



HISPANIA NOVA  
Revista de Historia Contemporánea

“Símbolo, palabra y algoritmo:  
cultura e historia en tiempo de crisis”

en

VV. AA., *Cultura y culturas en la Historia*

Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca,  
1995, pp. 205-234

**JULIO ARÓSTEGUI SÁNCHEZ**

El texto se publica con la autorización de la dirección de la Universidad de Salamanca. El Consejo de Redacción agradece la concesión del permiso para su reproducción.

# Símbolo, palabra y algoritmo. Cultura e historia en tiempo de crisis

JULIO ARÓSTEGUI

LA REPRESENTACIÓN DE LA REALIDAD social que el hombre produce o construye –y digo «produce» o «construye» y no meramente «percibe»<sup>1</sup>– puede entenderse compuesta de elementos que pertenecen a uno de estos tres sistemas: el sistema de lo *simbólico*, que parte de la construcción del signo, del *semeion*, el sistema compuesto por la elaboración precisa de las representaciones de todo género convertidas en objetos manejables. El sistema *discursivo*, del lenguaje, de la palabra, del *logos*, de la acción comunicativa, según la ha llamado Jürgen Habermas<sup>2</sup>, de la construcción del nombre de las cosas –no se olvide la metáfora bíblica de Dios ordenando al hombre que dé nombre a las cosas– y de la transmisión de la experiencia. Y, en fin, el sistema *algorítmico*, del *arithmos*<sup>3</sup>, el sistema por el que entendemos el orden natural de las cosas, el número, el sistema del cálculo, de las operaciones mecánicas completas, de la recurrencia y también el de las jerarquías, por las que se sitúan en su sitio y orden los objetos reales, el sistema que habla tanto del orden como del caos, desde luego, y también el de la *redundancia* que potencia y garantiza la relación entre los objetos reales.

Los contenidos de conciencia, tanto de la individual como de la colectiva, en el sentido en que pueda hablarse de una conciencia colectiva, se integran, creo, en un sistema de relaciones donde se imbrican elementos de esos tres conjuntos distintos, los del símbolo, la palabra y el algoritmo, o de otra manera, signo, lenguaje y número. Esos tres sistemas, o subsistemas, en cuanto que espacios abiertos, plenamente comunicados con su entorno, se encuentran ligados entre sí, puesto que, a su

<sup>1</sup> Para una primera precisión acerca de la construcción social de la realidad en la obra clásica de P. BERGER y TH. LUCKMANN: *La construcción social de la realidad*. Madrid, Amorrortu-Martínez de Murguía, 1986.

<sup>2</sup> J. HABERMAS: *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 1987, 2 vol. Habermas construye una teoría de la «racionalidad comunicativa» como base de la sociedad. Habermas enfoca explícitamente el problema del lenguaje en la parte III, 1, pp. 351 y especialmente 367 y ss.

<sup>3</sup> La palabra «algoritmo» no tiene origen griego sino árabe, a pesar de su fonética cercana a aritmética, palabra que sí procede de la griega *arithmos*. Debe tenerse en cuenta que al hablar de sistema simbólico y verbal habla de cosas reales, el sistema algorítmico es una forma metafórica de referirse al universo de los números. Para una explicación introductoria y amena, pero de extremo interés, véase R. PENROSE: *La nueva mente del emperador*. Madrid, Mondadori, 1991, pp. 56 y ss. «Algoritmo y máquinas de Turing».

vez, son los que constituyen un sistema ordenado en su globalidad, de forma indisoluble, dialéctica, dando lugar a no pocos conjuntos de relaciones virtuales, construidas por nosotros mismos. Pero, y ésta es la conclusión primera resolutive de lo que decimos, esos subsistemas solidarios constituyen el gran ámbito global donde se construye la inteligibilidad que los humanos pretenden extraer de su existencia, ámbito global, en definitiva –empleemos otro símil– compuesto de representaciones, habla y numeración.

De forma principalmente prospectiva, operatoria, podemos decir para comenzar nuestra exploración que el espacio metafórico global que hemos definido por la interrelación de los tres subsistemas citados, que integran la representación completa que el hombre construye del mundo exterior, es lo que conocemos como *cultura*. No necesitamos por el momento mayores precisiones, aunque las haremos después de forma detallada. En definitiva, el *sistema de la cultura* puede entenderse en el viejo sentido estructuralista como una combinatoria o, en una consideración distinta, como la integración que se produce a modo de «texto», o de «representación», según propusieron primero la hermenéutica y, más recientemente, la antropología interpretativa de Clifford Geertz, de esos tres sistemas convergentes. Geertz ha dicho que «hacer etnografía [o, lo que es lo mismo, diríamos, analizar una cultura] es como tratar de leer (en el sentido de “interpretar un texto”) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias...»<sup>4</sup>.

Ninguno de estos subsistemas permanece estable. Es más: es posible afirmar que más que tratarse de sistemas construidos son sistemas «construyéndose», «llegando a ser», en expresión que aplicada a la explicación de la sociedad ha propuesto Piotr Sztompka<sup>5</sup>. En consecuencia, al igual que la sociedad la cultura se define, más que como un contenido, como un *proceso*. De otra parte, para identificar los procesos en los que los sistemas que el hombre construye se hallan siempre inmersos, para identificar ese carácter procesual de las culturas y la sociedad, el instrumento denotador que la conciencia humana utiliza es el de la «descripción en el tiempo», cosa que hoy conocemos con la palabra que hace ahora alrededor de veinticinco siglos aplicó Heródoto a una descripción de ese tipo, la de *istorie*. La *Historia* es, vista la medalla por la otra cara, la denotación de la existencia temporal de las culturas. Cultura como realidad sustantiva e Historia como su fundamental cualidad temporal, son ámbitos diferenciables pero absolutamente inseparables de hecho, aun cuando distinguibles en la construcción que el hombre hace de su propia inteligibilidad.

Pues bien, el problema de la inteligibilidad central hoy del objeto de las ciencias sociales o humanas en su conjunto, y el problema de la Historiografía en particular, estriba sobre todo, en mi opinión, en que hemos perdido la idea de que no hay una descripción de la Historia real, que es la descripción misma del mundo real, sino desde la idea de la globalidad de la Cultura. El pensamiento contrario, el que cree irremediable la fragmentación de la visión de lo humano es el que nutre fundamentalmente la visión llamada posmodernista. El posmodernismo representa la ruptura de

<sup>4</sup> C. GEERTZ: *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1992 (5.<sup>a</sup>), 24.

<sup>5</sup> P. SZTOMPKA: *Society in Action. The Theory of Social Becoming*. Cambridge, Polity Press, 1991, 87 y ss.

una visión no fragmentaria, de una visión con su sentido entero, no «en migajas», del significado del mundo.

En cualquier caso, hay que creer menos en las totalidades reales, desde luego, que en los instrumentos totalizadores, más en las caracterizaciones virtuales que en realismo descriptivista descarnado. Y me parece a mí que es esto lo que necesitamos frente a la dispersión temática trivializadora muchas veces. Estamos resignados, a lo que parece, a prescindir definitivamente de proyectos globalizadores en esta época de los «postparadigmas». Y no hablo de la vuelta a las dogmáticas, claro está, sino de cimentación suficiente de la búsqueda del sentido. Nuestra generación ha perdido de tal manera la idea del «rendimiento de cuentas», que hemos perdido por ello mismo el gusto y la necesidad de dar visiones grandes. Hemos perdido la perspectiva del Gran Discurso, de la Gran Historia.

Sin embargo, poseemos hoy muchos mejores instrumentos de análisis e interpretación de las culturas que en la época más confortable de los grandes paradigmas. El hecho de encontrarnos en la época de los «postparadigmas» tiene también algunas ventajas. La crisis de la visión antigua de la cultura se manifiesta especialmente, a nuestro modo de ver, en dos campos privilegiados: en el del análisis del discurso y en el análisis del papel global de la cultura. El discurso humano es la red nerviosa, el gran camino general por el que discurren todas las fuerzas culturales; y es destacable que la crisis aquí se manifiesta en lo que parece una general renuncia a la idea de *referencialidad*, a la idea clave de la construcción del mundo social desde el instrumento de la representación. El otro gran campo de la crisis se refleja especialmente, sin duda, en el análisis *antropológico* en términos generales, en el campo de la teoría general de lo humano —que es algo más que la mera disciplina antropológica—. El campo completo de lo que significan los cambios que se nos presentan de forma brutal y que obligan a repensar si nuestras creencias sobre las creaciones que expresan la idea misma de Humanidad tienen el sentido que creíamos. Por ello podemos hablar de una crisis de la cultura y de la idea de cultura.

Pero hablar de una crisis de la Historia tiene el mismo sentido que hablar de la crisis de la Cultura. Podemos hablar de la existencia de tal crisis en el mismo multipolar sentido en que existe crisis de nuestras representaciones generales, crisis de nuestras ideas del significado de lo humano y de nuestros instrumentos para conocerlo. En un sentido al que me referiré de manera especial a lo largo de esta exposición, creo que podemos hablar de esa crisis en el seno de otra más general de la representatividad en las ciencias humanas.

Creo, de todas formas, que este esfuerzo ordenador del significado de la cultura no resuelve por completo nuestra indigencia. Es cierto, en mi opinión, que sobre el signo, el discurso verbal y el número el hombre construye su equipamiento cultural. Pero la de equipamiento cultural es una idea sin sentido alguno fuera de su propia función instrumental. De ahí que esta construcción de sentido no quede completa hasta que no reparamos en que la cultura es realmente no un resultado final, sino que es, al tiempo que un resultado, un utillaje con el que el hombre se enfrenta a su entorno, construye y modifica su propio nicho ecológico, estructura los lazos sociales y prepara la producción y la reproducción. Puede decirse, pues, que la cultura estructura la sociedad siendo así que durante mucho tiempo algunas ortodoxias nos

han hecho decir lo contrario. Pero es que lo contrario existe obviamente también: una construcción social determina a su vez el equipamiento cultural.

No desearía que nadie viera aquí una nueva manera de seguir hablando de estructura de la sociedad y superestructura cultural, porque esto sería hablar de las mismas viejas cosas con un lenguaje distinto. No ya que haya una doble corriente de influencias y de determinaciones y sobre determinaciones. Cultura y sociedad son construcciones virtuales, es decir, dos caras de una misma moneda. La llamada «Nueva Historia Cultural», como después veremos, asume esto. Lo *social* y lo *cultural* constituyen las dos grandes categorías totalizadoras desde las que cabe construir una Historiografía con verdadero horizonte de globalidad. Y de construir otra vez con globalidad es de lo que me parece que se trata. El rechazo del ideal de la modernidad significa, sin duda, este rechazo de la globalidad. La posmodernidad es, como ha señalado, por ejemplo, Alain Touraine, el triunfo del relativismo<sup>6</sup>. El relativismo es sano como crítica, pero no constituye una alternativa a la explicación del mundo.

#### A) EL ANÁLISIS DE LA CULTURA

El intento que se presenta en este ensayo, cuyos lineamientos fundamentales quedan expuestos, es múltiple y de ello reconozco que puede derivarse tanto una ganancia en sugerencias como una pérdida en unidad. Mi discurso más o menos intenta hacer ver que la naturaleza de la *cultura* es hoy una de las cosas sujetas a mayor discusión en el contexto de una crisis general de nuestros viejos fundamentos «paradigmáticos» que se ha generalizado en los años ochenta y en lo que llevamos de la nueva década. Una crisis de la idea de cultura y de los medios de su análisis. En líneas generales, esta crisis de la cultura diría yo que se manifiesta en una pérdida de la idea de «unidad de la cultura», en el sentido de que la cultura es un bien universalizable, es una categoría de lo humano, pero cuyo contenido completo no es dissociable. Las culturas son sistemas en difícil equilibrio y con tendencia a la complejidad creciente, como ha señalado Niklas Luhmann<sup>7</sup>. Parece que incluso el posmodernismo nos está acostumbrando a entender como saludable esta idea de la unidad de la cultura que es una de las creaciones de la modernidad.

