

*Te debo un baile y no una explicación.*

**Subjetividades: intersubjetividad, narración y acción.**

**¿Qué filosofía de la historia?**

**Pedro Ochoa Crespo**

**Universidad Complutense de Madrid\***

**Resumen:** El propósito de este trabajo es el de realizar una breve reflexión en torno a la historiografía y la filosofía de la historia. Además, se incluyen ciertas intuiciones apriorísticas que fundamentan el modo ético de entender la filosofía de la historia. Es en la perspectiva de género y la investigación sobre las subjetividades, el camino en el que se pueden cimentar las representaciones históricas responsables con el tiempo presente. Asimismo, la acción humana se presenta como complementaria al discurso a la hora de la interpretación de la historia.

**Palabras clave:** historiografía, narración, acción, subjetividad, género.

**Abstract:** The purpose of this paper is making a brief reflection about the historiography and the philosophy of history. It also includes some *apriori* intuitions that supports the ethical way of understanding the philosophy of history. The way to built the responsible historical representations of present tense it is on the gender perspective and the subjectivity researches. Human agency is also presented as complementary to the discourse when the interpretation of history is.

**Key words:** historiography, narrativity, agency, subjectivity, gender.

“La próxima vez que levantes la vista de incredulidad: que sea hacia el mundo y no a mí Yo no te voy a pedir que confíes en mí.”  
Artur Estrada, 2009<sup>1</sup>

## **1. A propósito del *baile* en la historiografía**

Las palabras que cito al comienzo de esta comunicación, al igual que el título de la misma, son deudoras de un universo que es bastante excepcional en el mundo academicista en el que se mueve tanto la historia como la filosofía. Son palabras nacidas

---

\* pedrochoacrespo@gmail.com.

<sup>1</sup> Extracto de la canción “Te debo un baile” de Nueva Vulcano, perteneciente al disco *Los peces de colores*, editado en Barcelona por Bcore en 2009.

en espacios nutridos por discursos que, prefabricados o no, muestran formas alternativas de representar a los seres humanos en el tiempo y en el espacio. Una descontextualización de las palabras de Artur Estrada, agregada a una interpretación de ellas relacionada con la historiografía española y la reflexión sobre la filosofía de la historia hecha en España, aportan, desde mi perspectiva, una metáfora epistemológica digna de ser tomada en consideración. No pretendo, con todo, hacer de esta comunicación un alegato a favor de las capacidades de *otros* discursos para representar aquello que llamamos ‘realidad’, ni de las percepciones y reflexiones que se derivan de esas formas de representación.

Así, la historiografía suele *negar* el *baile* y apostar por las *explicaciones*. Estrada, por el contrario, avisa de su predisposición a no dar *explicaciones*. Él *sólo* debe un *baile* a la persona en cuestión, no es el culpable de la incredulidad de *su* pareja ante lo que no puede explicar: no tiene intención de dar ninguna explicación. Por eso le dice que dirija su contrariedad hacia el mundo, puesto que es el propio mundo el inexplicable. ¿El *baile* que ofrece Estrada apaciguará en cierta medida la situación? En la canción, es evidente que no. Sin embargo, el hecho de que Estrada *nunca* haya pedido que confíen en él, hace de su argumentación la clave fundamental para que estas palabras sean adecuadas como metáforas en el tema que me ocupa en estas líneas: la historiografía sí se otorgó la capacidad de interpretación *total* del mundo mediante la explicación, a través de un camino de, llamémoslo así, *cientificidad*.

Es cierto, no obstante, que la propia disciplina histórica ha reflexionado sobre su capacidad de representar la realidad<sup>2</sup>. Estas reflexiones, además, han corrido paralelas (¿cómo si no?) a las que se han realizado dentro de las diversas ciencias humanas y sociales<sup>3</sup>. Por ello, la metáfora de la que me valgo en este texto alude más bien a la *explicación* como medio de representación habitual de la historia, y al *baile* como alternativa a ese camino, si bien ciertos sectores de la disciplina histórica aún *sueñan* con la posibilidad de la representación *total* y *objetiva* de la historia de los seres

---

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, J.L. Gaddis: *El paisaje de la historia. Cómo los historiadores representan el pasado*, Barcelona, Anagrama, 2004.

