

LA MARCHA DE LAS IDEAS
HISTORIA DE LOS INTELLECTUALES,
HISTORIA INTELLECTUAL

François Dosse

Traducción
Rafael F. Tomás

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
2007

*Esta publicación no puede ser reproducida, ni toda ni parcialmente,
ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información,
en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea fotomecánico, fotoquímico,
electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo de la editorial.*

Título original: *La marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*

© Éditions La Découverte, París, 2003

© François Dosse 2003

© De la presente edición: Publicacions de la Universitat de València, 2006

© De la traducción: Rafael F. Tomás Llopis

© De la imagen de la cubierta: Darío Villalba y VEGAP, 2006

Publicacions de la Universitat de València
<http://puv.uv.es>
publicacions@uv.es

Diseño de la maqueta: Inmaculada Mesa

Ilustración de la cubierta: *Redempció / Velocitat*, 1980. Darío Villalba

Diseño de la cubierta: Celso Hernández de la Figuera

ISBN-10: 84-370-6612-3

ISBN-13: 978-370-6612-7

Depósito legal: V-4898-2006

Fotocomposición, maquetación y impresión: Impremta Lluís Palàcios, Sueca

Doy las gracias vivamente por sus consejos a Jacques Guilhaumou y a Jorgen Hoock, que me han ayudado a desenredar el complejo ovillo de la historia intelectual tal como es practicada en el mundo anglosajón y en el mundo germánico. También doy las gracias a los que han aceptado la pesada tarea de revisar este manuscrito antes de su publicación: Daniel Becquemont, Christian Delacroix, Florence Dosse, Jacques Guilhaumou, Hugues Jallon y Thierry Paquot. Les doy las gracias por su preciosa ayuda que ha permitido tener en cuenta numerosas sugerencias y correcciones.

ÍNDICE

| | |
|--------------------|----|
| INTRODUCCIÓN | 11 |
|--------------------|----|

I

HISTORIA DE LOS INTELLECTUALES

| | |
|---|-----|
| 1. ESTE OSCURO OBJETO DE LA HISTORIA DE LOS INTELLECTUALES..... | 19 |
| Una historia intelectual sin intelectuales..... | 19 |
| ¿Qué es un intelectual?..... | 28 |
| Una tradición dominada, que no se atreve a decir su nombre | 34 |
| 2. EL MODELO DEL CASO DREYFUS EN ACCIÓN ENTRE LOS HISTORIADORES FRANCESES | 43 |
| El lanzamiento a ciencias políticas..... | 43 |
| El conectador generacional..... | 45 |
| La sociabilidad intelectual | 51 |
| El modelo del compromiso..... | 60 |
| El modelo francés a prueba de la historia intelectual de otros países .. | 80 |
| Del intelectual de la sospecha al intelectual específico..... | 90 |
| 3. LA ELUCIDACIÓN SOCIOLÓGICA Y SUS LÍMITES..... | 99 |
| Una sociografía de los intelectuales..... | 99 |
| El modelo polemológico..... | 104 |
| Una historia social de los intelectuales con base polemológica..... | 113 |
| La cuestión de las transferencias culturales..... | 117 |

II

LA HISTORIA INTELLECTUAL

| | |
|---|-----|
| 4. LA ACTIVIDAD INTELLECTUAL EN LA HISTORIA CULTURAL .. | 127 |
| Una historia social de las ideas | 128 |
| Variantes del contextualismo | 148 |
| Los soportes de las prácticas culturales | 159 |
| Las prácticas culturales..... | 173 |

| | |
|--|-----|
| 5. DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS A LA HISTORIA INTELECTUAL EN EL MUNDO ANGLOSAJÓN..... | 181 |
| La filiación Lovejoy de la historia de las ideas | 181 |
| La historia intelectual después del <i>linguistic turn</i> | 188 |
| 6. LA HISTORIA DE LOS CONCEPTOS | 205 |
| La tradición epistemológica francesa | 205 |
| Las renovaciones de la escuela de Cambridge | 212 |
| Una historia conceptual de lo político | 243 |
| 7. LA HISTORIA DE LOS CONCEPTOS A LA OTRA PARTE DEL RHIN: LA <i>BEGRIFFSGESCHICHTE</i> | 251 |
| La semántica histórica alemana..... | 251 |
| Un modelo con vocación internacional..... | 260 |
| CONCLUSIÓN..... | 269 |
| BIBLIOGRAFÍA | 289 |

INTRODUCCIÓN

Acusados periódicamente de traición desde Julien Benda, cuando no de complot contra la cultura, sacudidos entre los diversos papeles sugeridos por la ciudad (Casandra o Creonte), atrapados en la tormenta de los compromisos de protesta o laudatorios, unas veces vigilantes contra la razón de Estado y otras veces consejeros del Príncipe, los intelectuales han perdido el hilo de Ariadna que los identificaba de manera serena a la imagen de la indignación militante desde el caso Dreyfus. Aquí y allá se complacen en proclamar el fin del reino de los intelectuales después del fin de la historia y, sin duda, antes del fin del mundo. De la movilización a favor del capitán Dreyfus hasta Jean-Paul Sartre, la figura del intelectual crítico domina la escena francesa, en la que parece imponerse como la única postura intelectual posible. El destino funesto de las utopías en el siglo xx, así como la tecnificación de los saberes, su parcelación apartada de todo proyecto global han favorecido el triunfo de una cultura de expertos, que tiene una fuerte propensión a soslayar el control democrático y a privar a los ciudadanos de todo dominio sobre su porvenir. Ante este peligro, que no tiene nada de complot, pero que, por el contrario, parece la resultante inexorable de la creciente complejidad de los saberes necesarios, se les presenta sin duda una nueva oportunidad a los intelectuales: la de un compromiso en los envites reales de la sociedad para desenredar los múltiples envites del presente y contribuir así a que los ciudadanos reconstruyan una esperanza colectiva sobre nuevas bases.

Hoy es necesario un regreso a la historia de los intelectuales para clarificar lo que se entiende, cuando se invoca esta figura que, paradójicamente, acumula un poder de fascinación y de oprobio en una creciente confusión, hasta el punto que, como lo hace notar Pierre Nora: «ya no se sabe de quién ni de qué se habla», cuando hace referencia a los silencios y a las tomas de posición de los intelectuales: «Hoy se puede, y con la misma inspiración, llorar la muerte del intelectual y deplorar la proliferación de la especie. Se puede estigmatizar el exceso de su personalización o su fusión en el anonimato»¹. La pérdida de sentido de la noción, vinculada

¹ Pierre Nora: «Adieu aux intellectuels?», *Le Débat*, n° 110, mayo-agosto 2000, p. 14.

a una crisis generalizada del compromiso y de las pertenencias partidistas, ha tenido como efecto poner en crisis la postura de superioridad en la que se encastillaba hasta ahora al intelectual, considerado como capaz de dar el punto de vista de lo universal. La época es más sensible en cuanto a que reencuentra los caminos de una unidad desgarrada del pensamiento y de la existencia, esta doble cuestión que ha quedado durante demasiado tiempo separada entre lo que es existir y lo que es pensar. La búsqueda de sentido que resulta de ello prima nuevas figuras, que han tratado de tejer una unidad entre un pensamiento de la vida y su vida de pensamiento. Se privilegia entonces el juicio de situación prudente y de las elecciones éticas enfrentadas a sus obstáculos, así como el querer individual y colectivo. De esta exigencia resulta, sin duda, una menor ambición, una mayor atención a las singularidades, una postura más modesta y una mayor inquietud por los campos de lo posible.

La historia de las ideas no tiene buena prensa en Francia, mientras que es practicada a cara descubierta en otras partes. «Fuera de Francia, observa François Azouvi, ser historiador de las ideas no implica la indignidad nacional»². Varias razones contribuyen a esta excepción nacional: por una parte, el importante lugar que ocupa la enseñanza propiamente filosófica en la formación de todo el público escolarizado, que ha estabilizado un territorio reservado al filósofo, construido sobre un corpus y su historia. Por lo demás, el tipo de desarrollo que han conocido en Francia las ciencias sociales y el éxito exclusivo de la historia de las mentalidades en los años 1970 no han permitido la emergencia de este campo específico de investigación, que sería una historia de las ideas o una historia intelectual específica, si no es de una manera marginal en el dominio de la historia literaria, sobre todo bajo el impulso de Jean Ehrard³, que ha soñado y trabajado para la creación de una enseñanza de la historia de las ideas.

Hay que decir que en los años 1960 y 1970 la historia de la larga duración y la historia relativa a una serie dominaban exclusivamente. Entonces la historia intelectual era considerada como demasiado próxima a lo individual, a lo biográfico y a lo político, objetos, todos ellos, devaluados por la historia erudita. Este «pequeño mundo estrecho», según la fórmula utilizada por Sartre al día siguiente de la muerte de Camus, el 7 de enero de 1960, resultaba inadecuado para los desgloses estadísticos y para las

² François Azouvi: «Pour une histoire philosophique des idées», *Le Débat*, n° 72, noviembre-diciembre 1992, p. 20.

³ Jean Ehrard: «Histoire des idées et histoire littéraire», en *Problèmes et méthodes de l'histoire littéraire*, coloquio del 18 de noviembre de 1972, Armand Colin, París, 1974, pp. 68-80.

largas series cuantitativas⁴. Por lo tanto, se encontraba irremediablemente relegado a un impresionismo incapaz de transformarse en objeto científico. Además, los límites del grupo de los intelectuales parecen tan borrosos y tributarios de los enfoques de análisis adoptados, que su objeto se convierte en inalcanzable. A este descrédito se añadía un interés más grande por los fenómenos de masas en detrimento de los grupos de élite, si se sigue el programa definido por la escuela histórica francesa de los *Annales*, que ha seguido la exhortación del sociólogo discípulo de Dürkheim, François Simiand en 1903, que requería a la tribu de los historiadores para derribar sus tres ídolos: el ídolo biográfico, el cronológico y el político.

Así pues, hay que esperar a los años 1980 para ver emerger en Francia un interés por esta historia de los intelectuales. La creación del GRHI (Grupo de Investigación sobre la Historia de los Intelectuales) en 1985, dirigido primeramente por Jean-François Sirinelli en el marco del IHTP, diseña así los contornos de un específico ámbito de estudio. Le es dada una visibilidad más amplia a este campo de prospección en 1986, con la publicación del clásico desde ese momento *Les Intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus à nos jours*, de Pascal Ory y Jean-François Sirinelli⁵. La publicación de un *Dictionnaire des intellectuels français*⁶ y el éxito editorial de la obra de Michel Winock, *Le Siècle des intellectuels* en 1997⁷, confirman, entre otras muchas publicaciones, el dinamismo de este sector en la disciplina histórica. Sin duda alguna este dinamismo está vinculado al cambio de paradigma en curso en las ciencias humanas⁸. Quizás también haya que ponerlo en relación con la «belleza del muerto», con la desaparición de esta figura del intelectual universal comprometido, tal como lo había encarnado Zola durante el caso Dreyfus. Esta mutación ya había sido percibida por Foucault, cuando definía la modernidad del intelectual «específico», renunciando a su vocación universal: «Ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente cuando el poder transgrede lo universal»⁹.

⁴ Ver Jean-François Sirinelli: «Les Intellectuels», en René Remond (bajo la dirección de), *Pour une histoire politique*, Seuil, París, 1988, pp. 199-231.

⁵ Seguido por la publicación de un importante trabajo de investigación universitaria, Jean-François Sirinelli: *Génération intellectuelle: khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Fayard, París, 1988.

⁶ Jacques Julliard, Michel Winock (bajo la dirección de): *Dictionnaire des intellectuels français*, Seuil, París, 1996.

⁷ Michel Winock: *Le Siècle des intellectuels*, Seuil, París, 1997.

⁸ Ver François Dosse: *L'Empire des sens, l'humanisation des sciences humaines*, La Découverte, París, 1995.

⁹ Michel Foucault: «La fonction critique de l'intellectuel», *Politique-Hebdo*, 29 de noviembre de 1976, recogido en *Dits et écrits, 1976-1979*, tomo 3, Gallimard, París, 1994, pp. 109-114.

De la misma manera que se habría celebrado en los años 1970 una cultura popular tanto más magnificada en cuanto a que estaba a punto de morir, la fascinación actual por los intelectuales y su historia vendría a dar testimonio sobre su desaparición. Gracias a los historiadores los intelectuales tendrían su canto de cisne. Así, se afanan en contarlos, en clasificarlos, en redactar el repertorio, antes de enterrarlos definitivamente. Objeto enfriado, se convertirían en objetos de historia a falta de ser un verdadero envite del presente, pagando un precio duro por sus compromisos en el transcurso del trágico siglo xx. Pero quizás esto no sea más que una ilusión proveniente de una simple proyección de la situación presente con respecto a una figura que ha tomado formas sucesivas en el transcurso del tiempo y cuya desaparición no sería más que un momento de una ya larga historia.

Al lado de esta historia de los intelectuales, se ha desarrollado una historia propiamente intelectual, más vinculada al proyecto de elucidar las obras de los pensadores en su historicidad. Pero también se puede plantear la cuestión de saber cuál es, por tanto, este oscuro objeto que sería esta historia intelectual. Desde hace ya mucho tiempo, la historia lineal de las ideas, que no ocupa más que la sola esfera del pensamiento, está puesta en cuestión. La tradicional historia de las ideas, que practicaba una simple exposición cronológica de los juegos de influencias de un autor a otro, ha sido remplazada por una emergente historia intelectual. ¿Pero cuál es su grado de autonomía? ¿Conviene tratar de naturalizar un objeto «intelectual» identificado como invariable a través del tiempo, cuantificado y destinado a residencia? Estas cuestiones aún siguen estando ampliamente abiertas; pero parece, de la manera como Foucault lo analiza¹⁰, que lo esencial no reside tanto en la categoría social «intelectual», como en sus inscripciones concretas al interior de las prácticas vinculadas al dominio discursivo.

Esta historia intelectual se ha desarrollado en un punto de encuentro entre la historia clásica de las ideas, la historia de la filosofía, la historia de las mentalidades y la historia cultural. Este espacio de investigación también tiende a hacerse autónomo. Sin intención imperial, esta historia intelectual simplemente tiene como ambición el hacer que se expresen al mismo tiempo las obras, sus autores y el contexto que las ha visto nacer, de una manera que rechaza la alternativa empobrecedora entre una lectura interna de las obras y una aproximación externa que priorice únicamente las redes de sociabilidad. La historia intelectual pretende dar cuenta de las obras, de los recorridos, de los itinerarios, más allá de las fronteras disciplinares.

Daremos con Carl Schorske una definición muy amplia de lo que puede ser la historia intelectual: «El historiador busca situar e interpretar la

¹⁰ Michel Foucault: *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969.

obra en el tiempo e inscribirla en la encrucijada de dos líneas de fuerza: una vertical, diacrónica, a través de la cual vincula un texto o un sistema de pensamiento a todo lo que les ha precedido en una misma rama de actividad cultural...; la otra, horizontal, sincrónica, por la que la historia establece una relación entre el contenido del objeto intelectual y lo que se hace en otros dominios en la misma época»¹¹. Sustrayendo las enseñanzas del momento estructuralista, Schorske conjuga con el enfoque diacrónico el sincrónico de la lógica endógena de un momento, de una ruptura en el tiempo captada a partir de su transversalidad. La voluntad de mantener juntas estas dos dimensiones sería el objeto preciso de la historia intelectual. La definición que da Robert Darnton de la historia intelectual es igualmente ambiciosa: reúne «la historia de las ideas (el estudio de los pensamientos sistemáticos, generalmente en los tratados filosóficos), la historia intelectual propiamente dicha (el estudio de los pensamientos informales, de las corrientes de opinión y de las tendencias literarias, la historia social de las ideas) y la historia cultural (el estudio de la cultura en el sentido antropológico, incluyendo las visiones del mundo y las mentalidades colectivas)»¹². Con toda la razón, Darnton elabora un ramillete multidimensional en el que hace trabajar al mismo tiempo la lógica propia de las ideas, la de la vida intelectual y la política cultural, considerando por lo tanto esta historia no como un dominio a parte, sino como la componente de una historia total de las formas del pensamiento y de sus prácticas.

Esta historia intelectual ya es rica de debates entre diversas tendencias. Algunas destacan el contextualismo (Skinner), otras la semántica histórica (Koselleck) o la hermenéutica (Ricœur)... La apuesta que intenta este libro es mostrar la fecundidad propia, una aproximación a las obras en la historia misma de su producción, evitando por completo las trampas del historicismo.

Varios caminos son posibles entre la historia de los conceptos, por un lado, y una sociohistoria de los compromisos de los intelectuales en la ciudad, por el otro. A condición de postular una forma de indistinción epistemológica y de renunciar a una postura de dominio, todos estos caminos aportan su específico enfoque. Corresponde a la historia intelectual así como a la historia de los intelectuales interrogar a la vida de las ideas a través de un ir y venir constante entre el pasado y las preguntas que le planteamos al pasado a partir de nuestro presente.

¹¹ Carl Schorske: *Vienne, fin de siècle*, Seuil, París, 1983, p. 13.

¹² Robert Darnton: «Intellectual and Cultural History», 1980, citado por Roger Chartier: *L'Histoire au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, Albin Michel, París, 1998, p. 28.

I
LA HISTORIA DE LOS INTELLECTUALES

1. ESTE OSCURO OBJETO DE LA HISTORIA DE LOS INTELLECTUALES

Para definir lo que puede ser una historia de los intelectuales por lo menos hay que entenderse sobre lo que designa la noción de intelectual. Se asiste entonces a una oscilación constante entre una concepción sustancialista, que tiende a asimilar a los intelectuales con un grupo social particular, y una forma de nominalismo, que los sitúa ante todo por su compromiso en las luchas ideológicas y políticas. Resultan de ello dos registros que están presentes en el uso de la noción. En primer lugar, el registro social, sustancialista, que se apoya en una definición funcional, la de la división del trabajo entre manuales por una parte e intelectuales por otra. En segundo lugar, el registro cultural que está en la base de una definición que limita el medio intelectual a las élites creativas y que se interesa esencialmente por el dominio político, asumiendo para sí la aparición de la noción en el contexto de la Revolución Francesa, después del caso Dreyfus, como designación, en un primer momento peyorativa, de los «hombres de letras» atacados en tanto que portadores de ideas desconectadas con lo real, después concebidos según una acepción positiva como poseedores de un saber universal.

UNA HISTORIA INTELLECTUAL SIN INTELLECTUALES

En primer lugar, parece que no se puede reducir la existencia de los intelectuales solamente al periodo contemporáneo, en cuyo transcurso se identifica un grupo social específico y denominado como tal. La figura del intelectual de inscribe en las profundidades de una larga historia, en cuyo transcurso hubo intelectuales, antes de que el término se convirtiera en un sustantivo: «Todas las sociedades han tenido sus escribas, que poblaban las administraciones públicas y privadas, sus letrados o artistas, que transmitían o enriquecían la herencia de la cultura, sus expertos, juristas que ponían a la disposición de los príncipes o de los ricos el conocimiento de los textos y el arte de la disputa, sabios que descifraban los secretos de la

naturaleza y enseñaban a los hombres a curar las enfermedades o a vencer en los campos de batalla. Ninguna de estas tres especies pertenece exclusivamente a la civilización moderna¹. Así pues, se puede afirmar que la noción de intelectual es polisémica, que reviste concepciones diferentes según los periodos y las áreas de civilización. Además, si nos proponemos seguir el recorrido histórico de esta figura en Occidente según una periodicidad clásica, resulta evidente que varios modelos son contemporáneos unos de otros y coexisten más que se suceden según configuraciones siempre en movimiento. La actividad intelectual se inscribe en una verdadera maraña de las temporalidades, una multiplicidad de los regímenes de historicidad, sobre los que se dejan percibir algunas dominantes.

La noción de intelectual es utilizada en los estudios históricos sobre la sociedad antigua². Ciertamente, hay algún anacronismo en utilizar el calificativo en una Grecia antigua, que no identifica una categoría social específica. Sin embargo, algunas figuras entroncan mucho con lo que llamamos hoy funciones intelectuales. Así es como la obra dirigida por Nicole Loraux y Carles Miralles reconoce su huella bajo el aspecto plural del poeta, del adivino, del héroe, del sabio, del sofista y del filósofo-médico³. Esta travesía por la Grecia antigua restituye un itinerario que conduce la ciudad antigua del poeta considerado como el maestro de la palabra, demiurgo, hasta la aparición de la figura del sabio que pretende la misma universalidad, pero con la ventaja que le proporciona el saber: «Desde ese momento, el poeta se ve amenazado con no ser más que un profesional cuyo oficio, la *tekhne*, permanece encerrado en los límites de un saber hacer práctico. Ciertamente, Aristóteles vendrá un día a librarlo de eso, pero, durante la espera, es el sabio el que maneja lo universal»⁴.

Más tarde, el periodo medieval no está exento de figuras intelectuales. Jacques Le Goff incluso les consagra un ensayo histórico en 1957⁵. En él establece una intensa relación entre la urbanización del siglo XI al XIII, el número creciente de universidades y la emergencia de un nuevo espacio, autónomo en relación con el universo monástico. Aumenta la separación entre las nuevas escuelas urbanas, que se dirigen prioritariamente a laicos, y las escuelas monásticas reservadas a los futuros monjes. Entre estos in-

¹ Raymond Aron: *L'Opium des intellectuels*. Calmann-Lévy, colección «Liberté de l'esprit», París, 1955, p. 213.

² *Il comportamento dell'intellettuale nella società antica*, Instituto de filología clásica y medieval, Génova, 1980.

³ Nicole Loraux y Carles Miralles (bajo la dirección de): *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Belin, París, 1998.

⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵ Jacques Le Goff: *Les Intellectuels au Moyen Âge*. Seuil, París, 1957; reedición en la colección «Points-Seuil», 1985.

telectuales que emergen en el siglo XII, el medio de los goliardos es muy significativo de un grupo singular de bohemios parisinos, errantes, muy frecuentemente pobres, sin prebendas ni domicilio fijo: «se van así a la aventura intelectual, siguiendo al maestro que les ha gustado, acudiendo hacia aquél de quien se habla, yendo a rebuscar de ciudad en ciudad las enseñanzas que en ellas se dan»⁶. En este desarraigo encuentran una fuente de inspiración para sus escritos muy críticos frente a las instituciones del poder. Ya se distingue en ellos una postura distanciada y contestataria, hasta el punto que Le Goff se aventura a un anacronismo: «más que revolucionarios, los goliardos son anarquistas»⁷.

Jacques Le Goff ve en el personaje de Abelardo «la primera gran figura de intelectual moderno»⁸. También él goliardo, sobre todo ha sido profesor y esta función universitaria va a definir enseguida la condición de pertenencia a este nuevo medio de intelectuales: «Hombre de oficio, el intelectual tiene conciencia de la profesión que va a asumir. Reconoce el vínculo necesario entre ciencia y enseñanza. Ya no piensa que la ciencia tenga que ser guardada como un tesoro, sino que está persuadido de que tiene que ser puesta en circulación»⁹. Este nuevo imperativo de transmisión que se apoya en las universidades es la obra del siglo XIII, momento de madurez del intelectual medieval. Desde la segunda mitad del siglo, en la época de san Luis, el calificativo *intellectualis* designa lo que tiene una relación con la inteligencia en el sentido del conocimiento o del entendimiento. Sin embargo, este medio padece una crisis en los siglos XIV y XV. Da lugar a una nueva figura que tiende a sustituir al universitario medieval: la del humanista, caracterizado por un fuerte elitismo aristocrático. El intelectual humanista va a afirmarse oponiéndose a los intelectuales, en nombre de un Renacimiento que da la espalda radicalmente a la escolástica medieval¹⁰.

Los siglos XVI y XVII, con el advenimiento de los hombres de ciencia¹¹, concretan una aceleración de la secularización de la sociedad y la emergencia de un verdadero espacio de circulación de las ideas, autónomo en relación a una Iglesia que se fragmenta y, en consecuencia, pierde su sitio como zócalo unitario de todo el espacio discursivo. La invención de

⁶ *Ibid.*, colección «Points-Seuil», p. 30.

⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁹ *Ibid.*, p. 68.

¹⁰ G. Leff: *The Dissolution of the Medieval Outlook. An Essay on Intellectual and Spiritual Change in the XIV Century*, New York University Press, New York, 1976.

¹¹ Robert Mandrou: *Des humanistes aux hommes de science, XVI et XVII siècles*, Seuil, colección «Points-Seuil», París, 1973.

la imprenta y la difusión del libro, el descubrimiento del Nuevo Mundo y ampliación que suscita del universo conocido, el descubrimiento de Copérnico y de Galileo y la descentralización del universo terrestre que resultan de ello, crean un clima propicio a la exaltación de las potencialidades de dominio del hombre y a una relectura crítica de la tradición. Así, «el método humanista pone en cuestión las tradiciones más fundamentales de la Iglesia Católica por su mismo funcionamiento»¹².

Sin embargo, estos sabios y humanistas formados en escuelas religiosas, fuertemente vinculados a la institución eclesial, en su mayor parte están en ruptura con ella. Es incluso esta postura de ruptura la que va a fundamentar unas nuevas solidaridades, que se manifiestan por la intensificación de los intercambios epistolares: «El intercambio de cartas se ha vuelto de uso corriente en la vida intelectual; Erasmo publica en 1522 un *Tratado sobre el buen uso del género (De conscribendis epistolis)*»¹³. Estas solidaridades pueden tomar también otros derroteros, como el de la hospitalidad y la ayuda mutua a una escala europea, o el de la creación de instituciones competidoras de las universidades, como sucede cuando Francisco I crea el Colegio Real, el Colegio de Francia. La fragmentación que surge de la Reforma en el siglo xvi y el desarrollo del uso de las lenguas vernáculas acentúan aun el proceso, que permite la emergencia de un espacio autónomo en relación con la institución eclesial en un clima intelectual marcado por la confusión y la duda. Esta situación es propicia a un cuestionamiento y a un pensamiento crítico que se extiende en un siglo xvi, en el que se multiplica el número de los «cristianos sin Iglesia»¹⁴.

Los intelectuales, artistas y sabios por ello no son menos tributarios de los poderosos. Alejados de la influencia eclesial, rápidamente se encuentran situados en la órbita de un poder político central que los protege y aplaude la mayor parte de las veces sus cargas contra los devotos, tratando de domesticarlos. Sin embargo, en el siglo xvii se manifiesta un grave desequilibrio entre el número creciente de intelectuales y el número aún limitado de puestos sociales ofrecidos a estos últimos. Lo que constata H. Curtis, a propósito de los diplomas de las universidades inglesas entre 1600 y 1640¹⁵, es igualmente perceptible en el resto de Europa y suscita similares situaciones de frustración, de sentimiento de descalificación. Con algunos desfases cronológicos, se puede avanzar la tesis de una fuerte expansión de la población intelectual en Europa occidental, que sale de

¹² *Ibid.*, p. 37.

¹³ *Ibid.*, p. 43.

¹⁴ Leszek Kolakowski: *Chrétiens sans Église*, Gallimard, Paris, 1969.

¹⁵ H. Curtis: «The Alienated Intellectuals of Early Stuart England», en *Past and Present*, 23, 1962, pp. 25-43.

las universidades que han distribuido más diplomas de los que concederá el siglo siguiente.

