás decir que no fue Elias el primero ni mucho menos el único en darse cuenta de que el niño no sólo nace al interior de una sociedad, sino que *necesita* de ésta para llegar a la adultez. De hecho, la cuestión puede pasar hoy día por un lugar común. Si acaso, lo que habría que resaltar de su posición, es que esta necesidad no se desprende tan solo de la obvia incapacidad que un niño tiene para subsistir por sus propios medios, pues independientemente de las capacidades innatas que pudiéramos reconocer o atribuir a un recién nacido, es indudable que el *desarrollo* de las *facultades humanas adultas* sería imposible sin un proceso de *socialización determinado*.

La sola experiencia es suficiente para evidenciar que durante la primera parte del desarrollo, las funciones psíquicas del niño presentan una

⁴ Vid., *Ibid.*, p. 36.

⁵ Vid., *Ibid.*, pp. 41-42.

maleabilidad y adaptabilidad relativamente elevadas con respecto a las del ser humano adulto. De allí, se puede inferir que la socialización no es sólo fundamental para el desarrollo de las capacidades cognitivas superiores (vgr., el lenguaje o las operaciones formales), sino que lo es también para la *fijación* de las habilidades y funciones psíquicas.

Dicho con más claridad, aunque en los animales más cercanos al hombre encontramos un aumento en la maleabilidad psíquica y, por ende, una mayor dependencia y capacidad para el aprendizaje, es más o menos claro que de entre todo lo que nos distingue del resto de los animales, nuestra incapacidad para la autodirección resulta preponderante. Tomando esto en consideración, se puede pensar entonces que la socialización juega un papel fundamental tanto en la *selección* de las facultades que en un primer momento permiten esa elevada capacidad de adaptación, como en la *fijación y estabilización* de las mismas; supliendo así lo que en los animales parece ser producto de los instintos y la herencia.⁶

El propio Elias se encargó ya de mostrar que las funciones referidas están básicamente dirigidas a posibilitar y resolver la relación que uno tiene con *otras* personas y cosas. Por lo que incluso podría decirse que, además de socio-génicas, las capacidades psíquicas son en realidad capacidades *relacionales* y están, por ende, funcionalmente dirigidas hacia la *socialización*.⁷

Sin embargo, la sociedad no parece estar vinculada únicamente con el control y la dirección de los instintos, o con la selección, fijación y desarrollo de las funciones psíquicas que el individualismo atribuye a la naturaleza de los

⁶ Aunque extremosos, los casos de los llamados “niños lobo” siempre han sido buenos ejemplos para mostrar que la socialización es condición necesaria para el desarrollo del ser humano adulto, pues aún y cuando aceptáramos que las ideas fueran reminiscencias, o que las facultades adultas estuvieran genéticamente predisuestas, se hace evidente que su desarrollo no puede completarse a expensas de la socialización. En *Los marcos sociales de la memoria*, por ejemplo, Maurice Halbwachs presenta el caso de una niña de 9 o 10 años, encontrada en los bosques de la inmediaciones de Châlons en 1731. Por algunos detalles referidos por la niña, así como por su comportamiento, se podía inferir que nació en el norte de Europa, que había sido llevada como esclava a las Antillas y después devuelta, no se sabe en qué condiciones, al lugar en que se la encontró. Lo interesante del caso es que aunque la niña no parecía haber vivido en un total aislamiento, ésta sólo conservaba un par de recuerdos de su infancia. Así, podríamos suponer que incluso una facultad como la memoria no sólo depende en algún grado de que el niño crezca en un mundo social determinado, sino de que éste medio se mantenga hasta cierto punto constante. *Vid.*, Halbwachs, M. (1925), *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004, p. 7 y ss.

⁷ *Vid.*, Elias, N. (1939), “La sociedad de los individuos”, *op. cit.*, p. 52.

individuos humanos adultos. Al partir de los argumentos desarrollados por George H. Mead incluso es posible mostrar que tanto la autoconciencia o autocomprensión, como el propio proceso de individuación, tienen raíces estrictamente sociogénicas.⁸

En términos hasta cierto punto similares a los que podrían derivarse de lo que Lacan muestra con el *estadio del espejo*,⁹ George H. Mead había sugerido antes que la constitución del *Yo* depende de lo que podría denominarse una *auto-objetivación*. Más claramente, lo que de ambas posturas puede recuperarse, es que la construcción de la identidad y la individuación dependen un cierto tipo de enajenación que está estrechamente asociada a la constitución de dos instancias distintas (el *Yo* y el *Mi*, según las define Mead) cuya relación posibilita el *auto* de la auto-conciencia. Así, cuando decimos que para la edificación de la individualidad es necesario salir de uno mismo para mirarse como si se tratara de otro, no se está haciendo referencia a otra cosa que no sea suponer la existencia de una segunda instancia (el *Mi* o el *auto* de la autoconciencia) que es a la que corresponde, justamente, la conciencia del *Yo*; o lo que es lo mismo, esa apropiación de la biografía en la que se efectúa el paradójico acto de elegirse a uno mismo como aquel que uno es y, peor aún, como el que uno quisiera ser.¹⁰

El punto fuerte de Mead, empero, no está solamente en que la construcción del *self* dependa de ciertas etapas de desarrollo infantil en la que estas instancias se construyen (vgr., la etapa del juego y la etapa del deporte, distinguidas por él mismo), ni en que la *conciencia* del *Yo* sólo pueda obtenerse mediante esa auto-objetivación que implica la posibilidad de “salir” de uno mismo para mirarse como si se tratara de otro. De hecho, el punto fundamental de su tesis está en demostrar la participación de una tercera instancia (el *Otro*)

⁸ Para el desarrollo de este argumento seguiremos el excelente análisis que Habermas ha hecho tanto de la obra de Mead como de la función de la socialización en el proceso de individuación. Véase Habermas, J. (1988), “Individuación por vía de socialización” en *El pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990, pp. 188-239.

⁹ Lacan, J. (1949), “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos*, México, Siglo XXI, T. I, 1980.

¹⁰ Dicho sea de paso, es a este proceso de auto-objetivación realizado durante la autoconciencia al que el psicoanálisis ha identificado como la fuente primaria de la enajenación.

en esta estructura de la que la individuación depende. Sobra decirlo, pero será esta último lo que finalmente justifique la raíz sociogénica de la individuación.

Jürgen Habermas, en el trabajo al que estamos siguiendo para la construcción de este apartado, ha presentado algunos ejemplos que permiten evidenciar la forma en que se vincula la construcción del *sí-mismo* y la apropiación de auto-biografía, con el reconocimiento de los otros sobre nuestra calidad de sujeto efectivamente responsable de sus propios actos. En un breve pero sustancioso análisis de las *Cartas públicas*, las *Confesiones*, los *Diálogos* y las *Ensoñaciones de un paseante solitario* de Rousseau, Habermas muestra como estos textos sustituyen la función que, en otro momento, habría tenido la confesión en la constitución de la individualidad.¹¹

En tanto confesión secularizada, las epístolas públicas y privadas aparecen como la presentación y hasta la proyección de quien, con voluntad de autenticidad, se describe y concibe como aquel que es y quisiera ser. Esta secularización supone, primero, la trasmigración del remitente del discurso (que en el caso de las cartas públicas no sólo está representado por aquel a quien directamente se dirigen –vgr., Monsieur de Malesherbes- sino por un auditorio universal que habrá de juzgar su contenido y autenticidad). Por otro lado, los equivalentes profanos de la confesión, implican una modificación sustancial al nivel del acto y, por consiguiente, del actor mismo; pues al desaparecer del acto la trascendencia, y al modificarse también su destinatario, desaparece asimismo aquella instancia (Dios) cuyo conocimiento del actor siempre será superior al que él mismo pudiera tener de sí. Dicho por el propio Habermas:

El trasfondo religioso sigue ciertamente presente; pero sólo como metáfora de un escenario mundano desprovisto toda trascendencia, en el que nadie conoce mejor al autor que él mismo. Él solo posee un acceso privilegiado a su propia interioridad. No falta ni la experiencia de la conversión, datable en un determinado momento y lugar, ni el motivo de la conciencia de pecado y la esperanza de redención.¹²

El análisis de Habermas resulta interesante por la forma en que evidencia la participación de los *otros* en el desarrollo del proceso de individuación, pues es obvio que aún y cuando pudiéramos aceptar que uno tiene ese “acceso privilegiado a su propia interioridad” (cuestión que, hay que decirlo, no puede

¹¹ Habermas, J. (1988), “Individuación por vía de socialización”, *op. cit.*, pp. 205-6

¹² *Ibid.*, p. 205.

asegurarse del todo), la intervención del *otro* real o imaginado se hace inevitable; al menos en su carácter de juez que calificará la autenticidad de la confesión. Además, al ser ese *otro* el destinatario de la confesión, queda claro también que en la motivación del acto mismo hay raíces sociogénicas. Y es que, en tanto el acto sea también una presentación del *sí mismo* a un auditorio universal o particular, su justificación no puede desprenderse únicamente del propio proceso de autoconocimiento, a pesar de lo estrechamente asociado que esté a ello.

Aunque estos ejemplos nos acercan al tipo de tesis que nos interesan, hay algunos elementos en Mead sobre los que aún vale la pena detenerse. En particular, lo que los trabajos de Mead muestran es que la intervención de ese *otro* universal o particular no se restringe a estas presentaciones públicas que sustituyen a la confesión, y que su presencia es en realidad una constante en el círculo de la reflexión y, por lo tanto, en el proceso de individuación en sí. El secreto de la posición de Mead está en haber tomado al *gesto* como el mecanismo básico del acto social en particular y del proceso social en general. Y es que, como es evidente, el *gesto* no es tan sólo el más primitivo y animal de los actos sociales, sino que, por sus propias características, resulta imposible que quien lo emita sea capaz de percibirlo. Para hacerlo y, en consecuencia, para tener conciencia de éste, el emisor no tiene otra posibilidad que no sea la de observar las reacciones que el gesto ha producido en los *otros* o, en su defecto, mirarse desde una perspectiva externa a sí mismo (vgr., en su reflejo en cierto tipo de superficies).

Sin embargo, el que el gesto aparezca como el mecanismo básico del acto social, implica también un inconveniente debido, justamente, a esa propiedad básica que lo caracteriza y que ha sido la que permitió la fundamentación de que la presencia y reacción de los otros sea necesaria para que quien lo emita tenga conciencia de haberlo producido. Como bien lo señala Habermas, si el gesto fuera no sólo el mecanismo básico sino también único del proceso social que supone éste conocerse en los otros, la posición de Mead conllevaría inconvenientes similares a los que se derivan de otro tipo de

definiciones del proceso de individuación, pues el actor únicamente podría ser consciente del producto pero no así del proceso llevado al cabo.¹³

El propio Mead fue consciente de estas limitaciones, por lo que no es de extrañar que su perspectiva apunte a introducir a los *gestos fónicos* en el mismo proceso en que antes se involucró a los gestos, por así decirlo, *corporales*. Con el gesto fónico, Mead encuentra ahora un tipo de estímulo que impacta simultáneamente sobre el *actor* y sobre el *otro*, de tal suerte que ambos se vean afectados de *igual modo* por el *mismo estímulo*. Pero además de la autoafección que el gesto fónico implique, encuentra también un nuevo estrato en el que la relación entre el Mi y el Otro empieza a ser significativa. Habermas, lo explica así:

Con el gesto fónico, que ambos organismos perciben simultáneamente, el actor se afecta a sí mismo al mismo tiempo y de la misma forma que afecta al otro. Esta coincidencia haría posible el que un organismo obra sobre sí mismo del mismo modo que obra sobre otro y aprenda en tal proceso a percibirse a sí mismo exactamente como es percibido desde el punto de vista del otro como objeto social. Aprende a entender su propio comportamiento desde la perspectiva del otro y ello a la luz de la reacción comportamental del otro, que es interpretación de mi comportamiento. El sentido objetivo previo de esa interpretación de mi comportamiento —por ejemplo, como de una manifestación a la que un ejemplar de nuestra especie reacciona con agresión, defensa, sumisión— me resulta ahora accesible a mí en tanto que sujeto de esa manifestación. Mi gesto fónico cobra para mí un significado, tomado de la perspectiva del otro que reacciona a ese gesto. Pero con ello el gesto fónico ha mudado su carácter. En la autoafección, es decir, al obrar sobre mí mismo con mi gesto fónico, ese gesto fónico representa la reacción comportamental de un prójimo; ciertamente que la fuerza interpretativa que esa reacción comportamental posee la empieza tomando de su propio significado objetivo. Pero al tornarse ese significado accesible a mí, el gesto fónico se transforma de un segmento de comportamiento en un sustrato sónico, es decir, el estímulo se muda en un portador de significado.¹⁴

No debe ser necesario indicar que al involucrar estos sustratos sónicos, la presencia del otro en el proceso de individuación adquiere una función que va más allá de la de ser una especie de espejo en el que uno puede percibir sus propios gestos por la vía de sus reacciones. En realidad, al introducir el tema de la significación, lo que Mead supone es que la presencia del otro

¹³ En particular, Habermas reconoce estas dificultades en la concepción de Dewey, cuya tesis básica supone que “el actor se torna consciente de su subjetividad en el instante en que queda perturbada la ejecución de una acción a la que está habituado, porque de las ruinas de las representaciones inválidas ha de desarrollar por la vía de la abducción mejores hipótesis, es decir, ha de reconstruir su interpretación de la situación, que se ha desmoronado.” *Ibid.*, p. 212.

¹⁴ *Ibid.*, p. 215.

permite la configuración de un hecho estrictamente social, y que es en este mismo hecho (i.e., en el conjunto conformado por las instancias y sus relaciones que lo componen) en el que la significación se realiza.¹⁵ En todo caso, lo que no sobra señalar es que, aún y cuando los *gestos vocales* pueden ser percibidos al mismo tiempo por el emisor y el receptor, no por ello se eliminan las dos instancias a las que se apuntó al inicio de la discusión.

En la relación consigo mismo y con el otro, el actor sigue desdoblándose en esa segunda instancia (*Mi*) que es la única capaz de la conciencia sobre el Yo, al que mantiene en el recuerdo como el agente efectivo del acto ejecutado espontáneamente. De allí que el *sí mismo (self)* no sea precisamente ese Yo que actúa espontáneamente, porque éste no puede surgir más que de la interacción del *Mi*, el Yo y el *Otro*; esto es, del Yo objetivado en el *Mi* que lo conserva y reconoce al partir de la perspectiva del otro. Así, en una relación siempre trídica, el *Mi* (el auto de la autoconciencia) cumple una función mediadora que se verá claramente expresada en aquellos casos en que el *Otro* ya no es un sujeto con quien se interactúa directamente, sino aquello que Mead denominó un *Otro generalizado*.

Como bien lo indica Habermas, la concepción de Mead no queda en el mero contexto de la relación epistémica asociada al auto-conocimiento y la auto-conciencia, y se extiende hasta abarcar al Yo práctico y a la posibilidad del auto-reconocimiento como agente responsable de mis propios actos. A este nivel de la autorrelación práctica, lo que antes fue la asimilación de *perspectivas* se traduce en la asimilación de las expectativas *normativas* comportamentales que se realiza por la asunción de *roles*. Así, aunque el proceso trinitario conserva su estructura básica, las instancias transmutan su naturaleza debido al carácter estrictamente normativo de la relación. El Yo que en la relación epistémica aparecía como un agente que actuaba con tal espontaneidad que sólo podía ser aprehendido en el recuerdo del *Mi*, aparece ahora como la sede de las pulsiones y de las innovaciones que fracturan los

¹⁵ "La significación no deberá ser concebida, fundamentalmente, como un estado de conciencia, o como una serie de relaciones organizadas que existen o subsisten mentalmente fuera del campo de la experiencia en el cual entran; por el contrario, tiene que ser concebida, objetivamente, como existente completamente dentro de ese campo". Mead, G. H., (1927, 1934, póstumo), *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Buenos Aires, Paidós, 1972.

órdenes establecidos por la convención. El *otro*, por su parte, ya no es más un sujeto con quien se interactúa directamente, sino la instancia que representa a las instituciones sociales que son fuente de control comportamental. El *Mi*, finalmente, conservará el papel mediador e interiorizador que tiene en la relación epistémica, pero por la naturaleza normativa de las expectativas que asume, deja de ser la instancia en que se realiza la autoconciencia, para convertirse también en un mecanismo de autocontrol.

A todo esto, podríamos sumar todavía la concepción que Mead tiene del pensamiento, y al que al igual que en los casos anteriores, asocia a un proceso que en primera y última instancia será siempre conversacional.¹⁶ Sin embargo, parece que con lo dicho es suficiente para cubrir el propósito que aquí nos ocupa, pues éste no va más allá del señalamiento de que los individuos no son precisamente el tipo de entidades de cuya existencia podamos tener la más absoluta de las seguridades.

Llevado hasta el límite, cualquiera que defienda la existencia de hechos sociales y, en particular, de almas públicas o espíritus colectivos o de época, tendría que aceptar también que estos no existen con plena independencia de los sujetos que los conforman, a condición de que lo que con ello quiera señalarse es el hecho, por lo demás trivial y autoevidente, de que no habría sociedad sin seres humanos.¹⁷

Desde luego, es cierto que de no haber existido nuestra especie tampoco habría habido sociedad alguna; como lo es también que la desaparición de un grupo y de todas sus producciones materiales y conceptuales, implicaría también la desaparición de lo mental colectivo de ese mismo grupo. Pero es obvio que lo que está a discusión no es esto, sino la existencia fáctica de los hechos sociales y, asimismo, la dependencia que, se dice, lo colectivo tiene con respecto a los individuos involucrados. Y es, en este contexto, en el que los argumentos presentados resultan pertinentes.

¹⁶ Baste como prueba la siguiente referencia: “La conversación interna del individuo consigo mismo en términos de palabras y gestos significantes —la conversación que constituye el proceso o la actividad del pensamiento— es mantenida por el individuo desde el punto de vista del ‘otro generalizado’.” *Ibid.*, p. 185.

¹⁷ *Vid.*, Durkheim, E. (1897), *El suicidio*, México, Ediciones Coyoacán, 2003, p. 277.

Con base en ellos, se puede mostrar que las características y funciones que el individualismo considera determinan el ámbito social son, más que propiedades inherentes al individuo, el resultado de un proceso de desarrollo en el que el grupo es determinante. De allí que, salvo que se quisiera tomar como individuo únicamente a los seres humanos adultos, es posible sostener que su existencia depende de la preexistencia de un grupo en el que los sujetos puedan configurarse en su calidad de individuos. Dicho en palabras de Mead que también fueron de Aristóteles:

Para la psicología social, el todo (la sociedad) es anterior a la parte (el individuo), no la parte al todo; y la parte es expresada en términos del todo, no el todo en términos de la parte o las partes.¹⁸

La preexistencia de lo social, empero, no debe leerse como si lo que aquí se estuviera proponiendo es que los sujetos son individuos *en potencia*, y que la asistencia del grupo que le antecede sólo es necesaria para la realización y configuración específica de esta posibilidad. Pues aunque en el estructura trinitaria y conversacional en que se constituye la individuación pueden distinguirse las tres instancias que de ella participan, y a las que además se ha asignado funciones y naturalezas específicas, lo cierto es que ninguna de ellas existe por sí misma, y que su naturaleza y características sólo se desprenden de su *relación* con las otras. En este sentido, no es insignificante que, a diferencia de Freud, Mead no haya asimilado al *sí mismo* con el *Yo* que actúa espontáneamente, y que no lo reconozca (al *sí mismo*) sino como el resultado de un proceso en que las tres instancias se generan y coexisten cada una en razón de las otras. De allí que, según se deriva de su posición, lo único existente es la estructura trinitaria (i.e., el hecho social propiamente dicho),

¹⁸ Mead, G. H. (1927, 1934, póstumo), *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Buenos Aires, Paidós, 1972, p. 54. La referencia a Aristóteles es la siguiente: “está claro que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza, un animal cívico. [...] La razón de que el hombre sea un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. La naturaleza, pues, como decimos, no hace nada en vano. Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. [...] Es decir, que, por naturaleza, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Ya que el conjunto es necesariamente anterior a la parte. Pues si se destruye el conjunto ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede llamar mano a una piedra. Eso será como una mano sin vida. Todas las cosas se definen por su actividad y su capacidad funcional, de modo que cuando estas dejan de existir no se puede decir que sean las mismas cosas, sino homónimas. Así que está claro que la ciudad es por naturaleza y es anterior a cada uno. Porque si cada individuo, por separado, no es autosuficiente, se encontrará, como las demás partes, en función a su conjunto.” Aristóteles, *Política*, Altaya, 1993, Libro Primero, Capítulo II, 1253a, pp. 43 y 44

pues sólo en él es posible la constitución de un *sí mismo* unitario en el que las perspectivas y normativas del *otro* se conservan por la internalización del *otro generalizado*, y en el que se rompe también la dualidad primaria (*Yo-Mi*) a la que originalmente se asoció proceso de individuación:

La idea con la que Mead rompe el círculo de esta reflexión autoobjetualizadora, exige el tránsito al paradigma de la interacción simbólicamente mediada. Mientras la subjetividad sea pensada como el espacio interior en que tienen lugar las propias representaciones de cada uno, espacio que sólo se abriría cuando el sujeto que se representa objetos se vuelve como en un espejo sobre su propia actividad representativa, todo lo subjetivo sólo resultará accesible bajo la forma de objetos de la auto-observación o introspección, y el sujeto mismo como un *Mi* objetivado en esa intuición. Pero éste se desliga de tal intuición reificante en cuanto el sujeto aparece no en el papel de un *observador* sino en el papel de un *hablante* y, desde la *perspectiva social*, de un *oyente* que le sale al encuentro en el diálogo, aprende a verse y entenderse a sí mismo como alter ego de ese otro ego: 'El sí mismo (*self*) que conscientemente se enfrenta a otros 'sí mismos' (*selves*) sólo se convierte, pues, en objeto, sólo se convierte en otro para sí mismo, por el hecho de oírse hablar y responder'.¹⁹

Con esto último habría sido suficiente para dar por terminado el argumento al que está destinado este apartado, si no fuera por la insistencia de algunos en que el desarrollo individual, y por ende la individuación propiamente dicha, depende también de cuestiones que están fuera del ámbito social y que hasta podrían considerarse como propiedades individuales (vgr., algunas capacidades intelectuales atribuibles, por ejemplo, a la herencia).

Una respuesta mínimamente satisfactoria al planteamiento obligaría a ampliar este apartado mucho más allá de sus límites de extensión. Además, no es del todo cierto que al contemplar estas capacidades nos viéramos obligados a modificar sustancialmente lo dicho hasta aquí. Pero aún así, no está de más hacer un par de acotaciones a las posibles implicaciones del señalamiento.

Sin negar la existencia de estas capacidades, e incluso concediendo que éstas pudieran participar de algún modo en los procesos históricos, parece que al analizar el problema de la relación individuo-sociedad y, muy particularmente, el de las personalidades históricamente relevantes, se suele caer en una posición similar a la que ya se ha criticado con respecto a los orígenes del hombre.

¹⁹ Habermas, J., "Individuación por vía de socialización...", *op. cit.*, pp. 188-9.

A menos que se trate de un heredero de la corona o del rector de nuestra casa de estudios (a quien el artículo noveno de la Ley Orgánica reconoce como jefe *nato* de la Universidad), la mayoría de los hombres venimos al mundo sin un lugar social preestablecido. En este sentido, queda la impresión de que la insistencia en que las características “esenciales” del individuo determinan su desarrollo y hasta el de sociedades enteras, no es más que un espejismo producido por ciertas formas de la reconstrucción histórica y biográfica. Dicho más claramente, lo que parece es que la reconstrucción de la biografía al partir de un *futuro ya realizado* es la responsable de provocar la imagen de un destino manifiesto. Así visto, no hace falta negar que “algo” debió haber en las personalidades históricamente relevantes para permitir que las cosas fueran como fueron, siempre y cuando no olvidemos, por esto mismo, que ese “algo” tampoco es condición suficiente para que así haya sido.

Por un camino similar, se puede responder también al cuestionamiento sobre si estas capacidades cumplen alguna función relevante en el proceso mismo de la individuación. De nuevo, se podría aceptar que propiedades de este tipo quizá tengan ciertas consecuencias al nivel de la actuación espontánea del *Yo*, o en el de la capacidad que el *Mi* tenga para la autoconciencia y hasta para el autogobierno. Pero en ninguno de los casos serían suficientes, por ejemplo, para la constitución del *sí mismo* a expensas del *otro*. Diríase, entonces, que las capacidades biológicas o psicológicas propiamente individuales, podrían modificar el *contenido* de la estructura trinitaria y, si se quiere, hasta pudieran tener resonancias cualitativas en el proceso y en los productos generados por éste. Sin embargo, conceder esto sólo nos obliga a aceptar que hay diferencias individuales en tanto que ciertos sujetos pudieran tener una mayor o menor capacidad para la autoconciencia o para el autocontrol. Lo que, por supuesto, no implica que en la construcción del *sí mismo* de cada uno de ellos opere un proceso distinto (vgr., uno no conversacional), ni que la configuración trinitaria sea también, en cada caso, estructuralmente distinta.

Aunado a lo antedicho, vale la pena rescatar aquí los que se señaló ya al inicio de esta discusión, en el sentido de que el papel que la sociedad juega en el desarrollo individual no es sólo el de la represión o canalización de los

instintos, sino el de la *selección y fijación* de estas capacidades individuales.

En palabras de Elias:

La sociedad en la que una persona crece es el factor que decide cuál será el lenguaje que poco a poco irá tomando forma en el aparato fonético de la persona. Y los usos lingüísticos personales, el estilo más o menos individual del habla, que la persona puede poseer de adulta, constituyen una diferenciación en medio del lenguaje con el que la persona se ha criado; están en función de la historia individual de la persona dentro de su grupo social y de la historia de éste. Con toda certeza, las características heredadas desempeñan un papel en esta diferenciación individual. Pero es un papel similar al que desempeñan, por ejemplo, determinadas características de una piedra sin tallar —su mayor o menor dureza, su mayor o menor cantidad de vetas— en la escultura ricamente articulada que el escultor labra en ella. Y algo no muy distinto sucede con el lenguaje que busca expresar, con el pensar o el sentir. Y lo mismo ocurre con la totalidad de la autodirección de una persona en relación con otros seres y cosas, lo mismo ocurre con su 'psique'.²⁰

Sobre el alcance y las limitaciones de los argumentos anteriores

En los argumentos hasta aquí presentados, hemos querido sustentar una justificación de las entidades colectivas por la vía negativa. Más claramente, antes de analizar los elementos que permitirían acreditar su existencia y naturaleza, lo que se quiso mostrar fue que del *individualismo* se desprenden una serie de problemas epistemológicos y ontológicos, y que estos mismos no son menos graves que los que usualmente se aducen para criticar e incluso descartar la existencia de hechos sociales.

Debemos admitir que al pensar en el *individualismo*, hemos incluido, como si se tratase de una, a un buen número de posiciones teóricas profundamente disímiles. A sabiendas de las imprecisiones que de ello pudieran derivarse, lo hemos hecho así porque el nudo de la crítica no está en las particularidades de cada una de estas posturas, sino en las tesis ontológicas y epistémicas que de fondo comparten; a saber: (1) que los individuos son lo único existente y (2) que lo que llamamos entidades colectivas no son más que referencias sumarias a las características,

²⁰ Elias, N. (1939), "La sociedad de los individuos", en *La sociedad de los individuos. Ensayos* (1987), Barcelona, Ediciones Península, 1990, p. 57.

propiedades o acciones de individuos específicos; por lo que estas últimas podrían sustituir a las primeras sin pérdida alguna.

Así las cosas, en el primer capítulo del trabajo, sustentamos una crítica *epistemológica* al individualismo y, por consiguiente, una justificación también epistémica de los conceptos sociales. En este sentido, la idea de base fue la de mostrar que la necesidad de rebasar al acontecimiento y a la historia episódica, está en algún sentido vinculada a la imposibilidad de explicar los fenómenos de larga duración al partir de lo acontecido en el tiempo corto.

La cuestión a la que se apuntó, empero, no reside únicamente en que la explicación de los fenómenos de larga duración requiera, por alguna razón conceptual, de la postulación de entidades sociales. Según se trató de hacer notar, el problema epistémico al que el individualismo conduce se deriva también del hecho de que, por sus propias características, la corta duración sea prácticamente incognoscible para el análisis histórico. De allí que, si el argumento es correcto, es posible defender que la función explicativa que en la historia tienen los conceptos que remiten a entidades colectivas, no puede sustituirse mediante el análisis de las características y propiedades individuales, pues éstas nos resultan inaccesibles debido a la escasa materialización de las mismas.

En el segundo de los argumentos, presentado ya en esta primera parte del capítulo, apuntamos hacia la raíz sociogénica de la individuación, a fin de señalar que las características individuales que se toman como determinantes para el ámbito social, en realidad son el *producto* de un *proceso de desarrollo* en el que la sociedad desempeña un papel predominante y no, como el individualismo lo supone, *propiedades inherentes al individuo*.²¹

Sin embargo, es obvio que éstas, o cualquier otro tipo de limitaciones que puedan señalarse en las concepciones individualistas, únicamente permitirán subrayar la necesidad de buscar formas alternativas de explicación, pero en poco o nada adelantan una respuesta a los problemas derivados del postular entidades colectivas; sin importar si estas pertenecen o no al ámbito

²¹ Vid., Elias, N. (1939), "La sociedad de los individuos", en *La sociedad de los individuos. Ensayos* (1987), Barcelona, Ediciones Península, 1990, p. 51.

psicológico. De allí que la segunda parte de este capítulo, esté destinada a mostrar los elementos que permitirían acreditar la existencia de este tipo de entidades.

IV.2 DEL ESTÁTUS DE LOS HECHOS SOCIALES

Para contrarrestar la tesis de que lo social es un *conjunto* de actos individuales, no pocos autores han buscado mostrar que el grado de propagación que un fenómeno alcanza entre una población de varios millones de habitantes, hace *materialmente imposible* el que éste se origine en un acto *individual*; por lo que, en primera instancia, la explicación de esta divulgación obligaría a postular la existencia de fenómenos mentales *en principio colectivos*. Tómese, a manera de ejemplo, la siguiente referencia al análisis que Durkheim ha hecho con respecto a la constancia en el índice de suicidios:

No solamente hay suicidios todos los años, sino que, por regla general, cada año hay tantos como en el precedente. El estado de espíritu que determina a los hombres a matarse no se transmite pura y sencillamente, sino que, cosa aún más notable, se transmite a un número igual de individuos colocados todos en las condiciones necesarias para lo traduzcan en acto. ¿Cómo es ello posible si sólo hay individuos en potencia? En sí mismo el número no puede ser objeto de ninguna transmisión directa. La gente de hoy no ha aprendido de la de ayer, cuál es el importe de la contribución que debe pagar al suicidio; y, sin embargo, satisfará, si las condiciones no cambian, exactamente el mismo.

¿Será preciso imaginar que cada suicida ha tenido por iniciador y por maestro, de alguna manera, a una de las víctimas del año precedente de la que es como un heredero moral? Con esta sola condición es posible concebir que la cifra social de los suicidios pueda perpetrarse por medio de tradiciones inter-individuales. Como la cifra total no puede transmitirse en bloque, es preciso que las unidades de que se forma se transmitan una por una. Cada suicida debería, pues, haber recibido su tendencia de alguno de sus predecesores y cada suicidio sería como el eco de un suicidio anterior. Pero no hay un hecho que autorice a admitir esta especie de filiación personal entre cada uno de los acontecimientos morales que la estadística registra en un año, y un acontecimiento similar del año precedente. Es completamente excepcional, como hemos demostrado más arriba, que un acto así sea sugerido por otro acto de la misma naturaleza.²²

Aunque habría que aceptar que las características específicas del caso estudiado hacen que el argumento de Durkheim se vuelva altamente

²² Durkheim, E. (1897), *El suicidio*, México, Ediciones Coyoacán, 2003, p. 267.

persuasivo, hay decir también que existen muchos otros ejemplos en los que la difusión de una idea o un acto individual hacia un número importante de sujetos no es del todo impensable. De hecho, la explicación de que esto pudiera ser así resulta más bien trivial.

Supongamos que en t_1 (la noche del 1 de febrero de 1990, sólo para establecer una fecha) un sujeto S inventa un chiste. A la mañana siguiente (t_2), S se lo cuenta a 2 amigos de la oficina que, ese mismo día por la noche (t_3), se lo contarán a dos personas más. Estas, a su vez, harán exactamente lo mismo al otro día (t_4) y así sucesivamente.

Salvo por la regularidad que se ha supuesto en la transmisión, la situación sugerida no parece del todo improbable. Así que, si se concede esta posibilidad, se verá fácilmente que la forma exponencial en que el número de sujetos crece, hace igualmente pensable que la idea de aquel individuo pudiera alcanzar los niveles de propagación con las magnitudes que estamos buscando.

Hacia la noche del 3 de febrero (t_5), por ejemplo, el chiste apenas habría sido contado a unas 31 personas. Sin embargo, dos días más tarde (t_9), ya sabrían del chiste 511 personas; mismas que, cuatro días después (t_{17}), conseguirían que el número ascendiera hasta 131, 071 individuos. A la mañana siguiente (t_{18}), serían ya 262, 143 personas las que supieran de él (i.e., un número cercano al 90.6% de la población de 15 años o más que en 1990 tenía la Baja California Sur).²³ Un día más (t_{20}) y el número sería igual al 94% de la población de idénticas características que habita en Yucatán. El 12 de Febrero por la mañana (t_{22}), el chiste habría sido contado a 4, 194, 303 individuos, o lo que es lo mismo, al 66.69% de la población, también mayor de 15, que en 1990 radicaba en el Distrito Federal. Finalmente, para el 14 de febrero, el chiste ya debería haber traspasado cualquier frontera interna de este país, pues habría sido contado a 67,108,863 sujetos, o lo que es lo mismo, 2,212,424 más de los que para entonces habitaban estas tierras por lo menos desde 1975. Sobra decirlo pero, tres días más tarde, aquella idea de un individuo se habría convertido en historia universal.

²³ Según el XII Censo General de Población y Vivienda, INEGI, México, 2000.

La función utilizada²⁴ permite mostrar que la posibilidad matemática de que el chiste originado por un solo individuo alcance en pocos días a millones de sujetos, no rebasa, después de todo, las posibilidades no sólo lógicas sino fácticas. Sin embargo, hay algo que la función no expresa y mucho menos explica: *por qué nos reímos*.

Así, lo que importa del ejemplo presentando y de la posible réplica que al partir de él pudiera hacerse a la crítica que aquí se discute, es que aunque se acepte la posibilidad de explicar el *grado* de propagación de una idea sin tener que apelar a la tesis de que ésta tiene un origen *simultáneo* en varios individuos, es la *propagación per se* la que nos conduce a suponer la existencia de algún tipo de configuración “mental” colectiva; para el caso, lo que llamamos sentido del humor. Y es que, a falta de la postulación de estas estructuras, resulta sumamente complicado comprender ciertas particularidades de los actos involucrados en la transmisión: desde las formas específicas en que se organizan las narraciones a las que denominamos chistes, y hasta el hecho de que al narrar con base en este tipo de historias, así como al apelar a una serie de personajes, acontecimientos tipo, tramas, etc., se le adjudique a la narración el sentido particular capaz de provocar conductas igualmente específicas.²⁵

Para reforzar esta tesis, podríamos volver sobre su nuestro señalamiento respecto de que las funciones cognitivas adultas no son un propiedad intelectual del individuo; pues su adquisición, o cuando menos su desarrollo, requieren de procesos específicos de socialización que permitan su selección y fijación. Al punto, sobra decir que este argumento de Elias no se limita a las facultades cognoscitivas o al lenguaje, sino que puede enderezarse también

²⁴ $[2^{n+1} - 1]$, donde n es igual a un intervalo de tiempo t (para el caso, medio día).

²⁵ La cuestión que se está analizando no dista mucho de lo que White sugiere respecto de la función de los tropos narrativos al señalar que “la codificación de los acontecimientos con arreglo a una u otra estructura de intriga es uno de los procedimientos de que dispone una cultura para conferir un sentido a un pasado personal o público.” White, H., ‘The historical text as a literary artifact’, apud Ricoeur, P. (1985), *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en relato histórico*, Madrid, Siglo XXI, Vol I, pp. 280. Con base en ello, el argumento pudiera extenderse ya no sólo sobre los chistes o sobre las narraciones para los otros, sino incluso al nivel de la construcción de la propia biografía; pues es evidente que, sin importar quién sea el destinatario, los tropos cumplen una función similar en cualquier narrativa. Sin embargo, un análisis más completo de lo que esto pudiera implicar, nos conduciría a extender en demasía este apartado, por lo que mejor es dejarlo tan sólo como una sugerencia.

hacia otro tipo de procesos mentales, incluidos los afectivos, por lo que su incorporación en este contexto no es en absoluto injustificable.

Así las cosas, cualquiera que haya visto el desarrollo de un niño se habrá percatado que para el aprendizaje del sentido del humor es necesaria la aprehensión e internalización de esta estructura simbólica, y que esto no puede realizarse si no es mediante un proceso de socialización. Muy brevemente, lo que se observa en este proceso es cómo los niños, tan pronto como tienen noticia de la existencia de los chistes, comienzan por contar historias poco estructuradas y sin sentido (o por lo menos no con la estructura y el sentido con que un adulto reconoce o construye un chiste). Pero, andando el tiempo, se puede ver también cómo el propio proceso de socialización va generando que el niño consiga un grado de asertividad cada vez mayor, para al final ser capaz de construir o entender el tipo de historias que, entre los adultos, tienen el significado que el niño antes era incapaz de aprehender y construir.

Sobra decir que el *desarrollo* de esta facultad poco o nada tiene que ver con la naturaleza. Aunque pudiera postularse que los seres humanos venimos al mundo con alguna tendencia o capacidad para reírnos cuando escuchamos una narración o un comentario de cierto tipo, la mera variación histórica y social del sentido del humor evidencia la socio-génesis del desarrollo y la fijación de esta supuesta capacidad, pues es obvio que las mismas historias no provocan las mismas reacciones entre los individuos de cualquier grupo humano. De allí que, independientemente de la forma específica en que se transmitan estas estructuras simbólicas que constituyen lo que denominamos espíritu o caracteres de un pueblo, lo que importa es que éstas, una vez transmitidas e internalizadas, provocan profundas diferencias tanto psíquicas como conductuales entre los individuos que pertenecen a distintos medios culturales, pero no así entre aquellos que han sido formados en el mismo medio.

Visto desde la perspectiva que aquí se sostiene, estaríamos ya en posibilidad de defender la existencia de hechos sociales con características estrictamente psicológicas, en tanto que el acto de contar y escuchar un chiste supone una situación social que no puede explicarse únicamente al partir de sus participantes, porque el desarrollo de las capacidades que posibilitan su

ocurrencia implican muchos otros hechos, también sociales, que rebasan a la situación que se busca explicar.

Sin embargo, el individualista podría replicar todavía que su posición no supone una negativa a considerar que las distintas estructuras culturales estén estrechamente vinculadas a la configuración de diversos sentidos del humor, y que lo único que se busca sustentar es que ésta o cualquier otra estructura cultural no es más que un concepto *sumario* mediante el cual nos referimos al *conjunto* de los actos individuales que la constituyen.

Los argumentos emanados de la posición de Mead deberían ser suficientes como para mostrar que la constitución de cualquiera de estas estructuras, al igual que la individuación, está originada en un hecho social propiamente dicho. De allí, que no se trate de que el sujeto haga *uso* de estas estructuras para la configuración de sus propias características, sino de que los rasgos que el individualista le otorga como *propiedades esenciales* sólo puedan surgir al partir de esa estructura trinitaria en la que el *Otro*, generalizado o real, siempre está presente.

Sin embargo, nuestra posición, junto con la de muchos otros, no se reduce al señalamiento de que la configuración de la persona adulta dependa de la aprehensión de estructuras culturales y de procesos de socialización. En realidad, lo que importa de la discusión es la defensa de la existencia de fenómenos sociales cuyas características son independientes de las de los individuos en ellos involucrados.

En este contexto, la psicología de las multitudes, sobre cuyas tesis principales nos detendremos en el siguiente capítulo, cobra una importante relevancia. Lo que estas investigaciones han mostrado es la existencia de fenómenos cuyas características principales no pueden derivarse de las particularidades individuales, pero cuyo basamento no está tan estrechamente vinculado a estructuras culturales. Dicho con más claridad, la importancia de la multitudes psicológicas radica en el hecho de que los individuos presenten una serie de estados mentales que incluso podrían ser contrarios a los que éstos usualmente manifiestan en el “aislamiento”, por lo que es pensable que sea la *asociación* como tal la que provoque en el individuo dichos estados. Aunado a

ello, la relativa independencia que estos fenómenos tienen con respecto de las estructuras culturales (i.e., el lenguaje, la religión, las tradiciones, etc.), permite mostrar también que lo psicológico colectivo no se reduce a la relación entre estas estructuras y los procesos cognitivos individuales, sino que se extiende hasta fenómenos psicológicos propiamente colectivos.²⁶

Sin embargo, conviene volver al análisis con que iniciamos esta discusión, a fin de dar un poco de continuidad a la misma. Tal y como lo señala el propio Durkheim, el problema con el número de suicidios anuales en una sociedad se deriva básicamente de la constancia que, a lo largo de los años, podemos observar en el índice como tal. Se ha dicho ya que, por la naturaleza del caso, apostar para su explicación por la vía de la transmisión directa resultaría un evidente equívoco. Pero tampoco parece del todo aceptable suponer, por ejemplo, que en una población determinada exista un número o un porcentaje fijo de potenciales suicidas. Y es que, si así fuera, no se entendería fácilmente porqué hasta ahora no ha habido un solo año en el que la cifra de los suicidios aumente o disminuya al grado en que lo hacen las enfermedades biológicas.

Así, lo que del análisis de Durkheim nos incumbe es el hecho de que un fenómeno tan estrechamente asociado a la biografía individual, presente al nivel de la población una regularidad inexplicable en términos de las tendencias y pensamientos individuales. De allí que, aceptando que los *motivos* que puedan conducir a un individuo a quitarse la vida puedan ser distintos en todos y cada uno de los casos, es la regularidad social del fenómeno la que obliga a suponer la existencia de pensamientos y tendencias colectivas. Dicho por él mismo:

²⁶ En ese mismo apartado, se hará también un cierto hincapié en la importancia de no confundir a lo psicológico-colectivo con la anomia social. Sin embargo, no está de más adelantar la advertencia, pues resultaría sumamente fácil suponer en este punto que estas estructuras y fenómenos colectivos son sólo desviaciones en la conducta, racional o no, que los individuos manifiestan cuando son presas de estos arrebatos. Ciertamente, es altamente probable que por su propia naturaleza, las muchedumbres psicológicas pudieran conducirnos hacia interpretaciones de este tipo. Pero no es menos cierto que existen muchos otros fenómenos igualmente colectivos, y que apenas si justificarían una lectura de este tipo. La opinión pública, cuando no es vista como la mera sumatoria de opiniones individuales a las que las encuestas nos han acostumbrado, es un buen ejemplo de ello. Al respecto, véase Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública, La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Ediciones G. Gil, 1994

Las tendencias colectivas tienen una existencia que les es propia, son fuerzas tan reales como las fuerzas cósmicas, aún cuando sean de otra naturaleza; actúan igualmente sobre el individuo de fuera, aunque esto ocurra por otros medios. Lo que permite afirmar que la realidad de las primeras no es inferior a la de las segundas, es que se prueba de la misma manera, es decir, por la *constancia* de sus efectos. Cuando comprobamos que el número de los fallecimientos varía muy poco de un año a otro, nos explicamos esta regularidad diciendo que la mortalidad depende del clima, de la temperatura, de la naturaleza del suelo, en una palabra, de cierto número de fuerzas materiales que, siendo independientes de los individuos, permanecen constantes cuando las generaciones cambian. Por consiguiente, puesto que actos morales se reproducen con una uniformidad, no solamente igual, sino superior, debemos del mismo modo admitir que dependen de fuerzas exteriores a los individuos. Sólo que como esas fuerzas no pueden ser más que morales y fuera del hombre individual no hay más ser moral que la sociedad, es preciso que sean sociales. Pero, cualquiera que sea el nombre que se les dé, lo que importa es reconocer su realidad y concebirlas como un conjunto de energías que nos determinan desde fuera a obrar, como lo hacen las energías físico-químicas, cuya acción sufrimos.²⁷

Lo antedicho, acredita en algún grado la existencia de *fenómenos* colectivos cuya naturaleza y propiedades son, en un sentido importante, independientes de las de los individuos. Sin embargo, queda aún pendiente esclarecer el hecho de que al hablar de lo social y, muy particularmente, de lo psicológico colectivo, se suele pensar en términos de *entidades*.

Hasta cierto punto, el problema podría no ser muy distinto del que surge con la noción freudiana de inconsciente, por lo que la respuesta pudiera ser también similar a la que el propio Freud parecería ofrecer en aquellos textos en los que no se refirió a “El inconsciente” sino a “Lo inconsciente”.²⁸ En nuestro caso, lo que podría sugerirse es que la concepción de una psique colectiva, *qua* entidad, resulta un tanto exagerada, y que mejor sería pensar, más que en sociedades, en la socialización. O para decirlo más claramente, que lo que cabría defender no es la existencia de “La psique colectiva” sino la de “Lo psíquico colectivo”.²⁹

Al tratarlo así, como adjetivo y no como sustantivo, se tiene la ventaja de diluir la imagen de aquella entidad misteriosa que tantas dudas ha levantado.

²⁷ Durkheim, E. (1897), *El suicidio*, México, Ediciones Coyoacán, 2003, p. 268. Énfasis añadido.

²⁸ *Vid.*, por ejemplo, Freud, S. (1915), “Lo inconsciente”, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1976, V. 14, p. 155 y ss

²⁹ *Vid.*, Simmel, G., *El individuo y la libertad...*, *op. cit.*, p. 235; Elias, N., *La sociedad de los individuos*, *op. cit.*,

Sin embargo, la ganancia conceptual no parece suficiente como para absorber los costos, también conceptuales, de la maniobra, pues con ello estaríamos pasando por alto la completitud de los hechos sociales. Cuestión, esta última, que queda claramente expresada en la metáfora que Durkheim, al igual que otros, han utilizado para justificar la existencia de factores y fenómenos colectivos, mediante el establecimiento de un símil entre lo que le ocurre al individuo en sociedad y el tipo de cambios que, por ejemplo, los elementos químicos presentan cuando se asocian para constituir una molécula o una célula:

Si, como podemos aceptar, la síntesis *sui generis* que constituye cada sociedad produce nuevos fenómenos, diferentes de los que tienen lugar en las conciencias individuales, también debemos admitir que estos hechos residen exclusivamente en la propia sociedad que los produce y no en sus partes, es decir, sus miembros. En este sentido son externos a las mentes individuales consideradas como tales, del mismo modo que las características distintivas de la vida son externas a las sustancias minerales que componen a los seres vivos.³⁰

Cando se combinan elementos y, como consecuencia de su combinación, se producen nuevos fenómenos, es claro que esos fenómenos no están dados en los elementos sino en la totalidad formada por su unión. La célula viva no contiene más que partículas minerales, del mismo modo que la sociedad no contiene más que individuos; obviamente es imposible que los fenómenos característicos de la vida existan en los átomos de hidrógeno, oxígeno, carbono, nitrógeno... la dureza del bronce no está en el cobre ni en el estaño o el plomo que sirven para crearlo, que son cuerpos blandos y maleables: está en su mezcla. La fluidez del agua y sus propiedades nutricionales y de otro tipo no se hallan en los dos gases que la componen sino en la sustancia compleja que forman con su asociación.³¹

La metáfora es lo suficientemente clara como para hacer innecesario extender el argumento mediante la insistencia en que en los hechos sociales hay una serie de *propiedades emergentes* que no pueden derivarse de las características de los individuos en ellos involucrados. Tampoco hará falta reiterar en que son justamente estas propiedades las que posibilitan la concepción del hecho social como una entidad y no como un conjunto, pues la explicación de aquellas sólo puede desprenderse de un análisis en el que la completitud del hecho social se tome como punto de partida. Sin embargo, la metáfora contiene también, aunque sea en germen, el elemento que más claramente permite defender la realidad de colectivo: la *interacción*.

³⁰ Durkheim, E., *Escritos selectos*, Argentina, Ediciones nueva visión, 1993, pp. 75-6

³¹ *Ibíd.*, p. 41. Véase también: Le Bon, G., *Psicología de las multitudes*, México, Editorial Divulgación, 1962, p. 22 y Vygotski, L., *Obras escogidas*, España, Visor Distribuciones, 1997, T. II, p. 18.

A juzgar, y con razón, por Norbert Elias, la comprensión de lo social no solamente requiere aceptar la tesis según la cual el todo es algo más que la mera sumatoria de sus partes, sino que es necesario también el reconocimiento de la realidad de las *relaciones* y *funciones*. In extenso:

La relación entre individuo y sociedad es singular. No tiene paralelo en ninguna otra esfera de lo existente. Sin embargo, las experiencias que pueden adquirirse mediante la observación de relaciones parte/todo propias de otras esferas pueden ayudar aquí de una forma muy determinada. [...] Tampoco es posible comprender una melodía observando cada una de sus notas en sí misma, sin considerar sus relaciones con las otras notas. Tampoco la estructura de la melodía es más que las relaciones *entre* diferentes notas. Algo parecido sucede con una casa. Lo que llamamos estructura no es la estructura de cada piedra en particular, sino la estructura de las relaciones *entre* cada una de las piedras que forman la casa; es el contexto de las funciones que las piedras tienen unas para con otras en el conjunto de la casa. Estas funciones, la estructura de la casa, no se pueden explicar partiendo del aspecto y de la talla de cada una de las piedras, sin considerar sus relaciones mutuas; ocurre todo lo contrario: sólo cabe explicar la forma y la talla de cada una de las piedras a partir de la función de la piedra en el conjunto de este contexto funcional, a partir de la estructura de la casa; la reflexión ha de partir de la estructura del todo para que sea posible comprender la forma de las partes individuales. Todos estos y otros numerosos fenómenos, por mucho que puedan diferenciarse entre sí, poseen algo en común: *para comprenderlos es necesario dejar de pensar en sustancias individuales aisladas y empezar a pensar en relaciones y funciones*. Nuestra mente no estará preparada para comprender los fenómenos sociales hasta que haya concluido esta transición.³²

Desde esta perspectiva, la existencia de lo psicológico colectivo pierde mucho del misterio que los críticos han señalado; pues aunque no podría decirse que las *relaciones* y *funciones* constituyan una base *material* propiamente dicha, no parece que sea del todo indefendible la idea de que una relación sea tan “existente” como los elementos que por ella se vinculan.

Por supuesto, siempre podrá defenderse que las relaciones sólo pueden existir si existen también los elementos que por ellas se vinculan; por lo que, cuando menos en un sentido laxo, podría sustentarse que, para su existencia, lo social depende de que haya sujetos que puedan constituirlo. De nuevo, la réplica es correcta si lo que con ello quiere decirse es que lo social jamás podría existir sino hubiera habido nunca seres humanos (lo que sería más o menos parecido a decir que la existencia de las moléculas de agua depende de

³² Elias, N. (1939), “*La sociedad de los individuos*”, en *La sociedad de los individuos. Ensayos* (1987), Barcelona, Ediciones Península, 1990, p. 34. Énfasis en el original.

la existencia de los átomos de oxígeno e hidrógeno). Pero el punto aquí no es ese, sino la tesis de que lo social sea un *conjunto*, y no un *compuesto*, cuyos únicos y últimos elementos siempre serán los individuos. De allí que, aún concediendo que las relaciones depende en ese sentido laxo de los elementos por ellas coligados (cuestión que, como veremos más adelante, no es del todo cierta), lo que importa es que las propiedades resultantes de la interacción no pueden derivarse de las características de los elementos aislados (i.e., independientemente de la interacción en que participan), y que por lo mismo se haga evidente que los elementos son, cuando mucho, condición necesaria pero nunca suficiente para la generación y existencia de fenómenos como los que se han descrito aquí.

