

SOBRE LOS FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE UN CONCEPTO DEL DISCURSO HISTÓRICO: CIVILIZACIÓN

Juan Ramón Goberna Falque
Instituto de Estudios Gallegos "Padre Sarmiento"

Resumen: El concepto de civilización sirve, en buena medida, para ocultar una serie de hechos que no se considera conveniente explicitar: a saber, el de su asociación con una clase o grupo de privilegiados que son los creadores y detentadores del mismo, y el hecho de que se basa en una estructura catóptrica, es decir, la estructura de un espejo. La noción de *civilización*, o su consideración como "*hecho*" es un espejo en el que el historiador se puede contemplar con satisfacción, al comprobar que la "*realidad*" corresponde a las más íntimas de sus aspiraciones y a los más recónditos de sus deseos. El historiador puede, pues, disfrutar de su propia contemplación sin sentirse culpable, a la vez que impone su propia figura, toda su esencia, al resto de la colectividad.

Palabras clave: Civilización, Historia de las Ideas, Teoría de la Historia.

Abstract: The concept of Civilization serves to a certain extent to hide a series of facts whose mention is not considered as convenient: its relationship with a class or group of privileged people who are the creators and owners of it and the fact that it is based on a catoptric structure, that is, a mirror's structure. The idea of *Civilization* or its consideration as a "*fact*" is a mirror in which the historian looks at with satisfaction when he sees that "*reality*" answers to his most private aspirations and secret desires. So, Historian can enjoy his own contemplation without feeling remorse at the same time that he imposes his own figure and essence to the rest of community.

Key words: Civilization, History of Ideas, Theory of History

En el verano de 1993, un profesor de Harvard, Samuel P. Huntington, publicó en *Foreign Affairs* un artículo titulado "The Clash of Civilizations", una muestra más del

intento del *establishment* americano de formular su doctrina y su teoría estratégica para este periodo que debería haber sido el Nuevo Orden Mundial que pretendía vaticinar George Bush. Este artículo provocó un revuelo parecido al que produjera Francis Fukuyama con su tesis sobre el fin de la historia, también aparecida en la publicación del *Council on Foreign Relations*. Ambas tesis se solaparon de algún modo para intentar una vertebración de un nuevo pensamiento americano y superar la traumática orfandad de doctrina en la que se descubre de pronto Washington a la hora de proyectar la estrategia de su política exterior, una vez caído el Muro de Berlín y derrumbadas la URSS y las democracias populares del Este de Europa.

Mientras Fukuyama trataba de encerrar la historia en un ciclo que concluía con la caída del comunismo en un mundo que sólo es mercado, Huntington quiso poco después ordenar el caos de ese *nuevo orden* buscando en un concepto clásico del discurso histórico, el de *civilización*, una clave explicativa. Por supuesto, cuando nos explica qué entiende él por *civilización*, vuelve a reunir bajo su definición, que sigue cargada de los mismos juicios de valor, la misma ambigüedad e idéntica vaguedad que ha caracterizado siempre a este concepto: “¿Qué queremos decir cuando hablamos de una civilización? Una civilización es una entidad cultural. Pueblos, regiones, grupos étnicos, nacionalidades, grupos religiosos, todos tienen distintivos culturales y diferentes niveles de heterogeneidad cultural. La cultura de un pueblo en el sur de Italia puede ser diferente de la de un pueblo del Norte de Italia, pero ambos compartirán la cultura italiana que las distingue de la de los pueblos alemanes. A su vez, compartirán características culturales que las distingue de las comunidades árabe o china. Árabes, chinos y occidentales, sin embargo, no forman parte de ninguna entidad cultural general. Constituyen civilizaciones”¹. De este modo, según Huntington, “una civilización es así el mayor grupo cultural de pueblos y el nivel más amplio de identidad cultural popular que tiene todo excepto eso que distingue a los humanos de otras especies. Ambos son definidos por elementos objetivos comunes, como el lenguaje, historia, religión, costumbres, instituciones, y por la subjetiva autoidentificación del pueblo. El pueblo tiene niveles de identidad: un residente de Roma se definiría a sí mismo con diferentes grados de intensidad como un romano, un italiano, un católico, un cristiano, un europeo, un occidental. La civilización a la cual él pertenece es el más amplio nivel de identificación con el cual él se identifica más intensamente. Un pueblo puede y de hecho redefine sus identidades y, como resultado, la composición y las fronteras de cambio de las civilizaciones”².

¹ Samuel P. Huntington, “The Clash of Civilizations”, *Foreign Affairs*, verano de 1993, p. 23 y s.

² *Op. cit.*, p. 24.

Como se sabe, Huntington se inspiró en Arnold Toynbee y en Fernand Braudel para utilizar el concepto de *civilizaciones*, aunque pretendió resumirlas en este momento histórico con una objetividad todavía más dudosa que en esos historiadores. Para Huntington conviven hoy, en creciente conflicto, las civilizaciones “occidental, islámica, eslavo-ortodoxa, hindú, confuciana, japonesa, latinoamericana y tal vez africana”³. Esta clasificación es simplemente absurda y no logra ocultar el racismo más simplón hacia la “tal vez” África y hacia América Latina, que no sería occidental, y el criterio acomodaticio de confundir prácticamente los países miembros de la OTAN con su pretendida “civilización occidental”. Sin embargo, las tesis de Huntington han calado profundamente en la opinión pública occidental, y no son pocos los afectados. No hace falta más que recordar los argumentos de aquellos que justificaron de alguna manera la guerra que durante los años 90 se desarrolló en la antigua Yugoslavia.