<sup>3</sup> La cuestión en torno a la denominación de la disciplina histórica como ciencia ha recorrido un camino paralelo al de otras disciplinas (ya sea la filosofía, la antropología o, incluso, la sociología). En este sentido, en esta comunicación no se entrará en el debate de la denominación de la disciplina, aunque sí que aludiré a que la historia, vista desde mi perspectiva, no soporta los propósitos objetivantes de la ciencia tal y como la define Michel Foucault; véase M. Foucault: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, 2007.

humanos<sup>4</sup>. De este modo, lo que en esta comunicación se defiende es la construcción de un espacio sólido que sea capaz de representar la realidad pasada, considerando las propias capacidades de la representación histórica, así como los propios límites de significación del pasado. No se trata sólo de cuestionarse la propia pregunta que inaugura una representación, ya sea su conveniencia social<sup>5</sup> o la egohistoria<sup>6</sup> del historiador que la provoca, ni de cuestionar la propia definición de las capacidades que contribuyen a la elaboración de un aparato crítico por el que interpretar el pasado. Se trata, además, de adecuar esos condicionantes a la forma en la que éstos se proyectan en una representación histórica<sup>7</sup>. Será entonces, a mi modo de ver, cuando se ofrezca el verdadero *baile*, en lugar de aquellas explicaciones vanas que Estrada prefiere obviar. Un *baile*, en este caso, supone ofrecer una alternativa a los huecos que, en el intento de *totalización* del pasado y de los seres humanos que participaron en él y participamos de él, se trazan en nombre de la ciencia y la *verdad* histórica.

## 2. ¿Qué filosofía de la historia? El género y la irrupción de la subjetividad

Llegados a este punto, es momento de tratar de responder a la pregunta principal que guía este texto. Si la mayor parte de lo realizado y reflexionado a esta hora en la historiografía suele carecer de los elementos que procuran evitar la *totalización* y *cosificación* de los seres humanos, ¿cuál debería ser el camino? ¿Qué filosofía de la historia, pues? Mi punto de partida implica una comprensión operativa y ética de la historia y, por ello, me impide ofrecer una respuesta unívoca e inequívoca a estas preguntas. No hay un sólo camino, ni siquiera hay una sola manera de plantear la cuestión del *baile*. Por ello, esta noción sobre una filosofía de la historia responsable respecto a sus deberes éticos es, en realidad, una *imaginación* que pretende, en

---

<sup>4</sup> Es el caso de ciertos sectores de la historiografía como el de las relaciones internacionales o de la historia política. Véase, por ejemplo, K. Sodupe: *La teoría de las relaciones internacionales a comienzos del siglo XXI*, Zarautz, Euskal Herriko Unibertsitatea Zerbitzua, 2003.

<sup>5</sup> J. Álvarez Junco, J.J. Carreras Ares y C. Forcadell (eds.): *Usos públicos de la historia*, Madrid, Marcial Pons, 2003.

<sup>6</sup> Desde mi perspectiva, esta cuestión se complementa con los mecanismos propuestos por Hayden White en cuanto a la composición del inicio de una representación histórica: H. White: *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México DF, FCE, 2001.

<sup>7</sup> Véase H. White: *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992.

principio, mostrar las *miserias* de la historiografía<sup>8</sup>, para, una vez realizada esta operación, proponer algunos fundamentos apriorísticos que puedan servir para representar la historia desde esta perspectiva y que, al menos, ofrezcan una alternativa concreta.

Sobre las *miserias* volveré en el último epígrafe de esta comunicación, pero antes de retomarlo es preciso poner brevemente en evidencia algunas carencias de las tendencias mayoritarias en historiografía y filosofía de la historia. Si comenzamos este sucinto análisis por la figura del hacedor de la representación histórica, el historiador, debemos aludir al concepto acuñado por Hayden White de *imaginación histórica*: cuando los historiadores plantean la forma y el fondo en que se desarrollará su investigación y su representación, lo que utilizan en realidad es un mecanismo poético mediante el que proyectan sus preconfiguraciones de la realidad presente y pasada<sup>9</sup>. Si se acepta este transfondo epistemológico las representaciones históricas incluirán, desde su punto de partida, una cualidad propia del historiador. A esta cuestión, el filósofo de la historia Paul Ricoeur aludió en su trabajo sobre las *buenas y malas* subjetividades llamado *Historia y verdad*. Para el pensador francés, la solución radica en que la subjetividad del historiador se supera desde el momento en el que la *actitud científica* proporciona un camino mediante el que tender hacia la objetividad<sup>10</sup>. A mi modo de ver, la *solución* que promete Ricoeur no es tal, puesto que la *imaginación histórica* que define White es un mecanismo del que no podemos escapar, no podemos huir de nuestras (p)referencias y eso mediatiza la posibilidad de tender hacia la objetividad. Existen, a su vez, numerosas investigaciones filosóficas, sobre todo en el campo de la fenomenología, que muestran la participación directa de los sujetos a la hora de percibir y representar la realidad<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Sin duda, esta alusión a las *miserias* de la historia es debida a la obra de Karl Popper. Sin embargo, en este texto sólo funciona como homenaje metafórico, ya que el objetivo de esta comunicación excede la crítica hacia el historicismo en sí. K.R. Popper, *Las miserias del historicismo*, Madrid, Alianza, 1996.