Si queremos contribuir en alguna forma a una propuesta mejor para una «nueva» Historia de la Cultura, es preciso que nos detengamos algo más primero en la idea misma de cultura que hemos esbozado antes. Sólo es posible, a nuestro modo de ver, una Historia de la Cultura verdaderamente nueva, si los historiadores repensamos en nuestro propio campo lo que significa analizar la cultura. Por lo tanto, hemos de volver a esa consideración sucesiva pero conjunta del mundo de los símbolos, las palabras y los números. Sin excluir nada.

<sup>6</sup> A. TOURAINE: *Critique de la modernité*. París, Fayard, 1992, pp. 15-16.

<sup>7</sup> N. LUHMANN: *The Paradox of System Differentiation and the Evolution of Society*. En J. ALEXANDER y P. COLOMY (eds.): *Differentiation Theory: Problems and Prospects*. New York, Columbia University Press, 1990, pp. 409-441.

### *Símbolo, signo, significación*

No cabe duda de que lo que Roland Barthes llamó hace años «la aventura semiológica»<sup>8</sup> constituye, en efecto, una de las más importantes realizaciones de exploración de la ciencia social de la segunda mitad del siglo XX. A ella han contribuido una pléyade de investigadores que evidentemente han tenido su albergue común en el terreno de la lingüística sobre todo: Saussure, Jakobson, Hjelmslev, Benveniste, Barthes, Todorov, Eco, Kristeva. Lo que el símbolo y el signo representan para la historiografía reciente lo ha señalado un excelente trabajo de Raphael Samuel, *La lectura de los signos*<sup>9</sup>. «La 'lectura de los signos' –ha escrito Samuel– se está convirtiendo en uno de los legados más duraderos del pensamiento radical de los años sesenta». Conviene señalar, de entrada, que en nuestras consideraciones aquí hemos de poner énfasis tanto en la importancia misma de la semiología en los análisis de la cultura y en la lectura del signo lingüístico, como en la necesidad de que el tratamiento semiológico, desde el punto de vista del historiador, y también, sin duda, del antropólogo, no se quede en modo alguno en sólo una forma de análisis del lenguaje verbal, sino que sea una forma de análisis de «todos» los lenguajes. Como ha dicho precisamente uno de los más importantes analistas del simbolismo lingüístico, Tzvetan Todorov: «yo añado siempre el adjetivo lingüístico al sustantivo simbolismo, porque pienso, junto a bastantes otros, que existe un simbolismo no lingüístico». Y, añade, lo que es más importante a nuestro objeto: «Pour être plus précis: le phénomène symbolique n'a rien de proprement linguistique, il n'est que porté par la langue»<sup>10</sup>.

La cultura es, por tanto, primeramente, un sistema de signos, de señales. La cultura es un equipamiento, como decimos, que se manifiesta en forma codificada. La «decodificación» de los elementos de la cultura es la función de la semiología en su sentido más lato. El signo no es sólo el signo lingüístico, sino también el folklórico, el visual y el ideológico y, aún, el institucional. Todo es signo, pero signo que no se entiende fuera del código general. Por ello el instrumento semiológico puede atraer la atención de tipos diversos de investigaciones sociales. La semiología entiende fundamentalmente que el texto mismo, todo lo que funciona como texto, es un «objeto» a descifrar e interpretar y que lo que importa sobre todo no es su referencia externa, sino, digámoslo así, su «sistema constitutivo». Las raíces del *deconstruccionismo* se encuentran ya en estos convencimientos. La semiología ha traído al campo de la «interpretación» unos elementos conceptuales que de forma indudable han enriquecido nuestro bagaje y han tenido derivaciones en campos fuera de la lingüística.

La hermenéutica, relacionada con este mismo tipo de proposiciones, es otro de los grandes instrumentos de análisis, sin duda. Pero ahí nos encontramos ante otro orden de proposiciones: estamos ante una epistemología, ante una propuesta de caminos hacia la inteligibilidad, de forma que puede decirse que la semiología ha sido una derivación de posiciones hermenéuticas. No es extraño que una y otra cosa

<sup>8</sup> R. BARTHES: *L'aventure sémiologique*. París, Editions du Seuil, 1985.

<sup>9</sup> Lo que aquí vamos a utilizar de R. Samuel es la versión española de una parte de un trabajo más largo acerca, justamente, de lo que significa el mundo de la representación simbólica en el trabajo historiográfico de las últimas décadas. Cf. R. SAMUEL: *La lectura de los signos*. *HISTORIA CONTEMPORÁNEA* (Bilbao), 7, 1992, 51-74.

<sup>10</sup> Tz. TODOROV: *Symbolisme et interpretation*. París, Seuil, 1978, 14.

hayan marchado por caminos muy paralelos. La hermenéutica ha dado un gran lugar al estudio de los comportamientos simbólicos, asunto en el que Husserl jugó un papel importante a través de la idea de «mundos de vida», que luego ha sido retomada por Habermas. El punto central es el del contenido del *sentido* –el gran campo de la hermenéutica–, la «interpretación» de las vivencias. El sentido del mundo de la vida no es sólo un contenido a descifrar sino que tan importante como ello es la localización de su dimensión: los límites de un determinado sentido son los límites de un sistema de señales individualizable, semiológico.

Raphael Samuel dice que la disposición a la lectura de los signos puede presentarnos la sociedad como un espectáculo. Si lo de espectáculo tiene algún sentido lúdico, que es lo que Samuel piensa, yo preferiría más bien hablar de que se nos coloca ante una pantalla, ante una gran imagen o un gran texto. Lo semiológico, diría yo, interpretando algo a mi modo lo que Samuel propone, coloca entre la «evidencia» de las cosas –la «supuesta» evidencia, sin duda– y las «inferencias» posibles, un tercer elemento: la «signifiante», palabra sobre cuyas especiales connotaciones llamó la atención también Todorov<sup>11</sup>. Es el momento en que los significantes adquieren una presencia cada vez más destacada frente a los significados. En los estudios culturales la cuestión del signo «identifica las categorías simbólicas que otorgan a las cosas su color y su forma».

Las influencias semiológicas se han difundido bastante desde los años sesenta entre antropólogos, historiadores y sociólogos. «Como forma de indagación, la lectura de los signos es el resultado o el legado de toda una serie de prácticas que son conceptual y metodológicamente distintas y que se fundamentan en tradiciones de pensamiento diferentes, tomando direcciones nuevas en diversas disciplinas»<sup>12</sup>. En el caso de los historiadores ocurre que la investigación histórica de los hechos sociales ha sido sustituida en cierta forma por la del estudio del espacio simbólico que ocupan. Y así pasamos del estudio de las prácticas al de las categorías a las que obedecen y según las cuales pueden ser éstas organizadas. De la protesta obrera al «lenguaje» o «discurso» de la protesta o a su ritual; de las prácticas del sexo –desde las costumbres rituales a la contracepción– a la categoría y simbolismo de la «sexualidad», o de la masculinidad o la femineidad. De las prácticas asociacionistas a la «sociabilidad». Del estudio de las obras de arte a la idea de los «campos de visión». Categorías simbólicas y estereotipos antes que, o además de, los desarrollos de las prácticas.

El trabajo histórico se ha aliado con la antropología simbólica. Es verdad que todo esto puede servir a dos funciones intelectuales bien distintas: a la *relectura* de viejos campos de estudio y de viejas problemáticas –movimiento obrero, difusión de la lectura, la fiesta popular, etc.– o puede dar lugar al descubrimiento de campos nuevos –la idea del hombre-frontera, la de simbolismo y jerarquización, etc.– y hasta, desde luego, formas metodológicas distintas. Se puede proceder orientados por estos nuevos elementos a «lecturas sintomáticas de los textos históricos», dice Samuel, que

<sup>11</sup> Tz. TODOROV: *ibid.* 9. Todorov alude a la diferencia entre *langue* y *discours*, de forma que una contiene una significación y el otro un sentido o, como dirá Benveniste, una *signifiante* –palabra de connotaciones más complejas– frente igualmente a un *sens*.

<sup>12</sup> SAMUEL: *op. cit.*, 65.

nos llevan a *descubrimientos* de fenómenos que no estaban adecuadamente *leídos*: «La gran matanza de los gatos» de Robert Darnton<sup>13</sup>, la muerte como espectáculo, etc. O a la llamada Microhistoria donde han sobresalido los trabajos de Ginzburg, de forma que, a través de la antropología aplicada, «la semiótica reta a la gran narrativa histórica en nombre del conocimiento local». Y aquí tropezamos con una de las grandes cuestiones que nos van a perseguir en toda la reflexión que estamos haciendo: la de que, en realidad, esta forma de ver es una renuncia a todos los convencimientos teóricos, operatorios, que se presentan y utilizan en las épocas de intentos teorizados, mientras nos adentramos cada vez más en la «inteligencia etnográfica», en la descripción e interpretación de lo que pasa. Pero no en su «explicación».

Y es que, efectivamente, cuando esta nueva posición ante los objetos socioculturales, que refleja, desde luego, a grandes rasgos cuál es la evolución que la atención semiológica está introduciendo en la observación de la realidad social-histórica, se analiza en una escala con suficiente perspectiva puede verse a cuántas cosas renuncia la práctica de la Historiografía. Samuel dice, como ya he señalado antes, que estamos yendo desde la realidad «objetiva» a las «categorías» en las que se la apresa; de la conciencia colectiva a los códigos cognoscitivos. En el fondo, Samuel se nos aparece con una actitud claramente crítica frente a la nueva situación. A mí, en cualquier caso, me parece excesivo hablar de «realidad objetiva» frente a «categorías», y no desde luego por lo que respecta a las categorías sino por lo de «realidad objetiva».

La *deconstrucción* es, según Samuel «la parte última de la “lectura de los signos”»<sup>14</sup>. «Una lectura sintomática de los textos para encontrar sus ausencias, silencios y “aporías”». Un ataque a la teoría objetivista del conocimiento. Se ha librado una batalla ardua entre los teóricos que se basaban en los argumentos del *discurso* y los *empíricos* que eran fieles a la primacía de la «experiencia vivida». Mi impresión es, sin embargo, que donde la excelente reflexión de Samuel tiene su punto más débil es en la valoración justa de la importancia del deconstruccionismo. Como de otra parte, la importancia semiológica de las ideas deconstruccionistas se manifiesta de forma mucho más aguda en el tema del *discurso*, será al hablar de éste cuando nos detengamos en aquéllas.

La lectura de los signos, en definitiva, es decir, la investigación semiológica, puede verse hoy como una de las más decisivas intrusiones de métodos nacidos en una disciplina en todas las demás. Hay otro fenómeno curioso que estriba en que este nuevo paradigma del análisis de los lenguajes, nacido en Europa, haya acabado encontrando su patria de elección en América. Jacques Derrida ha comentado cómo es mucho más escuchado en los campus de las universidades americanas que en el más displicente ambiente de la *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, de París. La semiología ha convertido la indagación de los signos de la vida cotidiana en un campo de investigación legítimo y necesario. La forma e intensidad en que esto ha llegado al campo de la Historiografía es un tema demasiado extenso para abordarlo aquí. Ha llegado, sin duda, pero, como pasa a menudo en nuestra disciplina, llega antes, o llega sólo, la práctica, llega antes, digo, que el entendimiento de los propios fundamentos cognoscitivos de ella. Y así ocurre que muchas veces estas intrusiones

<sup>13</sup> R. DARNTON: *The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History*. New York, Random House, 1984.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 56.



sirven sólo para la ampliación de nuestros campos y no de nuestros métodos, y se muestran incapaces de adquirir, asimilados ya por nosotros, nuevos desarrollos.