En todo caso, si comenzamos este estudio con las tesis de Huntington es simplemente para demostrar que el concepto de civilización, a pesar de sus crisis, sigue estando ahí, en una posición de fortaleza, presto a ser utilizado por los intelectuales, por los científicos sociales de todos los signos, cargado de los mismos elementos irracionales y justificado por los mismos motivos que allá por 1756 hicieron útil su empleo.

La primera de las características que define a la idea de *civilización* es su *dimensionalidad variable*, con tendencia hacia la pluridimensionalidad. Por ejemplo, es el caso de Jacob Burckhardt⁴, quien mantiene en la Historia un papel privilegiado para lo político, y aunque no da importancia a los factores de tipo económico, al contrario que Marx, al introducir un concepto totalizador, como es el de civilización, y al concebir la Historia Universal como la interrelación de las tres potencias, cultura, Estado y religión, consigue una ontología y una dinámica mucho más ricas, aunque en ocasiones se pueda caer en el riesgo de la vaguedad, en tanto que se introducen hechos de carácter heterogéneo en un marco global que supuestamente los abarca. Burckhardt introduce en sus análisis, de esta modo, hechos de todo tipo (políticos, sociales, religiosos, ideológicos, artísticos), junto con el análisis de usos, costumbres y de numerosos elementos que afectan a la vida cotidiana. En cierto modo se anticipó a un proceso que

³ *Op. cit.*, p. 25.

⁴ Sobre J. Burckhardt, cf. Juan R. Goberna Falque, *Civilización. Historia de una idea*, Santiago, Servicio de Publicaciones da Universidade, 1999, pp. 152-156.

va a tener lugar en el siglo XX, y a través del cual la Historia pasa de ser unidimensional a tener un número de dimensiones casi indefinidas, es decir a perder sus dimensiones.

En Burckhardt no ocurrió así porque intenta enmarcar todos los fenómenos que describe dentro de un marco común: el estilo o la civilización que los define. Pero a partir de los años cuarenta de nuestro siglo este proceso sí que configura así en la historiografía europea que, intentando lograr, básicamente en la escuela de los *Annales* abanderada por Fernand Braudel, una Historia total, no dejó de incorporar nuevos objetos de estudio de un modo casi obsesivo y dando un cierto culto a la novedad. Esta pérdida de las dimensiones del concepto de civilización, a la que también se ha denominado "*proceso de fragmentación*" o "*desmigajamiento de la Historia*"⁵ pone de manifiesto claramente la crisis de la idea de civilización, puesto que una Historia no es posible si no se parte de una determinada ontología.

La segunda de las características que define la idea de civilización es *su consideración como movimiento progresivo, por un lado, o como estado determinado, por el otro*. Durante la Ilustración, y gran parte del siglo XIX, en la Historia de la civilización únicamente habría una línea de desarrollo, que es la línea del progreso. La Historia se concibe teleológicamente y el proceso histórico se estudia en función de su fin, ajustando y seleccionando los hechos a describir en relación con él. La Historia tiende a ser entendida como un proceso de progreso lineal de la libertad, como en el caso de Hegel, y como una lucha entre dos partidos, que se mantienen constantes, el del progreso y el de la reacción. Frente al finalismo se alzaron naturalmente voces que propugnaban que cada época histórica y cada civilización debía ser valoradas en sí mismas y en función de sus propios valores, especialmente en el siglo XX con las críticas antievolucionistas de los antropólogos y el desarrollo del relativismo cultural.

El carácter lineal de la idea de historia de la civilización está indisolublemente unido a la idea de *subordinación* de unas épocas a otras o de unas culturas a otras, puesto que en una progresión lineal unas culturas y épocas funcionan como antecedentes y otras como consecuentes, estando curiosamente las primeras, en cierto modo, subordinadas a las segundas, en tanto que éstas suponen una fase superior de desarrollo.

En un proceso de causación lineal la causa es anterior a la consecuencia tanto cronológica como ontológicamente, puesto que lo consecuente no puede existir sin el antecedente. En la Historia de la civilización esto también es así, pero dándose la particularidad de que la consecuencia asume la causa, la integra en su ser y la supera, otorgándole así su sentido. La subordinación y la necesidad históricas poseen un

⁵ Cf. François Dosse, *La Historia en migajas*, Valencia, Ed. Alfons el Magnànim, 1988 (París, 1987).

enorme interés porque ambas se encadenan con otros principios de la idea de la historia de la civilización: su carácter etnocéntrico y su carácter providencial.