<sup>9</sup> H. White: *Metahistoria...*, Op. Cit., pp. 13-50. Esta afirmación le causó al historiador norteamericano problemas de aceptación en la comunidad académica de la historia. Es reseñable la controversia con Carlo Ginzburg reflejada en J. Serna y A. Pons: *Cómo se escribe la microhistoria: ensayo sobre Carlo Ginzburg*, Madrid, Cátedra, 2000. Entre otras afirmaciones, el historiador italiano afirmó que desde la perspectiva de White se podrían negar procesos como la matanza industrial del III Reich durante la II Guerra Mundial, relacionando a White con las corrientes negacionistas del holocausto.; White negó tal posibilidad.

<sup>10</sup> P. Ricoeur: *Historia y verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, pp. 31-32.

<sup>11</sup> Por ejemplo, E. Husserl: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Madrid, FCE, 1993; o M. Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta de Agostini, 1985.

Otra de las *miserias* que aparece arraigada con fuerza en la historiografía mayoritaria es la jerarquización causal y, consecuente a ésta, la *cosificación* de los sujetos (necesaria para que se produzca la causalidad). El resultado es, según mi apreciación, que los historiadores sobrevuelan superficialmente la vida de los seres humanos mediante la representación de una serie de acontecimientos en los que la mayor parte de los sujetos aparecen perfilados como *no-activos* ante la historia<sup>12</sup>. Además, una buena parte de los procesos que son considerados importantes por los historiadores resultan solamente tangenciales en la cotidianidad de los seres humanos. Lo que quiero decir es que las interpretaciones históricas sobre la totalidad de un tiempo concreto, incluidas muchas contextualizaciones de investigaciones proyectadas a partir de reflexiones procedentes de la llamada posmodernidad<sup>13</sup>, suelen realizarse a partir de la concatenación de acontecimientos jerarquizados que no tiene en cuenta al caos que los rodean<sup>14</sup>. Es por ello que el problema no radica tanto en la causalidad *per se*, como en la ubicación de esa causalidad en procesos jerarquizados destinados a sancionar determinadas interpretaciones históricas sin atender, o haciéndolo de manera secundaria, a las situaciones de los sujetos y sus relaciones cotidianas. Esto no supone el abandono de las miradas que, tomando la denominación que acuñó Braudel, tienden focalizar sus categorías históricas en la dialéctica de los tiempos corto y largo. Es lo que Koselleck denomina estratos del tiempo<sup>15</sup>. Así pues, entiendo que lo cotidiano encierra

---

<sup>12</sup> Se suele repetir en los manuales de historiografía que *Annales* supuso la *muerte* del acontecimiento en las formas de representar historia; véase, por ejemplo, G. Iggers: *La ciencia histórica en el siglo XX: las tendencias actuales. Una panorámica crítica del debate internacional*, Barcelona, Labor, 1995. Sin embargo, considero que eso no fue así, puesto que si bien es cierto que supuso un fuerte retroceso en el modo historicista de la narración de los acontecimientos, éstos no fueron enterrados del todo. Además, Las construcciones teóricas que plantearon sobre la estructura socio-económica como determinante de la causalidad histórica, no dejan de ser una alternativa a la representación de los acontecimientos historicistas desde una narración diferente. Es posible entender de esta manera *El Mediterráneo* de Fernand Braudel máximo exponente de la supuesta muerte del acontecimiento, ya que, además de otorgar un espacio, mínimo eso sí, para los acontecimientos en su obra, toda la argumentación que articula el texto puede observarse como narración de acontecimientos (geográficos, estructuras socio-económicas como procesos, etc.) que sobrevuelan a los sujetos, incluso a los *grandes nombres* (F. Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México DF, FCE, 2006). Por otro lado, es evidente el retorno de la narración historicista clásica; véase L. Stone, "The revival of narrative", *Past and Present*, nº 85 (1979), pp. 3 - 4.