Roger Chartier se consagra al estudio de los efectos sobre las representaciones de un tal desequilibrio¹⁶. Mientras que en Castilla la expresión de esta frustración toma una forma esencialmente literaria, la de la novela picaresca, en Francia son las administraciones y los políticos los que se inquietan ante el exceso de estudiantes diplomados. Esta inquietud va a perdurar a lo largo de todo el siglo xix en los medios conservadores, que constatan la subida inexorable de estos «proletarios intelectuales», dispuestos a rebelarse, situación que se prolonga en el siglo xx como lo ha demostrado la investigación de Alain Accardo¹⁷. El análisis del fenómeno llevado a cabo por Roger Chartier pretende romper, con un cierto mecanismo sociológico. Realizando este cambio profundo es como trata de desplazar el proyector del historiador: «Lo que es necesario comprender, en efecto, no es tanto la adecuación — verificada o no — de una representación intelectual y de una coyuntura universitaria, sino las condiciones en que esta representación es enunciada y manipulada»¹⁸.

A favor de los nuevos criterios que surgen en el transcurso del siglo xvii, como el de una verdad cuya autenticidad ya no es admitida solamente en función de la posición de poder del que la enuncia, sino que necesita un largo trabajo de erudición que pretende discriminar lo verdadero de lo falso, como lo han iniciado Lorenzo Valla y después Mabillon¹⁹, se asiste a la emergencia de una comunidad erudita que ha ganado alguna autonomía: «Al final del siglo xvii, mientras aumentan por todas partes los efectivos de las academias, el público de las obras científicas y literarias, los nuevos intelectuales, que en absoluto pertenecen a la Iglesia y que se reivindican de la República de las letras y de las ciencias, no cesan de aumentar su influencia»²⁰.

El tiempo clave de cristalización de la figura del intelectual que le planta cara a lo arbitrario del poder se sitúa en el Siglo de las Luces, en el siglo xviii, con las figuras de Voltaire y de Rousseau. Es en esta lucha frontal entre el poder y el intelectual donde se encuentra la escena primitiva, que va a volver a representarse en la historia ulterior con otras configuracio-

¹⁶ Roger Chartier: «Espace social et imaginaire social: les intellectuels frustrés au xvii siècle», en *Annales*, n° 2, marzo-abril 1982, pp. 389-400.

¹⁷ Alain Accardo: *Journalistes précaires*, Le Mascaret, Burdeos, 1998.

¹⁸ Roger Chartier: «Espace social et imaginaire social: les intellectuels frustrés au xvii siècle», *op. cit.*, pp. 398-399.

¹⁹ Ver Blandine Barret-Kriegel: *L'Histoire à l'âge classique*, 4 tomos, PUF, Paris, 1988.

²⁰ Robert Mandrou: *Des humanistes aux hommes de science, xvi et xvii siècles*, *op. cit.*, colección «Points-Seuil», p. 229.

nes. Cuando Voltaire se convierte en el abogado de Calas en este asunto (1762-1765), en cuyo transcurso este mercader protestante es injustamente acusado de haber torturado a su hijo hasta la muerte por haberse convertido al catolicismo. Jean Calas es entregado a la justicia ante el parlamento de Toulouse, sometido a la tortura de la rueda, y muere proclamando su inocencia en 1762. Lo que combate Voltaire, convencido de la inocencia de Calas, es el error judicial conseguido por el fanatismo, la imposible defensa del individuo frente a la venganza pública. Por un lado, lo arbitrario en su operatividad y su brutalidad, por el otro, la conciencia ultrajada eleva su protesta en la plaza pública. Esta escena fundadora, que ve la salida del filósofo del mundo de las ideas para tomar parte en los grandes envites de la vida de la ciudad, ilustra la manera como Pascal Ory define al intelectual: «un hombre de lo cultural puesto en situación de hombre de lo político»²¹.

Así, la entrada del intelectual en política es originalmente un acto de protesta. Sin embargo, esta intervención puede revestir otra forma e inscribirse en todo lo que se refiere a los asuntos de la ciudad, implicando todos los expedientes sociales, sin limitarse solamente a la dimensión política. Jean-Marie Goulemot sitúa en este siglo XVIII el nacimiento del «intelectual de tipo moderno»²², productor autónomo de modelos políticos y sociales, que hacen imperativas sus intervenciones en la ciudad. A la manera de los goliardos de la Edad Media, los intelectuales modernos del siglo XVIII han surgido de su situación de marginales, de una «bohemia literaria»²³, a la que se han encontrado condenados ante la cerrazón progresiva de los grandes cuerpos de intelectuales de Estado, que representaban las academias.

Toda una literatura bajo cuerda circula a partir de una densa red de sociabilidad alrededor del libro, que se esfuerza en esquivar las prohibiciones y otras censuras del poder del Estado. Este medio es el que constituye el objeto de los trabajos de Daniel Roche. Pone en evidencia la diversidad y la receptividad de las gentes de letras, de los poseedores de bibliotecas privadas, ante las nuevas ideas²⁴. Gracias a la multiplicación de las academias, en París como en provincias, y gracias a la difusión de la lectura, el siglo XVIII ve el nacimiento de una verdadera República literaria. Esta República se define como la resultante del «encuentro de los hombres de letras y de

²¹ Pascal Ory (bajo la dirección de): *Dernières Questions aux intellectuels*, Olivier Orban, París, 1990, p. 24.

²² Jean-Marie Goulemot: «L'intellectuel est-il responsable (et de quoi)?», en Pascal Ory (bajo la dirección de), *Dernières Questions aux intellectuels*, op. cit., p. 61.

²³ Robert Darnton: *Bohème littéraire et Révolution*, Gallimard-Seuil, París, 1984.

²⁴ Daniel Roche: *Les Républicains des lettres. Gens de culture et Lumières au XVIII^e siècle*, Fayard, París, 1988.

los hombres del mundo»²⁵. Entonces, la noción vaga de «gentes de letras» reagrupa igualmente a los escritores, a los sabios, filósofos y autores. Si la diversidad prevalece y si nadie se reconoce en una función intelectual unificadora, no es menos perceptible una autonomía del «campo literario» en el transcurso del siglo, en cuyo favor un nuevo criterio decisivo de grandeza, el del espíritu, se añade a las referencias más antiguas del rango y de la fortuna. Daniel Roche vuelve a situar el reclutamiento, las redes de sociabilidad de estos «Rousseau del arroyo» (*Rousseau du ruisseau*), como se les denominaba bajo el reinado de Luis XV, esforzándose así en responder a la cuestión: «¿el trabajo intelectual existe?»²⁶ y en medir el peso específico en la sociedad, configurando sus espacios y sus temporalidades propias. Daniel Roche analiza la remuneración de los manuscritos por los librerías-editores, que se generaliza en el siglo XVIII, como el signo tangible de una legitimidad finalmente reconocida del trabajo intelectual.

La demanda social de libros se hace más acuciante, a la medida de una circulación acelerada de la información: «Allí donde un monje del siglo IX leía sus dos o tres manuscritos al año, el letrado escolástico devora decenas de textos. La demanda de libros aumenta, los talleres de copistas prosperan en las ciudades universitarias»²⁷. Además de la lectura, cada vez más solitaria y muda, el medio intelectual encuentra sus lugares particulares de legitimación, como los salones, lugares de palabra, de intercambios, de controversias e incluso fuentes de camarillas. Entre éstas, una de las más célebres es el salón de Holbach, muy en el punto de vista y en sintonía con los inicios de la Revolución Francesa por su capacidad de dar libre curso a «la libertad, la discusión a corazón abierto, la audacia provocadora, el verdadero diálogo y la broma»²⁸. Entre los otros vectores privilegiados de la difusión de las ideas en esta «República de las letras», el intercambio de correspondencia dispone de un lugar eminente en el momento en que las distancias son largas de recorrer. Además de su utilidad en la circulación de las informaciones, la elección de aquellos con quien uno se cartea también es un medio de autolegitimarse por su participación en tal o cual red reputada, que le da un sitio en su cartografía del saber erudito.

Sin embargo, este medio de las gentes de letras no se limita a algunas figuras reputadas de las altas esferas académicas o de los salones. Daniel Roche exhuma algunos personajes más modestos entre estos «Rousseau del arroyo», que ocupan un lugar creciente en el espacio público que está

²⁵ *Ibid.*, p. 219.

²⁶ *Ibid.*, p. 220.

²⁷ *Ibid.*, p. 238.

²⁸ *Ibid.*, p. 248.

naciendo. Compara las autobiografías dejadas por dos hombres del pueblo: la de Jacques-Louis Ménétra, vidriero parisino, y la de Louis Simon, salido del campesinado, cedacero en el Alto Maine, en La-Fontaine-Saint-Martin. Tanto uno como otro tienen cincuenta años cuando estalla la Revolución en 1789: «El ciudadano como el campesino se lanzan a la empresa desgarradora de memorización de un pasado que ha huido con tanta rapidez como a su alrededor cambia el mundo»²⁹. Tanto uno como otro tienen un don de gentes que deben a su capital cultural. Para Ménétra, «leer es una práctica ordinaria, aunque hable poco de ello»³⁰; en cuanto a Louis Simon, excepcional en el mundo rural, hace un uso corriente de su pluma y se nutre regularmente de libros, suministrándose los de la biblioteca del presbiterio. Ménétra, igual que Simon, se construyen una visión política muy personal a partir de materiales surgidos de diversos orígenes. Sin embargo, uno y otro tienen un recorrido idéntico, en cuyo transcurso pasan de un monarquismo a un «republicanismo tranquilo»³¹. Comprometidos en el acontecimiento revolucionario, Ménétra con los *sans-culottes* parisinos, y Simon con los patriotas del Alto Maine, la lectura de sus respectivas autobiografías revela una moderación bastante similar, que los llevará a los dos a adaptarse a la transición al bonapartismo. Así pues, la diferencia de su posición social no habrá estado en el origen de itinerarios políticos opuestos.

Es esta categoría de literatos del arroyo la que va a conquistar un poder espiritual a falta de poder institucional: «¿Cómo esta categoría, vagamente ridícula, se convierte en una categoría ética, después político-religiosa o político-metafísica? He aquí todo el problema que plantea la marcha forzada que va de Sébastien Mercier a Víctor Hugo»³². Sin embargo, si el intelectual de tipo moderno aparece en este siglo, aún quedan muchos obstáculos para su emancipación: «Lo que impide al Siglo de las Luces, más allá del movimiento de las ideas, ser el siglo de los intelectuales, es en parte la deficiencia de este fermento o de este vínculo que representa la enseñanza superior»³³. De hecho, el calificativo más apropiado en este siglo parece claro que es el ya utilizado en el siglo xvii por Descartes de «gentes de letras», cuyo número se dobla en el transcurso de la segunda mitad del siglo xviii»³⁴.

²⁹ *Ibid.*, p. 374.

³⁰ *Ibid.*, p. 376.

³¹ *Ibid.*, p. 382.

³² Daniel Lindenbergh: «L'intellectuel a-t-il une spécificité française?», en Pascal ORY (bajo la dirección de), *Dernières Questions aux intellectuels*, op. cit., p. 163.

³³ Louis Bodin: *Les Intellectuels existent-ils?*, Bayard, París, 1997, p. 44.

³⁴ Robert Darnton: *Gens de lettres, gens du livre*, Odile Jacob, París, 1992.

Esta República de las letras realiza una verdadera transferencia de sacralidad desde el espacio de lo religioso hacia un nuevo medio intelectual portador de sentido, un fenómeno que Paul Bénichou califica de «consagración del escritor»³⁵. Si el grupo de las «gentes de letras» ya está muy activo en el siglo xvii, sólo conquista su estatuto de ideal-tipo en el transcurso del siglo xviii. Entonces las «gentes de letras» son consideradas como portadoras de una forma de deísmo, de humanitarismo, apartado del poder de los clérigos. Toman el relevo de estos últimos y conciben su papel como un sacerdocio y ya no como un simple oficio. Las fronteras entre la dimensión espiritual y la dimensión temporal se encuentran afectadas por ello y, entonces, una nueva responsabilidad incumbe a estos hombres de letras de la modernidad de las Luces. «Forman una corporación abierta, mezclada con su público, anunciando una salvación terrestre, distinguen poco lo espiritual de lo temporal y tienden a atribuirse una competencia política al mismo tiempo que filosófica»³⁶. Este modelo continúa en el inicio del siglo xix bajo la forma de la estética romántica: «El romanticismo excluye a la vez la religión tradicional y la fe filosófica en el hombre; pero sólo las excluye a la una y a la otra para conciliarlas en él»³⁷.

Es sobre todo la literatura misma la que asegura en el siglo xix el magisterio intelectual en su función sagrada. A este respecto, Víctor Hugo es una figura epónima: «He aquí el poeta, del que durante mucho tiempo se ha creído que había inventado la idea del sacerdocio poético moderno»³⁸. Tiene enseguida la presciencia de su arte, de su elección y de su misión. Fortalecido por su resplandor literario, se alza, como Michelet, contra las pretensiones de aquél a quien califica de «Napoleón el Pequeño», comprometiéndose hasta organizar una resistencia al golpe de Estado que le fuerza al exilio, del año 1851 al 1870. Esta conjunción entre la popularidad conquistada por una escritura inspirada y un compromiso político es, antes del caso Dreyfus, la referencia matricial para la definición del intelectual moderno. Hugo la encarna como figura que va hasta los límites más extremos de una tensión vivida en lo más profundo de una obra y de un recorrido sumergidos en las tragedias de su tiempo. El siglo xix consagra al poeta-pensador que, a través de su pluma, da testimonio de la presencia de una fuerza espiritual capaz de resistir a las denegaciones de justicia en nombre del ministerio del espíritu. Es este nuevo imperativo el que va a permitir la cristalización del nombre de intelectual como sus-

³⁵ Paul Bénichou: *Le Sacre de l'écrivain, 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque*, Corti, París, 1973; reedición en Gallimard, París, 1996.

³⁶ *Ibid.*, reedición Gallimard, p. 46.

³⁷ *Ibid.*, p. 346.

³⁸ *Ibid.*, p. 380.

tantivo a partir del susodicho caso. Pues, hasta entonces, todos estos intelectuales que han revestido los hábitos del escriba, del poeta, del sabio, del goliardo medieval, del erudito, del artista o del hombre de letras, no han sido considerados y calificados como intelectuales. Sin embargo, son otras tantas figuras ya implícitas, antes de que el sustantivo se imponga a favor del caso Dreyfus.

¿QUÉ ES UN INTELLECTUAL?

¿Pero de qué se habla cuando se habla de los intelectuales? Si se acepta la hipótesis de que los intelectuales forman un grupo social identificado, puede definir a una entidad muy variable en función de si se adopta un enfoque sustancialista o nominalista. Jean-François Sirinelli³⁹ cuenta la anécdota significativa vivida por Claude Jamet, que se desarrolla después del 6 de febrero de 1934, en junio de 1934, en la Casa de los sindicatos de Bourges⁴⁰. En el orden del día de la reunión que suscita el golpe autoritario del 6 de febrero, hay un punto sobre la creación de una sección local del Comité de Vigilancia de los Intelectuales Antifascistas (CVIA). La quincena de participantes, todos enseñantes, discuten hasta el agotamiento para saber cuál puede ser la extensión del término «intelectual»: «¿Un maestro es un intelectual de pleno derecho?, ¿Y un oficial?, ¿A partir de qué grado?, ¿Y un cura?, ¿Y un rentista?». Ante la imposibilidad de definir unos criterios objetivos, a partir de los cuales se le podría dar a uno o a otro ese calificativo, se acabó por entenderse que «es una cuestión de calidad humana». La definición sustancialista ha sido eliminada en la práctica y sólo es en el plano del compromiso donde se encuentra un criterio discriminante, susceptible de individualizar un posible espacio para los intelectuales.

Polimorfo y polifónico, el medio intelectual evoluciona muy claramente de acuerdo con las mutaciones sociales de cada época. La noción de intelectual remite a una acepción amplia, cuando depende de una definición sociocultural que engloba a creadores y mediadores culturales. Desde esta óptica, los intelectuales conocen una progresión numérica espectacular en el transcurso del siglo xx. Madeleine Rebérioux estima en 30.000 personas la «intelectualidad» en el momento del caso Dreyfus⁴¹, mientras que Clau-

³⁹ Jean-François Sirinelli: «Les intellectuels», en René Rémond (bajo la dirección de): *Pour une histoire politique*, Seuil, París, 1998, pp. 209-210.

⁴⁰ Claude Jamet: *Notre Front populaire. Journal d'un militant (1934-1939)*, La Table ronde, París, 1977, pp. 23-24.

⁴¹ Madeleine Rebérioux: «Classe ouvrière et intellectuels», en Gérauld Leroy (bajo la dirección de): *Les Écrivains et l'affaire Dreyfus*, PUF, París, 1983, p. 186.

de Willard cuenta 450.000 en el momento del Frente Popular, o sea, quince veces más en un tercio de siglo y sobre una población activa estable. Félix Guattari, insatisfecho con una definición funcional del intelectual, le opone el concepto de intelectualidad que atraviesa todo el universo social con la modernidad tecnológica: «¿Qué es un intelectual? Es alguien que ha sido elegido en el campo social para representar una función intelectual. Preferiría que se hablara de intelectualidad que afecta a toda la sociedad. Los maestros son intelectuales, los enfermeros psiquiátricos son intelectuales. No hay dominio de la actividad tecnológica, social o productiva que no remita, y cada vez más, a funciones intelectuales»⁴². Incluso se podría evocar, contra las definiciones funcionales, el personaje de Menocchio, ese molinero friulano del siglo xvii, cuyo trayecto ha recordado Carlo Ginzburg⁴³. Este trabajador manual es el portador de una cosmogonía absolutamente original, construida a partir de un bricolaje intelectual personal. ¿No es a su manera un intelectual? A este respecto, se compartirá el punto de vista de Louis Bodin: «El intelectual es una construcción, nada más y nada menos. En términos colectivos, esta construcción se inscribe en una historia social y cultural: en términos individuales, también es tributaria de la mirada que cada uno dirige sobre sí mismo, por él mismo o a través de la mirada de los otros. La apreciación subjetiva cuenta tanto aquí como la determinación objetiva en la evaluación de los criterios de pertenencia»⁴⁴.

Jean-François Sirinelli ha planteado el problema de las dificultades para fijar un umbral a partir del cual se podría hablar de élites culturales. Engloba a los creadores y a los mediadores culturales, pero designa correctamente la aporía propia a la adopción de criterios demasiado rígidos. La notoriedad podría ser un criterio, pero es demasiado fluctuante para servir de medio para medir, y las obras tampoco se juzgan por su peso. En cuanto a las mediaciones más eficaces en sus efectos, también varían en función de la historia. Extrae la enseñanza que conviene delimitar correctamente el momento, el cuadro cronológico del estudio, sin por eso considerar la vida intelectual como un simple reflejo de su tiempo: «El medio intelectual no es un simple camaleón que toma espontáneamente los colores ideológicos de su tiempo»⁴⁵.

⁴² Félix Guattari: coloquio sobre «Les intellectuels en Europe de 1945 à nos jours: les métamorphoses de l'engagement», Casa de los escritores, Asamblea nacional, diciembre de 1991, en *Lettre d'information trimestrelle de la Maison des écrivains*, nº 5, octubre de 1992.

⁴³ Carlo Ginzburg: *Le Fromage et les vers*, Aubier, París, 1980.

⁴⁴ Louis Bodin: *Les Intellectuels existent-ils?*, op. cit., p. 21.

⁴⁵ Jean-François Sirinelli: «Les élites culturelles», en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de): *Pour une histoire culturelle*, Seuil, París, 1997, p. 287.

Algunos han pensado darle una visibilidad social a la definición funcional del intelectual. A mediados del siglo XIX, en 1847, una revista se ha titulado *El trabajo intelectual* y Pascal Ory recuerda que, después de la Primera Guerra Mundial, la Confederación General de Trabajadores ha pensado en crear una CTI (Confederación de los Trabajadores Intelectuales)⁴⁶. También se encuentra en la Constitución de la URSS de 1977 el artículo 19, que estipula que «la base social de la URSS está constituida por la unión indefectible de los obreros, de los campesinos y de los intelectuales». Este reconocimiento jurídico por el régimen soviético del trabajador intelectual da eco en Rusia a la *intelligentsia*, que designa en los años 1860 a una élite opuesta al poder autocrático y a la Iglesia existentes. Se trata de grupos de estudiantes bohemios, «vagabundos de la tierra rusa», de enseñantes sin cátedra, de escritores marginados y de intelectuales sin parroquia, que son designados con el vocablo de *intelligentsia* y asignados como tales al enunciado de críticas nihilistas. Finalmente, el calificativo se ha extendido a la designación de los que tienen una actividad de orden intelectual.

Sin embargo, esta definición rusa indica otro sentido de la noción que el que remite a las categorías socioprofesionales. Se abre sobre una interpretación ética, según la cual el intelectual es, ante todo, portador de valores, de un compromiso e incluso de una misión. Más que su oficio, lo que aquí cuentan son la defensa, la ilustración y la transmisión de valores: «Un sabio, por ejemplo, se convierte en intelectual desde el momento que abandona su esfera de competencia propia para comprometerse en un debate cívico»⁴⁷. Esta definición se acerca a la de Julien Benda o a la de Sartre: «El intelectual es alguien que se mezcla con lo que no le atañe y que pretende contestar al conjunto de las verdades recibidas y de las conductas que se inspiran en ellas, en nombre de una concepción global del hombre y de la sociedad»⁴⁸. Por lo tanto, el intelectual vendría definido por una práctica del distanciamiento, que le permitiría conservar una autonomía y un sentido crítico frente a las instituciones del poder.

Es esta concepción la que defiende hoy Edward W. Saïd, especialista americano de la vida intelectual, de origen palestino y mascarón de proa de los *Subaltern Studies*⁴⁹. Según él, la tarea que incumbe a los intelectuales es

⁴⁶ Pascal Ory (bajo la dirección de): *Dernières Questions aux intellectuels*, op. cit., 1990, p. 12.

⁴⁷ Michel Leymarie: *Les intellectuels et la politique en France*, PUF, colección «Que sais-je?», París, 2001, p. 11.

⁴⁸ Jean-Paul Sartre: *Plaidoyer pour les intellectuels* (1965), Gallimard, colección «Idées», París, 1972, p. 12.

⁴⁹ Edward W. Saïd: *Des intellectuels et du pouvoir*, Seuil, París, 1996.

distanciarse de sus contactos, de sus afiliaciones ideológicas así como de su pertenencia nacional. De ello resulta un perfil de intelectual que, definido por Saïd, corresponde también al itinerario de Michel de Certeau⁵⁰: «Defino al intelectual como un exiliado, un marginal, un aficionado y, finalmente, el autor de un lenguaje que trata de decirle la verdad al poder»⁵¹.

Edward Saïd intenta conciliar las dos definiciones del intelectual que han llegado a ser clásicas, de tal manera que se han opuesto al inicio del siglo XX, la de Antonio Gramsci⁵² y la de Julien Benda⁵³. Para Gramsci, «se podría decir que todos los hombres son intelectuales; pero todos los hombres no ejercen en la sociedad la función de intelectual. Cuando se distingue entre intelectuales y no intelectuales, no nos referimos en realidad más que a la función social inmediata de la categoría profesional de los intelectuales, es decir, que se tiene en cuenta la dirección en la que se ejerce el peso más fuerte de la actividad profesional específica: en la elaboración intelectual o en el esfuerzo muscular y nervioso. Eso significa que, si se puede hablar de intelectuales, no se puede hablar de no intelectuales, porque los no intelectuales no existen»⁵⁴. Gramsci distingue entre los que hacen la función de intelectuales, los intelectuales tradicionales (los enseñantes, sacerdotes, administradores...), que perpetúan la misma función, y los intelectuales orgánicos vinculados a categorías sociales, que han recurrido a ellos para defender sus intereses. A este acercamiento social ya más complejo que la simple reducción a una categoría socioprofesional, se opone la posición expresada por Julien Benda en 1927⁵⁵. Este último procede a una verdadera transferencia de sacralidad, que toma la medida a partir de la pérdida de autoridad espiritual de los representantes de la Iglesia y pretende conceder esta función a los intelectuales, a los que ya no define por su oficio o por su pertenencia social, sino por su sacerdocio. De ahí viene el uso de *clercs* (clérigos), puesto que deben de-

⁵⁰ Ver François Dosse: *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, La Découverte, París, 2002.

⁵¹ Edward W. Saïd: *Des intellectuels et du pouvoir*, op. cit., p. 15.

⁵² Antonio Gramsci (1891-1937), militante socialista a partir de 1913; contribuye a la escisión del congreso de Livorno, que ve nacer al Partido Comunista Italiano. Diputado de Turín entre 1924 y 1926, es detenido en esta fecha por el gobierno fascista y condenado a veinte años de reclusión. Se le debe una lectura abierta del marxismo gracias a su concepto de hegemonía y a su insistencia en la autonomía de la sociedad civil en relación con el Estado.

⁵³ Julien Benda (1867-1956), escritor francés, ha colaborado en los *Cahiers de la Quinzaine*, de Charles Péguy. Su obra más conocida, *La Trahison des clercs*, publicada en 1927, denuncia a los intelectuales por haber traicionado la causa del espíritu, cediendo a las atracciones del compromiso político.

⁵⁴ Antonio Gramsci: *Cahiers de prison* (1932), Gallimard, París, 1978-1992, vol. II.

⁵⁵ Julien Benda: *La Trahison des clercs* (1927), Grasset, colección «Les cahiers rouges», París, 1975.

fender unos valores de verdad y de justicia que no son verdaderamente de este mundo. Fuera de las consideraciones particulares y de las rivalidades partidistas de intereses, se supone que están por encima de la refriega, en una posición de superioridad, a partir de la cual se aproximan a concepciones universalistas. Según Benda, estos filósofos-reyes que constituyen los intelectuales son «todos aquéllos cuya actividad, por esencia, no persigue fines prácticos»⁵⁶. La figura del intelectual, deificada en Benda, no puede concebirse, por lo tanto, de otra manera que como la del mártir de la verdad, que se alza a costa suya contra lo arbitrario, encarnando así la defensa de principios intangibles: «Según él, los verdaderos intelectuales se supone que han de asumir el riesgo de ser quemados, sometidos al ostracismo o crucificados»⁵⁷. Se habrá reconocido la figura de Cristo como la del primer intelectual.

Ciertamente, los tiempos han cambiado y hay caminos más apaciguados por donde llevar la cruz. Pero Edward Saïd continúa inspirándose en la concepción de Julien Benda, que juzga «seductora y fuerte»⁵⁸, incluso si, en este final del siglo xx, la definición gramsciana se revela más próxima a la realidad de la sociedad moderna, que ha permitido la proliferación de las funciones intelectuales, multiplicando las tareas vinculadas a la producción y a la transmisión del saber. Por lo tanto, Edward Saïd pretende conjugar estos dos polos, social según Gramsci y casi místico en Benda, para perpetuar una credibilidad para el intelectual de los tiempos modernos. También encuentra en la literatura estas figuras de intelectuales, cuya emergencia tiene que ver con su actitud subversiva, con su rechazo a plegarse a las normas. Así, en el héroe Bazarov de *Padres e hijos*, de Turgueniev, o en Stephen Dedalus del *Retrato del artista adolescente* de Joyce. El intelectual rechaza el curso repetitivo de la existencia y se rebela contra toda forma de domesticación o de rutina. La expresión del deseo de Stephen Dedalus es significativa: «Voy a decirte lo que quiero hacer y lo que no quiero hacer. No quiero servir a lo que no creo, llámese mi hogar, mi patria o mi Iglesia. Y quiero tratar de expresarme bajo cualquier forma de existencia o de arte, tan libremente y tan completamente como sea posible, usando para mi defensa las únicas armas que me autorizo a emplear: el silencio, el exilio y la astucia»⁵⁹. De ello resulta una forma de hibridismo entre el artista y el intelectual sabio. Edward Saïd también se apoya en otras fuentes, como la del sociólogo americano C. Wright Mills:

⁵⁶ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁷ Edward W. Saïd: *Des intellectuels et du pouvoir*, op. cit., p. 22.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁹ James Joyce: *Portrait de l'artiste en jeune homme*, citado por Edward W. Saïd, *Des intellectuels et du pouvoir*, op. cit., p. 33.