Que el *etnocentrismo* es una de las características de la idea clásica de civilización es bastante notorio si tenemos en cuenta que ese carácter lineal la orienta en una dirección que desemboca necesariamente en Europa. La historia del Antiguo Oriente, de Grecia y Roma sólo logran adquirir su verdadero sentido en función de un fin, que es el desarrollo de la civilización europea. Quedan en el transcurso de la historia de la civilización numerosos pueblos marginales, y hay también otros pueblos que ni siquiera han llegado a entrar en la civilización. La reconciliación de la Historia con todos ellos sólo tendrá lugar a partir de la expansión europea, cuando mediante la colonización dichos pueblos se integren y asuman los valores de la civilización europea, que serían superiores a los restantes no debido a ningún tipo de prejuicio, sino debido a su mayor grado de universalidad.

Es evidente que esta afirmación resulta prácticamente insostenible si paralelamente no se da un proceso de dominación que permita imponer, o que incite a asumir, dichos valores. En la formulación de ese proceso la Historia, y el concepto de civilización, estuvieron llamados a desempeñar un papel fundamental.

Como dice José Carlos Bermejo Barrera, la institucionalización de la Historia en el siglo XIX supuso en gran parte la consagración de un proceso de disociación entre la teoría y la práctica políticas: “*En el ámbito de las relaciones entre los pueblos, la sustitución de la teoría del derecho natural por la “escuela histórica del derecho”, cuyo nacimiento es paralelo al proceso de institucionalización de la Historia, consagra implícitamente la idea del derecho de una nación a dominar a las otras. En el derecho natural moderno -con Hobbes y Locke- se consagraba la desigualdad en el seno de la sociedad civil mediante la defensa del derecho a la propiedad*”⁶. En el siglo XIX se consagrará la desigualdad entre los pueblos y naciones, aunque conservando, por supuesto, la desigualdad anterior. La Historia proporciona, pues, argumentos que justifican esa dominación en una época en la que, con la expansión colonial europea, dicha dominación se estaba haciendo efectiva.

En cualquier caso, es insostenible que en Historia sólo haya un proceso lineal evolutivo, en el que la necesaria sucesión de fases vaya marcando la línea de mayor universalidad. Hoy es posible concebir otras historias de la civilización con sentidos diferentes, en las que la desembocadura en el inevitable encuentro con Europa o la Civilización Occidental pueden ser contemplados en un nuevo sentido, y así las conciben los antropólogos, por ejemplo. Si no podemos prescindir simplemente la idea de civilización, lo que sería necesario habida cuenta de su vaguedad y ambigüedad, así

⁶ José C. Bermejo Barrera, *Entre Historia y Filosofía*, Madrid, Akal, 1994, p. 239.

como por los inevitables juicios de valor asociados a ella, al menos como mal menor habría que sustituir la unilinealidad por la plurilinealidad. Es un hecho evidente que puede haber diferentes líneas de desarrollo en la historia de la civilización, aunque todas ellas conduzcan a un mundo unificado, en el que vivimos.

Consecuentemente la Historia de la civilización podía tener diferentes sentidos. Uno de ellos sólo se impone sobre los demás cuando anteriormente se ha producido un proceso de dominación de una civilización sobre otra. La convivencia pacífica entre civilizaciones trae consigo la aceptación de una pluralidad de sentidos de la Historia. La Historia dejaría de este modo de estar unilateralmente asociada al proceso de dominación y sería, por el contrario, por lo menos en alguna medida, uno de los instrumentos clave en el diálogo entre civilizaciones.

El etnocentrismo del concepto europeo de civilización no puede comprenderse de un modo aislado. Por una parte forma un sistema junto con todo el conjunto de las características mencionadas, y por la otra sólo tiene sentido si tenemos en cuenta que la Historia sólo puede adquirir su sentido en el marco de los discursos socialmente compartidos y de los imaginarios sociales. Como explica Bermejo, “*la Historia es, por lo general, un discurso a favor del orden. Pero un discurso en el que el objeto de alabanza nunca es explícitamente mencionado, al contrario que en la historiografía antigua y en la historiografía de tradición retórica. En la Historia, tal y como se configura, como saber científico, en al Europa del pasado siglo, son los hechos los que hablan a favor del orden, es la sucesión de los hechos lo que lo confirma, y es la explicación de los mismos la que nos proporciona todos los argumentos justificatorios*”⁷. Por esta razón la Historia no sólo justifica lo que es evidente: la confrontación política, pacífica o bélica, entre las naciones, o el derecho de unos pueblos a dominar y a colonizar a otros, sino también todo aquello que está implícito, todas las estructuras en las que se asienta el orden social.

Para lograrlo la Historia opta por un determinado tipo de ontología. En la ontología de los sujetos históricos tal y como se configura en el pasado siglo se puede apreciar otra de las características de nuestra idea de civilización: el concepto de civilización se configura como un discurso basado en la *exclusión*. Que la exclusión sea otro de los caracteres de la idea de civilización es lógico si tenemos en cuenta que la Historia es una propuesta a favor del orden establecido. Todo lo que amenace dicho orden será, por lo tanto, objeto de una exclusión explícita. Dicha exclusión se configura como una exclusión de temas de estudio. Al afirmar sus objetos de estudio la Historia niega a todos los restantes, puesto que no admite que la construcción del objeto histórico sea contingente ni esté culturalmente condicionada. La Historia actúa en el reino de la necesidad. Los objetos históricos no sólo son así, deben serlo. Y su ser es exclu-

⁷ *Op. cit.*, p. 240.

yente. Sólo existe un mundo histórico, el único posible, y además de ser el único es necesariamente el mejor.