<sup>13</sup> Me estoy refiriendo a aquellas relacionadas con el llamado *giro lingüístico* y a las tendencias de género, si bien estas últimas también contienen propuestas teóricas que difieren de la posmodernidad.

<sup>14</sup> J.L. Gaddis: Op. Cit.

<sup>15</sup> Dice Koselleck que existen elementos lineales y elementos recurrentes en cualquiera de los procesos históricos que se quieran estudiar. Por ello, continúa Koselleck, se hace necesario estructurar los diferentes estratos temporales que contienen esos elementos, recurrentes o no. Los estratos, al igual que en la geología, remitirían los unos a los otros, sin que se pudiera discernir el significado de cada uno sin tener en cuenta a los otros y su articulación conjunta (R. Koselleck. *Los estratos del tiempo: estudios*

una complejidad de significados que no pueden ser abordados de una manera simplista, obviando acontecimientos de *larga duración*. El objetivo es concreto: evitar la *cosificación* acercándonos a los sujetos y a sus procesos comunicativos, puesto que es en esos procesos en los que se encuentran los significados y el motor de la generación de los cambios en los seres humanos<sup>16</sup>. La causalidad, en principio, no tendría por qué abandonarse. Dicho esto, entiendo que es la *verstehen* de Heidegger lo que podría permitir alcanzar un conocimiento acorde con las necesidades éticas de la historia. Aún así, los objetivos del filósofo alemán distan de los que guían estas líneas. Volveré sobre esta cuestión en el último epígrafe de la comunicación<sup>17</sup>.

Una última consideración sobre las *miserias* me obliga a aludir a la cuestión de las formas finales de la representación histórica. Es propio de los autores mayoritarios querer mostrarse comprensivos con la problemática de las formas de representar, pero, asimismo, es también habitual que acaben sistemáticamente soslayando el *problema*: “Todos los autores que han escrito sobre la historia han dedicado algunas páginas a la necesidad de escribir bien (...) El sentido y el gusto de la escritura reaparecen, de forma más o menos explícita, en todos los historiadores. Así ocurre con Febvre o con Bloch, como también en Renouvin o con Braudel, por no hablar de los vivos. Un gran libro de historia es siempre un placer de lengua y de estilo”<sup>18</sup>. Las palabras de Antoine Proust, representante de las últimas generaciones de *Annales*, contextualizadas en el capítulo sobre la problemática de la historia como *escritura* perteneciente a su libro sobre metodología histórica, son buena muestra de este sentido acrítico. Las *soluciones* que generalmente se presentan no difieren más que en matizaciones sobre el estilo histórico, sin adentrarse en los problemas del lenguaje como discurso. Algunos historiadores, enfrascados en otras *dificultades* propias (sin querer decir menores, por supuesto) de la disciplina histórica, ni siquiera perciben en la forma de escribir problema alguno<sup>19</sup>.

---

*sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 35-36).

<sup>16</sup> En este sentido, sigo las investigaciones de la historiadora italiana Luissa Passerini en torno a la intersubjetividad, por las que la potente capacidad de la intersubjetividad, la comunicación entre los sujetos, del discurso y de la acción es más que evidente (L. Passerini: *Memoria y utopía. La primacía de la intersubjetividad*, Valencia, PUV, 2006, pp. 10-13).

<sup>17</sup> Para la cuestión de ser histórico, y la comprensión véase M. Heidegger: *Tiempo e historia*. Madrid, Trotta, 2009, pp. 39-99, en las que el controvertido filósofo alemán realiza una pequeña reflexión sobre el ser histórico, encarnado en su terminología como *Dasein*. Éste, mediatiza su representación y observación de la realidad a partir de su permanencia en el pasado y su proyección en el futuro: “El *Dasein* no es más que *ser-tiempo*.”

<sup>18</sup> A. Proust: *Doce lecciones sobre la historia*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 274.