«El artista y el intelectual independiente cuentan entre las raras personalidades equipadas para resistir y combatir la expansión del estereotipo y su efecto —la muerte de lo que es auténtico y vivo... Si el pensador no se encuentra personalmente vinculado al precio de la verdad en la lucha política, no puede plantar cara con responsabilidad a la totalidad de la experiencia vivida»⁶⁰.

Edward Saïd magnifica también en la posición del exilado la condición misma de posibilidad de una postura intelectual, que no se reduce a una situación tangible de expatriado, sino que debe corresponder a una actitud, a un modo de ser existencial: «La condición del exilio es ejemplar del estatuto del intelectual en tanto que *outsider*: no estar jamás plenamente en su sitio, sentirse siempre exterior al mundo tranquilizador y familiar de los indígenas... Metafísicamente hablando, el exilio es para el intelectual un estado de inquietud, un movimiento en el que, constantemente desestabilizado, desestabiliza a los otros»⁶¹. Es cierto que al final del siglo xx la figura del exilio, de la travesía existencial de la adversidad, es una temática importante que se cristaliza en la referencia constante a una Hannah Arendt transformada en verdadera conciencia moral de este periodo. La recepción de Benjamin o de Adorno participa hoy de la misma manera de esta insistencia sobre la práctica del distanciamiento en relación con todas las tentaciones identitarias de repliegue: «Esto forma parte de la moral: no sentirse en su casa en la propia casa»⁶². Esta exigencia ética, según la cual se prohíbe cualquier posición de parada o de confort en su propia manera de habitar el mundo, es signo de una verdadera ascesis, de una tensión constante, y encontramos la consumación interior que animaba el fuego personal de Michel de Certeau, para quien era impensable toda idea de relajación y que se mantenía constantemente en alerta sobre el borde del acantilado: «La necesidad en que se está de endurecerse contra la indulgencia hacia uno mismo implica la obligación técnica de oponerse a toda relajación de la tensión intelectual con la última vigilancia... A fin de cuentas, el autor no tiene derecho a habitar en su escritura»⁶³. Edward Saïd define la figura del intelectual como intelectual vinculado al exilio: «Un intelectual se parece a un naufrago que en cierta manera aprende a vivir *con* el país y *no en* el país. No como Robinson Crusoe, cuyo objetivo es colonizar su pequeña isla, sino más bien como Marco Polo, guiado

⁶⁰ C. Wright Mills: *Powers, Politics and People: The Collected Essays of C. Wright Mills*, editado por Irving Louis Horowitz: Ballantine, Nueva York, 1963, p. 299.

⁶¹ Edward W. Saïd: *Des intellectuels et du pouvoir*, op. cit., p. 69.

⁶² Theodor Adorno: *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, traducción francesa de Éliane Kaufholz y Jean-René Ladmiraal, Payot, París, 1983, p. 35.

⁶³ *Ibid.*, p. 85.

por el sentido de lo maravilloso; ni conquistador ni saqueador, sino eterno viajero y huésped provisional»⁶⁴.

Encarnación del exilio, preocupado por su autonomía frente a los poderes y por el ejercicio de una mirada crítica, consejero del príncipe o también sabio, artista o filósofo apartado de las intervenciones públicas para consagrarse únicamente en un campo específico de competencia, el intelectual puede definir muy numerosas identidades, que pueden coexistir en un mismo periodo. Por lo tanto, la historia de los intelectuales no puede limitarse a una definición *a priori* de lo que debería ser el intelectual según una definición normativa. Por el contrario, tiene que quedar abierta a la pluralidad de estas figuras que, todas, señalan matizaciones diferentes de la manera de tocar el teclado de la expresión intelectual.

UNA TRADICIÓN DOMINADA, QUE NO SE ATREVE A DECIR SU NOMBRE

En los confines de la historia de los intelectuales, la historia de las ideas es un dominio que no ha gozado de reconocimiento en Francia. Se encuentra reducida a la marginalidad o a practicarse sin enunciarse como tal. Si miramos de más cerca, cuenta con eminentes investigadores y con trabajos fecundos, pero, a diferencia de lo que se practica a cara descubierta en el mundo anglosajón, sus representantes se cuidan mucho de reclamarse de este dominio demasiado borroso, demasiado impresionista. En 1951, para la articulación de la historia y de la filosofía, se oponen dos concepciones de la historia de las ideas con ocasión de una elección en el Colegio de Francia. El primer candidato, Alexandre Koyré, aproxima su forma de hacer a la de la escuela de los *Annales*, y se refiere especialmente a Lucien Febvre para construir su proyecto de enseñanza, que vuelve a poner el acento sobre el vínculo entre la historia de las ciencias y la historia de las mentalidades: «En la historia del pensamiento científico, tal como lo entiendo y me esfuerzo en practicarlo..., es esencial situar las obras estudiadas en su medio intelectual y espiritual, interpretarlas en función de los hábitos mentales, de las preferencias y de las aversiones de sus autores»⁶⁵. Especialista de la historia del pensamiento científico, Koyré pretende situarlo en su mantillo intelectual y espiritual, así como en el avance de su actividad creadora. También se propone como programa el no limitarse solamente a las conquistas de la ciencia que han

⁶⁴ Edward W. Said: *Des intellectuels et du pouvoir*, op. cit., p. 76.

⁶⁵ Alexandre Koyré: *De la mystique à la science*, EHESS, París, 1986, p. 129.

tenido éxito, sino el tomar también en consideración las aporías que ha encontrado: «Finalmente, se deben estudiar los errores y los fracasos con tanto cuidado como los éxitos»⁶⁶. Inspirándose en la historia para construir una epistemología, pone el acento al mismo tiempo en la noción de unidad del pensamiento y en la de la autonomía propia de la teoría frente al contexto: «También me parece vano el querer deducir la ciencia griega de la estructura social de la ciudad o incluso del ágora. Atenas no explica a Eudoxio ni a Platón. Como tampoco Siracusa explica a Arquímedes o Florencia a Galileo. Por mi parte, creo que es lo mismo para los tiempos modernos e incluso para nuestro tiempo a pesar de la aproximación de la ciencia pura y de la ciencia aplicada»⁶⁷. Como Bachelard, Koyré defiende la idea de una ruptura epistemológica y se distingue, por lo tanto, de una visión continuista de la evolución científica. Rechaza la idea según la cual el conocimiento científico habría que considerarlo como un proceso de desarrollo del saber común.

Alexandre Koyré no obtendrá la cátedra que requería, para la que será elegido su competidor Martial Guérault. El proyecto de éste es evitar una absorción de la historia filosófica por la psicología, la sociología o la epistemología, oponiéndoles una andadura a la vez histórica y negadora de la temporalidad. En efecto, espera acceder gracias a una andadura histórica a «la presencia de una cierta sustancia real en cada filosofía... Es este aspecto esencial (la misma filosofía) el que haciendo a los sistemas dignos de una historia los sustrae al tiempo histórico»⁶⁸. Así pretende captar la coherencia interna de la singularidad de una obra y de un autor según una andadura e incluso una disciplina, que sugiere llamar «dianoemática», definida por su capacidad de dar cuenta de los hechos comprobados y por su carácter trascendental, por su manera de plantearse la cuestión de las condiciones de posibilidad de la experiencia filosófica: «El objetivo filosófico aplicado a los objetos de historia de la filosofía... es una manera de considerar la materia de esta historia, es decir, los sistemas como objetos que tienen en sí mismos un valor, una realidad, que sólo les pertenece a ellos y que se explica sólo por ellos»⁶⁹. Entonces los sistemas filosóficos se encuentran sometidos a la prueba del tiempo histórico, que decide entre su solidez interna o su inconsistencia. El éxito de la vía estructural definida por Martial Guérault en 1951 es el preludio del éxito triunfal del

⁶⁶ *Ibid.*, p. 130.

⁶⁷ Alexandre Koyré: *Études d'histoire de la pensée scientifique*, PUF, París, 1964.

⁶⁸ Martial Guérault: *Leçon inaugurale au Collège de France*, París, 4 de diciembre de 1951, pp. 16-17.

⁶⁹ Martial Guérault: *Dianoématique. Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier, París, 1979, p. 243.

estructuralismo en los años 1960⁷⁰. Así pues, su andadura historicista pretende ser negadora de la temporalidad, de la diacronía, de la búsqueda de filiaciones, de la génesis de los sistemas. Con esto nos encontramos con uno de los elementos característicos del paradigma estructuralista, la atención prestada esencialmente a la sincronía, incluso si en Martial Guérout esta orientación no le debe nada a Saussure. Guérout justifica así el interés de las monografías: la estructura a la que accede es la estructura singular de un autor, de una obra captada en su coherencia interna. Renuncia a descubrir en ella una estructura de las estructuras, pero se consagra «a investigar cómo cada doctrina se constituye a través y por medio de los intrincamientos de sus estructuras arquitectónicas»⁷¹. Para él los sistemas filosóficos son esencias intemporales, cuya grandeza depende de la solidez de su estructura: «Así pues, a la noción de sistema falso es preciso sustituir la de sistema inconsistente, que no tiene una realidad ni una tensión interna suficientes para vivir, para resistir al poderoso empuje de la historia y, lejos de ser engullido por ella, por el contrario, poder incorporarse de manera definitiva»⁷². Coger una obra de filosofía en cuanto tal, en su singularidad, y cortarla ficticiamente por sus raíces, por su aspecto polémico, para describir mejor su coherencia interna, el encadenamiento de los conceptos, señalar sus lagunas y contradicciones, tal es el método que Guérout va a aplicar a Fichte, a Descartes, a Spinoza. Al mismo tiempo, es el tiempo histórico el que resuelve en medio de una selección que sólo preserva las obras bastante consistentes.

Uno de los herederos de este programa definido por Guérout es Michel Foucault, también él mismo elegido más tarde, en 1970, en el Colegio de Francia. La postura de Foucault frente a la historia de las ideas es abiertamente polémica. Trata de combatir la tradicional historia de las ideas, concebida como un simple juego artificial de influencias: «Sin duda —esa será nuestra tarea—, nos tendremos que liberar de esos límites que aún recuerdan desgraciadamente las tradicionales historias de las ideas»⁷³, escribe en 1966, y precisa al año siguiente: «En lo que se llama la historia de las ideas se describe en general el cambio, dándose dos facilidades: 1. Se utilizan conceptos que me parecen un poco mágicos, como la influencia, la crisis, la toma de conciencia, el interés dirigido a un problema, etc. Todos utilitarios, no me parecen operativos; 2. Cuando se encuentra una

⁷⁰ Ver François Dosse: *Histoire du structuralisme*, tomo I. La Découverte, París, 1991; reedición en colección «Biblio-Essais», Hachette, París, 1995.

⁷¹ Martial Guérout: *Leçon inaugurale au Collège de France*, op. cit., p. 34.

⁷² Martial Guérout: *Diunoématique*, op. cit., p. 154.

⁷³ Michel Foucault: «Une histoire reste muette», en *La Quinzaine Littéraire*, n.º 8, 1-15 de julio de 1966; recogido en *Dits et écrits. 1954-1969*, Gallimard, París, tomo 1.º, p. 548.

dificultad, se pasa del nivel de análisis que es el de los enunciados mismos a otro, que le es exterior. Así, ante un cambio, una contradicción, una incoherencia, se recurre a una explicación por las condiciones sociales, la mentalidad, la visión del mundo, etc. He querido, por juego metódico, tratar de prescindir de esto y, en consecuencia, me he esforzado en describir enunciados, grupos enteros de enunciados, haciendo aparecer las relaciones de implicación, de oposición, de exclusión que podían vincularlos»⁷⁴.

Así pues, Foucault pretende desmarcarse radicalmente de la historia de las ideas y sustituirla una andadura estructural de arqueología del saber. Foucault define la historia de las ideas en las fronteras mal diseñadas y con un objeto incierto a partir de dos características principales: «Por una parte, cuenta la historia de los pormenores y de los márgenes. No la historia de las ciencias, sino la de sus conocimientos imperfectos, mal fundados, que nunca han podido alcanzar a lo largo de una vida obstinada la forma de la cientificidad... Historia no de la literatura, sino de este rumor lateral, de esta escritura cotidiana y tan rápidamente borrada, que jamás adquiere el estatuto de la obra o se encuentra inmediatamente desposeído... La historia de las ideas se dirige a todo este insidioso pensamiento, a todo ese juego de representaciones que corren anónimamente entre los hombres»⁷⁵. Por otra parte, «la historia de las ideas se da como tarea el atravesar las disciplinas existentes, tratarlas y reinterpretarlas. Entonces constituye, más que un dominio marginal, un estilo de análisis, una puesta en perspectiva, (...) muestra cómo unos problemas, unas nociones, unos temas pueden emigrar del campo filosófico, en el que han sido formulados, hacia unos discursos científicos o políticos; pone en relación unas obras con unas instituciones, unas costumbres o unos comportamientos sociales, unas técnicas, unas necesidades y unas prácticas mudas... Entonces se convierte en la disciplina de las interferencias, la descripción de los círculos concéntricos que rodean las obras, las subrayan, las vinculan entre ellas y las insertan en todo lo que no son ellas»⁷⁶.

Foucault sitúa perfectamente su proyecto de arqueología en las antipodas de esta historia de las ideas transformada en una cosa horrible: «La descripción arqueológica es precisamente el abandono de la historia de las ideas, rechazo sistemático de sus postulados y de sus procedimientos, intento de hacer una historia completamente distinta de lo que los hombres han dicho»⁷⁷. Sin embargo, cuando se sigue la andadura arqueológica tal

⁷⁴ Michel Foucault: «Sur les façons d'écrire l'histoire», entrevista con Raymond Bellour, en *Les Lettres Françaises*, n.º 1187, 15-21 de junio de 1967, pp. 6-9; recogido en *Dits et écrits*, ibid., p. 588.

⁷⁵ Michel Foucault: *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969, p. 179.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 180.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 181.

como la entiende Foucault, uno no puede dejar de sentirse impresionado por la semejanza con lo que él estigmatiza como esperpento, tal y como lo muestra con pertinencia François Azouvi⁷⁸. En efecto, Foucault se pone como objetivo estudiar y describir las formaciones discursivas, en la medida en que desbordan unos cuadros disciplinares de las ciencias constituidas, como lo ha hecho para la psiquiatría, examinando en qué aspectos esos conocimientos han empleado textos de diversos registros, como los textos jurídico-políticos, las expresiones literarias o también las reflexiones filosóficas. Así pues, su arqueología emplea el «intersticio de los discursos científicos»⁷⁹. No se capta verdaderamente la diferencia entre estas nociones de intersticio, de «regiones de interposición», que definen el proyecto arqueológico, y las de «márgenes», de «pormenores», que caracterizan a la historia de las ideas. La falta de diferenciación es tal que podemos plantearnos con François Azouvi si «la arqueología del saber, nacida en el seno de la historia de las ciencias y con la bendición de sus más ilustres representantes, era una historia de las ideas que no se atrevía a decir su nombre»⁸⁰. Sin embargo, la diferencia mayor entre la historia clásica de las ideas y la arqueología de Foucault, sigue estando perceptible en la posición resueltamente discontinua de este último.

Lucien Febvre ha luchado muy pronto contra una historia de las ideas desencarnada: «De todos los trabajadores que mantienen, especificado o no por algún epíteto, el calificativo genérico de historiadores, no hay ninguno que no lo justifique ante nuestros ojos por algún aspecto, excepto, frecuentemente, los que —aplicándose a repensar por su cuenta sistemas a veces con una vejez de muchos siglos, sin la menor preocupación por subrayar la relación con las otras manifestaciones de la época que los vio nacer—, así se encuentran haciendo, muy exactamente, lo contrario de lo que reclama un método de historiadores. Y los que, ante estos engendros de conceptos surgidos de inteligencias desencarnadas —viviendo después con su propia vida fuera del tiempo y del espacio—, urden extrañas cadenas con anillos a la vez irreales y cerrados»⁸¹. Pretendía poner ya las bases de una historia intelectual, denunciando en sus reseñas, para las que mojaba su pluma en vitriolo, las insuficiencias congénitas de una historia de las ideas abstracta, dogmática, a menudo anacrónica y aproximativa en su uso de los conceptos. También se convertía en el crítico de la noción de filiación y

⁷⁸ François Azouvi: «Pour une histoire philosophique des idées», en *Le Débat*, n° 72. París, noviembre-diciembre 1992, pp. 17-28.

⁷⁹ Michel Foucault: *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 255.

⁸⁰ François Azouvi: «Pour une histoire philosophique des idées», op. cit., p. 20.

⁸¹ Lucien Febvre: «Leur histoire et la nôtre», en *Annales d'histoire économique et sociale*, 1928, recogido en *Combats pour l'histoire*, Armand Colin, París, 1953, p. 278.

de engendramiento, lo que le ha llevado a definir un programa ambicioso, el de una historia intelectual que coja la medida del sentido que recubren las ideas, la creación artística, la filosofía, las obras literarias: «Hay toda una historia intelectual para formar. La historia de los filósofos, no. Ni la de los sabios. Ni la de los historiadores. La de su influencia o bien la de su acción, de sus ascendientes sobre las diferentes capas de la sociedad: en esa línea, la historia de las ideas, de los pensamientos, incluso de los prejuicios y de las modas que sufrió y con los que vive esta sociedad: una sociedad, cuyos grupos conviene discernir y construir cuidadosa y juiciosamente»⁸². Se trataba para Lucien Febvre de definir las bases de una «historia social de las ideas» como lo analiza Bertrand Müller⁸³, no dejando de hecho demasiado espacio para una historia de las ideas.

El triunfo que conoce la historia de las mentalidades en Francia durante los años 1970 acentúa el confinamiento de la historia de las ideas en los márgenes. Sin embargo, nos encontramos en el dominio de la disciplina histórica con un predecesor en la exploración de este dominio en la persona de Jean Touchard, que ha sabido situar las ideas políticas en un contexto cultural más amplio y cuyos análisis sobre el «espíritu de los años 1930» han aportado mucho sobre la complejidad de este periodo de crisis. Ha sabido abrir la ciencia política a las ciencias humanas y a la literatura según un método, que calificaba de «método de los infusorios», interrogándose sobre el sentido de elementos heterogéneos en el seno de una misma estructura, haciendo aparecer «fondos comunes» significantes. En sus trabajos personales de investigación habrá hecho prevalecer una dimensión esencial de la historia de las ideas, que es la de su difusión, de su recepción gracias a la multiplicación de los estudios sobre sus soportes, sus medios, sus públicos⁸⁴. Por su parte, Alphonse Dupront ya ponía el acento desde 1961 sobre el desplazamiento necesario hacia la recepción y los usos de las obras en su crítica de la historia tradicional de las ideas: «La historia de las ideas, al permanecer mal diferenciada y capaz de recibir como si se tratara de un generoso trastero, —de todo lo que la historia tradicional se ocupaba tan escasamente, se inclina demasiado hacia la intelectualidad pura, la vida abstracta de la idea, frecuentemente aislada más allá de toda medida de los medios sociales, en los que se enraíza, y que diversamente la expresan... Lo que importa, tanto como la idea y quizás más, es la

⁸² Lucien Febvre: «Histoire sociale ou histoire littéraire», en *Revue de synthèse*, 3, 1932, pp. 48-49.

⁸³ Bertrand Müller: *Lucien Febvre, lecteur et critique*, Albin Michel, París, 2003, p. 427.

⁸⁴ Jean Touchard: *Histoire des idées politiques*, tomos 1 y 2, PUF, París, 1962 y 1963, con la colaboración de Louis Bodin, Pierre Jeannin, Georges Lavau y Jean Sirinelli.

encarnación de la idea, sus significaciones, el uso que se hace de ella»⁸⁵. Esto remite a esa noción de entretrejimiento, por la que Jean Starobinski define la historia de las ideas, o también a las tesis de Hans Robert Jauss sobre la estética de la recepción.

El proyecto de Jauss, que se remonta a los años 1960, trata de superar la alternativa entre una aproximación puramente estructural y una aproximación histórica, abriendo un espacio intermedio, el enlace de la recepción de las obras concebido como apropiación activa que modifica hasta el tiempo presente su sentido en función de los cambios en las expectativas de los lectores. En consecuencia, lo que es válido en el dominio de la historia de la literatura también lo es para Jauss en el plano de la historia de las ideas: «La práctica estética, en sus conductas de reproducción, de recepción, de comunicación sigue un camino diagonal entre la cresta elevada y la banalidad cotidiana: por ello, una teoría y una historia de la experiencia estética podrían servir para superar lo que tienen de unilateral la aproximación únicamente estética y la aproximación únicamente sociológica del arte»⁸⁶. La estética de la recepción no se presenta como una disciplina a parte, autónoma, con su axiomática singular. No es más que una reflexión metodológica parcial, no exclusiva, de articulación con otras aproximaciones, de tal manera que Jauss postula su insuficiencia. De su uso resulta una problemática, que debe estar atenta al efecto producido por la obra en función de un cierto número de parámetros, como el horizonte de expectativa del lector, la parte inconsciente de sedimentación depositada en la tradición, la función comunicativa y los modos de apropiación resultantes de elecciones conscientes de la gente lectora. Así, Jauss rompe con las taxonomías rígidas y restituye la obra en una dinámica siempre reabierta por nuevas lecturas: «Sólo se puede pretender estudiar verdaderamente la historia de la recepción de las obras si se reconoce y admite que el sentido se constituye por el juego de un diálogo, de una dialéctica intersubjetiva»⁸⁷.

Esta intersubjetividad asumida, que representa en la historia intelectual un nivel mayor de exploración, encuentra materia e inspiración en la manera como Ricoeur articula el ejercicio de una conciencia crítica en la herencia kantiana de una hermenéutica respaldada en la tradición⁸⁸. La aproxima-

⁸⁵ Alphonse Dupront: «Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective», en *Annales ESC*, 1961, pp. 3-11.

⁸⁶ Hans Robert Jauss: *Pour une esthétique de la réception* (1967), Gallimard, París, 1978, p. 19.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 246.

⁸⁸ Paul Ricoeur: «Herméneutique et critique des idéologies», en E. Castelli; (editor): *Dé-mythisation et Idéologie*, París, Aubier, 1973, pp. 25-64; recogido en *Du texte à l'action*, Seuil, París, 1986, pp. 333-377.

ción de Ricoeur induce a renunciar a toda posición de superioridad, a fin de hacer valer los diversos momentos de la interpretación, lo que califica de hermenéutica crítica⁸⁹. En primer lugar, conviene considerar la distancia como un medio indispensable, la condición misma del acto interpretativo. En segundo lugar, la hermenéutica debe renunciar a «la dicotomía ruinosa, heredada de Dilthey, entre explicar y comprender»⁹⁰. Finalmente, la comprensión ya no debe ser una simple transferencia de una subjetividad en un texto, sino la exposición de una subjetividad en el texto. Por lo tanto, implica articular una aproximación crítica de la conciencia falsa, tal como la preconiza Habermas, con un esfuerzo de concentración del sentido en el presente, como invita a hacerlo la hermenéutica.

Por su lado, el polo crítico debe recibir del polo hermenéutico algo con lo que enriquecerlo y permitir una articulación de las dos formas de acercamiento. La hermenéutica recuerda que la crítica no es ni la primera ni la última y que siempre se apoya en la reinterpretación de las herencias culturales. Desvelamiento progresivo del sentido y construcción del objeto van a la par. Por lo tanto, el proyecto de emancipación, que desea encarnar la andadura crítica de Habermas, debe comenzar por una reinterpretación del pasado, por una «recuperación creativa de las herencias culturales»⁹¹. La hermenéutica según Ricoeur es singular en la medida en que renuncia al viejo sueño romántico de unificación de las interpretaciones en una sola y única hermenéutica globalizadora. Ricoeur demuestra la pluralidad irreductible de los conflictos interpretativos. Este conflicto de las interpretaciones revela la pluralidad de los modos de cuestionamiento, que inducen unos argumentos que tienen su legitimidad regional específica. Simplemente, hay varias maneras de leer un texto. Así, el mito de Edipo puede ser objeto de dos lecturas exactamente igual de convincentes: a contrapelo, la de Freud, que ve en él la expresión de lo que precede a nuestra experiencia, el complejo de Edipo, y la lectura de Sófocles, para quien el mito ejemplifica la tragedia de la verdad, que supone pasar por una serie de estados iniciáticos. Abierta sobre el futuro, esta segunda lectura no concede una importancia especial al parricidio ni a la violación de la prohibición del incesto.

Tal aproximación permite superar el inventario de opiniones doctrinales desgranadas en el tiempo, que reduce la historia de las ideas a una simple sucesión lineal de un cierto número de ideas. Esta andadura, por el doble movimiento que implica con, en primer lugar, el momento de crítica para

⁸⁹ Paul Ricoeur: «Herméneutique et critique des idéologies», *ibid.*, p. 362.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 367.

⁹¹ *Ibid.*, p. 375.

autentificar, desmitificar, y en segundo lugar el momento de pertenencia y de apropiación del sujeto implicado que reconstruye un sentido para sí mismo, se libra de la aporía de querer neutralizar el tiempo.

Más adelante veremos que esta historia de las ideas, que aún no se atreve a decir su nombre en Francia, es absolutamente normal en el mundo anglosajón, donde muestra su fecundidad a rostro descubierto. Incluso se puede sugerir que pueda tomar en Francia la denominación de una «historia intelectual»⁹², situada en un punto de confluencia entre la historia social y la historia de la filosofía, sin pretender sustraerse a estas dos dimensiones.

2. EL MODELO DEL CASO DREYFUS EN ACCIÓN ENTRE LOS HISTORIADORES FRANCESES

Desde la mitad de los años 1980, los historiadores franceses han explorado este nuevo campo de investigación, que les ha representado la historia intelectual. La han orientado esencialmente en función de un modelo matricial, el del caso Dreyfus, a partir del cual se despliega el tipo ideal del intelectual comprometido así como el del antiintelectualismo¹. Este caso es considerado como el momento de emergencia del intelectual, que accede a este estatuto a favor de su toma de posición en la plaza pública, gracias a sus intervenciones políticas. Es a partir de este modelo como algunos historiadores de lo político innovan en la segunda mitad de los años 1950, interrogándose sobre los intelectuales en tanto que grupo social específico.

EL LANZAMIENTO A CIENCIAS POLÍTICAS

Es organizado un coloquio por la Asociación Francesa de Ciencias Políticas en junio de 1957 sobre el tema «Los intelectuales en la sociedad francesa contemporánea», publicado en 1959². En su presentación, Jean Touchard y Louis Bodin se dedican a restituir las distintas definiciones en uso de este sustantivo aparecido durante el caso Dreyfus. En primer lugar, consideran al intelectual a partir de su pertenencia profesional sobre la base de la distinción entre oficios manuales e intelectuales, utilizando los datos estadísticos del último censo del Instituto Nacional de Estadística de 1954. Así, llegan a una cifra aproximada de profesiones intelectuales de más de un millón de personas, sin contar los estudiantes. A continuación, conside-

¹ Pascal Ory, Jean-François Sirinelli: *Les intellectuels en France de l'affaire Dreyfus à nos jours*, Armand Colin, París, 1986; Vincent Duclert, «Anti-intelectualisme et intellectuels pendant l'affaire Dreyfus», en *Les anti-intelectualismes. Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 15, 1997, pp. 69-83.

² *Revue française de science politique*, vol. IX, diciembre de 1959, n° 4.