Aunque con lo anterior no hemos pretendido saldar la discusión en torno a la existencia efectiva de los fenómenos y entidades colectivas, al menos esperamos que haya sido suficiente como para esclarecer nuestra posición al respecto, así como el tipo de argumentos que la fundamentan. Sin embargo, es obvio que con esto no hemos avanzado más que sobre la primera parte de los problemas que nos hemos planteado, y que aún queda pendiente establecer una caracterización un poco más específica de aquello a lo que nos referimos por *psique colectiva*. Este ejercicio, no sólo habrá de permitirnos aclarar la tipología de los fenómenos y entidades a ella relacionados, sino que igual ha de servir para volver a la discusión en torno a la explicación por razones que manteníamos en el capítulo anterior, y de la que este capítulo se ha desprendido. La longitud del argumento, empero, nos obliga a dedicarle un capítulo por separado.

CAPÍTULO QUINTO. SOBRE LO MENTAL COLECTIVO

Psicología, palabra con aire de vieja. Un sueco trabaja en una teoría química del pensamiento. Química, electromagnetismo, flujos secretos de la materia viva, todo vuelve a evocar extrañamente la noción de *maná*; así, al margen de las conductas sociales, podría sospecharse una interacción de otra naturaleza, un billar que algunos individuos suscitan o padecen, un drama sin Edipos, sin Rastignacs, sin Fedras, drama *impersonal* en la medida en que la conciencia y las pasiones de los personajes no se ven comprometidas más que a posteriori. Como si los niveles subliminales fueran los que atan y desatan el ovillo del grupo comprometido en el drama. O para darle el gusto al sueco: como si ciertos individuos incidieran sin proponérselo en la química profunda de los demás y viceversa, de modo que se operaran las más curiosas e inquietantes reacciones en cadena, fisiones y transmutaciones.

Así las cosas, basta una amable extrapolación para postular un grupo humano que cree reaccionar psicológicamente en el sentido clásico de esa vieja, vieja palabra, pero que no representa más que una instancia de ese flujo de la materia animada, de las infinitas interacciones de lo que antaño llamábamos deseos, simpatías, voluntades, convicciones, y que aparecen aquí como algo irreductible a toda razón y a toda descripción: fuerzas habitantes, extranjeras, que avanzan en procura de su derecho de ciudad; una búsqueda superior a nosotros mismos como individuos y que nos usa para sus fines, una oscura necesidad de evadir el estado de homo sapiens hacia ...¿qué homo?

Julio Cortazar, *Rayuela*¹

Por como se ha desarrollado la discusión en la sección precedente, lo que ahora deben analizarse no son únicamente los elementos con base en los cuales es posible justificar la *irreductibilidad* de lo social a lo individual, sino aquellos que permitan explicitar, en la medida de lo posible, el concepto de *psique colectiva*.

¹ Julio Cortazar, *Rayuela*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1963, Cap. 62, pp. 522-524.

Para dar salida a ello, hemos creído conveniente fundamentar el análisis en un breve recuento de los *problemas* que en su momento dieron pie a la concepción de una psique colectiva, así como del *entramado conceptual* con que sus primeros autores buscaron responder a estos asuntos. La estrategia, empero, merece una mínima aclaración.

En casi cualquier ámbito de la historia, la pregunta por los orígenes del objeto estudiado puede convertirse fácilmente en un semillero de especulaciones sin fundamento. Pero en el caso concreto de la historia intelectual, la cuestión pudiera ser hasta insensata, pues la sola idea de encontrar la fuente primigenia del pensamiento suele ser un absurdo que no hace sino provocar los más graves equívocos y malinterpretaciones: ya sea porque en el examen se imprima un grado de presentismo tal que terminará por descontextualizar lo dicho en el pasado, o porque, por el contrario, se exagere la inventiva y lucidez de algunos en el intento por frenar el regreso a la Grecia clásica al que toda historia intelectual parece de alguna forma condenada.

Habrà de perdonarse si la estructura de la argumentación deja la impresión de que lo que hago es exactamente lo mismo que recién he descrito. Pero si se toma esto como un análisis conceptual y no como un estudio propiamente histórico, lo que obtendremos a cambio es una buena dosis de claridad en el desciframiento de los fundamentos de la tesis que nos interesa.

V.1 SOBRE EL DESARROLLO DE LA CONCEPCIÓN PSICOLÓGICA-COLECTIVA

Como muchas otras teorías sociales, la psicología colectiva es más un producto del espíritu de una época que el resultado del trabajo académico. Con esto, no se quiere decir que la validez de sus postulados esté limitada a aquel tiempo, ni que sus autores más importantes hayan sido un puñado de legos. Por el contrario, la mayoría de ellos difícilmente caería en esta categoría. Sin embargo, y a pesar de que los entrecruzamientos de tesis y referencias dan para una investigación prosopográfica todavía pendiente, es de notar la simultaneidad con que el posicionamiento va gestándose en la Europa del siglo XIX y, sobre todo, la gran cantidad de afinidades que pueden encontrarse en contemporáneos que, hasta donde se sabe, poca o ninguna relación tuvieron con la disciplina.

Para abreviar, digamos entonces que la psicología colectiva es una corriente de pensamiento más o menos formal, y enteramente instaurada en el espíritu de fin de siglo decimonónico. A esto último, cabría añadir que la idea de que exista una vida psíquica más allá de los individuos es anterior a la primera mitad del XIX; así que no es de extrañar que las incipientes propuestas para construir una disciplina encargada de su estudio, se hicieran presentes hacia 1860. Sin embargo, la decadencia real o imaginada que tantos vieron en los decenios de 1880 y 1890, acabaría por darle la desesperanza y el tinte irracionalista que la disciplina mantuvo hasta bien entrado el siglo XX, y que en algún sentido fue primordial para la constitución de sus postulados fundamentales.

Con base en lo antedicho, se entiende porqué la *psicología de las masas* es considerada por muchos el génesis y no sólo el germen de la psicología colectiva. Tal y como lo señala Pablo Fernández, en la última década del siglo XIX los movimientos de masas fueron tan esporádicos y tan poco alarmantes, que resultaría sumamente complicado sustentar que su psicología es producto de las circunstancias políticas en las que ésta surge, y todavía más explicar al

partir de ellas el casi inmediato éxito editorial y cultural de sus primeros textos.² Pero aún sin plazas tomadas ni manifestaciones populares, las revoluciones presenciadas un fin de siglo antes daban pie a considerar que lo ocurrido entonces no era sino la expresión visible y violenta de una transformación mucho más profunda y silenciosa.³

Según decía LeBon, y junto con él tantos otros, la “destrucción” de las ideas religiosas, políticas y sociales, así como el impacto de la ciencia y la industria en las condiciones materiales y conceptuales de una buena parte de la población, habían generado un periodo casi anárquico en el que las normas tradicionales iban perdiendo su arraigo original, pero en el que las ideas modernas seguían sin conseguir el afianzamiento y la estabilidad necesarias para reglamentar y dar significado a la esfera pública.⁴

En medio de aquel “caos”, la vida pública “padecía” el advenimiento de un nuevo actor político cuyo poder superaba y sustituía al que en su momento había sido privilegio de los Estados y de los príncipes. Con mayor tendencia y capacidad para la acción que para el razonamiento, según el dictamen de LeBon, las clases populares no sólo habían protagonizado importantes luchas reivindicatorias (que además ganaban), sino que generaron también un buen número de asociaciones que prontamente adquirieron una influencia a la que mal podía contrarrestársele.

Así, siempre a los ojos de LeBon, lo que ocupaba y preocupaba no era tanto el control del sufragio universal (que para entonces seguía siendo más o menos dócil), sino el de los sindicatos y las bolsas de trabajo que desde ya regulaban los salarios o las condiciones laborales, y que usualmente enviaban a las asambleas gubernamentales a representantes carentes de cualquier iniciativa y poder de decisión, pues su posición nunca era otra que la de los grupos, escasamente racionales, que los elegían.

² Vid., Fernández, P., *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, Barcelona-México, Anthropos-El colegio de Michoacán, 1994, p. 30.

³ Vid., LeBon, G., (1895), *Psicología de las Multitudes*, Ciudad de México, Editorial Divulgación, 1962, p. 10.

⁴ Vid., *Ibid.*, p. 12.

Viendo la fuerza que cobraba la opinión pública, viendo cómo la política se decidía cada vez más en función de ésta y no de las tradiciones políticas y las rivalidades de los príncipes y jefes de estado, se entiende perfectamente que en el diagnóstico de su tiempo, LeBon anunciara la entrada a la *era de las multitudes*.⁵

No hace falta decir que el tono catastrofista y hasta cierto punto melancólico que Pablo Fernández advierte y subraya en los textos de LeBon y de Rossi, debió ser un elemento más de aquel ánimo desencantado del progreso y de la idea de que fuera la racionalidad quien lo guiara.⁶ Porque con masas o sin ellas, lo cierto es que la cosa pública no daba visos de realizarse en las entidades políticas o metafísicas anunciadas por Fichte y Hegel, y que el *statu quo* era, si aquella fuera la regla, profundamente anómalo.

Se ha criticado a la psicología de las masas por esta tendencia a exagerar ciertos rasgos que las multitudes psicológicas presentan; en particular, la agresividad, la irracionalidad y la vuelta a una mentalidad primitiva.⁷ Se dice, no sin cierta dosis de razón, que en las multitudes es mucho más frecuente el aplauso que la destrucción, y que a pesar de que su común denominador intelectual siempre tienda a la baja, basta con que cese su influencia para que los involucrados recuperen su “verdadero” coeficiente.

La crítica resultaría certera si no se toman en cuenta aquellas ocasiones en que LeBon, Durkheim o Rossi destacaron, junto con la criminalidad, el heroísmo de las multitudes.⁸ Además, se tiene el problema de pasar por alto que lo que importa de la psicología de las masas no es el análisis del comportamiento que en particular presenta ésta o aquella multitud. Su verdadera contribución está en la evidencia que las masas aportan para poder justificar la existencia de un fenómeno, quizá de una entidad, cuyas características y propiedades no pueden explicarse con base en las de los individuos que la constituyen.

⁵ *Ibid.*, pp. 12-13

⁶ Fernández, P., *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, Op. Cit., p. 31.

⁷ Vid., Bouthoul, G., *Las mentalidades*, Barcelona, Oikos-tau ediciones, 1971 p. 87

⁸ Vid., LeBon, G., (1895), *Psicología de las Multitudes*, Ciudad de México, Editorial Divulgación, 1962, pp. 15 y 26.

No es casualidad, entonces, que tanto LeBon como Durkheim señalaran tan reiteradamente a la Revolución Francesa como uno de los casos más patentes de este tipo de fenómenos. Y es que, amén de lo que pueda decirse en función de la cercanía histórica o de las repercusiones sociales y culturales de la Revolución de 1789, la participación de la burguesía en aquellos acontecimientos ponía sobre la mesa del fin de siglo decimonónico un problema que en aquel momento ya era añejo, pero que obligaba a buscar una explicación distinta de la que por lo común se habría dado al comportamiento de las multitudes.

Ciertamente, se puede leer la preocupación que LeBon y Durkheim mostraron por lo ocurrido en la *Convención* y, en particular, por el hecho de que aquella asamblea tomara una decisión que muchos de sus miembros habían rechazado un día antes, y de la que los mismos parecían sorprenderse al día siguiente.⁹ Sin embargo, y para dar seguimiento a la crítica, conviene resaltar que la reflexión en torno a las multitudes no está centrada en los sucesos registrados entre el 16 y el 19 de enero de 1793, sino que se extiende también hasta la noche del 4 de agosto de 1789; aquella en la que los miembros de la Asamblea Nacional decidieron la abolición del régimen feudal y, con ello, la pérdida de muchos de sus privilegios individuales.¹⁰

No es la intención, con esto, negar que tanto LeBon como Durkheim quizá estuvieran alarmados por las carnicerías y masacres que los franceses protagonizaron o sufrieron después del 11 de agosto de 1789. Sin embargo, al apuntar hacia lo ocurrido en la Asamblea Nacional, y no solamente hacia la Convención, queda en claro que el interés por la Revolución no se desprende de la cantidad de sangre derramada en ella, sino de las características de

⁹ LeBon ha presentado un excelente ejemplo de lo ocurrido aquella noche: “La víspera del día en que la Convención iba a decidir la suerte de Luis XVI, el duque de Orleáns protestó con indignación contra la idea de que el pudiera votar la muerte del rey. No obstante, la votó. Su débil carácter no pudo resistir al *contagio mental* ejercido por la asamblea. Cuando volvió en sí, sustraído a esa influencia, el duque, bañado en lágrimas, declaraba ante sus hijos que era indigno de que le abrazaran y añadió: ‘Soy un desgraciado, no concibo cómo he podido ser arrastrado a hacer lo que he hecho’.” LeBon, G., *Psicología de los tiempos nuevos*, Madrid, M. Aguilar, s.a., p. 191. Según refiere el propio LeBon, este caso fue relatado originalmente por Denys Cochin, según las Memorias inéditas de Luis Felipe

¹⁰ *Vid.*, LeBon, G., (1895), *Psicología de las Multitudes*, Ciudad de México, Editorial Divulgación, 1962, p. 26, y Durkheim, E., *Escritos selectos*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1993, p. 227.

quienes la protagonizaron. Y es que, como es obvio, para la explicación de estos sucesos no era posible apelar a la “inmoralidad” e “ignorancia” de la “plebe”, pues la característica más evidente de los actores es que estos no provenían de una “chusma indecente”, sino que, antes al contrario, se trataba de individuos ilustrados y de proba reputación.

En suma, el problema no está únicamente en el súbito y efímero cambio de opinión de quienes constituyeron la *Convención* que decidió la suerte del rey, sino en que fueran precisamente esos hombres los que cayeran presas de aquel arrebató.¹¹ O para dejarlo en palabras de Durkheim, el enigma se produce al descubrir que “Bajo la influencia de la exaltación general podemos ver al burgués más mediocre e inofensivo volverse ya un héroe o un carnicero.”¹²

Así que sea cual haya sido el grado del desasosiego de entonces, seguramente se habrá acrecentado al descubrir al animal político que las multitudes representan; pero sobre todo al ver que sus mejores hombres podían ser, como cualquier otro, objeto de la fascinación que éste ejerce:

Por el sólo hecho de formar parte de una muchedumbre organizada, el hombre desciende muchos grados en la escala de la civilización. Aislado sería tal vez un individuo culto; en muchedumbre es un bárbaro; es decir, un impulsivo. Tiene la espontaneidad, la violencia, la ferocidad y también los entusiasmos y los heroísmos de los seres primitivos. Tiende a aproximarse a ellos, hasta en la facilidad con que se deja impresionar con palabras, imágenes (que sobre cada uno de los individuos aislados que componen a la muchedumbre serían inactivas) y aun conducir hacia actos contrarios a su interés más evidente y a sus hábitos más conocidos. El individuo en muchedumbre es un grano de arena colocado junto a otros granos de arena también a quienes el viento mueve a su capricho.

Por ello veremos jurados que dictan veredictos que cada uno desaprobaba individualmente; asambleas parlamentarias que adoptan leyes y medidas que cada uno de los miembros que las componen reprobarían en particular. Los hombres de la Convención, considerados separadamente, eran burgueses ilustrados muchos de ellos. Reunidos en muchedumbre, no dudaron en aprobar las más feroces proposiciones, enviar a la guillotina

¹¹ De nuevo, podemos coincidir con Pablo Fernández en que la urbanización de París había jugado, a manera de fábula, un papel fundamental en la reflexión psicológica. Aunque las grandes plazas (Vêndome, Los Inválidos, La Concordia) habían sido previstas como monumentos a la grandeza de la ciudad, lo cierto es que muy pronto sirvieron para reunir multitudes difíciles de controlar, y que con ello se hacía evidente una cierta relación entre los espacios urbanos y los fenómenos psicológicos colectivos (*Vid.*, Fernández, P., *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, *Op. Cit.*, pp. 28-29). No obstante, para la explicación del episodio referido, este principio cardinal de la psicología colectiva resulta en algún grado insuficiente.

¹² Durkheim, E., *Escritos selectos*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1993, p. p. 228.

a individuos manifiestamente inocentes, y ponerse en pugna con todos sus intereses, renunciar a su inviolabilidad y diezmarse a sí mismos.¹³

Empero, el problema que da pié a la construcción de la psicología de las multitudes no es precisamente un descubrimiento de los autores a los que aquí se ha hecho referencia. Con algunos años de distancia, Sighele había anticipado conclusiones muy parecidas a las que LeBon presentó después como propias, e incluso alcanzó a acusarlo de plagio. Pero la historia no acaba aquí. Según se ha documentado, la idea, o por lo menos algunas muy similares, aparece lo mismo en textos clásicos que en frases y sentencias populares. De allí que, para no entrar en la cuestión por los derechos de autor, mejor es pensar que aquello pudo haber sido casi un lugar común.¹⁴

En todo caso, la novedad residía en los elementos con que se buscó dar cuenta de estas diferencias entre el pensamiento y la conducta de los individuos “aislados” y la de los mismos en una muchedumbre. Veamos, a manera de ejemplo, las tres causas principales que, a juzgar por LeBon, provocan la aparición de los caracteres que apreciamos en las muchedumbres psicológicas.¹⁵

En primera instancia, la sola congregación genera en los individuos un sentimiento de poder que, a expensas de ella, sólo se experimenta en cierto tipo de ensoñaciones. Así, el número va conduciendo a los individuos hacia la sensación de que juntos se constituyen en invencibles; mientras que el anonimato, a la par que el poder experimentado, disminuyen la culpa y la responsabilidad que usualmente sirven para contener los instintos y deseos suprimidos por la reglamentación social.

¹³ Le Bon, G., (1895), *Psicología de las multitudes*, Ciudad de México, Editorial Divulgación, 1962, p. 25.

¹⁴ Para atenuar la acusación de plagio sustentada por Sighele, Pablo Fernández ha mostrado que la idea de que la congregación de individuos produzca una profunda diferencia en la sensatez y capacidad de juicio de estos, dista mucho de ser una conclusión que pueda atribuirse a cualquiera de los autores a los que se han referido. En descargo de LeBon, Fernández muestra que la tesis no sólo había sido anticipada por Schiller o por Mme. Roland, sino que esta misma puede ser rastreada en algunas frases latinas e, incluso, en algún texto de Platón: “aunque cada ateniense hubiera sido un Sócrates, cada asamblea ateniense hubiera sido una chusma.” Fernández, P., *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, Op. Cit., p. 38.

¹⁵ Le Bon, G., (1895), *Psicología de las multitudes*, Ciudad de México, Editorial Divulgación, 1962, pp. 23-25.

Por otro lado, el individuo experimenta en la multitud una sugestión parecida a la que a veces apreciamos en la hipnosis. Conforme aumenta la euforia o el enardecimiento, el sujeto va cayendo en una especie de fascinación que desvanece la personalidad consciente y que genera que otras facultades psíquicas, en especial las afectivas, se exalten hasta llegar a intensidades en que se vuelven irrefrenables.

Finalmente, el estado en que van quedando los individuos permite entender el factor decisivo de las masas; aquel que lo mismo explica su unidad que su orientación. Y es que, en medio de la muchedumbre enardecida, el sujeto padece una especie de *contagio mental* que es el que va uniformando sentimientos e ideas, pero que es también el que provoca que lo que vaya ocurriendo en algún miembro de la muchedumbre, prontamente se haga realidad en todos los otros.

No es necesario detenerse aquí para discutir si los elementos que LeBon aduce como explicación del comportamiento de una masa son o no correctos. En todo caso, lo que importa destacar es que, al señalar estos factores, LeBon hace evidente que los fenómenos a los que se refiere con el término *multitud* no son un mero producto de la congregación multitudinaria. Antes bien, de lo que se trata es de la manifestación de un cierto tipo de vida psíquica, cuyas características no pueden ser reducidas y, por ende, explicadas mediante las particularidades que presentan los individuos involucrados en ella.

Como bien lo hace notar LeBon, el sentido ordinario de la palabra muchedumbre remite a cualquier reunión multitudinaria de individuos, sin distinguir las causas que provocan la congregación, ni mucho menos las peculiaridades que en ella se generen. Desde el punto de vista psicológico, empero, el uso de la palabra no está restringido ni determinado por el número de los involucrados. Miles de individuos accidentalmente reunidos pudieran no constituir una muchedumbre psicológica, mientras que una treintena de senadores enardecidos podrían convertirse fácilmente en una de ellas. Es más, ni siquiera hace falta que los sujetos que componen una masa estén presentes en un mismo espacio. Para demostrarlo, basta con ver aquellos episodios en los que, bajo el influjo de ciertas emociones generalizadas, los individuos

adquieren, aún separados, la unidad psicológica que define a una muchedumbre.¹⁶

Así las cosas, la característica principal de una muchedumbre psicológica radica en la aparición de caracteres cognitivos y comportamentales sumamente específicos. Como ya se ha señalado, los individuos inmersos en una multitud psicológica suelen presentar algún tipo de impulsividad, desenfreno, sugestionabilidad e, incluso, una vuelta hacia una mentalidad primitiva, a la que usualmente vemos como una disminución de las capacidades de raciocinio, debido a la evidente exaltación de la afectividad.

A esto mismo, habría que añadir que los afectados no son solamente aquellos que están en el seno de la multitud. El sentimiento de invencibilidad y la excitación invade también al individuo que habla frente a ella, a aquel que evidentemente no está protegido por el anonimato, pero que no obstante ello padece un grado de excitación similar e incluso mayor al que se observa entre el resto de la multitud:

Su lenguaje tiene una grandilocuencia que sería ridícula en circunstancias ordinarias; sus gestos son más bien dominantes; su propio pensamiento no acepta restricciones y fácilmente cae en todo tipo de excesos. Esto es porque siente con él una plétora inusual de fuerzas que lo desbordan y emanan de él.¹⁷

Con vistas a la discusión con que iniciamos este capítulo, la psicología de las masas resulta importante en tanto nos permite ofrecer como ejemplo un fenómeno social en el que las características individuales no parecen significar diferencia alguna. Pues si bien es cierto que podría establecerse alguna clasificación de las muchedumbres al partir de los motivos y fines que generan la congregación, lo importante del caso es que no se observan variaciones importantes en función del género, la escolaridad, la capacidad intelectual, el ingreso o la posición social de los individuos allí reunidos.

Debido a lo anterior, resultaría sumamente complicado suponer que las características de una muchedumbre psicológica se deben al promedio o a la simple sumatoria de las propiedades individuales.¹⁸ De hecho, en tanto lo que

¹⁶ *Ibid.*, p. 19-21.

¹⁷ Durkheim, E., *Escritos selectos*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1993, p. 227

¹⁸ *Vid.*, LeBon, G. (1895), *Psicología de las multitudes*, *Op. Cit.*, p. 23.

priva allí es más la unidad que la diferenciación, se podría decir que a la par que se advierte el desvanecimiento de la personalidad consciente, se observa también el surgimiento de un nuevo tipo de vida psíquica, sin duda transitoria, pero que obedece a sus propias reglas:

Su nivel se regula espontáneamente en el más pequeño común denominador intelectual, es decir, en los impulsos y las ideas más simplistas, en la mentalidad de los más ignorantes o de los más primitivos de sus miembros. Tienen una tendencia invencible al psitacismo de las fórmulas y de los *slogans*. Lo que es metáfora o simbolismo deviene realidad para la multitud.¹⁹

En este sentido, la trascendencia del estudio de la psicología de las muchedumbres radica, básicamente, en la *supraindividualidad* de la vida psíquica que en ella se manifiesta. Esto es, en la posibilidad de mostrar que el comportamiento y los fenómenos psicológicos que en ella ocurren resultan sin duda independientes de las características particulares de los individuos congregados. En palabras de Durkheim:

Cuando las mentes individuales no se encuentran aisladas sino que entran en relación cercana y actúan entre ellas, de la síntesis surge un nuevo tipo de vida psíquica [...] Los sentimientos creados y desarrollados en grupo presentan una energía mayor que los sentimientos puramente individuales. Un hombre que experimenta tales sentimientos siente que está dominado por fuerzas que no reconoce como propias y que no maneja, ya que es conducido por ellas. [...] Siguiendo a la colectividad, el individuo se olvida a sí mismo por el fin común, y su conducta se ve orientada con referencia a un estándar exterior a él.²⁰

Pero tampoco hay que exagerar la importancia de la psicología de las masas, ni mucho menos caer en el simplismo de creer que, con ella, podría darse por terminada la discusión que aquí nos ocupa. Sin lugar a dudas, las muchedumbres ofrecen un ejemplo por demás empírico a favor de la existencia de fenómenos colectivos que presentan el tipo de características que nos interesan. No obstante, debido a su transitoriedad y a lo escasos que resultan este tipo de episodios, la argumentación perdería buena parte de su sustento, en tanto que lo psicológico colectivo quedaría, más que una forma de concebir a la realidad social, en un intento por explicar las causas de ciertas *anomalías* en el comportamiento individual. De allí que debamos continuar con este repaso histórico.

¹⁹ Bouthoul, G., Op. Cit., p. 87

²⁰ Durkheim, E., *Escritos selectos*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1993, p. 225

Apenas si había transcurrido una veintena de años cuando la psicología colectiva desplazó el centro de sus intereses hacia otro tipo de fenómenos: *los caracteres de los pueblos*. Problema que, vale decirlo, tampoco era precisamente novedoso; ni siquiera para la propia psicología.

En realidad, el origen de la *psicología de los pueblos* antecede por varias décadas al desarrollo de la *psicología de las masas*. Hasta donde se sabe, su configuración inicial se debe a Lazarus y Steinthal; un antropólogo-filósofo y un lingüista que entre 1859 y 1890, publicaron los veinte volúmenes de una revista en cuyo título aparecía por primera vez el neologismo alemán con que se denominó a esta psicología,²¹ y en la que los autores buscaron mostrar las implicaciones que ciertas estructuras colectivas (particularmente el lenguaje) tenían sobre los procesos cognitivos individuales.²²

Como siempre, aquellos no fueron los únicos en ocuparse de esta problemática. Para 1894 LeBon contaba ya con un tratado sobre la materia: *Les Lois Psychologiques de l'Évolution des Peuples*.²³ Un año más tarde, la publicación de *Psicología de las muchedumbres* coincidió con la recopilación de los ensayos de Karl Hillebrand en los ocho volúmenes de *Tiempos, pueblos y hombres*;²⁴ mientras que, a la entrada del siglo XX, el propio Wundt empezaba la redacción de los once tomos de la *Psicología de los pueblos* que él mismo había proyectado desde 1862.

La cronología, empero, podría resultar esta vez engañosa, porque lo que antecede a la psicología de las masas no es precisamente la psicología de los pueblos que aquí nos interesa.

Según dice Wundt en la introducción a *Elementos de Psicología de los Pueblos*, el término *Völkerpsychologie* tuvo, hasta 1912, dos significados esencialmente distintos.²⁵ Por un lado, se comprendía en ello a los estudios

²¹ Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft (Revista de Psicología de los Pueblos y Lingüística –Filología)

²² Vid., Fernández, P., *La Psicología Colectiva un fin de siglo más tarde*, Barcelona-México, Anthropos-El Colegio de Michoacán, 1994, pp. 43-44.

²³ LeBon, G., *Les Lois Psychologiques de l'Évolution des Peuples*, París, Felix Lacan, 1894.

²⁴ Hillebrand, K., *Zeiten, Völker, und Menschen*, Berlin, Zweiter Band, 1875.

²⁵ Vid., Wundt, W. (1912), *Elementos de Psicología de los Pueblos. Bosquejo de una historia de la evolución psicológica de la humanidad*, Barcelona, Editorial Alta Fulla, 1990.

psicológico-etnográficos que, muy al estilo de Hillebrand, buscaban establecer una caracterología de los *pueblos cultos*, o bien encontrar las relaciones entre las cualidades psíquicas y el estado de la Política, el Arte y la Literatura.²⁶ Por el otro, estaba también la línea originalmente trazada por Lazarus y Steinthal, y cuyo interés básico residía en el análisis de los fenómenos psíquicos en su relación con ciertas estructuras colectivas.

En el mismo texto, empero, Wundt propuso una nueva forma de abordar y construir esta psicología. La suya será un estudio “transversal” de la evolución psicológica de los pueblos, con la finalidad de analizar los distintos estadios por los que ésta ha transitado desde el hombre primitivo y hasta la creación del concepto de humanidad. De lo que se trata, entonces, es de una *psicología cultural* en la que se pierden las particularidades regionales, y en la que a cambio aparece un nuevo objeto: el Espíritu; cuya genealogía se vuelve el centro de la investigación.

Comparada con la psicología de las masas, la propuesta de Wundt tiene la ventaja de presuponer un objeto que conserva los elementos fundamentales de una multitud, pero que al mismo tiempo anula las limitaciones que en ella se han destacado. Como tal, el Espíritu o Pueblo remite a una realidad supraindividual, pues las estructuras en las que éste reside (léase: el lenguaje, el arte, la religión, las costumbres, los mitos y los rituales) superarán siempre, tanto espacial como temporalmente, a la existencia e influencia de los individuos. Junto con ello, los objetos wundtianos eliminan también el carácter anómalo de lo psicológico colectivo, toda vez que estos son, más que una alteración de la conciencia individual, el fundamento de la misma.

Sin pretender demérito alguno, hay que decir también que la obra wundtiana está lejos de ser una versión definitiva de la psicología colectiva. Como lo ha hecho notar Pablo Fernández, la propuesta de Wundt significó algo más que la mera adición de un nuevo objeto de estudio. Al asimilar las nociones de *Pueblo* y *Espíritu*, lo que Wundt encuentra no es sólo un objeto más abstracto que él de la psicología de las muchedumbres, sino que consigue

²⁶ *Ibid.*, p. 5. Mayúsculas en el original.

introducir la dimensión simbólica en la realidad psicológico-colectiva.²⁷ De allí que la aportación wundtiana resulte una recomposición de la psicología toda, y no sólo una simple expansión del dominio por el que ésta está interesada.

Visto desde esta perspectiva, la culturización sugerida por Wundt permitió eliminar la naturaleza etnográfica e, incluso, el evidente racismo de muchas de las psicologías de los pueblos que sus contemporáneos habían formulado, para así marcar una pauta conceptual a la que aún hoy la psicología colectiva sigue procurando. No obstante, y como también lo ha señalado Pablo Fernández, el problema de la psicología wundtiana está en la extensión temporal y espacial de sus objetos culturales, pues ésta hace de lo psicológico colectivo una cuestión difícilmente distinguible de aquella que ocupa a la antropología.²⁸

No pasaría demasiado tiempo antes de que la psicología de los pueblos cambiara radicalmente. Apenas un par de años después de que Wundt publicara el texto al que aquí se ha hecho referencia, las circunstancias políticas y bélicas por las que Europa atravesaba, imprimieron en la disciplina el apremio y hasta la desesperanza que caracteriza a la psicología de las muchedumbres.

El propio Wundt no fue precisamente ajeno a la Gran Guerra, e incluso alcanzó a lanzar algunas frases en las que evidenciaba su exasperación por la liviandad moral que en ella había imperado.²⁹ Aún así, su versión de la psicología de los pueblos debió haber sido inmune a su presente y a la manifiesta indignación de su autor, pues aunque ésta fue redactada entre 1900 y 1920, lo cierto es que no se aprecian diferencias significativas en los textos publicados después de 1914.³⁰

²⁷ Vid., Fernández, P., *La Psicología Colectiva un fin de siglo más tarde*, Barcelona-México, Anthropos-El Colegio de Michoacán, 1994, pp. 45-46.

²⁸ *Ibid.*, p. 46-47.

²⁹ "No, esta guerra no es por parte de nuestros enemigos una verdadera guerra; ni siquiera es una guerra, porque la guerra tiene sus derechos y sus leyes. Es un ataque infame de bandidos." Wundt, W., *apud* LeBon, G. (1920), *Psicología de los tiempos nuevos*, Madrid, Aguilar, S/F, p. 188.

³⁰ No parecería del todo insensato atribuir lo incólume de la obra de Wundt a la temporalidad que aquél eligió para su análisis, y no a algún tipo de miopía intelectual que le impidiera ver claramente la trascendencia de la Gran Guerra. Si la formulación de Braudel es correcta, se puede defender que los acontecimientos, por brutales y estrepitosos que estos sean, nunca

El que ni entonces ni nunca tuvo la serenidad del fundador de la psicología experimental, fue Gustave LeBon; que si bien no fue el único en avocarse a estudiar el curso o los efectos de la Primera Guerra mundial,³¹ ya tenía, para 1924, por lo menos seis textos dedicados al tema.³² Como siempre, su obra está marcada por el oportunismo editorial que sin duda le caracterizaba. Pero lo aquí importa no es tanto la razón de su popularidad, sino la diferencia entre estos trabajos y los que él mismo había publicado hacia fines del siglo XIX.³³

Los textos que recién se han referido comparten, sino una línea clara de pensamiento, cuando menos una preocupación fundamental. Aunque en los libros publicados en 1923 y 1924 LeBon se ocupa de la guerra de manera más o menos tangencial,³⁴ en los cuatro que le anteceden buscará dar cuenta de una serie de cuestiones políticas, militares, económicas o sociales, apelando siempre a características “estructurales” del alma de los pueblos involucrados en la guerra (vgr., la estabilidad de los ingleses y de los franceses, la megalomanía de los alemanes, etc.)³⁵ Y es que, a juzgar por el autor, las derrotas y las victorias, las estrategias, la moralidad de la guerra y las formas

tienen un impacto directo e inmediato sobre las estructuras sociales de larga o muy larga duración. De allí que la posición de Wundt, más que insensible, resulte profundamente razonable.

³¹ Véase, por ejemplo, Durkheim, E. (1915), “L’Allemagne au-dessus de tout”, en *La mentalité Allemande et la guerre*, París, Armand Colin, Collection L’Ancien et le Nouveau, 1991. El texto es una reproducción de *La Mentalité Allemande et la Guerre*, París, Armand Colin, Collection Études et documents sur la guerre, 1915.

³² (A) LeBon, G. (1915) *Enseignements psychologiques de la guerre européenne*, Paris, Ernest Flammarion, 1916, segunda edición. (B) LeBon, G., *Premières conséquences de la guerre. Transformation mentale des peuples*, Paris, Ernest Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique, 1916. (C) LeBon, G., *Hier et demain. Pensées brèves*, Paris, Ernest Flammarion, 1918. (D) LeBon, G., *Psychologie des temps nouveaux*, Paris, Ernest Flammarion, Collection Bibliothèque de philosophie scientifique, 1920. (E) LeBon, G., *Les incertitudes de l’heure présente. Réflexions sur la politique, les guerres, les alliances, la vie, le droit, la morale, les religions, les philosophies, etc.*, Paris, Ernest Flammarion, 1923. (F) LeBon, G. (1923), *Le déséquilibre du monde* Paris, Ernest Flammarion, 1924.

³³ Vid., p.e., LeBon, G., *Les Lois Psychologiques de l’Évolution des Peuples*, París, Felix Lacan, 1894.

³⁴ Vid., LeBon, G., *Les incertitudes de l’heure présente. Réflexions sur la politique, les guerres, les alliances, la vie, le droit, la morale, les religions, les philosophies, etc.*, Paris, Ernest Flammarion, 1923 y LeBon, G., *Le déséquilibre du monde*, Paris, Ernest Flammarion, 1924

³⁵ Vid., LeBon, G., *Enseignements psychologiques de la guerre européenne* (1915), Paris, Ernest Flammarion, 1916, segunda edición, Libros II, III y IV .

— *Premières conséquences de la guerre. Transformation mentale des peuples*, Paris, Ernest Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique, 1916. Libros II, III y IV.

— *Hier et demain. Pensées brèves*, Paris, Ernest Flammarion, 1918, libro VI,

— *Psychologie des temps nouveaux*, Paris, Ernest Flammarion, Collection Bibliothèque de philosophie scientifique, 1920, Libros II y VII.

en que cada pueblo enfrentaba sus consecuencias, habían sacado a luz a aquellas características que él mismo había utilizado para explicar que “sesenta mil ingleses mantuvieran bajo su yugo a trescientos millones de indios, que les igualan en inteligencia”,³⁶ o bien los defectos de una dominación española que, también por causas de carácter, no pudo sino llevar la anarquía a la América Hispana.³⁷ Era, pues, como si un basto aunque dramático laboratorio de psicología colectiva, pusiera repentinamente al descubierto los caracteres de los pueblos.³⁸

Aunado a ello, LeBon realiza en estos textos una maniobra sumamente interesante: conectar la preocupación central de esta nueva psicología de los pueblos con sus propias investigaciones en psicología de las masas; mismas que, para aquel entonces, eran ya un best seller.³⁹ A decir por LeBon, durante la guerra se habían utilizado una serie de medios de propaganda y persuasión que habían funcionado como “armas psicológicas” cuyo papel en el desarrollo de la guerra igualaba a los desarrollos tecnológicos en materia bélica, y cuyas características resultaban por demás similares al tipo de fenómenos psicológicos que apreciamos en una muchedumbre (vgr., la afirmación, la repetición, el prestigio, la sugestión y el contagio mental).⁴⁰

Así, lo justo sería decir que la Guerra de 1914 significó para LeBon mucho más que un simple pretexto para aumentar su éxito editorial. Ya desde la introducción a la *Psicología de las Multitudes*, LeBon había asentado que “El estudio de los fenómenos sociales no puede ser separado de los pueblos en que se producen”.⁴¹ Muy probablemente, cuando aquella declaración apareció no debió haber sido del todo sorprendente. Para 1920, empero, la idea no sólo cobraría un nuevo ímpetu, sino que literalmente no era la misma, pues “Una

³⁶ LeBon, G. (1920), *Psicología de los tiempos nuevos*, Madrid, Aguilar, S/F, p. 21.

³⁷ *Ibid.*, p. 24.

³⁸ *Vid.*, *Ibid.*, p. 22.

³⁹ “cuando Freud (1921) escribió su librito sobre las masas, tuvo que consultar la vigésima octava edición en francés [de la *Psicología de las Multitudes*]. En inglés, en 1952, había veinte impresiones, y en español son cuando menos tres editoriales las que lo han publicado, a veces sin dato alguno que permita saber el número de impresiones y ejemplares.” Fernández, P., *La Psicología Colectiva un fin de siglo más tarde*, Barcelona-México, Anthropos-El Colegio de Michoacán, 1994, p. 31.

⁴⁰ *Vid.*, LeBon, G. (1920), *Psicología de los tiempos nuevos*, Madrid, Aguilar, S/F, p. 185 y ss.

⁴¹ LeBon, G. (1895), *Psicología de las multitudes*, Ciudad de México, Editorial Divulgación, 1962, p. 8

guerra casi universal como ésta de cuyo desarrollo hemos sido testigos, dejará necesariamente subsistentes cambios en los elementos del carácter de los pueblos, susceptibles de variaciones.”⁴²

Visto desde esta perspectiva, la aportación de LeBon a la psicología de los pueblos y, con ello, a la psicología colectiva en general, se vuelve sumamente interesante. De hecho parece que, al igual que la obra de Wundt, ésta tiene implicaciones conceptuales que no deberían desestimarse.

Según se ha dicho aquí, la propuesta wundtiana había permitido anular el racismo y el carácter etnográfico que, quizá por las circunstancias en que fue desarrollada, caracterizó a la primera psicología de los pueblos.⁴³ A cambio, lo que se obtuvo fue una versión bastante novedosa, pero cuya limitación más importante radica en la temporalidad elegida. En este contexto, los trabajos publicados por LeBon después de 1914, consiguen eliminar ese exceso de a-historicidad, sin volver con ello a la posición criticada por Wundt. Al circunscribir el estudio de los caracteres de los pueblos a una situación específica y, asimismo, al establecer una importante relación entre estos estudios y los de la psicología de las masas, LeBon consigue estrechar los límites temporales del objeto de estudio, sin perder con ello los análisis que hoy llamamos de larga duración. Más claramente, la a-historicidad de la propuesta wundtiana no se deriva de su intención por estudiar las estructuras más profundas del espíritu de los pueblos, sino de que el análisis y la interpretación se mantengan a este nivel. Así, la aportación hecha por LeBon consiste en introducir un análisis de tipo “coyuntural” en el que dichas estructuras siguen siendo contempladas, y en el que, al igual que la versión wundtiana, se han eliminado los intentos por mostrar la superioridad de los pueblos europeos, al hacer evidente que el desarrollo de la Gran Guerra podría dejar casi cualquier impresión antes que esa.

⁴² LeBon, G. (1920), *Psicología de los tiempos nuevos*, Madrid, Aguilar, S/F, p. 30.

⁴³ Algunos autores (vgr., Pariguin), han asociado el surgimiento de la *Völkerpsychologie* a una necesidad de comprensión que, para Europa, tenía origen en los procesos de expansión y colonización llevados al cabo por sus potencias, así como en las más o menos masiva migración hacia ese mismo continente (*vid.*, Fernández, P., *La Psicología Colectiva un fin de siglo más tarde*, op. cit., p. 43). En lo personal, creo que leerlo así hace difícilmente comprensibles algunos elementos que ésta psicología presentó en sus primeras versiones; en particular, aquella asociada a Hillebrand.

A la par, e incluso antes de la aparición de esta renovada psicología de los pueblos, Emile Durkheim, que entre 1885 y 1886 se había trasladado a Leipsig para visitar a Wundt, concibió una noción, la de *representación colectiva*, cuyas características principales bien podrían asociarse a lo que LeBon consiguió en sus análisis del espíritu de los pueblos.

Los más claros ejemplos de este concepto, se pueden ver en los estudios etnográficos que Durkheim realizó junto con Marcel Mauss, y en los que muestran la existencia de sistemas de clasificación y que, entre otras cosas, evidenciaban el modo en que ciertos grupos trasladaban a todos los objetos del cosmos las características mediante las cuales establecían las distinciones que les permitían clasificar a los diversos sub-grupos o familias que constituyen a sus propias comunidades. De allí que los objetos, los animales, los astros y hasta los fenómenos climáticos, quedaran incorporados a estas familias o sub-grupos, con la misma naturalidad y derecho de pertenencia que el de los sujetos que los conformaban.⁴⁴

Pero el concepto de *representación colectiva* consigue una ampliación nada desdeñable al momento en que el propio Durkheim lo extrapola hasta las sociedades occidentales. Maniobra con la que no sólo conseguiría la definición de un nuevo objeto social, sino hasta una vía distinta a la que se utilizó para la culturización de la psicología colectiva y que, por su propia naturaleza, hace fácilmente aceptable que Moscovici, mucho tiempo después, se haya dado el lujo de definir a la psicología social como una antropología de las sociedades occidentales.

Como es de esperarse, la noción de *representación colectiva* tiene en Durkheim el cariz del problema al que fundamentalmente atacó en el resto de su obra: el de la irreductibilidad de lo social a lo individual. Sólo que, esta vez, es posible derivar de ella la concepción de un especie de inconsciente, del que después habremos de discutir con mayor detenimiento, y que por lo pronto nos sirve para fortalecer el argumento en favor de la completitud e independencia de lo colectivo con respecto a la conciencia individual:

⁴⁴ Durkheim E., Mauss, M. (1902), "De ciertas formas primitivas de clasificación", en Mauss, M., *Institución y culto*, Obras II, Seix Barral, 1971.

Si podemos constatar que ciertos fenómenos no pueden ser causados más que por representaciones, es decir, si constituyen los signos exteriores de la vida representativa, y si, por otra parte, las representaciones que de esta manera se revelan permanecen ignoradas para el sujeto en quien se producen, diremos entonces que puede haber estados psíquicos sin conciencia, a pesar del trabajo que le cueste a la imaginación figurárselos.⁴⁵

Aunado a ello, y a la psicologización del *espíritu* wundtiano realizada por la vía del reconocimiento de instancias colectivas que poseen el mismo tipo de características que las de las representaciones atribuidas a la conciencia individual,⁴⁶ el concepto durkheimiano presenta también la ventaja de configurar objetos sociales que, sin perder el carácter cultural desprendido de los trabajos de Wundt, resultan mucho más fácilmente aprehensibles, por su brevedad y concreción, que los definidos por éste último. Además, debido a que tanto el análisis como el fenómeno propiamente dicho surgen en un contexto no tan estrechamente vinculado al dramatismo de la guerra, se pierde en buena medida la fatalidad que caracterizaba a los trabajos de LeBon, y con ello, aquella parte de la impronta de la psicología de las multitudes que aún pudiera generar la imagen de que lo colectivo sea también anómico.

Por éstas y por muchas otras razones, la noción no puede desdeñarse en el recuento histórico de la disciplina. Pero más allá de la importancia que en lo conceptual pueda reconocérsele, lo cierto es que las *representaciones colectivas* no son del todo significativas para los motivos de este trabajo. En todo caso, lo que podemos reconocer en el concepto es el punto en que los elementos generados por ambas psicologías (la de las multitudes y la de los pueblos) encuentran el mayor grado de consistencia, pero no por ello reconoceríamos también el inicio de, por así decirlo, un nuevo periodo en la disciplina.

Bien ha hecho Pablo Fernández al señalar que hasta este punto del desarrollo de la psicología colectiva, los productos culturales aparecen como venidos de un sombrero de mago; pues la irruptividad característica de las muchedumbres psicológicas ni siquiera parece haberse desvanecido en una

⁴⁵ Durkheim, E. (1898), *apud* Fernández, P., *La Psicología Colectiva un fin de siglo más tarde*, *op. cit.*, pp. 48-9.

⁴⁶ *Vid.*, Fernández, P., *La Psicología Colectiva un fin de siglo más tarde*, *op. cit.*, pp. 47-8.

psicología tan aletargada como la wundtiana.⁴⁷ Y es, en este sentido, que la obra de Gabriel Tarde resulta fundamental.

Un poco más a-histórico que Durkheim y Wundt, pero por lo mismo un poco más sensible también a la especificidad de su propio tiempo, Tarde reconoció la existencia de un nuevo actor colectivo (los *públicos*) cuya génesis responde más al pensamiento conglomerante que a la afectividad que aglutina a las muchedumbres psicológicas:

En verdad, uno sólo tiene que abrir los ojos para ver que la división de la sociedad en públicos es una división enteramente psicológica, que corresponde a diferencias de estados mentales, y que no sustituye, sino que se superpone cada vez más visiblemente, en efecto, a las divisiones en los planos económico, religioso, estético, político, y a las divisiones en corporaciones, sectas, profesiones, escuelas o partidos.⁴⁸

La preocupación por su presente, le dio al trabajo de Tarde un matiz muy similar al que distingue a la psicología de las muchedumbres y, en especial, a la obra de LeBon; por lo que no debe ser mera casualidad que en algún momento le dedicara unas líneas en las que, además de resaltar su oportunismo, le reprocha aquél diagnóstico con que definió a su época como la “era de las multitudes”.

Muy probablemente Tarde haya tenido razón al llamar la atención sobre que, cuando menos en su pasado inmediato, la esfera pública se había constituido mediante los procesos de socialización gestados en y por los clubes, los cafés y, un poco más tarde, por la prensa que de ellos se desprendió y que prontamente se masificaría al grado en que lo hizo.⁴⁹ De hecho, quizá la tenga también en aquello de que los públicos sean el grupo social de su futuro, pues la nuestra parece seguir siendo la era del público o, mejor dicho, los públicos. Pero independientemente de si su diagnóstico fue más o menos correcta que la de LeBon, lo que aquí nos importa es que, al partir de esta caracterización, Tarde haya conseguido desvelar el *mecanismo básico* con que se conforma lo psicológico colectivo.

⁴⁷ Vid., *ibíd.*, p. 55.

⁴⁸ Tarde, G. (1901), *apud ibíd.*, p. 54.

⁴⁹ Vid., Habermas, J. (1962), *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Ediciones G. Gil, 1994.

El motivo más fuerte para su famosa disputa con Durkheim, radicó en la irreductibilidad de lo social a lo individual defendida por éste último, y en su consiguiente demanda por el reconocimiento de que cualquier hecho social, y por tanto cualquier fenómeno o entidad psicológica colectiva, no podía describirse más que al partir de la *imitación* en que basó su inter-psicología. Este individualismo sustentado por Tarde, no impidió que en su concepción de los públicos se presupusiera la existencia de “una colectividad puramente espiritual, una dispersión de individuos físicamente separados, y cuya cohesión es enteramente mental.”⁵⁰ Pero a lo que sí lo obligó fue a buscar un mecanismo que le permitiera explicar la composición de esta “colectividad espiritual”, al partir de los individuos a los que no pretendía eliminar en su carácter de fuente y basamento material de los hechos sociales.

Por esta intención manifiesta, así como por las características específicas de los públicos y de la opinión, también pública, que de ellos emana, se hace fácilmente comprensible que Tarde encontrara en la *conversación* el mecanismo que necesitaba, y que de alguna forma atenúa en mucho las distancias que al partir de su individualismo pudieran producirse entre su posición y las de aquellos que hemos revisado para fundamentar las tesis que en este texto se defienden.

Que por la naturaleza que les es propia, los públicos y sus opiniones se construyan mediante las innumerables conversaciones mantenidas por los particulares que los conforman, es una conclusión que, trivial o no, difícilmente nos habría servido para justificar la incorporación de la obra tardeana entre los argumentos con que se busca acreditar la existencia de entidades o estructuras propiamente colectivas. Antes al contrario, lo que la tesis parecería implicar es que lo que llamamos público no es otra cosa que el indeterminable *conjunto* compuesto por aquellas conversaciones, y que su opinión sería, si acaso, la *sumatoria* de las opiniones que los individuos hayan vertido en esas discusiones.

Pero lo que nos importa del mecanismo reconocido por Tarde no es sólo su indicación de que la opinión se geste mediante un proceso dialógico, sino la

⁵⁰ Tarde, G., (1901), *apud* Fernández, P., *op. cit.*, p. 53.

de que en el proceso mismo el sujeto experimente una especie de arrobamiento, sin duda menos extático que el que se padece en las muchedumbres psicológicas, pero que igual provoca el tipo de comunión que es necesaria para la conformación de las “colectividades espirituales” a las que él mismo apunta en su definición de los públicos:

nunca, excepto en el duelo, puede verse a un individuo con toda la fuerza de la atención puesta en uno, a menos que uno esté hablando con él, y éste es el más constante, el más importante, y el menos observado efecto de la conversación. La conversación marca el apogeo de la *atención espontánea* que los hombres se prestan unos a otros, y por la cual se interpenetran en mucho mayor profundidad que en cualquier otra relación social. Haciéndolos conferenciar, la conversación los hace comunicarse por la vía de una acción tan irresistible como inconsciente. Es pues, el más fuerte agente de imitación, de propagación de sentimientos, ideas, y modos de acción.⁵¹

La *atención espontánea*, así como la suerte de *encantamiento* que también Tarde advierte en la *conversación*, son ya una buena base para justificar el enderezamiento de su posición en la dirección a la que se pretende encaminar esta argumentación; sobre todo si, al partir de ello, se enlaza la conversación con las muchedumbres, y por ende, con el tipo de vida psicológica que en estos fenómenos se produce.⁵² Sin embargo, lo cierto es que hay todavía otras lecturas que no necesariamente implican lo que aquí se está sugiriendo.

Podría decirse, por ejemplo, que de lo dicho por Tarde no se sigue que los públicos se constituyan al partir de fenómenos intrínsecamente sociales, puesto que entre éstos y los individuos sería necesario contemplar la existencia de otro tipo de instancias; a saber: las que se deriven de las relaciones *personales* (vgr., las parejas, los compadrazgos y las amistades). De allí que aunque sea obvio que estas instancias rebasan al individuo en lo que a sus características se refiere, también lo es que, por su propia naturaleza, ninguna de ellas representa un fenómeno estrictamente social. En estos términos, lo

⁵¹ Tarde, G. (1898), *apud* Fernández, P., *op. cit.*, p. 56.