<sup>19</sup> Así, en el libro que el insigne historiador Eric J. Hobsbawm realizó sobre metodología y teoría de la historia, no aparece ninguna referencia a la problemática de la narrativa tal y como es vislumbrada en esta

Sin embargo, durante los últimos treinta años de producción historiográfica se han desarrollado cada vez mayores espacios con acogida para las diferentes maneras de *hacer historia*<sup>20</sup>. Desde mi perspectiva, uno de las que ha propiciado una respuesta más acorde a las problemáticas señaladas en este texto es el de la perspectiva de género, en todas sus facetas. No es casualidad que buena parte de las reconsideraciones en torno a las formas de hacer historia hayan provenido de la denominada perspectiva de género. Es más, el impacto de la historia de las mujeres y del feminismo en las ciencias sociales-humanas ha posibilitado una prolija reflexión sobre la conformación de los discursos de estas disciplinas en sus bases epistemológicas; no sólo la invisibilidad de la mujer (y de lo sexualmente diferente al hombre) en las propias representaciones históricas fijaba un condicionamiento apriorístico sobre la significación de la propia historia, sino que, el propio discurso social y académico partía (y parte) de una visión heterosexual masculina, limitando entonces los análisis. El feminismo, en su posicionamiento político, ha advertido de la problemática que eso supone para las propias ciencias sociales-humanas y, en este caso, para la historia. La historia de género dio visibilidad a las mujeres en parte de los estudios de historia social y cultural, casi siempre desde el ámbito de la familia y el trabajo, encontrando así un hueco en la historiografía tradicional. Sin embargo, esto no supuso más que una yuxtaposición de esa producción historiográfica dentro del discurso mayoritario en la historia, puesto que no logró cambiar el significado general del discurso histórico. Además, tras el fuerte impacto que supusieron el postestructuralismo francés y el *giro lingüístico*, el objetivo ha sido diferente, pasando de los intentos de ofrecer visibilidad a la mujer dentro de la historia masculina, a poner en duda la propia construcción historiográfica. Comenzó a denunciarse entonces la representación y el refuerzo de la diferencia sexual a partir de la naturalización de una supuesta existencia de diferencias por parte de la historia y la historiografía. La comprensión del establecimiento de la diferencia sexual es el camino a seguir por parte de la historia de género, donde la introducción de las teorías *queer* está posibilitando una nueva reflexión sobre las categorías históricas. Buena parte de este camino se está escribiendo en inglés<sup>21</sup>.

---

comunicación; véase E. J. Hobsbawm: *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica, 2004.

<sup>20</sup> Este enunciado es un homenaje a la obra: P. Burke (ed.): *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 2003.

<sup>21</sup> Así, asociaciones y organismos de *Women's studies* (como Berkshire Conference of Women Historians o International Federation for Research in Women History) o los materiales propuestos en A Bibliography of Women's Studies (<http://www.iisg.nl/~womhist/index.html>), suponen un referente innegociable para toda investigación de género en la actualidad.

Sin embargo, escribir hoy historia de género supone, a mi modo de ver, reconsiderar la propia metodología utilizada hasta ahora, repensar las formas en las que el historiador se acerca a las fuentes e historiar las categorías y la construcción de la representación de los procesos históricos, puesto que ellos mismos están marcados por el género (*gendered*). Así, las fuentes ocupan un lugar principal en la forma en la que la historiografía de género comprende el modo de repensar los discursos en torno a la identidad sexual. La experiencia y la identidad, conformadas desde el lenguaje, amplían el espectro de las propias fuentes a través del análisis de las paradojas existentes en los discursos (literarios, artísticos, científicos). Además, sabiendo que las propias diferenciaciones sexuales están también construidas desde el discurso académico y social, es necesario reflexionar sobre el significado del género en historia, puesto que ha perdido, según Joan Scott, todo potencial de cuestionamiento de las categorías históricas<sup>22</sup>. No sólo es el género la marca discursiva y cultural de las diferencias sexuales, sino que ellas mismas también están marcadas por las políticas de la diferencia. Asimismo, para desarrollar las teorías del sujeto no unívoco, como la subjetividad que proclama Carolyn Steedman en su *Landscape*<sup>23</sup> o las teorías *queer* en *Gender Trouble* de Judith Butler<sup>24</sup>, que aún no están desplegadas dentro de la historiografía española, se haría necesario un acercamiento mayor a la bibliografía escrita en inglés.