⁹² Ver la segunda parte: «La historia intelectual».

ran otro modo de definición, la del intelectual que se distingue por su cultura, apoyándose en los trabajos del sociólogo americano Seymour Martin Lipset. Este último distingue la categoría de los individuos comprometidos en la creación cultural, la de los individuos encargados de su difusión y, finalmente, la masa de los consumidores de bienes culturales: «Consideramos como intelectuales a todos los que crean, distribuyen y emplean la cultura —ese universo de los símbolos que comprende el arte, la ciencia y la religión»³. Esta manera de definir a un intelectual por su relación con la cultura permite enriquecer el acercamiento puramente sociológico, en la medida en que un miembro de una profesión intelectual, «que jamás lee un libro y jamás abre una revista difícilmente puede ser calificado de intelectual. Por el contrario, un intelectual auténtico puede no pertenecer a una profesión intelectual»⁴. Con la mirada de este nuevo criterio, el número de intelectuales sufre con toda evidencia una disminución drástica, si se le juzga por la escasez del público lector de las revistas que animan este campo (*Esprit*, *Études*, *Les Temps modernes*, etc.). Por lo demás, Louis Bodin y Jean Touchard insisten en la disparidad entre París y las provincias, al hacer notar que la inscripción de los abonados a la revista *Temps modernes* pone de manifiesto que 25 provincias se sitúan entre 0 y 2 suscriptores y que 23 provincias no tienen más que 3 o 4 suscriptores. Finalmente, viene sugerido un tercer acceso para definir al intelectual: el de su papel concebido como una búsqueda incansable de la verdad y un combate feroz para hacer prevalecer la justicia: «El intelectual se define por una negación que no cambia jamás hacia lo positivo. Dice no al mundo de la alienación y de las necesidades inhumanas»⁵. Entonces, el intelectual es arrastrado por una misión, que trasciende el simple cuadro de un oficio como el hecho de ser portador de un bagaje cultural para transmitir. Con este tercer criterio, el número de los que se les designa bajo esta denominación aún es más sensiblemente limitado. Louis Bodin y Jean Touchard consideran que sería tan absurdo definir a los intelectuales solamente por sus lecturas, por su posición socioprofesional como exclusivamente por su propensión a comprometerse en el combate político: «Las tres series de criterios que hemos mencionado (profesión, cultura y papel representado) son superponibles»⁶.

³ Seymour Martin Lipset: «American Intellectuals: their Politics and Status», en *Daedalus*, *Journal of American Academy of Arts and Sciences*, verano de 1959, pp. 460-486.

⁴ Louis Bodin y Jean Touchard: «Les intellectuels dans la société française contemporaine», en *Revue française de science politique*, vol. IX, diciembre de 1959, n° 4, p. 845.

⁵ André Gorz, «Situation de l'intellectuel», en *Les lettres nouvelles*, 27 de mayo de 1959, p. 46.

⁶ Louis Bodin y Jean Touchard: «Les intellectuels dans la société française contemporaine», en *Revue française de science politique*, op.cit., p. 852.

Sin embargo, el coloquio de 1957 le concede la ventaja a la definición en términos de profesión, pero no de manera exclusiva⁷.

En lo esencial, es la captación de los intelectuales a partir de su compromiso político lo que ha prevalecido en los historiadores franceses. La renovación del interés reciente por la historia intelectual ha seguido, sobre todo, la vía de investigación impulsada por Jean-François Sirinelli. Esta historia pretende ser a la vez «arqueología, geografía y genealogía»⁸. Arqueología para la búsqueda de las solidaridades originales y de las estratificaciones generacionales; geografía por la iluminación de los lugares y de las redes de la producción intelectual y genealogía por la puesta en evidencia de las relaciones de filiación que la vinculan al pasado. Esta historia trata de movilizar tres herramientas para evitar el escollo de la historia de las ideas: «el estudio de los itinerarios, la puesta en evidencia de las generaciones y la observación de las estructuras de sociabilidad»⁹. Así, Jean-François Sirinelli se inscribe en una perspectiva resueltamente histórica, que sitúa en el horizonte fijar las ideas en el mantillo de su sociedad por medio de una andadura antirreduccionista y que le lleva a hacer el elogio de la complejidad¹⁰.

EL CONECTADOR GENERACIONAL

La tesis sostenida por Sirinelli muestra en qué la noción de generación puede a veces ser operativa en el interior de una historia intelectual. Describe el itinerario de un grupo, el de unos jóvenes nacidos alrededor de 1905, alumnos en los años 1920 de las clases preparatorias de la Escuela Normal Superior: Sartre, Aron, Lévi-Strauss, Merleau-Ponty, pero tam-

⁷ El sumario de este número de la *Revue française de science politique*, consagrado al tema de los intelectuales en la sociedad francesa contemporánea, vol. IX, diciembre de 1959, n° 4, comprende una presentación de Louis Bodin y Jean Touchard: «Définitions, statistiques et problèmes», y artículos de René Rémond: «Les intellectuels et la politique»; Jacqueline Pincemin y Alain Laugier: «Les médecins»; Bernard Voyenne: «Les journalistes»; André Bianconi: «Les instituteurs»; «Une note sur les avocats et sur les étudiants»; Jean Barale: «Les étudiants d'Aix-en-Provence et la politique en mai 1957»; André Labarrère-Paulé: «La vie intellectuelle à Digne»; Jean et Monica Charlot: «Un rassemblement d'intellectuels: la Ligue des droits de l'homme»; Janine Bourdin: «Des intellectuels à la recherche d'une style de vie: l'École nationale des cadres d'Uriage».

⁸ Pascal Ory, Jean-François Sirinelli: *Les Intellectuels en France de l'affaire Dreyfus à nos jours*, op. cit., p. 241.

⁹ Jean-François Sirinelli: *Génération intellectuelle*, op. cit., p. 10.

¹⁰ Jean-François Sirinelli: «Éloge de la complexité», en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de), *Pour une histoire culturelle*. Seuil, París, 1997, pp. 433-442.

bién Canguilhem, Cavaillès, Lautman. Jean-François Sirinelli ve en ellos la primera generación que se compromete activamente en los combates de su tiempo, mientras que hasta entonces semejante actitud era excepcional. Rompe con el mito de un compromiso intelectual, que no se habría desdicho desde la toma de posición de Zola durante el caso Dreyfus, y ponen evidencia el impacto del acontecimiento histórico sobre la vida intelectual. El momento crucial que conduce al compromiso en esos años de entre-guerras, y más precisamente en los años 1930, corresponde a un fenómeno generacional, el de la generación de 1905, que, «si no es la generación de la guerra, es la generación de los efectos diferidos de la guerra»¹¹. El primado de la historia se encuentra exactamente ahí con esta prevalencia del acontecimiento traumático de la Primera Guerra Mundial. En cuanto al medio propicio para su desarrollo, se encuentra circunscrito como el de las clases de preparación para la Escuela Normal Superior de Letras, un medio homogéneo, un verdadero «invernadero intelectual»¹², que explica la existencia de una especie de «microclima»¹³. Así pues, la reconstitución de los itinerarios y trayectorias es establecida a partir de este grupo inicialmente homogéneo: «Los valores heredados de las Luces se tambalean y la necesidad de forjar unos nuevos, situación históricamente favorable a los intelectuales y que los eleva al rango de maestros del pensar, también es activada por la crisis de los años 1930. Por esto, 1945 está en 1936»¹⁴.

Al favorecer el estudio de sus tomas de posición gracias al estudio de sus revistas, de sus peticiones¹⁵, el recorrido minucioso de sus itinerarios como en su estudio cruzado y comparado de Sartre y de Aron¹⁶, Jean-François Sirinelli se inscribe en la perspectiva de una historia política de los intelectuales. A partir de su tesis, encuentra una prolongación en una biografía intelectual cruzada de «dos pequeños camaradas» de la promoción literaria de 1924 de la Escuela Normal Superior. Con este estudio circunstanciado sobre Aron y Sartre, señala la fecundidad de la noción de itinerario en la historia intelectual. En efecto, consigue rectificar en cada etapa las imágenes engañosas dejadas por los turiferarios y los denunciadores de estos dos mascarones de proa. La preocupación del historiador es cada vez más el no prejuzgar unas evoluciones posteriores y encontrarse con lo que fue el presente del biografiado en su indeterminación y su desconocimiento. Ocurre lo mismo con la pasión pacifista de Aron como

¹¹ Jean-François Sirinelli: *Génération intellectuelle*, op. cit., p. 641.

¹² *Ibid.*, p. 644.

¹³ *Ibid.*, p. 633.

¹⁴ *Ibid.*, p. 638.

¹⁵ Jean-François Sirinelli: *Intellectuels et passions françaises*, Fayard, París, 1990.

¹⁶ Jean-François Sirinelli: *Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*, Fayard, París, 1995.

con la despreocupación de Sartre con la Alemania de los años 1930. Esa situación cruzada del compromiso en estos dos intelectuales, erigidos en maestros-pensadores del siglo xx, es significativa de las variaciones de las coyunturas intelectuales. Sin teleología, sin reducirse a una simple yuxtaposición de sus posiciones respectivas, estando cada uno firmemente instalado en su orilla, la puesta en marcha de las conductas de estas dos figuras permite, gracias a su historicidad, comprender mejor la lógica propia de cada uno de ellos.

El concepto de generación, no reducible a su simple definición biológica, sino considerado como el resultante de la travesía en una edad juvenil de acontecimientos traumáticos, se ha convertido en un instrumento operativo de esta nueva historia de los intelectuales. Por lo demás, el filósofo Dilthey ha proporcionado una clave para esto, confiriendo a esta noción una acepción particularmente propicia para su uso por los historiadores: «La generación forma un círculo bastante estrecho de individuos que, a pesar de la diversidad de los otros factores que se toman en consideración, están vinculados en un todo homogéneo por el hecho de que dependen de los mismos grandes acontecimientos y cambios sobrevenidos durante su periodo de receptividad»¹⁷. Así pues, se hablará de una generación a partir de un acontecimiento de cristalización del recuerdo colectivo y, en general, en la edad del despertar político. Cuando Albert Thibaudet evoca la generación de 1789, hace referenciã no a las personas nacidas en 1789, sino a aquéllas que, teniendo una veintena de años en esta época, no pueden no estar marcadas por este acontecimiento de ruptura. De esta manera es como se hablará de la generación de 1848 o de 1968. Como lo hace notar Michel Winock, aún es preciso contar un tiempo suplementario para que las generaciones marcadas por tal acontecimiento que marca la fecha puedan expresarse: «Chateaubriand y Mme de Staël aún no han nacido públicamente en 1789, como tampoco André Breton o Drieu La Rochelle en 1914: ha habido que esperar un poco de tiempo después del acontecimiento para ver aparecer una nueva generación»¹⁸. Sin embargo, esta noción de comunidad generacional no implica ninguna unanimidad postulada entre sus miembros, sino más sencillamente unas respuestas plurales a unas preguntas comunes de un tiempo compartido, de un «espíritu del tiempo». Como lo constata Karl Mannheim, una generación tiene tendencia a expulsar a la precedente a favor de los nuevos acontecimientos,

¹⁷ Wilhelm Dilthey: *Le Monde de l'esprit*, tomo 1, *Histoire des sciences humaines*, Aubier-Montaigne, París, 1947, p. 42.

¹⁸ Michel Winock: «Les generations intellectuels», en *Vingtième Siècle*, abril-junio 1989, p. 18.

a partir de los cuales se afirma, constituyéndose en «grupos concretos»¹⁹, creando su sociabilidad. Así, Michel Winock distingue la sucesión de ocho generaciones intelectuales entre el inicio del siglo xx y los años 1970. Empieza su genealogía del siglo por la «generación del caso Dreyfus» y por el sentimiento de pertenencia expresado por Péguy: «Los radicales no son hombres de nuestra generación»²⁰. Este sentimiento de pertenencia generacional se traduce muy frecuentemente por la existencia de una red, que se dota de medios de expresión a través del medio indirecto de una revista, como es el caso con *La Revue blanche*, que juega este papel unificador en los años 1890. Allí se reagrupan unos intelectuales neófitos, cuyas fechas de nacimiento, según hace notar Michel Winock, indican claramente su comunidad de generación²¹.

Otro momento privilegiado de manifestación generacional y de eferescencia general en los medios intelectuales se manifiesta con estrépito con ocasión de lo que será calificado más tarde como «espíritu de los años 1930»²² o de «no conformistas de los años 1930»²³. El crac de Wall Street no es más que un epifenómeno para estos jóvenes intelectuales, que sufren sobre todo por el agujero generacional cavado por la Primera Guerra Mundial. Una fosa infranqueable opone a los antiguos combatientes, aún jóvenes, pero destrozados por la prueba del fuego, y la nueva generación huérfana, que tiene algunas dificultades para llevar este peso de la guerra y para imponerse a unos mayores, que parece que les opongan un verdadero muro de incompreensión. Sobre todo, es un conflicto de generaciones que resuena con estrépito en una Francia adormilada, con la mirada fija exclusivamente en una mítica «hermosa época» de antes de la guerra: «Nuestro odio por los excombatientes no conoce límites»²⁴. Un sentimiento de vacío

¹⁹ Karl Mannheim: «The Problem of Generations», en *Essays on the Sociology of Knowledge*, Routledge and Keagan Paul, Londres, 1972; Karl Mannheim: *Le Problème des générations*, Nathan, París, 1990; ver también Nia Perivolaropoulou, «Karl Mannheim et sa génération», en *Mil neuf cent, Revue d'histoire intellectuelle*, n° 10, 1992; Enzo Traverso: «Les Juifs et la culture allemande. Le problème des générations intellectuelles», en *Revue germanique internationale*, n° 5, 1996.

²⁰ Charles Péguy: «De Jean Coste», en *Oeuvres en prose*, tome I, Gallimard, colección «La Pléiade», París, 1959, p. 501.

²¹ Informaciones en Michel Winock: «Les générations intellectuelles», en *Vingtième Siècle*, n° 22, abril-junio 1989, p. 21; Julien Benda nacido en 1867; André Gide en 1869; Pierre Louys en 1870; Marcel Proust en 1871; Léon Blum en 1872; Daniel Halévy en 1872.

²² Jean Touchard: «L'esprit des années 1930», en *Tendances politiques dans la vie politique française depuis 1789*, Hachette, París, 1960; recogido en Pierre Andreu: *Révoltes de l'esprit*, Kimé, París, 1991, pp. 195-229.

²³ Jean-Louis Loubet del Bayle: *Les Non-Conformistes des années 1930. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Seuil, París, 1969.

²⁴ Henri Lefebvre: *La Somme et le Reste*, Éditions de la Nef, París, 1959, p. 374.

arrastra a esta juventud intelectual, más allá de los desacuerdos políticos, hacia una contestación general de los valores dominantes. Entonces se es anticapitalista, anticomunista, antinacionalista, antiamericano y favorable a la revolución. Un largo frente de rechazos se diseña durante esos años. Llega hasta el extremo con la revista *Ordre nouveau*, que llama al boicot a las elecciones de 1936: «Está prohibido votar, como está prohibido escupir por tierra»²⁵. Ciertamente, hay que distinguir con todo rigor, como lo ha hecho Jean Touchard, unas sensibilidades diferentes entre estos intelectuales, y hay más que matices entre el neotradicionalismo de *Combat*, el de *Réaction*, animado por Jean de Fabrègues y Robert Buron, Jean-Pierre Maxence y Thierry Maulnier, el espiritualismo de *Ordre nouveau*, animado por Arnaud Dandieu, Robert Aron, Denis de Rougemont, Daniel Rops, el tecnocratismo de *Plans*, dirigido por Philippe Lamour y el personalismo de la revista de Emmanuel Mounier, *Esprit*. Sin embargo, se puede descubrir en esta renovación la búsqueda común de una «tercera vía» que rechaza de igual manera el materialismo individualista como el materialismo colectivista. Esta joven generación rebelde es una generación en desacuerdo con la Gran Guerra, en la medida en que la ha vivido demasiado joven para participar en ella y demasiado pronto para sufrir sus funestos efectos, o sea, entre 1900 y 1910²⁶: «Por lo tanto, generación en parte huérfana y rápidamente propulsada por la muerte prematura de muchos de sus padres, en el seno de la sociedad intelectual»²⁷. De hecho, un choque generacional estalla en esos años 1930 por el hecho de la desaparición de la mayor parte de los que habrían tenido que asegurar el relevo de sus padres: «Entre los hombres formados en el tiempo anterior a la guerra, los que nacieron hacia 1885 y los que abordaron la vida intelectual después del armisticio, la incompreensión aumentaba», escribe Jean-Pierre Maxence²⁸.

Esta entrada en la historia de los intelectuales por la noción de generación debe mucho a Jean Touchard, que a los treinta y cinco años ha sido el secretario general de la Fundación Nacional de las Ciencias Políticas (FNSP) hasta su muerte en 1971. Tránsfuga en el dominio político desde un curso de estudios literarios, es alumno de la Escuela Normal y catedrático de letras y ha consagrado su tesis a la gloria de Béranger²⁹. Habrá sacado

²⁵ Dominique Ardouint et Xavier de Lignac: «Ne votez pas», en *Ordre nouveau*, abril 1936.

²⁶ Georges Izard ha nacido en 1903, así como Philippe Lamour y François Perroux; Henri-Irénée Marrou en 1904; Emmanuel Mounier en 1909.

²⁷ Pascal Ory, Jean-François Sirinelli: *Les intellectuels en France de l'affaire Dreyfus à nos jours*, op. cit., p. 90.

²⁸ Jean-Pierre Maxence: *Histoire de dix ans*, Gallimard, París, 1939, p. 44.

²⁹ Jean Touchard: *La Gloire de Béranger*, Armand Colin, París, 1968.

provecho de la manera de tratar las ideas políticas desde esta formación inicial, liberalizando este dominio gracias a su preocupación por la interdisciplinariedad, enraizándolo en el plan de su historicidad y encarnándolo en unas corrientes animadas por fuertes personalidades. Touchard restituye la importancia de los itinerarios, considerando que las ideas sólo valen por lo que se hace con ellas. El seminario que dirige con Raoul Girardet en 1968 reviste un aspecto innovador por su intento de intersección entre la dimensión literaria, la histórica y la política: «La asociación de estos tres dominios nos ha marcado profundamente»³⁰. Apoyándose notablemente en las tesis del antropólogo Georges Balandier, Jean Touchard define las ideologías como un conjunto de representaciones y de creencias vinculado a unos grupos sociales determinados. Pero lo que habría podido revestir un carácter algo mecánico, en él se encontraba atenuado por el uso de una aproximación, que calificaba como piramidal, y gracias a su capacidad para diferenciar la existencia de doctrinas de los grandes pensadores en el vértice, con un estadio intermedio representado por la práctica de estas ideas políticas y, finalmente, en la base, el nivel de las representaciones colectivas. Interroga a las ideologías a partir de algunas temáticas importantes, como la del árbol, masivamente utilizada por la derecha para significar la importancia de un orden orgánico inmutable, el del arraigo, pero fuente de inspiración también para la izquierda que, desde 1789, ha multiplicado la plantación de los árboles de la libertad. Touchard se dedica también a localizar en los autores, literarios o políticos, la frecuencia de uso de un cierto número de palabras claves, que permiten traducir el espíritu del tiempo. Preocupado por vincular la historia de las ideas y la historia social, se interesa sobre todo por la recepción y la apropiación de las obras y de las ideas. Lo que le lleva a escoger al personaje de Béranger como tema de su tesis es su gloria, su capacidad para convertirse en tanto que cantante en el eco de la sensibilidad de una época, la del Segundo Imperio. Corresponde al historiador el captar cómo circulan estas representaciones, a partir de qué vectores riegan el cuerpo social. La otra metáfora utilizada por Jean Touchard para definir su andadura es la de los «infusorios». Indica el carácter siempre en movimiento del paisaje ideológico, que no se perfila a la manera de los gráficos de reparto de escaños de los diversos partidos políticos la noche de las elecciones, sino según la imagen de un tarro, en cuyo interior los elementos ocuparían mayor o menor espacio según cada movimiento de ese tarro. Touchard no solamente indica con esto la capacidad de significado de lo que se agita, sino también la idea de que «los

³⁰ Pierre Nora: Intervención oral en el «Coloquio de Jean Touchard, CHVS, CEVIPOF, Sciences Politiques», 19 de octubre de 2001.

temas sólo tienen sentido en el interior de la estructura en la que se sitúan»³¹, describiendo así constelaciones ideológicas singulares según una «andadura que se contonea»³².

LA SOCIABILIDAD INTELECTUAL

Además del marcador generacional, también se puede prestar atención a la importancia de los que Jean-François Sirinelli califica como los «despertadores»³³, es decir, la levadura de las generaciones siguientes, papel que ha representado Jean Paulhan en la edición a la sombra de Gaston Gallimard³⁴, o también Bernard Groethuysen gracias a su influencia sobre los autores de la NRF o también Lucien Herr en el ENS para los jóvenes estudiantes de biblioteconomía en la Normal³⁵. Las revistas, que son uno de los soportes esenciales del campo intelectual, pueden ser consideradas como una estructura elemental de sociabilidad, espacios muy valiosos para analizar la evolución de las ideas en tanto que lugares de fermentación intelectual y de relaciones afectivas, como lo ha demostrado Michel Winock en su historia de la revista *Esprit*³⁶.

El trayecto de la revista *Esprit* que describe Michel Winock se sitúa entre dos límites cronológicos: el nacimiento de la revista en el inicio de los años 1930 hasta la desaparición de su creador, Emmanuel Mounier, en 1950, y, sobre todo, su intervención en el campo político, «porque me ha parecido lo más problemático, es decir, lo más revelador de la tensión permanentemente vivida en su intimidad por el intelectual entre la voluntad de testimonio y la voluntad de eficacia»³⁷. Más allá de esta explicación tópica del autor en función de la especificidad de su objeto, la elección explícita de Michel Winock revela sobre todo el modo de planteamiento de los historiadores franceses, que, describiendo la vida intelectual, tienen tendencia a privilegiar la dimensión política. Al seguir los itinerarios cruzados de los animadores de *Esprit*, Winock es llevado, a pesar de su postulado

³¹ Alain-Gérard Slama: Intervención oral en el Coloquio de Jean Touchard, «CHVS, CEVIPOF, Sciences Politiques», 19 de octubre de 2001.

³² *Ibid.*

³³ Jean-François Sirinelli: «Biographie et histoire des intellectuels: le cas des "éveilleurs" et l'exemple d'André Bellesort», en *Problèmes et méthodes de la biographie*, Actas del coloquio de la Sorbona, 3-4 de mayo de 1985. Sources, Publications de la Sorbonne. «Histoire au présent», 1985.

³⁴ Ver Laurence Brisset: *La NRF de Paulhan*. Gallimard, París, 2003.

³⁵ Charles Andler: *Vie de Lucien Herr: 1864-1926*. Maspero, París, 1977.

³⁶ Michel Winock: *Histoire politique de la revue Esprit, 1930-1950*. Seuil, París, 1975.

³⁷ *Ibid.*, p. 7.

de partida, a superar los límites que se ha asignado en el dominio político. Cuando la estructura del recorrido es diacrónica, sigue las diversas etapas de la vida política francesa. Su interés viene, sobre todo, de la puesta en evidencia de la singularidad que funda la unidad de este vivero intelectual constituido por la revista *Esprit*, cuya aspiración constante es asegurarse una presencia en su tiempo, ofrecer una respuesta al acontecimiento, dejarse sacudir por él. Incluso si esta permeabilidad se paga a veces con el precio de una cierta ceguera, lo que ilumina el deslizamiento de después de la guerra, que ha llevado a *Esprit* a ver con los ojos de Jimena el comunismo estalinista: «Deseamos en nuestro país, en Europa, unos partidos comunistas fuertes, pues actualmente son la única garantía sólida contra el retorno del fascismo»³⁸. Estos errores temporales atestiguan la voluntad de la revista de rechazar todo espíritu de sistema: «Para *Esprit* la apuesta era, según el dicho de Mounier, articular la exigencia política y la exigencia profética»³⁹. El combate a favor de la descolonización es la ocasión para *Esprit* de continuar con esta exigencia. La revista toma desde la posguerra unas posiciones claras a favor de la independencia política de las colonias francesas, a las que se mantiene bajo la férula de París, en un imperio maquillado con el bonito nombre de Unión francesa. En el dossier sobre Marruecos, *Esprit* publica un artículo de André de Peretti, de 1947⁴⁰. En él, por una parte, tiene en cuenta las aportaciones de Francia y, por la otra, el malestar procedente del mantenimiento del régimen de tutela. Pues bien, la balanza está lejos de estar igualada. Al revés de los lugares comunes predominantes sobre esa cuestión, Peretti demuestra que la aspiración a la independencia nacional no es la situación de algunos intelectuales aislados, sino de un partido con influencia cada vez mayor, el Istiqlal. Tres meses más tarde, es Argelia la que es objeto de un análisis similar por parte de André Mandouze⁴¹. Mientras que Argelia forma parte integrante del territorio francés, dependiendo del Ministerio del Interior, Mandouze explica en qué Argelia no es Francia, mientras que se discute sobre el nuevo estatuto que ratifica una política de asimilación⁴². En 1948, Mandouze reincide en *Esprit* para denunciar la manera en la que Argelia se encuentra «fuera del Estado de derecho, lugar privilegiado de las exacciones de toda clase cometidas por la administración y por el ejército: falsificación sistemáti-

³⁸ Emmanuel Mounier: «Petkov et nous», en *Esprit*, octubre, 1947.

³⁹ Michel Winock: *Histoire politique de la revue Esprit, 1930-1950*, op. cit., p. 377.

⁴⁰ André de Peretti: «Prévenons la guerre d'Afrique du Nord. L'indépendance marocaine et la France», en *Esprit*, abril, 1947.

⁴¹ André Mandouze: «Impossibilités algériennes ou le mythe des trois départements», en *Esprit*, julio, 1947.

⁴² El nuevo estatuto de Argelia es aprobado el 20 de septiembre de 1947.

ca de las elecciones, amenazas, asesinatos...»⁴³. Ciertamente, entonces aún se cree en las posibilidades de una Unión francesa, sobre todo en Argelia, pero con la condición de romper radicalmente con las viejas prácticas coloniales: «El anticolonialismo iba a convertirse en uno de los combates más ininterrumpidos de la revista de Mounier»⁴⁴.

Si las revistas son unos observatorios privilegiados de la vida intelectual, sin embargo su estudio no señala solamente a la dimensión política. Así ocurre con *NRF* tal y como es presentada por Pierre Habey⁴⁵. Esta revista, que ve la luz en 1909, viene acompañada por una verdadera edad de oro de la literatura francesa y así su nacimiento señala también a una comunidad generacional de sus iniciadores, reagrupados en torno a André Gide⁴⁶. Esta aventura difícilmente puede ser considerada bajo el ángulo político: la ambición de este joven equipo, que gana rápidamente una proyección excepcional, se limita a la defensa de una cierta manera de escritura literaria en ruptura con el simbolismo moribundo. Como toda revista, su historia está tejida de rupturas, de salidas, de llegadas, travesía de conflictos, pero no por eso deja de subsistir un «espíritu *NRF*», que se define alrededor de dos convicciones: «ningún oficio más grande que el oficio de escritor; ningún genio más grande que el genio francés»⁴⁷. De ello resulta una caza encarnizada por descubrir los talentos literarios. A este respecto, la *NRF* se convierte en una garantía incontestada de calidad, la más legítima, a pesar de su enorme y célebre metedura de pata: haber ignorado a Marcel Proust. Por lo demás, la *NRF* lleva hasta el extremo la propensión de un cierto número de intelectuales franceses de considerarse el ombligo del mundo, y así su director, Jacques Rivière, puede afirmar sin matices en 1919 que la literatura francesa «es hoy la única que hay en el mundo... En el mundo sólo estamos nosotros, lo repito, que sepamos pensar. En materia filosófica, literaria y artística sólo existirá lo que digamos que cuenta»⁴⁸. Es solamente con el criterio de la excelencia literaria, como Gaston Gallimard⁴⁹ y Jean Paulhan atraen a unos escritores con posiciones tan contrastadas como Léon Blum y Léon Daudet, Louis Aragon y Drieu La

⁴³ André Mandouze: «Le dilemme algérien: suicide ou salut public», en *Esprit*, octubre, 1948.