### *Palabra, discurso y metadiscurso*

El segundo de nuestros subsistemas es el de la palabra, el del *discurso*, pero su análisis nos adentra necesariamente en el terreno del «metadiscurso», del discurso sobre el discurso. La importancia del análisis del discurso para la fundamentación de las ciencias sociales en la actualidad ha sido tal que ha podido hablarse del «giro lingüístico» operado en éstas a partir de la observación que para el caso de la Filosofía hizo hace ya años Richard Rorty<sup>15</sup>. Tal giro lingüístico, que entiende que los problemas fundamentales del conocimiento, especialmente del conocimiento de lo humano, son problemas de lenguaje, ha afectado a la teoría de todas las ciencias sociales.

Una cultura, pues, cuyo principal problema es el del lenguaje. Como en el caso del signo, partamos de que no existen meramente discursos verbales, sino discursos que se expresan en lenguajes diversos. La distinción entre lenguaje y palabra habría que ampliarla para hablar de los discursos, de los lenguajes en que se expresan y de los signos que contienen tales lenguajes. Sin embargo, ninguna posición de crítica de la cultura ha tenido tanto impacto en el último decenio como la que se ha elaborado desde el criticismo literario, más allá incluso, y más acá, del mundo estricto de lo semiótico. Porque en este terreno no nos encontramos sólo frente a los signos que creamos sino a la adecuación misma de ellos para «representarnos» el mundo.

En realidad, el *discurso* es la ordenación sistematizada de los signos con arreglo a un cierto orden, que justamente, podemos llamar *discursivo*: orden que «corre» —*cur-sus*—, que se difunde, que se pone en el seno del tiempo —y esto es todo lo que estoy dispuesto a conceder a Paul Ricoeur en la relación entre el tiempo y el discurso: que el discurso refleja el orden tiempo, no que expresa éste o que éste no pueda expresarse más que en aquél—<sup>16</sup>. El orden de los signos es el orden del discurso. Pero el discurso es algo más que el sistema de los signos, por cuanto sólo es posible a través de él forjarse la *representación* de la realidad. Y éste es el primero de los problemas básicos.

El hombre no «conoce» el mundo, dice hoy la semiótica-hermenéutica más conspícua. Se lo *representa*. El análisis de las representaciones tiene una ligazón con el discurso que no es preciso resaltar. La cuestión de lo que significa el lenguaje, el lenguaje como discurso, ha sido expuesta a efectos de la Historiografía de forma brillante en diversas obras de Hayden White. Destaca White la naturaleza indiciaria, simbólico-icónica del lenguaje, su naturaleza como representación, como manifestación<sup>17</sup>. En

<sup>15</sup> De Richard Rorty existen varias obras traducidas al castellano de las que puede destacarse por su interés aquí *El giro lingüístico*. Barcelona, Paidós-UAB, 1990, con traducción e Introducción de Gabriel Bello, ambas excelentes. Lo que se publica, sin embargo, no es más que la introducción a la obra central de Rorty que es la compilación *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, cuya edición original es de 1967. La expresión «giro lingüístico» fue empleada, según Rorty, por vez primera, por G. Bergman al comienzo de los años sesenta.

<sup>16</sup> Hago referencia a la obra clave de P. RICOEUR: *Temps et récit*. París, Éditions du Seuil, 1984. 3 vol. Hay una versión parcial de esta obra en español. Su volumen I es el más interesante a nuestro efecto.

<sup>17</sup> H. WHITE: *El contenido de la forma. Discurso narrativo y representación histórica*. Barcelona, Paidós, 1992. Véase, sobre todo, su primer ensayo «El valor de la narrativa en la representación de la realidad».

este contexto no es difícil entender tampoco que la crisis de las ciencias sociales actuales se ponga en estrecha relación con una crisis de representación. El problema inmediato es cuál es la forma en que el mundo social es «presentado» bajo imagen asequible a una inteligencia que funciona por representaciones a través de un lenguaje preciso, de un discurso específico.

Roger Chartier ha hecho más de una interesante precisión sobre la idea de representación y su importancia en la definición de la historia cultural. Por lo pronto la representación del mundo es un bien cultural que recorre de forma autónoma, en cierto modo, el espacio de la cultura. Cada identidad social tiene su representación. En el lenguaje antiguo, *representación* es, por una parte, la forma de rellenar una ausencia, de forma que algo ausente es sustituido por algo presente que «representa» a aquello otro. Es decir, en este sentido, una forma de apropiarnos del mundo que no podemos asir. La otra es la «presentación» que se hace de algo, el espectáculo público. En este sentido se trata de construir un verdadero aparato de significado<sup>18</sup>.

El discurso, en definitiva, es el mundo explícito de la representación. De forma que ha podido decirse que no hay una realidad objetiva distinta de la que puede ser entendida a través de su representación. El discurso es la forma en la que el sistema simbólico se prepara para hacerse apto para la comunicación. Los discursos, pues, se encuentran dispuestos conforme a un orden, o responden a varios órdenes posibles, como ha expresado Foucault<sup>19</sup>. La representación es un asunto de tan decisiva importancia que la crisis de nuestra cultura se ha dicho definitivamente que es una crisis de representación, lo que quiere decir también una crisis de la posibilidad de dar cuenta de las cosas. Pues el discurso es, en efecto, «el que da cuenta de las cosas».

Pero, ¿cuál es el tipo de discurso capaz de conseguir una *representación* adecuada del mundo? Esto equivale a otra pregunta: ¿de qué manera es realmente el lenguaje, cualquier lenguaje como vehículo de comunicación, una forma adecuada de transmitir mensajes sin pérdida sustancial de información? ¿De qué manera el lenguaje puede ser no ya sólo el sistema de transporte de la cultura, sino, a la vez, un ingrediente esencial de la cultura misma? Porque una de las más institucionalizadas ideas a las que nos ha llevado el radicalismo semiológico postestructuralista es la de que el discurso no dice nada de lo externo; la noción de *referente* no tiene sentido. Si nos referimos al discurso en su forma de *texto*, tendremos que enfrentarnos a la severa afirmación de Derrida de que «no hay nada fuera del texto». El problema se agudiza, como es comprensible, si hablamos de la representación del pasado.

Fue Roland Barthes el que empezó el moderno análisis del discurso histórico en 1968. La *nueva idea* del discurso que entonces aparece, la idea postestructuralista, foucaultiana o derridiana, es que el discurso no tiene referente externo, que el discurso es la realidad en sí misma. Que no hay nada anterior a, ni fuera de, el discurso. ¿Qué pasa pues con las estructuras más básicas y qué pasa con la Historia misma? ¿Y con la cultura como sistema de comunicación? Hasta ahora creíamos que la Historia existe en cuanto que es discurso. Pero de la otra manera la realidad no es ya la con-

<sup>18</sup> R. CHARTIER: *Le monde comme représentation*. ANNALES, E.S.C. (Paris), 44<sup>o</sup>, 6, nov.-dec.1989, 1514.

<sup>19</sup> M. FOUCAULT: *L'ordre du discours*. París, Fayard, 1974.

fluencia de la ontología y el discurso, sino que la ontología es el discurso, de forma que Derrida se ha referido a éste como «la metafísica de la presencia».

Por el camino del *deconstruccionismo*, evidentemente, no es posible un análisis reposado, sin sobresaltos, de la cultura, ni un análisis histórico de la cultura que considere que todo es «el sistema signo-discurso-número en proceso». Desde los convencimientos tradicionales que expresaba el historicismo o el marxismo, desde el fundamento de una teoría de la «objetividad» del mundo externo, que llevaba a la suposición de que hay un discurso que deriva de las cosas, que es paralelo a ellas en el sentido de que las representa, hemos llegado a la negación de la posibilidad de tal representación. Hoy desde luego se va por diversos caminos hacia más allá de las formas clásicas del discurso como representación. Sabemos que el marxismo lleva esta imagen clásica más allá. El discurso, dirá, es en sí mismo una referencia a estructuras reales más básicas y profundas que el mismo sistema discursivo. El conocimiento del hombre debe ir a las estructuras básicas, a las formas de producción; toda realidad cultural, discursiva, tiene que entenderse y a la vez tiene que servir, por relación a, y para entender, esas estructuras básicas. El discurso se entiende por ellas y, a su vez, sirve para explicarlas.

«El deconstruccionismo trata con sorna la noción de teoría general y pospone las explicaciones gustosamente, haciendo que la interpretación sea aleatoria en el juego de la diferencia»<sup>20</sup>. Eso es lo que hace Geertz. La representación es la única forma de conocer la realidad porque no hay más realidad que la representación. Pero el discurso sólo se representa a sí mismo y, en consecuencia, para que haya alguna forma de inteligibilidad es preciso que la construcción discursiva sea deconstruida, es preciso que quede con las tripas fuera. Y, en definitiva, tales tripas nos mostrarán que no tienen nada que decir fuera de sí mismas. Lo que pasa es que sabremos que nuestro discurso se compone de tripas, y de qué tipo de tripas.

Pero el deconstruccionismo puede no ser tan iconoclasta como parece. En la cuestión del texto, la contralectura intenta librar al texto de cualquier referencia, que es lo que Derrida, como hemos señalado, llama la metafísica de la presencia, pero no lo consigue. El estudio del orden simbólico se basará en las etnografías de la vida cotidiana. La semiótica empieza a tratar las realidades simbólicas como signos lingüísticos, de ahí que Samuel pueda decir que intenta disolver lo social y lo real en una maraña de significaciones. Es inútil buscar un *referente* para las creaciones del discurso. El discurso no es una representación sino un ente en sí mismo. El discurso no habla más que de sí mismo. Por tanto: no podemos interpretar la Historia a través de la interpretación del discurso. El discurso no nos dice nada fuera de sí mismo. Estamos encerrados en una jaula de hierro de un discurso que se completa a sí mismo, en sí mismo. La Historia no es un discurso que «representa» algo, sino que ella misma es ese algo fuera de lo cual no hay nada.

Toda esta nueva interpretación del discurso tiene derivaciones que a nosotros, historiadores, nos resultan cruciales: ¿cómo se explica el mundo histórico?; ¿mediante la narración, mediante la “ley”, mediante la “teoría”? Este gran tema tópico de la historia y la narración es también desmesuradamente extenso como para poder emprender aquí de nuevo una avalancha de reflexiones. Es también afortuna-

<sup>20</sup> SAMUEL: *op. cit.*, 72.

damente un asunto más conocido, aunque me temo que torcidamente conocido en no pocos de sus entresijos. La cosa es que la orientación de la crítica del discurso ha prestado amplia atención al «discurso histórico» que para el cristicismo literario, copiando una expresión anglosajona, es el discurso narrativo. Es verdad que el problema del discurso narrativo de la Historia no es algo exclusivo sino que se encuadra en ese «giro lingüístico» dentro de las ciencias humanas, del que hemos hablado.

La Historia, dirán los deconstruccionistas, basándose en representaciones se hace pasar por veraz<sup>21</sup>, pero la veracidad de la historia no es testificable por ningún referente externo al propio discurso historiográfico. Sin embargo, ello no es privativo del discurso histórico, le sucede igual a toda representación del mundo que intenta indagar lo existente. El deconstruccionismo plantea entre otras cosas la de que el discurso de la historia no refleja el pasado «sino que es un discurso sobre el pasado», decía Barthes –y es lo mismo que dice la visión posmoderna–, y para parecerse realmente al pasado el discurso de la historia lo que hace es ocultar y ocultarse a sí mismo su propia existencia, borra los detalles de su propia producción. El historiador no quiere así presentarse como el sujeto de una narración, sino que la narración adquiere forma por sí misma. Pero como no hay nada fuera del texto, como no existe *referencialidad* posible, *la historiografía no podrá representar jamás a la Historia*. El de la Historiografía es como todos los discursos un discurso «cerrado». Un discurso que parte de la presunción no demostrada de que el mundo es cognoscible, duda de Derrida, y por tanto, representable.