El carácter casi perfecto del mundo histórico y el principio de exclusión de lo que a ese mundo le es ajeno arroja a la basura de la Historia numerosos temas que en los últimos años muchos historiadores han tratado de ir integrando en el discurso histórico⁸. Todos esos temas rompen la ontología histórica establecida y suponen en muchos casos, como en la historia de la sexualidad y sus “*desviaciones*”, la locura, la delincuencia, la cultura popular, la superstición, el cuerpo, etc., una nueva axiología, que va unida a una concepción diferente del mundo histórico.

Creemos que, a través de las consideraciones anteriores, se puede afirmar que la idea de civilización, y la de cultura, que no es otra cosa que un sinónimo de la primera, han entrado definitivamente en crisis. Al ser sustituida la unidimensionalidad por la infinidad de dimensiones, al perder el carácter lineal y asumir la plurilinealidad, al no admitirse de manera generalizada la idea de subordinación entre civilizaciones y épocas de civilización, al no aceptar una necesidad histórica omnipotente que acaba por justificar el orden mediante las estrategias de exclusión, esa vieja idea se nos ha quedado inservible. Sin embargo no parece que surja otra que pueda sustituirla.

Toda sociedad posee un sistema de valores que forma parte fundamental de su configuración y en la mayor parte de los casos es incompatible con los sistemas de valores históricamente configurados, y que en cada lugar y tiempo determinados señalan los límites de lo permitido y lo prohibido. Creemos que existen unos valores morales que pueden formularse con validez universal y que a nivel político y jurídico se plasmarían en la Declaración de los Derechos del Hombre. Bermejo, después de Rickert, ha indicado cómo el conocimiento histórico sólo puede tener sentido partiendo de un sistema de valores⁹. Sin embargo, la apertura de la Historia de la Civilización hacia culturas diferentes a la europea u occidental, la apertura de la historia humana hacia la alteridad, de modo que abandone el principio de exclusión, pueden constituir las bases de una nueva ontología y una nueva dinámica del concepto de civilización, dinámica que se ha venido desarrollando durante todo el siglo XX especialmente desde el discurso antropológico, y a la que no han sido ajenos los historiadores. Pero esta apertura ha de ir unida a una nueva axiología, en la que la Historia no se limite a reproducir y exaltar los valores de una sociedad determinada, sino en la que se trabaje

⁸ Pueden verse muestras de estas nuevas propuestas en libros colectivos como los editados por Peter Burke, *New Perspectives in Historical Writing*, Oxford, 1991, y Lynn Hunt, *The New Cultural History*, Berkeley, 1989.

⁹ Cf. J. C. Bermejo Barrera, *Fundamentación lógica de la Historia*, Madrid, Akal, 1991, y Heinrich Rickert, *The limits of concept formation in natural science. A logical introduction to the historical sciences*, Cambridge, 1986 (1902).

a partir de una nueva perspectiva de ética, de una perspectiva enraizada en los valores morales de validez universal.

En el discurso histórico, la *civilización*, en tanto que hecho, constituye una realidad diferente al individuo, aunque en toda civilización se armonice la individual y lo colectivo, y por ese motivo el tránsito del primero a la segunda tendrá que llevarse a cabo necesariamente a través de una serie de instituciones que encuadren al individuo en el seno de la civilización. Una civilización y una nación no serán pues meras Ideas o esencias abstractas, sino, ante todo, un proyecto de control del pueblo y de todos y cada uno de los individuos. En el caso de François Guizot¹⁰, por ejemplo, en tanto que la civilización aún lo individual y lo colectivo, el individuo deberá tratar de adaptar sus necesidades a las de la comunidad. En principio la propia comunidad respetaría todos sus derechos y sus propias particularidades, con lo que no habría contradicción alguna. Pero como la esencia de ese ser individual: su carácter, su voluntad, su moral y sus ideas, han de estar contenidas ya en la esencia de la civilización, entonces será el individuo el que tenga que estar plenamente sometido a ella. Lo puramente individual, lo que en un ser individual no puede ser igual a ningún otro ser, no está contemplado en el “*hecho*” civilización, y en consecuencia se producirá una patente desigualdad de los hombres ante el mismo. Quien más alejado esté del arte, la ciencia, la moral y la política se hallará menos próximo al “*hecho*” civilización, y entrarán en contacto con él todos aquéllos, como por ejemplo los artistas, los científicos, y cómo no, los historiadores, que disfruten del privilegio de que su esencia coincida con la de la civilización en la que viven.