⁵² Al referirse a los procesos conversacionales, dice el mismo Tarde: “los interlocutores actúan unos sobre otros directamente, no solamente mediante el lenguaje, sino mediante sus tonos de voz, sus miradas, su fisonomía, sus gesticulaciones magnéticas. Se dice correctamente de un buen conversador que él es *encantador*, en el sentido mágico de la palabra. Conversaciones telefónicas, que carecen de la mayoría de estos interesantes elementos, tienden a ser aburridas a menos que sean puramente utilitarias.” Tarde, G. (1898), *apud* Fernández, *op. cit.*, p. 59.

que al final de cuentas se estaría sugiriendo no es sólo es que en la conformación estas “comunidades espirituales” opera un cierto *organicismo*, sino que la relación entre los individuos y las sociedades está mediada, cuando menos, por las relaciones *vis a vis* que los primeros mantengan.⁵³

Desde luego, cabe la posibilidad de que lo que Tarde tuviera en mente fuera hasta cierto punto similar a esto que algunos han llevado tan lejos como para decir que “la familia es la célula de la sociedad”. Sin embargo, lo cierto es que Tarde vio también que las características de su tiempo habían generado una *despersonalización* que, además de evitar que el trayecto del individuo hacia la sociedad pase necesariamente por las relaciones personales, terminará por reinstaurar a lo propiamente público en el origen de la conversación:

[...] debido a la naturaleza cada vez más urbana de nuestra civilización, y puesto que el número de nuestros amigos no deja de crecer mientras que su grado de intimaríe decrece, lo que tengamos que decir o escribir se dirige cada vez menos y menos a individuos aislados, y cada vez más y más a grandes grupos. Nuestro interlocutor real, nuestro corresponsal real es, y lo es más día tras día, el Público.⁵⁴

Sin ninguna pretensión de exagerar las cosas, parecería que en este diagnóstico de Tarde hay algunas coincidencias con aquel que Habermas ha hecho de las *Cartas públicas* de Rousseau.⁵⁵ Por supuesto, no es que de esta despersonalización se desprendan el tipo de elementos con que Habermas justifica el hecho de que la individuación se realice siempre por vía de la socialización; pero al menos alcanzaría para señalar que en el proceso de conformación de la esfera pública moderna, tanto la identidad como los mecanismos tradicionales de reciprocidad, solidaridad, adscripción y jerarquía, dependan cada vez más de grupos cuyas relaciones primarias difícilmente caerían en la categoría de las relaciones personales: “la prensa periódica capacitó a los grupos primarios de individuos similares, para formar un

⁵³ Por organicismo nos referimos únicamente a la tesis de que los elementos (células) constituyen al asociarse algún tipo de estructura (tejido) que al vincularse con otras producirán una organización superior (órgano), y así, sucesivamente.

⁵⁴ Tarde, G. (1898), *apud* Fernández, P., *op. cit.*, p. 56.

⁵⁵ “El origen del periódico es secular y familiar, proviene de la carta privada, que a su vez proviene de la conversación ... El periódico, en suma, es una carta pública, una conversación pública, que derivó de las cartas privadas y de la conversación y que ahora se convierte en su gran regulador y su más abundante nutriente.” Tarde, G. (1898), *apud* Fernández, P., *op. cit.*, p. 57.

agregado secundario mucho mayor, cuyas unidades estaban estrechamente ligadas sin necesidad de contacto personal.”⁵⁶

En función de estas nuevas formas de asociación y de las unidades que por ellas se conforman, se entiende entonces el origen estrictamente social de los públicos y de la uniformidad que les es propia:

la prensa unifica y vigoriza las conversaciones, las hace uniformes en espacio y diversas en tiempo. Cada mañana los periódicos dan a sus públicos la conversación del día. Uno puede estar seguro a cada momento del tema de conversación entre hombres hablando en el club, el salón fumador o el recibidor, pero este tema cambia día y cada semana... Esta creciente similitud de conversaciones simultáneas en cada vez más vasto dominio geográfico es una de las más importantes características de nuestro tiempo.⁵⁷

Pero la genialidad de Tarde no fue sólo la de apuntar hacia la primacía de los públicos, sino hacia que la fuente sus opiniones no es la del debate especializado de la prensa o de la clase política, sino la de la conversación informal y sin motivo aparente alguno en la que los individuos se ven usualmente involucrados: “por conversación, me refiero a cualquier diálogo sin ninguna utilidad directa e inmediata, en la cual uno habla principalmente por hablar, por placer, como un juego de cortesías”.⁵⁸

Con esto último, Tarde consigue fundamentar los hechos sociales en las actividades que genéricamente agrupamos bajo el rubro de *vida cotidiana*. Pero no sólo eso. Junto con la demostración de la importancia social y personal de lo que en primera instancia aparece como lo más banal e intrascendente, Tarde parecería estar apuntando también hacia una concepción distinta de lo cultural, a lo que con Wundt habíamos asociado a los fenómenos psicológico-colectivos, y que por ahora nos sirve para advertir que, entre otras cosas, lo cultural y lo psicológico colectivo se caracterizan por un *espíritu lúdico* que los hace ser fines en sí mismos.

Por esta misma ludicidad, se entenderá entonces que al conceptualizar la conversación Tarde dijera que en ello se

Excluye interrogatorios judiciales, negociaciones y consejos diplomáticos o comerciales, e incluso congresos científicos, aunque estos últimos

⁵⁶ Tarde, G. (1898), *apud* Fernández, P., *op. cit.*, p. 58.

⁵⁷ Tarde, G. (1898), *apud* Fernández, P., *op. cit.*, p. 56.

⁵⁸ Tarde, G., (1901), *apud* Fernández, P., *op. cit.*, p. 55.

abundan en conversaciones superfluas. [Pero] No excluye, generalmente, flirteos ni intercambios amorosos que, a pesar de la frecuente transparencia de sus objetivos, no dejan de ser en sí mismos placenteros. Incluye toda discusión intrascendente (*entretiens de luxe*) incluso entre bárbaros y salvajes.⁵⁹

Llegados este punto, podemos decir ya que al fijar en la *conversación* al mecanismo básico para la formación de lo colectivo, se hace innecesario sustentar, como lo hiciéramos con Durkheim, la existencia de esas misteriosas fuerzas que determinan, por ejemplo, el índice anual de suicidios que las sociedades registran. Además, por la vía del reconocimiento del carácter estrictamente cotidiano de la *conversación*, se consigue también una importante definición de lo psicológico colectivo, con la que no sólo se desvela que su teleología apunta hacia su propia realización, sino que incluso alcanza para encontrar fuertes relaciones entre el ámbito privado y la esfera pública.

Sin embargo, al poner a la *conversación* en la base de los fenómenos sociales, se pierde en algo la *autonomía* apuntada por Durkheim, y con ello se difuminan también muchos de los argumentos que puedan ofrecerse para justificar que lo psíquico-colectivo alcance la independencia que se necesita para elevarlo al grado de entidad. De allí que haga falta extender este repaso histórico hasta introducir los elementos sobre los que se funda la posición de George Simmel, pues de ella habremos de valernos para recuperar lo que ahora parecería que se ha perdido:

Hasta qué punto la sociabilidad abstrae las formas sociológicas de interacción de las interacciones significativas por sus contenidos en otros ámbitos, prestándoles una existencia de sombras y haciendo que en cierto modo giren sobre su propio eje, esto es algo que se manifiesta, finalmente, en la *conversación*, que es el soporte más amplio de toda comunidad humana. Aquí hay que formular lo decisivo en la más banal de las experiencias: en la vida *seria* las personas hablan en función de un contenido que quieren transmitirse o sobre el que quieren ponerse de acuerdo, mientras que en la vida *sociable* hablar se convierte en un fin en sí mismo, pero no en el sentido naturalista, como *palabreo*, sino en el sentido del *arte* de conversar con sus propias leyes artísticas. En la conversación puramente social, la materia ya no es más que el soporte imprescindible de los atractivos que despliega por sí mismo el vivo intercambio de la conversación. Todas las formas en que se realiza este intercambio: la disputa y la apelación a las normas aceptadas por ambos bandos, el hacer la paz mediante el compromiso y el descubrir convicciones comunes, la agradecida aceptación de algo nuevo y el desviar la atención de aquello sobre lo que no se puede esperar acuerdo

⁵⁹ Tarde, G. (1898), *apud* Fernández, P., *op. cit.*, p. 59.

alguno; todas estas formas de interacción de la conversación, que en otro contexto estarían al servicio de incontables contenidos y fines de las relaciones humanas, tienen aquí su significado en sí mismas, es decir en el atractivo del juego de las relaciones que se crean entre los individuos, que se vinculan y separan, que vencen y pierden, que dan y reciben; así, el doble sentido del ‘entretenerse conversando’ [‘sich unterhalten’] tiene aquí su pleno derecho. Para que este juego mantenga su suficiencia en la mera *forma*, el *contenido* no debe adquirir su peso propio: tan pronto como la discusión se ocupa de algo objetivo, deja de ser sociable; su punta teleológica gira en sentido contrario en el momento en que la averiguación de una verdad —aunque ésta pueda ser su *contenido*— se convierte en su finalidad.⁶⁰

Esta sola referencia es suficiente para mostrar que Simmel habría compartido con Tarde aquella caracterización *lúdica* que apenas unas líneas atrás se ha señalado. No obstante, debería serlo también para indicar que en Simmel, esa misma ludicidad cobrará una magnitud y hasta una preponderancia mucho mayor que la que en Tarde tiene, pues lo que allí se deriva de ella ya no es solamente la calidad civil y cotidiana de lo psicológico colectivo, sino la dimensión propiamente estética en que éste se realiza.⁶¹

En este sentido, los análisis de Simmel sobre el coqueteo, la cultura femenina o las costumbres en la mesa, deben leerse como algo más que la mera ampliación del tipo de fenómenos o relaciones en que lo psicológico colectivo se constituye. Ciertamente, al partir de estos ejemplos es posible evidenciar que lo colectivo no se reduce a los *públicos* en los que Tarde reconoció aquellas comunidades espirituales, y que su constitución responde también a esa componente *afectiva*, que tan claramente se manifiesta en las *muchedumbres psicológicas*, pero que en Tarde se atenúa por la propia naturaleza de las instancias que le ocupaban. Sin embargo, lo fundamental de los análisis de Simmel no es sólo esta indicación de la cantidad de actividades, igualmente banales, a las que los seres humanos dedican más tiempo y energía que el que despenden en las que conformen eso que él llama la “vida seria”, sino en su intento por mostrar que todas ellas son claros ejemplos de actos que, al igual que el deporte, el arte o la ciencia, han dejado de ser un *medio* para convertirse en un *fin* en sí mismo. Cuestión que, finalmente, no sólo

⁶⁰ Simmel, G. (1917), *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 93-4.

⁶¹ Vid., Fernández, P., *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, Barcelona-México, Anthropos-El colegio de Michoacán, 1994, p. 59 y ss.

permite diferenciar a la vida *seria* de la vida *sociable*, sino que igual sirve para separar a las *formas de la socialización* y a sus *contenidos*:

Los instintos eróticos, los intereses materiales, los impulsos religiosos, los fines de la defensa y el ataque, el juego y el trabajo lucrativo, la prestación de ayuda, la enseñanza e incontables otros, hacen que el ser humano entre con los otros en una relación de estar juntos, de actuar unos para otros, con otros, contra otros, en una correlación de circunstancias, es decir, que ejerce efectos sobre otros y sufre efectos por parte de estos. *Estas repercusiones recíprocas significan que los portadores individuales de estos impulsos causantes y fines forman una unidad, o sea una 'sociedad'*. Todo aquello que en los individuos, en los lugares inmediatamente concretos de toda realidad histórica, está presente como impulso, interés, finalidad, inclinación, estado psíquico y movimiento, de tal manera que a partir de ello se produce el efecto sobre otros y se recibe estos efectos, esto lo llamo contenido, en cierto modo la materia de la socialización. *En sí mismas, estas materias con las que se llena la vida, estas motivaciones que la impulsan, aún no son de índole social*. Ni el hambre o el amor, ni el trabajo o la religiosidad, ni la técnica o los resultados de la inteligencia significan ya por su sentido inmediato una socialización; más bien sólo la van formando al articular la yuxtaposición de individuos aislados en determinadas formas de ser con los otros y para los otros, que pertenecen al concepto general del efecto recíproco de la interacción.⁶²

De todo este desarrollo, lo primero que quizá salte a la vista es que la diferencia básica entre los *contenidos* y las *formas de socialización*, no es la misma que la que pudiera establecerse entre la esfera pública y el ámbito privado. En tanto que la distinción ha salido del espíritu lúdico al que tantas veces se ha apuntado, será evidente entonces que ésta no puede ser otra que aquella que surja al partir de la separación de las *acciones* intencionales que persigan la realización de un fin específico y aquellos *actos* cuya intención no sea otra que la de su mera realización.

Un poco más adelante habrá la oportunidad de detenerse para mostrar la trascendencia que esto tiene.⁶³ Por lo pronto, y para volver al tema que dio pie a esta parte de la discusión, lo que importa destacar son las posibilidades que el trabajo de Simmel nos ofrece para recuperar la *independencia* y *completitud* de lo social que con Durkheim se había destacado y que hasta cierto punto pudieran haberse perdido en la aproximación de Tarde. En este contexto, ni siquiera hace falta decir que la *formalización* de los fenómenos psicológico-colectivos sugerida por Simmel, implica por sí misma un proceso de

⁶² Simmel, G. (1917), *Cuestiones fundamentales de sociología*, op. cit., p. 78. Énfasis añadidos.

⁶³ Vid., § V.2

autonomización de las formas sociales, y que tan claramente manifiesta en la interpretación del espíritu lúdico a la que recién se ha apuntado; esto es, en hecho de que la distinción entre *formas* y *contenidos* se desprenda de la separación entre, por así decirlo, acciones *lúdicas* y *lucrativas*:

Este proceso [el de autonomización] se realiza también en la separación de lo que llamé el contenido y la forma de la existencia social. Lo que en ésta es propiamente la 'sociedad' consiste en el estar uno con otro, uno para otro y uno contra otro por medio de los cuales los contenidos e intereses individuales experimentan una formación o fomentación a través del impulso o la finalidad. *Estas formas adquieren ahora una vida propia*, se convierten en ejercicio libre de todas las raíces materiales, que se efectúa puramente por sí mismo y por el atractivo que irradia esta libertad; este fenómeno es el de la sociabilidad. Seguramente es el resultado de necesidades e intereses específicos si los seres humanos se juntan en asociaciones de culto o en bandas de ladrones. Pero, más allá de estos contenidos concretos, todas estas realizaciones van acompañadas de un sentido por ellas, de *una satisfacción por el hecho de estar socializado*, por el valor de la formación de la sociedad como tal, de un impulso que tiende a esta forma de existencia y que es a veces el que primeramente provoca aquellos contenidos reales que sostienen una socialización en particular.⁶⁴

Con base en esto último, no hará falta ya un extenso análisis para mostrar el tipo de elementos por los que, en lo conceptual, se ha defendido la existencia de *fuerzas*, *formas* y hasta *entidades* colectivas. Al inicio de este apartado se aceptó la posibilidad de que no hubiera sociedades sino socialización, y de que las dudas que esta sutantivización ha generado bien podrían evitarse si al referirnos a lo psicológico-colectivo nos mantuviéramos siempre en el tenor de los adjetivos.⁶⁵ En ese mismo punto, empero, se enfatizó también que las ganancias conceptuales que por esta vía pudieran obtenerse no eran las suficientes como para absorber las pérdidas que la maniobra implica. Y es que, como debe ser obvio ahora, al eliminar la caracterización de la psique colectiva *qua* entidad, se iría buena parte de la completitud e independencia que lo psíquico colectivo tiene con respecto a la materia de la que se forman, pero de la que al final terminará por desprenderse:

A este estado de hechos [i.e., a aquellos que conforman el contenido social] se aplica un modo de función espiritual con significado de gran alcance. Si las circunstancias y necesidades prácticas llevan a los seres humanos a elaborar material de la vida que hay que obtener del mundo mediante las fuerzas de la inteligencia, de la voluntad, del impulso configurador, de las mociones del sentimiento, a dar a sus elementos determinadas formas en función de sus fines, de modo que sólo en estas

⁶⁴ *Ibid.*, Énfasis añadido.

⁶⁵ Vid., supra, p. 125.

formas hacemos funcionar y usamos este material, *resulta que aquellas fuerzas e intereses se elevan de manera peculiar sobre el servicio a la vida que en un principio los había criado y obligado*. Se produce una *autonomización de determinadas energías* de tal manera que ya no quedan adheridas al objeto que formaron para someterlo a los fines de la vida, sino que a partir de este momento juegan en cierto modo libremente en sí y por sí mismas, y crean o toman una materia que sólo les sirve ahora justamente para su propia actividad y realización.⁶⁶

De hecho, en los grupos sociales más diversos en cuanto a sus fines y todo su significado, encontramos las mismas formas de comportamiento de los individuos entre sí. Superioridad y subordinación, competición, imitación, división del trabajo, formación de partidos, representación, simultaneidad de la unión hacia en interior y del cierre hacia el exterior e incontables otros fenómenos parecidos se encuentran en una sociedad estatal lo mismo que en una comunidad religiosa, en una banda de conspiradores que una asociación económica, una escuela de arte o en una familia. Por diversos que sean los intereses debido a los que se producen, en general, estas socializaciones, las formas en que se realizan, sin embargo, pueden ser las mismas. Y también, por otro lado, el mismo interés en cuanto a su contenido puede manifestarse en formas muy diversas de socialización, por ejemplo, el interés económico se persigue tanto por medio de la competencia como por la organización planificada de los productores, tanto por la cerrazón frente a otros grupos económicos como por la asociación con estos; los contenidos religiosos de la vida exigen en un caso formas liberales en otro centralizadas en la comunidad, aunque sigan siendo iguales en sus contenidos; los intereses que subyacen en las relaciones entre los sexos se satisfacen en una casi infinita variedad de formas familiares apenas abarcables con la mirada, etcétera.

Por tanto, así como la forma en que se realizan los contenidos más divergentes puede ser la misma, también a la inversa, pueden los contenidos ser iguales mientras que la interacción de los individuos que los sostiene se mueve en una gran diversidad de formas; de este modo los hechos, aunque materia y forma constituyen una unidad dada e inseparable de la vida social, legitiman la separación en función del estudio sociológico: la observación, ordenación sistemática, fundamentación psicológica y evolución histórica de las *formas puras* de la socialización.⁶⁷

V.2 DE LA EXPLICACIÓN POR RAZONES Y LA SOCIALIZACIÓN

Si la motivación de este repaso histórico fuera la de presentar un recuento detallado del desarrollo de la psicología colectiva, aún haría falta recorrer a un buen número de autores cuya aporte a la concepción que aquí se defiende no es en absoluto desdeñable. No obstante, con lo expuesto hasta aquí es

⁶⁶ *Ibid.*, p. 79.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 50-51.

suficiente para nuestros fines, porque lo que había que mostrar era solamente una tipología de los objetos sociales que ocupan a la psicología colectiva, y porque, además, la historia ya ha sido contada con mucho mejor suerte en otro lado.⁶⁸

La tipología, empero, no es del todo relevante por sí misma. Aún y cuando esperamos que ésta haya servido para aclarar, en la medida de lo posible, los fundamentos que permiten sustentar la existencia del pensamiento y las entidades colectivas, lo que en verdad nos importa es lo que con base en este desarrollo pueda decirse respecto del problema que dio pie al desarrollo de éste y del capítulo anterior: el de las dificultades de incluir objetos sociales, como los que aquí se han descrito, en la *explicación por razones* defendida por Dray en su intento por esquivar el modelo nomológico en la historia.

En nuestro análisis de su posición, no sólo reconocimos que las tesis de la *relación causal singular* y la de la *explicación por razones* resultaban un buen punto de partida para negarse a la explicación nomológica en la historia, sino que éstas tenían, además, la ventaja de estar fundamentadas en una caracterización de la materia histórica, y no sólo en las limitantes epistemológicas que hasta ese punto habíamos sugerido. A grandes rasgos, lo que aceptamos fue que la demostración de que en muchos acontecimientos históricos operaba una *relación causal singular* de la que no puede derivarse la necesidad lógica que conduce de las causas hacia los efectos, implicaba una muy fuerte réplica para el modelo nomológico, pues es obvio que ésta resulta absolutamente necesaria para la correcta aplicación del modelo de explicación hempeliana. Por otro lado, consentimos también que el hecho de que los acontecimientos históricos estuvieran constituidos o determinados por acciones humanas, no sólo implicaba la inexistencia de esta relación entre causas y efectos, sino que conducía también a la necesidad de postular modelos de explicación alternativos (para el caso, la explicación por razones) debido a la imposibilidad de incluir en un ley o hipótesis universal, a los mecanismos intencionales y a los motivos que determinan la acción.

⁶⁸ Vid., Fernández, P., *La Psicología Colectiva un fin de siglo más tarde*, Barcelona-México, Anthropos-El Colegio de Michoacán, 1994, parte primera, pp. 15-176.

Pero sin negar nunca la importancia de estos argumentos, fuimos sumamente enfáticos en que los mismos quedaban estrechamente asociados a la *historia episódica*, puesto que las características de la materia histórica que en ellos se recogen, y de los que su fundamentación depende, sólo pueden atribuirse a agentes individuales y, en su caso, a fenómenos sociales cuyas propiedades permiten que se les atribuyan características de este tipo.

En este contexto, lo primero que podría recriminárse nos es que estamos pasando por alto que el propio Dray ha distinguido la explicación por *razones* y la explicación propiamente *teleológica*, y que con esta distinción su argumento no quedaría restringido a cierto tipo de propiedades (vgr., el carácter intencional de la acción), y a las que nuestra posición se niega a atribuir a los fenómenos psicológicos colectivos. De allí que, visto desde esa perspectiva, cabría pensar que las formas de socialización pudieran funcionar en la explicación como un *motivo* no intencional capaz de provocar un acto determinado.⁶⁹

Aunque lo anterior no es del todo inaceptable, y de hecho lo hemos concedido en aquella discusión,⁷⁰ nuestra crítica no está centrada en la cuestión de si las fenómenos o las formas sociales pueden o no fungir como motivos para una acción determinada, sino en el hecho de que al ser vistas desde esta perspectiva, se borra el señalamiento de Febvre respecto a que los espíritus de época son, más que lo que explica, aquello que se debe explicar. De allí que, entre otras cosas, el señalamiento se dirija en contra de la idea de misma de acción, y de la caracterización de los agentes que de ella se deriva.

Así las cosas, cabría iniciar apuntando que lo que fundamentalmente hemos querido destacar en nuestra reconstrucción de la perspectiva psicológico colectiva es la *supraindividualidad* que en sus fenómenos se

⁶⁹ En realidad, es probable que el primer reclamo frente a nuestras observaciones parta del señalamiento de que Dray jamás buscó limitar el procedimiento de explicación histórica a la explicación por razones, por lo que nuestra réplica sólo serviría para mostrar que ciertos objetos históricos no pueden ser aprehendidos mediante esta forma particular de la explicación. Sobra decirlo pero, de ser así, se habría concedido el punto fundamental de nuestro argumento, pues éste no pretende negar la valía de lo señalado por Dray, sino mostrar que ello tiene lugar y cabida en el contexto de la historia episódica, y que otro tipo de materiales históricos requieren de aproximaciones distintas a ella.

⁷⁰ Vid., supra, p. 105

manifiesta, y el consiguiente impedimento para explicar sus características básicas al partir de las propiedades de los individuos en ellos involucrados. De nuevo, es posible conceder que en la explicación de ciertos comportamientos humanos, se pueda echar mano de estos mecanismos y fenómenos a la manera de motivos parra la acción (i.e., que se podría decir que cierto agente actuó de la manera en que lo hizo, debido a que en ese momento participaba de una muchedumbre psicológica que generó aquella acción en particular. Sin embargo, a pesar de los servicios que la psicología colectiva pueda prestar a la historia episódica, es obvio que con ello no se habría avanzado nada en lo que toca al problema de la configuración de los fenómenos y formas sociales, y que la explicación por razones tendría poco que ofrecer a este respecto.

En este punto, aquella ludicidad del espíritu postulada por Simmel, ya no sólo es significativa por el hecho de que ésta suponga que la socialización se caracterice por ser un fin en sí misma, sino por la distinción que al partir de ella se deriva entre el *contenido* o la *materia* de la *socialización*, y las *formas sociales* o la *socialización* propiamente dicha. Tal y como se ha visto, aunque Simmel hubiera aceptado que la *materia* o el *contenido* de la socialización esté constituida por las interacciones *vis a vis* entre los individuos, fue también lo suficientemente claro al advertir que, en tanto el significado de estas relaciones depende en buena medida de los impulsos, intereses y fines *particulares* que las hayan provocado, el conjunto completo de estas interacciones no constituye una sociedad como tal.

Con base en ello, será obvio que las *formas* de la socialización no son solamente aquellas cuya teleología apunta hacia su propia realización, sino las que, por este mismo hecho, de algún modo se independizan de los motivos e intereses *particulares* que guían, median y provocan las relaciones entre los individuos.

Por supuesto, lo antedicho no implica que en algunos casos (vgr., en el coqueteo) los individuos no puedan involucrar algún tipo de intereses o motivos *personales* en la *socialización*. Aunque con la ludicidad del espíritu se ha buscado poner un importante énfasis en aquellas actividades en las que los humanos despenden el tiempo con el único propósito de realizarlas (léase: la

conversación, los paseos, las comidas cuya finalidad no sea meramente alimenticia, etc.), lo cierto es que la idea de la socialización alcanza como para incluir en ella otro tipo de actividades en las que el sujeto pudiera perseguir algún fin que esté más allá del simple hecho de llevarla al cabo.

En todo caso, lo social de la socialización se deriva de que la persecución de estos fines no alcance para explicar el que estas actividades se realicen y, sobre todo, de que las *mismas* formas de socialización puedan advertirse en relaciones o situaciones sumamente disímiles. Así que, aún y cuando se incluya a los deseos, fines e intereses particulares de los individuos como parte de la *materia* social, debe quedar claro que las *formas* de la socialización son en algún grado independientes de esta materia y, por ende, de los motivos personales.

Pero tampoco debe leerse esto como si lo que implícitamente se estuviera reconociendo es que las formas de la socialización tiene *origen* en estos motivos individuales de los que se han liberado. Para negarse a esta interpretación, bastaría decir que las relaciones entre individuos, no importa cuan determinadas estén por los motivos particulares de los que en ella participen, tampoco se realizan en un vacío social, pues siempre estarán mediadas, en lo que a su significado y ejecución se refiere, por cuando menos una *forma* social que les antecede.

Argumentos de este tipo permiten poner la relación entre lo individual y lo social en una situación similar a la que opere entre las gallinas y los huevos. Pero no es esto lo único, y muy probablemente tampoco sea lo más inteligente que pueda decirse a este respecto. Tal y como recién señalé, los procesos sociales (y por ende los que estamos analizando) implican la aparición de propiedades y características que no pueden ser explicadas en función de aquellas que correspondan a los individuos que los constituyen.

Piéñese, por ejemplo, en los usuales intentos por explicar el origen de un movimiento social al partir de las motivaciones, perversas o no, de quienes los lideraron. El caso más trillado, y por lo mismo el más conocido, debe ser el de Adolfo Hittler; cuya biografía está tan repleta de episodios que pudieran

explicar su animadversión por los judíos, que se presta muy fácilmente para justificar interpretaciones de este tipo.

Por supuesto que no vamos a discutir si la idea del odio es correcta, ni si la relación de Hittler con su padrastro, o su fracaso como pintor en la Viena de Freud, constituyen por sí mismos una explicación suficiente del sentimiento o de los motivos particulares que lo hayan llevado a promover el exterminio que, ese sí, sin duda encabezó. Porque lo que aquí importa es que, aún suponiendo que aquel odio existiera y que los eventos referidos hayan sido su causa efectiva, lo que la interpretación no termina por explicarnos es la *propagación* de ese sentimiento o de los motivos que en lo particular haya tenido a causa de su propia historia. De allí que, si se quisiera sustentar la interpretación individualista, habría que mostrar que episodios semejantes a los registrados en la biografía de Hittler, ocurrieron y tuvieron similares implicaciones en las vidas de aquellos que lo acompañaron en su empresa.

En este contexto, siempre estará a la mano el recurso de explicarlo todo apelando al carisma del líder y al poder que su fascinación ejerce sobre una masa desprovista de la porción mínima de la racionalidad que hubiera podido limitarlo. Pero la idea del carisma no sólo es igual o incluso más “misteriosa” que las que aquí se hayan sostenido, sino que, en tanto existan masas sin líderes, siempre quedará pendiente la explicación de la conformación estos fenómenos en los que el carisma brilla por ausencia. Por lo que, al final de cuentas, el carisma sólo podría ser usado como una variable que en algunos casos pudiera ser determinante, pero nunca como condición necesaria, y mucho menos suficiente, de los fenómenos de masas.

Por otro lado, el repaso histórico que hemos hecho debe servir no sólo para establecer que lo psicológico colectivo no se reduce a la anomia que las muchedumbres psicológicas pudiera representar, sino que en todos y cada uno de ellos se presenta esa uniformidad mental que caracteriza a estas últimas, y de la que difícilmente se puede dar cuenta por la vía de las propiedades individuales. Aunado a ello, la posición de Tarde permite esclarecer con bastante suerte que el *origen* de cualquier fenómeno de este tipo sea, en primera y última instancia, estrictamente social. Desde el momento en que se

apele a la prensa y a la vida urbana para justificar la uniformidad de las opiniones de los públicos, debe ser claro que la conversación, en tanto mecanismo básico de la conformación de la colectivo, no es sino un hecho propiamente social. Dicho, a pesar de Tarde, por Durkheim:

La causa determinante de un hecho social debe buscarse entre hechos sociales anteriores y no entre estados de conciencia individuales. [...] la imitación, la fuente de la vida social, depende ella misma de factores sociales: presupone lo que produce. Los hombres sólo actúan uno sobre el otro, por ejemplo, de modo de producir hechos sociales, cuando ya hay suficiente homogeneidad moral entre ellos, resultado de la vida en común. Los hombres imitan a sus superiores, pero la superioridad ya es una institución social; de ese modo la palabra 'imitación' está vacía y no explica nada. Debemos descubrir por qué imitan los hombres; y las causas que llevan a los hombres a imitar, a obedecerse entre sí, ya son sociales.⁷¹

Al punto, tanto la *ludicidad* como la *formalización* sobre las que se ha venido insistiendo, permiten también una substancial clarificación de los elementos que distinguen a los fenómenos y entidades colectivas de otro tipo de fenómenos y estructuras sociales. El espíritu lúdico y la dimensión estética que aquí rescatamos de Simmel, suponen ya una notable disensión para con las concepciones sociales basadas en el concepto de *acción social*.

Ciertamente, los argumentos que han permitido mostrar que en tanto la *acción social* está mediada por la tradición, ésta no puede simplemente asimilarse a la acción instrumental, conllevan en sus cimientos una culturización que en algo reduce esta separación.⁷² Pero aún así, hay diferencias básicas entre ambas concepciones que seguirían manteniéndose debido a la dirección teleológica sugerida en cada una de ellas. Más claramente, si el concepto de *acción social* supone que ésta no es sino un *medio* para la consecución de un fin determinado, mientras que el de *socialización* conlleva a que la finalidad de la acción no sea otra que la de su mera realización, resulta entonces que esa sola diferencia en los motivos y fines de la acción sea suficiente como para provocar resonancias fundamentales, por ejemplo, al nivel de los roles o de la función que las reglas cumplen en cada uno de estos actos sociales.

⁷¹ Durkheim, E., *Escritos selectos*, Argentina, Ediciones nueva visión, 1993, pp. 79 y 83

⁷² *Vid.*, Habermas, J., "Un informe bibliográfico (1967): La lógica de las ciencias sociales", en Habermas, J., *La lógica de las ciencias sociales*, México, REI, 1993, pp. 81-306.

Ahora bien, es obvio que aceptar que en los fenómenos colectivos la finalidad apunte sobre sí misma, de ningún modo implica que la dimensión teleológica desaparezca de la acción, ni que ésta pueda, por ende, asociarse con los actos involuntarios y hasta inconscientes que sin lugar a dudas el hombre realiza. Precisar esto último, empero, no sólo es relevante por lo que se refiere a la teleología de la acción, sino porque al asociar lo colectivo con lo automático se rompería casi cualquier tipo de relación entre la *materia* y las *formas* sociales.

Para evidenciarlo, convendría presentar una somera distinción entre *formas* y, por llamarlas de algún modo, *fórmulas* sociales. Muy rápidamente, entenderemos por fórmula social a aquellas construcciones que, ya sea por su extrema rutinización, por su desuso o por su premura, apenas si mantienen una relación significativa con sus propias materias.

Desde siempre, las *instituciones* han sido para la psicología colectiva el ejemplo por excelencia de la *rutinización* de una forma social. Sin embargo, debido a la concepción que de las instituciones se tiene en un buen número de corrientes *sociológicas* (sobre todo en las de corte weberiano), conviene mantenernos al margen de esta discusión, pues un análisis mínimamente completo de la materia nos obligaría a rebasar los límites de extensión del apartado.

Piénsese, entonces, en las fórmulas automáticas de la cortesía, pues estas son también una buena muestra del modo en que la repetición y la rutina generan que una forma, que quizá originalmente fue significativa, se convierta en una norma casi ausente de significado que, por así decirlo, regresa al ámbito de los contenidos. Desde luego, la *costumbre* de, por ejemplo, decir “salud” cuando otro ha estornudado, no está del todo desprovista de significados; puesto que ésta, como muchas otras “buenas” costumbres, suelen verse como indicadores de la posición y hasta del origen de quien las lleva al cabo. Sin embargo, el que las hayamos caracterizado como una fórmula y no como una forma propiamente dicha, se desprende de su escasa importancia en el contexto de la *socialización* o, para ser más claros, del que estas fórmulas

sean *elementos* que *participan* de los procesos de socialización, pero sin determinarlos del todo.⁷³

Pero no es sólo la costumbre y la rutina que de ella se desprende la que genera esta pérdida de significado. Las modas (vgr., las verbales), son prueba de que su ausencia (la de la costumbre) provoca lo mismo formaciones que, aunque también engendran algún orden informal que alcanza para estabilizar en cierto grado las expectativas individuales, difícilmente conformarían lógicas comunitarias, y mucho menos dan pie a la generación de los mecanismos tradicionales de reciprocidad, solidaridad, adscripción y jerarquía que gobiernan al orden social.

Así visto, lo que separa a la conversación o al coqueteo de las instituciones o de estas “normas” a las que con cierta libertad se ha incluido como fórmulas sociales, no se desprende ni de la duración ni en el grado de estabilización de las expectativas individuales que de cada una de ellas se deriva, sino de las posibilidades que las primeras ofrecen para significar una acción y, por ende, de la relación más o menos estrecha que éstas mantienen con los contenidos. De allí que, para ser más claros en la definición, valdría decir que el proceso de autonomización sólo supone que una forma social es aquella que se ha desligado de los contenidos a los que *originalmente* pudiera haber estado asociada, pero no así de *cualquier* contenido imaginable.⁷⁴

Por otro lado, es importante señalar también que de lo antedicho tampoco debe derivarse la usual asociación entre lo colectivo y los motivos inconscientes que, por ejemplo, McIntyre reconoce en los intereses de clase y en la ideología. A este respecto, baste con decir que la ideología o los intereses de clase tendrían para la socialización el efecto de convertirla en un *medio* para la consecución de los fines asociados es esos intereses; por lo que,

⁷³ Algunos estudios han permitido mostrar que estas fórmulas sociales quizá hayan cumplido en otro momento una función mucho más relevante que la aquí se les reconoce, al grado en que el conjunto de estas mismas que aparece, por ejemplo, en los manuales de urbanidad, habría servido para generar un cierto grado de homogeneidad en las costumbres y, por ende, podría concebirse como una forma de socialización. Sin embargo, es obvio que al referirnos a ellas lo hemos hecho en términos de la función que estas normas puedan tener en nuestras sociedades. Además, desde que se introdujo la noción de fórmula social, se advirtió ya que éstas podrían haber sido formas de socialización que, por su rutinización y automatismo, van vaciándose de significado.

⁷⁴ Vid., Fernández, P., *La sociedad mental*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2004.

de nuevo, serían aquellas diferencias que se han señalado respecto de la acción social las que nos permitirían distinguir a las formas de socialización de las ideologías.

Pero más allá de esta u otras especificaciones que pudieran hacerse, debemos volver a nuestra intención por mostrar que, tal y como ocurre con la noción de lo ideográfico asociada a la unicidad, la argumentación respecto de la explicación por razones tiene cabida en el marco de una historia episódica, pero pierde mucha de su fuerza cuando se le trasplanta a historias distintas.

Si lo que hemos dicho con respecto a las formas de la socialización es correcto, saltarán a la vista las dificultades para dar cuenta de ellas al partir de una explicación teleológica e, incluso, de una explicación por motivos o razones. Con respecto a lo primero, baste decir que lo que en a este nivel se ha borrado es justamente el carácter intencional de la acción, y que sin él la explicación estrictamente teleológica resulta imposible. Digamos, nuevamente, que aquél espíritu lúdico señalado por Simmel, no implica que la socialización actúe sobre los seres humanos a la manera de esas fuerzas misteriosas que parecerían hacerlo en el caso de las muchedumbres psicológicas. Pero lo que aquí importa es la autonomía de estas formas con respecto de los contenidos (i.e., de los intereses particulares que conduzcan a un actor a llevar al cabo la acción), pues es esta independencia la que impide apelar a la intencionalidad del acto, e incluso suponer la existencia de actores históricos en el pleno sentido de la palabra.

Pero el problema no se resuelve mediante la ampliación de la explicación teleológica hacia la explicación por razones, de modo tal que en ella se incluyan a otro tipo de mecanismos, esta vez no intencionales, que pudieran determinar la acción. Y es que, aunque hemos aceptado que este procedimiento podría funcionar cuando lo que se busca explicar es la conducta de uno o varios individuos en particular, hemos dicho también que en ello quedaría pendiente la explicación que permitiría dar cuenta del modo en que estas formas de socialización han sido gestadas. De allí, por supuesto, que nuestro análisis apunte al señalamiento de que el argumento de Dray está limitado a la historia episódica, pero que al pensar en otros niveles de duración

(a los que estas formas, fenómenos y estructuras pertenecen) pierde mucha de su fundamentación y significado.

Llegados a este punto, quizá se este tentado a indicar que nuestra argumentación sólo sirve al propósito de construir una historia social basada en la psicología colectiva, pero que poco o nada ofrece en los territorios de otras historias (quizá también sociales) en las que los fenómenos y estructuras a las que hemos defendido, y de cuyas características depende nuestra argumentación, carecen de relevancia alguna.

Aunque lo anterior no podría negarse del todo, se puede contestar aquí que por lo menos en algunos ámbitos de la historia misma, así como en algunas corrientes historiográficas, los objetos de análisis no son tan disímiles de los que interesan a la psicología colectiva y que, por lo mismo, los problemas a los que hemos apuntado no resultan completamente insignificantes. Además, en tanto que el punto fuerte del argumento esté puesto en lo señalado por Durkheim respecto a que las propiedades emergentes de lo social no pueden ser derivadas de las de los individuos, cabe decir todavía que el argumento puede extenderse en contra de las interpretaciones individualistas de la historia (a las que la historia episódica parece de algún modo condenada) y que por consiguiente opera en casi cualquier historia la discusión sobre las características de lo social resulten relevantes.

Ya para terminar con este apartado, es obvio que no vamos a asumir que lo argumentado aquí sea suficiente como para haber mostrado la efectiva existencia de entidades colectivas, pero esperamos que por lo menos en algo haya servido para justificar que lo social tienen también propiedades psicológicas y, sobre todo, que estas mismas no responden directamente a las características individuales de los sujetos que en ellas participan.

En este sentido, queda la impresión de que buena parte de las dudas que ha generado la idea de que existan estructuras o entidades psíquicas colectivas, no sólo se desprenden de las consideraciones ontológicas que de ello deriven, sino de que usualmente se les adjudiquen el mismo tipo de

funciones y capacidades psíquicas que por lo general atribuimos a los individuos.

A este respecto, la tendencia general de la psicología colectiva ha sido la de señalar que *todos* los procesos psicológicos, incluidos los individuales, no tienen fuente y sustento más allá de la sociedad. Sin embargo, la diferencia que hemos querido de señalar en lo que toca a la naturaleza de lo colectivo y lo individual, debería servir también para mostrar que esto no necesariamente es así; que aunque hay las razones suficientes para justificar que se hable de estructuras y estilos de pensamiento colectivo, e incluso de representaciones, memoria o afectividad colectiva, las habría también del mismo peso como para dudar en atribuir a una sociedad facultades como la intencionalidad o, si se permite incluirlo en este rubro, la del inconsciente.⁷⁵

Desde luego, entendemos y compartimos los elementos tanto teóricos como empíricos que permiten justificar la predominancia del todo por encima de las partes. Pero aún así, es claro que aún no se ha explorado completamente la posibilidad dar salida a esta disyuntiva al partir de la posibilidad de que existan “facultades” psíquicas colectivas que en poco o nada se parezcan a las que atribuimos y vemos en los individuos. De allí que, al final de cuentas, siga siendo la psicología individual la que, cuando menos por la vía de las funciones, define lo que debemos considerar por psicológico; incluido, por obviedad, lo psicológico colectivo.

⁷⁵ Por supuesto, no somos los primeros ni mucho menos los únicos en reparar sobre esta cuestión. Al respecto véase, por ejemplo, Elias, N. (1939), “La sociedad de los individuos”, en *La sociedad de los individuos. Ensayos* (1987), Barcelona, Ediciones Península, 1990, p. 20-27.

CAPÍTULO SEXTO. DE LA OPERACIÓN HISTÓRICA Y LA NARRATIVIDAD

Hasta este punto del texto, la forma en que hemos abordado el análisis de la explicación histórica podría generar la impresión de que desconocemos, o al menos hemos esquivado las problemáticas derivadas del papel que los sujetos epistémicos juegan en el proceso de explicación; el hecho, pues, de que tanto el horizonte desde el que la explicación se realiza, como los medios y los fines que en particular la dirijan, tienen una labor fundamental en lo que a la configuración de la materia histórica se refiere. Ciertamente, nuestra obstinación en analizar las propiedades y características de la materia histórica, y en estudiar las consecuencias epistémicas que de ellas se sigan, podrían haber impreso en nuestro trabajo cierto tipo de compromisos con una noción de objetividad que hoy parece francamente insustentable. Sin embargo, tanto la insistencia en que los intereses epistémicos de los historiadores funcionan en el establecimiento del estatuto propiamente histórico de los acontecimientos, como la observación inicial respecto a que las tesis que en este trabajo se sustentan están fundamentadas en una concepción psicológico-colectiva del mundo social, deben servir como prueba de que no sólo reconocemos la determinación que los sujetos cognoscentes imprimen en su materia de estudio, sino la de la posición de la que nuestro texto abreva.

Amén de que la aclaración sirva para menguar el reclamo por la objetividad a la que supuestamente habríamos aportado, lo cierto es que la misma no es suficiente para dar salida al problema que detrás de ello se manifiesta. Se adivinará, entonces, que el apartado que aquí inicia tiene por

finalidad la de abordar esta temática, aunque fuera tangencialmente, al partir de un análisis de las tesis narrativistas a las que también hemos obviado en los argumentos anteriores.

Aunque en el desarrollo de este trabajo no han faltado referencias a la obra de Ricœur, a la de White o la de Veyne, es evidente que se ha omitido la discusión en torno al problema de la escritura de la historia y, en particular, al lugar que la narración tiene en el acto de historiar. Lo anterior, por supuesto, no responde a que pensemos que la cuestión no merezca una atención especial, ni mucho menos que las distintas reflexiones y los resultados obtenidos por estos autores sean en algún sentido desdeñables.

Sin lugar a dudas, las tendencias narrativistas han provocado un importante desprecio de los valores epistémicos que a nuestro juicio la historia debe preservar, e incluso han servido para justificar una actitud un tanto cínica que sobrepasa cualquier nivel aceptable de presentismo y uso de la imaginación histórica. Pero aún así, no dejará de ser cierto que estas aportaciones han hecho algo más que evidenciar que la historio-grafía es parte fundamental del método histórico.

Baste decir que en el terreno de la teoría de la historia, las tesis narrativistas se han vuelto ya ineludibles para el abordaje del trabajo del historiador desde una filosofía analítica, a la que ellas mismas han destacado frente a las usuales filosofías sustantivas de la historia. Más allá de este territorio, las tesis ocupan un lugar igualmente privilegiado en lo que toca a nuestra reflexión sobre la experiencia humana del tiempo, y hasta han hecho innegable el papel gnoseológico que desde siempre le corresponde a la literatura, pero que por su asimilación a la mera ficción se veía seriamente disminuido.

Nuestro esquivo, entonces, no ha sido producto de la desatención, ni de algún tipo de devaluación de la problemática o de las obras que a ella se han dedicado. Tampoco se trata de alguna reticencia, que sin duda mantenemos, para con las modas intelectuales, o de una omisión intencional que buscara evitar los vicios que estas posiciones han ido cobijando a pesar de ellas mismas. En realidad, todo se deriva de una serie de diferencias frente a la idea

de que la explicación por la trama sea un componente esencial del método histórico y, muy en particular, con la función que algunos, en especial Ricœur, han asignado a esta forma de explicación en el tipo de historia que es objeto de este trabajo.

Sobra indicar ahora que este último apartado está dedicado a la exposición de estas discrepancias y de nuestro propio posicionamiento respecto de la operación histórica. Si acaso, lo único que hay que aclarar es que el análisis y el argumento no tendrán como base a los autores y obras narrativistas de mayor relieve (para ello habría hecho falta un texto de idénticas y hasta mayores magnitudes que éste), sino que estarán concentrados en dos de sus representantes: Paul Ricœur y Hayden White. La selección, por lo demás, responde únicamente a la facilidad con que sus textos se prestan a esta exposición, por lo que no debe leerse como si ésta supusiera alguna propensión a favor de los aludidos, ni mucho menos en contra de los exceptuados.

VI.1 DE LA EXPLICACIÓN POR LA TRAMA

Como pocas teorías narrativistas de la historia, la de Hayden White se ha prestado con suma facilidad para justificar la intención de otros por asimilar a la historia con la literatura. A pesar de que él mismo haya sido claro en que su “poética” atañe únicamente a la estructura narrativa del discurso histórico (por lo que sólo en este ámbito restringido cabría decir que ficción e historia pertenezcan a una misma clase), algunos análisis de su propia obra suelen soslayar esta restricción, pasando por alto no sólo los elementos epistémicos que sin duda distinguen a ambos tipos de narración, sino las formas de explicación formal e ideológica que, ha decir por el propio White, acompañan siempre a la explicación por la trama. Con ello, se ha propiciado una nueva actitud (de la que no puede responsabilizarse a White, pues su teoría ni busca

ni alcanza como para justificarla), en la que los valores estéticos ocupan casi todo el campo de la reflexión, y por la que cualquier referencia a términos como objetividad, verdad y hasta al de verosimilitud, sólo provoca hilaridades más o menos estruendosas.

Pero no sólo eso. La omisión de los valores epistémicos de la investigación histórica y, muy particularmente, la de los otros tipos de explicación reconocidos por White en la historiografía, y por ende en el método histórico de la comprensión, ha traído consigo una apreciable devaluación del lugar que la propia explicación por la trama ocupa en la comprensión histórica. Y es que, al adquirir ésta relevancia que termina por ensombrecer a las otras formas de la explicación a ella asociadas, se la deja en la posición de sustentar por sí misma al proceso del que sólo es una parte, restándole la fuerza que había adquirido gracias a la coherencia que el mismo White encuentra en lo que denomina estilos historiográficos, y en los que la explicación por la trama, la argumentación y la implicación ideológica presentan fuertes afinidades.

Parecerá extraño, entonces, que después de esto vayamos concentrar el análisis en la explicación por la trama, obviando las otras formas de la explicación. Pero la paradoja es aparente, porque nuestro señalamiento ha ido en el sentido de mostrar que para quien recupere la obra de White en el intento por profundizar sobre la estructura del discurso histórico y sobre el papel que en ella tiene la narración, la referencia, que no la aceptación a las otras formas de la explicación, es prácticamente ineludible. Sin embargo, la obligatoriedad de aludir a la explicación por argumentación formal y a la ideológica, se diluye cuando lo que ocupa es la pregunta acerca de si *toda* historia es narrativa. Y de eso es, justamente, de lo que trata este apartado.

Según parece, son dos los elementos que justifican el énfasis que White ha puesto en la estructura del discurso histórico y, por consiguiente, en la caracterización de la historia como un artificio literario. En primera instancia, está su atinado diagnóstico respecto a la irrefutabilidad de ciertas obras históricas, mediante el cual ha sustentado la defensa de una aproximación formalista a la historia, así como la disolución de la frontera ente historiadores y teóricos de la historia, con base en la cual le es posible colocar en el mismo

marco a autores profundamente disímiles, a los que después eleva al grado de modelos de la concepción de la historia. En sus propias palabras:

Su posición (la de Michelet, Ranke, Tocqueville, Burckhardt, Hegel, Marx, Nietzsche y Croce) como posibles modelos de representación o conceptualización histórica no depende de la naturaleza de los 'datos' que usaron para sostener sus generalizaciones ni de las teorías que invocaron para explicarlas; depende más bien de la consistencia, la coherencia y la fuerza esclarecedora de sus respectivas visiones del campo histórico. Por esto no es posible 'refutarlos', ni 'impugnar' sus generalizaciones, ni apelando a nuevos datos que puedan aparecer en posteriores investigaciones ni mediante la elaboración de una nueva teoría para interpretar los conjuntos de acontecimientos que constituyen el objeto de su investigación y análisis. Su categorización como modelos de la narración y la conceptualización históricas depende, finalmente, de la naturaleza preconceptual y específicamente poética de sus puntos de vista sobre la historia y sus procesos.¹

Junto a lo anterior, está también su percepción, de nuevo correcta, acerca de que los acontecimientos no tienen un significado histórico que les sea propio, pues éste sólo puede derivarse al partir de la relación que cada uno de ellos guarde con otros acontecimientos y, sobre todo, en función de la figura unitaria completa construida por el historiador y del lugar que en ella ocupe el acontecimiento en cuestión. De nuevo, dicho por él mismo:

A veces se dice que la finalidad del historiador es explicar el pasado 'hallando', 'identificando' o 'revelando' los 'relatos' que yacen ocultos en las crónicas; y que la diferencia entre 'historia' y 'ficción' reside en el hecho de que el historiador 'halla' sus relatos, mientras que el escritor de ficción 'inventa' los suyos. Esta concepción de la tarea del historiador, sin embargo, oculta la medida en que la 'invención' también desempeña un papel en las operaciones del historiador. El mismo hecho puede servir como un elemento de distinto tipo en muchos relatos históricos diferentes, dependiendo del papel que se le asigne en una caracterización de motivos específica del conjunto al que pertenece. La muerte del rey puede ser un suceso inicial, final o de transición en tres relatos diferentes. En la crónica el hecho simplemente está 'ahí' como elemento de una serie; no 'funciona' como elemento de un relato. El historiador ordena los hechos de la crónica en una jerarquía de significación asignando las diferentes funciones como elementos del relato de modo de revelar la coherencia formal de todo un conjunto de acontecimientos, considerado como un proceso comprensible con un principio, un medio y un fin discernibles.²

Ambas apreciaciones acreditan sobradamente la aproximación formalista sugerida y llevada al cabo por White, así como la puesta en relieve de las implicaciones que la escritura de la historia tiene sobre su propia materia de

¹ White, H. (1973), *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 15.