Paul Ricoeur ha emprendido luego el camino del análisis del discurso histórico más basado en la hermenéutica que en la semiótica. De Ricoeur, en efecto, nos interesa señalar aquí, aunque no podamos hacer más que eso, su fundamental tesis sobre la convergencia de «tiempo y narración», ya que siendo la Historiografía una imagen del tiempo del hombre su única forma posible de discurso es la de la narrativa. La Historia es la expresión del tiempo a través del discurso narrativo.

Nos encontramos así con que el discurso como elemento de la cultura es, en lo que atañe a la historiografía y a la historia de la cultura, nada menos que la *expresión del tiempo*. El tiempo en la mente del hombre tiene la estructura de la narración, el discurso procede «de atrás a delante». El tiempo que es un elemento crucial de la cultura, está en el discurso. Creo que el elemento fundamental de inexactitud que se contiene en estas proposiciones estriba en que, cuando menos, la cuestión del tiempo tiene mucho que ver con el número, si no es que está toda contenida en el número. Pero obviamente eso escapa a filósofos hermeneutas, a críticos del discurso y a antropólogos interpretativos.

En el «discurso sobre la Historia» y sobre la cultura podemos destacar de entrada, pues, dos temas de singular importancia: uno, común con todas las demás ciencias sociales, el problema de la *representación*; otro más específicamente historiográfico el de la *narrativa*. En cualquiera de ellos, por lo demás, resultan esenciales las aportaciones de pensadores que no son historiadores. Si el discurso como elemento de la cultura, como subsistema, es nuestro gran marco, es evidente que en el terreno pro-

<sup>21</sup> Ibid., 69.

pio de la Historiografía el asunto crucial es el de la *narrativa*. Hemos, pues, de referirnos a ambos.

El del análisis del discurso es hoy para la Historiografía un campo ciertamente minado. No sólo hay batallas entre los historiadores –las menos, por desgracia– sino que todo este panorama muestra hasta qué punto los propios historiadores hemos perdido el control intelectual de nuestro campo. Desde el criticismo literario y desde la filosofía hermenéutica del discurso se ha elaborado una «poética de lo histórico», ante la que uno se pregunta, cuando menos, qué tiene todo ello que ver con lo que el pobre historiador hace. Desde F. Jameson a P. Ricoeur, desde Derrida a Hayden White y desde Foucault a Rancière, es decir, desde distintos frentes y desde hace algún tiempo, *palabra, discurso y representación* de la Historia ocupan a muchos intelectuales otras veces desocupados.

De la «poética del saber», justamente, habla un filósofo del lenguaje, Jacques Rancière, en un ensayo muy brillante, *Les mots de l'Histoire*<sup>22</sup>, para decirnos que la intención de convertir el discurso histórico en un verdadero saber es una continua lucha con la palabra. Es decir, ello viene a coincidir con el sentido que Hayden White da a la poética entendiendo por poética la construcción del discurso literario. El saber se expresa en la poética. La construcción del texto es ya un saber.

Pero permítaseme seguir un poco más con Rancière por lo esclarecedoras que resultan algunas de sus proposiciones. Su ensayo citado comienza con la transcripción de las palabras de un maestro de historiadores: «Depuis plus d'un siècle ceux qui s'intéressent à l'histoire, et ils sont nombreux, se sont battus avec le mot», *le mot Histoire*, se entiende. Durante mucho tiempo la Historia ha sido cuestión de la palabra, o ha habido una cuestión previa con la palabra: la del propio nombre de la cosa. Y seguimos dándole vueltas, desde luego. Ha habido una batalla por una «nueva Historia» cuya base ha sido la intención de elevar su conocimiento a la categoría de una ciencia. Pero el dilema Historia-Ciencia, expone Rancière, lleva una carga decisiva dentro.

El ejemplo preferido para su disertación es la construcción de Braudel acerca del Mediterráneo en la época de Felipe II. Tras consideraciones diversas, Rancière establece que «la revolución *savante* de la Historia se manifiesta... por una revolución en el sistema de los tiempos [entiéndase de los tiempos verbales] de la narración»<sup>23</sup>. Ni Paul Ricoeur siquiera ha penetrado en profundidad en este arcano; pero las enseñanzas de Benveniste nos permiten abordarlo. El uso de los tiempos y el uso de las personas gramaticales ha transformado la construcción del discurso histórico. Benveniste expuso la diferencia entre «sistema del discurso» y «narración» a base, justamente, de ese uso de personas y tiempos verbales. El discurso utiliza libremente todas las personas y tiempos verbales, mientras que la narración emplea únicamente la tercera, «lo cual funciona de hecho como una ausencia de persona». El discurso utiliza todos los tiempos del verbo –a excepción del aoristo– pero especialmente el presente, el perfecto y el futuro. La enunciación histórica, al contrario, se nuclea en torno al aoristo, el imperfecto y el pluscuamperfecto, excluyendo el presente, perfecto y futuro. La narración adquiere su capa de objetividad por la distancia temporal

<sup>22</sup> J. RANCIÈRE: *Les mots de l'Histoire*. París, Seuil, 1992.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 32.

y por la neutralización de la persona, mientras que el discurso toma su capacidad autotestimonante de su presencia afirmativa.

Pues bien, lo que esa Historia (Historiografía) *savante* ha hecho puede ser interpretado a luz de esta diferenciación diciendo que ha efectuado una combinación de ambos extremos de forma que la narración se encuentra encuadrada por el discurso que la comenta y la explica. En el marco del discurso se hace una narración. De forma que todo el trabajo de la nueva Historia consiste en romper el juego de esta oposición, en construir una narración pero dentro del sistema del discurso. Esta reacomodación no puede entenderse limitada al artificio de estilo que se expresa en el uso del *presente histórico*. No se trata meramente de un sesgo o giro retórico, se trata nada menos que de toda una «poética del saber: de la invención por la frase historiográfica, de un régimen nuevo de verdad, producido por la combinación de la objetividad de la narración y la certeza del discurso»<sup>24</sup>.

Ni que decir tiene que estos pasajes están llenos de luminosas sugerencias, sugerencias a condición de que la propia construcción de Rancière sea leída como metáfora y sometida a la consiguiente decodificación. Me parece que la mejor vía interpretativa de su texto es la que apunta a la conexión en la ciencia de la historia entre la argumentación –el discurso– y la narración. Pero lo que interesa ahora es señalar lo que palabra, discurso y construcción del discurso parecen significar hoy para el conocimiento de la Historia, lo que equivale a decir para el conocimiento de la Cultura.

El discurso crea la ilusión de que hay un «pasado» reflejado en los textos. Pero lo que podemos discernir es realmente la reflexión misma, pero no lo reflejado. La Historia habitual, es decir la Historiografía convencional, se preocupa más que de la investigación de la producción de significados, de los productos que tales significados aportan, de los productos de la cultura, más que de su intercambio y consumo. Pero no ha de perderse de vista que Hayden White, en quien se inspiran estas reflexiones, habla especialmente de la historia intelectual. Y no debe caber duda ya de que nosotros rechazamos la historia intelectual como clave de la historia de la cultura.

### *El algoritmo: la máquina de calcular*

De nuevo una metáfora. El diccionario dice que el algoritmo es «el conjunto ordenado y finito de operaciones que permite hallar la solución de un problema» o «método y notación en las distintas formas de cálculo». Otra definición es «un conjunto prescrito de operaciones (reglas o instrucciones) bien definidas para resolver un problema en un número finito de pasos». El algoritmo es una operación o conjunto de operaciones. Un procedimiento sistemático para encontrar un resultado. «Los algoritmos son procedimientos más o menos estandarizados para aplicar este conocimiento (el del vocabulario numérico de la propia lengua) en contextos culturalmente definidos»<sup>25</sup>, «procedimientos fijos que producen una nueva manifestación

<sup>24</sup> Ibid., 34.

<sup>25</sup> TH. CRUMP: *La antropología de los números*. Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 20.

de datos numéricos básicos». El algoritmo es, de otra parte, una forma de hacer cierto tipo de operaciones. Hay operaciones que se pueden hacer algorítmicamente.

Emplear un algoritmo es hacer una operación empleando una notación precisa. Algoritmo o «procedimiento general de cálculo». La formulación concreta de la idea de algoritmo no se ha hecho hasta el siglo XX, a pesar de que las operaciones algorítmicas tienen antiguos orígenes históricos. La más directa y convincente formulación de lo que es un algoritmo es la *máquina de Turing*. El sustantivo algoritmo, así como los adjetivos «computable», «recursivo», «efectivo», son todos ellos empleados por los matemáticos para denotar operaciones mecánicas que pueden ser realizadas por máquinas del tipo de la de Turing. Por mucho que el sencillo razonamiento básico de Turing –la variación 0,1, la cinta, los movimientos– se complicase, el algoritmo y su idea serían lo mismo. Se ha demostrado que la máquina de Turing, o la tesis Church-Turing, define realmente lo que en matemáticas se entiende por *procedimiento algorítmico*, o efectivo o recursivo o mecánico<sup>26</sup>.

Hay otra manera de enfocar el asunto, más sociológica. El saber burgués, dice Jesús Ibáñez, o *ciencia positiva*, ha aspirado a contener en su teoría todo el pasado como concepción sistémica y todo el futuro como dimensión operatoria en sus programas. La ciencia es una sobrecodificación de la realidad<sup>27</sup>. Lengua común y lenguaje matemático son las dos pinzas con las que la ciencia entiende sobre la realidad.

Me apresuro ya a traducir globalmente esta metáfora mediante la cual he intentado decir que el lenguaje algorítmico es también un componente esencial de la cultura. Apenas hay cultura sin el número. Los sistemas numerales se encuentran perfectamente integrados en las culturas en que están insertos<sup>28</sup>. Sin embargo, una comparación entre la capacidad de entender los números y la posesión de la alfabetización sólo puede hacerse de forma matizada. Una sociedad alfabetizada no es necesariamente una sociedad «numerificada», no hay un correlato absoluto entre esas dos peculiaridades de la cultura.

El número nos pone ante la idea de orden, sin la que no es posible la eficacia del aparato cultural. Por otra parte, los números son también signos y poseen la «arbitrariedad» que en todo signo han visto los semiólogos<sup>29</sup>. Pero el número, al contrario que el símbolo no numérico tiende a lo concreto no a lo abstracto, aunque el sistema numeral tiende en definitiva a la abstracción. También los números como sistema puramente formal son independientes de la realidad externa. Esta dificultad especial del sistema de los símbolos numéricos es lo que ha hecho que la Antropología entre con mucha cautela en este terreno. Einstein dijo que los números son el equivalente simbólico del universo, realidad ideal, preexistente, atemporal, abierta.

No existen «dos culturas», la científica y la humanística, en los términos en que planteó hace años esta dicotomía el polémico escrito de C. P. Snow<sup>30</sup>. Lo que quiero decir realmente es que en manera alguna es hoy asumible que un análisis de la cultura

<sup>26</sup> PENROSE: *op. cit.* 56 y ss.

<sup>27</sup> J. IBÁÑEZ: *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Madrid, Siglo XXI, 1985, 258-259.

<sup>28</sup> TH. CRUMP: *La antropología*, *op. cit.* 12.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>30</sup> C. P. SNOW: *The Two cultures*. Cambridge University Press, 1959. (Existe versión española).

pueda dejar aparte la inmersión en ella de todas las creaciones de la ciencia. El número, la ordenación numérica de la realidad, es un elemento cultural que no necesita mayor ponderación, porque estamos hablando de la matematización de la realidad como hecho cultural ya muy antiguo. Por ello, en la historia cultural el problema de la consideración de la ciencia es también, a mi modo de ver, de importancia teórica y de importancia práctica historiográfica de primera magnitud.