⁴⁴ Michel Winock: *Histoire politique de la revue Esprit*, op. cit., p. 333.

⁴⁵ Pierre Habey (editor, presentación), *L'Esprit NRF: 1908-1940*, Gallimard, París, 1990.

⁴⁶ Los seis iniciadores de la revista, André Gide, Henri Ghéon, Marcel Drouin, André Ruyters, Jean Schlumberger y Jacques Copeau tienen todos entre treinta y cinco y cuarenta y un años.

⁴⁷ Pierre Habey (editor, presentación): *L'Esprit NRF: 1908-1940*, op. cit., p. xiii.

⁴⁸ Jacques Rivière, citado por Pierre Habey: *L'Esprit NRF: 1908-1940*, op. cit., p. xiv.

⁴⁹ Pierre Assouline: *Gaston Gallimard*, Seuil, colección «Points», París, 1996.

Rochelle, André Malraux y Marcel Louhandeau. Sin embargo, esta exaltación del talento nacional no se limita a un horizonte cerrado sobre el hexágono y, en efecto, se puede observar la importancia de la influencia sobre Paulhan, Gide o Drieu de un intelectual atípico como René Guénon, quien, preocupado por una enseñanza pura de toda contaminación moderna, ha ido a buscarla en la proximidad del Islam. Establecido en Egipto en 1931 después de una conversión al Islam en 1912, es el autor de una obra⁵⁰ que estará en el origen de una colección lanzada en Gallimard en 1938 bajo el título de «Tradición».

En cambio, la necesidad de pensar al mismo tiempo las dos dimensiones de la escritura y de lo político en la reconstitución de la historia de una revista intelectual, aparece como imperiosa, cuando se trata de *Tel Quel*⁵¹. En su punto de partida, en 1960, la voluntad expresada por Philippe Sollers, Jean-Edern Hallier y sus allegados en una «Declaración» preliminar es el oponerse a la postura del escritor comprometido sartriano, poniendo en duda que la literatura tenga que ser juzgada y calibrada con la vara de su función política e ideológica. Los iniciadores se entregan a un alegato a favor de una literatura liberada de ningún compromiso. Por lo demás, es con la poesía de Francis Ponge como se abre y se cierra esta primera entrega de la revista. A continuación, es la nueva novela (*le nouveau roman*) lo que preconiza *Tel Quel*, acogiendo unos textos de Jean Thibaudeau y de Jean Ricardou, que se presentan en la revista en 1962. Preocupados por encarnar una vanguardia estética en un momento en el que el estrepitoso duelo de la literatura da lugar a un entusiasmo por un programa vanguardista con vocación científica, en nombre de este santo y seña en que se convierte el estructuralismo con el proyecto de una semiología general, *Tel Quel* en 1963, después de la marcha de Jean-Edern Hallier, se abre a Jean-Pierre Faye y se acerca a Gérard Genette. Este último será un divulgador excepcional que, conociendo a Todorov y a Kristeva, «presentará a cada uno de estos jóvenes intelectuales búlgaros a Philippe Sollers»⁵².

De 1962 a 1967 la revista se alimenta de la ascendente ola estructuralista, periodo calificado *a posteriori* como «época formalista» de la revista⁵³. Roland Barthes, fuertemente seducido por el grupo, que para él encarnaba la modernidad, traba unas relaciones muy sólidas de amistad con

⁵⁰ Ver entre otros René Guénon: *Les États multiples de l'être* (1932), éd. Maisnie Trédaniel, Paris, 1990; *La Crise du monde moderne* (1927), Gallimard, Paris, 1946; *Orient et Occident*, éd. Maisnie Trédaniel, Paris, 1990; *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, éd. Maisnie Trédaniel, Paris, 1990.

⁵¹ Philippe Forest: *Histoire de Tel Quel: 1960-1982*, Seuil, Paris, 1995.

⁵² *Ibid.*, p. 168.

⁵³ *Tel Quel*, n.º 47, otoño de 1971, p. 142.

Sollers y Kristeva y se acerca a la revista. Los vínculos de amistad estaban también reforzados por una misma pertenencia a la casa «Seuil», editora de la obra de Barthes como de la revista *Tel Quel*. En 1966, es en la colección «Tel Quel» donde aparece *Critique et vérité* de Barthes, quien subraya: «La revista *Tel Quel* es una empresa que me es vital⁵⁴. Jacques Derrida también está muy cerca de la revista, donde publica algunos de sus escritos y cuyas posiciones apoya. Por lo demás, el discurso lacaniano está muy presente en la revista con los artículos de Sollers y de Kristeva, fieles oyentes del seminario de Lacan. En cuanto a la posición de Althusser, es influyente sobre la relectura de Marx que prevalece en este grupo, al que se le denominaba familiarmente *TQ*, sobre todo a raíz del diálogo que se establece con el PCF y con *La Nouvelle Critique* a partir de 1967. Finalmente, las posiciones pro chinas, partidarias de la revolución cultural, apelarán a su vez a un althusserismo duro y puro.

Consecuencia de mayo de 1968 y de los éxitos de la izquierda proletaria, el giro se realiza en un tiempo récord. Ya en septiembre de 1968, *Tel Quel* consagra su número treinta y cinco a la semiología contemporánea en la URSS, presentado por Julia Kristeva. Al principio del año 1969, *Tel Quel* gira hacia el Oriente rojo del gran Timonel y a un marxismo-leninismo-estalinista purificado por el presidente Mao. Cuando se funda el «Movimiento de junio de 1971», en *Tel Quel* ya no hay compromiso posible: se han roto definitivamente los puentes con los que son calificados de «revisionistas», de «nuevos zares». *Tel Quel* se convierte entonces en la expresión de la fascinación que ejerce China sobre los intelectuales. Este exceso puede ser analizado en el microcosmos de *Tel Quel* como el de una literatura que no llega a encontrarse. Este medio se vale de atajos para hacer valer una estética que no puede confesar su nombre en este periodo de crisis de la novela y de intensa actividad de crítica ideológica. Este exceso de subjetividad provoca disensiones y rupturas, tanto más violentas en cuanto están cargadas de pasión y de afectividad detrás del discurso teórico que las envuelve. Así, cada viraje de la revista suscita una renovación de los hombres que están alrededor del núcleo fundador de *Tel Quel*, pero también de los proscritos entre los compañeros de desgracia. Por lo tanto, la aproximación histórica a un lugar de sociabilidad, como una revista, no puede saltarse el enmarañamiento de numerosos parámetros, incluyendo las posturas teóricas, los modos de adscripción política así como la parte afectiva y emocional de toda vida colectiva.

Por lo tanto, el estudio social de los intelectuales se duplica con una puesta en evidencia de sus redes de sociabilidad y «ante todo debería arti-

⁵⁴ Roland Barthes, *Océaniques*, FR3, (1970-1971), difusión: 27 de enero de 1988.

cularse alrededor de la tríada reclutamiento-reconocimiento-estratificación⁵⁵. Otro observatorio posible está constituido por los manifiestos y otras peticiones, por las que el medio se encuentra con una profeta, y representa un buen sismógrafo para el historiador, complementario del estudio de las redes que permite, por su lado, la restitución de los microclimas singulares. Esta aproximación tiene la ventaja de desprenderse de los mecanismos de causalidades simples, de hacer valer la complejidad y la contingencia. Se distingue radicalmente de la idea de sociabilidad de Bourdieu sobre la única base estratégica de optimización de los intereses y de conquista de poder. Así, con la lectura en términos de interés, se puede sustituir una aproximación que valora el estudio del campo intelectual como un campo magnético, sobre todo alrededor del concepto de afinidad electiva, como lo realiza Michael Löwy. Más eficiente para dar cuenta de las redes de sociabilidad⁵⁶, el concepto ya había sido utilizado por Max Weber en una perspectiva sociológica para describir las relaciones entre doctrinas religiosas y los *ethos* económicos⁵⁷. No se trata de una determinación causal ni del juego de las influencias, sino más bien de una cierta analogía estructural, de un movimiento de convergencia, de una atracción recíproca, de confluencias activas que se encuentran entre calvinismo y capitalismo. De ahí viene la relación de afinidad electiva que estudia Michael Löwy entre redención religiosa y liberación social en el corazón de la cultura alemana al principio del siglo xx, que se traduce en una relación internalizada entre tradición mesiánica y utopía libertaria entre los judíos de Europa central, como es el caso con la revista *Jude* (1916-1924), dirigida por Martin Buber, con la colaboración de Rosenzweig, Schölem, Kafka y Ernst Simon.

El *Cahier de l'IHTP*, consagrado al estudio de determinados «lugares», como los salones de la Belle Époque, los cafés literarios, da testimonio de la pertinencia de esta noción de sociabilidad. Ocurre lo mismo para el estudio de determinados «medios» como el círculo católico de Jacques Maritain, analizado por Philippe Chenaux como un «hogar» íntimo, o el de los masones, entre los cuales André Combes no percibe ninguna creación de verdaderas redes de intelectuales en el transcurso del periodo 1880-1940. Estos estudios también les hacen sitio a algunos «mediadores» del mundo de la edición, dedicándose a diferentes mascarones de proa de revistas, como Charles Péguy para los *Cahiers de la Quinzaine* y Jacques Rober-

⁵⁵ Jean-François Sirinelli, «Les élites culturelles», en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de), *Pour une histoire culturelle*, Seuil, París, 1997, p. 292.

⁵⁶ Michel Löwy: *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, PUF, París, 1988.

⁵⁷ Max Weber: *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, París, 1964.

france para *Europe*⁵⁸. Compartiremos con Michel Trebitsch su oposición a una visión del campo intelectual como un campo de batalla totalmente estructurado alrededor de estrategias conscientes, a partir de las cuales los intelectuales sólo se reagruparían por razones de reconocimiento, en ganancia de legitimidad y de toma de poder. Si se pide una autonomía del campo intelectual con los ritos y las reglas específicas de una sociabilidad intelectual, hay que reconocer que estas reglas señalan más bien un campo magnético muy compuesto y además fluctuante en el tiempo, lo que exige una mirada de historiador.

Más que a la noción de «campo» en Bourdieu⁵⁹, el uso para un historiador de la noción de sociabilidad intelectual recurre a los trabajos innovadores de Maurice Agulhon con su concepto clave de sociabilidad⁶⁰. Definida por Agulhon como una aptitud para vivir en grupo y para consolidar los grupos por la constitución de asociaciones voluntarias, la noción de sociabilidad ha permitido abrir un nuevo y amplio terreno para la investigación, como ilustra la reciente aparición de *Histoire vagabonde*⁶¹. Insatisfecho por la historia política tradicional, Maurice Agulhon escruta hasta lo más profundo los fundamentos del civismo y del republicanismo en el curso del siglo xix. Detrás de las leyes y de la escenografía de la casta política, hace resaltar una circulación más subterránea, la que mantiene una relación de adhesión a toda una demostración de la fe republicana alrededor de una específica serie de estatuas, de inscripciones y de fuentes, que permiten la concentración y la expresión de un fervor colectivo.

Otra aproximación de la sociabilidad intelectual, de orden sociológico, puede encontrar materia de inspiración en lo que se refiere a Simmel y su distinción entre «socialización», que remite al vínculo social en sentido general, y «sociabilidad», que procede a una autonomización frente a la noción de interés económico y social. Entonces, la sociabilidad se separa de su substrato, de su medio para acceder al nivel de lo estético: «Se comporta, en relación con su concreción determinada por los contenidos, de la misma manera que la obra de arte en relación con la realidad⁶². La sociabilidad señala una forma lúdica de existencia, una ligereza del ser liberado del reino de las necesidades, pero que presupone un espacio públi-

⁵⁸ Nicole Racine, Michel Trebitsch (bajo la dirección de): *Cahiers de l'IHTP. Sociabilités intellectuelles*, cuaderno n° 20, marzo, 1992.

⁵⁹ Para la definición de Bourdieu de la noción de "campo", ver el capítulo 3 de este libro: «El modelo polemológico».

⁶⁰ Maurice Agulhon: *La République au village*, Seuil, París, 1979.

⁶¹ Maurice Agulhon: *Histoire vagabonde*, Gallimard, 2 volúmenes, París, 1988. Esta obra reúne una veintena de artículos del periodo 1968 a 1987.

⁶² Georg Simmel: *Sociologie et épistémologie*, PUF, París, 1981, p. 124.

co, en el que se codean personas que se suponen iguales. Para Simmel, la sociabilidad encuentra su fundamento en el universo democrático, el del espacio público en sentido kantiano. Este espacio es conflictivo, pues la dimensión individual puede entrar en contradicción con las exigencias colectivas en el plano de los valores y de su regulación. El conflicto introduce una dinámica a partir de prácticas diferenciadas y aquí seguiremos el punto de vista de Denis Pelletier, que considera esta aproximación como «susceptible de superar a la vez el uso puramente descriptivo del concepto, centrado sobre la enumeración razonada de sus lugares y soportes, y el riesgo de disolver en el análisis de las formas del compromiso la diferencia entre los contenidos que se da⁶³. En esta perspectiva que valoriza la emergencia de un espacio público, Michel Trebitsch sugiere incluso remontarse un poco más lejos en la historia para encontrar las formas modernas de la sociabilidad intelectual ya no en el siglo XIX sino hasta la «República de las letras» del siglo XVIII. Estudiada por Daniel Roche⁶⁴, es el momento en que las intervenciones vanguardistas permiten pensar juntos los «lugares» y las «redes» con la emergencia de un espacio público moderno: «No hay medio intelectual sin existencia, si no de un espacio público, por lo menos del modelo del espacio público⁶⁵. El estudio de estas redes de sociabilidad en el campo intelectual pone de manifiesto la importancia de la cuestión de los valores y, por lo tanto, invalida los estudios como simples términos de maximización de interés. Por lo tanto, compartiremos la advertencia de Philippe Dujardin, cuando evoca los riesgos a que se expone un uso exclusivo en términos de redes de sociabilidad a una «descontextualización política e ideológica, que llevará fundamentalmente a ignorar o desdeñar las "corrientes de pensamiento", que los intelectuales tienen la vocación de promover⁶⁶.

Las revistas aparecen entonces como un observatorio esencial. Verdaderas redes constituidas y muy expuestas a los cambios, las revistas son también y sobretudo un reagrupamiento alrededor de un individuo, que es su encarnación. La mayor parte de las revistas se identifican con una personalidad: *Les Temps modernes* con Jean-Paul Sartre, *Esprit* de los inicios con Emmanuel Mounier, los *Cahiers de la Quinzaine* con Charles Péguy,

⁶³ Denis Pelletier, en Nicole Racine, Michel Trebitsch (bajo la dirección de), *Cahiers de l'IHTP. Sociabilités intellectuelles*, op. cit., p. 37.

⁶⁴ Daniel Roche: *Les Républicains des lettres. Gens de culture et Lumières au XVIII^e siècle*, Fayard, París, 1988.

⁶⁵ Michel Trebitsch: «Avant-propos: la chapelle, le clan et le microcosme», en *Cahiers de l'IHTP. Sociabilités intellectuelles*, op. cit., p. 19.

⁶⁶ Philippe Dujardin: «De l'histoire à la sociologie. Tours, détours, retours?», *ibid.*, p. 23.

los *Annales* de los inicios con Marc Bloch y Lucien Febvre, *Tel Quel* con Philippe Sollers, *Le Débat* con Pierre Nora... Frecuentemente, esta personalización es la garantía de continuidad de una realidad frágil y movible, expuesta a mutaciones múltiples, a rupturas incesantes. Es la garantía de un intento de transformar la heterogeneidad de toda reagrupación en una actividad de revista alrededor de un mínimo que sea común a todos y pueda facilitar la identificación con su director a partir de una adhesión, que también es de orden afectivo. Por lo demás, la mayor parte de las revistas intelectuales mantienen una relación ambivalente con las instituciones de poder: «En la medida en que la revista, en tanto que género, funciona o tiende a funcionar como instancia normativa, se convierte en un lugar de poder y suscita la competencia⁶⁷». De ahí la importancia del tema de la novedad en una historia ampliamente constituida por la existencia de magisterios establecidos y contestados por equipos jóvenes en busca de legitimidad.

Yo mismo he podido medir la eficacia de esta noción de sociabilidad en su dimensión afectiva y en tanto que expresión de valores comunes, muy alejada de los esquemas utilitaristas, cuando reproducía el ambiente de Estrasburgo alrededor de la revista *Esprit* en los años 1950⁶⁸ y la comunidad de los Muros blancos donde aún se sitúa el domicilio de Paul Ricœur⁶⁹. De la misma manera, en mi indagación sobre el itinerario de Michel de Certeau, yo encontraba estos vínculos de sociabilidad constitutivos de un espíritu común, de una solidaridad de pensamiento y de una fraternidad como la comunidad jesuita de la calle «Monsieur⁷⁰». Habiendo comenzado mis investigaciones por la reseña de una revista que se ha convertido en una escuela, los *Annales*, la importancia de la actividad de las revistas siempre me ha parecido esencial para la comprensión de la vida intelectual. En la *Histoire du structuralisme*, subrayaba una excepcional efervescencia del mundo de las revistas, que ha visto nacer en los años 1960 a *Langages*, *La Linguistique*, *Communications*, *Tel Quel*, *La Nouvelle Critique*, *Les Cahiers pour l'analyse*... Encontramos en el trayecto que he descrito de Paul Ricœur esta importancia de las revistas, con *Christianisme social*, *Esprit* o también la *Revue de métaphysique et morale*. Para Michel de Certeau podemos notar igualmente el papel jugado por *Christus*, *Études*, *Recher-*

⁶⁷ Jacqueline Pluet-Despatin: «Une contribution à l'histoire des intellectuels: les revues», *ibid.*, p. 128.

⁶⁸ Ver François Dosse: *Paul Ricœur, les sens d'une vie*, La Découverte, París, capítulo 16, «Une fraternité confessante: *Esprit* à Strasbourg», pp. 161-169.

⁶⁹ *Ibid.*, capítulo 27, «Les Murs blancs: la communauté personnaliste», pp. 263-271.

⁷⁰ Ver François Dosse: *Michel de Certeau, un marcheur blessé*, op. cit., capítulo 9, «Ces messieurs de la rue Monsieur», pp. 132-138.

ches de Science religieuse, Traverses... Lugares de compromiso, medios de vida, las revistas constituyen uno de los soportes más evocadores de las afinidades electivas que tejen la vida de las ideas.

EL MODELO DEL COMPROMISO

Hasta ahí, si los intelectuales existen y si los historiadores los han encontrado, la palabra, sin embargo, sigue en el limbo. Como hace notar Michel Leymarie, aún no se encuentra ninguna entrada como «intelectual» en el *Grand Dictionnaire universel* de Pierre Larousse (1866-1878) ni en el *Littre* (1876). En efecto, hay que esperarse al caso Dreyfus, para que la palabra pase de ser un adjetivo a ser un sustantivo. Se difunde entonces, en los años 1890, en el transcurso de los cuales incluso es objeto de una verdadera batalla de trincheras entre la derecha y la izquierda. Esta vez, el acontecimiento histórico va a cristalizar el nacimiento del sustantivo y permitir el acto del bautismo. Ciertamente, algunos estudios sugieren hacer remontar un poco más adelante la emergencia del sustantivo. En general, se considera que el nacimiento del sustantivo «intelectual» data de la publicación por Zola de su *Yo acuso*, en *L'Aurore* del 13 de enero de 1898. En realidad, Maurice Barrès lo utiliza desde 1894 y el término aparece en *Les Déracinés*, novela publicada en 1897⁷¹. Pero es incontestable que es a la luz del artículo de Zola cuando la noción de intelectual toma su verdadera significación social y política, tanto más en cuanto es remplazado por la publicación, a partir del 14 de enero, de una «protesta» colectiva de personalidades, que reclaman una revisión del caso Dreyfus⁷². Esta movilización a favor de Dreyfus es inmediatamente calificada por Georges Clemenceau como movilización de intelectuales. Entonces, la noción toma un giro positivo de combate por la justicia. Pero, cuando Maurice Barrès, el 1 de febrero de 1898 en *Le Journal* se mete con «la protesta de los intelectuales», es para estigmatizar un fenómeno social puramente negativo. La polémica que se despliega entonces entre los dos campos se convierte en el lugar mismo de la cristalización de una noción inestable y ambivalente. Título de nobleza del espíritu o injuria infamante, los comentaristas

⁷¹ Ver Trevor Field, «Vers une nouvelle datation du substantif intellectuel», en *Travaux de linguistique et de littérature*. Strasbourg. XIV. 2. 1976. pp. 159-167.

⁷² La lista de los firmantes está precedida por los iniciadores del recurso: Émile Zola, Anatole France y Émile Duclaux. Entre los nombres que siguen y de una lista que se llenará de prisa con nuevos firmantes: Daniel y Élie Halévy, Charles Rist, Robert de Flers, Charles Andler, Lucien Herr, Célestin Bouglé, Charles Péguy, Marcel Proust, Octave Mirbeau, François Simiand, Jean Perrin...

perplejos dudan entre estos dos polos. El director de *La Revue des deux mondes*, Ferdinand Brunetière, denuncia en este nuevo neologismo la expresión de una fatuidad: «Y esta petición que se hace circular entre los "Intelectuales", el sólo hecho de que se haya creado recientemente esta palabra de "Intelectuales" para designar, como una especie de casta noble, a las gentes que viven en los laboratorios y las bibliotecas, sólo este hecho denuncia uno de los defectos más ridículos de nuestra época, quiero decir la pretensión de alzar a los escritores, a los sabios, a los profesores, a los filólogos al rango de superhombres⁷³.

Antes de que la noción tome un sentido político gracias al caso Dreyfus, un estudio realizado sobre su uso como calificativo durante un decenio de 1888 a 1898, hace aparecer un sentido colectivo y abstracto que designa, a la vez, una noble facultad y al mismo tiempo una desviación, cuando algunos consideran que «el hombre intelectual es un monstruo»⁷⁴. Calificando a unos individuos, evoca una hipertrofia del cerebro a expensas de los valores del corazón. Entonces, el intelectual aparece como incapaz de sensibilidad, apergaminado y quemado por las fechorías de una perversión que le mantiene distanciado de la vida afectiva, anestesiado y casi paralizado ante las emociones del afecto. Remite a la esterilidad y a las fuerzas negativas que disuaden de toda vida social consumada. Otra utilización del calificativo sirve para discriminar lo que compete a la actividad manual y lo que compete a la actividad intelectual. Entonces las connotaciones de la noción son más positivas: «A finales del siglo XIX, sólo un punto produce la unanimidad: el intelectual se opone al no instruido»⁷⁵. El intelectual le debe a la sociedad lo que ha recibido, sus dones, su instrucción y es portador de una misión positiva de transmisión. Así, cuando Ernest Lavisse se consagra a la renovación de la universidad, «busca suscitar el sentimiento de la dignidad de la profesión intelectual»⁷⁶, mientras favorece a las nuevas asociaciones de estudiantes y la «comunidad intelectual» entre los maestros y los discípulos. Parece que la palabra «intelectual» se emplea cuando unos individuos de profesiones diversas se sienten con una misión común y un espíritu de cuerpo, incluso una conciencia de clase⁷⁷.

⁷³ Ferdinand Brunetière, en Maurice Paléologue: *Journal de l'affaire Dreyfus*. Paris. 1955. pp. 90-91.

⁷⁴ Geneviève Idt: «L'intellectuel avant l'affaire Dreyfus», en *Cahiers de lexicologie*. 1969. 2. p. 36.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁶ Ernest Lavisse: *Études et étudiants*. 1890, citado por Geneviève Idt: «L'intellectuel avant l'affaire Dreyfus», en *Cahiers de lexicologie*. op. cit., p. 40.

⁷⁷ Geneviève Idt: «L'intellectuel avant l'affaire Dreyfus», en *Cahiers de lexicologie*. op. cit., p. 40.

Antes del caso Dreyfus, la designación del intelectual, en lo esencial, incluye una categoría social de profesiones liberales o de hombres de letras, vinculada a la III República y de la que saca su poder.

Es realmente la intervención de Zola lo que constituye el momento de cristalización del sustantivo «intelectual». A la primera petición de *L'Aurore* se une la lanzada por *Le Siècle*, que en su totalidad reúnen dos mil firmantes. En la prolongación de esta movilización, el 4 de junio de 1898, nace la Liga para la defensa de los derechos del hombre. Por su lado, el campo de los que están contra Dreyfus se reagrupa para estigmatizar a estos intelectuales, cuya presunción según ellos es calamitosa para los verdaderos valores patrióticos. Maurice Barrès se apresta al combate para denunciar el fenómeno, abriendo así la vía a una larga serie de manifestaciones de antiintelectualismo: «Una semicultura destruye el instinto sin sustituirle una conciencia. Todos estos aristócratas del pensamiento se empeñan en hacer alarde de que no piensan como la vil muchedumbre»⁷⁸.

¿Quiénes son los firmantes de la petición a favor de Dreyfus? Lo que impresiona es la nueva importancia del número de los profesores, más numerosos que los escritores. En efecto, se cuentan doscientos sesenta y un profesores de secundaria y de superior frente a doscientos treinta hombres de letras y periodistas. Léon Blum, evocando sus recuerdos, es muy consciente de este fenómeno, del que es contemporáneo: «En su conjunto, la Universidad, tomada en todos sus niveles, fue la primera categoría social o profesional sobre la que pudo apoyarse la defensa de Dreyfus»⁷⁹. Esta ascensión a una nueva potencia de los profesores en la emergencia de la categoría de los intelectuales es percibida desde 1927 por Albert Thibaudet, cuando consagra una obra a la «République des professeurs»⁸⁰. En efecto, ve en el caso Dreyfus la entrega de testigo del jurista, del abogado que hasta ese momento había sido el soporte privilegiado del régimen republicano, a su rival, el profesor, convertido en el defensor titular de los valores republicanos. Según Thibaudet, los nuevos canales de legitimación parisina para los provinciales ya no pasan por Montmartre, como en la época de Rastignac, sino por la montaña de Santa Genoveva, donde reinan la Escuela Normal Superior de la calle Ulm y la Sorbona: «El caso Dreyfus ha preparado una democracia de profesores, de alumnos de la Normal, entre los que Herriot, Painlevé, Blum, Péguy, Alain, Thomas presentan hoy rostros diversos»⁸¹.

⁷⁸ Maurice Barrès: «La protestation des intellectuels», en *Journal*, 1 de febrero de 1898, recogido en Maurice Barrès: *Scènes et doctrines du nationalisme*, Plon, París, 1925, 1, p. 49.

⁷⁹ Léon Blum: *Souvenirs de l'affaire*, 1935, citado por Michel Leymarie: *Les intellectuels et la politique en France*, op. cit., p. 19.

⁸⁰ Albert Thibaudet: *La République des professeurs*, Grasset, París, 1927.

⁸¹ *Ibid.*, p. 106.