² *Ibid.*, p. 18.

estudio y sobre la explicación que de ésta ofrece. De hecho, han sido “hallazgos” muy similares los que en el ámbito de la filosofía de la ciencia han dado pie a acentuar el lugar que el sujeto epistémico y los sistemas conceptuales tienen en la explicaciones producidas en cualquier tipo de disciplina, y los que han permitido justificar las posiciones pluralistas respecto al conocimiento científico, y de las que se han extraído algunos elementos y tesis para sustentar muchos de los argumentos aquí presentados.

No obstante, las dudas comienzan cuando White extiende su aproximación formal a la escritura de la historia, hasta llegar a la conclusión de que la explicación por la trama es, aunque con variaciones en su peso específico, un constituyente esencial del método histórico de la comprensión. En otras palabras, lo que preocupa de su aproximación no es el relativismo que ésta pudiera generar, ni lo que de ella se derive en contra de la historia como reconstrucción, sino la aseveración, fortísima a nuestro juicio, de que “[...] toda historia, hasta la más ‘sincrónica’ o ‘estructural’, está tramada de alguna manera.”³

Será por deformación o por ignorancia, pero mi concepción de las tramas me conduce siempre a la imagen de una estructura en la que no sólo se introduce a los acontecimientos en orden secuencial (i.e., mediante el establecimiento de un principio, un medio y un fin al que White mismo se refiere), sino que al hacerlo se los dispone de forma tal que se establece una cierta direccionalidad en su secuencia (la que lleva del principio al fin); direccionalidad que será, justamente, la que en función del principio y el fin establecidos permite significar a los acontecimientos y a la estructura toda como una tragedia, una sátira, un romance o comedia.

Así, la idea de que dicha forma de estructuración pueda operar en una reconstrucción sincrónica o estructural resulta, por decir lo menos, contraintuitiva; pues lo que precisamente se ha eliminado en este tipo de explicación es la secuencialidad de los acontecimientos que en la narración pudiera ordenarse de tal o cual forma en particular.

³ *Ibíd.*, p. 19.

Desde luego, cabe la posibilidad de que mi imagen de las tramas sea errónea y, por lo mismo, de que la apreciación respecto a la dificultad de asociar una reconstrucción estructural a una narrativa sea insostenible. De hecho, la clasificación de las estructuras de trama de Northrop Frye, que es a la que White recurre para sus propios fines, es un buen ejemplo de que lo que recién se ha dicho respecto a la trama no necesariamente es cierto. Citemos, in extenso, la presentación que White hace de aquella clasificación:

El romance es fundamentalmente un drama de autoidentificación simbolizado por la trascendencia del héroe del mundo de la experiencia, su victoria sobre éste y su liberación final de ese mundo, el tipo de drama asociado con la leyenda del Santo Grial o con el relato de la resurrección de Cristo en la mitología cristiana. Es un drama del triunfo del bien sobre el mal, de la virtud sobre el vicio, de la luz sobre las tinieblas, y de la trascendencia última del hombre sobre el mundo en que fue aprisionado por la Caída. El tema arquetípico de la sátira es precisamente lo opuesto a este drama romántico de la redención; es, en realidad, un drama de desgarramiento, un drama dominado por el temor de que finalmente el hombre sea el prisionero del mundo antes que su amo, y por el reconocimiento de que, en último análisis, la conciencia y la voluntad humana son siempre inadecuadas para la tarea de derrotar definitivamente a la fuerza oscura de la muerte, que el enemigo irreconciliable del hombre. Comedia y tragedia, sin embargo, sugieren la posibilidad de una liberación al menos parcial de la condición de la Caída y un escape siquiera provisional del estado dividido en que los hombres se encuentran en este mundo. Pero esas victorias provisionales son entendidas de distinta manera en los arquetipos míticos de los que las tramas de la comedia y la tragedia son formas sublimadas. En la comedia se mantiene la esperanza de un triunfo provisional del hombre sobre su mundo por medio de la perspectiva de ocasionales *reconciliaciones* de las fuerzas en juego en los mundos social y natural. Tales reconciliaciones están simbolizadas en las ocasiones festivas que el escritor cómico tradicionalmente utiliza para terminar sus dramáticos relatos de cambio y transformación. En la tragedia no hay ocasiones festivas, salvo falsas e ilusorias; más bien hay intimaciones de estados de división entre hombres más terribles que el que incitó el *agon* trágico al comienzo del drama. Sin embargo, la caída del protagonista y la conmoción del mundo en que habita que ocurren al final de la obra trágica no son vistas como totalmente amenazantes para quienes sobreviven a la prueba agónica. Para los espectadores de la contienda ha habido una ganancia de conciencia. Y se considera que esa ganancia consiste en la epifanía de la ley que gobierna la existencia humana, provocada por los esfuerzos del protagonista contra el mundo.⁴

No se va a discutir aquí si la clasificación y de caracterización de Frye son correctas con respecto a cada una de las distintas formas de la trama, ni lo haremos con respecto a si estas, las tramas, son efectivamente esas formas sublimadas de los arquetipos míticos. Porque lo que aquí importa es el modo

⁴ White, H. (1973), *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 19-20

en que White ha evitado, por esta vía, el problema de la secuencialidad de los acontecimientos que la narratividad implica, poniendo el énfasis, más que en la dirección que la secuencia de los acontecimientos toma en una trama, en el significado que se deriva de cada una de ellas una vez que se ha recorrido el camino completo.

No hay duda en que vistas las tramas desde esta perspectiva, se evita sin ninguna dificultad el problema que antes se ha expuesto respecto a la narratividad de la reconstrucción estructural; pues al ser el significado y no la dirección en el movimiento el que define las características de la trama, la sincronía de una reconstrucción no es una limitante para reconocer en ella un tipo de “relato”, pues su tipología dependerá del significado que de la estructuración se derive.

Sin embargo, aún y aceptando la validez de ésta estrategia, hay una razón más por la que pueden mantenerse algunas reticencias respecto a la tesis de White. Al analizar las características que permiten a Frye la categorización de los distintos tipos de tramas, resulta que estas coinciden con las que uno pudiera utilizar para identificar, aunque fuera a grandes rasgos, las distintas posiciones que pueden mantenerse frente a la libertad humana y las limitaciones que sobre ésta implique el mundo material o social. Más específicamente, pensar que el hombre logra o no vencer a las condiciones impuestas por el mundo, que en su intento por hacerlo consigue ocasionales reconciliaciones, o que su caída deja, cuando menos, la ganancia de la conciencia sobre la futilidad de nuestra búsqueda por vencer a esas leyes, no son únicamente una caracterización, quizá correcta, de las tramas narrativas, sino que representan, al menos como posibilidades, un catálogo conceptual de lo que en general uno puede pensar acerca de la relación entre el hombre y la naturaleza, entre el individuo y la sociedad, e incluso respecto a la lucha de la virtud contra el vicio (dependiendo, siempre, de lo que se considere como tales).

Así las cosas, parecería que, más que la estrategia de desnarrativizar a la narrativa, es esta “confusión” entre las tramas y los distintos posicionamientos frente a la libertad humana, la que le permite a White encontrar que toda

historia, hasta la más estructural, contiene por lo menos en algún grado el ingrediente de la explicación por la trama. Pues aunque se puede imaginar historias en las que la narratividad brille por su ausencia, cuesta trabajo encontrar alguna en la que el historiador no tuviera que posicionarse respecto al libre albedrío y tomar las medidas conducentes en su investigación.

Esto último, no sólo explicaría la supuesta narratividad de autores como Marx o Burckhardt (cuya posición frente a la libertad es tan presente como la de Croce), sino que explica también la coherencia que White encuentra entre las formas de la explicación por la trama (romántico, trágico, cómico y satírico), los modos de argumentación (formista, mecanicista, organicista y contextualista) y los de implicación ideológica (anarquista, radical, conservador y liberal). Más claramente, las afinidades que entre ellos puedan establecerse, y que en White dan como para la construcción de *estilos historiográficos*, quizá respondan más al posicionamiento de cada autor frente a libertad humana, que al hecho de que éste utilice tal o cual formato narrativo. Esto es, que se es conservador, liberal, anarquista o radical porque se mantiene una posición específica acerca de nuestra situación frente a las condiciones en que desarrollamos una acción, y que la caracterización de estas condiciones se hace, en consecuencia, de un modo formista, mecanicista, organicista o contextualista. Desde luego, nada de lo antedicho implicaría que las tesis narrativistas carezcan por completo de sentido. En realidad, lo único que se ha querido sugerir es que el estatuto propiamente narrativo no puede establecerse como una condición necesaria de la explicación histórica. Lo que obviamente no evita que, cuando la condición está presente, las aproximaciones narrativistas y los análisis formistas tengan razón de ser.

VI.2 DE LAS ENTIDADES COLECTIVAS Y LA NARRATIVIDAD

Aunque *Tiempo y Narración* sea, en su conjunto, una muy valiosa reflexión en torno a la experiencia humana del tiempo, la defensa de la posición narrativista sustentada allí por Ricœur merece una especial atención de nuestra parte

debido a la manifiesta cercanía entre su proyecto y el tipo de historias que son objeto de este trabajo.

En este sentido, no se puede más que coincidir con Ricœur en que “La teoría narrativista es puesta a prueba realmente cuando la historia deja de ser episódica.”⁵ La sentencia, desde luego, resume el tipo de inquietudes que hemos expresado respecto a la obra de White, pero implica también una ampliación de lo que debe considerarse en la crítica, pues, siguiendo todavía a Ricœur, el problema de esta filosofía de la historia no radica únicamente en la posibilidad de narrativizar a las explicaciones de corte estructural, sino que se extiende hasta abarcar una discusión en torno al lugar que las entidades colectivas tienen o pudieran tener en una explicación narrativa y, asimismo, respecto de la posibilidad de introducir en este tipo de explicaciones a las distintas duraciones que, en otro momento del texto, recuperamos de Braudel.

Así las cosas, lo interesante de la obra de Ricœur (para nuestros fines, se entiende), radica básicamente en el modo en que él mismo, tras reconocer que la teoría narrativista de la historia implica un triple rompimiento epistemológico (al nivel de los procedimientos, de los actores históricos y de las distintas duraciones), ha buscado mantener esta posición al grado de sentenciar que “[...] la historia no puede romper su vínculo con la narración sin perder su carácter histórico”.⁶

Para cumplir este objetivo, la estrategia de Ricœur será la de postular una distinción entre entidades de primero, segundo y tercer orden, de tal suerte que, al vincularlas, se genera un puente que le permita “saltar” el rompimiento epistemológico que él mismo ha reconocido. Expliquémonos.

Al fin francés, la intención de Ricœur por no dejar de lado el posicionamiento de la escuela de los Annales, introduce en su argumento narrativista un importante problema en términos de su posible justificación. Como él mismo lo hace notar en la reconstrucción de la posición de la escuela, la crítica a la historia episódica y, en particular, a la noción de acontecimiento

⁵ Ricœur, P. (1985), *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en relato histórico*, Madrid, Siglo XXI, Vol I, p. 289.

⁶ *Ibíd.*, p. 293.

sustentadas por esta corriente historiográfica, no solamente supone una distinta concepción del tiempo histórico, sino que inserta en el campo actores históricos colectivos y anónimos. El problema, entonces, radica en que estos nuevos sujetos carecen de las propiedades que permitirían incluirlos en una estructura narrativa. Él mismo lo dice así:

Se puede designar o identificar un personaje con un nombre propio, considerado como responsable de las acciones que se le atribuyen; él es el autor o la víctima; por ellas es feliz o desdichado. Ahora bien: las entidades a las que la historia refiere los cambios que intenta explicar no son personajes, si nos atenemos a su epistemología explícita: las fuerzas sociales que actúan en el segundo plano de las acciones individuales son, en el sentido propio del término, anónimas.⁷

Hecho este reconocimiento, la estrategia de Ricœur consiste en buscar alguna forma de vinculación entre estas fuerzas anónimas y los individuos, de forma tal que aquellas puedan ser concebidas, al menos, como cuasi-personajes.⁸ El vínculo, completo, lo retomará Ricœur de Mandelbaum.

Tras aceptar la distinción entre la “historia general” y las “historias particulares” (i.e., entre aquellas que se ocupan de sociedades particulares cuya existencia es *continua* y las que tienen por tema aspectos abstraídos de la cultura), lo que Ricœur necesita son lo que él mismo denomina objetos transicionales, que le permitan transferir la narratividad de las primeras hacia la segunda. Para hacerlo realizará una operación interesante: tomará, primero, una definición (la de Mandelbaum) en la que la continuidad de lo social es derivada de las vidas individuales mediante la *pertenencia participativa*, de tal suerte que, como concepción, lo social aparece siempre como una *referencia oblicua* a sus componentes individuales.⁹ Veamos la referencia a Mandelbaum hecha por Ricœur:

Una sociedad —diré— consiste en individuos que viven en una comunidad organizada, dueña de un territorio particular; la organización de semejante comunidad está garantizada por instituciones que sirven para definir el estatuto asumido por diferentes individuos, a quienes se les asignan funciones que deben desempeñar, perpetuando la existencia ininterrumpida de la comunidad.¹⁰

⁷ *Ibid.*, p. 315.

⁸ *Ibid.*, p. 321.

⁹ El término es de Ricœur.

¹⁰ Mandelbaum, *Apud Ibid.*, p. 318.

Esta maniobra, que es la que le permite caracterizar como cuasi-personajes a las entidades de primer orden (i.e., instituciones y sociedades) se repetirá casi intacta en su búsqueda por vincular a las entidades de segundo con las de primer orden,¹¹ y con mucho menor suerte, a las de segundo con tercero:

El nominalismo de los *conceptos* históricos es, a nuestro parecer, un corolario epistemológico del carácter *derivado* de las entidades de segundo y tercer orden. Con estas entidades tenemos que habérmolas con 'construidos', cuya base narrativa y con mayor razón la experiencia, es cada vez menos reconciliable. Ya no podemos distinguir en estos construidos el equivalente de lo que llamamos proyecto, fin, medio, estrategia o incluso ocasión o circunstancia. En una palabra, en este nivel ya no se puede hablar de cuasi-personaje.¹²

Aunque el resumen siempre será injusto, con lo dicho es suficiente para comentar este argumento de Ricœur, y en especial su intento por mostrar que toda historia, incluyendo las que aquí nos ocupan, es necesariamente narrativa.

Para empezar por algún lado, podríamos hacerlo coincidiendo con Ricœur en su aproximación a las entidades de primer orden, pues si bien es evidente que pudiéramos discrepar en lo que toca a la *pertenencia participativa* y a las implicaciones que de ella ha derivado, parece que, en efecto, las instituciones, los fenómenos sociales y hasta las sociedades tienen las características que permiten personificarlos y, por ende, incluirlos como personajes de la trama que se quiera.

Sin embargo, en el caso de las entidades de segundo y tercer orden, cuesta trabajo tener esta misma disposición para pasar por alto las características emergentes que antes defendimos en el paso de lo individual a lo social, y que son las que impedirían que la referencia de lo social a lo individual, por oblicua que esta sea, resulte en verdad suficiente como para creer que lo primero puede derivarse de lo segundo.¹³

¹¹ "El mecanismo de pensamiento es perfectamente legítimo y de gran fuerza heurística y explicativa. Sólo falla cuando se *olvida* que las entidades de segundo grado, tales como el imperialismo, *derivan* en cuanto a su existencia, de las entidades de primer orden, a las que individuos agentes han pertenecido y en las que han participado con sus acciones e interacciones." *Ibid.*, p. 332.

¹² *Ibid.*, p. 334.

¹³ Vid., *supra*, capítulo 105.

En cierto sentido, los tres momentos en que podría separarse el desarrollo de la psicología colectiva desde LeBon y hasta Simmel (i.e., psicología de las multitudes, psicología de los pueblos y las representaciones colectivas, y psicología de las formas de socialización), coinciden en alguna medida con las entidades de *primero*, *segundo* y *tercer orden* distintas por Ricoeur. Muy brevemente, lo que se observa en esta parte del desarrollo de la psicología colectiva parecería ser un proceso de creciente abstracción sociológica, en el que los objetos sociales identificados en un periodo mantienen para con los del siguiente una relación parecida a la que Simmel señalara entre el contenido y las formas de socialización. Así, la psicología de las multitudes opera a un nivel social *básico*, en tanto que los *fenómenos* sociales de los que ésta se ocupa son, al igual que muchos otros, esporádicos eventos que jamás trascienden el límite de la historia episódica. La psicología de los pueblos, por su parte, supone ya la existencia de *estructuras* sociales que si bien se “manifiestan” en *fenómenos* como los que las muchedumbres representan (vgr., en la guerra de 1914), implican un nivel social superior (o quizá más “profundo”) cuya duración supera a la de la historia episódica, y cuyas características y propiedades mantienen un importante grado de autonomía con respecto a los fenómenos en que se hacen patentes. Finalmente, las *formas* de socialización representan *formaciones* culturales que por el hecho de abarcar a más de un solo pueblo suelen ser asimiladas a nociones como las de civilización, y que por lo general pertenecen a un nivel de duración mucho más aletargado que el de las sociedades particulares en que se presentan; similar, por ejemplo, al de cierto tipo de conceptos (vgr., el individualismo).¹⁴

Si trasladamos a la discusión que ahora nos ocupa esta asociación entre las entidades de primero, segundo y tercer orden propuestas por Ricoeur y los

¹⁴ En *Cuestiones fundamentales de Sociología*, Simmel presenta una distinción entre tres tipos o niveles de la sociología: sociología *Sociológica*, *Formal* y *Filosófica*. La división que aquí presentamos, empero, no coincide directamente con la sustentada en aquel texto, debido a que Simmel no consideró a las estructuras sociales, a las que hemos asimilado al espíritu de los pueblos, entre los objetos o entidades sociológicas. *Vid.*, Simmel, G. (1917), *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa, 2002. En nuestro caso, empero, hemos preferido no seguir la clasificación de Simmel, pues ésta responde más a los intereses epistémicos de la sociología que a la divisiones que puedan trazarse entre sus objetos de estudio.

tres objetos o entidades psíquico-colectivas (fenómenos, estructuras y formas), no sólo se hará evidente que durante el periodo que antes hemos reconstruido la psicología colectiva parecería haber ido constituyendo los objetos sociales que le permitirían ir desde las historias generales hasta las particulares, sino que se evidencia también que en el caso de las entidades de segundo y tercer orden (a las que obviamente estamos conceptuando como formas), la posibilidades de *derivarlas* efectivamente de las entidades de primer orden resultaría inaceptable. De hecho, uno más bien estaría tentado a creer que lo que lo que en realidad ocurre es justamente lo contrario.

Esto mismo, podría señalarse respecto de la intención de Ricœur por incorporar en su concepción narrativista a las tres duraciones distinguidas por Braudel, pero ahora en la categoría de cuasi-tramas.¹⁵ Desde luego acierta Ricœur al advertir que en el *Mediterráneo* aparecen siempre las tres temporalidades y que sólo juntos, los tres planos de la obra, permiten que ésta tenga el significado que en verdad tiene. Sin embargo, la mutua dependencia de las tres temporalidades, así como las referencias que Braudel hace a los acontecimientos mientras está hablando de la larga y muy larga duración, no parecen ser suficientes como para considerar que el vínculo hacia la corta duración justifique la narratividad del cuadro completo.

Más claramente, el hecho de que en la obra sólo pueda entenderse al partir de la conjunción de los tres planos distintos por Braudel, no sólo responde a la idea de la completitud que caracteriza al pensamiento braudeliano, sino que se deriva también del modo en que formas y contenidos se vinculan; pues, efectivamente, ninguno de los dos tiene sentido a expensas del otro.

En todo caso, y si es que hubiera alguna razón que nos obligara a conservar el carácter narrativo de la historia, el lugar que estas entidades tendrían en la explicación histórica sería similar al que París juega en el caso de Rayuela, o al que el trópico representa en algunas de las novelas de García Márquez. Esto es, que no se trata tan sólo de una serie de conceptos y circunstancias conjuradas en torno a una situación específica, sino de la

¹⁵ *Ibid.*, pp. 335-353.

situación *per se*, del ambiente en el que se da un acto y que es, al mismo tiempo y sin ninguna paradoja, constituido o modificado por éste.

En una entrevista aparecida en el número 3 de la revista *Libre*, Plinio Mendoza cuestiona a García Márquez por su proceso de escritura, y en particular, por la redacción de *El otoño del patriarca*. Según cuenta en propio Plinio Mendoza, el libro estaba virtualmente terminado un año antes de la entrevista. Pero al releerlo, García Márquez encontró demasiado escéptico el texto pues, en sus propias palabras, le faltaba “olor a guayabas podridas”. Lo interesante, a todo esto, es la respuesta que el propio Márquez ofrece para explicar porqué decidió suspender el libro y la forma en que resolvió el problema literario. Según dice allí, lo suspendió,

No porque hubiera notado ninguna falla grande en el personaje ni en la estructura sino porque hubo un momento en que no conseguía que hiciera calor en la ciudad del libro, y eso era muy grave, pues es una ciudad imaginaria del Caribe. No basta con escribir: hacía un calor tremendo. Al contrario, es mejor no escribirlo y hacer que el lector lo sienta. Lo único que se me ocurrió fue cargar con mi familia para el Caribe, y estuve errando por allá casi un año, sin hacer nada. Cuando regresé a Barcelona, revisé lo que llevaba escrito, sembré unas plantas de flores muy intensas en algún capítulo, puse un olor que hacía falta en otra parte, y creo que ahora no hay problema y que el libro va disparado sin tropiezos hasta el final.

Independientemente de lo que a partir de esto pueda decirse sobre el proceso de creación artística, si volvemos aquí a nuestro problema se entenderá porqué podría utilizarse la metáfora de los ambientes literarios para hablar de los espíritus de la época y de su lugar en la explicación. Si algo sobresale tanto en el problema enfrentado por García Márquez como en la solución del mismo, es que estas configuraciones no son una serie de elementos aislados de la trama, ni tampoco un bagaje a disposición de los personajes. El trópico, como entidad, juega un papel configurante de la trama y por lo mismo permite establecer las condiciones de verosimilitud en el relato, a la vez que los límites y las condiciones de posibilidad para la acción de los personajes. Asimismo, se deja ver que una entidad de segundo o tercer orden, ya sea un ambiente literario o un espíritu de la época, es un “algo”, en parte simbólico y en parte material, que no sólo configura los elementos que contiene, sino que en buena medida está constituido o es modificado por estos mismos. Pero insistamos en que este último rodeo sólo tiene sentido en el caso

de que efectivamente la explicación histórica fuera por necesidad narrativa. Porque es obvio que en el marco de este trabajo estamos lejos de apostar por esta posibilidad.

Pero más allá de la poca o mucha importancia que estos señalamientos pueda tener, es obvio que la riqueza del trabajo de Ricoeur no está solamente en lo que de la narración se defiende allí, sino de las implicaciones que de ella se siguen en lo que a la experiencia del tiempo se refiere. De allí que, para fundamentar mejor nuestra reticencia a la necesaria narratividad histórica, convenga detenernos sobre el tipo de configuración temporal que, a nuestro juicio, responde a las historias sociales y a la propia psicología colectiva.

VI.3 DE LA NATURALEZA HISTÓRICA DE LA REALIDAD SOCIAL

Aunque el problema del reconocimiento de la dimensión histórica de los fenómenos psicosociales aún aparezca entre los puntos pendientes en la agenda de la “nueva” psicología social,¹⁶ el estado de la cuestión parecería indicar que ya no hace falta un trabajo como éste. Por lo menos al nivel teórico, la abundancia de las tesis en que la variación histórica de los fenómenos sociales es plenamente aceptada, o la de los trabajos en que se ha buscado mostrar que la aplicación de los modelos y teorías psicológicas presenta importantes limitaciones espacio-temporales, al menos es suficiente como para que Tomás Ibáñez se atreva a decir que la historicidad de lo psíquico colectivo “[...] ha adquirido un estatus de evidencia tan incuestionable que cualquier científico social que emitiera la más leve duda al respecto haría inmediatamente el ridículo.”¹⁷

No obstante, hay ciertos elementos que permiten creer que el trabajo no es del todo superfluo, pues la noción de historicidad desde la que estas tesis se fundamentan, presenta algunas inconsistencias y problemas que hoy no tienen la atención que en realidad merecen. Tomemos, para ejemplificar, la siguiente frase de Tomás Ibáñez:

Todos los fenómenos sociales son producciones históricamente situadas, y por lo tanto son, por naturaleza, cambiantes con las épocas. La modificación de los fenómenos sociales resulta inevitable si se piensa que las prácticas humanas que los constituyen presentan, precisamente, la peculiaridad de ser unos procesos que crean en el transcurso de su desarrollo las condiciones para su propia transformación. Es cierto que la modificación de algunos fenómenos sociales es escasamente perceptible, incluso sobre la larga duración, mientras que las variaciones de otros son manifiestas, incluso sobre la corta duración. Pero ninguno es invariante y atemporal.¹⁸

En términos generales, la definición no sólo parece fácilmente aceptable, sino que sintetiza con bastante suerte el posicionamiento de muchos otros

¹⁶ Ibáñez, T., “La psicología social como dispositivo deconstruccionista” en *Psicología Social Construccionista*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1994, pp. 217-244.

¹⁷ *Id.*

¹⁸ *Ibid.*, pp. 217-8. Énfasis y subrayados añadidos.

teóricos e investigadores en torno a la naturaleza histórica de lo social. Sin embargo, basta un poco de análisis para señalar que ella hay una mezcla de dos concepciones de historicidad, cuyos orígenes y cimientos no necesariamente son los mismos.

En la primera frase de la cita,¹⁹ aparecen dos ideas que sirven de fundamento a una concepción de historicidad que hoy nos es tan común que no hace falta extenderse para explicarla. Por un lado y omitiendo por ahora los detalles, no debe haber mayor problema en decir que nuestra concepción de la historia ha estado usualmente asociada a una versión a la que podríamos denominar “*genealógica*”; i.e., aquella en la historicidad de un acontecimiento se desprende del lugar específico que éste ocupa en una cadena de acontecimientos individuales vinculados por algún tipo de relación.²⁰

De un tiempo a la fecha, es cierto, concepciones similares a ésta han sido objeto de duras críticas, no sólo por parte de quienes sostienen una versión nomológica de toda actividad científica, sino también por aquellos que mantienen que la historicidad de un acontecimiento se deriva de un acto de significación irremediablemente presente. Pero aún así, vale la pena insistir en el profundo arraigo de esta idea, pues éste es producto tanto de lo común que aún resulta su uso, como del hecho de que al partir de ella pueda justificarse el carácter ideográfico de los acontecimientos. Noción que, si bien no es consensuada en lo que a sus contenidos se refiere, sin duda juega un papel primordial en la mayoría de los intentos por establecer las peculiaridades de la investigación histórica.

Junto con lo anterior, hay que decir también que si algo heredamos del pensamiento decimonónico, además de la tesis de la independencia del mundo humano respecto al natural, es una concepción *contextualista* que de alguna u

¹⁹ “*Todos los fenómenos sociales son producciones históricamente situadas, y por lo tanto son, por naturaleza, cambiantes con las épocas.*” Ibáñez, T., “La psicología social como dispositivo deconstruccionista”, *loc. cit.*

²⁰ El uso aquí del término *genealogista* responde a la intención de no circunscribir esta concepción a una versión estrictamente causal. Ciertamente, lo usual es concebir la concatenación de acontecimientos individuales en términos de causas, efectos y condiciones iniciales. Sin embargo, no hace falta decir que desde siempre ha quedado abierta la discusión sobre la posibilidad de conceptualizar la concatenación de lo social al partir de otro tipo de relaciones, por lo que el uso del término causalista habría resultado una constricción innecesaria.

otra forma ha coadyuvado a mostrar que la historia no puede reducirse a la noción *genealógica* recién referida, puesto que la comprensión histórica no se resuelve tan solo mediante el estudio de las relaciones entre el estado actual de las sociedades y sus estados pasados.

Así las cosas, aunque hoy día aún no esté del todo claro qué es exactamente eso que llamamos *contexto histórico* o *espíritu de la época*, tampoco es del todo problemático decir que lo que por esto entendemos es algo más que el conjunto de condiciones determinantes para un acontecimiento particular. En tanto se admita, por ejemplo, que el ámbito objetual de las ciencias sociales y humanas comprende formas de comportamiento que no pueden ser comprendidas como acciones significativas si no es con referencia a lo que Habermas llama un *plexo de significados*, tendríamos que aceptar también esa versión *contextualista* de la historicidad, pues estos plexos son estructuras históricamente concretas, cuyos cambios únicamente pueden ser comprendidos históricamente.²¹

Pero no es la intención hacer un análisis detallado de estas tesis, ni de los problemas que de ellas pudieran derivarse. Lo que en realidad interesa señalar es que ambas tesis presuponen lo que llamaremos una concepción de historicidad por *localización temporal*, cuyo sentido está estrechamente vinculado a una *idea espacializada del tiempo*. En otras palabras, lo que parece aunar a ambas tesis, es una versión muy particular del tiempo histórico, en la que la “historia universal” aparece como un “espacio” constituido mediante el ordenamiento del conjunto total de lo acontecido al partir de las relaciones de *simultaneidad* y *sucesión*, y en la que tanto los plexos de significado como las cadenas de acontecimientos se presentan usualmente como *espacios temporales* delimitados o reconstruidos por el investigador. De allí que a pesar de sus obvias diferencias, la asociación de ambas tesis en una sola concepción no es del todo injustificada.

Por ahora, no vale discutir cuáles son los criterios que permiten el establecimiento de los límites temporales que circunscriben y especifican las

²¹ Vid., Habermas, J., “Un informe bibliográfico (1967): La lógica de las ciencias sociales”, en Habermas, J., *La lógica de las ciencias sociales*, México, REI, 1993, pp. 81-306.

cadena de acontecimientos o los plexos de significados. Basta con apuntar que es con base en esta noción que puede decirse que la historicidad de un acontecimiento se derive de su situación temporal; ya sea en términos del lugar que el acontecimiento ocupa en una cadena de acontecimientos, o bien por su pertenencia a un plexo de significados en particular.²²

En la segunda parte de la cita que venimos analizando, Ibáñez parece suscribir una *segunda* noción de historicidad, que en las últimas cinco décadas parece haber ido ganando terreno, pero cuya base ya no es la *localización temporal*, sino el *devenir*.²³ Y es que, al señalar la temporalidad y variación de los fenómenos, la idea de base parecería ser que la naturaleza histórica de lo social está determinada por su movimiento; i.e., por su evidente variancia, por su carácter procesual y por las distintas duraciones a las que sus elementos pueden ser asociados.

De nuevo, no vamos a detenernos para analizar puntualmente esta concepción, ni para señalar las problemáticas a las que quizá conduzca. En realidad, lo que importaba mostrar es la existencia de esta especie de contradicción entreverada en la noción de historicidad, y a la que algunos han llevado tan lejos como para asimilarla a la disputa metafísica derivada de las

²² Hacia la segunda mitad del siglo XX, una serie de tesis y argumentos hicieron ver que la naturaleza histórica es también condición del sujeto cognoscente. Sin embargo, vale notar que ninguna de estas tesis genera grandes diferencias en lo que respecta a esa concepción de la historicidad. Por supuesto, no vamos a negar aquí la importancia de la reflexión epistemológica gestada en el marco de los giros pragmático y lingüístico. Concebir a la ciencia (natural o del espíritu) como una práctica social determinada, y en consecuencia advertir las condiciones históricas específicas en las que se da el proceso del conocimiento, ha permitido una aproximación a los problemas epistemológicos que es, sin lugar a dudas, tan sustancial como novedosa.

Pero aún así, la concepción de historicidad involucrada en ambos casos sería la misma, en tanto que lo único que se sugiere es que el proceso de comprensión histórica está determinado por la *localización temporal* tanto del *investigador* como de su *objeto* de estudio. De hecho, difícilmente encontraría uno una versión más espacializada del tiempo que la que se deriva de la noción gadameriana de horizonte histórico.

²³ “La modificación de los fenómenos sociales resulta inevitable si se piensa que las prácticas humanas que los constituyen presentan, precisamente, la peculiaridad de ser unos procesos que crean en el transcurso de su desarrollo las condiciones para su propia transformación. Es cierto que la modificación de algunos fenómenos sociales es escasamente perceptible, incluso sobre la larga duración, mientras que las variaciones de otros son manifiestas, incluso sobre la corta duración. Pero ninguno es invariante y atemporal.” Ibáñez, T., “La psicología social como dispositivo deconstruccionista”, *loc. cit*

concepciones del *Ser* en Parménides y del *Devenir* en Heráclito.²⁴ Por supuesto, cabe la posibilidad de que el problema alcance estos niveles. Pero tampoco es necesario que así sea, pues la pura contradicción es ya una buena razón para realizar este trabajo.

Vale indicar que en lo que sigue del texto no se buscará una definición de historicidad que nos permita incluir ambas nociones en una versión más coherente. Aunque algunos de los argumentos que se desarrollarán pudieran posibilitar en algo esta recomposición, la mayoría de ellos estarán dirigidos al análisis de estas dos nociones y, sobre todo, al de las relaciones que puedan establecerse entre sus supuestos y la concepción de lo colectivo que se ha venido defendiendo. Lo anterior, por supuesto, no implica una negativa a considerar que la contradicción señalada quizá sea el problema al con mayor urgencia habría que atacar en la configuración efectivamente histórica de la disciplina. En todo caso, es una forma de reconocer que nuestras capacidades alcanzan como para evidenciar la contradicción, y acaso para acentuarla; pero no así para encontrar una salida aceptable a la disyuntiva a la que probablemente conduzca.

De la historicidad como situación temporal

Apenas unas páginas atrás,²⁵ se hizo notar que la concepción de historicidad como *situación temporal* está sustentada por dos ideas que, aunque distintas, usualmente aparecen vinculadas. Por un lado, la dimensión histórica de un fenómeno u objeto social se derivaría al partir de una versión *genealógica* en la que la historicidad de un acontecimiento se desprende del lugar específico que éste ocupa en una cadena de *acontecimientos* individuales vinculados por algún tipo de relación. Por el otro, suele asumirse también que la historicidad

²⁴ Sobre la reminiscencia de Heráclito y Parménides, así como del divorcio entre ser y tiempo, véase Nicol, E., *Historicismo y existencialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, pp. 11-63.

²⁵ Vid., supra, p. 203 y ss.

depende de un cierto *contextualismo*. Esto es, que lo que hace histórico a un acontecimiento es su inclusión en una época específica.

Sin pretensión de negar la importancia de ambas concepciones, queda abierta la cuestión de si las mismas son suficientes para desprender de ellas una correcta caracterización de la historicidad. Según se señaló ya, las dos tesis que constituyen esta concepción de la historicidad por localización conducen, cada una por su parte, a dos nociones básicas de la comprensión histórica: la *sucesión* y la *simultaneidad*. Por supuesto, resulta hasta ocioso advertir que la mayoría, para no decir que todo análisis histórico, es en cierto modo un intento por dar cuenta de las interrelaciones entre dos o más objetos o fenómenos, cuya situación temporal corresponde a cualquiera de estos dos conceptos. No obstante, el ocio termina al momento en que se advierte que ni la *sucesión* ni la *simultaneidad* son categorías exclusivas de la historia. En otras palabras, el problema está en que ambas categorías aparecerán, de alguna u otra forma, en cualquier tipo de explicación en la que el tiempo sea una variable a considerar, por lo que no pueden tomarse como punto de partida para delimitar el conocimiento histórico, ni para distinguirlo de otro tipo de aproximaciones.

Por ejemplo, cualquier explicación causal (independientemente de si se está hablando de piedras, de sociedades, o de estímulos y respuestas) presupone la *sucesión* en un sentido no muy fácilmente distinguible del que estaríamos admitiendo aquí como definición de historicidad. Así que, sin necesidad de discutir si las explicaciones históricas son o no explicaciones de tipo causal, se entenderá la importancia de establecer una serie de elementos que nos permitan distinguir a la una de la otra, pues aunque toda explicación histórica fuera causal, es obvio que la inversa no sería igualmente válida.

La idea de simultaneidad no es menos problemática. A diferencia de lo que ocurre con la noción anterior, conceptos como época o contexto histórico son, esta vez sí, categorías propiamente históricas. Sin embargo, no podemos pensar que su referente sea, única y exclusivamente, la serie de hechos, acciones y fenómenos que en un sentido muy laxo ocurren de manera simultánea al fenómeno u objeto que se pretende estudiar y que, por así

decirlo, lo condicionan. Pues si ese fuera el caso, no se ve, o al menos no fácilmente, por qué y cómo habríamos de distinguir el contextualismo histórico de las preocupaciones que todo científico natural tiene por las condiciones iniciales y las variables que actúan durante el desarrollo de cualquier fenómeno físico, biológico, etc.

Para establecer en algún punto la configuración de lo propiamente histórico, podríamos volver a uno de los pocos principios normativos que en este trabajo se han sustentado (el de que la historia es sólo ciencia de lo acontecido a y por los humanos),²⁶ para mostrar que este hecho implica que sus intereses no están centrados en la relación temporal entre dos hechos cualesquiera, y que a ello se debe el que podemos distinguirla de otro tipo de explicaciones en las que el tiempo juegue también un papel determinante.

La importancia de esta proposición es casi obvia. Pero aún sosteniéndola, parece que el problema de la historicidad de los objetos (y por tanto el del conocimiento histórico) no tiene que ver únicamente con el tipo de objetos o fenómenos, sino con la idea de temporalidad en sí misma. O para ser más claros, que por el hecho de tratarse de acciones, fenómenos u objetos humanos, se hace necesaria la concepción de un cierto tipo de temporalidad a la que, a falta de mejor nombre, denominaremos “tiempo histórico”.

Sobre la construcción del tiempo histórico

La idea de que la historicidad de un acontecimiento se desprenda de su relación con un “tiempo histórico” no es ninguna novedad. George Simmel, por ejemplo, había sostenido en uno de sus últimos textos una noción muy similar a la aquí se busca fundamentar. En sus propias palabras, hablamos de un hecho histórico

[...] cuando lo sabemos inserto en algún lugar determinado en el marco de nuestro sistema temporal (donde esta determinabilidad puede tener múltiples grados de exactitud) [...]

²⁶ Vid., supra, p. 78.

En primer lugar, se excluye con todo esto que un contenido de la realidad se torne ya en histórico por el mero hecho de que haya existido en cualquier tiempo. Si se descubriera, por ejemplo, en algún lugar de Asia un plano de una ciudad enterrado y repleto de múltiples cosas interesantes, pero que no diera ni por su estilo ni por testimonios directos o indirectos la más mínima indicación sobre su antigüedad, entonces quizá serían estos restos altamente valiosos y significativos desde muchas perspectivas, pero no serían un documento histórico. En tanto que están sólo en el tiempo en general, pero no en un tiempo determinado, están en un espacio históricamente vacío.²⁷

Por supuesto, no vamos a detener esta argumentación para tratar de elucidar qué es exactamente lo que habría que entender por el “tiempo en general”; pues independientemente de lo que esto signifique, lo aquí importa analizar es la tesis de que un hecho sea histórico en tanto esté “inserto en algún lugar determinado en el marco de nuestro sistema temporal”.

La idea podrá parecer obvia. Sin embargo, el ejemplo que el propio Simmel utiliza podría dejar la impresión de que la historicidad de un acontecimiento puede circunscribirse a su localización *cronológica*. Pero aunque la relación acontecimiento-fecha sea casi imprescindible para la historia, y aunque la cronología es en realidad algo más que una simple herramienta de trabajo, es por demás injustificado suponer que un acontecimiento se vuelva histórico por el simple hecho de que su lugar en una cierta cronología pueda establecerse con mayor o menor precisión.

De allí que para mostrar que la noción historicidad depende de la concepción específica de temporalidad a la que denominamos “tiempo histórico”, no esté de sobra iniciar esta argumentación haciendo notar que la ubicación *cronológica* de un acontecimiento no tiene, por sí misma, considerables implicaciones en lo que a su historicidad se refiere.

²⁷ Simmel, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, España, Península, s/a, p. 77.

De la distinción entre la historicidad y la ubicación cronológica

En busca de un ejemplo que aclare las cosas, los *Anales de Saint Gall* examinados por Hayden White podrían resultar de suma utilidad.²⁸ Si el lector es, como el autor de este texto, un lego en la materia, necesitará saber de lo que se trata. Por lo que se ve, y por lo que White dice de ellos, los anales son una forma de aproximación a la realidad histórica en la que el autor presenta dos columnas. En la primera de ellas aparecen los años enlistados en orden secuencial, mientras que en la segunda se hallan los acontecimientos que suponemos se habrán verificado en esa fecha. Lo extraño (a nuestros ojos, se entiende) no es solamente su formato. Extraña también que la selección de los acontecimientos parecería carecer de criterio alguno y, sobre todo, el contraste entre el evidente continuo en que aparecen los años y las discontinuidades (i.e., los espacios vacíos) en la columna de los acontecimientos.

Explicitado lo anterior, refiramos las mismas entradas que aparecen en la obra de White (i.e., las correspondientes al periodo comprendido entre el 709 y el 734):

- 709. Duro invierno. Murió el Duque Godofredo.
- 710. Un año duro y con mala cosecha.
- 711.
- 712. Inundaciones por doquier
- 713.
- 714. Murió Pipino, mayor del palacio.
- 715.
- 716.
- 717.
- 718. Carlos Devastó a los sajones, causando gran destrucción.
- 719.
- 720. Carlos luchó contra los sajones.
- 721. Theudo expulsó a Aquitania a los sarracenos.
- 722. Gran Cosecha.
- 723.
- 724.
- 725. Llegaron por vez primera los sarracenos.
- 726. 727. 728. 729. 730.
- 731. Murió Beda el Venerable, presbítero.

²⁸ Vid., White, H., *El contenido de la forma*, España, Ediciones Paidós Ibérica, 1992, p. 24.

732. Carlos luchó contra los sarracenos en *Poitiers*, en sábado.

733.

734.²⁹

No debe ser necesario extendernos para que se entienda por qué se eligió los *anales* para la discusión de este problema. A diferencia del ejemplo empleado por Simmel, lo que tenemos aquí es justamente una serie de acontecimientos que no parecerían estar en un “vacío histórico”, pues cada uno de ellos ha sido colocados en un punto específico de una cierta cronología. Sin embargo, coincidirá el lector en que difícilmente aceptaríamos que esta forma de aproximación constituye un buen ejemplo de lo que hoy llamamos historia, ni mucho menos que los acontecimientos se han vuelto acontecimientos históricos por haber sido localizados cronológicamente.

De nuevo, para quienes no somos expertos en la materia, es muy probable que nos parezca que el autor de los *anales*, más que pretender conocimiento alguno sobre lo acontecido, simple y sencillamente habría buscado dejar constancia de ello. Pero a decir por White, los *anales* no sólo presuponen un cierto carácter explicativo, sino hasta una cierta representación de temporalidad que, por lo demás, coincide con la cronología que utilizamos en occidente:

Simplemente comienza con el ‘título’ (¿es un título?) *Anni domini*, que encabeza dos columnas, una de fechas y la otra de acontecimientos. Visualmente al menos, el título une la fila de fechas de la columna de la izquierda con la fila de acontecimientos de la columna de la derecha en un augurio de significación que podríamos considerar mítica, a no ser por el hecho de que *Anni domini* se refiere tanto a un relato cosmológico de las Sagradas Escrituras como a una convención de calendario que aún utilizan los historiadores de Occidente para señalar las unidades de sus historias. No deberíamos remitir demasiado rápido el significado del texto al marco mítico que invoca al denominar los ‘años’ como ‘años del Señor’, pues estos ‘años’ tienen una regularidad que no posee el mito cristiano, con su clara ordenación hipotáctica de los acontecimientos que abarca (creación, caída, encarnación, resurrección, segunda venida). La regularidad del calendario señala el ‘realismo’ del relato, su intención de considerar hechos reales en vez de imaginarios. El calendario ubica los acontecimientos, no en el momento de la eternidad, no en el tiempo *kairótico*, sino en tiempo cronológico, en el tiempo de la experiencia humana. Este tiempo no tiene puntos altos o bajos; es, podríamos decir, paratático e infinito. No tiene saltos. La lista de las épocas está completa, aun cuando no le esté la lista de los acontecimientos [...] [Así], La lista de fechas puede considerarse el significado del que los acontecimientos

²⁹ *Anales de Saint Gall*, *apud* White, H., *Ibíd.*, pp. 22-23.

presentados en la columna de la derecha son el significante. El significado de los acontecimientos es su registro en ese tipo de lista.³⁰

A partir de la interpretación de White, tendríamos que admitir que no solamente compartimos con el autor de los *anales* exactamente la misma cronología, sino que la forma explicativa que estos tienen coincidiría también con la idea de que la historicidad de un acontecimiento se derive de su situación temporal. Por qué no aceptar, entonces, que los *anales* constituyen una forma explicativa interesante si, como hemos visto, su autor es capaz de dar cuenta de los acontecimientos en el mismo sentido y con los mismos presupuestos a los que aparentemente conduciría la tesis de la localización temporal.

Sin negar que los *anales* sean una forma válida de aproximación a la realidad histórica,³¹ White los descarta como una posible *historia* debido a que carecen de las características que por lo común atribuimos al relato: “no hay un tema central, ni un comienzo bien diferenciado, una mitad y un final, una peripeteia o una voz narrativa identificable.”³² Sin embargo, hay dos razones en particular por las que no vamos a comprometer esta argumentación con las tesis narrativistas. Primero, porque la narratividad, como forma de explicación, requiere una muy particular concepción de la temporalidad que, como se ha indicado ya, no necesariamente coincide con la posición que aquí se busca defender. En segundo lugar, porque al aceptar esta versión se estaría omitiendo a una serie de historiadores que han elegido formas distintas de explicación, pero que con toda legitimidad reclamarían un sitio en la disciplina.

Así las cosas, vamos a restringir nuestro argumento a algo mucho más básico: la diferencia entre los *anales* y la *historia* occidental (la de los últimos dos siglos cuando menos) estriba en que el autor de aquellos ha elegido significar los acontecimientos a partir de su asociación con una fecha específica, mientras que nuestra concepción parte del supuesto de que un acontecimiento únicamente puede ser significado por su relación con el acontecer en general.

³⁰ *Id.*

³¹ *Ibid.*, p. 25.

³² *Id.*

De nuevo la idea es obvia, pero aún merece ser analizada con más detalle, pues hasta donde vamos parecería que hemos dado una vuelta en círculo y que lo único que estamos en condición de proponer es que un acontecimiento es histórico cuando ocupa un lugar específico en el *acontecer* y no en una *cronología*. En otras palabras, si pensamos que el “tiempo histórico” no es otra cosa que el acontecer humano, y que éste, a su vez, es un conjunto ordenado, entonces podemos admitir que la historicidad de un acontecimiento se deriva del lugar que éste ocupa en dicho conjunto. El problema, esta vez, es que el “tiempo histórico” ni se construye ni se ordena a partir de cualquier tipo de relación entre los acontecimientos. Es más, cabría decir que ni siquiera está constituido por los acontecimientos mismos.³³

Una crónica, por ejemplo, es también un conjunto de acontecimientos ordenados con base en la sucesión, y de allí que pudiéramos caer muy fácilmente en el supuesto de que el “tiempo histórico” no es sino una crónica universal (i.e., el conjunto de todos y cada uno de los acontecimientos ordenados mediante las relaciones de simultaneidad y sucesión), y que la historicidad de un acontecimiento se desprende del lugar que éste ocupe en dicha crónica.

De la distinción entre historia y crónica

Desde hace tiempo se han venido discutiendo con sobrada abundancia las diferencias entre el ideal de la historia y una crónica de todo lo ocurrido, que además preserve exactamente el orden en el que ocurrieron cada uno de sus elementos. Así que no hay que decir mucho para mostrar que no es

³³ Para justificar esto último, baste la siguiente referencia en la que Simmel busca distinguir a la explicación en función de relaciones causales de la explicación histórica: “Pero esta comprensión [la causal] orientada hacia la relación de determinados elementos es por completo independiente de lo siguiente: de en qué lugar de nuestro marco temporal se encuentre todo el grupo. Pues no es porque esté en un lugar determinado, sino porque sus elementos se condicionan mutuamente. Este tiempo inmanente de un grupo-de-hechos comprendidos no es el tiempo histórico; se asemeja al tiempo cuya medición es relevante en el marco de un experimento científico-natural y que no tiene nada que ver con la fecha del calendario en la que se pone en marcha el experimento.” Simmel, G., *El individuo y la libertad, op cit.*, p. 79.

precisamente esto lo que se necesita para definir el “tiempo histórico”. De hecho, será suficiente con recurrir al *Cronista Ideal* de Arthur C. Danto³⁴

Muy resumidamente, lo que Danto hace es suponer la existencia de un Cronista Ideal que está capacitado para saber todo cuanto sucede, en el momento en que sucede, y que tiene, además, el don de la transcripción instantánea. De allí que para mostrar que el ideal al que aspiraría la historia no es construir una réplica lo más exacta posible de esta crónica universal, el argumento de Danto se centrará en señalar que buena parte de la significación pretendida por la historia depende de una serie de operaciones que le están vedadas a este Cronista Ideal. Por ejemplo, le resultaría imposible significar o describir un acontecimiento a partir de *acontecimientos posteriores*, pues es obvio que oraciones como: “Aristarco anticipó la teoría publicada por Copérnico dieciocho siglos más tarde” o “en 1618 comenzó la Guerra de los Treinta Años”, no podrían aparecer en la Crónica Ideal, puesto que ésta queda restringida a dar cuenta de los acontecimientos tal y como estos van ocurriendo.

Pero no sólo eso. El Cronista Ideal estaría incluso incapacitado para describir una acción mediante predicados del tipo ‘Está R-ando’, a los que el mismo Danto llama *verbos proyecto*. En otras palabras, a lo que en estricto sentido el Cronista Ideal tendría acceso, es a una serie de hechos inconexos a partir de los cuales le resultaría imposible acceder al grado de abstracción que nos permite decir que alguien está *sembrando* rosas cuando lo que en “realidad” está haciendo son hoyos en la tierra.

Aunque se pueden mantener algunas reservas sobre la legitimidad epistemológica de considerar históricos a cierto tipo de acontecimientos en función de acontecimientos posteriores (vgr., el natalicio de un individuo que merezca algún lugar en la historia), habría que coincidir con Danto en que la crónica de lo acontecido, independientemente de su grado de exactitud, dista por mucho del ideal histórico, y en que a partir de ella resulta francamente imposible casi cualquier operación histórica.

³⁴ Vid., Danto, A., *Historia y Narración*, Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1989, p. 59-98.

Sin embargo, la argumentación hasta aquí presentada nos permite desechar esta crónica ideal como una definición del tiempo histórico, pero no necesariamente es concluyente en lo que a la historia respecta. Los impedimentos del Cronista Ideal para construir una verdadera historia dependen de su incapacidad para abstraer un acontecimiento a partir de los hechos, y dependen también de su arraigo en el presente; i.e., de que lo único que le esté permitido sea dar cuenta de los hechos tal y como van ocurriendo. Hasta ahí, resulta evidente que para la historia son condiciones necesarias la abstracción y la significación básicas que presuponen la conjunción de distintos hechos en un solo acontecimiento. Como lo es también una cierta distancia temporal que permita describir estos acontecimientos en función de sus consecuencias, e incluso en función de acontecimientos posteriores con los que no esté relacionado de manera directa. Pero queda por verse si estas son también condiciones suficientes para definir el conocimiento histórico.