¿Puede hablarse hoy de dos culturas? El problema hoy es más matizado y más complejo. El valor de la ciencia ha llegado a ser entendido por las masas y las comunidades científicas tienen hoy otro papel que el que les asignó la ideología de la ciencia como «edificio bien construido». Lo que no quiere decir que en el mundo científico no existan realmente rupturas entre unos campos y otros. Mediante la idea de algoritmo expresamos la significación de la operación reglada, de la «operación mecánica». Muchos sectores de la cultura responden a estas formas de la acción perfectamente mecanizada. De ahí que históricamente, en una medida u otra, no podamos captar las culturas sin su componente numérico.

### *Cultura, Antropología y Ciencia Social*

Es inevitable que cualquier reflexión actual sobre la cultura que pretenda mantenerse cerca de los problemas científicos o de otro orden que afectan al propio análisis de ella, haya de hacer referencia a las condiciones y vicisitudes del conjunto de conocimientos que nos ofrece la Antropología. En una posición que habla desde la Historiografía, pero que en modo alguno habla gremialmente y que enjuicia las cosas desde una plataforma que pretende ir más allá también de los estrechos problemas de la disciplina, no es difícil reconocer que los esclarecimientos que la Antropología nos ha procurado constituyen hoy un bagaje difícilmente sustituible. Pero no son descartables tampoco ciertos efectos de perplejidad en muchas gentes ante algunas aventuras antropológicas de dudosa ubicación. Algunas de esas peripecias de la actual Antropología han sido expuestas en un libro, en sí mismo ya también peregrino, por Joseph Llobera<sup>31</sup>.

La Antropología es la ciencia donde el concepto de *cultura* se ha convertido en el instrumento casi exclusivo de todo su proceso de conceptualización de su campo de estudio. La palabra *cultura* aparece en la tradición filosófica y científico social alemana y, como sabemos, ligada a la distinción entre lo que aquella palabra representa y lo expresado por el vocablo *civilización*<sup>32</sup>. La palabra *cultura* en la tradición intelectual alemana que viene de la Ilustración es la que manejan después historiógrafos como Burckhart o Lamprecht y filósofos o sociólogos como Rickert y Simmel. El uso habitual de la palabra en sentido semejante al que aplicamos hoy procede, sin embargo, de la tradición anglosajona y su primera precisión en ese orden la hace el

<sup>31</sup> J. R. LLOBERA: *La identidad de la Antropología*. Barcelona, Anagrama, 1990.

<sup>32</sup> Los perfiles nominalistas que esa distinción entre *cultura* y *civilización* presenta, sobre todo en la ciencia y la filosofía alemanas, pero que se han transmitido a otros ámbitos, no justifican que le dediquemos aquí mayor espacio. Desde Humboldt a Spengler pasando por Weber se ha discutido a qué tipo de realidades sociales debería aplicarse una u otra palabra. Hoy, tal cuestión, aunque haya sido retomada por pensadores de la talla de Eliás, nos parece irrelevante.



antropólogo E. B. Tylor en su *Primitive Culture* que aparece en 1871, donde, justamente, las palabras civilización y cultura son entendidas como sinónimas.

Pero, de todas formas, es la Ilustración francesa la que daría al término ese central sentido más restrictivo que la identifica con «cultivo», formación del espíritu, producto intelectual, en un uso que tan perturbador resulta hoy, a mi modo de ver, en el lenguaje historiográfico para referirse a un sector de la actividad social. Ese lenguaje es el que recoge la idea de «creaciones culturales» como creaciones del espíritu, es decir, productos intelectuales o artísticos que como tales son, pues, actividades conscientes del espíritu y producto, en general, de las élites. Éste es el sentido del uso por Voltaire, Condorcet, o Hegel. Pero también esta tradición va a fijarse en la cultura en su relación con las costumbres, con las *moeurs*, en la forma en que todavía en nuestros tiempos Norbert Elias habla de una «civilización de las costumbres»<sup>33</sup>. La costumbre es una conceptualización que ha contribuido mucho también al perfil del concepto de cultura.

En Francia, la influencia de la escuela sociológica de Durkheim y de su derivación propiamente antropológica en Mauss hizo que el concepto de cultura fuera poco empleado. Ellos prefieren siempre la caracterización global de lo que significa el fenómeno cultural bajo el rótulo de «sociedad». Tal vez la forja del concepto de cultura en la Antropología moderna debe verse realizada ya en su mayor parte a partir de la obra de Tylor, puesto que las posiciones de éste van a ser recogidas lo mismo por la Antropología francesa que por la anglosajona que desemboca en el funcionalismo de Malinowsky y Racliffe-Brown. Para ver cómo todo este fundamento teórico sufre una modificación de importancia tenemos ya que llegar a Geertz, que explícitamente expresa su propósito de apartarse de la idea de Tylor. De todas formas, la clásica «Antropología Social» de los durkheimianos y los funcionalistas presentó otra cara en América bajo la forma de «Antropología Cultural», de Boas y de Kroeber. De ahí se ha ido al relativismo cultural que considera que cada pueblo está caracterizado por su «cultura», por su forma de elaborar una visión del mundo más que un aparato material de sobrevivencia. Pero el relativismo, no lo olvidemos, es esencial en la concepción historiográfica de la cultura.

No vamos a insistir más aquí en todo el extenso campo de especulaciones sobre las manifestaciones de la ciencia distinguiendo en ellas entre ciencia natural y ciencia cultural. Como se sabe, se trata también de un camino abierto por la tradición alemana del historicismo, la hermenéutica y el neokantismo hasta llegar a la «ciencia cultural» de Rickert, de Cassirer<sup>34</sup> y a toda la tradición alemana de las ciencias del espíritu que se prolonga hoy hasta Habermas. La idea de cultura en Rickert es la de aquella realidad opuesta a la naturaleza. La cultura está definida por los valores. «En los procesos culturales está incorporado algún valor» dice Rickert<sup>35</sup>. Si en un proceso cultural se prescinde del valor que porta lo convertimos en un proceso natural.

En la antropología interpretativa de Clifford Geertz, a la que nos referiremos después, lo que se expone es, retomando una idea de Max Weber, que el hombre es el

<sup>33</sup> N. ELIAS: *El proceso de la civilización*. México, FCE, 1987. La traducción francesa de esta obra lleva justamente el título de *La civilisation des moeurs*.

<sup>34</sup> H. RICKERT: *Ciencia natural y ciencia cultural*. Madrid, España-Calpe, 1965 (4.ª).

<sup>35</sup> *Ibid.*, 46

creador de «tramas de significación». De manera esencial se afirma que la cultura es una urdidumbre de tramas de significación que el hombre teje y «el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones»<sup>36</sup>. Los hechos sociológicos pueden tener el carácter de cosa de la naturaleza y de hechos muy perfeccionados de cultura.

### *Hacia una teoría interpretativa de la cultura*

La idea de cultura, como ha señalado Geertz, es de esas que estallan en un cierto ámbito y se convierten luego en ideas clave o centrales. Alrededor de ella nació toda la disciplina de la antropología<sup>37</sup>. Pretende Geertz establecer un nuevo concepto de cultura «más estrecho, especializado y... teóricamente más vigoroso que el de E. B. Tylor». De la misma manera que en los años cuarenta las grandes obras antropológicas sobre la cultura fueron debidas a Malinowsky, Radcliffe-Brown y los funcionalistas, y en los sesenta a los estructuralistas, desde la década de los setenta se expanden las ideas de Geertz y de la antropología «posmoderna» después. El concepto que se propone y se pretende clarificar ahora tiene centralmente un contenido *semiótico*.

Resulta curioso que ha aparecido incluso el término *culturología* acuñado al parecer por el antropólogo L. A. White<sup>38</sup>. De la tal culturología se ha dicho que es «la rama de la Antropología que trata de la cultura (instituciones, tecnologías, ideologías) como un orden distinto de fenómenos organizados sobre principios propios y gobernados por leyes propias». Las sociedades son sistemas socio-culturales que deben comprenderse desde sí mismos<sup>39</sup>. Lo interesante del énfasis en el concepto de cultura que ponen los *culturólogos* es la idea de que siendo la cultura un producto social adquiere, no obstante, su propia dinámica y hace que el hombre vaya ligado a la dinámica de la cultura y no al revés. La cultura acusa así su doble perfil de algo «universal» y al mismo tiempo de proceso de identificación específica de un determinado grupo humano. La cultura es cosa que, como el «hecho social» según Durkheim, se impone y coacciona al hombre, tiene una dinámica que existe fuera del mismo individuo. Por ello podemos hablar de «sistemas culturales».

Cada estado de evolución de una sociedad alcanza un determinado estado de su cultura, de lo que quizás es la mejor definición el nivel de su tecnología. Esta posición antropológica, además de significar en sí misma una cierta teoría del hombre, es también un método que hace de esa idea de cultura el instrumento clave de la comprensión del estudio de lo social. El individuo «participa» de una cultura, con independencia del grado en que contribuye a hacerla o modificarla y su comportamiento está determinado por los límites del sistema cultural a que pertenece. En definitiva, el

<sup>36</sup> Todo está tomado de C. GEERTZ: *Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*, primero de los ensayos contenidos en la obra del autor *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1992.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>38</sup> El término «Culturología» lo desarrolla Claudio Esteva Fabregat en el *Diccionario Unesco de Ciencias Sociales*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1987, vol. 1, pp. 615-617. De allí tomamos la mayor parte de las cosas que decimos sobre tal término.

<sup>39</sup> *Ibid.* Esto está tomado de Leslie A. WHITE.

estudio de la cultura según su énfasis particularizador o generalizador, temporal o atemporal, puede dar lugar a posiciones más o menos cercanas de lo histórico o lo etnográfico, de la visión evolutiva o de la estructural-funcional. Las implicaciones de todo esto para la Historiografía no es preciso destacarlas más.

La cultura, insistiendo en nuestra propia posición, es el «lugar común» de los subsistemas de *símbolos*, *discursos* [de lenguaje y cosas que se subsumen en las representaciones textuales, verbales], y de *algoritmos*, lo que no quiere decir que el algoritmo no sea un lenguaje, que no sea un código él mismo. La cuestión de la Historia, como Historiografía, es que ella misma es un componente más de la cultura, puesto que es un *discurso* también. Pero, a su vez, la Historia como realidad puede ser considerada algo externo a la Cultura. Esto puede resultar paradójico, puesto que la Historia como ontología es una cosa y como discurso otra.

Nuestra opinión es que no puede hablarse hoy de una Historia de la Cultura, o Historia Cultural si se quiere, que no aprehenda como un todo ese complejo de lo simbólico, lo verbal y lo numérico para analizar su desenvolvimiento histórico. La «nueva Historia cultural», sin embargo, abandona claramente esta idea global aunque se haya adentrado en la globalidad del mundo de las «representaciones». La cultura es un factor determinante sin el cual no se entiende cuál es el armazón de la vida del hombre; no hay vida humana sin cultura. De ahí que la Historia Cultural haya pretendido presentarse también con un aire de «totalidad».