El caso es vivido con tal intensidad que en seguida toma un sesgo traumático. Si, como escribe Michel de Certeau, «un acontecimiento es aquello que sucede»⁸², en éste se puede discernir fácilmente un marco matricial, que permitirá dar toda su importancia a una determinada concepción del intelectual comprometido en los asuntos de la ciudad y propio de la historia francesa. En efecto, el caso Dreyfus goza de una posteridad especialmente prolija⁸³. El antifascismo, que suscita en los años 1930 una respuesta de los intelectuales con la creación en 1934 del Centro de Vigilancia de los Intelectuales Antifascistas (CVIA), se enraiza en una tradición a favor de Dreyfus, de la que se reclama explícitamente. Por su lado, el régimen de Vichy se inscribe en la filiación antiintelectualista de los enemigos de Dreyfus. Pero más allá de los usos políticos del acontecimiento surge un modelo de intelectual crítico, que pone sus capacidades al servicio de más justicia y equidad en la ciudad.

Acontecimiento-advenimiento, el caso Dreyfus se convierte entonces en la referencia ineludible de cualquier reflexión sobre los intelectuales, una vez tras otra presentado como «escena primitiva» por Jean-François Siri-nelli o como «mito fundador» por Michel Winock, incluso si «las causas célebres no se pliegan todas al modelo del caso Dreyfus»⁸⁴. El caso revela al mismo tiempo la persistencia de un fenómeno antiguo, que es el de la autoridad moral de los escritores, aquí en la persona de Zola y de su *Yo acuso*, que atestigua lo que Paul Bénichou ha calificado como «consagración del escritor», o sea, el momento de la transferencia de la sacralidad de la Iglesia hacia una forma de espiritualidad laica. Al mismo tiempo, atestigua una mutación más reciente, la que está en curso desde los años 1870, con la crecida del poder de los universitarios en una Francia que ya ha ajustado su proceso de recuperación en relación a la situación alemana, convertida en modelo desde Sedan.

A partir de esta línea fronteriza que ve oponerse a los partidarios y a los enemigos de Dreyfus, se diseña un poder magisterial, una actividad nueva que encarna tanto el intelectual de izquierdas como el de derechas. Este poder es inmediatamente experimentado, porque el intelectual se convierte en el blanco de la contestación, a la vez por el lado del sindicalismo revolucionario que desconfía de estos medios burgueses⁸⁵, pero también y

⁸² Michel de Certeau: en *Études*, junio-julio de 1968, recogido en *La Prise de parole et autres écrits politiques*, Seuil, colección «Points», París, 1994, p. 51.

⁸³ Vincent Duclert: «Histoire, historiographie et historiens de l'Affaire Dreyfus (1894-1997)», en Michel Leymarie (bajo la dirección de), *La Postérité de l'Affaire Dreyfus*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq, 1998.

⁸⁴ Raymond Aron: *L'Opium des intellectuels*, 1955, citado por Michel Leymarie (bajo la dirección de): *Les Intellectuels et la vie politique en France*, op. cit., p. 23.

⁸⁵ Édouard Berth: *Les Méfaits des intellectuels*, Rivière, París, 1914.

sobre todo del antiintelectualismo de la derecha enemiga de Dreyfus, que estigmatiza en el intelectualismo la quintaesencia de la Idea pura desencarnada, negadora de las realidades, la lógica implacable de un Absoluto y la manifestación de un individualismo culpable de olvidar su anclaje en una colectividad nacional. Por esta parte, los intelectuales son asimilados al enemigo, quinta columna que trabaja para socavar los cimientos de la patria al lado de los judíos y de los masones.

En la periodificación propuesta por Régis Debray de las tres edades del poder intelectual, estamos en este momento en el corazón del ciclo universitario (1780-1930), antes de vivir el ciclo editorial (1920-1960) y finalmente el ciclo de los medios (desde 1968)⁸⁶. En un reciente panfleto⁸⁷, Debray ve nacer, gracias al caso Dreyfus, lo que denomina el «IO» del «IF» o sea, el intelectual original, versión 1900, del intelectual francés) para mejor estigmatizar por efecto de contraste al «IT» al intelectual terminal, versión 2000). Al retrato de un «IO», que se adelanta a su siglo, opone el del «IT», que da la espalda al suyo. A la situación que ve a los sabios bajar a la arena: Paul Bert, Marcellin Berthelot, Paul Painlevé, opone la actitud del «IT», que se queda en el palco principal, siempre del lado del sol que más calienta y «vive de la política, madrastra generosa, como el mercenario del país o la garrapata del perro: se toma, pero no se da nada a cambio»⁸⁸.

Por lo tanto, se ha hecho de este caso Dreyfus el modelo paradigmático de definición de lo que es un intelectual. Su característica no sería tanto su pensamiento como su modo de comunicación. En cuanto al calificativo de comprometido de hecho sería redundante, puesto que el compromiso en la ciudad define al intelectual, cuyo modo de acción privilegiado es la petición o el manifiesto, pero también la constitución de asociaciones, «cuyo prototipo, sin duda, sigue siendo la Liga de los derechos del hombre, otra creación del año 1898»⁸⁹. Es esta moda la que ha prevalecido con la postura distanciada y crítica de los intelectuales, que se ha impuesto como autoridad ética frente a la lógica del poder. La fuerza de atracción de tal modelo se enraíza en una ya larga tradición que ha conducido a la transferencia de sacralidad realizada desde el clérigo tradicional de la Iglesia al moderno clérigo laico, a quien Pascal Ory ve más como un exclaustroado que como un hereje: «Poco a poco, el clérigo francés ha salido de su monasterio y, después, de su estado eclesiástico. De sus orígenes clericales conservará algunos rasgos que podemos pensar que sólo podría aban-

⁸⁶ Régis Debray: *Le Pouvoir intellectuel en France*. Ramsay, París, 1979.

⁸⁷ Régis Debray: *I.F., suite et fin*. Gallimard, París, 2000.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 178.

⁸⁹ Pascal Ory (bajo la dirección de): *Dernières Questions aux intellectuels*, op. cit., p. 31.

donar renegando de sí mismo: el idealismo y la politización. Encontramos sin dificultad detrás de esta doble tendencia la convicción cristiana de un "plan divino" y la tentación cristiana de un imperio universal confesando a un sólo Dios»⁹⁰.

Daniel Lindenberg comparte este punto de vista, según el cual la constante a buscar en la definición del intelectual se encontraría del lado de lo religioso. Ahí sería exactamente donde mejor se podría captar en profundidad la excepcionalidad francesa, es decir, en la separación de la Iglesia y el Estado y en la transferencia de sacralidad que de ello ha resultado y que no se encuentra en la sociedad americana: «El fracaso de los intelectuales americanos para convertirse en un cuerpo constituido es la historia de una "religión civil" conseguida»⁹¹. Al tomar el poder el lugar y la plaza del poder religioso, de ello resultaría un estado de indistinción de los registros y los intelectuales, erigidos en poder espiritual, edificarían así su propia religión civil, hecha de ritos de paso, de una confusión entre el dominio espiritual y el temporal, y portadora de una cultura escatológica y redentora. Daniel Lindenberg incluso distingue un verdadero culto del pecado como modo de redención, que caracterizaría a la tradición de los clérigos en Francia. «La redención por el pecado. Y la historia de las fijaciones en la revolución, tan eruptivas como inesperadas en muchos grandes clérigos, podría ser solamente un avatar»⁹². De ahí, una propensión de los intelectuales a situarse en los extremos, a juzgar insuficientemente viril el debate democrático⁹³. Gershom Scholem definía así a los «falsos mesías» por su propensión a buscar la «salvación por el pecado», desplegando una práctica sistemática y paroxística de la trasgresión. Existe realmente en Francia un terreno propicio que ha permitido la expansión del tiempo de los profetas con su eclosión romántica, continuando con la exaltación de los poetas malditos: Rimbaud, Baudelaire, Voltaire en el siglo XIX y con los movimientos dadaísta y surrealista en el siglo XX: «Baudelaire funda una tradición de rechazo del progreso, esta "doctrina de los Belgas", y de inversión de los valores "de las razas de Occidente" en provecho de la barbarie bajo todas sus formas»⁹⁴.

Una de las características de esta nueva figura del intelectual no solamente tiene que ver con el hecho de mantenerse en una posición crítica,

⁹⁰ *Ibid.*, p. 49.

⁹¹ Daniel Lindenberg: «L'intellectuel a-t-il une spécificité française?», en Pascal Ory (bajo la dirección de): *Dernières Questions aux intellectuels*, op. cit., p. 159. Ver también Richard Hofstadter: *Anti-Intellectualism in American Life*, 1963.

⁹² *Ibid.*, p. 180.

⁹³ Régis Debray: *Que vive la République*. Odile Jacob, París, 1989.

⁹⁴ Daniel Lindenberg: «L'intellectuel a-t-il une spécificité française?», en Pascal Ory (bajo la dirección de): *Dernières Questions aux intellectuelles*, op. cit., p. 185.

sino también con el predominio del hombre de escritura, del escritor novelista. Aún es esta imagen del escritor la que muy ampliamente prevalece después del caso Dreyfus para encarnar este papel, hasta que la Segunda Guerra Mundial da al universitario, al sabio, al experto en su ámbito, al profesor, la proyección social hasta entonces reservada únicamente al representante del arte literario. Si Thibaudet tiene razón al hablar de la República de los profesores a propósito de la III República, el modelo de transferencia de la sacralidad solamente sobre el escritor, establecido por Pierre Bénichou, sigue prevaleciendo entonces. El intelectual portador de un magisterio está siempre encarnado por el escritor inspirado, en el lenguaje poético. En su narración de estos años tras el caso Dreyfus, Michel Winock ve así sucederse los «años Barrès», los «años Gide», antes de concluir en los «años Sartre»⁹⁵.

El conflicto entre los que estaban a favor y en contra de Dreyfus queda entonces simbolizado por la oposición entre dos escritores: Zola por una parte, que paga su lucha con el alto precio del exilio, y Barrès por la otra. La partida con mano de hierro es sin concesiones. Para Barrès, Zola no puede pretender el título de verdadero francés: «Piensa con toda naturalidad como un veneciano desarraigado»⁹⁶. Barrès, que cubre para *Le Journal* el segundo proceso contra Dreyfus, que se inicia el 8 de agosto de 1899, denuncia el «partido del extranjero», el de los partidarios de Dreyfus, y considera como secundaria la cuestión de la inocencia o no de Dreyfus: lo que cuenta es la confrontación entre Francia y la anti-Francia. La confirmación del veredicto del consejo de guerra, a partir del cual Dreyfus aún es reconocido culpable por 5 votos contra 2, es aplaudida por Maurice Barrès: «La Justicia y Francia están satisfechas»⁹⁷. Por su parte, Zola, forzado al exilio, debe dejar a otro escritor, Anatole France, único miembro de la Academia francesa que ha defendido a Dreyfus, asumir la posición de líder de los intelectuales que se alzan contra la injusticia. Por lo tanto, el debate político se prolonga en el plano de las ideas por una batalla intelectual que sigue estando conducida por unos hombres que encarnan el fuego sagrado, el de la inspiración literaria, y que los legitima en su posición de portavoces.

El modelo del caso Dreyfus tiene valor paradigmático entre los historiadores franceses. En ellos, el estudio de los modos de compromiso de los intelectuales en la ciudad ha predominado ampliamente, a partir del postulado según el cual el intelectual sólo es reconocido como perteneciente

⁹⁵ Michel Winock: *Le Siècle des intellectuels*. Seuil, París, 1997.

⁹⁶ Maurice Barrès: *Scènes et doctrines du nationalisme*. op. cit., I, p. 44.

⁹⁷ Maurice Barrès: en *Le Journal*, 10 de septiembre de 1899.

a esta comunidad, cuando sale de su dominio de competencia erudita para tomar parte en el debate público. El modelo subyacente en la mayor parte de estos estudios históricos es el que emerge, como ya se ha señalado, con ocasión del caso Dreyfus, vuelto a analizar muchas veces en una larga posteridad. Una hermosa reflexión sobre lo que puede ser el compromiso personal del intelectual nos es ofrecida por quien ha sido el inspirador del compromiso de la revista *Esprit* al lado del Frente Popular y de los republicanos españoles, Paul-Louis Landsberg. Judío alemán, convertido al cristianismo, filósofo, Landsberg ha huido de la Alemania nazi en 1933 para enseñar en España, que también ha de abandonar a causa de la Guerra Civil. Llegado a Francia, se integra en el equipo de *Esprit* y pone en guardia contra la creencia en un absoluto que sería de este mundo. Por el contrario, insiste en el hecho de que no podemos comprometernos más que en unos combates discutibles, a favor de causas imperfectas. Sin embargo, esta imperfección no puede convertirse en una coartada para retirarse del mundo, pues rehusar el compromiso equivaldría a rehusar la condición humana: «Arrojado en un mundo lleno de contradicciones, cada uno de nosotros experimenta frecuentemente la necesidad de retirarse del juego... el deseo de poder constituir por lo menos una vida llena de sentido en su esfera individual y privada, replegándose sobre sí mismo»⁹⁸. Landsberg en relación con esta tentación la tacha de falsa, considerando que toda existencia personal está hasta tal punto imbricada en un destino colectivo, que sólo puede afirmarse en una implicación voluntaria en sus pertenencias más amplias: «En la medida en que vivimos con plena conciencia esta participación, realizamos la presencia histórica, la "historicidad" esencial para la humanización del hombre»⁹⁹. Así pues, Landsberg pone en evidencia el imperativo del compromiso y denuncia la ilusión de un no compromiso, que equivale a garantizar el orden existente, aunque se afirme la parte trágica, la parte de riesgo, que implica una toma de posición a favor de una causa siempre relativa: «Apenas hay una actividad histórica semejante sin una cierta decisión por una causa imperfecta, puesto que nosotros no tenemos que elegir entre unos principios y unas ideologías abstractas, sino entre unas fuerzas y unos movimientos reales que, desde el pasado y desde el presente, llevan a la región de las posibilidades del futuro»¹⁰⁰. Landsberg habrá pagado el alto precio de este compromiso personal durante la guerra.

⁹⁸ Paul-Louis Landsberg: «Réflexions sur l'engagement personnel», en *Esprit*, noviembre de 1937, pp. 179-187; recogido en parte en *Vingtième Siècle*, n.º 60, octubre-diciembre de 1998, p. 118.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 119.

¹⁰⁰ Paul-Louis Landsberg: *ibid.*, citado por Michel Winock: *Histoire politique de la revue Esprit*, op. cit., p. 128.

Internado desde 1940, consigue evadirse y unirse al movimiento *Combate*. Detenido de nuevo en 1943, es deportado por la Gestapo al campo de de Oranienburg, de donde ya no regresará.

El historiador intenta poner una mirada distanciada sobre las leyendas áureas y sobre las leyendas negras y en particular trata «de evaluar lo que fueron el papel y la influencia de estos intelectuales»¹⁰¹. Para medir la curva de frecuencia de sus intervenciones en la ciudad, Sirinelli ha tomado como objeto de investigación el estudio de sus peticiones y de sus manifiestos, concebidos como un «sismógrafo»¹⁰² de sus pasiones. La restitución de estas fluctuaciones en la inversión cívica se encuentra fuertemente vinculada al estudio de los modos de sociabilidad de los intelectuales: en la base de la actividad peticionaria no se encuentra tanto una suma de individuos, cuanto el dar visibilidad a verdaderas redes de solidaridad de orden profesional, ideológico o afectivo. Así pues, las intervenciones públicas, de naturaleza a la vez endógena y exógena al medio, son consideradas como un buen observatorio de los momentos de crisis y de agitación de la sociedad. Los indicadores puestos en evidencia por Jean-François Sirinelli son muy valiosos para seguir la rítmica de los compromisos de los intelectuales en todos los grandes momentos traumáticos desde el caso Dreyfus.

Sin embargo, no habría que creer que los intelectuales comprometidos en la ciudad se reducen a los que figuran en estas listas de peticiones. Tomando el caso de los dos intelectuales cuya trayectoria he descrito, Paul Ricoeur y Michel de Certeau, a los que nadie puede negar su calidad de intelectuales ni su compromiso constante en los grandes envites de la ciudad, se constata que están casi ausentes de las pasiones peticionarias. Michel de Certeau no figura más que una sola vez, el 24 de diciembre de 1981, para manifestar su apoyo activo a *Solidarnosc*. En cuanto a Paul Ricoeur, aparece tres veces en la obra de Sirinelli. Firma en octubre de 1960 una «Llamada a la opinión para una paz negociada en Argelia»¹⁰³ y dos llamadas en mayo de 1966 para la paz en Vietnam¹⁰⁴. Efectivamente, el modo de acción peticionaria no es el modo de intervención más apreciado por Ricoeur. La manera como reacciona al golpe de fuerza soviético en Hungría en 1956 es muy reveladora de la manera como concibe su papel. Este acontecimiento le afecta en lo más profundo y suscita su reacción, pero después de haber puesto en marcha un grupo de reflexión en *Esprit*.

¹⁰¹ Jean-François Sirinelli: *Intellectuels et passions françaises* (1990), Gallimard, colección «Folio», París, 1996, p. 16.

¹⁰² *Ibid.*, p. 16.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 359.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 402 y 408. Paul Ricoeur ha firmado más peticiones que las tres mencionadas.

Publica entonces, en mayo de 1957, un artículo de una actualidad no desmentida sobre «La paradoja política»¹⁰⁵, en el que pone en guardia a los intelectuales contra la tentación de desesperar de la acción, recordándoles la naturaleza ambivalente de lo político. Esta forma de intervención, evidentemente menos espectacular, sin embargo tendrá una influencia más fuerte, si se mide el impacto de este texto sobre varias generaciones¹⁰⁶. En cuanto a Michel de Certeau, su análisis aparecido en *Études* desde junio de 1968 para analizar en caliente el movimiento en curso, por sus efectos vale también mucho más que numerosas peticiones. Por lo demás, podemos retomar por nuestra cuenta la manera como Jean-François Sirinelli califica el acto de firmar como «el producto de una compleja alquimia»¹⁰⁷ y recuerda hasta qué punto numerosos intelectuales han manifestado sus reticencias frente a este modo de intervención. Es el caso, entre otros, de Albert Camus, para quien el intelectual es «alguien que sabe resistir al aire del tiempo»¹⁰⁸. Por lo tanto, sería abusivo interpretar determinados silencios como una manera de consentimiento. De ahí la necesidad imperiosa «de ponderar las indicaciones del sismógrafo»¹⁰⁹.

La mayor parte de los estudios históricos franceses sobre los intelectuales privilegian el concepto del compromiso, de su modo de intervención en la política. Entonces, la historia intelectual aparece como un aditivo, un suplemento (¿de alma?) de la historia política, que sigue sus escansiones temporales¹¹⁰. Ciertamente, este campo de investigación tiene su especificidad propia, pero continúa relacionándose con el campo de la historia política: «El estudio político de los intelectuales es, por ello, un sector de la historia política que tiene su especificidad, pues el objeto estudiado tiene su propio metabolismo»¹¹¹. Así, Jean-François Sirinelli sugiere una pe-

¹⁰⁵ Paul Ricoeur: «La paradoxe politique», en *Esprit*, mayo de 1957, recogido en *Histoire et Vérité*, Seuil, París, 1964, pp. 260-285.

¹⁰⁶ Ver François Dosse: *Paul Ricoeur, les sens d'une vie*, op. cit.

¹⁰⁷ Jean-François Sirinelli: *Intellectuels et passions françaises*, op. cit., p. 530.

¹⁰⁸ Albert Camus, charla tenida con Jean Daniel, citada por Jean-François Sirinelli: *ibid.*, p. 532.

¹⁰⁹ Jean-François Sirinelli: *ibid.*, p. 534.

¹¹⁰ Pascal Ory, Jean-François Sirinelli: *Les Intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus à nos jours*, Armand Colin, París, 1986; Nicole Racine, Michel Trebitsch (bajo la dirección de): «Intellectuels engagés d'une guerre à l'autre», en *Les Cahiers de l'IHTP*, 26, 1994; Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de): «La guerre d'Algérie et les intellectuels français», en *Les Cahiers de l'IHTP*, 10, noviembre de 1988; Michel Leymarie (bajo la dirección de): *La Postérité de l'affaire Dreyfus*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 1997; «Les engagements du xxe siècle», en *Vingtième Siècle*, n° 60, octubre-diciembre de 1998.

¹¹¹ Jean-François Sirinelli: «Les Quatre saisons des clercs», en *Vingtième Siècle*, n° 60, octubre-diciembre de 1998, pp. 44-45. Ver también Jean-François Sirinelli: «Les intellectuels», en René Rémond (bajo la dirección de): *Pour une histoire politique*, Seuil, París, 1988.

riodicidad del compromiso de los intelectuales en la vida política francesa, distinguiendo en el curso del siglo xx la sucesión de cuatro estaciones, partiendo de la primavera de los intelectuales del principio de siglo con la posteridad inmediata al caso Dreyfus, para acabar en el «otoño de los maestros pensadores»¹¹² de los años 1980. Por lo tanto, es con la vara de las fases sucesivas de esplendor y de eclipse del compromiso de los intelectuales en los asuntos políticos como se han construido la mayor parte de los estudios históricos en este campo.

Así, Herbert R. Lottman inscribe su estudio entre el año 1930 y el año 1950, o sea, entre una fase calificada de subida del magisterio intelectual y, después, de declive del peso de estos «intelectuales comprometidos»¹¹³. Entre estas dos balizas temporales, se asiste a una descentralización de París: que ha sido considerada hasta ese momento como el corazón de la vida intelectual internacional. Finalmente, la capital se encuentra muy marginada, cuando el choque que emana del conflicto entre las dos superpotencias se abate sobre la orilla izquierda, provocando una posición excéntrica de los centros neurálgicos de las decisiones, que cuentan en el plano internacional. Lottman está atento al espíritu de los lugares que sopla y se desplaza en parte de Montparnasse a Saint-Germain-des-Près en los años 1930. Si París no es Francia y si París no se reduce a la orilla izquierda, Lottman tiene en cuenta el desequilibrio que ve en el 47,5% de los estudiantes franceses matriculados en París, donde se encuentra más del 91% de los alumnos de las escuelas superiores. A la sombra de los salones, de los cafés, de las casas de edición, todo un mundo considera su existencia, incluso con la exigencia del compromiso. «Toda nuestra historia es una continuación de casos Dreyfus», debía explicar más tarde Jean Cassou¹¹⁴. Es el momento de la reacción de los intelectuales contra el peligro fascista, de las reuniones de Ámsterdam y de Pleyel, del Congreso internacional de los escritores para la defensa de la cultura de 1935, de la difusión excepcional del semanario *Vendredi*, de *Marianne* y de la revista *Europe*, todas ellas publicaciones muy comprometidas al lado del Frente popular. Ciertamente, constata Lottman, la posguerra ve una revalorización de los mismos lugares por los intelectuales parisinos. La orilla izquierda permanece como el lugar de la celebración de la victoria contra el nazismo y el símbolo de la resistencia del espíritu, pero no se percata de que el relevo está a punto de pasar al ENA, que va a suplantarse a la vieja Sorbona en la

¹¹² Jean-François Sirinelli: «Les quatre saisons des clercs», en *Vingtième Siècle*, op. cit., p. 54.

¹¹³ Herbert R. Lottman: *La Rive gauche. Du Front populaire à la guerre froide*, Seuil, París, 1981, p. 9.

¹¹⁴ Jean Cassou, citado por Herbert R. Lottman: *ibid.*, p. 72.

formación de una élite tecnocrática. Al mismo tiempo, París va a conocer un inexorable declive como capital intelectual. Un encogimiento de la dimensión política resulta de lo que expresa Alain Robbe-Grillet en 1957: «Así pues, devolvámosle a la noción de compromiso el único sentido que puede tener para nosotros... En lugar de ser de naturaleza política, el compromiso es para el escritor la plena conciencia de los problemas actuales de su propio lenguaje, la convicción de su extrema importancia, la voluntad de resolverlos desde el interior»¹¹⁵.

Al aspecto del compromiso se le opone, término a término, el de no compromiso, que alimenta una serie de representaciones negativas del intelectual acusado de todos los males. El nacimiento del sustantivo ya provenía de un medio que trataba de denunciar al intelectual como un concentrado de características peyorativas, remitiendo a la mentira, a la falsedad, a la pretensión vana, a la propensión a reprimir la sensibilidad bajo la frialdad del intelecto. En este mismo periodo el intelectual puede ser considerado como alguien aquejado por una forma de patología, una enfermedad que puede afectar a todo individuo inadaptado: «Los degenerados no son siempre criminales, prostitutas, anarquistas o locos declarados; muchas veces son escritores o artistas. Pero estos últimos presentan los mismos rasgos intelectuales... que los miembros de la misma familia antropológica que satisfacen sus malsanos instintos con la navaja del asesino o el cartucho del dinamitero, en vez de satisfacerlos con la pluma y el pincel», escribe Max Nordau, una de las figuras emblemáticas del sionismo, en 1893¹¹⁶, cuando era corresponsal en París de la *Neue Freie Presse* de Viena. Hay una larga tradición de este tiro al blanco que apunta a los intelectuales, sus fechorías y sus malas acciones. En 1914, Édouard Berth, gran amigo de Georges Sorel, convertido al sindicalismo revolucionario y que se incorpora al equipo de los *Cahiers du cercle Proudhon* en 1909, expresa una desconfianza reveladora de su obrerismo frente a los intelectuales, a los que asimila con el mundo burgués. Ataca violentamente al intelectual, este «monstruo sin entrañas, este anacoreta de la Idea pura, esta Abstracción hecha hombre»¹¹⁷. Esta tradición no es solamente patrimonio del siglo xix, será retomada de una manera constante y con la misma violencia en el siglo xx.

Se puede seguir esta ambivalencia, esta divergencia interior en el mismo corazón de un individuo estudiando su itinerario personal. En efecto, los desgarramientos propios del compromiso pueden suscitar en un mismo indi-

¹¹⁵ Alain Robbe-Grillet, citado por Herbert R. Lottman: *ibid.*, p. 371.

¹¹⁶ Max Nordau: *Dégénérescence*, Alcan, París, 1893, citado por Daniel Lindenberg: «Figures et rhétorique de l'anti-intellectualisme», en *Les Anti-intellectualismes, Mil neuf cent, revue d'histoire intellectuelle*, n° 15, junio de 1998, p. 9.

¹¹⁷ Édouard Berth: *Les Méfaits des intellectuels*, Marcel Rivière et Cie, París, 1914, p. 40.

viduo la alternancia entre una fase muy comprometida, a la que sigue una retirada muy rigurosa y crítica con este tipo de postura intelectual. Es el caso de Gustave Hervé¹¹⁸. Nacido en Brest en 1871, Hervé habrá sido un militante extremista. Profesor de historia, comprometido en el combate por Dreyfus, comparece ante los tribunales por injurias contra el ejército y pide ser condenado por lo máximo, «como Zola». Multiplicando sus artículos antimilitaristas, llegando incluso a sugerir izar la bandera del regimiento de su ciudad, Auxerre, en el basurero del cuartel, con ocasión de una conmemoración de la batalla de Wagram, es expulsado de la enseñanza en 1901. Profesor sin cátedra, se lanza al periodismo político y, entrando en el Partido Socialista, combate allí tanto el moderantismo de Millerand como el esquematismo de Jules Guesde. Lanza un semanario en 1906, *La Guerre sociale*, que preconiza una andadura libertaria y se distingue por un tono provocador. Pero sus llamamientos a los sabotajes se transforman, ante la proximidad de la guerra, en adhesión nacional para formar un bloque contra un enemigo esta vez exterior, hasta el punto de estar entre los líderes de la unión sagrada entre 1914 y 1918. La lección que saca de esta evolución personal en la posguerra se transforma en rabia antiintelectualista: «Instruyendo el proceso de las Luces, da libre curso al sentimiento de penitencia y de expiación que le taladra desde la Guerra»¹¹⁹. Hervé llega hasta alabar los méritos de Pétain en 1935: «Es a Pétain a quien necesitamos», volviendo a tomar por su cuenta toda la temática del antiintelectualismo hasta su muerte en 1944. Como lo hace notar Gilles Heuré, «Antiintelectualista lo fue sin serlo, según las épocas»¹²⁰.