De todo ello se deducirá que en la noción de civilización, como en la de nación, se oculta un claro componente sociológico. La civilización o la nación son el patrimonio de unos individuos que forman el grupo que capitaliza en un mayor grado la esencia nacional o cultural, como luego intentarán demostrar Oswald Spengler¹¹ y Arnold J. Toynbee¹². Ese componente no estaba en modo alguno conscientemente formulado en Guizot, por ejemplo, pero constituye una de las bases de su pensamiento, al igual que la superioridad del sujeto sobre el objeto y su correlato, la del filósofo sobre el salvaje o el pueblo, habían constituido uno de los fundamentos de la filosofía europea moderna.

¹⁰ Sobre Guizot, cf. Juan R. Goberna Falque, *Civilización. Historia de una idea*, op. cit., pp. 53-61.

¹¹ Cf., *Civilización. Historia de una idea*, op. cit., pp. 171-198.

¹² Cf., *Civilización. Historia de una idea*, op. cit., pp. 242-260.

Es decir, el concepto de civilización sirve, en buena parte, para ocultar una serie de hechos que no se considera conveniente explicitar: a saber, el de su asociación con una clase o grupo de privilegiados que son los creadores y detentadores de la misma, y el hecho de que se basa en una estructura catóptrica, es decir, la estructura de un espejo. La noción de civilización, o su consideración como hecho, al igual que ocurría en la definición del sujeto en el momento en el que se estableció la prioridad del método, es un espejo en el que el historiador se puede contemplar con satisfacción, al comprobar que la “*realidad*” corresponde a las más íntimas de sus aspiraciones y a los más recónditos de sus deseos. El historiador puede, pues, disfrutar de su propia contemplación sin sentirse culpable, a la vez que impone su propia figura, toda su esencia, al resto de la colectividad.

La función enmascaradora del concepto de “*civilización*” se ha basado en la búsqueda intencionada de una definición. Muchos historiadores de la civilización de los siglos XIX y XX reconocen abiertamente que no se puede decir lo que sea una civilización, o una cultura. Ya no se cree que el sentido común pueda explicárnoslo, como en el caso de Guizot, sino que se reconoce la impotencia más absoluta.

Desde que, con el nacimiento de las ciencias sociales y humanas, creación del siglo XIX, Dios se vea suplantado por el Método, éste reclamará sus derechos a la omnipotencia. Los detentadores del mismo, los filósofos, los historiadores o los sociólogos, pretenderán poseer unos conocimientos que los capaciten para gobernar a sus conciudadanos, que ahora aparecerán inmersos en el marco de unas colectividades, como las “*naciones*” o las “*civilizaciones*”, que les privan de su esencia como individuos, al hacerles portadores de una esencia genérica que los constituye. Los nuevos sabios pronto reclamarán sus derechos a controlar los destinos humanos. En este sentido, por ejemplo, tenemos el caso ilustrativo de un historiador como Fernand Braudel aleccionando a los políticos del Tercer Mundo y mostrándoles el buen camino hacia la civilización, que no es otro que el camino iniciado por Occidente hacia la industrialización y la modernización, proponiéndoles, como primera e inevitable medida, el abandono de sus tradiciones culturales¹³.

Como consecuencia de este proceso, surgen las elites nacionales o los científicos sociales, quienes ya en el proyecto de Auguste Comte aparecen diseñados como auténticos filósofos reyes y para quien “*las cuestiones sociales, a causa de su naturaleza, debieran quedar concentradas todavía más escrupulosamente que las demás en*

¹³ Sobre Braudel, cf. *Civilización. Historia de una idea*, op. cit., pp. 106-114, y, más ampliamente, en mi tesis doctoral, *El concepto de civilización*, Universidad de Santiago de Compostela, 1997, “El concepto de civilización, según Fernand Braudel”, especialmente el epígrafe titulado “La apología del colonialismo”, pp. 503-508.

¹⁴ A. Comte, *Curso de filosofía positiva*, Lección 46, p. 88. Traducción: *La Física social*, Madrid, 1981.

un pequeño número de intelectuales de elite a quienes la educación preliminar más fuerte, convenientemente seguida de estudios directos, hubiera preparado para proseguir con éxito su difícil elaboración"¹⁴.

Y es que la "ciencia", heredera de Dios, pretende, como éste lo había pretendido, tener derecho a *dar sentido a la vida*. La Historia y la sociología pretenderán, ya en el siglo XIX, establecer el sentido de la vida de cada hombre y mujer partiendo de las abstracciones que los definen: "sociedad", "nación", "civilización", "cultura". El proyecto político de dominio se convierte en un proyecto de control general del individuo. La sociedad o el estado se convierten en dios que se cree con el derecho de ver, controlar y estar presente en todos y cada uno de los rincones de su territorio y en todas y cada una de las partes de las mentes de sus súbditos, tal y como ha demostrado Michel Foucault¹⁵.