Pero parece cierto que esto tiene otra dimensión: la cultura es una creación del hombre y se presenta como una creación consciente de que es creadora en cada momento. Mientras que la Historia tiene mucho de aquello que decía Marx: el hombre hace la historia en cada momento pero no siempre es consciente de ello. A una historia inconsciente, sin embargo, parece posible añadirle el paralelo de una cultura inconsciente. A estas realidades algo paradójicas nos llevaría un análisis de las posiciones de Lévi-Strauss, o del estructuralismo y postestructuralismo en su conjunto, en las que no podemos detenernos aquí. De hecho, para estas corrientes no parece haber propiamente Historia; todo para ellas es Cultura. La cultura puede contener la historia en determinadas ocasiones y en otras puede haber pueblos sin historia. Otras veces la historia es prácticamente incognoscible. Y éste es el pozo en el que definitivamente nos sumerge el *destruccionismo*.

De todas formas, el principal problema de una idea de cultura como contenido de conciencia y como sistema operativo –permítaseme el símil informático– además de como producto social es precisamente la connotación de estatismo que introduce. La cultura es así más el estado que el proceso. La consideración historiográfica de la cultura necesariamente ha de superar esa tentación estática.

## B) EL MALESTAR EN LA CULTURA

Con la expresión «malestar en la cultura» Sigmund Freud aludió a algo que es central en nuestra investigación: a la relación entre la biología y las constricciones de la vida en sociedad. Decía Freud que en el hombre sumergido en la cultura existe más que la angustia la «posibilidad de la angustia». Por ello, «se concibe

fácilmente que el sentimiento de culpabilidad engendrado por la cultura no se perciba como tal, sino que permanezca inconsciente en gran parte o se exprese como un malestar, un descontento que se trata de atribuir a otras motivaciones»<sup>40</sup>. Yo me permitiría hacer una transposición metafórica de las complejas argumentaciones de Freud para hablar ciertamente de un malestar: el malestar general en el *análisis de la cultura*, el malestar de las ciencias de la cultura en la crisis de explicación de la realidad social que atraviesan. Una nueva Historia cultural no puede ignorar el evidente «malestar» en el seno de las ciencias generales de la cultura.

¿Qué hay actualmente en las ciencias humanas que pudiera explicar esa sensación de malestar? Yo creo que puede hablarse de la fuerza y la trascendencia de la pérdida actual de aquellas concepciones teóricas básicas que, como veremos decir a algunos autores, habían servido de base –no determinadas creaciones teóricas, sino la necesidad misma de ellas– al progreso del conocimiento del mundo desde la ciencia social. Hoy no se cree en las grandes teorías. La alternativa es prescindir de la teoría.

### *La crisis de representación en las ciencias humanas*

El presente es un tiempo de revisión, de reapreciación, de las ideas, en todas las ciencias humanas, decían Marcus y Fischer en 1986, en un libro que es una propuesta de una nueva Antropología<sup>41</sup>. Tal afán revisionista se nota en unas ciencias más que en otras, pero las afecta a todas. Más que las ideas, lo que es objeto hoy de profunda revisión es el «estilo paradigmático en el cual habían sido presentadas». Y lo que es más importante, «particularmente en las ciencias sociales, la meta de organizar disciplinas a través de la abstracción, con procedimientos de generalización que ceñían y guiaban todos los esfuerzos en la investigación empírica están siendo fundamentalmente discutidos»<sup>42</sup>. Se han perdido las teorías delimitativas pero cada disciplina ha respondido a ello de manera diversa.

En crítica literaria tenemos el «nuevo criticismo» –de Derrida– para el cual los textos son interpretables sólo desde su interior (nada de teoría)<sup>43</sup>. En la teoría social esta tendencia puede verse reflejada en los ataques al «establishment positivista», la «teoría positivista establecida», como ha señalado Giddens<sup>44</sup>. En filosofía, la tal crisis tiene como efecto el reconocimiento de las devastadoras implicaciones de las desembocaduras de la contextualidad y las indeterminaciones en la vida humana para la construcción de sistemas abstractos, basados en principios de justicia, moralidad y discurso claramente deducidos y universales. La Física y la Matemática han experi-

<sup>40</sup> S. FREUD: *El malestar en la cultura*. En *Obras Completas*, vol. 17, edición de Orbis, Barcelona, 1988.

<sup>41</sup> G. MARCUS, M. J. FISCHER: *Anthropology as a cultural critique*. The University of Chicago Press, 1986, 7.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>43</sup> Después de pronunciada esta conferencia han aparecido nuevos elementos de juicio sobre la naturaleza del criticismo literario y de la «teoría crítica» del texto. Pueden verse los artículos contenidos en *The Times Literary Supplement*, 4 de julio de 1994.

<sup>44</sup> A. GIDDENS: *Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis*. Berkeley, University of California Press, 1979, 23.

mentado esa crisis en forma de una preferencia en concentrarse menos en elegantes visiones teóricas del orden y más en las micropautas del desorden –la teoría del caos–.

En definitiva, parece poderse decir que estamos en una crisis de la imaginación teórica. El presente parece caracterizado por la presencia de todo tipo de *posparadigmas*: posmodernismo, postestructuralismo, posmarxismo. Como dice François Lyotard estamos instalados en la «incredulidad hacia las metanarrativas»<sup>45</sup>. La *key feature*, según Marcus y Fisher, característica de nuestro momento es la pérdida en el fragmentado mundo de las comunidades académicas tanto de las «específicas visiones totales», como del «estilo paradigmático general de organizar las investigaciones»<sup>46</sup>. Esto parece adecuado en grado sumo para la explicación de la crisis intelectual de nuestro tiempo. Hemos perdido la visión unitaria de lo humano porque hemos perdido la visión paradigmática desde la que interpretar los fenómenos.

¿Pero cómo podemos reconstruir el procedimiento de conocimiento del hombre sin volver a las ideas envolventes, sin volver a las ideas organizadoras? El posmodernismo es todo relativismo. Es preciso recomponer una *idea paradigmática de cultura* si es que queremos hacer Historia de la Cultura. En efecto, se ha perdido la autoridad de la gran teoría, en favor de cosas tales como la contextualidad, el significado de la vida social para aquellos que la regulan, la explicación de las excepciones, en favor más de la explicación de los indeterminantes que de las regularidades. Es decir, todas las conclusiones que hacen problemático lo que antes era la base de las certezas.

Se ha pensado que el punto neurálgico para toda interpretación de la cultura es la idea de *representación*. Pues bien, el problema es que la crisis de las ciencias humanas aparece, sobre todo, como una *crisis de representación*. Tal crisis representa justamente, o proviene de, *la falta de convencimiento cierto acerca de los medios adecuados para describir la realidad social*. Han caído los paradigmas de la posguerra, época evidentemente de expansión en todos los terrenos. Se han disuelto en algún modo las preferencias por los «sistemas», en las que se basaban teorías sociales como la de Talcott Parsons, derivada de certezas hoy inadmisibles. De ahí se ha sucedido un conjunto importante de debates teóricos que se han desplazado desde el mero nivel metodológico al nivel de lo epistemológico, de la interpretación y de las formas discursivas de representación [ejemplo de ello, ¿cuál es la forma en que puede representarse lo histórico? ¿Narración u otra cosa?] empleadas por los pensadores sociales. Problemas de descripción se han convertido en problemas de representación, y ello se ha elevado al centro de la reflexión teórica. Este cambio ha sido explorado con insistencia por las teorías filosóficas o literarias de la interpretación –y así volvemos a la boga de la hermenéutica–.

Para el *intellectual historian*, el historiador de la vida intelectual, esto tiene el aire de lo *dejà vu* puesto que es el mismo asunto que en los años veinte y treinta<sup>47</sup>. Parece como un movimiento circular en la historia intelectual. Estamos en un período rico en experimentación y en la asunción de riesgos en la construcción conceptual. Los esquemas intelectuales dominantes antes están, más que negados, suspendidos. Los caminos son eclécticos. Huimos ahora de trabajos enciclopédicos, para ir a la documentación de experiencias sociales.

<sup>45</sup> F. LYOTARD: *La condición posmoderna*. Madrid, Cátedra, 1984, 21.

<sup>46</sup> MARCUS Y FISHER, *op. cit.*, 9.

<sup>47</sup> *Ibid.*

En todas las ciencias sociales está presente el problema de la retórica de los escritos. Tenemos más preocupación con los géneros de descripción que con el discurso teórico. Para ver por qué ocurre esto es preciso tratar cosas previas. La primera es la que afecta a toda la tendencia intelectual que fomenta el que las teorías generalizadas de la sociedad estén siendo llevadas hacia la discusión de los problemas de la interpretación y la descripción de la realidad social inspirada en el *criticismo literario*. Así, una monografía etnográfica se convierte en un «producto semiliterario de la investigación antropológica»<sup>48</sup>.

Aparecen así dos peculiaridades bastante similares en todas las ciencias sociales: 1.º) que la imagen de la crítica y teoría literaria se está imponiendo en todas las construcciones teóricas sobre la sociedad. La cuestión del «análisis del discurso» se ha hecho fuerte en muchas ciencias sociales. 2.º) que se impone la forma del discurso etnográfico. Discurso de lo singular, el personaje, como muestra la Microhistoria, la Etnometodología y practica siempre la literatura.

### *Cultura y posmodernidad*

La crisis de representación en las ciencias humanas se puede enfocar desde posiciones y con elementos que son claramente complementarios de lo dicho. Podemos interpretarla en la línea de la crisis de la modernidad<sup>49</sup>. El ámbito propio de la disquisición sobre la posmodernidad es el de la crítica de las culturas; posmodernidad es un estado de la cultura y no un estadio cronológico; como tal cabe analizarlo, definirlo y valorarlo<sup>50</sup>. Para empezar, la posmodernidad sucede a la modernidad en cuanto que significa la crisis de aquélla; la crisis de una cultura y de una forma de cultura, de unos proyectos históricos en unas coordenadas. La posmodernidad no es un tiempo, sino un «estado»; primordialmente es un estado, aunque no hay estados sino en un tiempo. Es el fin de un cierto proyecto de racionalidad y el alumbramiento de otra resolución de inteligibilidad de sistemas como el cultural. Como forma o estado de cultura es evidente que todo lo «posmoderno» es una transgresión de estados consolidados del pensamiento; la posmodernidad puede afectar, claro es, a todos los estratos que integran la cultura: Hay un «estadio posmoderno», o puede haberlo, de todo. De la ciencia, de la crítica, de la intelectualidad, de la Historiografía.

Una cultura de la posmodernidad... ¿Cómo identificar en esta situación las señas, los signos, de nuestros proyectos intelectuales? ¿Qué es esto para la analítica histórica? ¿Qué significa el fin de la modernidad en todo el esfuerzo secular por hacer de la construcción de la Historia un proyecto acorde con las sociedades «modernas»? Parece que decir que Auschwitz es el resultado del proyecto modernista de la Ilustración es mucho decir. De todas formas, se ha dicho que Auschwitz y el Holocausto se dan en el seno de la más refinada cultura moderna que ha existido nunca, la gran cultura alemana. Pero olvidan, entre otras cosas, que la cultura de la Ilustración es un

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> R. HOLLINGER: *Postmodernism and the Social Sciences*. London, Sage, 1994. Un texto general introductorio de interés sobre el asunto.

<sup>50</sup> F. FEHÉR: *La condición de la posmodernidad*. En A. HELLER y F. FEHÉR: *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona, Península, 1989, pp. 9 y ss.

proyecto burgués como vio perfectamente el fundador de la escuela de Francfort, Max Horkheimer, y que lo que Auschwitz representa es la ausencia de un proyecto burgués. La cultura de la racionalidad moderna llega a convivir con horrores, pero ¿qué relación real hay entre ambas cosas? ¿es que la una lleva necesariamente a la otra? ¿Tenemos que tirar a Weber por la borda?...