Las aproximaciones históricas de los compromisos de los intelectuales también han recuperado los contornos del paisaje político, para discernir lo que hay de específico en la participación en tal o cual familia política. Especialmente, el compromiso de los intelectuales con el comunismo es el objeto de múltiples trabajos desde las distinciones formuladas por Annie Kriegel, cuando diferenciaba la adhesión política, existencial e ideológica¹²¹. Como lo señala Marc Lazar, las implicaciones son numerosas y

¹¹⁸ Gilles Heuré: *Gustave Hervé, itinéraire d'un provocateur*, La Découverte, París, 1997.

¹¹⁹ Gilles Heuré: «Gustave Hervé, intellectuel-militant», en *Les Anti-intellectualismes, Mil neuf cent, revue d'histoire intellectuelle*, n° 15, junio de 1998, pp. 47-48.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹²¹ Annie Kriegel: *Les Communistes français (1920-1970)*, Seuil, París, reeditado en 1985. Entre muchos otros trabajos: Jeanine Verdés-Leroux, *Au service du parti*, Fayard-Minuit, París, 1983; *Le Réveil des somnambules*, Fayard-Minuit, París, 1987; François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au xx siècle*, Calmann-Lévy, París, 1985; Jean-Pierre Vernant, *Entre mythe et politique*, Seuil, París, 1996; Stéphane Courtois et Marc Lazar, *Histoire du Parti communiste français*, PUF, París, 1995; Marc Lazar, «En quoi

no se le puede asignar la adhesión intelectual al partido comunista únicamente a su dimensión ideológica¹²². Así, Jean-Pierre Vernant afirma muy claramente el carácter plural de su pertenencia al comunismo: «Yo he sido un estalinista en el terreno político, pero no he sido un estalinista en el terreno ideológico e intelectual»¹²³. Si numerosos intelectuales han participado en la aventura comunista desde dentro, son numerosos los que se han quedado al margen del partido, a pesar de identificarse con su política y de apoyar sus tomas de posición: éstos son los famosos «compañeros de viaje»¹²⁴. Dicho esto, a la mayor parte, militantes y compañeros de viaje, la parte mesiánica, escatológica de su adhesión les hace participar en un sustituto de la religión, que trataban de destruir, lo que explica «la entrega de sí», de la que habla Marc Lazar en un compromiso comunista que juega el papel de religión secular, pasando por la aceptación de la autoridad de la tradición, de la organización del partido como clave de sentido con el sacrificio que implica tal concepción del creer.

Más recientemente, los intelectuales católicos han sido objeto de estudio por los historiadores sobre su aportación específica. Como señala Jacques Julliard, la aparición del intelectual católico en cuanto tal es reciente: cuando toda Francia era considerada como católica, los intelectuales no estaban considerados como un grupo que pudiera ser disociado del cuerpo social general. La modernidad y la laicidad de la sociedad francesa cambian el dato en el transcurso del siglo xvii, después la Revolución Francesa margina al mundo eclesial, hasta el punto que «el catolicismo se instala en un estatuto de contrasociedad»¹²⁵. La separación de la Iglesia y del Estado y el relevo asegurado por unos intelectuales laicos, que sustituyen a los clérigos, han transformado a estos últimos en minoría indispuesta, puesto que no era reconocida en su estatuto de intelectual: «Hábil para captar los símbolos y las tendencias, Chateaubriand es el primero que inventa con *El genio del cristianismo* la figura del intelectual católico, que tardará un siglo en imponerse»¹²⁶. Jacques Julliard distingue tres grandes tendencias

le communisme est-il un phénomène politique?», en Serge Bernstein, Pierre Milza (bajo la dirección de), *Axes et méthodes de l'histoire politique*, PUF, París, 1998.

¹²² Ver Marc Lazar: «Le parti et le don de soi», en *Vingtième Siècle*, n° 60, octubre-diciembre de 1998, pp. 35-42.

¹²³ Jean-Pierre Vernant: *Entre mythe et politique*, op. cit., p. 596.

¹²⁴ David Caute: *Le Communisme et les intellectuels français, 1914-1966*, Gallimard, París, 1967. *Les Compagnons de route, 1917-1968*, R. Laffont, París, 1979.

¹²⁵ Jacques Julliard: «Naissance et mort de l'intellectuel catholique», en *Les intellectuels catholiques. Histoire et débats*, en *Mil neuf cent, revue d'histoire intellectuelle*, n° 13, 1995, p. 6.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 7.

entre estos intelectuales católicos: los tradicionalistas dispuestos a defender a la institución eclesial sitiada, los modernistas que quieren reconstruir la casa común sobre nuevas bases, pero que sólo serán entendidos muy tardíamente como lo ha estudiado Étienne Fouilloux¹²⁷. Su figura emblemática ha sido durante mucho tiempo Loisy¹²⁸, y, por último, los «resplandecientes»¹²⁹, categoría que reagrupa a todos los inclasificables. Sin embargo, entonces no se habla más que de «escritores» católicos: en lo esencial la categoría de los «intelectuales» católicos data de la posguerra, cuando se constituye un Centro Católico de los Intelectuales Franceses (CCIF), que organiza a partir de 1947 y hasta 1968 unas semanas de los intelectuales católicos (sic), que se convertirán en lugar privilegiado de encuentros y debates entre creyentes y no creyentes¹³⁰. Su resonancia será muy importante puesto que, en los años 1960, llegan a reunir «a una afluencia que podía llegar hasta llenar la gran sala de la Mutualidad»¹³¹. Es casi una edad de oro para estos intelectuales católicos, ansiados por el Partido Comunista en una política de mano tendida, que abre largos debates sobre las relaciones entre marxismo y cristianismo. Pero es también el momento de una fuerte presencia de los diversos movimientos de la Acción Católica en los diversos medios sociales, estudiantes, obreros, agricultores (JEC, JOC, JAC). Las parroquias universitarias entonces son muy activas con los que van a misa. Esta vitalidad no sobrevivirá a 1968, que marcará, como para muchas otras formas de militancia, el inicio de la crisis de todas las formas institucionales de identidad social.

Con estos estudios de los intelectuales católicos, como con los que más ampliamente conciernen al mundo cristiano, el historiador amplía su lectura del modo de intervención de los intelectuales del campo estrictamente político al dominio más amplio de su presencia en todos los grandes entornos que cruzan por la ciudad.

Otro dato de la historia de los intelectuales es el medir el efecto suscitado en ellos por un acontecimiento. A esto es a lo que se dedica Enzo Tra-

¹²⁷ Étienne Fouilloux: *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II: 1914-1962*. Desclée de Brouwer, París, 1998.

¹²⁸ Alfred Loisy, ordenado sacerdote en 1879, profesor en la EPHE a partir de 1892, cuenta en 1903 con cinco de sus obras incluidas en el Índice. Roma condena el modernismo con el decreto *Lamentabili* y con la encíclica *Pascendi* en 1907. Al año siguiente, Loisy es excomulgado. Ver Pierre Colin: *L'Audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893-1914)*, Desclée de Brouwer, París, 1997.

¹²⁹ Jacques Julliard: «Naissance et mort de l'intellectuel catholique», en *Les intellectuels catholiques. Histoire et débats*, en *Mil neuf cent, revue d'histoire intellectuelle*, n° 13, op. cit., p. 9.

¹³⁰ Ver Claire Toupin-Guyot: *Intellectuels catholiques dans la société française. Le centre catholique des intellectuels français. 1941-1976*, PUR, Rennes, 2002.

¹³¹ Rémy Rieffel: *La Tribu des clercs*, Calmann-Lévy, París, 1993, p. 419.

verso elaborando una tipología de los intelectuales frente a Auschwitz¹³². Distingue cuatro grupos principales. En primer lugar, los dos polos opuestos: el de los colaboracionistas y el de los supervivientes, entre los dos la masa de los cegados y el pequeño número de los que Benjamin calificó como «los que daban la señal de alarma del incendio»¹³³. El primer grupo, el de los colaboracionistas, calificado de grupo de las «musas alistadas»¹³⁴, ciertamente minoritario, tiene, sin embargo, reclutas de renombre: Louis-Ferdinand Céline, Robert Brasillach, Charles Maurras, Pierre Drieu La Rochelle, entre otros muchos en Francia, sin contar con sus homólogos en el resto de la Europa ocupada. Su adhesión tiene que ver «más allá de la ideología, con una verdadera fascinación estética ejercida por el nazismo»¹³⁵. La reacción de este grupo frente al genocidio va de la aprobación hasta el silencio cómplice. Los miembros del segundo grupo, el de algunos supervivientes, como Primo Levi, se han dedicado a una escritura subjetiva relatando su travesía de la muerte. Muy frecuentemente, han sido atormentados por un sentimiento de culpabilidad, que se llamará el síndrome del superviviente, «estos testigos son acechados por una tentación auto-destructora, a la que sucumbirán en primer lugar Celan, después Améry y finalmente Levi»¹³⁶. El tercer grupo, el más numeroso, está constituido en Francia, según Enzo Traverso, por los intelectuales que se mueven alrededor del periódico *Combat* o de revistas como *Les Temps modernes*, *Critique* o *Esprit*. Pueden estar en el origen de algunas intuiciones o presentimientos, pero en lo esencial permanecerán ciegos ante la tragedia, de la que son contemporáneos. Esta ceguera será larga, puesto que el proceso de Núremberg no sitúa siempre el genocidio en el centro de las acusaciones. La vida de estos intelectuales durante la guerra consistirá en encontrar los medios de una «acomodación», como lo ha calificado Philippe Burrin¹³⁷. El último grupo, el de los que avisaban del incendio, es poco numeroso y en lo esencial está compuesto por judíos alemanes emigrados (Hannah Arendt, Günther Anders, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse...). Enzo Traverso subraya la pertenencia de todos estos exiliados a una misma generación intelectual, nacida a principio del siglo, ya

¹³² Enzo Traverso: «Avertisseurs d'incendie. Pour une typologie des intellectuels devant Auschwitz», en *L'Histoire déchirée*, Cerf, París, 1997, pp. 13-43.

¹³³ Walter Benjamin: *Sens unique*, Les Lettres nouvelles, París, 1978, p. 205.

¹³⁴ Philippe Burrin: *La France allemande, 1940-1944*, Seuil, París, 1995, capítulo XXII.

¹³⁵ Enzo Traverso: «Avertisseurs d'incendie. Pour une typologie des intellectuels devant Auschwitz», en *L'Histoire déchirée*, op. cit., p. 19.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 21; ver Osmar Bartov: «Intellectuals on Auschwitz: Memory, History and Truth», en *History and Memory*, vol. V, 1993, n° 1, p. 102.

¹³⁷ Philippe Burrin: *La France à l'heure allemande*, Seuil, París, 1995.

profundamente marcada por la travesía en la adolescencia del primer conflicto mundial, han participado en la efervescencia cultural de la República de Weimar. Estas condiciones históricas son propicias a su receptividad ante la novedad y su condición de *outsiders* en tanto que emigrados les da una lucidez excepcional: «En estas condiciones, Auschwitz se les presenta desde el principio como una ruptura de civilización»¹³⁸.

Una tentativa reciente de estudio histórico de la actitud de los intelectuales durante el movimiento de Mayo de 1968 ha dado lugar al mantenimiento de una tesis en el Instituto de Estudios Políticos de París¹³⁹. Su autor, Bernard Brillant, se ha puesto como objetivo interrogarse sobre la noción de «contestación» a partir de la intersección de tres prismas: el pensar, el decir y el actuar, a fin de restituir la parte asumida por los medios intelectuales en la efervescencia que ha precedido al acontecimiento mismo, el impacto de este último sobre ese medio y la parte asumida en la construcción de las formas de esta contestación. El autor ve en Mayo del 68, a pesar de la rehabilitación de Sartre, la puesta en crisis de la figura del intelectual profético y el principio de la canalización de los intelectuales en la cultura de masas. La tesis sostenida no está lejos de defender la idea, según la cual los intelectuales han influido sobre el movimiento de Mayo del 68 menos de lo que han sido transformados en profundidad por este acontecimiento. Para dar cuenta de lo que ha sido el discurso intelectual de la época, Bernard Brillant se consagra a una especie de gramática de los diversos usos del término «contestación», que considera que ha sido «el idioma de los años 68»¹⁴⁰. Este idioma, que ha tenido una capacidad estructurante para definir y dar sentido a discursos, representaciones, acciones, es objeto de una atención particular. Esta aproximación lleva a dar cuenta de la batalla semántica a la que se entregan entonces los intelectuales, dando un contenido diferente a la postura de constestación que hace el papel incluso de lo que se ventila en la batalla social en curso, según si se ve en ella la forma de expresión de una voluntad reformadora, revolucionaria o de una simple rebelión.

Los historiadores han valorado sobre todo una aproximación a los intelectuales en función de sus diversos compromisos políticos. Ahora bien, este

¹³⁸ Enzo Traverso: «Avertisseurs d'incendie. Pour une typologie des intellectuels devant Auschwitz », en *L'Histoire déchirée, op. cit.*, p.37.

¹³⁹ Bernard Brillant: *Du Vietnam au Quartier latin: les intellectuels et la contestation. De la légitimité de la contestation à la contestation d'une légitimité*, bajo la dirección de Jean-François Sirinelli, defendida en el IEP el 27 de marzo de 2002.

¹⁴⁰ Bernard Brillant: «La contestation dans tous ses états xx», en Geneviève Dreyfus-Armond, Robert Franck, Marie-Françoise Lévy, Michelle Zancarini-Fournel (bajo la dirección de): *Les Années 68. Le temps de la contestation*, Complexe, Bruselas, 2000, p. 99.

estudio de los modos de compromiso y de los discursos sostenidos por los intelectuales necesita, por parte del historiador, de una atención vigilante del contexto, a las posiciones discursivas, a las fluctuaciones semánticas, así como a la toma en consideración de aquello en lo que el presente del estudio está cortado del pasado, de las discontinuidades que no permiten la transposición mecánica de los conocimientos del presente sobre el terreno del pasado. Estas prudencias comúnmente admitidas en el uso del oficio de historiador son particularmente imperativas en la aproximación al mundo del pensamiento y, si no se les tiene en cuenta, uno se expone a juicios apresurados, a cortocircuitos capciosos. Este es el caso de un célebre historiador, Zew Sternhell, que ciertamente ha tenido el mérito de haber jugado el papel de romper el hielo y de haber suscitado un debate fecundo, pero cuyo tipo de historia intelectual señala un determinado número de escollos a evitar. Mientras que, en general, se considera que el régimen de Vichy sancionó la victoria temporal, a favor de la ocupación alemana, de las fuerzas tradicionalistas, que jamás han digerido las Luces y la Revolución Francesa, según el análisis de las derechas plurales llevado a cabo por René Rémond¹⁴¹, Sternhell defiende, por el contrario, la tesis según la cual este régimen es la quintaesencia del fascismo, del que Francia sería la fuente original, y esto desde los años 1880. Partiendo de una definición muy amplia de fascismo: «El fascismo es a la vez el producto de una crisis de la democracia liberal y de una crisis del socialismo. Es una rebelión contra la sociedad burguesa»¹⁴², el autor puede así interpretar de una manera generosa y calificar de fascista toda forma de oposición al consenso liberal. Distingue los prolegómenos y la matriz teórica del fascismo no sólo en los discursos de la derecha nacionalista, sino también en las revisiones del marxismo intentadas por Paul de Man: «Es siempre la revisión del marxismo lo que constituye la dimensión ideológica más significativa del fascismo»¹⁴³. Esta apreciación es tanto más discutible en cuanto se le puede oponer el hecho de que el socialista André Philip ha sido fuertemente marcado por la influencia de Paul de Man. Según Sternhell, Marcel Déat, por un lado, y Georges Sorel y Paul de Man, por el otro, han alimentado la ideología fascista, creando un fascismo a la vez anodino y espiritualista. Por lo tanto, todos los contestatarios de los años 1930 son denunciados bajo la misma etiqueta de fascistas, así pues todas

¹⁴¹ René Rémond: «La Droite en France de 1815 à nos jours. Continuité et diversité d'une tradition politique», Aubier, París, 1954; también René Rémond: *Les Droites en France*, Aubier, París, 1982.

¹⁴² Zew Sternhell: *Ni droite, ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Seuil, París, 1983, p. 16.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 34.

las revistas responderían al fenómeno descrito, lo que permite un punto de vista muy extenso, ¡según el cual la revista *Esprit* sería una de las componentes del fascismo!: «Hay en Mounier, como en la gran mayoría de los contestatarios, una cierta indulgencia, una cierta comprensión en relación con el fascismo, incluso a menudo una cierta admiración»¹⁴⁴. Esta mezcla explosiva que se desplaza hacia la eficacia económica, hacia la idea de una revolución y de una regeneración, así como hacia la idea de imponer un heroísmo de monjes soldados va a proporcionar, según Sternhell, la contribución francesa al fascismo internacional.

Así es como, según Sternhell, el equipo de la revista *Esprit* se sumaría «hasta los últimos días de 1942 a la obra de la Revolución nacional»¹⁴⁵, mientras que sabemos que desde abril de 1941 los «Jóvenes d'*Esprit*» organizan la primera manifestación contra el antisemitismo en la zona sur con ocasión de la proyección de la película *El Judío Suss*, que a partir del mes de agosto de 1941 la revista *Esprit* viene prohibida y su director Emmanuel Mounier detenido el 15 de enero de 1942 y juzgado en octubre de 1942 en concepto de «responsable intelectual de la resistencia». La tesis de Sternhell es objeto de controversia y Michel Winock subraya sus carencias metodológicas¹⁴⁶. El error mayor de la historia intelectual según el método Sternhell, que también critica René Rémond en su respuesta, es un pecado estigmatizado por Lucien Febvre como el más imperdonable del historiador, el del anacronismo. Sternhell trata de juzgar con la mirada de lo que está establecido hoy como un determinado número de certezas con cuyo rasero considera el pasado, al precio de forzar los hechos. Así, el acto por el que los parlamentarios han votado los plenos poderes para Pétain el 10 de julio de 1940 hay que enfocarlo con la mirada del pasado glorioso del vencedor de Verdun y no como un plebiscito otorgado a la futura entrevista de Montoire con Hitler. La segunda regla de análisis es no calcular las intenciones de los actores en función de las consecuencias de sus actos. Finalmente, René Rémond recuerda que el lenguaje de la época hay que situarlo en un contexto discursivo que no es el nuestro. Por lo demás, los trabajos de Pierre Laborie sobre la evolución de la opinión pública francesa, así como los de Philippe Burrin sobre Francia durante el régimen de Vichy van totalmente en contra de la tesis de Sternhell¹⁴⁷.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 301.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Michel Winock: *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Seuil, París, 1990.

¹⁴⁷ Pierre Laborie: *L'Opinion française sous Vichy*, Seuil, París, 1990; Philippe Burrin: *La France à l'heure allemande*, Seuil, París, 1995.

Otro ejemplo que puede revestir un carácter ejemplar de las rutinas marcadas por un sesgo teleológico es la lectura de los compromisos del mundo intelectual francés entre 1944 y 1956 por el británico Tony Judt¹⁴⁸. Rechazando como concepto principal cualquier forma de explicación contextual para explicar la admiración comunista de los intelectuales franceses en la posguerra, y no queriendo ver en ello más que una adhesión general a una perversión totalitaria, Judt califica de una manera peyorativa como historicista e insuficiente cualquier aproximación que pusiera en primer plano la situación de la Liberación para iluminar el comportamiento y las prácticas de los intelectuales. Por el contrario, va a buscar en este periodo los «gérmenes de nuestra situación presente»¹⁴⁹ en una teleología asumida. Dejando de lado el contexto como simple decoración reducida a la insignificancia, Judt va a privilegiar el mismo discurso de los intelectuales, ¡pero a partir de un juicio que parte de lo que se sabe como testificado en 1992 sobre escritos de los años 1950! Así, Judt se acerca a Sternhell a propósito de los años de antes de la guerra y designa con el título de «fascista» cualquier búsqueda de una tercera vía entre el capitalismo y el bolchevismo. Este eje permite a Judt suponer una continuidad absoluta en la línea seguida por Mounier que, hostil al liberalismo en los años 1930 bajo influencia fascista, sería igualmente el enemigo del liberalismo en la posguerra, esta vez a partir de su camaradería con el PCF, y en los dos casos apuntándose a perspectivas totalitarias en nombre de la renovación necesaria y salvadora: «En esta editorial de 1948, en la que saludaba con discreción el golpe de fuerza comunista en Praga, Mounier observó una vez más que se podía perfectamente estar contrariado por el carácter aparentemente poco democrático de la toma del poder. Pero el progreso tenía un precio»¹⁵⁰. Judt puede decir con razón que no hay que considerar al intelectual como una figura atemporal a la manera del *Pensador* de Rodin. Pero, a partir del momento en que juzga los discursos realizados en los años 1930 y 1950 con el rasero de los años 1980, cae en el mismo defecto que Sternhell. La idea fuerza de su tesis es denunciar la irresponsabilidad de los intelectuales franceses en estos años de 1944 a 1956, con la convicción de que nada ha cambiado bajo el sol parisino desde el siglo XIII: «Desde el día en que los estatutos de la Universidad de París, en 1215, obligaron a los doctos a fundar una «teoría sistemática del mundo», la característica dominante del discurso intelectual francés fue su propensión a organizar y a contener el

¹⁴⁸ Tony Judt: *Un passé imparfait. Les intellectuels en France, 1944-1956*, Fayard, París, 1992.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 106.

conocimiento en el interior de un marco único»¹⁵¹. Ahí, la propensión totalitaria de los intelectuales franceses aparece como talmente natural, que el injerto liberal sólo ha podido venir del exterior. Este injerto sólo es un producto de la aculturación, hasta el punto que «la fragilidad del pensamiento posttotalitario en Francia esta estrechamente vinculada al extraño uso que se ha hecho del redescubrimiento del liberalismo»¹⁵².

Estos distintos ejemplos nos recuerdan la importancia de un cierto número de reglas básicas en el plano de la metodología del tipo de aproximación al mundo intelectual, que no puede, teniendo en cuenta su complejidad y su necesaria indistinción epistemológica, acompañarse con un uso salvaje y puramente ideológico de anacronismos. Por el contrario, se requieren una atención y una vigilancia extremas en cuanto a la restitución del contexto preciso de los enunciados para proceder a los cuerpos textuales del pasado.

EL MODELO FRANCÉS A PRUEBA DE LA HISTORIA INTELECTUAL DE OTROS PAÍSES

Sartre, que ha ejemplificado la figura del intelectual comprometido según el modelo desde el caso Dreyfus hasta la Liberación, precisa veinte años más tarde lo que entiende por «intelectual», durante una invitación a Japón en septiembre y octubre de 1965. Mientras que todas sus obras ya han sido traducidas, discutidas y consideradas como importantes en Japón, es acogido como una figura, hasta el punto que la prensa local lo presenta antes de su llegada como alguien que se encuentra entre las personalidades francesas más conocidas en Japón «con el mismo título que Napoleón y el general de Gaulle»¹⁵³. Es celebrado a la vez por su trabajo filosófico, por su obra de escritor y por sus tomas de posición.

En Tokio y en Kyoto, expone en tres conferencias la manera como concibe el papel del intelectual ante un patio de butacas tan numeroso como apasionado. La primera conferencia está consagrada a la pregunta: «¿Qué es un intelectual?». Sartre comienza por enumerar las múltiples críticas de las que son objeto por el mundo, en las que se les estigmatiza su ineficacia, su dogmatismo, su sentimiento elitista, el abuso que practican de su notoriedad. Sitúa su origen en el siglo XVIII, momento en que toman el relevo de los clérigos para llamarse filósofos, o sea, promotores de un enfo-

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 365.

¹⁵² *Ibid.*, p. 373.

¹⁵³ Annie Cohen-Solal: *Sartre*, Gallimard, París, 1985, p. 525.

que racionalizado del mundo, que enmarca las acciones y reivindicaciones de la burguesía: «Así pues, los filósofos aparecen como unos intelectuales orgánicos, en el sentido que Gramsci da a esta palabra: nacidos en la clase burguesa, se encargan de expresar el espíritu objetivo de esta clase»¹⁵⁴. Sartre sitúa el verdadero nacimiento de la categoría de los intelectuales a finales del siglo XIX después del caso Dreyfus, momento en que los herederos de estos filósofos de las Luces se reclutan entre los técnicos del saber práctico: «Todo técnico del saber es intelectual en potencia»¹⁵⁵. No se define como tal más que a partir de una alquimia particular, que tiene que ver a la vez con su posición social y con su historia singular. Es de la historia misma de donde surgen los intelectuales, más que de las coacciones sociales o de la simple voluntad personal: «Producto de sociedades desgarradas, el intelectual da testimonio de ellas, porque ha interiorizado su desgarramiento. Por lo tanto, es un producto histórico. En este sentido ninguna sociedad puede quejarse de sus intelectuales sin acusarse a si misma, pues sólo tiene a los que ha hecho»¹⁵⁶.

En su segunda conferencia Sartre se interroga sobre «la función del intelectual». Vislumbra a este último como a un personaje esencialmente solitario, ignorado por la clase dominante y desconectado de las clases desfavorecidas, el más desprovisto de los hombres. Su búsqueda es sobre todo personal en una dialéctica que le remite al mundo, a la exterioridad al mismo tiempo que a si mismo, a su interioridad. Esta interiorización de sus intervenciones sobre el exterior demuestra, según Sartre, lo absurdo de la acusación que estigmatiza su propensión al universalismo abstracto. Animado por esta tensión interna, fuente de contradicciones, el intelectual es llevado hacia el compromiso: «La naturaleza de su contradicción (la del intelectual) le obliga a comprometerse en todos los conflictos de su tiempo... Su posición no es científica»¹⁵⁷. En 1965, Sartre no ha modificado su postura de 1945 sobre el imperativo del compromiso con los más desfavorecidos como la única manera de comprender el mundo, que trata de pensar y de transformar, contribuyendo así a una «toma de conciencia proletaria»¹⁵⁸. Sartre le atribuye una función precisa, la de alentar la universalización de las aspiraciones de las clases desfavorecidas, perspectiva que se vuelve posible por las mismas tensiones que se encuentran en él y que se originan en su marginalidad, pues siempre se quedará como «un

¹⁵⁴ Jean-Paul Sartre: *Plaidoyer pour les intellectuels*, Gallimard, colección xx «Idées», París, 1972, pp. 23-24.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 38.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 41.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 58.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 70.

hombre que está de sobra, como una chapuza de las clases medias»¹⁵⁹. Finalmente, en una tercera conferencia, Sartre se dedica a responder a la pregunta: «¿El escritor es un intelectual?». Vuelve a la función que atribuye a la literatura como comunicación de lo incommunicable y define al escritor como un intelectual no por accidente, sino por esencia. Reitera el alistamiento de la escritura literaria en el compromiso político.