Para mostrar que no es así, bastaría con otorgar al Cronista Ideal ambas facultades. Ahora puede concebir acontecimientos y puede también volver sobre su propia crónica, no para enmendar la plana, sino para añadir una serie de notas al pie a los acontecimientos que a su juicio merezcan ser relacionados con acontecimientos posteriores. Por ejemplo, podría volver a Woolethorpe en el día de la Navidad de 1642, y adicionar una apostilla advirtiendo que en ese momento y lugar nació el autor de los *Principia*. De igual modo, estaría capacitado para volver al año 270 a.C. y agregar que Aristarco, por aquellas fechas, estaba anticipando una teoría publicada por Copérnico en el año 1543 de nuestra era. Es más, incluso podría complementar aquel momento en donde se publican los *Principia*, con una muy larga nota que incluya a todas o casi todas las teorías físicas y astronómicas modernas.

Dotado de estas facultades extraordinarias, el Cronista Ideal podría evadir el usual argumento en su contra. Desde Dilthey y hasta el propio Danto, diversos autores han utilizado la idea de que los acontecimientos posteriores re-significan a los acontecimientos pasados, para justificar la incompletitud de la historia. Naturalmente, no vamos a negar el alcance de esta vía argumentativa cuando lo que queremos explicar es *nuestra* incompetencia para escribir *La* historia universal. Pero esta vez resultaría insuficiente frente a

nuestro Cronista Ideal dotado de facultades extraordinarias, pues una de ellas es, justamente, la de volver las páginas conforme van ocurriendo nuevos acontecimientos para hacer los añadidos correspondientes.

El resultado, empero, no sería una historia en el más pleno sentido de la palabra, aunque en el peor de los formatos imaginables. En ciertos casos no hay duda en que nuestro Cronista Ideal podría relacionar, sin demasiadas dificultades, un acontecimiento con acontecimientos posteriores. Sin embargo, no sólo hay muchos otros en los que la selección le resultaría sumamente compleja, sino que hay también cierto tipo de *figuras históricas* que ni siquiera podría percibir. Más claramente, el problema con la crónica (ideal o no) no está únicamente en las evidentes contrariedades que supone la selección de acontecimientos y su resignificación mediante acontecimientos futuros, pues no se trata tan solo de la gran cantidad de anotaciones que vendrían junto con la Revolución Francesa, sino de la imposibilidad de concebir dicha revolución. Y es que, así como una revolución jamás aparece en los documentos en que el historiador se basa para su estudio, tampoco aparecería en nuestra crónica ideal si es que ésta ha de mantenerse al nivel de los *acontecimientos*.

Mientras discute el argumento del *cronista ideal* de Danto, y poniendo como ejemplo el problema de los rasgos románticos en las obras del clasicismo, dice y dice bien Habermas que éste

es un descubrimiento para el que se requiere el concepto de romanticismo, y los criterios de identificación de lo romántico. Pero, naturalmente, en el apogeo del clasicismo no hubiera podido disponerse del concepto de romanticismo [...] Todo lo que en los escritos clásicos puede caer bajo el concepto de romanticismo, no cabe duda de que se puso en esas obras intencionalmente; pero no intencionalmente bajo la descripción 'introducción de elementos románticos', ya que los autores carecían de ese concepto. Esto constituye una importante restricción en el uso del *Verstehen*. No fue intención de Aristarco anticipar a Copérnico, ni de Petrarca abrir el Renacimiento. Dar tales descripciones requiere de conceptos de los que sólo puede disponerse en una época posterior. De donde se sigue que aun si dotamos a nuestro cronista ideal de la facultad de penetrar en las mentes de los hombres cuya acción describe, ello no le capacita a evaluar el significado de esas acciones.³⁵

Aunque el señalamiento de Habermas es correcto, no parece que sea completo en lo que a la distinción entre la historia y la crónica se refiere, pues

³⁵ Habermas, J., *La Lógica de las ciencias sociales*, México, Rei, p. 243

para la concepción del *romanticismo* no es suficiente con la distancia temporal señalada, sino que se requiere también de un análisis muy particular, que será el que permita seleccionar de entre todos los rasgos compartidos por las obras de un mismo periodo, aquellos que se consideren definatorios del estilo y hasta de la época en cuestión. Efectivamente, no fue intención de Petrarca inaugurar el renacimiento, ni la de Da Vinci alzarse como su más claro representante. Sin embargo, así como el significado de sus acciones y obras no puede obtenerse al partir de la intención manifiesta o no que las haya conducido, tampoco es posible desprenderlo de las acciones y sus consecuencias, pues para ello es necesaria una especie de “experiencia histórica” sobre el pasado, que permita el la *reconstrucción* del estilo o espíritu de la época *cifrado* en ellas.

De nuevo, nos estamos refiriendo al tipo de problemas que analizamos con respecto a lo que Durkheim denominaba propiedades emergentes de lo social, y que claramente quedan expresadas en la metáfora de la célula o las moléculas que tanto él como otros utilizaron frecuentemente para estos fines.³⁶ En este contexto, diríase entonces que las funciones de las herramientas conceptuales y de las oraciones narrativas en la historia, no son solamente las de relacionar un acontecimiento con sus causas y sus efectos, la de definir el tipo de acontecimientos que serán involucrados en una cierta historia, o la de delimitar la extensión temporal que será considerada. Conceptos como Barroco, Renacimiento, Medioevo, e incluso otros más breves como la Guerra de los Treinta Años, o la de 1914, no sólo sirven para la ordenación del campo histórico y el establecimiento de los límites temporales. Antes bien, cada uno de ellos constituye una *figura unitaria* que,³⁷ además de representar para la historia una *unidad de análisis* superior a los acontecimientos, posee también

³⁶ “Cuando se combinan elementos y, como consecuencia de su combinación, se producen nuevos fenómenos, es claro que esos fenómenos no están dados en los elementos sino en la totalidad formada por su unión. La célula viva no contiene más que partículas minerales, del mismo modo que la sociedad no contiene más que individuos; obviamente es imposible que los fenómenos característicos de la vida existan en los átomos de hidrógeno, oxígeno, carbono, nitrógeno... la dureza del bronce no está en el cobre ni en el estaño o el plomo que sirven para crearlo, que son cuerpos blandos y maleables: está en su mezcla. La fluidez del agua y sus propiedades nutricionales y de otro tipo no se hallan en los dos gases que la componen sino en la sustancia compleja que forman con su asociación.” Durkheim, E., *Escritos selectos*, Argentina, Ediciones nueva visión, 1993, p. 41. No es Durkheim el único que utiliza la metáfora de la química. Véase también, Le Bon, G., *Psicología de las multitudes*, México, Editorial Divulgación, 1962, p. 22; Vygotski, L., *Obras escogidas*, España, Visor Distribuciones, 1997, T. II, p. 18 y pp. 287-348; Collingwood, R.G., *op. cit.*, p. 208 y ss.

³⁷ El término es de Simmel. *Vid.*, *El individuo y la libertad*, *op. cit.*, p. 82.

características que no pueden obtenerse ni derivarse de la sumatoria de los elementos que la constituyen.

Pero seamos claros, porque nuestra intención no es negar la obvia importancia que para la historia tiene la noción de acontecimiento. Por lo que se puede derivar de la argumentación de Danto respecto de las oraciones narrativas, el concepto de *acontecimiento* remite a una *acción* (vgr., Juan está sembrando rosas) que “contiene” a una serie de actos y hechos (vgr., Juan hace un hoyo en la tierra, Juan pone una semilla, etc.) a los que dota de una significación de la que carecen por sí mismos. El punto, entonces, está en que así como los acontecimientos no pueden constituirse mediante mera la sumatoria y ordenamiento de los hechos y actos que los conforman, el tiempo histórico tampoco pueden componerse al partir de los acontecimientos ordenados por su sucesión. De allí que se haga necesaria la conformación de figuras unitarias “superiores” (vgr., las revoluciones), que a su vez podrán incluirse en figuras mayores (vgr., las épocas), pero entre las que siempre opera un proceso similar al que se observa entre los hechos y los acontecimientos.

Al partir de esto último es que se puede sugerir que la idea de que la *historicidad* de un acontecimiento se derive de su *situación temporal*, sólo es pensable si consideramos una noción distinta de temporalidad; a saber, aquella en la que el referente de lo que llamamos tiempo histórico no sea una serie de acontecimientos que se suceden unos a otros, sino un conjunto de figuras unitarias ordenado mediante *razones objetivas* y no en función de su ubicación cronológica.

Desde luego, no es que en la constitución de estas figuras la relación para con sus componentes sea estrictamente la misma que la que hay entre los contenidos y las formas de socialización. Pero más allá de las razones objetivas que en lo particular funcionen para el ordenamiento del acontecer general, lo que aquí importaba mostrar es que la historicidad de un acontecimiento no es resultado del lugar que éste ocupe en una cadena de acontecimientos secuenciada cronológicamente, sino de su inclusión en una figura unitaria superior:

Las batallas particulares de la Guerra de los Siete Años que aisladamente consideradas son átomos desplazables a voluntad, pueden convertirse en elementos históricos tan pronto como la Guerra de los Siete Años se conceptúa como unidad que indica a cada batalla su lugar, luego, a su vez, esta guerra en la política del siglo XVIII y así sucesivamente.³⁸

Acaso sobra decir que así como la historicidad de los acontecimientos se deriva de su inclusión en figuras superiores justificada mediante razones objetivas, la constitución del conjunto completo (i.e., del tiempo histórico o del acontecer general) se desprende también de razones específicas y no del mero ordenamiento cronológico de las figuras más amplias que pudieran conformarlo (i.e., probablemente, aquellas que denominamos épocas). Como lo ha mostrado Simmel, la construcción del tiempo histórico se genera mediante un tipo específico de análisis en el que la comprensión de las características de cada una de las figuras resultaría incompleta sin algunos elementos aportados por las que le anteceden. Siguiendo a Simmel, la idea queda más o menos así:

Si, por ejemplo, hemos comprendido de antemano por separado los fenómenos del Barroco según sus contenidos, de tal suerte que esta comprensión permaneciera inmodificada en cualquier emplazamiento temporal arbitrario del complejo barroco, entonces el ámbito que se torna ahora problema se amplía hasta el renacimiento. El comprender entra en juego ahora, en lugar de sólo entre los elementos del Barroco, entre éstos y el Renacimiento, y ambos conforman ahora la unidad de comprensión que como tal en modo alguno es afectada en su obtenida inteligibilidad objetiva e interna por el lugar del tiempo histórico al que pertenece. Y si el Renacimiento, de nuevo, sólo aparece comprensible a partir de las precedentes condiciones medievales, entonces el grupo autosuficiente de contenidos debe ser ampliado hasta éstas. Pero entonces este nuevo grupo acrecentado sería comprendido puramente según su contenido y este respecto no se modificaría lo más mínimo si su realización empírica hubiera tenido lugar mil años antes. [...] Ahora bien, puesto que se ha mostrado que el hacer comprensivo recíproco, hacia el cual se cerraba la construcción auxiliar hacia la unidad, era sólo provisional y fragmentario y tiene lugar por vez primera por completo cuando un grupo tal se extiende hacia ambas direcciones temporales (pues comprendemos un acontecer por vez primera totalmente por el hecho de que conocemos también sus *consecuencias*) hasta el límite de nuestro saber, entonces en esta serie *total* se le fija a cada uno de los contenidos su lugar, irrecusablemente y de un modo fundamentalmente inequívoco. En tanto que más autosuficiente, el complejo pequeño podía ser desplazado arbitrariamente y sólo sus elementos residían fijos recíprocamente; ahora, esta fijeza ha capturado *todo* el acontecer.³⁹

Llegados a este punto, no será necesario extendernos más para especificar lo que estamos entendiendo con aquello de que la comprensión y la

³⁸ *Ibid.*, p. 90

³⁹ *Ibid.*, pp. 79-81.

historicidad de un acontecimiento particular dependen de su localización en el tiempo histórico. En breve, podría decirse que un acontecimiento es comprendido cuando su inserción en una figura unitaria o su colocación en el acontecer general responde a *razones distintas a la fecha de su ocurrencia*. O dicho con Simmel,

[...] un acontecimiento es histórico cuando se fija unívocamente en un lugar temporal a partir de razones objetivas, completamente indiferentes frente a su lugar temporal. Así pues: que un contenido esté en el tiempo, no lo hace histórico; que sea comprendido, no lo hace histórico. Sólo es histórico allí donde las dos cosas se cortan, donde se temporaliza el contenido sobre la base del atemporal comprender.⁴⁰

De la historicidad como devenir

Si lo argumentado en el apartado anterior fuera todo lo que hay que decir sobre la naturaleza histórica de la realidad social, la idea de historicidad que estamos defendiendo quedaría casi circunscrita a una seria preocupación en torno al anacronismo de las herramientas conceptuales. Tal y como lo ha planteado Braudel en una metáfora en la que compara a los modelos con los barcos,⁴¹ una psicología histórica sería aquella que está siempre pendiente de sus limitaciones temporales; es decir, tanto de las épocas y periodos en los que puede ser aplicado su instrumental conceptual, como del desarrollo de nuevos conceptos y modelos allí donde los existentes han fallado. Después de todo, nada muy distinto de lo que Moscovici ha hecho en el caso de las representaciones sociales.⁴²

Sin negar la importancia de que esto tiene, debe ser obvio que de ello no resultaría sino una versión sumamente parcial del conocimiento histórico y de la posible historización de la psicología. De ahí que resulte conveniente volver al punto en que iniciamos esta discusión, para ampliar los márgenes en que la hemos realizado. Si se recuerda, en el análisis que hacíamos a la propuesta de

⁴⁰ *Ibid.*, p. 82.

⁴¹ “He comparado a veces los modelos a los barcos. A mí, lo que me interesa, una vez construido el barco, es ponerlo en el agua y comprobar si flota, y, más tarde, hacerle bajar o remontar a voluntad las aguas del tiempo. El naufragio es siempre el momento más significativo.” Braudel, F. (1958), “Historia y ciencias sociales: la larga duración”, en *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1968, p. 93.

⁴² *Vid.*, Moscovici, S., *Psicología Social*, Barcelona, Paidós, 1984, p. 17 y ss

Tomás Ibáñez, reconocíamos una segunda noción de historicidad fuertemente asociada al concepto de *devenir*, y cuyas tesis básicas no necesariamente coincidirían con las que hasta ahora se han analizado. De hecho, hay momentos en los que parecerían ser estrictamente contrarias.

A juicio de algunos, las diferencias que operan entre las nociones de historicidad como *localización* y como *devenir* (a las que no pocas veces se asocian con las que puedan observarse entre la teoría social y la historia respectivamente), podrían ser asimiladas a la disputa metafísica derivada de las concepciones del *Ser* en Parménides y del *Devenir* en Heráclito.⁴³ Aunque no estamos negados a aceptar la posibilidad de que en nuestro pensamiento exista algún tipo de reminiscencia de aquella contienda, no parece que esta discrepancia entre aproximaciones sincrónicas o diacrónicas alcance, necesariamente, niveles metafísicos.

Sin embargo, tampoco es imprescindible que la diferencia llegue a estos niveles para que se vuelva relevante. Con lo que de ella se implica en el terreno epistemológico es suficiente como para que muchos teóricos sociales admitan que su trabajo representa una especie de autopsia de las sociedades, y que muy fácilmente el *post-festum* desde el que Marx decía que las ciencias sociales debían hacerse, se convierte en un *pos-mortem*.⁴⁴ O bien para que, en los mismos términos, Braudel haga una distinción disciplinar pensando que la diferencia fundamental radica en lo que él mismo denominaba el tiempo de los sociólogos y el tiempo de los historiadores.⁴⁵

Al margen de estas u otras precisiones que pudieran hacerse atendiendo al génesis y desarrollo de esta discrepancia, lo que aquí interesa son los elementos conceptuales que de la concepción del *devenir* se desprenden, y las implicaciones que los mismos tienen en el problema que aquí nos ocupa.

En términos generales, parecería que hay por lo menos dos tesis básicas al partir de las cuales se deriva la noción de *devenir* en los distintos intentos

⁴³ Sobre la reminiscencia de Heráclito y Parménides, así como del divorcio entre ser y tiempo, véase Nicol, E., *Historicismo y existencialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, pp. 11-63.

⁴⁴ Vid, Maffesoli, M., *op. cit.*, p. 155 y Fernández, P., *La Afectividad Colectiva*, México, Taurus, 2000, p. 35.

⁴⁵ Vid., Braudel, F., *La historia y las ciencias sociales*, *op. cit.*, p. 97 y ss.

que los psicólogos han hecho para aproximarse a la historia. La primera de ellas presupone, como bien lo advirtió Simmel, una conceptualización del *acontecer* como un *continuo* difícilmente separable en unidades de análisis o figuras unitarias. La segunda, por su parte, toma como punto de partida esta noción, para derivar de ella una asociación entre *devenir* y *movimiento*. Sobra decirlo, pero será sobre ambas posibilidades que discurrirán los siguientes apartados.

De la continuidad del acontecer

Intuitivamente, se puede coincidir con Simmel en que la tesis mediante la cual se deriva la historicidad de un acontecimiento a partir de su ubicación en el tiempo histórico, no es precisamente la que mejor convenga con el estado “real” de las cosas, pues “El acontecer realmente vivido no tiene la forma de la *localización*, sino que discurre en una *continuidad*”.⁴⁶

La idea, empero, merece un examen detallado de lo que debe entenderse por la *continuidad* del acontecer *realmente vivido*, pues las implicaciones que lo dicho por Simmel tendría con respecto a la noción de historicidad dependerán básicamente de lo que esto signifique.

En una primera instancia, podría pensarse que a lo que Simmel se está refiriendo con el “acontecer realmente vivido” no es otra cosa que a la experiencia que los individuos tienen de él. Si ese fuera el caso, habría que decir entonces no sólo que la continuidad del acontecer será siempre un *límite* intraspasable para las explicaciones históricas, sino que hasta sería aceptable que el conocimiento histórico ni siquiera esté interesado por acceder a la reconstrucción del pasado realmente vivido por sus actores.

Para mostrar esto último, sería suficiente con hacer notar que la explicación histórica depende en buena medida del conocimiento de una serie de elementos desconocidos para los actores, pues estos ocurrieron en futuro

⁴⁶ Simmel, G., *El individuo y la libertad*, op. cit., p. 86.

que difícilmente habrían adivinado. Pero el argumento no tiene por qué quedar allí. Tanto la significación por inclusión en figuras unitarias, como la propia configuración del tiempo histórico a partir de estas, resultan plenamente justificables si tomamos como punto de partida la idea braudeliana de distinguir, por lo menos, tres niveles de la duración.⁴⁷ En este contexto, se podría empezar consintiendo, junto con Braudel y en el mismo sentido en que Simmel parecería sugerirlo, que el tiempo corto, el de la vida individual y los acontecimientos, es el más lleno de humanidad, y por ende, de historia; pero que no por ello deja de ser la más peligrosa y la más engañosa de las duraciones.⁴⁸

Así, el primer argumento que puede ofrecerse para justificar la referencia de la historia a estructuras de larga duración, estriba en las dificultades epistemológicas para dar cuenta del “acontecer realmente vivido”. Al nivel de los individuos, nos separa del tiempo corto la imposibilidad para dar cuenta cabal de su continuidad. Al nivel de las sociedades, la corta duración nos limita al “relato precipitado, dramático, de corto aliento”,⁴⁹ que “testimonia a veces sobre movimientos muy profundos”, pero que otras tantas nos hace perder la atención en “los mediocres incidentes de la vida ordinaria: un incendio, una catástrofe ferroviaria, el precio del trigo, un crimen, una representación teatral, una inundación”.⁵⁰

Por otro lado, la tesis de que la historicidad de un acontecimiento depende de su pertenencia a una figura unitaria, está montada sobre la idea de que para dotar o reconocer cualquier tipo de significado histórico es necesario relacionar a los acontecimientos con estructuras de más amplio alcance. De allí que si aceptamos, también con Braudel, que la dinámica de estas estructuras

⁴⁷ Vid., Braudel, F. (1958), “Historia y ciencias sociales: la larga duración”, en *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1968, pp. 61-106.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 64.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 65. Hay aclarar aquí esta última referencia, pues lo que entre otras cosas este texto pretende es argumentar a favor de la importancia e, incluso, de la primacía que la vida cotidiana y el llamado pensamiento ingenuo tienen en el terreno del estudio y la comprensión de las sociedades. Así, podría resultar un tanto inconsistente nuestro desdén por el tiempo corto y, como acabamos de ver, por estos accidentes de la vida ordinaria. Nuestro punto, empero, no está en la negación de la trascendencia que alguno de estos eventos pudiera tener, sino en el advertir que esta misma es imperceptible sino es con base en las relaciones que el acontecimiento guarda con estructuras de larga duración que constituyen, en estricto sentido, la vida cotidiana y el pensamiento ingenuo.

pertenece al nivel de la larga duración, se posibilita entonces la concepción de un tiempo histórico en función de figuras unitarias, debido a la relativa estabilidad que las estructuras o marcos sociales tienen en comparación con el acontecer tal y como éste es vivido por los individuos. Así que, sin perder lo que ya hemos avanzado, podemos consentir con Simmel que la historia es incapaz de reconstruir el pasado realmente vivido e, incluso, que lo continuo es el acontecer y no la historia.⁵¹

El conocimiento histórico se mueve en un permanente compromiso entre el establecimiento de extensas figuras unitarias [...] que no cabe rellenar con la unicidad de las visiones reales.⁵²

Ahora bien, hay un segundo sentido en que podría pensarse la continuidad del acontecer, aunque esta vez al nivel de las estructuras de larga duración. Algunos autores (vgr., Dilthey) han derivado y justificado la incompletitud de la explicación histórica a partir de un holismo y, como ya hemos visto, de la significación de acontecimientos pasados en función de acontecimientos futuros. La incompletitud de la explicación histórica, entonces, es resultado de nuestro desconocimiento del futuro, pero también del hecho de que esta relación sólo se cumpla cabalmente en el fin de los tiempos:

Habría que esperar al final de la vida para poder abarcar en la hora de la muerte el todo a partir del cual pudiera establecerse la relación que entre sí guardan sus partes. Habría que esperar al fin de la historia para poseer el material completo con que determinar su significado.⁵³

Sin negar la importancia de esta apreciación, Habermas ha mostrado que la incompletitud pensada a partir de este argumento no resultaría tan contundente si contáramos con un marco teórico de referencia que nos permitiera establecer criterios unívocos para la constitución del tiempo histórico.⁵⁴ En este contexto, lo que ahora quisiéramos hacer notar es que la incompletitud de la explicación histórica se deriva también de una serie de dificultades en torno a las “razones objetivas” que sirven para demarcar los distintos periodos y épocas históricas; lo que, al unísono, permitirá entender

⁵¹ “Pero en realidad, sólo el *acontecer* que sucedió en estas fronteras temporales y el interior de las fronteras espaciales localizadas por la guerra es continuo. ‘La historia’ de este tiempo no es, en modo alguno, continua.” Simmel, G., *El individuo y la libertad*, op. cit., p. 86

⁵² *Ibid.*, p. 91.

⁵³ Dilthey, W., *apud* Habermas, J., *La Lógica de las ciencias sociales*, México, Rei, 1993, p. 246

⁵⁴ *Vid.*, *ibid.*, p. 245.

también el problema de la continuidad del acontecer al nivel de la larga duración.

Tomemos como ejemplo el tipo de cuestionamientos con que Enrique Florescano y Margarita Menegus inician su participación en la *Historia General de México* editada por el COLMEX. Dicen los autores:

El siglo XVIII no comienza en la Nueva España con el fin cronológico del XVII, por más que en 1700 España y su vasto imperio colonial conozcan el cambio dinástico que sustituye a los Habsburgo con los Borbones. Los historiadores debaten hoy en día las características del siglo XVIII: ¿cuándo empieza? ...⁵⁵

Si la pregunta estuviera planteada en el terreno de la cronología, bastaría con decir que el siglo XVIII no puede comenzar si no es en el fin cronológico del siglo precedente, y que sus características, además de durar cien años, no son otras que las de estar entre los siglos XVII y XIX. Pero es obvio que la pregunta no es ésta, y que las dudas giran en torno a la constitución de una figura unitaria. Así, llamarle Siglo XVIII novohispano resulta sólo una forma estilística de asemejarlo a, o compararlo con otra figura unitaria, probablemente ocurrida en Europa o en los Estados Unidos de América, y cuyo comienzo quizá sea anterior a 1700.

Lo que encontramos en este caso es un problema al que toda historia enfrenta: el de la delimitación de la época o periodo, y el de la validez del prejuicio (en el sentido gadameriano) que permita identificar estas limitaciones, las características del periodo, y por ende, el tipo de acontecimientos que serán considerados determinantes. La sola referencia que los autores hacen “al cambio dinástico que sustituye a los Habsburgo con los Borbones”, nos permite presuponer que el problema no está solamente en la definición de los límites precisos de una época (el acontecimiento o los acontecimientos a partir de los cuales se identificarán estos límites), sino en las “razones objetivas” que permitirán caracterizar y delimitar el periodo en cuestión. Esto es, que lo que está en tela de juicio es si el periodo debe ser delimitado y comprendido, por ejemplo, a partir de una historia política en la que el cambio dinástico tendría

⁵⁵ Florescano, E., y Menegus, M., “La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico (1750-1808)”, en *Historia General de México. Versión 2000*, México, El Colegio de México, 2000, p. 365.

un lugar medular, o bien a partir de una historia distinta en la que las reformas implementadas por los Borbones jugarían este papel.

La cuestión, de nuevo, podría resolverse si efectivamente contáramos con una teoría general de las sociedades, pues aunque es evidente que nunca se podría saber en función de qué acontecimientos futuros habrán de ser significados algunos hechos del pasado, la construcción de un tiempo histórico *único* quedaría hasta cierto punto asegurada si las “razones objetivas” expuestas por Simmel constituyeran ese marco de referencia que nos permitiera establecer de manera unívoca tanto los límites espacio-temporales de las épocas, como una descripción satisfactoria de las relaciones que las constituyen y de sus características.

El problema, empero, no es sólo que *de facto* no tenemos este marco de referencia, sino que, según parece, jamás vamos a contar con él. Siguiendo todavía a Habermas:

[...] una *delimitación* operativamente satisfactoria de los sistemas sociales resulta poco menos que imposible, no porque al hacerla choquemos con dificultades pragmáticas, sino porque la determinación de los límites de sentido constituidos simbólicamente trae consigo *dificultades hermenéuticas que son de principio*.⁵⁶

A juicio propio, las dificultades hermenéuticas que nos separan de una teoría general del hombre son de dos tipos: 1) aquellas que se derivan de nuestra propia concepción epistemológica de las disciplinas sociales y de la correspondiente conceptualización de la materia social como tal, y 2) las que surgen de la continuidad misma del acontecer.

Con respecto a lo primero, la llamada conciencia histórica ha resultado, entre otras cosas, en la tesis de que las diferencias entre las distintas sociedades no quedan al nivel de los contenidos, sino que alcanzan a las “estructuras” elementales de la sociedad e, incluso, a su funcionamiento estructural. En este contexto, se entiende tanto el espíritu “relativista”, como la preocupación casi generalizada entre los teóricos sociales en torno a las

⁵⁶ Habermas, J., “Un informe bibliográfico (1967): La lógica de las ciencias sociales” en Habermas, J., *La lógica de las ciencias sociales op. cit.*, pp. 314-5. Énfasis añadido

limitaciones sincrónicas y diacrónicas de sus herramientas conceptuales.⁵⁷ Pero se entiende también la incapacidad e, incluso, la oposición frente a una teoría general del hombre y su historia, pues el énfasis en el carácter específico de las formaciones sociales conlleva en buena medida a la negación de esta posibilidad.

En la interpretación de Simmel en torno al tiempo histórico, el problema al que nos referimos ni siquiera aparece debido a que él mismo ha supuesto que un acontecimiento es situado a partir de un comprender estrictamente *atemporal*.⁵⁸ Esto es, por su idea de que “El acto con el que ‘comprendo’ el carácter de Pablo o de Mauricio de Sajonia es, en principio, exactamente el mismo que cuando comprendo el carácter de Othelo o de Wilhelm Meister”.⁵⁹

Quedaría por verse si esta idea de Simmel está orientada hacia la probable constitución de una teoría general, o bien hacia el proceso que en otras partes se ha denominado como la “desregionalización” de la hermenéutica. En el primero de los casos, sólo habría que decir que en tanto tal teoría no existe, la comprensión a-temporal no podría asegurarse. En el segundo podría señalarse que aunque la comprensión fuera un método universal, seguiría siendo insuficiente para la construcción de una teoría general del hombre en el sentido en que es requerida para la ordenación de la materia histórica, pues “nuestra” conciencia histórica sugiere que no se puede comprenderlo todo con los mismos prejuicios. Y de eso es justamente de lo que se trata.

Pero lo que más importa aquí son las limitaciones que surgen de la continuidad del acontecer, y que por ende alcanzan de manera mucho más directa a la noción de tiempo histórico. Pensemos, por ejemplo, en los rasgos Románticos del Clasicismo o en el carácter renacentista que pudiéramos advertir en Petrarca. Lo que casos como estos muestran no es sólo la tendencia de la historia a significar el pasado en función de su futuro, sino una

⁵⁷ En lo personal, prefiero hablar de *pluralismo* que de *relativismo*. Sin embargo, no es este el lugar ni el momento para extenderse en las diferencias y, por los motivos del texto, tampoco resultaría importante hacerlo. Sobre la relativización producto de la conciencia histórica, *vid.*, Gadamer, *El problema de la Conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993.

⁵⁸ Simmel, G., *El individuo y la libertad*, *op. cit.*, p. 82.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 78.

sería problemática en torno a la delimitación de los distintos periodos históricos y de los sistemas sociales. Y es que, cuando advertimos este tipo de relaciones entre elementos que pertenecen a periodos o épocas distintas, se problematiza entonces la delimitación de una época, pues lo que hay que explicar ahora son los criterios “taxonómicos” (i.e., las razones objetivas) que nos llevaron a incluir a un elemento en un periodo y no en el otro. Dicho por Habermas:

En nuestro caso es mucho más importante una segunda dificultad, que es asimismo una *dificultad de principio* y que no puede hacerse derivar de la variabilidad estructural comparativamente alta de las sociedades frente a los organismos. También Luhmann lo admite: ‘La biología tiene un sistema de referencia empírico unívoco, de que carecen las ciencias sociales. Un sistema social no viene fijado, como un organismo, de una vez por todas en cuanto a su tipo. [...] un orden social, en cambio, puede experimentar profundas mutaciones estructurales sin abandonar su identidad y la continuidad de su existencia. [...] A consecuencia de ello en ciencias sociales falta también el bien perfilado problema empírico de la muerte, que en biología sirve como criterio de supervivencia’.⁶⁰

Así, aunque el problema podría ser resuelto si contáramos efectivamente con un marco teórico que explicara tanto la selección de los acontecimientos como la delimitación de las épocas, las dificultades para establecer este marco teórico que permita definir la noción de límite temporal parecen francamente irresolubles, debido a las características de la materia histórica y de las sociedades. De allí que la continuidad del acontecer señalada por Simmel y a la que aquí hemos extendido hasta el caso de las figuras unitarias de larga duración, se presente como un problema infranqueable que evidencia las incompletitud del análisis histórico debido a la imposibilidad de configurar un tiempo histórico único en el que el significado histórico de los acontecimientos pueda establecerse de una vez y para siempre. Insistamos, con Habermas, en que no se trata de una dificultad pragmática, y en que “Hasta la fecha no se han logrado señalar presupuestos universales de la pervivencia de los sistemas sociales; ni tampoco pueden señalarse, porque tales presupuestos *no son constantes*.”⁶¹

Del devenir como movimiento

⁶⁰ Habermas, J., “Un informe bibliográfico (1967): La lógica de las ciencias sociales”, en Habermas, J., *La Lógica de las ciencias sociales*, op. cit., pp. 314-5. Énfasis añadido

⁶¹ *Ibid.*, p. 316

En la argumentación que recién se ha presentado, buscamos mostrar que la reconstrucción de la continuidad del acontecer, ya sea al nivel de la historia episódica o al de la larga duración, en realidad representa una limitación infranqueable para el análisis histórico en cualesquiera de sus versiones; por lo que los intentos por fusionar las dos nociones de historicidad que aparecen en la definición de Ibáñez parecerían ser, por decirlo de algún modo, inoperantes. Sin embargo, hemos hecho notar también que no es esta la única forma en que una concepción de la historicidad como *devenir* podría ser incluida en el reconocimiento de la naturaleza histórica de la realidad social, por lo que debemos extender ahora el análisis hacia esta segunda posibilidad.

A juicio de Pierre Vilar, tanto la etimología como el uso corriente del término *estructura* encierran dos “peligros” fundamentales para el conocimiento histórico. La palabra estructura, de origen latino, proviene del verbo *stuerere*; es decir, construir. De allí que la imagen evocada por su etimología, y plenamente aceptada en el lenguaje corriente, e incluso en el técnico,⁶² sea la de una construcción, la de un edificio o un andamiaje cuyas características principales podrían conducirnos muy fácilmente hacia una versión exageradamente estable y armónica de los contextos históricos y espíritus de las épocas.

Para dar salida al tema de la armonía y coherencia de lo social, vale la pena hacer un par de acotaciones a lo que hasta aquí hemos expuesto, pues aunque varias páginas atrás señalamos ya que lo que llamamos contexto histórico o espíritu de la época no podía ser reducido al conjunto de condiciones iniciales que determinan la ocurrencia a un acontecimiento, es obvio que esta sola aclaración no es suficiente para resolver una clara acotación de estos conceptos.

En términos generales, la concepción de las épocas parece estar configurada al partir de dos tesis básicas. En una versión estrictamente contextualista, se recoge en la noción de *contexto histórico* a aquellos acontecimientos hasta cierto punto simultáneos al acontecimiento a explicar,

⁶² Vid., Villar, P., *Introducción al vocabulario del análisis histórico*, Buenos Aires, Altaya, 1999, pp. 51-77.

pero cuyos vínculos con éste no necesariamente son de tipo causal. De lo que se trata, entonces, es de la reconstrucción del “estado de cosas” que “envuelve” a un acontecimiento, y cuya estructura define ciertas características particulares de éste. De un tiempo a la fecha, empero, se ha vuelto un lugar común referir aquella frase en la que Wittgenstein establece que los límites del lenguaje son los límites del mundo, para utilizarla como una analogía de lo que el *espíritu de la época* podría significar para los acontecimientos particulares ocurridos durante el periodo. El concepto de *utillaje mental* propuesto por Febvre cae claramente en esta categoría. En este caso, como en muchos otros, la noción de *época*, o más precisamente, la de *espíritu de la época*, queda definida entonces como el conjunto de los elementos (particularmente conceptuales) que establecen *los límites y condiciones de posibilidad* para la ocurrencia de un acontecimiento y para su significación.

Como es evidente, la idea de época tiene, en ambos casos, una función claramente comprensiva, puesto que permite explicar una serie de características particulares de los acontecimientos, en función de las relaciones que éste tiene con el marco general en que se da su ocurrencia. No obstante, ninguna de estas nociones logra aprehender cabalmente el problema de la constitución del tiempo histórico, ni el de las propiedades y características de las figuras unitarias.

Por un lado, el hecho de que un acontecimiento sea explicado o comprendido a partir de su inserción en una figura unitaria, no debe confundirse con la idea de que la lógica interna de una estructura social, de una época o de un periodo, sea precisamente armónica, ni con que las relaciones entre ésta y los acontecimientos sean solamente relaciones de implicación. Por el otro, se corre también el peligro señalado por Vilar; esto es, el de pensar que las estructuras son edificaciones construidas con base en un cierto proyecto arquitectónico, y cuyo resultado final es un objeto inmóvil, estable y acabado (en el sentido en que, según ciertas lecturas, habría sido postulado el socialismo por el propio Marx).

Sin embargo, parecería obvio que de lo dicho en torno a las figuras unitarias mediante las que se constituye el tiempo histórico, no se sigue que las

razones objetivas que nos permiten configurar una época sean absolutamente coherentes y no presenten ningún tipo de contradicción o ruptura. Aunque no sea aquí el lugar para discutirlo, y aunque resulte aventurado hablar de ello con tanta ligereza, es probable que las versiones coherentistas de la explicación histórica hayan provocado este tipo de confusiones con respecto a la noción de contexto histórico y de espíritu de la época, pues lo que en ellas se olvida es que la coherencia (en tanto criterio de verdad) aplica únicamente respecto de la explicación y no de su objeto de análisis. De allí que, con rupturas y todo, el argumento aquí presentado seguiría sosteniéndose, debido que las acciones, símbolos, acontecimientos, etc., seguirían siendo significativos con respecto a estas estructuras más complejas; pues no es menos significativa una controversia que un consenso armónico.

Pero mejor es detener aquí el análisis de esta problemática, pues muy fácilmente podrá conducirnos a extender una argumentación en torno al problema de si la historia tiene, o no, un plan o un patrón preestablecido, y porque lo que en realidad nos interesa es el redefinición que Vilar hace del término estructura en función de los peligros ya referidos, y con la finalidad de hacer un hincapié en la dinámica interna de las figuras unitarias:

La historia se ocupa de las *sociedades*. Para que estas sociedades sean estudiables, es necesario poder expresar las relaciones internas a través de un esquema de estructura.

Pero la historia de ocupa de sociedades *en movimiento*. Dicho de otro modo, debe construir esquemas estructurales *de funcionamiento* (y no solamente de relaciones estáticas) y debe dar cuenta no sólo de las principales estructuras teóricas existentes en el mundo en tal o cual momento, sino también de las *contradicciones*, de las *tensiones*, que llevan a los *cambios de estructuras*, a lo que podríamos llamar *desestructuraciones y reestructuraciones*.⁶³

En el contexto de esta concepción de la historicidad, no pocos historiadores han postulado la necesidad de distinguir, al menos, dos tipos de figuras unitarias. Tal y como lo ha hecho Kuhn al separar periodos de ciencia normal y periodos revolucionarios, los historiadores, sobre todo los dedicados a la historia económica, suelen diferenciar entre estadios en los que se observa una predominante tendencia a la conservación (estructuras) y aquellos en los que prepondera el movimiento global de la materia histórica (coyunturas).

⁶³ *Ibid.*, p. 64.

Este contraste entre épocas en las que impera una cierta formación estructural, y periodos en las que lo evidente es la desestructuración, parecería ser, por lo menos en principio, una buena salida para el tipo de ejemplos con que introdujimos el problema de la continuidad (vgr., los rasgos renacentistas en Petrarca, o los románticos en el clasicismo), pues cada uno de ellos puede ser incluido en una figura unitaria coyuntural en la que el movimiento de la materia histórica nos permitiría explicar el paso de una a otra estructura.

Sin embargo, la identificación y el contraste de estas figuras unitarias tampoco están exentas de problemas similares a los que antes hemos señalado, pues siempre es posible encontrar elementos desestructurantes, controversias u oposiciones en los momentos en que creemos predomina una cierta estructura, o viceversa. Cuestión que, de algún modo, parecería conducirnos hacia una versión del acontecer histórico muy similar a la que Bergson tenía de la vida psicológica:

La aparente discontinuidad de la vida psicológica radica, por tanto, en que nuestra atención se fija sobre ella mediante una serie de actos discontinuos: donde no hay más que una suave pendiente, siguiendo la línea quebrada de nuestros actos de atención, creemos percibir los peldaños de una escalera. Ciertamente que nuestra vida psicológica está llena de imprevistos. Surgen mil incidentes que parecen cortar con lo que les precede sin por ello vincularse a lo que les sigue. Pero la discontinuidad de sus apariciones destaca sobre la continuidad de un fondo sobre el que se dibujan y al que deben los intervalos mismos que les separan: son los golpes de un tímpano que estallan de cuando en cuando en la sinfonía.⁶⁴

La importancia de introducir aquí esta referencia, no está únicamente en el tipo de implicaciones que de ella se siguen respecto los problemas que veníamos analizando, sino porque es ésta misma concepción la que permita mostrar las relaciones entre la idea de la continuidad y la del movimiento.⁶⁵

Dicho ahora por Simmel:

⁶⁴ Bergson, *Memoria y vida (textos seleccionados por Gilles Deleuze)*, Barcelona, Altaya, 1994. p. 9.

⁶⁵ En su respuesta a la paradoja de Zenón, la finalidad que esta asociación tiene queda completamente explícita: “¿Podemos considerar la flecha que vuela? En cada instante, dice Zenón, está inmóvil porque no tendría tiempo de moverse, es decir, de ocupar por lo menos dos posiciones sucesivas, a no ser que, por lo menos, se le concedan dos instantes. En un momento dado está por tanto en reposo en un punto dado. Inmóvil en cada punto de su trayecto, inmóvil durante todo el tiempo que se mueve.

Sí, si suponemos que la flecha puede *estar* alguna vez en un punto de su trayecto. Sí, si la flecha, que es lo móvil, coincide alguna vez con una posición, que es la inmovilidad. Pero la flecha *no está* nunca en ningún punto de su trayecto. Todo lo más debe decirse que podría estar ahí, en el sentido de que pasa por ahí y de que le estaría permitido detenerse ahí.” Ibid.,

Visto exactamente, aquello que podemos entender bajo la duración temporal de un estado no cabe en modo alguno conformarlo al concepto lógico o físico de la persistencia. Si se la tomase en este último sentido, entonces la extensión de esta duración sería absolutamente indiferente; sería, por muy paradójico que en un principio suene esto, completamente irrelevante desde un punto de vista histórico si un estado persiste un año o diez años. Pues si, tal como lo exige este concepto, en el interior de la duración del estado no fuera diferenciable ningún instante de un tal periodo existencial individual, social o cultural, de otro, así pues, que comienzo y final de la época coincidieran cualitativamente en forma plena, entonces no sabría qué interés debe anudarse a su brevedad o largura. Puesto que en su interior cada momento es igual a cualquier otro, por lo que se refiere al contenido, no habría de este modo para ninguno un antes o un después determinado para su contenido, esto es, ningún momento en el interior de esta duración sería histórico.⁶⁶

Con lo dicho debe ser suficientemente como para se entienda el tipo de concepción que estamos buscando reconstruir. Muy brevemente, de lo único que se trata es de poner un cierto énfasis en la dinámica interna de las figuras unitarias con que construimos el tiempo histórico, de tal suerte que vayan viéndose las modificaciones que ésta tiene a lo largo del tiempo, y que sean estas mismas modificaciones las que permitan explicar el paso de una a otra estructura.⁶⁷

Al partir de una concepción como ésta, la idea de historicidad por localización que antes hemos defendido, habría de redefinirse a fin de incorporar entre las razones objetivas ya no sólo aquellas que justifiquen la inclusión de un acontecimiento en una figura unitaria, sino a las que permitan explicitar la función específica que el acontecimiento tiene en la dinámica de la figura.⁶⁸ Sin embargo, el punto fuerte del análisis sigue siendo el de la explicitación de los mecanismos y procesos que expliquen el cambio social y, sobre todo, las diferentes duraciones en que los también distintos objetos sociales se mueven. Como veremos inmediatamente, el avance en este sentido no es ni cercanamente nulo. Sin embargo, el estado de la cuestión, tanto en la historia como en la psicología, permite decir justificadamente que el tema

p. 19. Énfasis en el original. Véase también Bloch, M., *Introducción a la historia*, México, FCE, Breviarios, N. 64, 1990, pp. 26-7.

⁶⁶ Simmel, G., *El individuo y la libertad*, op. cit., p. 84.

⁶⁷ Véase también Pomian, K., "La historia de las estructuras", y Duby, G., "Historia social e ideologías de las sociedades", en Le Goff, J., et. al., *La nueva historia*, Bilbao, Ediciones Mensajero, s/a, pp. 196-221 y pp. 167-177.

⁶⁸ Vid., Bloch, M., *Introducción a la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, Breviarios, N. 64, 1990, pp. 26-7

puede considerarse un problema abierto sobre el que este texto tiene poco que ofrecer.

De las posibilidades de conjugación de ambas nociones de historicidad

Los argumentos desarrollados en este capítulo no sólo deben haber permitido avanzar en algo la clarificación de las dos nociones de historicidad aparecidas en la definición de la naturaleza histórica de la realidad social propuesta por Ibáñez, sino que habrán servido también para mostrar que las posibilidades de su asimilación no son precisamente un tema trivial. Antes al contrario, las diferencias entre una y otra parecen ser lo suficientemente graves como para que la sola búsqueda de una definición de historicidad en que la conjugación de ambas tesis resulte coherente, pueda incluirse como uno de los puntos pendientes en la agenda de la nueva psicología social sugerida por él mismo. A fin de no ser exageradamente reiterativos, nos limitaremos al señalamiento de dos de ellas en particular.⁶⁹

En primer término, parece evidente que hay una profunda diferencia conceptual cuando decimos que los fenómenos sociales “son producciones históricamente situadas”, o bien “procesos que crean en el transcurso de su desarrollo las condiciones para su propia transformación”. La primera de estas nociones conduce a una versión “*objetualizada*” de los fenómenos sociales, misma que requiere, dicho de modo genérico, de un análisis de tipo estructural. La segunda, en cambio, no sólo presupone una movilidad difícilmente atribuible a un objeto históricamente situado, sino que involucra también una metodología distinta que nos permita dar cuenta de sus transformaciones: ya sea por la vía de suponer ciertos mecanismos que expliquen el cambio, o por medio de la narración del proceso en sí.

Lo que está en juego en este punto, es la posibilidad de enlazar la *dimensión estática* y la *dimensión dinámica* de lo social. Desde luego, siempre

⁶⁹ Ibáñez, T., “La psicología social como dispositivo deconstruccionista” en *Psicología Social Construccionista*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1994, pp. 217-244.

podrá aceptarse, como lo sugiere Denisse Jodelet en el caso de las representaciones sociales, que los fenómenos sociales son, al mismo tiempo, pensamiento constituido y constituyente. O para decirlo de otro modo: un proceso y un producto. Sin embargo, no parece que con esto sea suficiente para la asimilación de ambas concepciones, ni que el problema se reduzca, como lo señala Tomás Ibáñez, a que “la mayoría de los investigadores tienden a privilegiar uno solo de estos aspectos”.⁷⁰

En todo caso, el problema fundamental radica en cada una de estas nociones de historicidad está asociada a concepciones distintas del tiempo histórico, por lo que es muy probable que sea esto lo que provoque las más fuertes divergencias en lo que hace a la idea de historicidad. Primero, porque si admitimos que el tiempo histórico en realidad es un continuo, estaríamos poniendo en tela de juicio la idea de derivar la historicidad de un acontecimiento a partir de su ubicación temporal, pues habríamos de reconocer que la conceptualización de espacios temporales es, hasta cierto punto, una noción que violenta la continuidad del acontecer. Asimismo, porque al partir de la tesis braudeliana respecto de las tres duraciones en que podría dividirse el devenir de lo social, surge una segunda discrepancia con la versión contextualista. Y es que, al aceptar que la variabilidad de ciertos fenómenos sólo es perceptible en la muy larga duración, tendríamos que aceptar también que su historicidad no puede ser derivada directamente de su pertenencia a una figura unitaria específica, pues estos presentan la cualidad de mantenerse constantes a pesar del cambio entre una y otra época.⁷¹

Visto desde esta perspectiva, se hace evidente que en el problema de la historicidad de lo social, el reconocimiento de la naturaleza dinámica en el sentido en que es reconocida por los historiadores, conduciría no sólo a un replanteamiento de sus conceptos fundamentales, sino a un cambio en la óptica mediante la cuál se pretende el análisis.⁷²

⁷⁰ Ibáñez, T., “Representaciones sociales. Teoría y Método”, en *Psicología Social Construccionalista*, *op. cit.*, p. 203.

⁷¹ Nos referimos, por ejemplo, a lo que Panofsky y Bordieu llaman *habitus*, a lo que Feyerabend llama “interpretaciones naturales”, a los vestigios históricos, e incluso a otro tipo de estructuras o formas del pensamiento (como los tropos narrativos) cuya variabilidad histórica parecería casi nula.

⁷² *Vid.*, Bouthoul, G., *Las mentalidades*, Barcelona, Oikos-tau ediciones, 1971.

Por supuesto, no es que no haya ningún indicio de que dicho cambio esté ocurriendo.⁷³ En un texto reciente, Pablo Fernández ha señalado claramente que el problema de la duración no debe ser abordado como si únicamente se estuviera hablando de la velocidad a la que se mueven los fenómenos y objetos sociales.⁷⁴ Resumiendo injustamente del texto, la idea base es que el grado de significatividad de una representación, así como el tipo de mecanismo que la genera, son los que determinan la “rapidez” o la “lentitud” de su mutabilidad. Lo anterior permitirá, sin duda, hacer de la duración una característica intrínseca a la naturaleza de los fenómenos psicosociales, y no solamente, como lo ha venido siendo hasta ahora, una medida externa en la que la duración depende del tiempo cronológico que separa a dos estados distintos de un fenómeno.⁷⁵

Aproximaciones de este tipo, sientan un precedente importante en torno a la posibilidad de explicar las causas de las distintas duraciones de los fenómenos sociales al partir, por ejemplo, de los mecanismos y procesos de autonomización que las formas de socialización presentan con respecto de sus contenidos. Tema que, como es bien sabido, hace tiempo que es una cuenta pendiente en la agenda de los seguidores de la concepción braudeliana.⁷⁶ Pero aún así, lo cierto sigue siendo que estamos lejos de haber encontrado una salida decorosa a aquella divergencia entre el “tiempo de los sociólogos” y el “tiempo de los historiadores” sugerida por Braudel hace casi medio siglo.⁷⁷

⁷³ Vid., Maffesoli, M., *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 155 y Fernández, P., *La Afectividad Colectiva*, México, Taurus, 2000, p. 35

⁷⁴ Fernández, P., *La sociedad mental*, Barcelona, Anthropos, 2004.

⁷⁵ Para no ser injustos, hay que decir que también Tomás Ibáñez ha intentado una incorporación “ontológica” de la historicidad, al partir del hecho, por lo demás innegable, de que las sociedades tienen memoria [Vid., Ibáñez, T., “La ‘tensión esencial’... en Ibáñez, T., *op. cit.*, p. 20. Véase, también, “La psicología social como dispositivo deconstruccionista...” en *ibíd.*, p. 229 y ss.] En lo personal, estaría completamente de acuerdo en que la memoria es condición de la historicidad que Ibáñez llama “intrínseca” o constitutiva de lo social, y por supuesto que no pretendo pasar por alto que, como mecanismo, nos permite entender, sin apelar a la causalidad, una de las formas mediante las cuales los estados pasados determinan, o por lo menos actúan en el presente. Aún así, creo que en la Tesis de Ibáñez falta el hincapié que Pablo Fernández hace sobre la duración, pues, en caso contrario, resulta evidente que la memoria es siempre una *condición presente*, y que por sí sola no conduce hacia la tesis de que la psicología social ha de ser una ciencia histórica (o por lo menos, no en el sentido genealogista al que el propio Ibáñez se adscribe).

⁷⁶ Vid., Vovelle, *Ideologías y mentalidades*, pp. 224 y ss.

⁷⁷ Vid, *ibíd.*, p. 97 y ss.

CAPÍTULO SÉPTIMO. LA HISTORIA COMO AUTOCONOCIMIENTO DE LA MENTE

La asociación entre la historia y el auto-conocimiento de la mente sugerida por Collingwood en los *Epilegómenos* de *Idea de la historia*,¹ parecería una justificación obvia para introducir su texto en esta discusión. Sin embargo, la estrategia merece un par de aclaraciones.

La definición de historia postulada por Collingwood y la línea argumentativa en que ésta se sustenta, ofrecen una base sólida para la estructuración de las discusiones que hemos mantenido a lo largo de este trabajo. Sin embargo, hay los elementos suficientes para creer que en lo que Collingwood habría pensado al referirse a la mente y a su auto-conocimiento, no necesariamente coincide con una concepción colectiva del pensamiento; pues aunque hay partes en las que su noción de historia podría aludir al pensamiento no sólo en un sentido colectivo sino hasta universal (como lo denota su referencia a *La mente*, y no, por ejemplo, a las ideas), lo cierto es que la distinción entre pensamiento individual y colectivo no está claramente marcada por Collingwood, y que la mayoría de sus ejemplos y de las conclusiones que de ellos se derivan hasta podrían ir en el sentido contrario al que aquí se pretende.