La posmodernidad es el tiempo de la caída de las certidumbres. A. Heller ve el despegue de la posmodernidad en el año de las rebeliones de 1968<sup>51</sup>. La caída de las certidumbres es también la crisis de las grandes narrativas que se puede entender como una vuelta a los juegos de lenguaje. El conocimiento posmoderno no quiere ser más simplemente un instrumento de autoridades. Define nuestra sensibilidad hacia las diferencias. Nos encontramos más a gusto sin las grandes teorías y refuerza nuestra habilidad para tolerar lo inconmensurable, es decir, estamos en pleno relativismo. Pero, dice Raphael Samuel con excelente buen sentido, que la idea de la gran narrativa ya había sido cuestionada desde antiguo; no tenía que venir Lyotard a hablarnos de Auschwitz...

El posmodernismo representa la pérdida de la idea de integración, la idea de la unicidad de la cultura. Sólo la Historia puede devolvernos la operatividad de entender el mundo como una unidad. La cultura tiene una connotación más pluralista que otros muchos universales como ciencia o libertad. Hay muchas culturas en muchos sitios. Las culturas son sistemas que suceden unos a otros. Y dentro de la cultura se puede hablar de culturas. Pero también existe una crisis de construcción de la Historia, una crisis de la Historiografía; hay una incapacidad de responder a lo que se le pide que explique. Por ello se viene desde otros sitios a interpretar la Historia.

### C) HISTORIA DE LA CULTURA Y CRISIS CULTURAL

Con respecto a la Historia de la Cultura podemos encontrar una interpretación tradicional, que parte de la existencia de una ciencia de la cultura, una ciencia del Espíritu. Existen luego dos aportaciones cualificadas de *Annales*: la historia de las mentalidades (Vovelle, Ariès, etc.) y la llamada «antropología histórica» (A. Burguière). O el «culturalismo» del que en alguna ocasión se ha hablado en el seno del marxismo y cuyo principal representante sería E. P. Thompson, aunque él ha negado enfáticamente esa etiqueta.

El sentido tradicional concedido a la historia de la cultura es, bueno será advertirlo ya, absolutamente inválido para nuestro tiempo. Incluso las renovaciones emprendidas dentro de ese sector historiográfico en modo alguno han llegado a una acomodación aceptable. El problema mayor ha residido siempre, a mi juicio, en el concepto mismo de *cultura* que los historiadores han aplicado y que tiene arcaicas resonancias, en las que la cultura se ha entendido como lo opuesto a la naturaleza, de donde se ha derivado la concreción de que lo cultural se refiere al mundo de las ideas, a las «creaciones del espíritu», en definitiva a las elaboraciones de la vida intelectual en sentido amplio.

<sup>51</sup> A. HELLER, *op. cit.*, 232.

No es menos rechazable una posición en cierto modo inversa, nacida en el campo de la etnografía, la arqueología y la historiografía soviéticas de antaño, que frente al culturalismo «espiritualista» propio de ciertos sectores historiográficos de Occidente, inventaron una disciplina de la «cultura material» de los pueblos, una especie de etnografía de los instrumentos, de la que curiosamente pueden verse reflejos en algunos de los mentores de la Nueva Historia<sup>52</sup>.

Es cierto que la idea de «historia de la cultura» recibió profundas rectificaciones bajo el impulso de la escuela de *Annales*, de corrientes marxistas y de la influencia de la historia social. Como ha señalado Roger Chartier, hubo un momento en que el impulso de *Annales* llevó a la puesta a punto de una idea de cultura que tuvo mucho que ver con la de mentalidades, que pretendía la exploración de las estructuras sociales donde se generaban los espacios culturales, en busca de los elementos colectivos de la cultura más que de los individuales, de las creaciones de capas de la población antes olvidadas, y que introdujo los procesos de cuantificación de las creaciones intelectuales. Comenzó a dejarse a un lado la cultura de los individuos, para ir al estudio de las estructuras culturales. Una parte de este impulso lo reflejan bien obras como las de Le Roy Ladurie, Vovelle, Furet, etc. Chartier señaló el cambio muy importante del sentido histórico con el que se analizaba la cultura.

Evidentemente determinados grandes hallazgos de los años sesenta y setenta se han convertido en irreversibles, así, por ejemplo, que la historia de la cultura no es ya sino el recuento de la cultura de las élites. La idea, por lo demás, de que la cultura se encuentra en las estructuras, en los procesos impersonales, ha cambiado hoy día, en los ochenta y noventa, y asistimos a la recuperación de ciertas tendencias que fueron abandonadas anteriormente. Asistimos, nos ha dicho Carlos Serrano, al intento de volver a recuperar lo singular, dentro de unas líneas de inteligibilidad, que ya no pueden abandonar la idea de que la singularidad se inserta de una especial manera en las estructuras, manera que no puede dejar de ser observada<sup>53</sup>.

### *Renovación historiográfica del concepto de cultura*

Es preciso avanzar en el terreno historiográfico hacia conceptualizaciones de *cultura* que nos acerquen mucho más al campo común donde hoy se debaten los instrumentos que las sociedades, y los individuos también, tienen para expresarse frente al entorno y para relacionarse en sus diversos estratos interiores que es, justamente, aquello que va siendo llamado cultura de manera general en las ciencias sociales. Es decir, tenemos que avanzar hacia conceptualizaciones que nos resultan útiles en el campo de la Antropología sin que ello quiera decir que nos quedemos en ello.

Pero es preciso también evitar convertir la cultura en el «todo» sociohistórico que nos coloque frente a una nueva forma de totalización abusiva. En el análisis cultural hemos de quedarnos prudentemente en el sitio en que se entienda que cultura es la

<sup>52</sup> Cfr. el artículo de Jean-Marie PESEZ en *La Nueva Historia*. Los planteamientos soviéticos pueden verse en la revista de la Academia de Ciencias de la URSS *CIENCIAS SOCIALES*, que ha dejado de publicarse.

<sup>53</sup> Ideas expuestas en una conferencia del Prof. Carlos Serrano en la Casa de Velázquez, Madrid, 1993.



idea que expresa el *instrumento mental para forjar la propia identidad*. Por ello las culturas son formas propias de sociedades, son instrumentos de comparación, instrumentos de comprensión del otro, etc.

De otra parte, Lucien Goldman ha estudiado el sentido en que puede emplearse el concepto de «estructura significativa» en Historia de la cultura<sup>54</sup>. Para poder entender los hechos humanos, a diferencia de los hechos de la naturaleza, es preciso tener en cuenta que forman parte de estructuras significativas. Cada elemento es «necesario» dentro de una determinada estructura. Estructura significativa tiene un doble significado, o un doble objetivo: define la coherencia interna de una obra cultural y es instrumento de comprensión del valor de tal obra en un complejo cultural. Todo hecho humano se inserta en cierto número de estructuras significativas globales que hay que esclarecer; siempre hay que insertar los hechos en el intento de clarificarlos en el seno de estructuras más amplias.

Es por todo esto por lo que, insisto, el uso general que del término *cultura* siguen haciendo los historiadores me parece inapropiado y poco indicado para entenderse con las cuestiones disciplinares en un campo donde confluyen diversas ciencias. Como se ha señalado desde hace años, además, esta concepción muy arraigada de la cultura que la asimila al pensamiento «humanista» dejaría fuera de ella la más grande de las hazañas intelectuales, la ciencia<sup>55</sup>. La ampliación del campo que se operó bajo el influjo de las nuevas ideas de *Annales*, en el sentido de orientar los estudios hacia cuestiones de la psicosociología, bien fuera el punto de mira el comportamiento de los individuos o de los colectivos, dando lugar a terrenos como las «mentalidades», las actitudes hacia realidades focalizadas —la muerte, la violencia, la mujer, el sexo, el juego—, lo que a su vez nos adentraría en el terreno de las ideas cuantitativistas y de las técnicas cuantificadoras, de irnos adentrando en algo semejante a las estructuras mentales o culturales, supuso, sin duda, un amplio progreso.

Adivino después el cansancio de la historia de la «estructura», aparejada siempre a la intención cuantificadora, para volver a reclamar la presencia del «sujeto», es decir, la presencia del individuo y de su mundo mental y representacional, lo que nos lleva por los caminos por vez primera del acercamiento a las maneras antropológicas y nos conduce a toda la concepción global de la Microhistoria<sup>56</sup>. Se ha dicho ahora que la historia cultural con futuro es aquella que intenta tener en cuenta que los sujetos de la cultura son los individuos y que hay que ver el engarce del individuo en las coordenadas del colectivo. La *historia cultural*, nuevo nombre de la historia de la cultura, se acerca así al campo de lo social, extiende en todos los sentidos su alcance, pierde en homogeneidad lo que gana en sutileza de campo y de análisis. Y viene al sitio que ya he señalado: a ampliar los campos sin ampliar los métodos. Y ello, una vez más, tiene también un origen visible. La falta de una tradición de reflexión teórica sobre el objeto que afecta a la historiografía al uso.

<sup>54</sup> L. GOLDMAN: *El concepto de estructura significativa en historia de la cultura*. En R. BASTIDE Y C. LÉVI-STRAUSS y otros: *Sentidos y usos del término estructura*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1971, pp. 105 y ss.

<sup>55</sup> Era el problema que hemos visto abordado por C. P. SNOW: *The two cultures*, *op. cit.*.

<sup>56</sup> G. LEVI: *Microhistoria*. En P. BURKE (ed.): *Formas de hacer Historia*. Madrid, Alianza Editorial, 1993.

No cabe duda de que nos encontramos aquí ante un problema que tiene claros paralelos dentro de los sectores historiográficos. De la misma forma que en la Historia Social el problema de principio es cómo captar «lo social», lo que implica de entrada la tensión entre historia de los fenómenos sociales –cualesquiera de ellos– o la historia de la sociedad<sup>57</sup>. No parece dudosa tampoco la relación de esto con el problema de una Historia Política, sometida a unas mismas dudas<sup>58</sup>. Mientras que en el caso de la Historia Económica estas dudas parecen estar superadas: la Historia Económica es hoy claramente un auxiliar de la teoría económica<sup>59</sup>. Lo que no supone que sea menos cierto el juicio de W. Kula acerca del despropósito que constituye creer que la Economía es una ciencia del presente mientras la historia económica lo es del pasado<sup>60</sup>. La idea de diacronía tiene otras y mayores implicaciones.

El problema es, pues, en todos los casos, la relación que une a una disciplina social determinada con los aspectos de la historia de su campo, lo que lleva a la relación de la Historiografía con la ciencia central en el sector de estudio de que se trata: Sociología, Politología, Economía. El problema de la «Historia de la Cultura» tiene, hoy, este preciso aspecto también. ¿Cuál es la ciencia de la cultura? Como hemos señalado, la palabra «cultura» tiene unas acepciones aun más complejas, si cabe, que las que tienen «sociedad», «economía» o «política», y tiene usos enteramente distintos en el lenguaje corriente –el recogido justamente por la Historia de la Cultura tradicional, como «creaciones del espíritu»<sup>61</sup>–.

Hoy día, sin embargo, no parece dudoso establecer que la ciencia social que trata de la cultura y de las culturas en la Antropo/Etno-logía, que ha hecho del concepto de cultura, desde el funcionalismo para acá al menos, el receptáculo teórico de todas sus especulaciones y el principio heurístico esencial en todas las investigaciones empíricas. Parece, por tanto, que se esperaría una disposición por parte de los historiadores a aceptar que si las ciencias de referencia en sectores de la historiografía ya establecidos con solidez, como son la Historiografía económica, política o social, son la Economía, Politología o Sociología, en el caso de la historia cultural se hiciera esta misma referencialidad con respecto a la Antropología. Tendríamos así que la Historia de la Cultura o la Historia cultural habría de evolucionar desde unas posiciones

<sup>57</sup> Véase *Dos décadas de historia social* en HISTORIA SOCIAL, 10, Primavera-Verano 1991 (monográfico sobre el tema).