El sujeto como proyecto, significado desde esas perspectivas, es un elemento que no se ha introducido de manera sistemática en los estudios de género en la historiografía española. La historia como realización del yo exige, a su vez, una responsabilidad mayor con las propias pautas metodológicas y emocionales que guían cualquier investigación histórica. Por ello, la narración final de una representación histórica deberá incluir todos los condicionamientos subjetivos e intersubjetivos que han dado forma y contenido al trabajo. Los trabajos de Dilthey y Gadamer en torno a la hermenéutica y la subjetividad (e intersubjetividad) en los discursos de los seres humanos proporcionan las herramientas adecuadas para estas particularidades de la actividad humana. Wilhem Dilthey, para quien el objetivo de la historia era la

---

<sup>22</sup> J. Scott: "El movimiento por la paridad: un reto al universalismo francés", C. Borderías (ed.): *Joan Scott y las políticas de la historia*, Barcelona, Icaria, 2006, pp. 13-39.

<sup>23</sup> C. K. Steedman, *Landscape for a good woman. A story of two lives*, New Jersey, Rutgers University Press, 1986.

<sup>24</sup> J. Butler: *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge, 1999.

comprensión a través de la interpretación desde una razón histórica<sup>25</sup>, observa que es admisible la reinterpretación de los procesos históricos. Pero, según Gadamer, lo que de forma implícita se deriva de la reflexión de Dilthey, pese a las ansias de éste por alcanzar un conocimiento objetivo de la historia, es la posibilidad de una exclusión de la historia del horizonte de las ciencias objetivas. Además, es la reflexión continua desde la experiencia vivida lo que determina al ser humano, por lo que su valoración de la hermenéutica comienza siempre desde esa posición. Vida y saber están interrelacionados de una manera incuestionable. Sin embargo, al tratar de posicionar a las ciencias humanas en una relación de iguales respecto a las ciencias naturales, Dilthey mantiene un ideal de objetividad que le hace deudor de la hermenéutica romántica de la escuela histórica de Ranke. Es decir, lo histórico de cada conocimiento es despreciado en las ciencias humanas para poder introducirlo en el lugar de las ciencias naturales<sup>26</sup>.

Gadamer, que trabajó durante más de veinte años la problemática de la hermenéutica y fijó sus posturas a través del estudio de la obra de los ya mencionados Dilthey y Heidegger, así como a través de otras consideraciones relacionadas con el arte, fija, en palabras de Agustín Domingo Moratalla, el proceso hermenéutico partiendo de la base de que la historia no nos pertenece, *somos nosotros los que pertenecemos a la historia*. Para poder ser conscientes de los mecanismos empleados y de los resultados obtenidos, la hermenéutica debe reconocer “la acción de la tradición en la praxis histórica”. Debe considerar la relevancia del *otro* en la constitución del *yo*, algo que se produce en la interconexión de las identidades históricas y las identidades narrativas. La hermenéutica no es sino la búsqueda de un lenguaje común a través de la razón. Para Gadamer es más importante el preguntar que el responder: al preguntar se proyectan más consecuencias susceptibles de ser interpretadas históricamente que en cualquier otro momento<sup>27</sup>. La hermenéutica, por lo tanto, no es un método que produzca *certezas*,

---

<sup>25</sup> W. Dilthey: *Dos escritos sobre la hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Madrid, Istmo, 2000, pp. 154-197.

<sup>26</sup> H.G. Gadamer: *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 67. Para Gadamer, a Dilthey le es útil la hermenéutica romántica “porque también desconocía la naturaleza histórica de la experiencia que está en la base de las ciencias humanas.”

<sup>27</sup> Domingo Moratalla: “Introducción” de H.G. Gadamer, *El problema de la conciencia...*, Op. Cit., pp. 26-37. Incluye una respuesta de Gadamer a sus críticos: “El que mi planteamiento de la hermenéutica filosófico-universal haya tomado como punto de partida la crítica a la conciencia estética y a la reflexión sobre el arte – y no directamente a las llamadas ciencias del espíritu – *no significa de ningún modo que me aparte del requisito metodológico de la ciencia*, sino que ha sido, más bien, una primera mediación del alcance que posee *la pregunta hermenéutica*, y que se propone menos caracterizar a ciertas ciencias

sino que, pensado como un instrumento epistemológico en la amplitud del ser histórico, es un medio para alcanzar lo que Gadamer denomina como la *verdad*, algo que se obtiene, de alguna forma, en la comprensión<sup>28</sup>.