La sociedad descrita por Fernand Braudel a lo largo de su inmensa obra, por ejemplo, es conservadora, niega la capacidad del hombre para cambiar el curso de los acontecimientos, y, sobre todo destaca la inutilidad histórica de las revoluciones políticas y sociales ante la evidencia de que, después de todo, pase lo que pase, la desigualdad humana es una *estructura de larga duración*. ¿Qué es lo mejor? Propone Braudel participar en esta especie de selección de las especies en que se termina convirtiendo la historia. Domina o te dominarán. ¿Pertenece usted a un grupo social o a una civilización dominada, con problemas? ¿Vive en una época crítica? Tenga paciencia. ¿Comprueba usted que se está pecando de incomprensión hacia otras civilizaciones? No se preocupe. Siempre ha sido así. Y además, la incomprensión es mutua. ¿Que España expulsa a los judíos y a los moriscos? Existían motivos económicos, se trataba de su destino y además estaban buscando su identidad. ¿Que fue injusta la colonización europea de África? Sí, pero la aportación europea, a pesar de haber roto el equilibrio social de estos pueblos, fue muchísimo más importante. ¿Que se llena Francia de inmigrantes? Bueno, si son inmigrantes de calidad, pase. Los otros, los desheredados, pueden traer a Francia guerras de religión, de las que los franceses no tienen necesidad. Además, sepa usted, por ejemplo, que el pueblo ruso es un pueblo tradicionalmente indolente¹⁶, que los australianos son jugadores y bebedores¹⁷, que no hay nadie que hable tan mal de su país como un francés¹⁸... De hecho, si tuviésemos que escoger un pensamiento clave en la obra de Braudel, sin duda, sobre todo teniendo en cuenta la importancia concedida al concepto de *larga duración*, sería este: "¿no

¹⁴ M. Foucault, *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1977 (París, 1976).

¹⁶ F. Braudel, *Las civilizaciones actuales*, Madrid, Tecnos, 1966 (París, 1963), p. 480.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 454 y s.

¹⁸ F. Braudel, *Escritos sobre la Historia*, Madrid, Alianza Universidad, 1991 (París, 1990), p. 173.

limita acaso esa larga duración (no digo que suprima) a la vez la libertad y la responsabilidad de los hombres? Pues los hombres no hacen en modo alguno la historia, sino que es la historia, sobre todo ella, la que hace a los hombres y, en consecuencia, los declara inocentes". Llegado el caso, Braudel llega a confesarnos alguna debilidad: "No debía, y lo digo con toda sinceridad. Pero tengo nostalgia de la grandeza de Francia"¹⁹. La lista de los juicios de valor ocultos detrás de los análisis de Braudel no tiene fin. La escritura de la historia, y el uso de algunos conceptos del discurso histórico, como por ejemplo el de civilización, oculta tras de sí una estructura catóptrica en la que la imagen difusa del historiador se muestra reflejada. Braudel no es más que un ejemplo.

¿Qué se puede hacer, si queremos liberarnos, si queremos ser lo que somos y no ser lo que otros, los historiadores los primeros, nos dicen que debemos ser? Max Weber asegura que "la ciencia empírica no es capaz de enseñar a nadie lo que "debe", sino sólo lo que "puede" y (en ciertas circunstancias) lo que quiere"²⁰. Debemos pues reivindicar nuestro derecho a controlar la ciencia como instrumento y a dejar de considerar al Método como el máximo valor. Y es que el sentido de la vida es algo que cada persona ha de labrarse por sí misma y el destino de las colectividades debería ser asumido por cada una de ellas como parte de sus derechos. Los historiadores o los científicos sociales no tienen derecho a creer captar el sentido de los acontecimientos mundiales, puesto que ese sentido, como decía Weber, "debemos de ser capaces de crearlo por nosotros mismos"²¹.

Las pretensiones de las ciencias humanas son todavía más peligrosas que las de las ciencias naturales. Primero porque no se trata de auténticas ciencias, a pesar de que ellas mismas así gusten de bautizarse, y en segundo lugar porque aspiran a controlar todas y cada una de las facetas de los seres humanos. Para facilitar esta labor, insistimos, se crean conceptos totalizadores del tipo *civilización*. Liberarse del poder de esas ciencias es una cuestión política, y tener el derecho a usarlas o no forma parte de la lucha por la democracia entendida en su sentido más profundo, como ha señalado tan acertadamente el filósofo de la ciencia Paul Feyerabend en su obra *La ciencia en una sociedad libre*²².

Por último, derribar a las ciencias de su pedestal supone acabar con la prepotencia del sujeto en el terreno epistemológico. La anulación del sujeto también puede

¹⁹ VV. AA., *Una lección de historia de Fernand Braudel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989 (París, 1986), p. 209.

²⁰ M. Weber, "La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales", (1904), en: *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Barcelona, 1971 (Tubinga, 1969).

²¹ *Op. cit.*, p. 19.