<sup>58</sup> R. RÉMOND (dir.): *Pour une Histoire Politique*. París, Éditions du Seuil, 1988. Véanse también ahora los importantes trabajos contenidos en el dossier monográfico *La nueva Historia Política* en HISTORIA CONTEMPORÁNEA (Lejona) 9, 1993.

<sup>59</sup> C. M. CIPOLLA: *Entre la Historia y la Economía*. Barcelona, Crítica, 1991. Cipolla destaca la interdisciplinariedad de la materia historia económica, que se relaciona con dos disciplinas, pero, destaca, que «pertenecen a dos culturas distintas», 10. Es evidente que aceptado esto así una de las «culturas» acaba imponiéndose a la otra. «La historia económica se encuentra en la difícil tesitura de tener que mediar entre dos culturas». D. C. NORTH: *Estructura y Cambio en la Historia Económica*. Madrid, Alianza Editorial, 1984.

<sup>60</sup> W. KULA: *Problemas y métodos de historia económica*. Barcelona, Crítica, 1973, 76.

<sup>61</sup> El Diccionario de la Real Academia Española recoge como primera acepción de la palabra su significado corriente de cultivo intelectual; en la segunda recoge, más bien, el sentido antropológico de bagaje mental e instrumental de una comunidad.

que no han superado, desde luego, el concepto corriente de lo cultural hacia la conexión con las conceptualizaciones antropológicas.

Mi propia opinión acerca de las posibilidades de progreso de la historia cultural no dista mucho de la que aquí se sugiere, pero el problema de la «cultura» hoy es suficientemente complejo para que esto necesite de matizaciones y de precisiones. Por lo pronto ese acercamiento a la Antropología se ha practicado ya. Hace muchos años apareció el libro pionero de Ph. Bagby<sup>62</sup>. Y, sin embargo, sigo pensando que el problema fundamental de la historia cultural es su carencia de conceptualizaciones elaboradas y nítidas. Es preciso elaborar un concepto preciso de *cultura* que sirva para avanzar en los estudios histórico-culturales. Pero es cierto que esto se imbrica en un problema de mayor calado: un progreso real de las historiografías sectoriales, dentro de una orientación fuertemente disciplinar de la historiografía como una ciencia social con límites claros, sólo es posible si se abandona la comodidad de que las conceptualizaciones para el historiador provengan siempre de las «ciencias de referencia» y no sean elaboradas como partes, como territorios, de la teoría historiográfica.

¿Qué hay, pues, de una *cultura* que sea una conceptualización elaborada para proceder desde ella al desarrollo de la historia cultural como un sector caracterizado? El concepto de cultura manejado por la ciencia no historiográfica parece el punto de partida razonable pero no suficiente. La dicotomía entre el «discurso histórico» y el «discurso antropológico» ha sido señalada de diversas maneras<sup>63</sup> y ha sido casi consagrada por la posición de Lévi-Strauss. La cultura, además, tiene otros dos problemas previos: primero, el de las diferencias de apreciación entre los antropólogos acerca de los contenidos «históricos» de las culturas y acerca del valor de la aproximación histórica para tratarlas, desde el funcionalismo a la antropología interpretativa y posmoderna de Geertz. Pero ése nos preocupa menos, en definitiva, que el segundo de los problemas: para el historiador la idea de «cultura» sólo puede ser efectiva en una dialéctica permanente con la existencia de las «culturas», porque la cultura como objeto de análisis histórico sólo se entiende desde sus contenidos comparativos. No es posible desde la Historiografía un análisis de las culturas como el que efectúa el etnólogo.

¿De qué nos sirve, pues, la idea antropológica de cultura? La idea de que la cultura no es una parte aislable del comportamiento de una sociedad, no es un *sector* de la sociedad —como de hecho puede serlo la Economía o la Política— nos sirve efectivamente. La idea de que la cultura es un sistema integrado, en el que se pueden distinguir al menos esos subsistemas que ya hemos descrito del signo, el logos y el número, y que lo historiográfico consiste propiamente en considerar estos sistemas integrados teniendo aquella idea como el principio orientador de toda explicación. La cultura no es todavía la «historia total» —yo entiendo que la historia total es la historia sistémica y no otra—, como tampoco constituye una vía hacia la totalidad la historia social. Cultura y Sociedad son las dos grandes concepciones totalizadoras que podrían pretender convertirse en los ejes de historia totales. Lo que ocurre es que la historia cultural como la historia social han de entenderse en el marco de las macrohistorias, por su ideal de relación global.

<sup>62</sup> PH. BAGBY: *La cultura y la historia*. Madrid, Taurus, 1959 (edición original de 1958).

<sup>63</sup> M. DUCHET: *La partage des savoirs. Discours historique et discours ethnologique*. París, Éditions La Découverte, 1985.

dad se hace por un camino: el de la *representación*, por la cual los individuos y los grupos dotan de sentido a su mundo. Se ha abandonado la primacía de lo social para buscar la manifestación de la cultura. Es imposible calificar los motivos, los objetos o las prácticas culturales en términos inmediatamente sociológicos<sup>68</sup>, es preciso analizar los objetos culturales en términos de cultura en sí misma. Así, por ejemplo, del texto no cabe una clasificación puramente semántica, es preciso ver también las formas por las cuales se crea el sentido.

Una historia de la cultura es aquella que sitúa como temas centrales las cuestiones referentes a las modalidades contrastadas de la producción de sentido. Prácticas sociales se entrelazan así con la historia de las representaciones. Este tipo de historia hace acercarse entre sí a muchas prácticas que han permanecido alejadas: crítica textual, análisis social, signos. Existe una unidad de objeto. Es ésta la vía para crear una verdadera historia socio-cultural que habrá de apoyarse asimismo en la sociología cultural.

La idea de una sociología cultural debe ser reformulada. Las creaciones culturales son libres, la idea de «apropiación» puede entenderse en sentido «foucaultiano» como cuando Foucault habla de la apropiación del discurso por ciertos individuos o instituciones, o en sentido hermenéutico. Pero no: la noción de apropiación que nos interesa es la de una historia social de los usos y las interpretaciones, de las operaciones del proceso de dotar de sentido al mundo, sin reincidir en la vieja historia intelectual pensando que las ideas y las inteligencias están desencarnadas.

Es por este camino por el que iremos, dice Chartier, desde la *historia social de la cultura* a la *historia cultural de lo social*. Nada de sociografía cultural y nada de atribuir culturas a los ámbitos sociales diferenciados. Nada de que a cada clase corresponde «su» cultura. Partimos de la cultura misma para ver su ámbito: Viene a ser esto más o menos lo que hemos señalado ya como la convergencia de los «símbolo-discurso-algoritmo» para crear los instrumentos para el control y reproducción social y también al revés. Y contra el deconstruccionismo: el texto no existe en sí mismo: no hay texto fuera del soporte que lo presenta para la lectura, ni hay comprensión de él fuera de las formas en las que alcanza a su lector.

Se establece así una nueva relación entre diferenciaciones sociales (*découpages*) y prácticas culturales. No existe nada semejante a la objetividad de las estructuras frente a la subjetividad de las representaciones. Ni es correcta la idea de que las estructuras son terreno firme de la historia, con lo cuantitativo, y la cultura lo es menos firme con el texto y su distancia de lo real. La cultura es una verdadera institución social que produce forma y sentido y que opera en representaciones colectivas incorporando las formas de la división social. La idea de representación es, en consecuencia, básica.

Raphael Samuel había señalado ya que «la vuelta a lo cultural en la historia social, aunque normalmente se la adscribe a la influencia de la “antropología aplicada”, es en realidad una vuelta a algunos de los temas más antiguos de la historia y el reciclaje de un material que ha sido escrupulosamente recogido por los anticuarios y los folkloristas...»<sup>69</sup>. Pero parece que lo realmente ocurrido es algo más que esto. Es cierto que

<sup>68</sup> Pp. 1508-1509.

<sup>69</sup> SAMUEL, *op. cit.*, 60.

la nueva historia cultural es cosa con antecedentes antiguos, como por ejemplo el de Jacob Burckhardt en su *La cultura del Renacimiento en Italia*, que adelanta muchas de las preocupaciones actuales. Pero lo nuevo es el intento de hacer de la *representación* el único campo de estudio legítimo<sup>70</sup>.

El problema de la historia cultural es que no puede quedarse en etnografía, que no es cuestión de nuevas temáticas o de nuevas descripciones o atenciones, sino que es cuestión de nuevos entendimientos del sistema de la cultura, como punto de partida, y como punto de llegada, de *cómo funcionan históricamente los sistemas culturales*. Y este «funcionar histórico» tiene dos sentidos: a) el de qué significa que toda cultura es histórica. b) el de cuál es su comportamiento histórico empíricamente comprobado, lo que acarrea necesariamente la práctica de una historiografía comparativa.

### *Historia cultural y crisis cultural*

En definitiva, cultura es el sistema de nuestra racionalidad que organiza el mundo, que lo explota, que da cuenta de lo que somos, que construye la relación y la radicalidad misma de lo humano. La cultura es todo el complejo de lo que es humano en un momento dado y que se compone de símbolos, de discursos y de algoritmos. Para mí, no cabe duda de que la Historia, el análisis histórico, es el instrumento totalizante más poderoso con el que contamos para dar cuenta de ese mundo de la cultura.

Con toda evidencia, en los años ochenta y lo que llevamos de los noventa se ha producido la crisis de algunas de las lineaciones fundamentales de la cultura occidental que habían resultado básicas en el mundo de la segunda mitad del siglo. Caminamos hacia un final de siglo problemático. De manera bastante tópica esa crisis se caracteriza con frecuencia como de *crisis de la modernidad*. Se trata de una crisis de ciertos valores fundamentales de la cultura tradicional de Occidente, del proyecto de la Ilustración: la racionalidad global, la absolutización de ciertos valores, la primacía de lo social, etc.

Tal crisis tiene unos orígenes identificables, a los que no podemos dedicar aquí especial atención. Precisamente tal crisis ha llevado a nuevas posiciones el análisis de los elementos de la cultura. Al cambiar nuestros criterios de análisis cultural, han cambiado obviamente nuestros elementos de análisis de la Historia. La disolución de la cultura en discursos parciales, la pérdida de cualquier conceptualización trascendente de la Historia, la duda sobre la eficacia de la ciencia y el recurso a las simbologías sin referente, al mundo autónomo de los símbolos, constituyen, a nuestro modo de ver, síntomas de unos nada felices augurios sobre nuestra capacidad de entendimiento de lo que nos rodea.

Pero no parece que tenga mucho sentido la mera idea de una *crisis de la cultura*. Lo realmente presente como crisis de la cultura obedece al cambio necesario de los instrumentos de análisis y de los valores desde los que se la analiza. Y como es natural ello conlleva una crisis de las ideas historiográficas. Podemos, sin duda, hablar de la crisis de ciertos contenidos de la cultura, como, por ejemplo, los contenidos universalistas. A ello parecen abocarnos las pugnas en las que se debaten las búsquedas

<sup>70</sup> Cosa que señala también Samuel en p. 61.

de la «identidad cultural» de muchos grupos. La cultura pasa a ser así mucho más instrumento de combate que elemento de comunicación. La Historia Cultural sufre el impacto de estas nuevas posiciones.

Una idea de la cultura que hace de ella más elemento de diferenciación conscientemente buscada que elemento de universalidad no puede redundar sino en perjuicio de su función comunicativa. La cultura no puede ser de nuevo sino el aparato histórico compuesto de simbologías, palabras y medidas. Nunca puede pretenderse la uniformidad universal e histórica de esos elementos, pero sí la homologación de sus funciones. Una Historia de la Cultura en nuestro tiempo no puede construirse sino sobre la interconexión y la permeabilidad de los sistemas culturales como todos. Y, además, debe prestar atención tanto a nuestras formas de representación como a los objetos mismos representados.