Este breve recorrido por el conocimiento histórico conformado a partir de la hermenéutica, con una fuerte impronta de la problemática lingüística, será coronado con las aportaciones de Foucault. En *Las palabras y las cosas*, Foucault, que se denomina a sí mismo arqueólogo francés, ofrece una interpretación de las formas en las que el ser humano desarrolla la interpretación de los fenómenos. Para Foucault es en el siglo XVI, a través de los réditos del pensamiento emergido durante el Renacimiento, cuando el hombre se posiciona en el centro de todos los conocimientos, proyectando en las cosas las características de significación del hombre según su similitud respecto a él mismo. Según Foucault: “Llamamos hermenéutica al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y nos descubran sus sentidos”<sup>29</sup>. Además, es el lenguaje el que determina esas formas de conocimiento y esas técnicas, puesto que en él se perfilan finalmente las cosas del mundo. Mediante esa interpretación, en la representación del mundo, la semejanza y la imaginación aparecen, a su vez, como componentes inseparables y complementarios.

Sin embargo, a mi modo de ver la interpretación de la vida humana en el tiempo y en el espacio no cesa en el análisis del discurso. Existe un espacio de intersección entre el discurso y la acción en el que aparece la actividad humana. La acción es el presente, el único momento en el que la intersección entre el pasado (la representación que de él tengamos) y el futuro (la proyección del yo pensante) cobra forma material. La actividad humana en el presente, desde mi perspectiva, escapa pues al análisis del discurso, puesto que contiene ciertos elementos no racionales y creativos. ¿Es el *baile* que promete Artur Estrada? Creo que sí. La acción, ciertamente, se puede interpretar una vez acontecida y esta interpretación es acometida por el propio ser humano para autorrepresentarse y obtener una identidad (cambiante según el tiempo, claro); pero en

---

como hermenéuticas que poner al descubierto una dimensión que precede al uso de la ciencia.” (p. 30).

<sup>28</sup> Véase H.G. Gadamer: *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1995.

<sup>29</sup> M. Foucault. *Las palabras y las cosas...*, Op. Cit., pp. 38-76. En cuanto a la importancia del lenguaje: “El lenguaje está a medio camino entre las figuras visibles de la naturaleza y las conveniencias secretas de los discursos esotéricos. Es una naturaleza fragmentada, dividida contra sí misma y alterada, que ha perdido su primera transparencia; es un secreto que lleva en sí, pero en la superficie, las marcas descifrables de lo que quiere decir. Es, a la vez, una revelación escondida y una revelación que poco a poco restituye una claridad ascendente.” (p. 43).

el momento en el que *bailamos*, la propia acción construye discurso e identidad, en la misma medida en la que éstos son contruidos por el lenguaje; a su vez, la acción es la que proporcionaría, mediante la creatividad, la condición necesaria para que los seres humanos nos transformemos en sujetos. El tiempo de la acción, el presente, es ínfimo y continuo; no puede detenerse para que podamos acceder a él, ya que inmediatamente se transforma en pasado y en recuerdo. Soy consciente de que estas afirmaciones no son sino intuiciones apriorísticas de la *naturaleza* del ser humano, pero en toda representación de la realidad humana existe alguna de estas afirmaciones apriorísticas. Aún así, y salvando las innegables distancias respecto a su discurso, el trabajo de Hannah Arendt puede otorgar algo de luz a mis palabras:

“La acción sería un lujo innecesario, una caprichosa interferencia en las leyes generales de la conducta, si los hombres fueran de manera interminable repeticiones reproducibles del mismo modelo, cuya naturaleza o esencia fuera la misma para todos y tan predecible como la naturaleza o esencia de cualquier otra cosa. La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá.”<sup>30</sup>

### 3. ¿Y las explicaciones? ¿En qué suelo *bailamos*?

La comprensión del pasado en sí, es imposible. La *verstehen* heideggeriana alude a una comprensión condicionada por la posición en el mundo del ser humano, por el *ser ahí* (*Dasein*). El condicionamiento, entonces, imposibilita la interpretación de la realidad como réplica exacta de la propia realidad. Entender esto es el principal logro que parecieron alcanzar las perspectivas ajenas al objetivismo. Sin embargo, la producción historiográfica *objetivista* y *totalizante* que se ha venido produciendo, y que aún se produce, no sólo ha servido como *punto de partida* para construir armazones teóricos que pretenden superar dichas perspectivas, sino que las propias representaciones históricas de esas tendencias clásicas han funcionado como base empírica de las construcciones más *novedosas*<sup>31</sup>. En este sentido, observo una doble

---

<sup>30</sup> H. Arendt: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 36.