A pesar de la importancia que en el terreno conceptual pueda tener esta diferencia, es precisamente esta falta de claridad en la distinción y sobre todo la acusada referencia de Collingwood a ejemplos individualistas, lo que en realidad justifica el tomarlo como base para la discusión; pues será ese

¹ Collingwood, R.G., *The idea of history*, Oxford , Clarendon, Oxford University, 1946. (Las referencias y su paginación fueron tomadas de la versión española: Collingwood R. G., *Idea de la historia*, trad., de Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de obras de filosofía, 1952).

individualismo el que en buena medida sirva para mostrar con mayor claridad las condiciones que impiden la reconstrucción del pensamiento individual (tal como ésta habría sido sugerida por Collingwood), así como ciertas condiciones y características del *pensamiento colectivo* que en algún sentido posibilitan su reconstrucción histórica.

A esta diferencia conceptual en lo que a la concepción del pensamiento se refiere, debe sumársele también una acotación con respecto a los motivos, la intención y los límites de este trabajo. En términos generales, es altamente probable que tanto historiadores como teóricos de la historia vean en la posición de Collingwood una innecesaria constricción de su objeto de estudio y de la labor que sobre él realizan. La sola tesis de que la historia se haga cargo únicamente de acontecimientos humanos no goza de la aceptación generalizada que permitiría elevarla al grado de norma historiográfica. Pero aún y cuando el *grosso* de los historiadores hubiera coincidido en que la "historia natural" cae fuera de los intereses de su disciplina, la asociación de la historia al problema del auto-conocimiento de la mente genera algunas acotaciones extras a las que se derivan de la tesis de que no hay más historia que la historia humana.

Tal y como lo señala el propio Collingwood, su definición implica al menos una negativa a considerar como parte de la historia a cualquier conducta determinada por la naturaleza animal del hombre (sus impulsos y apetitos),² así como a los elementos no racionales que determinen un acto,³ pues únicamente se considerarán objetos históricos a las *acciones* humanas; i.e., a aquellos acontecimientos en los que pueda reconocerse la *componente interior* del acontecimiento a la que, por definición, sólo puede describirse en términos de pensamiento.⁴

En defensa de Collingwood, cabría argumentar que detrás de toda *acción* humana hay siempre un pensamiento que la sustenta y origina. Sin embargo, no por ello dejaría de ser cierto que al restringir a la historia al estudio de acciones, se eliminan acontecimientos en los que difícilmente se reconocería la

² *Ibíd.*, p. 211.

³ *Ibíd.*, p. 225.

⁴ *Ibíd.*, pp. 208-9.

componente interior que él ha privilegiado, e incluso porciones enteras del pensamiento histórico cuyos intereses epistémicos difícilmente coincidirían con los del auto-conocimiento de la mente.

Aunque la cuestión no es insustancial, en nuestro caso resulta mucho menos significativa de lo que en una primera instancia pudiera parecer. Como hemos tratado de mostrarlo en otros capítulos, la historia psicológica a la que este trabajo apunta está lejos de constreñirse a las *acciones* humanas en el sentido en que Collingwood las ha definido. De hecho, buena parte del texto ha estado destinada a mostrar que lo *psicológico colectivo* se constituye por *actos* humanos en los que se presenta la componente interior señalada por Collingwood, pero en los que no cabe atribuir *intencionalidad* alguna a los actores históricos; condición cuya falta impide su reconocimiento como *acciones* en la plena extensión de la palabra.

Lo anterior no debe leerse como si la idea de este trabajo fuera la de justificar la incorporación a la historia de aquello que el propio Collingwood ha eliminado de ella mediante su definición (i.e., de los impulsos y apetitos, o de los elementos irracionales que en algunos casos determinan los actos humanos). El punto fuerte del argumento que aquí se sustenta está centrado en la *intencionalidad* y en el papel que ésta juega en la distinción de las *acciones* y los *actos* humanos; sin que de ello se siga que estos últimos carezcan de la componente *interior* marcada por Collingwood como la característica básica de los acontecimientos históricos.

Por otro lado, e independientemente de lo que pueda decirse en términos de la intencionalidad y de si nuestra posición al respecto resulta conveniente para sustentar las diferencias que frente a la postura de Collingwood se han sugerido, hay que decir también que el objeto del texto no ha sido el de presentar una versión de la historia toda, sino únicamente de aquello a lo que hemos denominado una *historia psicológica* o *psicología histórica*.

En este sentido, el texto no admite otra constricción para la historia que no sea la de suponer que ésta es una cuestión que atañe estrictamente al hombre, y en particular al hombre en grupo. Pero más allá de ello, no se prevé que lo que aquí se diga sirva como una caracterización de la historia en

general, ni que, por lo mismo, implique alguna delimitación de los objetos históricos y de las aproximaciones o áreas que legítimamente puedan componer a la disciplina.

VII.1 LA HISTORIA COMO AUTOCONOCIMIENTO DE LA MENTE

Las cuatro primeras partes del texto de Collingwood corresponden a una historia de las distintas formas en que las sociedades occidentales, desde la Grecia Clásica y hasta la Italia de Croce, se han relacionado con sus propios pasados.⁵

A diferencia de otros, su autor no hace gala de ser el erudito que lo ha leído todo: están los textos y autores fundamentales, pero nada y nadie más. Aún así, es obvio que la de Collingwood no es una historia “ingenua”, un mero relatar la aparición y transformación de estas relaciones entre aquellas sociedades y sus pasados. En realidad, el repaso es parte fundamental del argumento sustentado en la quinta y última parte, dedicada por completo a la teoría de la historia mantenida por su autor. Lo anterior, al grado en que la consistencia del cuadro final termina por dar la imagen de que el desarrollo del pensamiento histórico moderno, y hasta el de la postura defendida por Collingwood, eran casi necesarios.

Amén de que la claridad expositiva y la coherencia del argumento sean meritorias del reconocimiento, lo primero que quizá despierte el interés en la lectura de Collingwood es su negativa a aceptar que el conocimiento histórico dependa de las nociones de historicidad más habituales. Ni genealogía ni devenir, ni vinculación con contextos específicos, ni estudio de procesos y evoluciones;⁶ la historia pensada por Collingwood aparece estrictamente asociada al problema del auto-conocimiento de la mente.⁷ No se trata,

⁵ Aunque es muy probable que lo que Collingwood estuviera buscando en estos capítulos sea la reconstrucción del pensamiento histórico de la llamada *civilización occidental*, hemos preferido evitar el término *civilización* y referirnos a *algunas* sociedades occidentales a fin de evitar los equívocos a los que aquel término suele conducir.

⁶ Collingwood, R. G., *op. cit.*, pp. 206 y 207.

⁷ *Ibíd.*, p. 209 y ss.

entonces, de estudiar al pasado por el pasado mismo. Es más, ni siquiera se trata de estudiar al hombre en todos sus actos, pues como se ha señalado ya, corresponderán a la historia únicamente aquellas *acciones* que han dejado *constancia material* de su existencia y sobre las cuales es posible desentramar el *pensamiento* que les dio origen.

En un sentido importante, esta primera parte de la interpretación de Collingwood se presenta como una crítica nada desdeñable contra la analogía entre el estudio de la mente y la naturaleza,⁸ y por consiguiente, en contra de las distintas versiones que entre los siglos XVII y XVIII buscaron construir una ciencia de la naturaleza humana con fundamentos similares, o incluso idénticos a los que por entonces se reconocían en las ciencias de la naturaleza.

La parte nodal de esta separación entre ambos tipos de conocimiento responde a una esencial diferencia en lo que a los acontecimientos naturales y humanos se refiere; misma que queda claramente expresada en la diferenciación entre las componentes *exterior* y *interior* de los acontecimientos a la que antes nos hemos referido.

En su ensayo por determinar el ámbito de la historia, Collingwood establece que el interés del historiador no es el estudio de *acontecimientos* sino de *acciones*, y que estas son una unidad del *exterior* y el *interior* de un acontecimiento; es decir, de lo “que se puede describir en términos de cuerpos”, y de aquello que “sólo puede describirse en términos de pensamiento.”⁹ De allí que, para el historiador, “los acontecimientos de la historia nunca son meros fenómenos, nunca meros espectáculos para la contemplación, sino cosas que el historiador mira, pero no *los* mira, sino que mira *a través* de ellos, para discernir el pensamiento que contienen.”¹⁰

Esta definición preliminar de la historia implica ya una importante justificación no sólo al contraste entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, sino a la diferencia entre la *historia natural* y la *historia propiamente dicha*. Pues aunque los acontecimientos naturales y humanos

⁸ *Ibíd.*, pp. 201-205.

⁹ *Ibíd.*, pp. 208-9.

¹⁰ *Id.* Énfasis en el original.

comparten, por ejemplo, la condición de haber ocurrido en el pasado (lo que según ciertas versiones supondría que unos y otros podrían concebirse como acontecimientos históricos), lo cierto es que en los *acontecimientos naturales* faltaría la componente *interior* que según la definición de Collingwood es *condición necesaria* para que cualquier acontecimiento sea considerado objeto de la investigación histórica.

Pero la tesis implica algo más que una posible fundamentación de esta separación entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, o entre la historia natural y la historia a secas. La sola asociación de la historia al auto-conocimiento de la mente supone una substancial constricción en los *actos humanos* que pudieran considerarse históricos, pues únicamente caerán en esta categoría aquellos en los que sea posible reconocer algún tipo de pensamiento implicado en su desarrollo. Dicho por el propio Collingwood:

el auto-conocimiento no significa el conocimiento de la naturaleza corporal del hombre, su anatomía y fisiología; ni siquiera un conocimiento de su mente en lo que ésta consiste en sentimientos, sensaciones y emociones; sino un conocimiento de sus facultades cognoscitivas, su pensamiento o comprensión o razón.¹¹

Aunada a esta importante circunscripción del ámbito histórico, la tesis supone también una cierta extralimitación de la operación histórica. En alguna parte del texto de Collingwood, hay par de párrafos en los que aparece una definición del pensamiento histórico que, aunque es más un postulado que la conclusión de un argumento, juega un papel fundamental en lo que aquí se quiere señalar. Y es que, a decir por él mismo, el pensamiento histórico no se ocupa tan solo del pasado remoto, sino que es básicamente el mismo tipo de proceso que nos permite conocer el pensamiento de los Hammurabi, e incluso el de un amigo que nos ha escrito una carta o el de un extraño que cruza la calle.¹² Es más, ni siquiera es necesario que el sujeto que ejecuta una acción sea una persona distinta del que la investiga y aprehende la idea detrás de ella:

Sólo con el pensamiento histórico puedo descubrir lo que pensaba hace diez años, leyendo lo que entonces escribí, o lo que pensé hace cinco minutos, reflexionando en una acción que hice entonces y que me sorprendió cuando me di cuenta de lo que había hecho.¹³

¹¹ *Ibid.*, p. 201.

¹² *Ibid.*, p. 214.

¹³ *Id.*

Con esto último es obvio que Collingwood está abriendo los límites del conocimiento histórico en lo que se refiere a su ámbito y en lo que respecta a éste en tanto método para el auto-conocimiento de la mente. Vista desde esta perspectiva, la historia no sólo queda como un acto reflexivo, como un pensamiento cuyo objeto es el pensamiento mismo, sino que termina por alzarse como la única forma del auto-conocimiento a la que la mente pueda aspirar. La psicología, sólo para ejemplificar, habría de conformarse con el estudio de los actos irracionales (en tanto carentes de razones para la acción), o bien asimilarse al método histórico.

En función de este somero repaso se pueden señalar ya algunas problemáticas en la definición de historia propuesta por Collingwood. Primero, porque aunque es posible conceder que el estudio de la mente sea en cierto sentido histórico, ello no conduce directamente a aceptar que la historia tenga como único interés dicho estudio. De allí que la definición necesite modificarse a fin de incluir las tendencias e intereses históricos no previstos en ella, pero sin perder por esto los elementos con base en los que se ha sustentado la distinción entre ciencias de la naturaleza y las del espíritu. Asimismo, hace falta también explicitar con mayor claridad el sentido en que el estudio de la mente es necesariamente histórico (así como las implicaciones de su historicidad), porque si bien es cierto que la circunscripción de la historia al estudio del pasado no está plenamente justificada, parece que al eliminar esta limitante se han ido con ella no sólo ciertos elementos que permitirían distinguir a la historia de otras disciplinas, sino hasta algunas características fundamentales de la operación histórica a las que el propio Collingwood alude en la justificación de su idea de la historia.

Sin pasar por alto la importancia que pudieran tener estas observaciones preliminares, la cuestión se torna mucho más complicada cuando Collingwood establece la forma específica en que a su juicio se realiza el auto-conocimiento de la mente:

Toda historia es la historia del pensamiento. Pero ¿cómo discierne el historiador los pensamientos que trata de descubrir? Sólo hay una manera de hacerlo: repensándolos en su propia mente. El historiador de la filosofía, al leer a Platón, lo que trata es de saber qué pensaba Platón al expresarse con ciertas palabras. La única manera de lograrlo es pensándolo por su cuenta. Esto es, de hecho, lo que queremos decir cuando hablamos de

‘comprender’ las palabras. De esta manera es como el historiador de la política o de la guerra, al verse frente a un resumen de ciertas acciones ejecutadas por Julio César, trata de comprender estas acciones, es decir, de descubrir qué pensamiento tenía César en la mente que lo decidieron a ejecutarlas. Esto supone para el historiador representarse la situación en que se hallaba César, y pensar por sí mismo lo que César pensaba de la situación y las posibles maneras de enfrentarse a ella. La historia del pensamiento y, por lo tanto, toda historia, es la *reactualización* de pensamientos pretéritos en la propia mente del historiador.¹⁴

Al analizar esta parte de la propuesta de Collingwood, autores como Walsh o Gardiner se han referido a ella utilizando nociones como “intuición” o “comunicación telepática con pensamientos pasados”.¹⁵ Es por demás señalar que en el tono de los comentarios hay una buena dosis de ironía injustificada, y que la crítica misma resulta inmerecida y hasta exacerbada, puesto que en la argumentación con que Collingwood sustenta su definición ni siquiera se hace referencia a algún tipo de empatía psicológica como base del autoconocimiento. Pero dejando de lado lo infundado de estas acusaciones, es comprensible también que la idea pudiera provocar, en lo general, algunas observaciones importantes.

En razón de lo anterior, habría que analizar los postulados que anteceden y acompañan a la idea de que la historia sea una forma de el autoconocimiento de la mente en la que de facto ocurre algún tipo de restitución y hasta revivificación del pensamiento pasado, puesto que de estos postulados depende la justificación de la tesis principal de Collingwood, y de los mismos depende también nuestro intento por desvelar las condiciones que el argumento que aquí se sustentará requiere para su desarrollo.

Así, lo primero que habría que destacar es que la idea de basar el autoconocimiento de la mente en la re-creación de los pensamientos del otro (pretérito o contemporáneo), en realidad responde un problema epistemológico derivado de las circunstancias particulares en que los historiadores trabajan:

¹⁴ *Ibid.*, p. 210. Énfasis añadidos.

¹⁵ *Vid.*, Walsh, W. H., *An Introduction to Philosophy of History*, London, Hutchinson, 1958, pp. 44-51 (Versión española: Walsh, W. H., *Introducción a la filosofía de la historia*, trad., Florentino M. Torner, México, Siglo XXI, 1991); Gardiner, P., *The Nature of Historical Explanation*, Oxford, Oxford University Press, 1952, pp. 39-48 (Versión española: Gardiner, P., *La naturaleza de la explicación histórica*, trad., José Luis González, México, UNAM, Centro de Estudios Filosóficos, 1961)

¿Cómo, o en qué condiciones, puede el historiador conocer el pasado? Al considerar esta cuestión, el primer punto que hay que hacer notar es que el pasado nunca es un hecho dado que podamos aprehender **empíricamente** mediante la percepción. *Ex hipótesis*, el historiador no es un testigo ocular de los hechos que desea conocer. Ni se imagina el historiador que lo es; sabe muy bien que su único conocimiento posible del pasado es mediato o inferencial o indirecto, nunca empírico. El segundo punto es que esta mediación no puede efectuarse por medio del testimonio. El historiador no conoce el pasado por simple creencia en lo que le dice un testigo que vio los hechos en cuestión y que ha dejado registro de su prueba. **Lo que daría esa especie de mediación sería cuando mucho una creencia, no conocimiento, y una creencia muy mal fundada e improbable.** Y, una vez más, el historiador sabe muy bien que no es ésta la manera como él procede; está al tanto de que lo que hace a las llamadas autoridades no es creerlas sino criticarlas. Entonces, si el historiador no tiene conocimiento directo o empírico de los hechos, ni conocimiento transmitido o testimonial de ellos, ¿qué clase de conocimiento tiene? [...] Mi revisión crítica de la idea de la historia nos proporciona una respuesta a esta cuestión, a saber, que el historiador tiene que re-crear el pasado en su propia mente.¹⁶

Al partir de esta referencia es posible inferir que detrás de la *Idea de la historia* hay una noción empirista de las ciencias de la naturaleza, y que con la *reactualización* del pensamiento pasado Collingwood estaría buscando *sustituir* este fundamento que, a decir por él mismos y según también la versión estándar de la filosofía de la ciencia, la base empírica ofrecía a las hipótesis universales.

Lo anterior, empero, no debe leerse en el sentido de que lo Collingwood sustenta es una versión empirista de *todo* conocimiento ni que, por consiguiente, estuviera buscando en la *revivificación* una especie de base empírica acorde el conocimiento histórico. Las tesis y argumentos mediante los cuales ha respaldado las diferencias entre las ciencias naturales y las humanas, hacen evidente que su posición frente al conocimiento en general, y frente a la historia en particular, es justamente la contraria. De allí que, en todo caso, la *revivificación* aparezca en el contexto de su distinción entre los distintos tipos de conocimiento, como un fundamento *distinto* de la experiencia; i.e., como una base que justifique el estatus epistemológico de las explicaciones históricas, pero que por sus características no obligue a violentar las propiedades específicas de la historia que él mismo ha reconocido en su caracterización.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 271-272. Negritas añadidas

Ni siquiera hace falta argumentar para coincidir con Collingwood en que el historiador está imposibilitado para experimentar directamente los acontecimientos que son objeto de sus investigaciones, y que esto es cierto no sólo por el hecho de que la *acción* sea pasada, sino porque a la componente *interior* de las mismas sólo se puede acceder indirectamente. Sin embargo, la defensa y justificación de la revivificación del pensamiento, en realidad se desprende de la idea de Collingwood respecto a que dicha mediación tampoco puede realizarse al partir del *testimonio*; pues, según otras versiones de la historia, sería justamente el testimonio depositado en los documentos y fuentes el que cumpliría una función similar a la de la experiencia en la justificación de las explicaciones históricas.

Para evidenciar esto último, basta con recordar aquí que la tesis de la revivificación del pensamiento es postulada y medianamente desarrollada en el apartado tercero de la primera parte de los *Epilegómenos* de *Idea de la historia*, para después reaparecer mucho más claramente justificada y defendida en los apartados cuarto y quinto de esa misma sección.¹⁷ Entre ambos apartados, Collingwood presenta dos argumentaciones razonablemente desarrolladas, en las que establece su posición frente a la autoridad de las fuentes y al tipo de análisis que el historiador realiza al partir de ellas.

En la primera de estas secciones, dedicada a la *imaginación histórica*, Collingwood busca analizar una particularidad epistémica del conocimiento histórico; a saber, el que éste sea un *conocimiento razonado* de lo transitorio y concreto. Para explicar esta característica, empezará revisando las similitudes y las distinciones entre la percepción, la ciencia y la historia, a fin de sustentar la crítica a una concepción que, a su juicio, es tan errónea como extendida entre la mayoría: la tesis que supone que la verdad histórica se deriva única, o cuando menos primordialmente, de las fuentes a las que historiador ha elevado como máxima autoridad.

Contra esta noción, Collingwood reclama el reconocimiento de la autonomía del pensamiento histórico respecto de sus fuentes, haciendo notar

¹⁷ Vid., Collingwood, R.G., *op. cit.*, §1. *La naturaleza humana y la historia humana*, pp. 212-222, § 4. *La historia como recreación*, pp. 271-289, y § 5. *El asunto de la historia*, pp. 289-301.

que los procesos de *selección, construcción y crítica* son condiciones necesarias de la investigación histórica, y no violaciones excepcional o regularmente cometidas por el investigador.

Una vez establecido que el criterio de verdad histórica no es el de la concordancia entre las afirmaciones del historiador y las de sus fuentes, el resto del argumento está dedicado a postular un criterio distinto. Para ello, lo primero que hace es revisar la respuesta ofrecida por F. H. Bradley en *the Presuppositions of Critical History*, para al partir de ella sugerir que el primer principio de selección es, en efecto, el de la *concordancia* entre lo registrado en las fuentes y lo que por *experiencia propia* el historiador considera como un acontecimiento aceptable.

Así, si en las fuentes se consigna un acontecimiento que según el historiador cae fuera del rango de lo posible, éste deberá ser desechado. Pero si el acontecimiento cayera en el rango de lo posible, entonces el historiador quedará en *libertad* de seleccionar o no el acontecimiento en cuestión, pues aunque éste fuera verosímil, no es extraño que fuentes distintas consignen acontecimientos contrarios. En casos como éste, el historiador requerirá de algunos criterios adicionales (vgr., la crítica de fuentes) que le permitan establecer a cuál de ellas reconocerá como autoridad.

El propio Collingwood se ha encargado de establecer las réplicas más obvias a la elevación de este principio como el único criterio de verdad histórica, por lo que no hace falta repasarlas con detenimiento. En breve, se puede objetar: (1) que el criterio no establece lo ocurrido sino lo que pudiera ocurrir, (2) que el historiador sigue dependiendo de sus fuentes en lo que respecta a la explicación de las causas por las que ocurrió un cierto evento, y (3) que la experiencia del historiador únicamente servirá para desechar o comprobar las afirmaciones de sus fuentes, si estas se refieren a fenómenos naturales.¹⁸

¹⁸ Aunque un extenso argumento podría desviar este análisis de sus objetivos centrales, no sobra apuntar que tanto el principio sugerido por Bradley como la crítica que frente a este sustenta Collingwood, implican algún tipo de *a-historicidad* derivada de la creencia que ambos mantienen en torno a la inmutabilidad no sólo de la naturaleza sino de las *leyes* con que el hombre ha explicado los *acontecimientos* naturales. Collingwood lo dice claramente: “las leyes

Pese a estas críticas, Collingwood reconoce en el ensayo de Bradley los cimientos para una “revolución copernicana en la teoría del conocimiento histórico”;¹⁹ aún y cuando, según él mismo, lo que Bradley consigue acreditar es solamente uno de los dos sentidos en que el historiador va más allá de sus fuentes: el de la *historia crítica*. El otro, el de la *historia constructiva*, es el tema al que está dedicado el resto del apartado.

Por *construcción* o por *historia constructiva*, Collingwood entiende “la interpolación, entre las afirmaciones tomadas de nuestras autoridades, de otras implícitas en ellas”;²⁰ i.e., por ejemplo, aquello que nos permite *creer justificadamente* que César realizó un viaje de Roma a las Galias, cuando una fuente refiere que en algún momento el César estuvo en el primero de estos sitios, mientras que otra testimonia que se le vio en el segundo de ellos en algún momento posterior.²¹

A decir por Collingwood, este acto de interpolación, que sin lugar a dudas es necesario para el conocimiento histórico, posee al menos dos características básicas. Primero, que no es un acto arbitrario sino *necesario* o *a priori*, y segundo, que lo que se infiere es en principio un producto de la *imaginación*.

de la naturaleza han sido siempre las mismas, y lo que ahora es contra natura fue contra natura hace dos mil años”. Collingwood, R.G., *op. cit.*, p. 233.

El punto aquí, empero, es que aún concediendo esta regularidad en lo que a los *hechos* naturales se refiere, es obvio que las *leyes* con que *explicamos* esos hechos son producto de actos estrictamente humanos, por lo que en general presentan el mismo tipo de variabilidad que Collingwood reconoce en las acciones de los hombres: “pero las condiciones históricas de la vida del hombre, en cuanto distintas de las naturales, difieren tanto en épocas diferentes que no sería posible sostener ningún razonamiento basado en la analogía entre unas y otras.” *Id.*

En función de esto último podría objetarse que la experiencia del historiador sirva para desechar o aprobar las afirmaciones de sus fuentes respecto de *fenómenos naturales*, pues ello sólo podría aceptarse si se sostiene también el presupuesto de que ambos (actor e historiador) compartan las mismas explicaciones respecto al fenómeno en cuestión. Más claramente, si la fuente registrara la explicación de un fenómeno natural, por ejemplo el de un movimiento planetario, en el contexto de la astronomía *ptoloméica*, mientras que el historiador, en su experiencia de este fenómeno, hiciera lo propio pero en el marco de la astronomía *copernicana*, entonces no existiría la coincidencia que tanto Bradley como Collingwood presuponen como criterio para la validación de las fuentes. Esta desatención a las posibles discrepancias en torno a la explicación de los fenómenos naturales, no sólo es importante por lo que a su a-historicidad se refiere, sino porque desvela en algo los fundamentos de la recreación del pensamiento tal y como Collingwood la ha sustentado. Tema, este último, sobre el que volveremos un poco más adelante.

¹⁹ *Vid.*, Collingwood, R. G., *op. cit.*, p. 233.

²⁰ *Id.*

²¹ El ejemplo es de Collingwood. *Vid.*, *id.*

Aunque la validez de la interpolación dependerá siempre de que ésta se mantenga en ciertos límites que no han sido claramente establecidos en el texto, es posible coincidir con Collingwood en la importancia epistémica de este procedimiento constructivo al que él mismo denomina *imaginación a priori*. Y es que, como bien lo hace notar, no se trata un artificio meramente narrativo y de funciones ornamentales o retóricas, sino de un procedimiento epistémicamente legítimo y cuya función reside en completar la información que, por la razón que fuere, el historiador ha sido incapaz de obtener al partir de los testimonios que ha analizado.

Con base en lo antedicho, empieza a ser claro que por la forma en que se ha reconsiderado la autoridad de las fuentes, el resultado del argumento de Collingwood es que de éstas tampoco pueden derivarse *todos* los datos sobre los que el historiador construye su explicación. Después de la *selección y crítica* de las fuentes, lo que el historiador tiene para justificar su explicación son sólo una serie de documentos que establecen ciertos eventos que a lo sumo se tomarán como puntos fijos de lo que pretende reconstruir. Y es de allí que sea la *imaginación* histórica, que no la fantasía arbitraria, la que le permita construir los datos que faltan para establecer las relaciones que unen a estos acontecimientos.²²

Estas consideraciones respecto de las fuentes y su autoridad, se verán por demás fortalecidas en el apartado tercero de los *Epilegómenos de Idea de la historia*; dedicado, justamente, a *La evidencia del conocimiento histórico*. En el apartado en cuestión, Collingwood busca establecer ciertas particularidades del conocimiento histórico y, asimismo, analizar con mayor detalle el significado de la autonomía que recién ha postulado. Su argumentación al respecto irá en

²² Un poco más adelante, Collingwood analiza un problema al que usualmente se enfrenta un historiador: el del rechazo o aceptación de un cierto testimonio, y el de las implicaciones de una u otra de estas decisiones. Como él mismo lo hace notar, este problema no aparece únicamente en el proceso de selección de fuentes y autoridades, sino que se trata del problema general de la implicación histórica, y por ende, se presenta también en el acto de imaginación *a priori*. En este sentido, tanto la selección o rechazo de ciertos testimonios, como los elementos imaginarios que unen a aquellos que sirven de puntos fijos, se justificarán por el hecho de ser necesarios y, asimismo, por la coherencia interna del resultado final. Con otras palabras, cuando el historiador busca reconstruir un cierto periodo o acontecimiento pasado, lo que entre otras cosas hace es ensayar las distintas consecuencias del aceptar o rechazar un cierto testimonio o del reconstruir la unión entre dos hechos con base en estos o aquellos elementos imaginados. De nuevo, son la coherencia de la historia final y la necesidad las que justifican la selección y la presencia de lo imaginado.

dos sentidos distintos pero estrechamente vinculados: la evidencia histórica y el tipo de inferencias que al partir de ésta hace el historiador.

Sobre lo primero hay poco que añadir a lo que se ha dicho ya. En realidad, se trata sólo de una vía argumentativa distinta, que le sirve a Collingwood para reiterar que la historia

Es una ciencia a la que compete estudiar acontecimientos inaccesibles a nuestra observación, y estudiarlos inferencialmente, abriéndonos paso hasta ellos a partir de algo accesible a nuestra observación y que el historiador llama 'testimonio histórico' de los acontecimientos que le interesan.²³

En lo que a la inferencia histórica se refiere, el análisis es mucho más interesante, pero tampoco vamos a repasarlo por completo. Básicamente, el argumento es una crítica en contra de lo que él y otros han denominado una historia de "*tijeras-y-engrudo*" (i.e., la construida al partir de la selección y combinación de los testimonios de autoridades diferentes).

Con base en esta crítica, Collingwood consigue reconsiderar la relación entre el historiador y sus fuentes, e incluso la propia definición del conocimiento histórico, pues, a su juicio, la historia científica se caracteriza por el estudio de *problemas* o *preguntas* específicas, y no por la mera reconstrucción de lo efectivamente ocurrido en el pasado. Si esto es así, el valor de lo que llamamos fuentes se ve nuevamente redefinido, dado que estas ya no quedan sino como "pruebas históricas" a las que el historiador apela para justificar las inferencias que le permiten resolver la pregunta que se ha planteado.

En este mismo sentido, Collingwood muestra también que los primeros intentos para construir una historia crítica no lograron traspasar los límites de la historia de *tijeras-y-engrudo*, y asienta muy claramente que el problema de la historia no se reduce a establecer la veracidad o no de un cierto testimonio, sino que se extiende hasta la pregunta por su *significado*.

Según él mismo, cuando los historiadores decimonónicos estaban buscando un método para la crítica de fuentes (i.e., un examen sistemático de las autoridades que permitiera establecer si sus aseveraciones eran o no verdaderas), descubrieron también que el dilema de la verosimilitud de los

²³ *Ibid.*, p. 244.

testimonios no era el único, y que aunque hubiera razones para considerar falsa una cierta afirmación, ello no tenía por qué implicar su rechazo. Y es que, tratada de otra forma, la afirmación puede servir para informarnos de creencias o costumbres que hoy no reconocemos o practicamos, pero que en su momento podrían haber justificado ciertas acciones o conceptos.

Esta noción, que aparece en Vico y que con el tiempo ha ido desarrollándose, no está vinculada únicamente a la relación entre el historiador y sus autoridades, ni a la autonomía del conocimiento histórico de la que se ha hablado. De hecho, toca directamente a los intereses epistémicos que caracterizan a la historia, pues de ella se desprende que ésta no sólo está interesada por relatar lo ocurrido, sino por sus causas y significados:

El acto de incorporar una declaración ya hecha en el cuerpo de su propio conocimiento es un acto imposible para un historiador científico. Confrontado con una declaración ya hecha acerca del tema que estudia, el historiador científico no se pregunta jamás: '¿Es verdadera o falsa esta declaración?', en otras palabras: '¿La incorporaré en mi historia sobre ese tema o no?' La pregunta que se hace es: '¿Qué significa esta declaración?' Lo cual no equivale a la pregunta: '¿Qué quería decir con ella la persona que la hizo?', aunque ésta es sin duda una pregunta que tiene que hacer el historiador y a la cual tiene que ser capaz de contestar. Equivale más bien a la pregunta: '¿Qué luz arroja sobre el tema que me interesa el hecho de que esta persona haya hecho esta declaración, con el significado que le dio ella misma?' Esto podría expresarse diciendo que el historiador científico no trata las declaraciones como declaraciones sino como prueba histórica: no como relaciones verdaderas o falsas de los hechos de los cuales pretenden ser relaciones, sino como otros tantos hechos que, si sabe el historiador cuáles son las preguntas justas que hay que preguntar sobre ellos, pueden iluminar esos hechos.²⁴

Con lo dicho hasta aquí debe ser suficiente para mostrar porqué Collingwood habría buscado en la restitución del pensamiento, y no en los testimonios, el fundamento epistémico de la explicación histórica. Sin embargo, nada de esto elimina su clara insistencia en que el *estatus de científicidad* de la historia sigue dependiendo en algún grado de la existencia de *bases o pruebas materiales* que justifiquen la versión que el historiador presenta del pasado. Él mismo, lo dice así:

El conocimiento en virtud del cual un hombre es historiador, es un conocimiento de lo que prueba acerca de ciertos acontecimientos el testimonio histórico de que dispone. Si él, o algún otro, pudiera obtener ese mismo conocimiento de los mismos acontecimientos por medio de la memoria, o de la doble visión, o de alguna máquina a lo H. G. Wells que le

²⁴ *Ibid.*, p. 265

permitiera mirar atrás en el tiempo, no sería conocimiento histórico, y la prueba de esto sería que no podría mostrar, ante sí mismo o ante algún crítico de sus pretensiones, el testimonio histórico de donde lo había derivado. [...] Si yo digo: 'Recuerdo que la semana pasada escribí una carta a Fulano de Tal', estoy haciendo una afirmación de memoria pero no una afirmación histórica. Pero si puedo añadir: 'Y la memoria no me engaña, porque tengo aquí su contestación', entonces estoy basando mi afirmación acerca del pasado en un testimonio, estoy hablando de historia.²⁵

Así las cosas, aunque en éste y en los capítulos anteriores Collingwood ha buscado acreditar una forma crítica de aproximación a las fuentes, y el consiguiente uso de lo que denominó *imaginación a priori*, era de esperarse que de ello no se siguiera la negativa a considerar que los testimonios, y en general las fuentes cumplen una función esencial en la construcción y justificación del conocimiento histórico. En todo caso, lo que se modifica en Collingwood es el valor de la *autoridad* de las fuentes, así como el tipo de operación que sobre de ellas realiza el historiador; sin que con esto se justifiquen, por ejemplo, esas novedosas asociaciones entre la narrativa histórica y literaria que algunas versiones contemporáneas han llevado al grado de eliminar en la primera cualquier tipo de criterio que permita evaluar, si ya no la verdad, cuando menos la veracidad de la explicación histórica.

En función de los argumentos revisados se entiende que: dada la *imposibilidad* de aprehender *empíricamente* el pasado, y dado también el tratamiento *crítico* y *constructivo* de las fuentes que el propio Collingwood ha defendido, resultaría plenamente incompatible admitir que los documentos proporcionan al historiador una base lo suficientemente efectiva sobre la cual fundamentar la explicación. Así, si se toma en cuenta las versiones empiristas del estatus de científicidad con las que Collingwood discute, se entiende entonces su intento por establecer una cimentación epistémica que no elimine a la historia como forma del conocimiento, pero que tampoco deje de lado las condiciones particulares en que dicho conocimiento se desarrolla.

Lo anterior es importante en tanto permite advertir que la tesis de la recreación cumple una función *epistémica* que es resultado de su distinción entre las ciencias de la naturaleza y las humanas, así como de su propia crítica al

²⁵ *Ibid.*, p. 244-245.

papel que los testimonios juegan en el conocimiento histórico. No obstante, lo fundamental sigue siendo analizar las posibilidades de la tesis formulada por Collingwood.

En términos generales, la idea de base es que comprender un pensamiento pasado no es simplemente reconstruir, por ejemplo, el cálculo racional que condujo a un agente a realizar un cierto acto. Es más, repensar un pensamiento no implica realizar un acto de pensamiento *semejante* al original, sino uno *idéntico* a éste.²⁶ Con otras palabras, no se trata de dos actos de pensamiento (el del agente y el del historiador) que versan sobre el mismo objeto o sobre la misma cuestión.²⁷ Según Collingwood, de lo que se trata, estrictamente hablando, es de una recreación del pensamiento pasado que se supone un acto idéntico al original y que, por esta identidad, permite su actualización.

Pero el punto crítico de su argumento no está, como podría presumirse, en la idea de que el pensamiento del otro nos sea accesible mediante algún tipo de empatía psicológica, sino en la tesis de que los pensamientos, o por lo menos algunos de ellos, son en un sentido importante *eternos*:

Si el descubrimiento de Pitágoras respecto del cuadrado la hipotenusa es un pensamiento que hoy podemos pensar por nuestra cuenta, un pensamiento que constituye una adición permanente al conocimiento matemático, el descubrimiento de Augusto de que podía injertar una monarquía en la constitución republicana de Roma, mediante el desarrollo de las implicaciones del *proconsulare imperium* y la *tribunicia potestas*, es igualmente un pensamiento que el estudiante de la historia romana puede pensar por sí mismo, una adición permanente a las ideas políticas. Si Whitehead tiene razón al llamar **objeto eterno** al triángulo rectángulo, la misma frase es aplicable a la constitución romana y a la modificación que en ella operó Augusto. **Este es un objeto eterno porque el pensamiento histórico puede aprehenderla en cualquier momento; el tiempo no supone diferencia a este respecto, de la misma manera que en el caso del triángulo.**²⁸

A fin de mostrar la eternidad de ciertos contenidos del pensamiento, lo que Collingwood utiliza son dos argumentos que de una u otra forma le permiten sacarlos del tiempo. En el primero de ellos, que es también el que más le ocupa, lo que presenta son una serie de consideraciones con base en

²⁶ Vid, *Ibid.*, p. 275.

²⁷ Vid, *Ibid.*, p. 273.

²⁸ *Ibid.*, p. 213. Énfasis añadidos.

las cuales puede concluir que el pensamiento es distinto de la *experiencia inmediata*.

Por la longitud de la demostración no se repasarán aquí todos sus elementos, ni las críticas reales o presupuestas que él mismo enfrenta a lo largo del apartado. Muy brevemente, lo que se trata de mostrar es que el pensamiento no es un acto sostenido en el tiempo. Esto es, que el pensamiento no es “algo” que ocurre en el fluir de la conciencia y que, una vez ocurrido, desaparece en el pasado sin que nada pueda devolverlo.²⁹

Para la fundamentación de esta tesis, el primer elemento de prueba que Collingwood ofrece es un interesante ejemplo. Supongamos, dice, que durante cinco segundos una persona piensa que “los ángulos de la base de un triángulo isósceles son iguales”, y preguntémosnos ahora si se trata de *un mismo acto* sostenido durante este periodo, o bien de una serie de actos numéricamente distintos, pero idénticos en forma y contenido.

Ciertamente, habría que coincidir con Collingwood en que la segunda posibilidad se antoja improbable (en los dos sentidos de la palabra), y en que por consiguiente habríamos de aceptar la primera.

Si esto es así, supongamos ahora que el mismo sujeto, después de pensar en la igualdad de los ángulos del triángulo isósceles, divaga en otros pensamientos durante un lapso X de tiempo, para después volver al mismo objeto y a la misma idea sobre éste. El problema, esta vez, será establecer si lo que lo que tenemos ahora son dos actos de pensamiento, o si sigue siendo uno solo a pesar del lapso de tiempo intermedio.

Por supuesto, la respuesta de Collingwood es que se trata de un mismo acto que esta vez no está sostenido sino que ha revivido después del intervalo, pues: “Cuando se sostiene un acto por cinco segundos, la actividad en el quinto segundo está tan separada por un lapso de la del primero, como cuando se ocupan los segundos intermedios con una actividad de diferente especie o (si es posible) con ninguna.”³⁰

²⁹ *Vid., Id.*, p. 275.

³⁰ *Id.*

Sobra señalar que el argumento es inteligente, y que es esta identidad básica la que le permite no sólo justificar la tesis de que un pensamiento puede actualizarse independientemente del tiempo que separe al acto original y a su revivificación, sino sustentar también que por el hecho de poder ocurrir dos o más veces, el pensamiento resulta esencialmente distinto de la sensación o del sentimiento:

[...] si la mera conciencia es una sucesión de estados, el pensamiento es una actividad mediante la cual se detiene en cierto modo esa sucesión de manera que pueda aprehendérsela en su estructura general, algo para el cual el pasado no es muerto e ido, sino que puede representárselo junto con el presente y compararlo con él. El pensamiento mismo no está envuelto en el fluir de la conciencia inmediata; en algún sentido se halla fuera de ese fluir. Es cierto que los actos de pensamiento ocurren en momentos definidos; Arquímedes descubrió la idea de la gravedad específica en ocasión de estar en el baño; pero esos actos no se relacionan en el tiempo de la misma manera que los simples sentimientos y sensaciones. No sólo es el objeto del pensamiento el que en algún modo se halla fuera del tiempo, también lo hace el acto del pensamiento; en este sentido al menos, ese mismo acto de pensamiento puede durar a través de un lapso y revivir al cabo de un tiempo en que estuvo a la expectativa.³¹

En este nuevo contexto, se entenderá sin mayor problema su ya comentada negativa a considerar como parte de la historia a cualquier conducta determinada por la naturaleza animal del hombre (sus impulsos y apetitos),³² así como los elementos no racionales que determinen una acción.³³

Dicho por él mismo:

Al darse cuenta de su propia racionalidad, la mente se da cuenta también de la presencia en ella de elementos que no son racionales. Estos elementos no son cuerpo, son mente; pero no mente racional o pensamiento. Para emplear una vieja distinción, son *psique* o *alma* en cuanto distintos del *espíritu*. [...] son las fuerzas y actividades ciegas que llevamos dentro, que forman parte de la vida humana tal y como ésta se experimenta a sí misma conscientemente, pero que *no son parte del proceso histórico: sensación en cuanto distinta al pensamiento, sentimientos en cuanto distintos de las concepciones, apetito en cuanto distinto de la voluntad*. La importancia que tienen para nosotros consiste en el hecho de que forman el ambiente inmediato en que vive nuestra razón, así como nuestro organismo fisiológico es el medio ambiente inmediato en que viven ellos. *Son la base de nuestra vida racional, aunque no forman parte de ella. Nuestra razón los descubre, pero al estudiarlos no está estudiándose a sí misma.*³⁴

³¹ *Ibid.*, p. 276.

³² *Ibid.*, p. 211.

³³ *Ibid.*, p. 225.

³⁴ *Id.* Énfasis añadidos.

Como se puede ver al partir de esta referencia, las condiciones de posibilidad para la revivificación propuesta por Collingwood están supeditadas no sólo a las propiedades básicas con que ha caracterizado al pensamiento en su distinción de la experiencia, sino que ahora se suma a ellas la racionalidad del mismo. En otras palabras, todo parecería indicar que sean cuales fueren las condiciones que nos permitan reconocer un pensamiento como pensamiento racional, son estas mismas las que implican su salida de la conciencia inmediata.

Aunque no es posible en este punto del trabajo extendernos en el análisis de cuáles serían las condiciones que pudieran servir para establecer la racionalidad de un pensamiento, lo importante aquí es señalar que, en tanto racional, el pensamiento adquiere alguna condición que permite su eternidad y, por ende, su posible revivificación. Si acaso, habría que añadir a la restricción de que el objeto de la historia sea la actualización de lo que se ha denominado pensamiento racional, una condición extra que el propio Collingwood establece y que no debe despreciarse: “Todas estas inquisiciones son históricas. Proceden mediante el estudio de actos *consumados*. Ideas que he pensado y expresado, actos que he hecho. *Lo que acabo de empezar y estoy haciendo todavía, aún no puede juzgarse.*”³⁵

Un poco más adelante habrá oportunidad para examinar con más detalle esta última restricción, cuya importancia en la justificación de que el pensamiento no está supeditado a la conciencia inmediata debería ser evidente. Por lo pronto, lo que interesa afrontar es la más obvia de las críticas pudieran hacerse a la tesis de la actualización del pensamiento pasado. Y es que aunque la idea de que las propias características del pensamiento posibiliten el que éste pueda revivir en la conciencia después de haber sido suspendido durante un lapso de tiempo, ello no justifica todavía que sea posible que un *mismo* acto de pensamiento pueda ser llevado al cabo por actores distintos. Más claramente, lo antedicho sólo serviría para acreditar que dos actos de pensamiento son idénticos independientemente del tiempo que los separe, si quien los realiza es el mismo sujeto en circunstancias hasta cierto

³⁵ *Id.* Énfasis añadido.

punto similares. Pero aún se podría decir que al ser realizados por agentes distintos, su identidad no puede asegurarse debido a que estos se llevan al cabo en *condiciones subjetivas* distintas.

Así las cosas, el segundo elemento de prueba ofrecido para justificar la “eternidad” del pensamiento, surge al partir de la discusión en torno a la conexión entre las ideas y el contexto en que aparecen. Como en el caso anterior, Collingwood busca mostrar que la tesis que supone que una idea no puede ser comprendida si no es en función del contexto en el que surge, no hace sino restringir al pensamiento a una forma de la experiencia inmediata:

[...] en su inmediatez, en cuanto experiencias reales orgánicamente unidas con el cuerpo de experiencia en el cual surgen, el pensamiento de Platón y el mío son diferentes. *Pero en su mediación son lo mismo.* [...] Cuando yo leo el razonamiento de Platón el *Teetetes* contra la posición de que el conocimiento es mera sensación, no sé cuáles doctrinas filosóficas atacaba. Yo no podría exponer estas doctrinas y decir en detalle quién las sostenía y con qué argumento. En su inmediatez, como una experiencia real suya, no dudo que el razonamiento de Platón tiene que haber surgido de una discusión de alguna especie, aunque yo no sé cuál fue, y debe haber estado estrechamente conectado con esa discusión. Sin embargo, no sólo leo su razonamiento sino que lo comprendo, lo sigo en mi propia mente al re-argüirlo con y por mí mismo; el proceso de razonamiento que repaso no es un proceso semejante al de Platón, en realidad es el de Platón en la medida en que yo lo comprenda auténticamente, es decir, en cuanto es simplemente ese razonamiento, empezando con esas premisas y llegando a lo largo de ese proceso a esa conclusión; es decir, el razonamiento tal y como puede desarrollarse sea en la mente de Platón o en la de cualquier otro, y eso es lo que yo llamo el pensamiento en su mediación. En la mente de Platón existía dentro de un cierto contexto de discusión y teoría; en mi mente, debido a que yo no conozco ese contexto, existe en otro diferente, a saber, el de las discusiones que surgen del sensualismo moderno. Debido a que es un pensamiento y no un mero sentimiento o sensación, puede existir en ambos contextos sin perder su identidad, aunque no podría existir sin algún contexto apropiado.³⁶

La importancia de este argumento no está solamente en el ofrecer una segunda prueba a favor de la distinción entre la experiencia inmediata y el pensamiento, sino que sirve también para reforzar la primera tesis frente a la réplica de que la distinción entre el pensamiento original y el posterior no radica ni en las representaciones ni en el objeto representado, sino en el contexto en que se realiza cada uno de estos actos. Pues como es obvio, en tanto puedan romperse las relaciones entre las ideas y el contexto, o por lo menos atenuar el

³⁶ *Ibid.*, p. 289. Énfasis añadidos.

grado en que el contexto define al pensamiento, la reactualización y la identidad entre ambos actos se hace verosímil.³⁷

Con lo dicho hasta aquí debe ser suficiente para establecer que la posición de Collingwood no está sustentada en alguna forma misteriosa de la empatía psicológica que permitiría una igualmente enigmática restitución del pensamiento pasado. Aunque es verdad que en su posición parece haber cierta confianza en una no analizada capacidad de la que la razón goza para los fines de su auto-conocimiento, también lo es que las condiciones establecidas para defender que el pensamiento no está supeditado al fluir de la conciencia inmediata, son lo suficientemente fuertes como para acreditar que nuestras reconstrucciones del pensamiento pasado pudieran implicar algún tipo de identidad de la que se desprende la actualización de los mismos.

En su argumento, empero, se extraña la falta de análisis en torno a las condiciones y principios que permitirían asegurar la identidad del pensamiento pasado y su reconstrucción; pues aunque en algunos de los ejemplos en que su tesis se sustenta la idea de la identidad parecería francamente aceptable (vgr., en el caso de algunos teoremas de la geometría euclidiana o en el del principio de Arquímedes), hay otros en los que la justificación de la identidad sería mucho más problemática (el caso del Teetetes platónico, del que él mismo ha echado mano, es buen ejemplo de ello).

Pero aún así, la posición de Collingwood no dista mucho de aquella otra que Dilthey sustentaba mediante la expresión: “sólo el espíritu puede comprender aquello que ha creado.” Y es que, en ambos casos, parecería haber algún tipo de apuesta no sólo por el hecho de que el hombre posea alguna capacidad que permita que la comprensión del pensamiento se realice, sino en que la realización de ésta implique cierta conexión, por así decirlo,

³⁷ Vale decir, empero, que la “eternidad” de ciertas ideas asumida por Collingwood, no lo conduce a admitir que cualquiera de ellas es *de facto* comprendida en cualquier época y por cualquier sujeto. Como él mismo lo hace notar, y no podría ser de otro modo, “Ciertos historiadores, a veces generaciones enteras de historiadores, no encuentran en ciertos periodos de la historia nada inteligible y los califican de edades oscuras”. *Id*
Aún así, su punto es que esta incompreensión no implica que las ideas de épocas pasadas sean *per se* impenetrables (pues por lo menos en potencia siguen siendo comprensibles y eternas), sino que se trata de una deficiencia o incapacidad de los propios historiadores para repensar estos pensamientos. *Vid. Id.*

existencial. De allí que se entienda que Collingwood termine por postular que los intentos de los historiadores por “saltar el abismo temporal” que los separan de los pensamientos pasados, conducen a “algo” más que al conocimiento de estos; de hecho, a su perpetuación:

El conocimiento histórico es el conocimiento de lo que la mente ha hecho en el pasado y, al mismo tiempo, es volver a hacerlo, es la perpetuación de los actos pasados en el presente. Por tanto, su objeto no es un mero objeto, algo fuera de la mente que lo conoce; es una actividad del pensamiento que sólo se puede conocer en tanto que la mente que la conoce la revive y al hacerlo se conoce. Para el historiador, las actividades cuya historia estudia no son meros espectáculos que se ofrecen a la mirada, sino experiencias que debe vivir a través de su propia mente; son objetivas y las conoce sólo porque también son subjetivas, o actividades propiamente suyas.³⁸

Aunque con lo anterior podríamos dar por terminada la revisión de la tesis fundamental de *Idea de la Historia*, conviene rescatar el intento de Collingwood por conservar en este punto la labor crítica de la historia científica. Y es que al partir de la identidad entre el pensamiento pasado y su restitución histórica, parecería que la idea de que el conocimiento histórico suponga una aproximación crítica a los testimonios depositados en las fuentes, podría implicar que el resultado de éste es algo más que la mera restitución. Así, lo interesante es advertir cómo Collingwood consigue incluir esta dimensión del conocimiento histórico en esa conexión existencial a la que recién se ha referido:

No se trata de una rendición pasiva al hechizo de otra mente, es una labor de pensamiento activo y, por lo mismo, crítico. El historiador no se limita a revivir pensamientos pasados, los revive en el contexto de su propio conocimiento y, por lo tanto, al revivirlos los critica, forma sus propios juicios de valor, corrige los errores que pueda advertir en ellos. Esta crítica de los pensamientos cuya historia traza no es algo secundario a la tarea de trazar su historia. Es condición indispensable al conocimiento histórico. Nada podría ser más erróneo acerca de la historia del pensamiento, que suponer que el historiador en cuanto tal se limita a comprobar ‘qué fue lo que fulano pensó’, dejándole a otro la decisión de ‘si era verdad’. Todo pensar es pensar crítico; por tanto, el pensamiento que revive pensamientos pasados los critica al revivirlos.³⁹

³⁸ *Ibid.*, p. 213.

³⁹ *Ibid.*, p. 211.

VII.2 DE LA DE RECREACIÓN DEL PENSAMIENTO

La motivación de este repaso está por demás alejada de un intento por criticar la versión de la historia postulada por Collingwood. Pero para los fines de este trabajo, hay cuando menos tres cuestiones cuyo análisis resulta en particular importantes.