²² P. Feyerabend, *La ciencia en una sociedad libre*, Madrid, 1982 (1978).

convertirse, en el fondo, en una cuestión política. Como dice Bermejo, “una teoría del conocimiento sin sujeto ha de estar incluida, pues, en una nueva definición del papel de la especie humana en el universo, que nos lleve a entender que la consideración del hombre como un ser privilegiado en el ámbito del cosmos no es más que una ilusión”²³. Y es que prescindiendo de la noción de sujeto es posible liberar el discurso histórico de una de las ataduras que lo constituyen, y facilitarle de este modo una vía hacia su propia aniquilación, que no dejaría de constituir una liberación de aquellos a quienes condena al silencio: “suprimiendo el sujeto y la conciencia del análisis histórico, dejando de concebir la Historia como una conquista de la identidad, podremos conseguir elaborar un saber que no necesite aniquilar la figura de nadie. Y ello es así porque la identidad que nos suministra la Historia no es una identidad nuestra, es una identidad impuesta; es la del Hombre, pero no la del salvaje, la mujer, el niño o el loco; es la del ciudadano, la del miembro de una nación, pero no la de ninguna persona en concreto”²⁴.

Las ciencias humanas y la Historia no descubren, en definitiva, una identidad que nuestra ignorancia haya dejado permanecer oculta, sino que nos imponen un modo conforme al cual debemos actuar, nos dictan una forma de ser y nos modelan como miembros de unas comunidades, a las que se supone que pertenecemos, de las que debemos creer que no son más que nuestra prolongación y nuestra morada, pero que en realidad, constituyen nuestra cárcel. La Historia no es el proceso de liberación del espíritu humano, la Historia no es un continuo proceso de ilustración y racionalidad ni es la hazaña de la libertad. El discurso histórico no es el proceso de desvelamiento del Hombre o del Sujeto, sino la maquinaria que lo ha elaborado. No lo ha liberado, lo ha construido conforme a sus propios criterios. Ha tomado de él los materiales que consideraba útiles y ha desechado la escoria y la ganga. Pero esos desperdicios constituían también una parte inseparable de ese ser que trataba de construir, y por ello, al desecharlos, tuvo que mutilarlo.

Desde que Sigmund Freud nos reveló que el Hombre es una “máquina desante”²⁵, su imagen clásica comenzó a hundirse y el discurso histórico se comenzó a mostrarse progresivamente incapaz de ir asumiendo en su seno las nuevas dimensiones que las “ciencias humanas” le van revelando. La ascensión de una ilimitada serie de campos como objetos de estudio histórico ha llevado a la vez a una ilimitada ampliación de los horizontes y a una disolución del discurso histórico como tal. La

²³ J. C. Bermejo, *El Final de la Historia*, Madrid, Akal, 1987, p. 215 y s.

²⁴ *Op. cit.*, p. 80.

²⁵ Según la expresión de G. Deleuze y F. Guattari, *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, 1972 (París, 1972).

ampliación de los horizontes es inevitable, la anulación de ese discurso también. Junto con ella se producirá la creación de nuevos conceptos que vengán a ocupar el lugar de la noción de Hombre y que dejarán de hallarse situados en torno al imaginario núcleo constituido por el sujeto. En el fondo, siguiendo a Bermejo, “*anular el sujeto supone considerar el discurso como un objeto, supone tomar al hombre como parte indistinta de la Naturaleza y llevar a cabo un cambio de perspectivas en relación con el problema del conocimiento y con referencia al sistema de categorías que definen, tanto material como formalmente, el discurso histórico*”²⁶.

Esa nueva consideración del problema del conocimiento está ya presente, tanto en la práctica de las diferentes ciencias, entre las que la física y la informática desempeñarían un papel muy significativo por sus aportaciones a las nuevas concepciones del cosmos, la materia y el conocimiento concebido como información, respectivamente, como en las teorías de la ciencia desarrolladas a partir de la filosofía analítica. De Ludwig Wittgenstein a Karl R. Popper y de éste a Paul Feyerabend la ciencia ya no se concibe como hazaña suprema del sujeto cognoscente, sino como la acción de grupos humanos en el planteamiento de sus relaciones y aproximaciones a la Naturaleza. La filosofía clásica ha quedado periclitada en este sentido y podría estarlo igualmente en el caso de la Historia, si el discurso histórico desapareciese, al derrumbarse o transformarse las condiciones que lo producen y, en consecuencia, al disolverse el entramado categorial que le produce consistencia.

Hablo del “*concepto de civilización*” intencionadamente, porque así, como “*concepto*”, lo consideran los autores que lo utilizan, cuando en realidad debería hablarse de “*la noción*” o, todavía mejor, “*el término de civilización*”. Está claro que en Historia no es posible producir conceptos porque, dada la realidad estudiada, nadie ha conseguido hasta ahora construir representaciones que estén dotadas de un valor universal. Los historiadores utilizan nociones que les permiten describir las realidades políticas, sociales, económicas o ideológicas, que son objeto de sus estudios, pero en la formación de esas nociones entran a formar parte numerosos símbolos, ideas, sentimientos, valores y prejuicios que impiden la creación tanto de un sistema de conceptos de validez universal como de un lenguaje que permita expresarlos superando los condicionantes de los lenguajes naturales: la Historia no es lenguaje bien hecho. La Historia se expresa en las lenguas que utilizamos en la vida cotidiana y asume todo el conjunto de valores, ideas, prejuicios y pasiones implícitos en ellas.

²⁶ J. C. Bermejo Barrera, *El Final de la Historia*, op. cit., p. 80.