<sup>31</sup> Aquí, me estoy refiriendo no sólo a la historiografía que tiende a pensar la posibilidad de la realización de una historia *total*, aquella que historiadores como Denis Richet defienden (véase, por ejemplo, la

problemática: por un lado, aquella que se deriva directamente de la construcción teórico-metodológica de las *nuevas formas* de hacer historia, puesto que en sus orígenes surgen como *respuesta* a las incoherencias de los discursos *tradicionales* pero en muchas ocasiones funcionan desde el lugar de significación histórica al que critican/criticaron; por otro lado, la sanción de las representaciones históricas *clásicas* dificulta el papel político de la historia respecto al presente y complica la transformación ética teóricamente adquirida por las tendencias de género. Sobre los peajes academicistas que se han tenido que *pagar* no se hablará aquí, pero es cierto que han existido<sup>32</sup>.

Llegados a este punto, un historiador se pregunta, ¿cuál es el camino? ¿Se debe hacer tabla rasa con el pasado escrito?<sup>33</sup> Una vez más, no hay una respuesta que facilite la labor. Al contrario, lo que propongo desde aquí obliga a un replanteamiento continuado de la labor historiográfica. Eso no significa, a mi modo de ver, que se deba *olvidar* todo la producción historiográfica realizada anteriormente (y por supuesto, tampoco se deriva de ello una aplicación directa y acrítica de la producción desde las tendencias de género que *abracen* esta propuesta). En este sentido, la vía es formular responsablemente las cuestiones que el historiador quiera trabajar. De poco serviría borrar la producción anterior para realizar una que no acuda a las vías éticas como único medio para la representación. La metodología y la teoría de la historia de poco pueden servir a una sociedad si éstas no encuentran *revestidas* de una apreciación ética respecto a los sujetos que participaron en la historia. Sólo entonces la historia podrá ser útil. Hasta ese momento, sólo podrá ser una referencia de erudición, de repetición de discursos dados y de una oportunidad perdida para hacer justicia respecto a los *olvidados* y las *olvidadas*. Por ello, la acción que representa el *baile* que Estrada promete se aparece aquí como oportunidad. Es por tanto tiempo de comenzar a *bailar* y

---

dedicatoria de su obra más citada: D. Richet: *La Francia moderna. El espíritu de las instituciones*, Madrid, Akal, 1997) y que simbolizaría la interpretación de *toda* la historia, de todos los procesos y acontecimientos de *todos* los sujetos, sino también a aquella que *totaliza* y *cosifica* a los sujetos mediante la proyección de valores y actividades pasivas en cuanto a su creatividad.

<sup>32</sup> Es un ejercicio habitual en los trabajos de muchas historiadoras y filósofas, el tener que reclamar un lugar para ellas sin tener que aplicar el recorrido habitual perpetrado por la *Academia*. Sin embargo, existen caminos ajenos al academicismo que pueden llevar a los que lo siguen de nuevo al centro del debate: J. Butler: “¿Puede hablar el “Otro” de la filosofía?”, J. Butler: *Deshecer el género*, Barcelona, Paidós, 2008, pp. 329-355. También, sobre la experiencia de Carolyn Steedman: G. Eley: *Una línea torcida*, Valencia, PUV, 2008, pp. 177-271.

<sup>33</sup> Esta afirmación es deudora del título de un libro. En realidad, las afirmaciones vertidas en él no guían esta comunicación, pero, quizás, sí su espíritu crítico: J. Chesneau: *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y los historiadores*, Madrid, Siglo XXI, 1984.

dejar las explicaciones para otro momento. En realidad, la historia debería asumir su validez desde sus deficiencias y desde sus posibilidades: su *capacidad* para permeabilizar metodología de otras *ciencias* sociales o humanas y su *necesidad* de acogerse al movimiento del tiempo, conviven desde hace tiempo con las exigencias morales que se le presuponen respecto a las contingencias (y no contingencias) del presente y los propios límites del conocimiento humano.