En primer lugar, habría que discutir si la distinción entre la experiencia y la percepción es correcta, y reconsiderar si todo pensamiento que cumpla con los requisitos establecidos por Collingwood, posee también las condiciones necesarias y suficientes para ser reconstruible. Por otro lado, quedaría por verse si la revitalización del pensamiento es una reconstrucción completa, o si en realidad hay porciones importantes del pensamiento que resulten inaccesibles a la historia. Finalmente, habría que discutir también si la historia, aunque fuera sólo la historia intelectual, puede reducirse a la mera reconstrucción del pensamiento pasado; pues frente a ello cabría defender que la operación histórica supone no sólo una pérdida sino también una *ganancia* de significado, y que es ésta retribución la que en buena medida justifica la operación histórica.

Sobra decir que el apartado que aquí inicia está dedicado al análisis de las cuestiones recién delineadas, cuya revisión no sólo resulta importante para la comprensión de la posición sustentada por Collingwood, sino para la definición de los conceptos que nos permitirán incorporar muchas de las nociones discutidas en el resto de este trabajo.

De las sensaciones, el pensamiento y las posibilidades de su revivificación

Algunos de los problemas más relevantes en la propuesta de Collingwood se desprenden de ciertas ambigüedades en su propia concepción del pensamiento.

Como ya se ha visto aquí, Collingwood afirma que la diferencia entre la percepción y el pensamiento, radica en el hecho de que en la primera sólo podemos experimentar el objeto percibido pero no el acto de la percepción, mientras que en el caso del pensamiento nos es posible reparar en ambas cosas.

La tesis, empero, pudiera ser un tanto imprecisa por dos cuestiones en particular. Primero, por lo que toca a la idea de que la percepción y las sensaciones están confinadas a tal grado a la conciencia inmediata, y segundo, por la falta de claridad en algunas de las implicaciones que en su definición del pensamiento tendrían las tesis que hemos revisado con anterioridad.

Aunque con ciertas reservas, se podría conceder a Collingwood que en el caso de la actividad motriz usualmente sólo somos conscientes de lo que hemos hecho, pero no del acto como tal.⁴⁰ Sin embargo, si algo se ha derivado de las discusiones en torno a la base empírica y la experiencia, es justamente que la percepción de las características que creemos nos son dadas directamente por los objetos y fenómenos, en realidad depende tanto de las nociones y conceptos mediante los cuales las identificamos, como del adiestramiento *conceptual* y *práctico* que nos permiten reconocerlas.⁴¹

En el ámbito de la filosofía de la ciencia, la tesis de la *carga teórica* de la observación ha permitido poner en tela de juicio la idea de que los *predicados observacionales* simplemente designen *características* que en circunstancias adecuadas pueden determinarse mediante la observación directa. Pero basta con una simple extrapolación al problema que venimos analizando para que la distinción sustentada por Collingwood se desdibuje, pues si se acepta que la percepción no es independiente de conceptos e ideas, resulta altamente

⁴⁰ En términos generales, las reservas del caso surgen al partir de algunos ejemplos en los que el desarrollo de la actividad motriz podría implicar para el sujeto algún tipo de conciencia sobre sus movimientos. En particular, parecería que durante el proceso de aprendizaje de ciertas actividades motrices (vgr., la actividad motriz fina) o bien durante el desarrollo, dominio y perfeccionamiento de actividades motrices específicas (vgr., en el dominio de un deporte, de un instrumento musical o de un artefacto), cabría la posibilidad de que los sujetos fueran más o menos conscientes de la actividad motriz, aún y cuando dicha conciencia tendiera a desvanecerse por la automatización del movimiento.

⁴¹ *Vid.*, por ejemplo, Hanson, N. R., "Observación", en Olivé L., y Pérez Ransanz, A. R. (comps.), *Filosofía de la ciencia: Teoría y observación*, México, Siglo XXI-UNAM, 1989.

probable que en tanto la experiencia contenga elementos que corresponden al pensamiento, ésta posea también por lo menos *algunas* de sus características.

De hecho, Feyerabend ha llegado más allá en esta posición, hasta sugerir que la experiencia, más que cargada de teoría, es *esencialmente* teórica. Visto desde esa perspectiva, pensamiento y experiencia en realidad constituirían un mismo acto y, por ende, las características de ambos fenómenos habrían de ser estrictamente las mismas; ya sea, en nuestro caso, que el pensamiento como la percepción queden confinados al fluir de la conciencia inmediata, o bien que se abra la posibilidad de realizar sobre ambos las mismas acciones que de alguna forma los saquen de este fluir (vgr., la reflexión).⁴²

A fin de dar respuesta a esto último, conviene detenerse en el análisis de la noción de pensamiento sustentada por Collingwood, pues es obvio que de coincidir con éste en la definición, lo antedicho sólo significaría la incorporación de la experiencia al ámbito del pensamiento, pero en nada adelantaría la revisión que pudiera hacerse a su concepción del pensamiento.

Para empezar por algún lado, debo confesar que con mi propio pensamiento me ocurre algo muy similar a lo que recién he aceptado en el caso de la actividad motriz, puesto que nunca he logrado pensar en algo y, al mismo tiempo, pensar también en el acto de pensamiento que estoy realizando. Con esto no quiero decir que sea incapaz de consumar un acto reflexivo, sino que para hacerlo me es preciso *detener* y *fijar* el pensamiento primero, para después hacer de éste el objeto de la reflexión.

Ciertamente, cabe la posibilidad de que en lo particular carezca de esa capacidad que me permitiría realizar este doble acto de pensamiento. Pero no debo ser yo el único privado de ella, pues no son pocos los que han dedicado vastos análisis al problema de la reflexión o de la escritura como formas *fijación* y *detención* del pensamiento, y al de si esto pudiera incluso constituir una mutación substancial para el mismo.

⁴² *Vid.*, Feyerabend, P. K., "The problem of the existence of theoretical entities", en Feyerabend, P. K., *Knowledge, Science and relativism. Philosophical papers Vol. 3*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 16-49.

En función de esta incapacidad (que asumo generalizada) para pensar en algo y paralelamente pensar en el acto de pensamiento que se está realizando, es posible someter a crítica la *forma* en que Collingwood ha buscado sacar al pensamiento de la conciencia inmediata. En particular, lo que esta imposibilidad sugiere es que el pensamiento es más un *estado* no muy distinto de la percepción, antes que el *proceso* o la *actividad* que según él mismo el pensamiento es.

El problema, empero, no parece residir en la definición del pensamiento, sino en la falta de análisis de las implicaciones que tienen algunas de las condiciones establecidas por él mismo, y que se harán evidentes en la *distinción* entre el *pensamiento* y sus *productos* u *objetivaciones*.

Si atendemos su intención por distinguir al pensamiento de las sensaciones y la experiencia mediante la asociación del primero con una *actividad* y de las segundas con un *estado*, deberían salir a la luz algunas características importantes del pensamiento, pero sobre las que el propio Collingwood no ha abundado lo suficiente durante el desarrollo de la argumentación. La más obvia de ellas reside en la actividad y pasividad que, respectivamente, supondrían el pensamiento y la experiencia. Pero más allá de esto y de lo que en función del actor pueda decirse, parecería que una las diferencias básicas entre un estado y una actividad está dada por el hecho de que la segunda pueda generar un producto específico y distinto del proceso como tal; mientras que los estados son, por así decirlo, productos en sí mismos.

La posición de Collingwood no es del todo ajena a esta diferencia. Tanto la distinción entre el interior y el exterior de un acontecimiento, como la condición de que el conocimiento histórico dependa de la existencia de *pruebas materiales* de los acontecimientos e ideas, son muestra suficiente no sólo de que Collingwood contempló la posible *materialización* del pensamiento (y por ende el que los procesos generen algún tipo de producto específico y distinto de ellos mismos), sino el hecho de que el conocimiento histórico, en tanto reconstrucción del pensamiento, estaría estrictamente supeditado a dicha materialización.

Junto a lo anterior, habría que recuperar también aquella otra constricción establecida por Collingwood, en el sentido en que el conocimiento histórico sólo puede ocuparse de lo que él mismo ha denominado un *acto consumado*.⁴³ En el ámbito de la teoría de la historia, la idea no sólo implica una importante limitación sobre lo que pudiera ser materia de la inquisición histórica, sino que permite explicar también la imposibilidad de hacer una historia del presente. No obstante, al trasladarla a los terrenos de esta discusión, la cláusula establece algún tipo de diferencia al nivel de los actos de pensamiento; pues según se puede inferir, la consumación o el desenlace de una actividad (y por ende de un acto de pensamiento) debería generar alguna condición que, por lo menos en la lectura de Collingwood, justifiquen la mediatez del pensamiento y, por consiguiente, su posible revivificación.

Con base en estos dos requisitos que hemos recuperado, es posible responder a la crítica con que se dio pié a esta discusión y, asimismo, sacar a la luz uno de los conceptos que a los que queremos conducir este trabajo.

Según se hizo notar, el problema de la reflexión, a la que obviamente se está igualando aquí con la revivificación propuesta por Collingwood, está fuertemente asociado a la incapacidad para realizar un acto de pensamiento y, al mismo tiempo, un segundo acto, también de pensamiento, pero que tenga por objeto al primero. Esta problemática, decíamos, no conduce, o por lo menos no directamente, a sustentar la imposibilidad de realizar un acto de pensamiento reflexivo, sino al necesario establecimiento de dos requisitos básicos que posibiliten su realización; a saber, aquellos a los que apuntamos diciendo que para el pensamiento reflexivo eran condiciones necesarias la *detención* y *fijación* del pensamiento primero que será su objeto. Estas dos restricciones a las que recién se ha aludido (las de *detención* y *fijación*) podrían igualarse ahora con las otras dos que hemos recuperado del propio Collingwood (las de *consumación* y *materialización*). Así, podríamos entonces coincidir con Collingwood en el tema de la mediatez del pensamiento, siempre y cuando se establezca con claridad la función de estas dos condiciones, a las que genéricamente denominaremos *objetivación*.

⁴³ Vid., Collingwood, R. G., *Idea de la historia*, op. cit., p. 214.

En este sentido, se diría entonces que la eternidad del pensamiento que Collingwood ha defendido, está supeditada tanto a su *racionalidad* (de nuevo, independientemente de lo que ello signifique), como al hecho de que éste presente las condiciones mínimas para su *objetivación*. De allí que la diferencia básica no esté entonces entre la experiencia y el pensamiento (tal y como éste ocurre en donde sea que acontezca en lo agentes), sino entre pensamientos *en curso* y pensamientos *objetivados*. Y es que, aún y cuando tuviéramos elementos como para suponer que la distinción entre experiencia y pensamiento radica en que la primera es un estado y el segundo una actividad propiamente dicha, no por ello deja de ser cierto que durante el desarrollo de la acción la distinción entre ambos no puede establecerse con la claridad necesaria, pues lo único que a nuestra disposición tenemos para sustentar la distinción es la creencia de que, en principio, la actividad, como cualquier otro proceso, podría generar en algún momento un producto específico en el que se *objective*.

Ahora bien, estas coincidencias en lo que respecta a las condiciones que el pensamiento debe cumplir para “salir” de la conciencia inmediata, no nos obligan a coincidir también en las formas específicas en que pudieran realizarse, ni mucho menos en lo que toca a la posibilidad de revivificar efectivamente el pensamiento pasado, o en los términos en que Collingwood ha sustentado la diferencia entre el pensamiento y la experiencia.

Al inicio de este trabajo, expusimos ya algunas dificultades epistémicas en el análisis histórico al nivel de la corta duración.⁴⁴ En particular, lo que se buscó hacer notar es que uno de los obstáculos más importantes que la vida y el pensamiento individual presentan para el conocimiento histórico, no sólo se deriva de la destrucción y pérdida de las fuentes, sino justamente de la *escasa objetivación* de su desarrollo y ocurrencia; pues aunque es cierto que contamos con una inmensa cantidad de pruebas materiales de lo ocurrido a este nivel de duración, también lo es que la mayoría de los acontecimientos que en ella ocurren no dejan el tipo de constancia material que permitiera su reconstrucción, y no pueden, por ende, ser objeto del análisis histórico.

⁴⁴ *Vid., supra*, capítulo I.

Retomando aquella discusión, podría decirse que, a menos que supusiéramos que todo proceso puede reconstruirse *completamente* al partir de sus productos (lo cual es evidentemente falso), la sola cantidad de acontecimientos que hay en los espacios vacíos entre aquellos que efectivamente han dejado constancia material de su ocurrencia, es ya una buena razón para poner en tela de juicio la completitud de la reconstrucción histórica, y que esto es así incluso admitiendo la posibilidad de que muchos de estos vacíos se completen utilizando lo que Collingwood denomina *imaginación a priori*.

Si se recuerda, la idea de Collingwood es que lo que obtenemos de las fuentes son una serie de puntos fijos que el historiador relaciona y estructura mediante el uso de la *imaginación a priori*. Sin poner en tela de juicio la importancia epistemológica de este procedimiento, lo que interesa resaltar es que la reconstrucción del pensamiento individual implicaría un uso de la imaginación muy similar al que Collingwood vio en la novela histórica. A decir por éste, una de las diferencias entre la novela histórica y la historia científica, está en la libertad con que la primera imagina acontecimientos, pues al historiador únicamente le está permitido inferir los acontecimientos *necesarios* para vincular aquellos de los que tiene pruebas materiales. Como en el ejemplo que ya se ha revisado, el historiador está justificado para imaginar que el Cesar realizó un viaje, siempre y cuando cuente con pruebas materiales que le demuestren que un día estaba en un cierto sitio, y que días después se le encontraba en otro diferente. Sin embargo, es el propio Collingwood quien ha establecido que este uso de la imaginación no puede extenderse al grado de elucubrar las posibles conversaciones o las sensaciones que el Cesar mantuvo o experimentó durante el trayecto; a menos, claro está, que existieran fuentes que dieran constancia de ello, o que cuando lo menos permitan inferirlo.

En su momento se ha aceptado que la condición es correcta. Así que siendo consecuentes con ella, no se puede más que insistir en las complicaciones ahora referidas, y que a decir verdad no aparecen en la

argumentación de Collingwood porque la mayoría de los casos con que ejemplifica sus tesis son sumamente *ad hoc*.⁴⁵

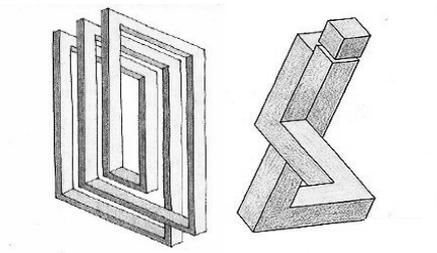
En lo que a las sensaciones y su confinación al fluir de la experiencia inmediata se refiere, la cuestión no va mucho más allá de lo que ya se ha señalado. De allí que baste con indicar que si lo dicho en torno a la teoriedad de la base empírica tiene sentido, habrían también las razones suficientes como para creer que las sensaciones y la percepción pueden pasar por un proceso de objetivación similar al que se ha descrito en el caso del pensamiento.

Desde luego, habría que coincidir con Collingwood en que la experiencia no es *reflexiva* en el mismo sentido en que el pensamiento lo es, y que por lo tanto somos absolutamente incapaces para *percibir* la percepción. Sin embargo, la confinación de la experiencia al fluir de la conciencia inmediata, sólo estaría fundamentada si esa fuera la única forma de hacerla consciente. Y es en este punto, donde parece que la tesis es equivocada.

Las figuras diseñadas por la psicología de la gestalt, que después Hanson, Kuhn y Feyerabend utilizarían para ejemplificar la noción de inconmensurabilidad, han permitido mostrar la estrecha relación entre la experiencia, por un lado, y los marcos conceptuales y algunos mecanismos cognitivos por el otro (vgr., la asociación o la distinción figura-fondo). En términos generales, la intención detrás de estas figuras es la de presentar un estímulo visual cuyas características sean acordes a cuando menos dos esquemas cognitivos o marcos conceptuales distintos. De allí que,

⁴⁵ Por ejemplo, en el capítulo dedicado a la evidencia del conocimiento histórico, Collingwood utiliza el caso de la muerte de John Doe para mostrar el tipo de inferencias que al historiador le están permitidas, y la forma, por demás cercana a la investigación jurídica y criminológica, en que se resolvería una investigación histórica. El ejemplo, que en primera instancia parecería un aceptable, en realidad violenta algunas características fundamentales que el propio Collingwood había reconocido en la materia histórica; en particular, la de la imposibilidad de experimentar directamente los acontecimientos pasados. En el caso de la muerte de Doe, es cierto que el investigador de Scotland Yard tampoco es testigo presencial de los hechos, pero lo es también que los actores estaban vivos cuando realiza la investigación, y que la mayoría, si no es que todas las evidencias materiales que le permiten resolver el caso, fueron obtenidas *in situ*. Así, sobra decir que aunque es aceptable que el historiador trabaja en una forma similar, el trabajo histórico presenta las complicaciones derivadas de la pérdida de información provocada por la imposibilidad de interrogar a los actores históricos, y por la pérdida de muchos elementos que originalmente habrían servido como pruebas materiales para justificar una inferencia.

dependiendo del esquema conceptual que se utilice, el *mismo* estímulo puede percibirse en cuando menos dos formas distintas.



Por supuesto, se puede impugnar que lo que estos ejemplos muestran es que el sujeto que los percibe podría ser consciente de que algún tipo de cambio ha ocurrido en la experiencia, pero que no por ello ha hecho consciente la experiencia como tal; ya sea en términos de la percepción de cada una de las distintas figuras que pueden verse al partir del mismo estímulo, o bien en los de los mecanismos que actúan cuando se pasa de una percepción a otra.

La réplica, empero, no es muy distinta de la crítica que aquí se ha presentado utilizando el ejemplo del pensamiento reflexivo; toda vez que, a menos que *fije y detenga* el pensamiento sobre el que versará la reflexión, tampoco seríamos conscientes de su realización ni de los cambios que en él pudieran surgir. Además, quedaría por discutirse si una vez que ocurre el cambio en la experiencia que estas figuras provocan, el sujeto es o no capaz de *reflexionar* sobre los cambios en su experiencia, al grado de identificar cuando menos los mecanismos cognitivos o esquemas conceptuales ha utilizado en la percepción de cada una de las figuras en particular.⁴⁶ De hecho, si lo anterior no fuera cierto, la construcción de estas figuras que pretenden engañar a la percepción mediante el uso de dos o más marcos conceptuales, habría resultado imposible.

Una segunda objeción a la que este argumento podría enfrentarse, es al señalamiento de que las figuras utilizadas como prueba han sido construidas

⁴⁶ Frente a esto último, Collingwood podría señalar que dicha reflexión es ya un pensamiento que versa sobre el pensamiento y no sobre la experiencia como tal. Sin embargo, parecería que por la naturaleza de los ejemplos que se han presentado aquí, ello sólo significaría la concesión de que no hay experiencia sin pensamiento y, por ende, nuestro punto quedaría mostrado.

con la expresa intención de provocar fenómenos de este tipo, pero que en la experiencia “normal” difícilmente existen estímulos con estas características.

A lo anterior puede responderse diciendo que la distinción señalada por Collingwood supone que *toda* experiencia está inmersa en el fluir de la conciencia inmediata, por lo que al aceptarse que algunas de ellas no lo estén, tendríamos ya una réplica que al menos obligaría a incluir en la definición cláusulas semejantes a las que aquí se han propuesto para mostrar que sólo el pensamiento *objetivado*, y no el pensamiento en general, puede ser objeto de la reflexión.

Pero no es esta la única respuesta posible. Según se dijo ya, las figuras que aquí se han presentado han servido para ejemplificar el concepto de inconmensurabilidad y, en particular, el hecho de que los cambios conceptuales tengan implicaciones importantes al nivel de la percepción; al grado en que, tras una revolución científica, los sujetos usualmente perciben “nuevos” fenómenos y propiedades en los “mismos” lugares de siempre. Con base en ello, no es difícil suponer que los sujetos que han vivido una revolución conceptual de este tipo, habrán tenido cierta conciencia sobre su propio proceso perceptual, al menos al grado de poder dar cuenta de los cambios que en éste ocurren.

Así, se puede sugerir que aún aceptando la imposibilidad de percibir una experiencia, existen cuando menos algunas situaciones en las que ésta no está del todo inscrita en la conciencia inmediata, dado que sobre de ella pueden realizarse operaciones similares a las que nos permiten tener conciencia de nuestro propio pensamiento. Para volver ahora a la distinción sostenida por Collingwood, lo que se puede estar dispuesto a aceptar es que el *nivel de objetivación* de los procesos perceptuales usualmente es *menor* al que normalmente tiene el pensamiento, y es de allí que nuestra *conciencia del proceso* sea también más reducida, pero no por esto inexistente.

De la completitud de la reconstrucción y de la noción de contexto histórico

El segundo elemento de crítica al que se ha apuntado aquí responde a las dudas que pudieran surgir en torno a la completitud de la reconstrucción histórica y con respecto a si las condiciones que recién se han postulado no sólo son necesarias sino también suficientes para que la actualización se efectúe.⁴⁷

A fin de dar pie a esta discusión, empecemos por conceder sin aceptar que la conclusión a la que llegó Tales con respecto a la igualdad de los ángulos, o que la idea de Arquímedes sobre la gravedad específica, son efectivamente las mismas que hoy tenemos cuando reparamos en las propiedades de un triángulo isósceles, o en las del fenómeno que ocurre con el sumergimiento de un cuerpo en un líquido.⁴⁸

El punto, ahora, es que aún haciendo esta concesión, cuesta trabajo imaginar las circunstancias en las que en nuestra mente aparecería el *Eureka* que acompañó al segundo de aquellos pensamientos; pues es obvio que al considerar la cuestión por nosotros mismos, no hay nada en ella que nos conduzca directamente o indirectamente hasta esa exclamación.

Apenas unas páginas atrás, se han reproducido algunas líneas del propio Collingwood que podrían servir para imaginar su posible respuesta ante esta interrogante:

El pensamiento mismo no está envuelto en el fluir de la conciencia inmediata; en algún sentido se halla fuera de ese fluir. Es cierto que los

⁴⁷ Aunque hay que reconocer que Collingwood nunca ha supuesto que la revivificación del pensamiento por la que aboga sea lo aquí se denomina una reconstrucción *completa*, el punto de la réplica será mostrar que la *incompletitud* a la que apuntaremos es significativa para esta discusión, pues toca algunos de los elementos y condiciones que el propio Collingwood ha supuesto en la justificación de su concepción del pensamiento histórico en tanto actualización.

⁴⁸ Desde luego que esta concesión, en tanto petición de principio, no es fácilmente aceptable, ya que lo que está en tela de juicio es justamente la posibilidad de que el pensamiento sea efectivamente restituible. No obstante, por la naturaleza misma de los ejemplos utilizados por Collingwood (y que han sido los mismos a los que aquí me he referido), se antoja hasta cierto punto improbable que no hubiera un alto grado de semejanza entre aquellos pensamientos y los nuestros. A lo más, lo que podría replicarse es que los pensamientos a ese grado reconstruibles son pocos, y que, por lo mismo, la tesis de Collingwood es sumamente parcial debido a que su aplicación sólo es posible en un número muy limitado del total de casos que constituyen el dominio completo. Sin embargo, es evidente que lo anterior no implica la imposibilidad de reconstrucción, antes al contrario la justifica; por lo que podemos valernos de ello para la concesión con que inicia el análisis.

actos de pensamiento ocurren en momentos definidos; Arquímedes descubrió la idea de la gravedad específica en ocasión de estar en el baño; pero esos actos no se relacionan en el tiempo de la misma manera que los simples sentimientos y sensaciones.⁴⁹

Sin duda alguna, Collingwood acertaría al señalar que la exclamación, como tal, bien podría haber sido producto de alguna sensación o sentimiento que Arquímedes haya experimentado, y lo hace también al asentar que la posibilidad de recuperar o no lo que haya provocado aquel sobresalto, es en principio intrascendente para la revivificación de lo que del pensamiento de Arquímedes se busca restituir (i.e., el principio que explica el fenómeno ocurrido por el sumergimiento de un cuerpo en un líquido).

Pero lo que de la interjección importa no es tanto el sentimiento o la sensación que la acompañen. En realidad, al proponer que el *eureka* exclamado por Arquímedes es un elemento de su pensamiento que no podemos reconstruir históricamente, lo que interesa no es la posible reconstrucción de los elementos *subjetivos* que habrían causado la exclamación, sino la imposibilidad de revivificar las *condiciones históricas específicas* que hicieron de su acto de pensamiento un *descubrimiento*. Para ser más claros, lo que se buscan señalar es que la reconstrucción del *contenido conceptual* de un acto de pensamiento no necesariamente es suficiente para la revivificación completa de éste, pues para ello haría falta la restitución de algunas de las condiciones en las que el acto fue realizado; para el caso, de aquellas que hicieron que el *fenómeno* estudiado por Arquímedes haya constituido un *problema* en un momento determinado, y de las que generaron que la respuesta ofrecida por éste haya caído en la categoría de los *descubrimientos*.

Se sobrentenderá que la intención de esto no es la de reducir a la historia al tema de las efemérides. El problema aquí planteado poco o nada tiene que ver con cuestiones de autoría intelectual, ni con el hecho de que sea el pensamiento de Arquímedes, y no el de cualquiera de nosotros, el que merezca un lugar en los libros de texto. Lo que en verdad importa es que el acto de pensamiento primigenio supone una *innovación* que no puede

⁴⁹ Collingwood, R.G., *op. cit.*, p. 276

repetirse, pues dicho carácter sólo puede establecerse a luz de ciertas condiciones, no sólo biográficas, sino también políticas, económicas, sociales, conceptuales y técnicas que permiten evaluar un pensamiento como un descubrimiento y que, en ciertos casos, incluso pudieran haber sido modificadas por éste.⁵⁰

Si se concede este punto, será evidente entonces que la reconstrucción histórica es en algún grado incompleta debido a que las condiciones antes referidas son, obviamente, irreconstruibles. De allí que aunque fuera aceptable la posible identidad *conceptual* entre el pensamiento de Arquímedes y el de cualquiera que por sus propios medios llegara al mismo resultado, no por ello sería igualmente admisible la identidad *histórica* de ambos pensamientos.

En buena medida, el problema que se está discutiendo se desprende de la definición de contexto histórico sugerida por Collingwood. En repetidas ocasiones, Collingwood afirma que la idea de que un pensamiento sólo es comprensible en función del contexto que lo rodea, se deriva de la tesis de que éste está circunscrito al *fluir* de la conciencia inmediata.

Pero lo anterior solamente es cierto si se parte de su propia interpretación, pues lo que Collingwood está entendiendo como las condiciones en que se da un pensamiento son, justamente, las experiencias y pensamientos subjetivos que acompañan u originan al pensamiento que se quiere comprender. El problema, por supuesto, es que su definición de contexto histórico no necesariamente es correcta.

La cuestión quizá quede mucho más clara si se toma un caso distinto para ejemplificarla. A juicio de algunos autores, el anarquismo metodológico sustentado por Feyerabend a lo largo de su vida, se origina o por lo menos

⁵⁰ Aunque es muy probable que no fuera ésta la réplica de Collingwood, podría argumentarse que el *eureka* o cualquier otra exclamación similar, son algún tipo de respuesta "natural" ante la sorpresa experimentada por un sujeto que ha descubierto algo. Si así fuera, cabría entonces la posibilidad de que en el caso de que yo mismo tuviera noticia de la gravedad relativa en razón de haber considerado la cuestión por cuenta propia, ocurriera que al llegar al mismo resultado, experimentara también la misma sensación experimentada por Arquímedes, y generara, por ende, una respuesta similar, sino es que idéntica, a la generada por aquel. Sin embargo, no deja de ser evidente que aún aceptando esta posibilidad que ralla ya en lo inadmisible, existen diferencias nada desdeñables entre aquella y esta situación imaginaria, y que estas son, justamente, diferencias que atañen al valor histórico que pudiéramos atribuir a cada uno de los actos de pensamiento.

está fuertemente relacionado con su experiencia militar en la segunda guerra mundial. En este sentido, la idea usual es que su constante insistencia en las implicaciones políticas de los asuntos epistemológicos y, en general, su intención de ofrecer argumentos que permitan salvaguardar la libertad de los individuos frente a las ideologías políticas, religiosas o científicas, cobra la relevancia que tiene al interior de su obra debido a las privaciones y que el propio Feyerabend vivió como consecuencia de su alistamiento en el ejército alemán.⁵¹

Una explicación de este tipo, empero, dista mucho de estar plenamente justificada. Desde luego, no es que haya motivos para dudar que lo ocurrido en la guerra sea un elemento clave en la vida de Feyerabend, ni que sea inadmisibles pensar que tras la experiencia de un conflicto bélico se tengan razones suficientes para justificar una postura filosófica similar a la suya; sobre todo, teniendo en cuenta las consecuencias que para Feyerabend, como para tantos otros, la guerra implicó para el resto de sus días. No obstante, la negativa a aceptar una explicación de este tipo tiene que ver con que la creencia en que su posición filosófica puede *comprenderse* y *justificarse* sin tomar en cuenta *sus experiencias particulares* en la guerra.

En este sentido, atina Collingwood al señalar que para la reconstrucción del pensamiento no es necesario detenerse en las condiciones biográficas del autor. Pero asentir en esto último no conduce, o por lo menos no necesariamente, a la aceptación de que todo pensamiento pueda revivificarse sin tomar en cuenta otro tipo de condicionantes.

En primera instancia, parece que para contestar a la pregunta de *porqué* alguien pensó en algo, hace falta atender a algunas condiciones, por así decirlo, “externas” al acto de pensamiento en particular. Y es que, según Collingwood, uno conoce las razones por las que Tales o quien sea pensó en la igualdad de los ángulos, debido a que, al evaluar el problema por cuenta propia, descubrimos que es ésta y no otra la relación que hay en un triángulo isósceles, y por lo mismo nos vemos forzados a aceptar el pensamiento y las razones que Tales pudiera ofrecer para justificarlo.

⁵¹ Véase, en particular, Feyerabend, P., *Matando el tiempo*, Madrid, Editorial Debate, 1995.

La idea quizá sea aceptable en el ejemplo propuesto por Collingwood. Pero en el caso del anarquismo filosófico, como en muchos otros, parece que habría una diferencia importante entre comprender lo dicho y comprender porqué alguien dijo eso en particular, pues es evidente que no todos los que se han planteado el “mismo” problema que Feyerabend se planteó, han llegado a las mismas conclusiones. Así que, para volver a los ejemplos presentados por Collingwood, diríase entonces que aunque fuera cierto que podemos pensar en la igualdad de los ángulos de la base de un triángulo isósceles tal cual lo hiciera cualquier otro, con ello no hemos resuelto la pregunta de porqué Tales de Mileto pensó en ello.

Al punto, parecería que Collingwood está asumiendo que una cuestión en particular es un problema en cualquier contexto posible; lo cual, no es necesariamente correcto. Más allá de lo que pueda decirse en función de las determinantes biográficas que hayan conducido a alguien a preguntarse por cierta problemática, e incluso pasando por alto el hecho de que las líneas de investigación sean usualmente conducidas por asuntos políticos, económicos o sociales, es casi evidente que la problematización de un ámbito o fenómeno responde a condiciones externas al acto de pensamiento como tal. Dichas condiciones constituyen un *contexto conceptual* (algo similar a lo sugerido por Lakatos mediante el concepto de Programas de Investigación)⁵² que no puede reconstruirse al partir de la sola revivificación de un pensamiento particular asociado a éste, pero que es el que en última instancia permite explicar porqué, en una situación determinada, cierto tópico aparece como problemático.⁵³

Ahora bien, si lo anterior permite señalar que la mera reconstrucción de un acto de pensamiento no necesariamente resuelve la pregunta sobre porqué

⁵² Vid., Lakatos I. (1978) *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

⁵³ Para evidenciar el que sean las condiciones conceptuales las que determinan la problematización de cierto dominio o fenómeno, bastaría con hacerse la contraparte de la pregunta sugerida por Collingwood: ¿Porqué alguien (vgr., Kant) no fue capaz de preguntarse por algo (vgr., las implicaciones “ideologizantes” que, según Feyerabend, la ciencia tiene)? La respuesta, por supuesto, siempre podrá ser la de que ese alguien era incapaz de ver el fenómeno completo y, por lo mismo, de llevar hasta sus últimas consecuencias la reflexión sobre la materia específica de la que se ocupó. Sin embargo, cuando el referente es Kant la respuesta merecería algo más que la mera cautela.

alguien pensó en algo, quedaría por mostrar que su reconstrucción no siempre es posible sin tomar en consideración algunas de las condiciones en que el acto es realizado.

Para sustentar este punto, podríamos recurrir a un caso que Simmel ha presentado, y que ya hemos utilizado para fines distintos de los aquí nos ocupan. Imaginemos, dice, que en algún momento encontramos en algún lugar de Asia el plano de una ciudad que no da, ni por su estilo ni por testimonios directos o indirectos, ninguna indicación sobre su antigüedad y procedencia.⁵⁴ En un caso como este, la comprensión de este mapa como un acto de pensamiento resultaría prácticamente imposible, toda vez que no tenemos ningún dato que nos permita saber, por ejemplo, si se trata de una ciudad realmente existente, de un plano de urbanización o de una ciudad imaginada en la que habitaba una civilización igualmente utópica.

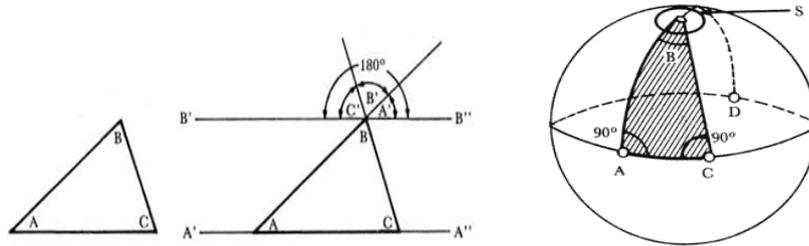
Pero aunque la conjetura sirva para hilvanar claramente nuestro punto, siempre podrá criticarse que por tratarse de una ficción, la réplica que mediante ella se propone pierde buena parte de su sustento. De allí que resulte más conveniente utilizar casos análogos a los utilizadas por Collingwood.

Tomemos como ejemplo, entonces, ya no la igualdad de los ángulos que están en la base de un triángulo isósceles, sino un pensamiento muy similar: “la sumatoria de los ángulos internos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos”. Siendo este el caso, se puede mostrar fácilmente la imposibilidad de llegar a este pensamiento por la vía sugerida por Collingwood (i.e., considerando la cuestión por nosotros mismos), toda vez que el teorema que demuestra que la sumatoria de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180 grados, sólo puede probarse en el contexto de una geometría euclidiana.

Tal y como se aprecia en las figuras que aparecen al final de este párrafo, el teorema es falso para el caso de la geometría de Riemann, pues en una geometría esférica la sumatoria de los ángulos internos de un triángulo (A, B, C) puede ir desde 180 hasta 540 grados. De allí que, para llegar al resultado esperado, sería necesario “acompañar” el problema al que el teorema

⁵⁴ Simmel, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, España, Península, s/a, p. 77.

responde con un conjunto de “pensamientos” en los que la respuesta cobrará sentido; a saber, los axiomas propuestos por Euclides y, en particular, el correspondiente a las paralelas.



Con base en los argumentos y ejemplos que recién se han presentado, se puede mostrar, primero, que la revivificación del pensamiento propuesta por Collingwood constituiría una reconstrucción *parcial* del mismo en tanto existen un número nada insignificante de casos (vgr., aquellos en los que reconocemos una innovación) en los que operan diferencias significativas entre el pensamiento original y su reconstrucción. Por otro lado, la argumentación permite señalar que los actos de pensamiento difícilmente son autocontenidos (en el sentido en que su explicación y comprensión pueda llevarse al cabo sin hacer referencia a otros actos de pensamiento que no están directamente presentes en el acto que sea objeto del análisis); por lo que la revivificación, de ser posible, requeriría de la reconstrucción del *contexto conceptual* en el que el acto cobra sentido. Finalmente, puede apuntarse también que la definición de contexto histórico no tiene porqué limitarse al conjunto de condiciones subjetivas en las que ocurre un acto de pensamiento en particular. Lo que se ha denominado aquí como contexto conceptual, y que bien podría haber asimilado al concepto de *utillaje mental* sugerido por Febvre, constituye a veces la referencia de mayor peso para la comprensión del pensamiento.

De la historia como revivificación del pensamiento pasado

Tal y como se indicó en el segundo apartado de éste capítulo, las inquietudes que la idea de la historia de Collingwood despiertan no giran únicamente en torno a la posibilidad de revivificar los pensamiento pasados. En particular, preocupa también que al concebir a la historia como mera reconstrucción del pensamiento, la definición pudiera traer consigo una serie de limitaciones y pérdidas que pudieran, por así decirlo, desvirtuarla.

Pero el problema no está solamente en la dificultad de incluir en la definición propuesta a buena parte de la historia económica o social, entre cuyos acontecimientos se encuentran algunos en los que imperfectamente reconoceríamos alguna idea involucrada. En realidad, la cuestión toca incluso a la propia historia del pensamiento, pues como hemos visto, son pocos los conceptos, creencias o ideas que podrían cumplir con las características necesarias para ser restituibles en los términos planteados por el propio Collingwood.

Por otra parte, habría que notar también que si la historia como *reconstrucción* pudiera implicar limitantes de este tipo, la historia como *pensamiento crítico* parecería que extiende exageradamente los márgenes de la investigación histórica, al grado en que se desvanece casi cualquier frontera que pudiera trazarse para distinguirla de las distintas ciencias humanas y hasta de las ciencias en general. Y es que, al partir de esta noción, no queda del todo claro qué es exactamente lo que correspondería a la historia propiamente dicha, y en que casos uno estaría haciendo, por ejemplo, filosofía, sociología o ciencia política.

Al analizar el tema de la autoridad de las fuentes, Collingwood ha indicado que la falsedad de un testimonio, e incluso los errores que un actor histórico pudiera haber cometido al evaluar cierta cuestión, no implican que la fuente deba ser desechada como elemento de prueba. En este contexto, todo parece

indicar que la labor y finalidad de la historia, bajo la definición aquí discutida, estaría fuertemente centrada en el problema de la comprensión del pensamiento pasado, y que esto es válido independientemente de lo que se pueda decir en torno a las formas específicas en que dicha comprensión se realiza. Con otras palabras, lo que la idea indica es que uno estaría haciendo historia si sus intereses están centrados en la comprensión de lo que un cierto actor histórico pensó con respecto a “algo”; mientras que se estaría haciendo, por ejemplo, filosofía o ciencia política, si lo que interesa es ese “algo” (filosófico o político) y la operación se concentra entonces en la evaluación de la validez de los pensamientos pasados a este respecto.

Pero como ya hemos visto, al establecer la función *crítica* de la historia, Collingwood ha sostenido también que:

El historiador no se limita a revivir pensamientos pasados, los revive en el contexto de su propio conocimiento y, por lo tanto, al revivirlos los critica, forma sus propios juicios de valor, *corrige los errores que pueda advertir en ellos*. [...] Nada podría ser más erróneo acerca de la historia del pensamiento, que suponer que el historiador en cuanto tal se limita a comprobar ‘qué fue lo que fulano pensó’, dejándole a otro la decisión de ‘si era verdad’.⁵⁵

Por supuesto que lo que buscamos sustentar aquí no es que el historiador deba mantenerse al margen de evaluar si lo que sus fuentes dicen es válido o no. En todo caso, lo que importa señalar es que alguna diferencia debe haber entre ocuparse en reconstruir lo que pensaba Platón acerca del conocimiento, y en preguntarse si lo sustentado en el *Teetetes* es correcto con respecto a la cuestión que allí se trata; pues, ciertamente, en el primero de los casos la evaluación de la validez es hasta cierto punto secundaria.

Insistamos en que nada de esto tiene que ver con que el historiador no pueda hacerse una pregunta filosófica o de ciencia política mientras analiza sus fuentes. Sin embargo, distinguir así a las materias, o por lo menos a los intereses epistémicos, no sólo es importante en términos de una clasificación disciplinar que sin duda será siempre un tanto imprecisa, sino porque al desaparecer estos límites se pierden también una serie de elementos que muchos han definido como características propias del pensamiento histórico, y que no aparecen muy claramente en la definición ofrecida por Collingwood.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 211. Énfasis añadido

Ahora bien, independientemente de que su posición pueda implicar, al mismo tiempo, una innecesaria constricción del ámbito histórico y una injustificada extralimitación del mismo, quedaría por verse si la definición de la historia como reconstrucción del pensamiento pasado no supone también otro tipo de pérdidas importantes en lo que hace a los intereses epistémicos y a la operación histórica propiamente dicha.

Desde cierta perspectiva, se puede defender que en la historia, o por lo menos en alguna parte de ella, existe el interés por evitar las interpretaciones anacrónicas y, en consecuencia, lo habría también por aproximarse a una reconstrucción lo más fielmente posible de los pensamientos pasados. Sin embargo, parece que Collingwood ha llevado demasiado lejos esta pretensión; al grado en que no sólo se olvida de las posibles implicaciones que sobre la aproximación al pasado tienen las condiciones presentes en las que el historiador realiza su trabajo, sino que incluso pasa por alto ciertos elementos que, a juicio de muchos, justifican la pertinencia de la labor histórica.

El recuento que el propio Collingwood ha hecho de las distintas formas en que las sociedades occidentales se han aproximado a sus propios pasados, no sólo permite mostrar que lo que hoy reconocemos como historia es una concepción del pasado más o menos reciente y sumamente específica, sino que de acuerdo a las particularidades conceptuales reconocidas por el mismo en la caracterización de la historia moderna, existe una serie de diferencias entre la *experiencia vivida* y, por llamarla de algún modo, la *experiencia histórica*. Pero a fin de evitar que este apartado se extienda en demasía, mejor es obviar aquí esta referencia y concentrar el argumento en las condiciones que ya hemos visto (en particular en aquellas asociadas a la noción de pensamiento objetivado), pues estas son suficientes para ilustrar esta distinción.

Si bien es cierto que el estado de consumación de un acto puede ser parte de la experiencia vivida, el punto que ahora se discutirá depende del hecho de que dicha consumación a veces ocurre en un *momento muy posterior* a aquel en que ocurrió el acto de pensamiento original; lo suficiente, por lo menos, como para que el actor original no haya tenido noticia de ello. Este

momento de consumación, al que aquí se denominará como *futuro parcialmente realizado*, implica ya una primera y obvia diferencia entre lo *vivido* y su *reconstrucción*; sobre todo en aquellos casos en los que el actor histórico desconoció, sino todas, cuando menos algunas de las consecuencias de sus propios pensamientos y acciones.

Páginas atrás, se hacía notar ya que la operación histórica supone una pérdida y ganancia de significado con respecto a su objeto de estudio. Y no es difícil entender porqué. Muy rápidamente, las condiciones establecidas permiten mostrar que la reconstrucción histórica es *incompleta* debido a que muchos de los acontecimientos y actos ocurridos durante el proceso de pensamiento no alcanzan a materializarse; por lo que, al no dejar evidencia material de su ocurrencia, tampoco pueden ser objeto de la reconstrucción histórica. No obstante ello, el conocimiento que el historiador tiene de las condiciones futuras que el agente histórico difícilmente podría haber adivinado, pero que constituyen ese *futuro parcialmente realizado* que sirve como punto de consumación de el acto original, permite suponer que en la reconstrucción histórica se inscriben elementos y condiciones desconocidas por los agentes y, con ello, se justifica la ganancia de significado referida.

Por si misma, esta sola diferencia basta para mostrar que en la historia como revivificación se perdería un elemento sustancial pues, por un lado, la reconstrucción completa del pasado es estrictamente imposible y, por el otro, se elimina también la ganancia de significado que ésta supone. Sin embargo, la cuestión no queda únicamente en este señalamiento.

Al tomar como base algunas de las condiciones establecidas por Collingwood, parecería que las diferencias entre el pensamiento original y su reconstrucción histórica son hasta cierto punto similares a aquellas con las que él mismo buscó distinguir al pensamiento de la percepción y las sensaciones.

Sin que esto suponga un intento por desandar lo que ya se ha avanzado en torno a la objetivación del pensamiento, los argumentos presentados permiten indicar que el problema de la falta de materialización de muchos de los pensamientos pasados está estrictamente asociado a la *inmediatez* de la experiencia vivida por los individuos.

Así las cosas, y aunque párrafos atrás se ha aceptado que la condición de materialización, e incluso la de consumación de un acto de pensamiento, están presentes al nivel de la experiencia vivida, se hace evidente una cierta tensión entre estas condiciones y la tesis de la revivificación, pues la restitución de la vitalidad del pensamiento pasado dependería, en buena medida, de que la reconstrucción se mantenga siempre al nivel de la más corta de las duraciones. De allí que, así vista, la diferencia entre lo vivido y su reconstrucción parezca no muy disímil a lo que Bergson ha mostrado con respecto a la duración y las aproximaciones que a ésta hace la inteligencia:

[...] no hay diferencia esencial entre el pasar de un estado a otro y persistir en el mismo estado. Si el estado que sigue 'siendo el mismo' es más variado de lo que se cree, inversamente el paso de un estado a otro se parece más de lo que uno se imagina a un mismo estado que se prolonga; la transición es continua. Mas precisamente porque cerramos los ojos a la incesante variación de cada estado psicológico, cuando la variación se ha vuelto tan notable que se impone a nuestra atención nos vemos obligados a expresarnos como si un nuevo estado se hubiese yuxtapuesto al precedente. Y también lo suponemos, a su vez, invariable, y así sucesivamente hasta el infinito. *La aparente discontinuidad de la vida psicológica se debe a que nuestra atención se fija en ella en una serie de actos discontinuos*: donde sólo hay una suave pendiente, creemos distinguir, siguiendo la línea quebrada de nuestros actos de atención, los peldaños de una escalera. Verdad es que nuestra vida psicológica está llena de imprevistos. Surgen mil incidentes que parecen cortar lo que les precede y no tener nada que ver con lo que les sigue. Mas la discontinuidad de sus apariciones se destaca de la continuidad de un fondo en el cual se dibujan y al cual deben los intervalos mismos que les separan; son los golpes de timbal que suenan de tarde en tarde en una sinfonía. Nuestra atención se fija en ellos porque le interesan más, aunque todos están implicados en la masa fluida de toda nuestra existencia psicológica entera. Cada uno de ellos no es más que el punto mejor iluminado de una zona movediza que comprende todo lo que sentimos, pensamos y queremos, todo lo que, en fin, somos en un momento dado. Esa zona entera es lo que en realidad constituye nuestro estado. De los estados así definidos puede decirse que no son elementos claros y distintos, sino que se continúan unos a otros en un transcurso sin fin.⁵⁶

Si algún sentido tiene esta asociación entre, por un lado, la duración y lo vivido, y por el otro, la atención y la reconstrucción histórica, se entenderá entonces lo que se busca señalar al remarcar la *inmediatez* de la *experiencia vivida*. Pero lo que importa es lo que de esto podamos rescatar al preguntarnos por la conveniencia de definir a la historia como forma de revivificación que permite devolver la *vitalidad* al pensamiento pasado.

⁵⁶ Bergson, H. (1907), *La evolución creadora*, España, Editorial Planeta-De Agostini, 1994, p. 17. Énfasis añadidos.

Se dirá, y quizá se tendría razón al hacerlo, que la posición de Collingwood cobra incluso un renovado interés cuando se la piensa en el contexto en que se está sustentando esta discusión. La idea de que la reconstrucción histórica pudiera ser una forma de revivificación que devuelva la vitalidad a los pensamientos pasados, bien podría ser interpretada como un intento nada desdeñable por establecer algún tipo de aproximación a la *experiencia vivida*, en la que se eviten los vicios que Bergson ha subrayado en nuestro usual acercamiento a la duración.⁵⁷ Así que, independientemente de lo que pueda apuntarse respecto a las particularidades en que la reconstrucción pudiera realizarse, la tesis de Collingwood gozaría al menos del privilegio de haber denotado la ruta correcta por la que la historia debería transitar. Sin embargo, la limitante establecida por Collingwood en el sentido de que sólo el pensamiento consumado puede ser objeto de la historia, permitiría evidenciar fácilmente que su idea de devolver la vitalidad al pensamiento pasado dista mucho de lo que Bergson sostenía en el caso de la intuición.

Ahora bien, más allá de si esta apreciación es o no correcta, lo que aquí importa es que, aún suponiendo que estuviéramos en condiciones de restituir a ese grado la experiencia pasada, la *conveniencia* de esta revivificación no quedaría fuera de toda duda, pues es probable que su resultado no fuera muy distinto de lo que obtenemos cuando describimos el presente.

Más claramente, si la idea de la reconstrucción ha de llevarse hasta sus últimas consecuencias, la restitución de la vitalidad del pasado no sólo nos obligaría a ignorar nuestro conocimiento de las condiciones futuras desconocidas por el actor histórico, si no que nos conduciría también a una búsqueda por devolver a aquellos pensamientos a la inmediatez de la que han salido gracias a su materialización y consumación. Lo cual, a fin de cuentas, nos deja en una posición similar, para no decir idéntica, a la que hoy tenemos con respecto a nuestro propio pensamiento. Y es por esto último que el

⁵⁷ “Pero la vida es una evolución. Concentramos un periodo de esa evolución en una visión estable que llamamos forma y, cuando el cambio se ha hecho lo bastante grande para vencer la dichosa inercia de nuestra percepción, decimos que el cuerpo ha cambiado. Aunque, en realidad, el cuerpo cambia de forma en todo instante. O más bien, carece de forma pues la forma pertenece a lo inmóvil, y la realidad es movimiento. Lo que es real es el cambio continuo de forma; la forma no es más que una instantánea tomada sobre una transición.” Bergson, H. (1907), *La evolución creadora*, España, Editorial Planeta-De Agostini, 1994, p. 264.

problema de la revivificación del pasado no queda ya solamente, como algunos han querido verlo, en la posibilidad de llevar al cabo una operación de este tipo, sino que toca también a algunos de los intereses epistémicos y, por ende, a las retribuciones que justifican a la historia misma.

A MANERA DE CONCLUSIÓN.

DE LA HISTORIA COMO RECONSTRUCCIÓN DEL PENSAMIENTO PASADO

A lo largo de este trabajo hemos insistido en que nuestra aproximación y conocimiento del pasado dependen de acontecimientos y estructuras posteriores al periodo o acontecimiento que sea objeto de estudio. Sobra indicar que lo antedicho no representa ninguna innovación de nuestra parte. Por el contrario, la idea de que el futuro del pasado tiene cierta incidencia sobre el pasado mismo, es una de las pocas tesis compartidas por historiadores de las más diversas filiaciones historiográficas; con todo y que, hay que decirlo también, sea esta noción la que más fácilmente se ha prestado para cobijar un sinnúmero de simulaciones.

Pero es obvio que lo que interesa aquí no es señalar la popularidad de la idea ni los abusos que ésta permite. Sin que esto suponga un intento por cuestionar su validez de la tesis, lo que importa mostrar es la conveniencia de separar las diversas formas en se da esta incidencia del futuro del pasado sobre el pasado, pues de cada una de ellas se desprenden implicaciones que no necesariamente son análogas. Aunque la lista no es completa, hay cuando menos dos formas que valdría la pena distinguir.

En una primera instancia, se podría mostrar fácilmente que tanto la pregunta de investigación como las hipótesis que para enfrentarla desarrolla el historiador, tienen por sí mismas una serie de repercusiones, aunque muy básicas, sobre la materia histórica como tal; toda vez que ambas, hipótesis y preguntas, determinan en algún grado los criterios para el análisis y selección

de las fuentes, o bien los del establecimiento de los límites sincrónicos y diacrónicos en los que se mantendrá el estudio.