La Historia es cultivada por comunidades de eruditos o “científicos”, es comunicable, utiliza métodos sistemáticos, y posee un objeto de estudio universal: los documentos; pero no puede formular leyes. No hay más que explicaciones parciales; cuando pasamos al nivel de las totalidades las causas desaparecen. Lo mismo podría decirse de las leyes. En Historia podría formularse alguna ley en el campo de la historia económica, por ejemplo, pero esa ley únicamente sería capaz de describir una serie de fenómenos muy reducidos: una crisis de producción, por ejemplo. Pero si tratamos de pasar al nivel global, al de las verdaderas leyes, como la de la gravitación, las leyes históricas desaparecen. ¿Por qué? Creemos, en primer lugar, porque se transforman en principios otorgadores de sentido, y en segundo lugar porque la Historia no ha conseguido crear un lenguaje convencional denotativo, diferente a los lenguajes vulgares o cotidianos y que sea capaz de construir una realidad de validez universal transculturalmente aceptada.

No hay posibilidad de leyes, los parámetros están sin definir. Sólo hay conceptos vagos: hombre, cultura, civilización, sociedad, etc..., y no poseemos consecuentemente un lenguaje en el que expresarlos. ¿Qué se puede hacer entonces? Nada de particular. Nosotros proponemos seguir haciendo Historia, pero dejar de elaborar discurso histórico. Y ello será posible, creemos, en tanto que *la Historia se dé a sí misma una fundamentación de base empírica*, es decir, en la medida en que se pueda construir algo que provisionalmente pudiera denominarse *historia teórica*²⁷.

No será nuestro propósito demandar nuevas posturas ni tomas de posición personales o políticas por parte de los historiadores, no pretenderemos sostener que la postura en que ha de situarse quien desarrolle la *historia teórica* sea mejor, es decir, moralmente superior a la de aquéllos que no la cultiven. Únicamente sostendremos que esa Historia será más racional que el discurso histórico, y que contribuirá menos a la instauración de un complejo institucional de poderes que halla su origen en los inicios de la Europa contemporánea en la que vivimos.

¿Cuál puede ser entonces, para concluir, el propósito del desarrollo de esa supuesta nueva rama de la Historia? Evidentemente no se tratará de lograr una formulación que proporcione al historiador que la cultive una superioridad moral frente al que la ignore, pues dicha superioridad únicamente puede derivar de la fuente de la moralidad, la conducta, y por lo tanto solamente podrá dimanar de las acciones del historiador como persona, pero no de sus libros como autor. El propósito a conseguir

²⁷ Los principios de la historia teórica han sido explicados por José Carlos Bermejo Barrera a lo largo de toda su obra. Cf. especialmente *Psicoanálisis del conocimiento histórico*, Madrid, Akal, 1981; *El Final de la Historia*, op. cit.; *El sentido de la Historia*, Madrid, Akal, 1989; *Fundamentación lógica de la Historia*, op. cit.; *Entre Historia y Filosofía*, op. cit.; *La genealogía de la Historia* (en colaboración con Pedro J. Piedras Monroy), Madrid, Akal, 1999; *Pensa-la Historia. Ensaio de Historia Teórica*, Vigo, Ir Indo, 2000.

consistirá, simplemente, en intentar lograr un incremento del conocimiento, que habrá de ser considerado a un nivel relativo, es decir, como mejora del conocimiento disponible dentro de un marco cultural concreto, puesto que, y en contra de la opinión de Karl R. Popper, creemos ni en la ciencia ni en ningún tipo de saber se produce un aumento del contenido del conocimiento, considerado en términos absolutos.

La exposición de los principios de la *historia teórica* no constituye una teoría de la historia, sino solamente la base sobre la que sería posible desarrollar una *investigación empírica* que permita sustituir por métodos objetivos de análisis las antiguas filosofías y teorías de la Historia. Para que esa investigación pueda asumir ese papel con éxito deberá simultáneamente realizarse en toda una serie de dimensiones que vayan desde las concepciones filosóficas más abstractas, y pasando por las teorías políticas, económicas, sociológicas, etc..., al análisis de todos los procesos institucionales: políticos, sociales y económicos, académicos, editoriales, psicológicos, etc., que permiten la producción del discurso histórico. El análisis de esa producción, de los fundamentos y las categorías en las que basa, es lo que ha de constituir el fundamento de la actividad historiográfica. Así pues la labor del historiador, entendida en su sentido amplio, deberá de constituir una de las dimensiones básicas de cualquier investigación de tipo histórico, dimensión que le otorgará su fundamento, por constituir su vertiente crítica.

Sin embargo esa labor historiográfica no ha de venir desarrollándose como la mayor parte de sus cultivadores la vienen llevando a cabo hasta ahora, es decir, como una descripción del progresivo descubrimiento de sí mismo que lleva a cabo el discurso histórico, sino que ha de transformarse en una descripción concreta de todos los elementos que permiten la génesis de ese discurso y de sus mecanismos de funcionamiento. Esa descripción, lo más exacta posible, realizada a partir de los principios expuestos, junto con la conjunción de una serie de condiciones materiales, podrán hacer posible que algún día el discurso histórico deje de existir.