Un poco más allá de esta elemental determinación, pero en esa misma línea, existen otras formas en que el presente del historiador impacta sobre su objeto de estudio. La filiación a una corriente historiográfica, el corpus conceptual en que se basa la investigación, los pre-juicios y, en fin, todos aquellos elementos que podamos incluir en la noción de horizonte histórico gadameriano, no sólo sirven de sustento a la pregunta y a la hipótesis (por lo que tendrían las mismas repercusiones que antes se han señalado), sino que son también los que definen nuestra concepción del pasado, de sus elementos y actores, y hasta la de la operación histórica como tal. De allí que pueda decirse que la incidencia de las condiciones presentes en la materia histórica, es en algún sentido similar a la que las teorías tienen para con la experiencia o la identificación y explicación de los fenómenos.¹

Pero no es ésta la única forma en que el futuro del pasado impacta sobre el la historicidad de los acontecimientos. Tal y como lo apuntábamos apenas unos párrafos atrás, el significado histórico de un acontecimiento depende en cierto grado de circunstancias y acontecimientos posteriores a su ocurrencia, que constituyen lo que hemos denominado un *futuro parcialmente realizado* y que usualmente fue desconocido por el actor y sus contemporáneos. Como es obvio, no vale incluir a este futuro parcialmente realizado como parte de las condiciones presentes del historiador, pues aunque hay ocasiones en las que esto ocurre, la mayoría de las veces los acontecimientos que determinan el significado histórico de los acontecimientos que les anteceden, pertenecen a un punto temporal intermedio entre el presente del actor histórico y el del historiador.

¹ “[...] el historiador no va rodando al azar a través del pasado, como un trapero en busca de despojos, sino que parte con un proyecto preciso en la mente, un problema que resolver, una hipótesis de trabajo que verificar. Decir que “eso no es una actitud científica” ¿no es poner de manifiesto, simplemente, que se sabe muy poco de la ciencia, de sus condiciones y de sus métodos? El histólogo que mira por el ocular de su microscopio ¿capta hechos aislados de una manera inmediata? Lo esencial de su trabajo consiste en *crear*, por así decirlo, los objetos de su observación, con ayuda de técnicas frecuentemente muy complicadas. Y después, una vez adquiridos esos objetos, en ‘leer’ sus probetas y sus preparados. Tarea singularmente ardua; porque describir lo que se ve, todavía pase, pero ver lo que se debe describir, eso sí es difícil.” Febvre, L. (1953), *Combates por la historia*, España, Editorial Planeta, 1993, p. 22.

No debe ser necesario detenerse para analizar a detalle las obvias diferencias entre estas dos formas en las que el futuro puede tener una cierta incidencia sobre el pasado, ni hará falta tampoco explicar porqué cada una de ellas pudiera provocar cierto anacronismo en la interpretación histórica. Sin embargo, el anacronismo implicado en uno y otro caso no necesariamente es análogo.

Si las condiciones presentes del historiador tienen el mismo tipo de implicaciones que las teorías tienen para con la experiencia, entonces son éstas las que en buena medida definen las condiciones posibilidad, los límites y la justificación de la operación histórica en sí. Pero tampoco hay que creer que por el hecho de que sean estas condiciones las que configuren la materia histórica y el ejercicio que sobre ella se realiza, el resultado de ello sea una realidad histórica hecha a la medida de nuestros pre-juicios; pues así como no todos los hechos de un dominio coinciden con la teoría que los describe, tampoco el pasado se deja aprehender por cualquier hipótesis que buenamente se nos ocurra. En todo caso, el anacronismo surge cuando el historiador, al proyectar sobre el pasado sus pre-juicios, es incapaz de identificar y asumir los elementos que los testimonios, y en general las fuentes, pudieran ofrecer en contra de ellos.

Pero si en la proyección del presente sobre el pasado se corre el riesgo de provocar un cierto anacronismo, en el caso de la significación de un acontecimiento por sus consecuencias, la operación es, por su propia naturaleza, estrictamente anacrónica. Ciertamente, la idea de que un acontecimiento adquiera su significado histórico al partir de la relación que el historiador establezca entre éste y algunos acontecimientos posteriores, no sólo es un ejercicio que permite la asociación del acontecimiento a una cierta categoría, si no que es también uno de los elementos que más claramente justifican la ganancia epistémica que la historia supone con respecto a la reconstrucción en estricto sentido. Pero aún y cuando esta forma de significación del pasado sea un constituyente esencial de la operación histórica, existen distintos niveles en los que el anacronismo resulta más o menos aceptable. Aunque es obvio que, por ejemplo, es sólo por sus consecuencias que el historiador podría calificar un acontecimiento o un

conjunto de acontecimientos como una reforma o como una revolución (y que en esos casos el ejercicio es sin lugar a dudas legítimo), también lo es que al significar de esta forma al pasado se corre el riesgo de sobrevalorar ciertos acontecimientos y, sobre todo, de generar explicaciones en las que el futuro del pasado parezca inevitable.

Con respecto a lo primero hay poco que decir. Basta con pensar en nuestra usual celebración de los natalicios de quienes ocupan un lugar privilegiado en la historia y se entenderá fácilmente la sobrevaloración a la que nos referimos, pues aunque es verdad que este tipo de acontecimientos son condición necesaria para la ocurrencia de aquellos otros que justifican ese favorecido lugar, también lo es que los primeros no arrojan mucha luz para la comprensión de los segundos.

En el caso de las explicaciones en que las consecuencias aparecen como inevitables, la cuestión incluso va más allá de lo que aquí pudiéramos juzgar en contra del anacronismo que ello implica. Aunque no es la intención presentar un alegato a favor de la ucronía, el problema con la retrodicción y con la significación del pasado por sus consecuencias, no está solamente en que el historiador pudiera generar la impresión de que los actores históricos en realidad tenían conocimiento de lo que sus acciones provocarían. De hecho, el problema más importante surge cuando en la exageración de ambos procedimientos se proyecta sobre el pasado una extraordinaria racionalidad, al grado en que éste aparece como una estructura en la que los acontecimientos ocurren como si se cumpliera un plan preestablecido. La ley de los tres estados de Comte es, por supuesto, un buen ejemplo de ello.

Llegados a este punto, conviene que volvamos sobre la definición de la historia como reconstrucción, pues si, como aquí se ha defendido, la explicación histórica es tan esencialmente anacrónica, resultará entonces un tanto paradójico el que se haya apostado por la definición de Collingwood. Antes de ir directamente a ello, sólo hay que aclarar que el interés no estará puesto en los vicios a los que nos hemos referido en los párrafos anteriores, sino en la disyuntiva entre la apuesta por reconstruir el pasado y el anacronismo que es producto de la significación histórica de un acontecimiento

en razón de sus consecuencias. Así, se sobreentiende que el análisis estará centrado en la segunda de las formas que he reconocido, y de allí, por supuesto, la conveniencia de haberlas distinguido.

Está por demás indicar que no hemos sido nosotros los primeros, ni mucho menos los únicos, en percatarnos de que el anacronismo que es producto de las operaciones esenciales de la comprensión histórica, implica una cierta resistencia al empeño de los historiadores por aproximarse con la mayor fidelidad posible a lo acontecido en el pasado. Por el contrario, podría decirse que casi todas las historias y las teorías de la historia están, en mayor o menor medida, atravesadas por esta tensión. No obstante, parecería que la tensión, si no desaparece, al menos disminuye cuando el problema de la historicidad se discute en el contexto de las distintas duraciones establecidas por Braudel.

Si lo recuerda el lector, en el análisis de la *historicidad por localización* que presentamos en otra parte de este trabajo,² se hacía notar que esta noción podía ser interpretada cuando menos en dos sentidos distintos. Por un lado, se dijo que el significado histórico de un acontecimiento se deriva del lugar que este ocupa en una *serie de acontecimientos* que se extiende hacia el pasado y hacia el futuro del acontecimiento en cuestión, y sobre los cuales el historiador establece algún tipo de relación, no necesariamente causal, que los vincula. Pero se dijo también que la historicidad por localización temporal suponía una forma distinta significación; a saber, aquella que se desprende de la inserción del acontecimiento en una estructura a la que, usualmente, denominamos contexto histórico o espíritu de la época.

Así las cosas, parece que la cuestión que aquí está a discusión se aclara al advertir esta diferencia entre los dos sentidos de la localización histórica, y aún más cuando a ello se le suma la distinción sustentada por Braudel. Más claramente, lo que estamos buscando indicar es que es la historia al nivel de la corta duración la que por su propia naturaleza resulta inevitablemente anacrónica, mientras que la de larga y muy larga duración es particularmente reconstructiva.

² Vid., supra, § VI.3

Con esto último, no se está ignorando que en ambos casos haya elementos de reconstrucción y anacronismo. Ciertamente, al nivel de la corta duración, el historiador busca, o por lo menos eso debería, un cierto grado de reconstrucción que le permita establecer, por ejemplo, las distintas variables en él implicadas. Sin embargo, la reconstrucción a este nivel sólo es condición necesaria, pero no suficiente, para el establecimiento del significado histórico del acontecimiento, pues la reconstrucción de un acontecimiento implica, ineludiblemente, a sus relaciones con sus consecuencias.

Por el contrario, al nivel de larga y muy larga duración, el conocimiento de las épocas posteriores a aquella en la que el acontecimiento es insertado, tiene un papel secundario en lo que respecta a su comprensión. Los elementos que reconocemos como esenciales a la Ilustración, por ejemplo, sirven como un tipo de guía que permite resaltar algunos otros elementos que sean fundamentales en el Renacimiento. Sin embargo, es obvio que en tanto existan elementos propiamente renacentistas que desaparecen para el siguiente periodo, la comprensión de la época obliga a privilegiar el análisis de las relaciones entre los testimonios contemporáneos.

Así visto el problema, cabría añadir aquí una noción que pensamos forma parte del método histórico, pero cuya fundamentación no pueda llevarse al cabo debido a la longitud que su discusión implica. No obstante, no está de más incluir un par de anotaciones a este respecto. Y es que por cómo están vinculadas las formas con los contenidos sociales, podría defenderse que en la investigación histórica de las entidades de segundo y tercer orden opera un procedimiento al que, a falta de mejor nombre, denominaremos *desciframiento*.

Muy rápidamente y coincidiendo ahora con Ricœur, es obvio que una forma social no tiene las características que por regla general atribuimos a los individuos (proyecto, fin, medio, estrategia). Pero si lo anterior es cierto, ocurre que, a diferencia de lo que Ricœur supone, las formas sociales no “actúan” en un segundo plano porque, a decir verdad, no lo hacen en ninguno. En este sentido, lo que importa resaltar es que el hecho de que una forma social no constituya un actor histórico propiamente dicho, implica directamente que éstas no se manifiestan, completas, en documento alguno. Más claramente los

documentos y las fuentes en general, en tanto objetivaciones, sólo pueden ser considerados como pruebas materiales de acciones realizadas por actores individuales o por los actores colectivos a los que se ha incluido como entidades de primer orden. Las entidades de segundo y tercer orden, por su parte, sólo se materializan veladamente en las fuentes, por lo que su reconstrucción depende de la capacidad que el historiador tenga para *descifrarlas* en los documentos.

Aunque nada de esto supone un intento por borrar lo que recién se ha dicho con respecto a la historicidad de los acontecimientos y a su pertenencia a una figura unitaria, la importancia de distinguir ahora entre estas dos formas de significación y, por consiguiente, entre una historia reconstructiva y aquellas, por así decirlo, anacrónicas, se deriva de nuestro interés por separar aquellos argumentos que funcionan bien el marco de la historia episódica, pero que conllevan una serie de dificultades importantes si se les traslada a los territorios de una historia social como la que aquí se defiende. Así, la distinción entre estas dos formas de la historicidad por localización y de la consiguiente significación de los acontecimientos, responde a nuestra búsqueda por mostrar las diferencias entre los objetos de la historia social y la episódica, y las que por ello se implican al nivel de las operaciones que deben realizarse para su comprensión.

DEL PENSAMIENTO OBJETIVADO

Desde el inicio de la discusión en torno a los *Epilegómenos* de *Idea de la historia*, se hizo la advertencia de que la finalidad que con ésta se perseguía no era la de criticar la posición mantenida por Collingwood, sino la de establecer, al partir de las limitantes que en ella pueden reconocerse, los conceptos centrales que resuman las tesis sustentadas en este trabajo.

Las réplicas que componen el apartado anterior, nos conducen a tres nociones que podrían incluirse en una noción genérica de lo que se ha denominado pensamiento *objetivado*. Sin embargo, debido a que estas

incluyen algunas condiciones extras a las señaladas en el análisis del texto de Collingwood, es conveniente separarlas (a pesar de las fuertes relaciones que mantienen) empleando denominaciones diferentes. Para hacerlo, utilizaremos las siguientes nociones: *objetuación*, *objetivación* y *objetualización*.

Por los argumentos presentados en el primer capítulo,³ se adivinará que por *objetuación* comprendemos a los procedimientos mediante los cuales se *materializan* los conceptos, ideas, normas, valores, y, como se ha defendido antes, hasta las sensaciones. Así, se incluye como materialización del pensamiento no sólo a los objetos propiamente dichos, sino a cualquier evidencia material (directa o indirecta) de éste. De allí que cuenten como *objetuación* los textos, las representaciones pictóricas o los artefactos, pero igualmente la traza de una ciudad, la moda o el diseño de interiores, los códigos o las estrategias de guerra, y en fin, cualquier tipo de prueba material en la que pueda verse una idea, una sensación o un sentimiento *cifrado* en ella.

Con base en esta noción, puede derivarse, como lo hemos hecho ya en el primer capítulo, una justificación *epistémica* de la entidades sociales y colectivas. Más claramente, si la condición de *materialización* establecida por Collingwood es correcta (en el sentido de que para el conocimiento histórico es condición necesaria que los pensamientos y hechos del pasado hayan dejando algún tipo de vestigio que permita, directa o indirectamente, su reconstrucción), entonces es posible justificar la tesis de que los objetos históricos sean objetos sociales, debido a la escasa materialización que el pensamiento individual presenta, así como a las dificultades para la significación histórica asociadas al tiempo corto. Sin embargo, es obvio que la justificación de esta línea argumentativa quedó, por así decirlo, incompleta, pues entre otras cosas, se partía de fuertes presupuestos con respecto a la existencia y la posible materialización del pensamiento propiamente colectivo. Ambas cuestiones, empero, habrán de aclararse al definir de la segunda noción.

El concepto de *objetivación* nos sirve para referirnos a lo que Collingwood llama un *acto consumado*; tesis que, según se aceptó, establece una

³ Vid., supra, § I.1

característica importante de la *materia* histórica. Sin embargo, debido a que antes no sólo hemos asociado esta tesis con la de la materialización, sino a que la hemos incluido junto con la otra en una misma en un mismo concepto, conviene explicar porqué ahora se están separando.

No pocos han insistido en que el *significado histórico* de los acontecimientos pasados depende, en mayor o menor medida, de las condiciones presentes en las que el historiador realiza su trabajo. Al partir de esta idea se entienden una serie de características importantes del conocimiento histórico. Primero, resulta comprensible la relativa autonomía del pensamiento histórico con respecto a sus autoridades, pues las condiciones que determinan el significado *histórico* de los acontecimientos pertenecen a un futuro que difícilmente habrían adivinado los actores, y por lo tanto no aparecen inscritas en sus testimonios. De igual modo, la tesis permite esclarecer la imposibilidad para hacer una historia del presente, pues ésta se deriva de nuestra propia incapacidad para predecir las condiciones desde las cuales serán significados los acontecimientos que lo constituyen. Por último, se entienden también las variaciones en los significados *históricos* atribuidos a un acontecimiento, pues aunque pudiera sustentarse que el pasado es siempre uno y el mismo, bastaría con que se modifiquen las condiciones desde las cuales éste es investigado, para que se modifiquen también los significados que atribuimos a los acontecimientos que lo integran.

Desde luego, no vamos a poner en tela de juicio el hecho de que, en tanto el futuro está abierto, los significados de lo acontecido pueden variar de igual forma en que se modificarían los de los acontecimientos relatados en una novela a la que constantemente cambiamos el desenlace. Pero independientemente de lo que pueda decirse en términos de la incompletitud de la explicación histórica, la tesis de Collingwood con respecto a que sólo los *actos consumados* son materia de la historia permite establecer que ésta está constituida por acciones humanas que han alcanzado lo que denominamos un *futuro parcialmente realizado*. Con otras palabras, si bien puede ser cierto que, como Dilthey lo postulaba, el significado definitivo de la historia humana está reservado a lo que de ella pueda decirse en el último segundo del fin de los tiempos; no lo sería menos que los actos humanos alcanzan, durante el

desarrollo de la historia misma, algún tipo de condición que funciona como una especie de desenlace provisional, y que junto con otras cosas, es este futuro parcialmente realizado el que nos permite significarlos en un momento determinado.

De lo anterior, no se sigue la imposibilidad de significar proyectos de acción o planes para la realización de una obra. Un plan de gobierno, o bien el bosquejo para una obra pictórica o literaria, pueden ser evaluados y significados justo como proyectos; aún y cuando, por la razón que fuere, no hayan sido llevados al cabo. La diferencia, entonces, no está entre proyectos y actos realizados, sino entre acontecimientos o acciones *en curso* y aquellas que, por haber alcanzado cierta condición material o conceptual, puedan considerarse *parcial o definitivamente consumadas*. Así, un *acontecimiento en curso* sólo puede explicarse históricamente cuando, por así decirlo, detenemos la acción en un punto que circunstancialmente sirva como su consumación.

Tampoco debe leerse esta idea como una pretensión por sustentar la invarianza de los significados derivados al partir del cumplimiento de este futuro parcialmente realizado. Aunque no se trata de significados en estricto sentido parciales o transitorios, la posibilidad de *resignificar* los acontecimientos está justificada no sólo porque cambien las condiciones desde las que se realiza la interpretación histórica, sino por la propia *modificación del punto que hemos considerado como su consumación*. Si retomamos aquí el ejemplo del plan de gobierno, se entenderá sin mayor problema la posibilidad de que hubiera alguna diferencia entre los significados atribuidos a éste en el momento en que se presenta como un proyecto, y los que pudiéramos referir cuando el plan ha sido puesto en marcha, cuando se le compara con los medios y fines *de facto* realizados y obtenidos, o cuando se le evalúa con una cierta distancia temporal para analizar sus implicaciones en el largo plazo.

En cualquier caso, lo importante es que, sea cual sea el punto elegido como consumación, éste funcione como un *principio de cierre* que permita fijar la acción y, asimismo, establecer los límites sincrónicos y diacrónicos que,

aunque fueran difusos, nos permitan completar una figura unitaria (i.e., una época, un periodo, un acontecimiento o incluso una acción concluida).⁴

Pero aún no se ha explicado porqué es posible incluir todo esto como una forma *objetivación*. A este respecto, el propósito no es otro que el de apuntar que en el proceso de consumación de un acto, y en particular de un acto de pensamiento, éste adquiere un cierto grado de objetividad en el sentido en que su justificación y significado se hacen en buena medida independientes de las cuestiones *subjetivas* que pudieran haberlo provocado y acreditado originalmente. Dicho con más claridad, la idea de la *objetivación* no está referida únicamente al hecho de que los acontecimientos alcancen un desenlace provisional, sino al proceso mediante el cual un acto de pensamiento se *consume*, por ejemplo, en la realización de una *obra*. De allí que sea posible sustentar que en dicho proceso el pensamiento se objetiva pues, como lo ha sugerido Ricœur al partir de la noción de *distanciamiento*, el significado de una obra es parcial o totalmente independiente de los significados, motivos, valores o sentimientos que el autor haya cifrado en ella.

Ahora bien, cuando se introdujo el término *objetivación*, lo hicimos en medio de la discusión en torno a la posibilidad de reconstruir el pensamiento y, en particular, en lo referente a la concepción de Collingwood sobre el *contexto histórico* y la *independencia* que, a su juicio, el pensamiento y su reconstrucción tienen con respecto a las *circunstancias subjetivas* que

⁴ En otra parte de este trabajo (p. 215 y ss), hemos mantenido una discusión en torno al Cronista Ideal criticado por Danto, y en particular con respecto a su incapacidad para describir una acción mediante predicados del tipo “Está R-ando”. Aunque en aquel punto se buscó mostrar la necesidad que la historia tiene de utilizar oraciones de este tipo, se podría utilizar aquí la argumentación de Danto para señalar que esta posición pudiera implicar una negativa en lo que al uso de las oraciones narrativas se refiere, pues lo que estas describen son, justamente, acciones en curso (vgr., Juan está sembrando rosas). Desde luego, se puede conceder que este argumento podría ser interpretado en este sentido y que, por lo decirlo de algún modo, lo que aquí estaríamos sugiriendo es que la historia sólo puede hacer uso de oraciones del tipo R-ó (vgr., Juan sembró rosas). Sin embargo, no es ésta la única lectura posible. Desde cierta perspectiva, se podría defender que, en efecto, la *calidad de consumación* de un acto debe ser descrita mediante enunciados del tipo R-ó, pero que ello no invalida el uso de los enunciados R-ando para la descripción del *proceso*. Dicho de otro modo, lo único que se está pidiendo aquí es que Juan efectivamente haya concluido la acción de sembrar rosas a fin de que ésta pueda ser materia de la historia, lo cual no impide que en la *descripción del proceso* se diga que, en un tiempo X anterior a la consumación de la acción, Juan estaba *sembrando* rosas. De hecho, este mismo señalamiento podría servirnos para justificar la condición aquí establecida, toda vez que, de haber quedado inconclusa la acción, resultaría un tanto excesivo decir que Juan sembró rosas, cuando en realidad lo único que éste hizo fueron algunos hoyos en la tierra.

envuelven e incluso dan pie al surgimiento del acto de pensamiento original. Allí, la noción debía servir para mostrar que acierta Collingwood al postular esta independencia y que su posición se fortalece si se toma en cuenta la cláusula que él mismo habría establecido al asumir que sólo los actos de pensamiento *consumados* pueden ser materia de la investigación histórica.

Dadas las particularidades de aquella discusión, la idea de la objetivación quedó restringida al proceso de *consumación* de un acto de pensamiento, pues ello permitía establecer este vínculo con la noción de distanciamiento postulada por Ricœur; de tal suerte que, con base en esa asociación, se entendería fácilmente la forma en que se estaba interpretando la condición de consumación propuesta por Collingwood, así como la función que ésta tiene con respecto a la independencia que él mismo buscó sustentar. No obstante, los argumentos presentados en este trabajo permiten ampliar esta tesis.

A muy grandes rasgos, entendemos por objetivación el proceso mediante el cual los motivos, productos y significados de una acción humana (incluidos, por supuesto, los actos de pensamiento) cobran una cierta independencia con respecto al contexto en que originalmente la acción tuvo lugar. Al partir de esta definición, se entiende porqué se ha incluido a la consumación de un acto de pensamiento como un caso de objetivación, pero debería ser igualmente comprensible el que ahora busquemos extender su significado hasta la socialización, por la vía de la formalización que ésta presupone.

Aunque es probable que todavía queden algunos problemas de cuyo análisis debiéramos hacernos cargo, con lo dicho en capítulo dedicado al análisis de la concepción psicológico colectiva será comprensible porqué hemos incluido a la socialización entre las distintas formas en que el pensamiento podría objetivarse. En todo caso, lo que no se ha explicitado todavía es porqué este tipo de *objetivación* disminuye los problemas epistémicos señalados al partir de la *objetuación*, y de los que se derivó la justificación también epistémica de las entidades sociales.

A fin de no que esto no resulte exageradamente reiterativo, podríamos resumir la respuesta al hecho de que, por sus propias características, el

pensamiento social presente un mayor grado de materialización que el que el pensamiento individual normalmente alcanza.

Si de lo dicho en función de las representaciones colectivas o de la opinión pública resulta aceptable la existencia de pensamientos colectivos, se entenderá entonces que, por la *repetibilidad* que el *mismo* acto presenta, sus posibilidades de materialización sean mucho mayores que las que el individuo tenga para dejar constancia de sus dubitaciones. De allí que las dificultades que podamos tener para reconstruir, por ejemplo, una relación amorosa específica mantenida por carta en algún momento de la historia, no son las mismas que las que se tienen cuando lo que se busque reconstruir sea esa *forma* de socialización de la que ésta relación no es más que una de las tantas en que se manifiesta.

Sin embargo, lo cierto es que no está la única y a caso tampoco sea la más importante de las expresiones materiales del pensamiento colectivo. Si como se ha sugerido, lo colectivo se constituye al partir de múltiples formas de socialización, no es de sorprender entonces que cada una de estas *formas* se materialice también tanto en los espacios en que éstas se despliegan, como en el mobiliario, los útiles y demás artefactos con que esos espacios adquieren su configuración final.

Así las cosas, no hace falta decir mucho para evidenciar que la *traza* de los espacios públicos y privados (vgr., domicilio o el parlamento) es también una forma de materialización de lo colectivo, pues es obvio que ésta no sólo responde a las características del terreno en que los inmuebles se erigen, o a las limitaciones o posibilidades técnicas que se tengan para su edificación. En cualquier caso, la distribución general del espacio, la localización de las habitaciones que lo conformen y las finalidades específicas a las que cada una de ellas se destine, está igualmente determinada por la *forma* de socialización que en ella habrá de realizarse y que, por sus características, difícilmente podría hacerlo en un espacio distinto a ese.

Con el mobiliario, los útiles y hasta la ornamenta, la cuestión no es muy disímil de la que se aprecia en los espacios a los que todo esto se incorpora. Pero en este caso, el tema no acaba en que la construcción de cualquier tipo

de artefacto tampoco se proyecte únicamente con miras a la finalidad que con él se persiga, ni en que el diseño del mobiliario responda lo mismo a cuestiones ergonómicas o estéticas, que a la socialización que con su uso se posibilita. Porque más allá de lo que como materialización pueda observarse en la estructura de cada uno de estos móviles en particular, lo cierto es que también en la conjunción de los mismos, así como en su disposición en el espacio, las formas de socialización resultan determinantes.

Dicho con mayor claridad, tanto los espacios como los objetos que lo ocupan y que en él se distribuyen, permiten la conformación de *situaciones* sumamente específicas (aunque evidentemente repetibles en lugares y tiempos distintos pero que conserven la misma estructura) en que una socialización igualmente específica se realiza; por lo que no es de extrañar que, en tanto sea esta configuración particular la que posibilite esa socialización, ella misma esté determinada por la *forma* de la socialización que allí se realice.

Finalmente, el termino *objetualización* nos sirve para referirnos al problema de si la reflexión o la fijación del pensamiento implican algún tipo de violencia sobre el pensamiento tal y como éste se presenta en la cabeza de los agentes. Y es que, en ambos casos, parecería haber una suspensión de un acto *qua* proceso y una conversión en *objeto* de lo que en primera instancia parecería ser sólo duración.

En el análisis del trabajo de Collingwood asociamos con cierta laxitud a la reconstrucción histórica con el pensamiento reflexivo, a fin de hacer notar que ambos procedimientos implicaban algún tipo de “violencia” sobre el pensamiento que cada uno versa. Al partir de un breve argumento en torno a la incapacidad, a la que asumimos generalizada, para pensar en algo y al mismo tiempo pensar en el acto de pensamiento que se está realizando, buscamos mostrar que para la reflexión es necesario detener el acto de pensamiento original; lo que, según ciertas versiones, supondría la conversión en *objeto* de lo que en primera instancia es sólo *duración*.

Con base en este procedimiento al que ahora hemos denominado utilizando el concepto *objetualización*, establecimos dos críticas a la idea de

Collingwood acerca de que la reconstrucción histórica genere algún tipo de *revivificación* del pensamiento pasado. Y es que el solo hecho de que la reflexión obligue a detener el pensamiento “primigenio” sobre el que ésta se realiza, tiene ya ciertas implicaciones para con la mediatez del pensamiento que, a juicio de Collingwood, lo distingue de las sensaciones. Hemos sido claros en que nuestra negativa a aceptar las diferencias en la *naturaleza* de estos dos procesos mentales, no conducía a negar también que entre ambos hubiera otro tipo de desigualdades; por ejemplo, en el *grado* de *objetivación* que usualmente alcanza cada uno de ellos. Pero aún así, el punto nodal de nuestro argumento ha sido el de mostrar la inmediatez del pensamiento; no tanto para atacar la caracterización de Collingwood, sino para evidenciar que las condiciones de *materialización* y *consumación* establecidas por él mismo (y a las que nosotros hemos asociado a las nociones de objetuación y objetivación), apuntan a una importante diferencia entre el pensamiento y lo que se ha llamado aquí pensamiento objetivado.

Por otro lado, el mismo argumento sirve para señalar que la reconstrucción histórica en los términos planteados por Collingwood, conllevaría la pérdida de algunos de los elementos epistémicos que caracterizan y justifican a la operación histórica, y a los que él mismo había incorporado en su definición mediante lo que llamó historia crítica. Sin discutir las posibilidades para la efectiva reconstrucción de los pensamientos pasados, e incluso pasando por alto la falta de criterios que permitan evaluar el grado de fidelidad con que ésta se realiza, la tesis de que en la reconstrucción histórica ocurra una *revivificación* del pensamiento pasado (en el estricto sentido de la palabra), presupondría que la operación histórica ha de devolver al pensamiento a la inmediatez de la que ha salido a causa de su objetivación. Pero no sólo. Porque si mediante la *revivificación* se obtiene un pensamiento que, a decir por Collingwood, es idéntico al pensamiento pasado, resulta entonces que la reconstrucción plena únicamente sería posible si se eliminaran de ella las ganancias de significado que la explicación histórica tiene con respecto de las explicaciones que los agentes pudieran ofrecernos de sus propios actos, y que son las que hacen de ella un pensamiento histórico propiamente dicho. Así pues, parecería que la historia de tijeras-y-engrudo a la

que Collingwood desterraba mediante la historia crítica, habría vuelto por la puerta trasera de su definición pero con el disfraz adecuado como para colocarse en el centro de la misma.

Al tomar al pensamiento reflexivo para ejemplificar y sustentar las críticas que tan sumariamente se han expuesto, podría generarse la impresión de que nuestro argumento está constreñido al caso del pensamiento individual y a las posibilidades de su reconstrucción. Sin embargo, los elementos que hemos revisado permiten mostrar que cuestiones muy similares ocurren al nivel del pensamiento social, y que también en ese caso se hace necesaria la distinción entre la experiencia de los agentes sobre su propio presente y, por llamarla de algún modo, la experiencia histórica que del pasado tenemos.

La tesis de Braudel respecto de la celeridad del tiempo corto, así como la de Simmel en lo que toca a la continuidad del acontecer y a la imposibilidad de su reconstrucción, son suficientes para justificar que al menos una dimensión del acontecer “efectivamente acaecido” discurre en algún tipo de inmediatez a la que la explicación histórica también debe trascender. De la argumentación de ambos se desprende que las formas de socialización o lo ocurrido al nivel de la larga y muy larga duración no son meras construcciones conceptuales con funciones, por ejemplo, heurísticas en la explicación histórica o sociológica, sino que forman parte de ese acontecer efectivamente ocurrido. No obstante, parece que en la experiencia vivida operara una cierta *inconsciencia* que provoca la inmediatez no sólo de los acontecimientos registrados en el tiempo corto, sino incluso de estos otros elementos cuya duración es obviamente inconsistente con la prontitud y celeridad que aquí se está señalando.⁵

⁵ Si se revisaran algunas de las referencias que hemos utilizado a lo largo de este trabajo, se advertiría con cierta facilidad que no somos los primeros ni los únicos en señalar la inconsciencia a la que recién hemos apelado para justificar la inmediatez de aquello que, sólo para distinguirlo de la operación histórica, denominamos *experiencia vivida*. En el análisis que hacíamos de las representaciones colectivas apuntamos ya que el propio Durkheim habría mantenido expresamente una tesis similar a la nuestra y, acaso, a la que muy probablemente esté detrás de esta idea de Braudel sobre la que antes nos hemos detenido: “Indudablemente el historiador demuestra una excesiva facilidad en desenmascarar lo esencial de una época pasada; en términos de Henri Pirenne, distingue sin dificultad los ‘acontecimientos importantes’ (entiéndase: ‘aquellos que han tenido consecuencias’). Se trata, sin ningún género de dudas, de un peligroso procedimiento de simplificación. Pero, ¿qué no daría el viajero de lo actual por poseer esta perspectiva en el tiempo, susceptible de desenmascarar y simplificar la vida presente, la cual resulta confusa y poco legible por estar anegada en gestos y signos de importancia secundaria?” Braudel, F. (1958), “La Larga duración”, loc. cit., p. 79

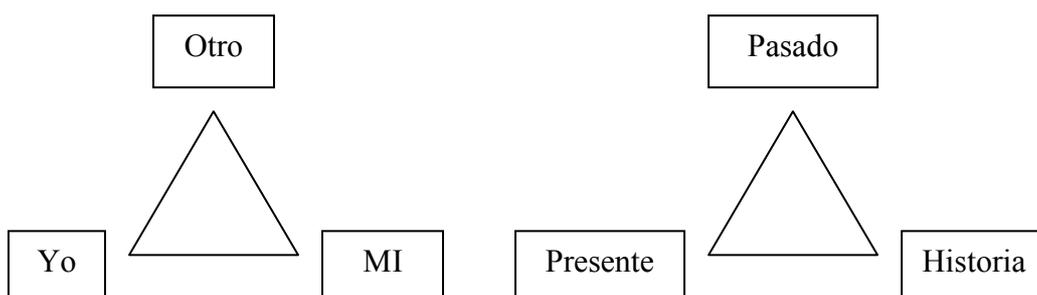
Desde luego, no es nuestra intención sugerir que esta inconsciencia derive en la imposibilidad de explicar cualquier acontecimiento presente. En realidad, nuestro argumento corre paralelamente, y hasta podría decirse que en la misma línea, de los que los historiadores han utilizado con cierta recurrencia para mostrar la imposibilidad de realizar una historia del presente, al partir del hecho de que el significado de los acontecimientos se modifique por su relación con acontecimientos futuros y desconocidos por los actores. Es estos términos, nuestra posición sólo apunta hacia que en la historia vivida el presente se muestra como una especie de masa heterogénea y acelerada de acontecimientos; lo que, además de sugerir una segunda vía argumentativa en contra de las posibilidades para la realización de una historia del presente, implica una necesaria distinción entre la *experiencia realmente vivida* y la *experiencia histórica*. De lo anterior se sigue que la idea de revitalizar a los pensamientos pasados, no sólo enfrenta problemas al nivel de nuestra capacidad para llevar al cabo la maniobra, sino que su efectiva realización supondría también un intento por devolver al pensamiento a la inmediatez de la que ha salido (i.e., a su nivel de meros contenidos), dejándonos en una situación muy similar a la que nos encontramos cuando tratamos de adivinar las consecuencias históricas de los acontecimientos que registramos en el presente.

El sólo hecho de que la significación histórica de un acontecimiento dependa de un futuro parcialmente realizado con el que éste pueda vincularse, evidencia no sólo que la diferencia sugerida existe, sino que de ella depende en buena medida la justificación de la operación histórica. Pero las ganancias de la explicación histórica no quedan sólo en los territorios de la comprensión del pasado al partir de ese futuro parcialmente realizado, y del desvelamiento de las formas culturales cifradas en los actos pasados. Su mayor importancia, y en eso coincidimos plenamente con Collingwood, radica en las posibilidades que ésta ofrece al nivel del auto-conocimiento de la mente, debido a esa muy peculiar aproximación tanto al pasado como al presente a la que algunos han llamado conciencia histórica.

Desde siempre, los historiadores han discutido si su disciplina tiene por única finalidad el conocimiento del pasado, o si de ella se desprende algún tipo

de contenido gnoseológico con respecto de la situación en la que la explicación se realiza. Sin que sea nuestra intención reanimar esa historia del presente a la que unos párrafos atrás nos hemos negado, quisiéramos mostrar que por las particularidades que la conciencia histórica inserta en el en auto-conocimiento de la mente, es posible defender que la historia conlleve, entre otras cosas, ambas ganancias cognoscitivas.

Nuestra idea al respecto, se entenderá con mayor facilidad si se vinculan los tres elementos que creemos componen la operación histórica (pasado, presente e historia), en una estructura similar, tanto en su orden como en su función, a aquella con la que Mead reconstruye el proceso de la individuación. En esta nueva configuración de la estructura trinitaria, el presente ocupa el lugar que el Yo tenía en la estructura de Mead, y quedaría caracterizado, aproximadamente, por la misma inmediatez y falta de conciencia que el Yo tiene en la organización original. El pasado, por su parte, tendría ahora el lugar que el Otro, o más específicamente, el Otro generalizado ocupa en la definición de Mead, y cumple también las funciones que para la individuación y el autoconocimiento se han reconocido aquí. Finalmente, la operación histórica se localizará, por obviedad, en el espacio que corresponde al Mi en la figura original, y será también la responsable de mediar entre los actos “inconscientes” del presente y los significados que estos cobran en su relación con el pasado, para generar con ello una forma de la autoconciencia específicamente histórica. Sobra decir que la asociación entre ambos procesos y estructuras no implica la identidad de las mismas; pero la similitud entre ellas es la suficiente como para creer que esta relación que proponemos sea algo más que un mero recurso heurístico.



En el contexto de la estructuración propuesta, la reconstrucción que Gadamer ha hecho del tacto, del gusto y del sentido común, así como la asociación que él mismo propone entre estos elementos y la comprensión histórica, resultan sumamente relevantes no sólo para nuestra pretensión por relacionar al auto-conocimiento de la mente con el pensamiento social, sino que lo son también para justificar aquellas tesis que han visto en la psicología colectiva una estética de la vida cotidiana.⁶

Su sola apreciación de que la formación y, por ende, el sentido histórico permitan “elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad”,⁷ acredita nuestro supuesto de que en esta estructura trinitaria sea la confrontación entre el pasado y el presente, mediada por la operación histórica, la que permita que la historia tenga importantes consecuencias gnoseológicas con respecto del presente. Porque si la historia es ese “sentirse interpelado por la tradición”⁸ que posibilita reconocer lo propio en lo extraño y hacerlo familiar,⁹ se entiende entonces que sus consecuencias no queden al nivel de la comprensión del presente por la vía del contraste con el pasado, sino que del proceso surja la conciencia histórica de la que el auto-conocimiento de la mente se desprende.

Pero la vinculación entre el gusto y el sentido histórico, así como las relaciones que por esta misma vía puedan establecerse entre la comprensión y el sentido común, resultan todavía más acordes a nuestros intereses. Pues si Gadamer ha atinado en su interpretación del sentido común como aquel en que se funda la comunidad y no como esa capacidad más o menos generalizada a la que el concepto parecería apuntar, se entenderá entonces nuestra pretensión por circunscribir el auto-conocimiento de la mente al pensamiento social, y la de suponer que la comprensión es una forma más de este sentido

⁶ Vid., Gadamer, H.G. (1975), *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1991; Fernández, P., *La Afectividad Colectiva*, México, Taurus, 2000; Fernández, P., *La sociedad mental*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2004 y Maffesoli, M., *El conocimiento ordinario. Compendio de Sociología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

⁷ Gadamer, H. G., op. cit., p. 46.

⁸ *Ibíd.*, p. 350.

⁹ *Ibíd.*, p. 43.

comunitario en la que el reconocimiento del sí mismo está estrechamente vinculado con el ser con el otro.

Llegados a este punto, quizá sólo reste aclarar las causas de nuestra negativa a aceptar algunas de las conclusiones que se han derivado de las tesis narrativistas y, en general, del relativismo al que la propia historicidad parecería conducirnos. Como debió evidenciarse unos párrafos atrás, la reticencia a aceptar la asociación formal entre la historia y la literatura tiene poco que ver con que al partir de ello se haya involucrado una dimensión estética en la comprensión histórica. En alguna parte de este trabajo, buscamos sustentar las razones por las que dudamos que una historia como la que aquí se defiende sea necesariamente narrativa.¹⁰ Pero más allá de ello, nuestra discrepancia más fuerte estriba en que por la inclusión de la dimensión estética se pasen por alto no sólo los elementos estrictamente epistémicos a los que la historia no puede renunciar, sino hasta el hecho de que el gusto y la apreciación estética supongan, como bien lo señala Gadamer, “una cierta referencia a un *modo de conocer*”.¹¹

Por lo que corresponde al relativismo la cuestión no es muy distinta de la que recién se ha señalado. Con toda seguridad, algunos de los argumentos podrían dar la impresión de que hemos apostado por una objetividad que hoy parece francamente indefendible. Pero la finalidad no ha sido la de negar el pluralismo provocado por lo que Gadamer denomina *historia efectual*, sino la de establecer límites no muy distintos de los que él mismo ha reconocido y que muchos parecen pasar por alto. En este sentido, nuestra idea de objetividad no sólo está vinculada con nuestra creencia en que la naturaleza de la explicación histórica y de sus objetos suponga algún tipo de independencia con respecto a los intereses y condiciones subjetivas que pudieran determinarlas, sino que responde a la autoridad que el propio Gadamer ha reconocido en los clásicos.¹²

¹⁰ Vid supra

¹¹ *Ibid.*, p. 68.

¹² “Lo clásico es una verdadera categoría histórica porque es algo más que el concepto de una época o el concepto histórico de un estilo, sin que por ello pretenda ser un valor suprahistórico. No designa una cualidad que se atribuya a determinados fenómenos históricos, sino un modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad. Desde luego no es como pretendía hacer creer un cierto pensamiento histórico: que el juicio de valor por el que algo es llamado clásico quede realmente desarticulado por la reflexión histórica

De allí que sin negar que la variabilidad de la significación del pasado dependa de la constante modificación de los pre-juicios desde los que éste es revisado, coincidamos con Habermas en que en un sentido importante todo historiador es el último, y en que frente a algunos de ellos no queda más remedio que rendirse ante la autoridad que representan.

En fin, con esto terminamos este trabajo que esperamos que en algo sirva para dar acercarnos al cumplimiento de la demanda hecha por Chartier en aquel artículo publicado en el número de los *Annales* correspondiente a Junio de 1989; esto es, al análisis de las condiciones que permitan transitar de una *'histoire sociale de la culture'* a una *'histoire culturelle du social'*. Pero si así no fuera, que al menos sirva para reiterar que acertaba Ronald Doré al advertir que 'No se pueden hacer omelettes sociológicas sin romper algunos huevos históricos'.

y su crítica a todas las construcciones teleológicas en el paso de la historia. El juicio valorativo implicado en el concepto de lo clásico gana más bien en esta crítica su nueva, su auténtica legitimación: es clásico lo que se mantiene frente a la crítica histórica porque su dominio histórico, el poder vinculante de su validez transmitida y conservada, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene en medio de ésta." *Ibid.*, p. 356.

BIBLIOGRAFÍA

- Aries, P., *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, París, Seuil, 1973 (Traducción al español: Aries, P. (1973), *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, Madrid, Taurus, 1987)
- Aristóteles, *Política*, Altaya, 1993.
- Berger, P., Luckmann, T. (1967), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorortu Editores, 2003.
- Bergson, H. (1907), *La evolución creadora*, España, Editorial Planeta-De Agostini, 1994.
- , *Memoria y vida (textos seleccionados por Gilles Deleuze)*, Barcelona, Altaya, 1994.
- Bloch, M., *Introducción a la historia*, México, FCE, Breviarios, N. 64, 1990.
- Bouthoul, G., *Las mentalidades*, Barcelona, Oikos-tau ediciones, 1971.
- Braudel, F. (1949), *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, FCE, 1997.
- Braudel, F., *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid, 1968.
- Braudel, F., *Escritos sobre la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- Braudel, F., *Le monde actuel, histoire et civilisations*, Librairie Classique Eugène Belin, París, 1963. (Traducción al español, Braudel, F., *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*, México, Red Editorial Iberoamericana, 1991).
- Burke, P., *La Revolución Historiográfica Francesa. La escuela de los Annales 1929-1984*, Gedisa, Barcelona, 1993.
- , *Historia y teoría social*, México, Instituto Mora, 1997.
- Carnap, R., "Psicología en lenguaje fisicalista", en Ayer, A.J., 1959, *El positivismo lógico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Cassirer, E., *Antropología Filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- (1951), *Las ciencias de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Collingwood, R.G., *The idea of history*, Oxford, Clarendon, Oxford University, 1946. (Las referencias y su paginación fueron tomadas de la versión

- española: Collingwood R. G., *Idea de la historia*, trad., de Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de obras de filosofía, 1952).
- Chartier, R., *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- Danto, A., *Historia y Narración*, Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1989.
- , *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, 1965.
- Dray, W., *Laws and explanation in history*, Oxford, Oxford University Press, 1957.
- , *Philosophy of History*, New Jersey, Prentice-Hall, Foundations of Philosophy Series, 1964.
- Duby, G., “Historia social e ideologías de las sociedades”, en Le Goff, J., et. al., *La nueva historia*, Bilbao, Ediciones Mensajero, s/a, pp. 167-177.
- Durkheim, E. (1897), *El suicidio*, México, Ediciones Coyoacán, 2003.
- , *Escritos selectos*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1993.
- (1915), ‘L’Allemagne au-dessus de tout’, en *La mentalité Allemande et la guerre*, París, Armand Colin, Collection L’Ancien et le Nouveau, 1991. El texto es una reproducción de *La Mentalité Allemande et la Guerre*, París, Armand Colin, Collection Études et documents sur la guerre, 1915.
- Durkheim E., Mauss, M. (1902), “De ciertas formas primitivas de clasificación”, en Mauss, M., *Institución y culto*, Obras II, Seix Barral, 1971.
- Elias, N. (1939), “La sociedad de los individuos”, en *La sociedad de los individuos. Ensayos* (1987), Barcelona, Ediciones Península, 1990.
- (1965), *La Sociedad Cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Escalante, F., *Ciudadanos imaginarios*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Sociológicos, 1992.
- Febvre, L. (1953), *Combates por la historia*, España, Editorial Planeta, 1993.
- Fernández, P., *La Afectividad Colectiva*, México, Taurus, 2000.
- , *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, Barcelona-México, Anthropos-El colegio de Michoacán, 1994.
- , *La sociedad mental*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2004.
- Feyerabend, P.K., ‘The problem of the existence of theoretical entities’, en Feyerabend, *Knowledge, Science and relativism. Philosophical papers Vol. 3*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 16-49.
- (1994), *Matando el tiempo. Autobiografía*, Madrid, Editorial Debate, 1995.
- (1978), *La Ciencia en una sociedad libre*, México, Siglo XXI, 1998.
- Florescano, E., y Menegus, M., “La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico (1750-1808)”, en *Historia General de México. Versión 2000*, México, El Colegio de México, 2000.
- Freud, S. (1915), “*Lo inconsciente*”, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1976, V. 14.
- Gadamer, H.G., *El problema de la Conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993.
- , (1975), *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1991.
- Gardiner, P., *The Nature of Historical Explanation*, Oxford, Oxford University Press, 1952, pp. 39-48 (Versión española: Gardiner, P., *La naturaleza de*

- la explicación histórica*, trad., José Luíz González, México, UNAM, Centro de Estudios Filosóficos, 1961)
- Geertz, C. (1973), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- Giddens, *Introducción. Los escritos de sociología y de filosofía social de Durkheim*, en Durkheim, *Escritos selectos*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1993.
- Habermas, J. (1962), *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Ediciones G. Gil, 1994
- (1988), “Individuación por vía de socialización” en *El pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990, pp. 188-239.
- , *La lógica de las ciencias sociales*, México, REI, 1993.
- Halbwachs, M. (1925), *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- Hempel, C.G., (1942), “The function of general laws in history”, en Gardiner, P., *Theories of history*, Nueva York, Free Press, 1959, pp. 345-356. Para la traducción al español, véase ‘La función de las leyes generales en la historia’ en Hempel, C.G., *La explicación Científica*, Buenos Aires, Paidós, 1979, p. 233-246.
- Hughes, J., y Sharrock, W., (1990), *La filosofía de la investigación social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Ibáñez, T., *Psicología Social Construccionista*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1994.
- Lacan, J., “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, *Escritos*, México, Siglo XXI, T. I.
- (1949), “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos*, México, Siglo XXI, T. I, 1980.
- Leach, E. (1976), *Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1978.
- Le Bon, G., *Psicología de las multitudes*, México, Editorial Divulgación, 1962.
- , (1920), *Psicología de los tiempos nuevos*, Madrid, Aguilar, S/F.
- , *Les Lois Psychologiques de l'Évolution des Peuples*, París, Felix Lacan, 1894.
- (1915) *Enseignements psychologiques de la guerre européenne*, París, Ernest Flammarion, 1916, segunda edición.
- , *Premières conséquences de la guerre. Transformation mentale des peuples*, París, Ernest Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique, 1916.
- , *Hier et demain. Pensées brèves*, París, Ernest Flammarion, 1918.
- , *Psychologie des temps nouveaux*, París, Ernest Flammarion, Collection Bibliothèque de philosophie scientifique, 1920.
- , *Les incertitudes de l'heure présente. Réflexions sur la politique, les guerres, les alliances, la vie, le droit, la morale, les religions, les philosophies, etc.*, París, Ernest Flammarion, 1923.

- (1923), *Le déséquilibre du monde* Paris, Ernest Flammarion, 1924.
- , *Les Lois Psychologiques de l'Évolution des Peuples*, París, Felix Lacan, 1894.
- Le Goff, “Las mentalidades. Una historia ambigua”, en LeGoff, et. al., *Hacer la historia*, Barcelona, Laia, 1978.
- Levi-Strauss, C., *Raza y Cultura*, Buenos Aires, Altaya, 1999.
- , *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Maffesoli, M., *El conocimiento ordinario. Compendio de Sociología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Mandelbaum, M. (1955), “Hechos sociales”, en Ryan, A (comp.) (1973), *La filosofía de la explicación social*, México, Fondo de Cultura Económica, Breviarios 261, 1976.
- Mead, G. H., (1927, 1934, póstumo), *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Buenos Aires, Paidós, 1972.
- Moscovici, S., *Psicología Social*, Barcelona, Paidós, 1984.
- Nicol, E., *Historicismo y existencialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
- Piaget, J., *Estudios sociológicos*, Barcelona, Ariel, 1993.
- Pomian, K., “La historia de las estructuras”, Le Goff, J., et. al., *La nueva historia*, Bilbao, Ediciones Mensajero, s/a, pp. 196-221
- Ranciere, J., *Los nombres de la historia*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.
- Ricœur, P. (1983), *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en relato histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1995.
- Romano, R., “1949: nacimiento de un gran libro: *El Mediterráneo ...* de Fernand Braudel” en *Primeras Jornadas Braudelianas*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1993, pp. 35-53.
- Rudé, *Ideología y protesta popular*, Barcelona, Editorial Crítica, 1981.
- Schmitt, K. *El concepto de lo político*, , Edit. Folios, Argentina 1984, tr. Eduardo Molina y Raúl Crisafio
- Simmel, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, España, Península, s/a.
- (1917), *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- Villar, P., *Introducción al vocabulario del análisis histórico*, Buenos Aires, Altaya, 1999.
- Veyne, P., *Como se escribe la historia. Ensayo de epistemología*, Madrid, Editorial Fragua, 1972
- von Wright, G. H., *Explicación y comprensión* (1971), Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- Vovelle, *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985
- Vygotski, L., *Obras escogidas*, España, Visor Distribuciones, 1997, T. II.
- Walsh, W. H., *An Introduction to Philosophy of History*, London, Hutchinson, 1958, pp. 44-51 (Versión española: Walsh, W. H., *Introducción a la*

- filosofía de la historia*, trad., Florentino M. Torner, México, Siglo XXI, 1991);
- Winch, P., *The idea of a social science, and its relation to philosophy*, London, Routledge & K. Paul, 1958.
- White, H., *El contenido de la forma*, España, Ediciones Paidós Ibérica, 1992.
- White, H. (1973), *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Wundt, W. (1912), *Elementos de Psicología de los Pueblos. Bosquejo de una historia de la evolución psicológica de la humanidad*, Barcelona, Editorial Alta Fulla, 1990.