A mitad de los años 1950, incluso antes del informe Jruschov del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, Raymond Aron, en su obra *L'Opium des intellectuels*¹⁶⁰, toma directamente como blanco de su ataque la figura del intelectual comprometido desempeñada por Sartre. Considera que los intelectuales franceses tienen una responsabilidad más absoluta, ya que Francia se sitúa en el corazón del enfrentamiento entre los Estados Unidos y la URSS, en tanto que sede de la OTAN y país occidental en el que el Partido Comunista es el más poderoso. A través de esta obra Aron define la postura que pretende asumir de espectador comprometido, que opone a la de Sartre, arrastrado por las sirenas ideologizadas de su tiempo. Esta postura se sitúa en la intersección de un rigor de la andadura filosófica y de un análisis crítico de la actualidad: «Hay una actividad del hombre que es quizás más importante que la política: es la busca de la Verdad»¹⁶¹. Aron denuncia en *L'Opium des intellectuels* los mitos propios de los intelectuales y la alienación que resulta de ellos. La referencia a Marx es explícita en la elección del título. Así, Aron pretende dirigir la crítica de Marx contra los marxistas, al considerar el uso que hacen del pensamiento de este último como una prolongación de lo que fue la religión denunciada por Marx como opio del pueblo, llevando a una análoga situación de alienación. Se la toma sobre todo con el estatuto que reconocen a lo que piensan que es el sentido de la historia, su movimiento endógeno según una dialéctica que, ineluctablemente, tendría un final feliz. A propósito de la función intelectual, sitúa la aparición de esta categoría social en el interior de una temporalidad más larga que la de Sartre, recordando que toda sociedad ha tenido sus escribas. Ciertamente, la modernidad ha aumentado su número en las tres formas posibles de estas profesiones no manuales que son los escribas, los expertos y los letrados. Pero es falso afirmar que su posición habría sido siempre la de la crítica, de la contestación de los poderes establecidos: «Los letrados chinos han defendido e ilustrado la doctrina, más moral que religiosa, que les daba el primer rango

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 78.

¹⁶⁰ Raymond Aron: *L'Opium des intellectuels*, op. cit.

¹⁶¹ Raymond Aron: «Démocratie et Révolution», en *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Fallois, París, 1997, p. 245.

y consagraba la jerarquía»¹⁶². La ciudad griega nos revela admiradores de la ciudad de Esparta incluso en los muros de Atenas. En cuanto a la historia contemporánea occidental, cuenta con numerosos despreciadores del régimen burocrático soviético. La paradoja y la excepcionalidad francesa se traducen por el hecho de pasar por el paraíso de los intelectuales. Al mismo tiempo, «estos intelectuales franceses pasan por revolucionarios»¹⁶³. Han tomado por costumbre el hablar en nombre de lo universal, mientras que lo único que hacen es darle una importancia desmesurada a sus quejillas intestinas y a su arcaísmo: «Los intelectuales franceses se las ingenian para camuflar el provincianismo de sus controversias bajo las ruinas de las filosofías de la historia del siglo último»¹⁶⁴.

Aron establece una analogía entre el profetismo judeocristiano y el profetismo marxista, que explica la propensión de los intelectuales a definir una religión nueva. El partido se erige, entonces, como Iglesia salvadora, portadora de los intereses de la única clase que puede aportar la salvación, la que es capaz de subsumir las divisiones de clases, el proletariado que, solo él, por los sufrimientos padecidos, puede convertirse en redentor para el conjunto de la humanidad: «Cualquiera que ingrese en él (en el Partido), con una ojeada recibe el bautismo: es la Iglesia que expresa la voluntad esencial del proletariado; los no proletarios, que la obedezcan»¹⁶⁵. Transformado en una fe, el comunismo puede entonces hacerse escolástico y justificar todos los sacrificios por la causa última. Más que a sus militantes, Aron se dirige a la muchedumbre de sus compañeros de viaje reclutados en los medios intelectuales. Considera que su adhesión al comunismo «no señala solamente la irresponsabilidad política, sino una traición de su vocación en el doble plano de la filosofía y de la ética»¹⁶⁶. Por este concepto, evidentemente es en primer lugar en su «pequeño camarada» en quien piensa, cuando denuncia un cierto tipo de postura intelectual: «A la voz poderosa de Sartre, profeta descarriado al lado de la tiranía estaliniana, Aron opuso la austeridad, el rigor y la exactitud del educador. Educador de los intelectuales, a los que invitó a la modestia ante los hechos y a la responsabilidad ante los asuntos de la ciudad»¹⁶⁷. Después del fracaso del intento

¹⁶² Raymond Aron: *L'Opium des intellectuels*, reedición, Hachette, colección «Pluriel», París, 1991, p. 218.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 229.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 257.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 277.

¹⁶⁶ Nicolas Baverez: introducción a Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, reedición, Hachette, colección «Pluriel», París, 2002, pp. XIII-XIV.

¹⁶⁷ Nicolas Baverez: *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, Flammarion, París, 1993, p. 509.

de Auguste Comte en el siglo XIX, Aron percibe el comunismo como «la primera religión de intelectuales que haya tenido éxito»¹⁶⁸. En cuanto a los intelectuales franceses, lo que les distingue y guía sus tomas de posición tiene que ver a la vez «con la nostalgia de una idea universal y con el orgullo nacional»¹⁶⁹. Y Aron, en ese momento de 1955 de fuerte antagonismo entre los dos bloques, hace una llamada a «la llegada de los escépticos, si tienen que extinguir el fanatismo»¹⁷⁰. Pero, en estos años 1950, Sartre es mucho más oído que Aron, que sólo verá saludada su lucidez mucho más tarde. Por lo tanto, el modelo francés se enuncia según un esquema binario encarnado por Sartre, por un lado, y por Aron por el otro. ¿Este modo de existencia intelectual señala una excepción francesa? ¿Este modelo francés fue hegemónico? ¿Existen otras tradiciones de compromisos?

Si se pone en paralelo el modelo encarnado por Sartre con el que está en uso en otros países, aparecen muchas similitudes. Es sobre todo el caso de Rusia, que habrá sido la tierra por excelencia de los intelectuales en el sentido de compromiso, puesto que el término de *intelligentsia* viene de los escritores rusos que han combatido el absolutismo zarista. En el siglo XIX la *intelligentsia* rusa se impone como misión iluminar a su país, difundiendo en él las Luces, y el intelectual se define en términos similares a los del modelo francés de la causa de Dreyfus. A partir de la revolución rusa de 1917, el estatuto del intelectual viene radicalmente modificado¹⁷¹. Se convierte en una especie de intelectual orgánico, vinculado al Estado, haciendo desaparecer su espíritu crítico para ponerse al servicio de la política del Partido. La creciente instrumentalización de la que es objeto, se acentúa aún más con ocasión del primer congreso de los escritores de 1934, que instituye para todos la norma del realismo socialista. Entonces, los intelectuales comprometidos en el sentido francés se ven reducidos a la expresión subterránea de los *samizdats*. Con el inicio del deshielo ganan una cierta visibilidad y son reconocidos en Occidente como disidentes, ocupando el campo político a la manera de una contestación en nombre de los derechos del hombre. Alexis Berelowitch, agregado cultural en la embajada de Francia en San Petersburgo, con ocasión de un coloquio que tuvo lugar en septiembre de 1995 en esta ciudad, insiste sobre este cambio reciente del estatuto de los intelectuales en Rusia. Preconiza el no separar

¹⁶⁸ Raymond Aron: *L'Opium des intellectuels*, reedición, Hachette, colección «Pluriel», París, 1991, p. 287.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 328.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 334.

¹⁷¹ Cécile Vaissé: «Y a-t-il des intellectuelles en Russie soviétique?», en Michel Leymarie y Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de): *L'Histoire des intellectuels aujourd'hui*, PUF, París, 2003, pp. 363-378.

el estatuto del intelectual ruso del resto de Europa ni de confundirlo. Por un lado, se tiene la tendencia a asimilar a estos intelectuales rusos a mártires, víctimas expiatorias de un régimen totalitario, y, por el otro, se les presenta como defensores del antiguo poder burocrático. Según Berelowitch, cada una de estas posiciones ha cruzado por la cabeza de todo intelectual ruso, de manera evidentemente distinta para cada uno. Por un lado, el poder tiene necesidad de legitimarse apelando a un saber erudito y los responsables del partido hacían carreras para los diplomas y las academias. Por otro, los intelectuales aspiran a convertirse en los consejeros del poder, los portavoces de un pueblo reducido a quedarse mudo. Esta doble demanda se encuentra en el origen de una real influencia, social y simbólica, de los intelectuales, cuya posición se presenta, además, como el único medio de un ascenso social. Con el desmoronamiento del sistema soviético resulta que los intelectuales rusos renuncian a su pretensión de encarnar una vanguardia que guíe al pueblo. Muchos abandonan su estatuto de intelectuales para convertirse en políticos o para entrar en el mundo de los negocios. En cuanto a los que se mantienen en sus posiciones, preocupados por preservar su autonomía de intelectuales, corren el riesgo de ya no ser oídos por el resto de la sociedad y compensan esta ruptura por la multiplicación de los clubes de pensamiento, de las asociaciones, de las revistas, es decir, de un campo autónomo pero cada vez más apartado del resto de la sociedad.

En una configuración nacional completamente distinta, transatlántica, en Quebec, el historiador Yvan Lamonde, profesor en la Universidad MacGill de Montreal, inspirado por el modelo francés surgido del caso Dreyfus, viene a considerar que el intelectual en Quebec no aparece hasta 1900. Transforma el caso francés en modelo exportable, que se convierte en la base misma de la definición de la aparición del intelectual al otro lado del Atlántico¹⁷². El caso Dreyfus se le presenta como el gran referente, el momento de cristalización que permite metabolizar en cada realidad nacional los préstamos culturales provenientes de Francia: «Aquí se trata de un revelador cultural, de una matriz cultural, como otros acontecimientos constituyen unos puntos cero»¹⁷³.

El inicio del siglo XX ve emerger en Quebec esta nueva categoría social, que resiste a la influencia anglosajona, defendiendo la singularidad de la lengua y la cultura francesas¹⁷⁴. Por lo demás, estos intelectuales

¹⁷² Yvan Lamonde: «Les intellectuels francophones au Québec au XIXe siècle: questions préalables», en *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 48, otoño de 1994, pp. 153-185.

¹⁷³ Yvan Lamonde: «L'affaire Dreyfus et les conditions d'émergence de l'intellectuel vues des Amériques», en Michel Trebitsch, Marie-Christine Granjon (bajo la dirección de): *Pour une histoire comparée des intellectuels*, Complexe, Bruselas, 1998, p. 114.

¹⁷⁴ Catherine Pomeyrols: *Les intellectuels québécois: formation et engagements (1919-1939)*, L'Harmattan, París, 1996.

buscan las vías de una laicización en un universo social muy enmarcado por la Iglesia Católica. En Quebec, este modelo, que parte del postulado según el cual la autonomía necesaria para definir un espacio intelectual sólo data del siglo xx, sin embargo es contestado por algunos investigadores, que también asumen la historia intelectual como objeto, como Bernard Andrès, pero cuyos trabajos muestran la vitalidad desde el siglo xviii de todo un medio intelectual, que preexiste al nacimiento del sustantivo en Quebec: «Para su contribución a la sombra de las Luces, si me atrevo a decirlo: al margen o en el corazón de su siglo. Intelectuales, sí, por el simple hecho de haber pensado en Quebec, por haber pensado Quebec al final del siglo xviii»¹⁷⁵.

América Latina también ofrece un buen terreno de transferencia cultural del modelo inspirado en Dreyfus del intelectual comprometido, a la vez por su sitio en el proceso de independencia nacional y por sus protestas contra el establecimiento de dictaduras militares¹⁷⁶. Más frecuentemente, estos intelectuales han jugado un papel mayor en el fenómeno de hibridación de la cultura europea de las Luces, portadora de modernidad, y de las culturas autóctonas. En esta configuración, el intelectual busca abrirse los caminos de su singularidad en tanto que élite erigida en portavoz de los medios populares frente a los responsables del Estado. Diana Quattrocchi-Woisson muestra, por ejemplo, el papel de los intelectuales como élite cosmopolita en Argentina, muy al corriente de las novedades, pero confrontada a un marco político refractario, que no duda en jugar la carta del populismo (el peronismo) y de las temáticas anti-intelectuales. Sin embargo, el caso argentino aparece como atípico en el conjunto del mundo latinoamericano y no puede ser fuente de extrapolaciones abusivas.

Completamente en contraste con estos terrenos, que parecen propicios, con matices, a la transferencia del esquema francés, el vecino británico ofrece una visión muy diferente del intelectual, hasta el punto de que Clarisse Berthezène afirma que no se puede abordar este tema en el Reino Unido sin hacer reír¹⁷⁷. El estereotipo más extendido en tierra británica es que el país es demasiado pragmático para darse el lujo de tener intelectuales.

¹⁷⁵ Bernard Andrès: «Y a-t-il un intellectuel dans le Siècle? Ou Penser au Québec à la fin du XVIIIe siècle», en Manon Brunet, Pierre Lanthier (bajo la dirección de): *L'Inscription sociale de l'intellectuel*, L'Harmattan, París, 2000, p. 60.

¹⁷⁶ Daniel Pécaut: *Entre le Peuple et la Nation. Les intellectuels et la politique au Brésil*, MSH, París, 1989; Annick Lempérière: *Les Clercs de la nation. Intellectuels, État et société au Mexique au xxe siècle*, L'Harmattan, París, 1992; Diana Quattrocchi-Woisson: *Un nationalisme de déracinés. L'Argentine pays malade de sa mémoire*, CNRS, París, 1992.

¹⁷⁷ Clarisse Berthezène: «Intellectuels anglais: un faux paradoxe», en Michel Leymarie y Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de): *L'Histoire des intellectuels aujourd'hui*, PUF, París, 2003, pp. 45-61.

Recuerda los intentos de denegación de un cierto número de intelectuales británicos de notoriedad internacional. Así, Bertrand Russell, ese intelectual muy comprometido a pesar de todo, conocido por sus posturas de denuncia y por el famoso tribunal internacional Russell/Sartre, sin embargo ha declarado: «Jamás me he considerado como un intelectual y nadie jamás se ha atrevido a llamarme así en mi presencia», o también Orwell afirmando que «los ingleses no son intelectuales». Habiendo interiorizado esta actitud de negación, para el inglés el intelectual sólo puede ser el extranjero. Ese es exactamente el caso, cuando el sustantivo se impone a principios del siglo xx; significa el socialismo; por lo tanto, no solamente el extranjero, sino el peligro.

Manifiestamente, el acta del caso Dreyfus no ha tenido ningún ascendiente e Inglaterra se ha quedado como una "isla" en su espléndido aislamiento. Perry Anderson¹⁷⁸, historiador marxista británico, hace notar que hay dos momentos privilegiados en cuyo transcurso el intelectual ha estado a punto de hacer su aparición en Inglaterra, en 1890 y en 1930, pero que las dos ocasiones, cada una a su tiempo, se han dejado perder. Jeremy Jennings hasta pone en un espejo el antiintelectualismo británico y la imagen del intelectual francés¹⁷⁹. Confirma que el término de intelectual siempre ha tenido en Inglaterra una connotación peyorativa y que el intelectual francés tiene un lugar preferente en esta representación despectiva. Esta oposición data de la Revolución Francesa, momento de cristalización del intelectual abstracto, cortado de las realidades y, por lo tanto, cortador de cabezas. Las tesis críticas de Edmund Burke¹⁸⁰ han atravesado el tiempo sin modificarse sensiblemente en el imaginario de los británicos. En el Bicentenario de 1789, la primera ministra de la época, Margaret Thatcher, invitada a las ceremonias parisinas por François Mitterrand, no permanece menos cáustica. Apoyándose en las tesis de Burke, considera que «la Revolución Francesa era un intento utópico para cambiar de arriba abajo el orden tradicional... en nombre de ideas abstractas, formuladas por intelectuales vanos, que acabó convirtiéndose, no por casualidad, sino por debilidad y perversidad, en depuración, masacres colectivas y guerra»¹⁸¹.

¹⁷⁸ Perry Anderson: *Les Passages de l'Antiquité au féodalisme*, Maspero, París, 1977; *Sur le marxisme occidental*, Maspero, París, 1977.

¹⁷⁹ Jeremy Jennings: «L'anti-intellectualisme britannique et l'image de l'intellectuel français», en *Mil neuf cent, revue d'histoire intellectuelle*, n° 15, junio de 1998, pp. 109-125.

¹⁸⁰ Edmund Burke: *Réflexions sur la révolution en France (1790)*, Hachette, colección «Pluriel», París, 1989.

¹⁸¹ Margaret Thatcher: *The Downing Street Tears*, Harper Collins, Londres, 1993, p. 753, citada por Jeremy Jennings: «L'anti-intellectualisme britannique et l'image de l'intellectuel français», en *Mil neuf cent, revue d'histoire intellectuelle*, n° 15, junio de 1998, p. 117.

En esta línea es en la que se inscribe la obra polémica de Paul Johnson, que invita a juzgar a los intelectuales no por lo que escriben, sino por lo que hacen, poniendo en duda su derecho a salir del campo en el que son expertos. Después de haber pasado revista a los que considera responsables de las masacres contemporáneas y que no son privativos de Francia, aunque se encuentren en buena posición Rousseau y Sartre, exclama: «¡Atrás los intelectuales!»¹⁸². Llega hasta trazar una línea de filiación directa entre Sartre y Pol Pot: «Los horrorosos crímenes cometidos en Camboya desde abril de 1975... han sido organizados por grupos de intelectuales francófonos pertenecientes a las clases medias, conocidos bajo el nombre de *Angka Leu* (la Alta Organización). Sobre ocho jefes, cinco eran maestros, un profesor de universidad, un funcionario y otro comunista. Todos habían estudiado en Francia en los años 1950, donde no solamente han pertenecido al Partido Comunista, sino también se han tragado las doctrinas de Sartre sobre el activismo filosófico y la "violencia necesaria". Estas masacres son su hijo ideológico»¹⁸³.

Si tales posiciones son caricaturescas, sin embargo el contraste es por todas partes evidente, en cuanto a la posición del intelectual a una y otra parte del Canal de la Mancha. Esto es lo que también constata Stefan Collini, cuando evoca la permanencia del cliché, según el cual Inglaterra se distinguiría por la ausencia de intelectuales¹⁸⁴. Collini distingue varios sentidos de la noción de intelectual. En primer lugar, se le puede dar una definición de orden sociológico, pero también se le puede entender como un término de orden cultural, designando una especie de autoridad cultural de quien puede dirigirse a un público más amplio, lo que en general no le permite su actividad profesional. En una tercera acepción, Collini se acerca a la definición política que le dan en Francia Jean François Sirinelli y Pascal Ory, según la cual el intelectual es el que sale de su campo de competencia para intervenir o actuar en el campo político, pero reconoce que esta significación «puede parecer como curiosa a unos oídos ingleses»¹⁸⁵. A esto se añade, según Collini, un cuarto sentido, que califica como «normativo» y que corresponde a lo que se espera de un intelectual real, es decir, la busca de la validez y de la verdad de las ideas por sí mismas. Además, hay un

¹⁸² Paul Johnson: *Le Grand Mensonge des intellectuels. Vices privés et vertus publiques* (1988), Laffont, París, 1993.

¹⁸³ *Ibid.*, citado por Jeremy Jennings: «L'anti-intellectualisme britannique et l'intellectuel français», art. cit., p. 120.

¹⁸⁴ Stephan Collini: «Intellectuals in Britain and France in the Twentieth Century. Confusions, Contrasts and Convergences?», en Jeremy Jennings (editor): *Intellectuals in Twentieth-Century France. Mandarins and Samourais*, St Martin's Press, 1993, pp. 199-224.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 202.

uso peyorativo de la noción, según la cual el intelectual sería alguien que se distinguiría por una forma particular de pretensión, una autosuficiencia en nombre de una falsa superioridad.

La definición que retiene Collini es más amplia que la adoptada por los historiadores franceses, que parten del modelo Dreyfus. Según él, el intelectual se define por su capacidad para salir de su campo de conocimiento, pero no solamente sobre el terreno político, en un sentido cultural más amplio, donde es considerado capaz de hablar con autoridad sobre un tema del que no es experto. En este título, es larga la lista de los que pueden ser reconocidos como intelectuales ingleses.¹⁸⁶ En su mayor parte, son grandes especialistas en su campo e intervienen con autoridad en los estrechos límites de su competencia reconocida.

Desde 1992, el GRHI (Grupo de Investigación sobre la Historia de los Intelectuales), animado por Nicole Racine y Michel Trebitsch en el marco del IHTP (Instituto de Historia del Tiempo Presente), explora el sitio de los intelectuales en otros países distintos de Francia, interrogándose con eso mismo sobre la excepcionalidad francesa. Así, Marie-Christine Granjon opone los estruendosos intelectuales franceses comprometidos al silencio de rigor que reina entre los belgas, los suizos o los daneses, donde el intelectual apenas es reconocible, simple ciudadano entre otros. En la raíz de este contraste, primeramente se distinguen configuraciones diferentes del sistema político, que induce el recurso a los intelectuales como simples expertos especializados en tal campo específico. También se encuentra esta posición de ser un experto en el mundo anglosajón y en Alemania, donde «los intelectuales son considerados y estudiados sobre todo como profesionales, creadores y distribuidores de conocimientos y de bienes culturales»¹⁸⁷.

Los estudios americanos, llevados a término desde el fin de los años 1970 fundamentalmente por Thomas Bender, David Hollinger y James T. Kloppenberg, atestiguan un contraste semejante¹⁸⁸. Como puede juzgarse por

¹⁸⁶ Stephan Collini cita entre otros a: George Bernard Shaw, Beatrice Webb, H.G. Wells, T.E. Hulme, Hilaire Belloc, Bertrand Russell, G.M. Trevelyan, Leonard Woolf, J.M. Keynes, T.S. Eliot, F.R. Leavis, R.H. Tawney, A.D. Lindsay, Harold Laski, A.J. Toynbee, Richard Titmuss, Stephen Spender, George Orwell, Cyril Conolly, Lewis Namier, Karl Popper, Michael Oakeshott, A.J. Ayer, A.J.P. Taylor, Lionel Robbins, Isaiah Berlin, Stuart Hampshire, R.D. Laing, Peter Medawar, Raymond Williams, E.P. Thompson, W.G. Runciman, Harold Pinter, George Steiner...

¹⁸⁷ Marie-Christine Granjon: «Une enquête collective sur l'histoire des intellectuels: synthèses et perspectives», en Michel Trebitsch et Marie-Christine Granjon (bajo la dirección de): *Pour une histoire comparée des intellectuels*, op. cit., p. 30.

¹⁸⁸ Thomas Bender: *Intellect and Public Life. Essays on the Social History of Academic Intellectuals in the United States*, The John Hopkins University Press, Baltimore/Londres, 1993.

esto, la puesta en marcha de la perspectiva comparatista, que sigue siendo un vasto tajo para los trabajos futuros, permite medir la existencia de un cierto número de contrastes, pero no puede deducirse de ello una situación de excepcionalidad francesa. La hipótesis a verificar sería más bien la de una oposición entre un mundo anglosajón y alemán, por una parte, y, por la otra, un mundo latino, en cuanto a que el lugar asignado a los intelectuales en España y en Italia no está muy alejado del de la situación francesa. Por lo tanto, según Marie-Christine Granjon, la fractura no existiría tanto entre Francia y el resto del mundo sino entre los países latinos y los otros: se encuentra este estatuto a parte de los intelectuales, percibidos como una parte de la élite en los países latinoamericanos, donde están investidos de una verdadera misión de afirmación de la identidad nacional.

Por lo tanto, si hay importantes variaciones según las configuraciones nacionales, también se pueden identificar definiciones diferentes del modo de ser del intelectual en función de los periodos en el seno de un mismo espacio nacional. Es el caso, sobre todo en Francia, entre el éxito exclusivo del modelo del caso Dreyfus y su puesta en cuestión, cuando el intelectual, abandonando su posición de superioridad, se llega a no reconocérsele más que una competencia limitada, específica.

DEL INTELLECTUAL DE LA SOSPECHA AL INTELLECTUAL ESPECÍFICO

En el transcurso de los años 1960-1970, el éxito que ha conocido el estructuralismo entre los intelectuales en Francia corresponde al gran momento de una filosofía de la sospecha, que se apoya en una configuración específica de las ciencias sociales, valorizada por su capacidad para desvelar, para deconstruir la modernidad triunfante y para expropiar toda forma de presencia del sujeto. El paradigma entonces dominante, el estructuralismo, se propone como una máquina para hacer aparecer una verdad velada, escondida. Entonces, el objetivo para el intelectual es desmitificar la doxa, desnaturalizar el sentido, buscando detrás de lo que se dice, bajo lo que se manifiesta, la expresión de la mala fe. Esta postura de superioridad se inscribe también en la estela de la tradición epistemológica francesa, la de Cavailles, de Bachelard y de Canguilhem. Esta corriente absolutiza la distinción entre el sentido común, por una parte, y la competencia científica, por la otra, separados por un corte radical. Este modo de pensamiento es el que prevalece en los maestros pensadores del estructuralismo: Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Jacques Lacan, Michel Foucault, Louis Althusser, Jacques Derrida...

En ese momento, todos los valores eurocéntricos son interrogados y deconstruidos, siendo objeto de una crítica radical en nombre de un reverso, de una edad de oro perdida, de otra escena. Detrás de las Luces, se encierran las tinieblas de una lógica infernal y carcelaria de una relación saber/poder que exige dejar sitio a los reprimidos: el loco bajo el hombre de razón, el niño antes que el adulto, el «salvaje» bajo el «civilizado», hasta el punto de que lo otro se convierte en el lugar mismo de la verdad, de una pureza original perdida. Este momento estructuralista ha llevado a su punto culminante la exigencia crítica alrededor de una tríada de figuras de transgresión: Marx, Freud y Nietzsche con el tema del retorno a... — retorno a Marx para las lecturas de Althusser, retorno a Freud para los lacanianos y retorno a Nietzsche para Foucault y Deleuze¹⁸⁹. Esta tríada ha constituido una verdadera «máquina de sospechar».

Entonces, para todo intelectual conviene pensar después de Auschwitz, como lo ha dicho Adorno. La modernidad tecnológica, transformándose en apisonadora, en máquina de muerte a escala planetaria, se encuentra afectada por la negatividad y cogida en las redes de la ideología de la sospecha. A esto se añade el descubrimiento de lo que hay detrás del telón de acero, bajo lo que se consideraba como un modelo, y que se revela que es la realidad del totalitarismo. Bajo la razón, sus implacables artimañas cierran la tapa sobre las esperanzas de creación de un mundo mejor: no se puede más que constatar una necesaria discontinuidad: «Tenemos que volver a empezar de cero»¹⁹⁰. Una cierta mirada ingenua en cuanto a la exaltación del progreso continuo de la libertad y de la lucidez humanas se ha vuelto imposible. El humanismo, en el sentido de un hombre dueño de su destino, mejorable, que va derecho hacia la perfección, ya no es de recibo. A la visión de los días siguientes que cantan, se le sustituye el enfoque de tópicos de cambios parciales, cuyos límites hay que definir. Después, el año 1956 con su cortejo de desilusiones, de Budapest a Alejandría pasando por Argel, ha interrumpido los cantos de la liberación y de una cierta esperanza colectiva. Estos años 1950 van a suponer como una nueva fractura en el paisaje intelectual francés: «1956 (...) nos ha llevado a no estar ya obligados a esperar algo»¹⁹¹.

Los años 1960 tampoco serán más propicios para la eclosión de rupturas positivas. Si el movimiento internacional de 1968 ha agitado durante

¹⁸⁹ Ver François Dosse: *Histoire du structuralisme*, tomo 1 y 2. La Découverte, París, 1991 y 1992.

¹⁹⁰ Michel Foucault, entrevista con K. Boesers: «Die Folter, das ist die Vernunft», en *Literaturmagazin*, 8, Rowohlt, Reibek, 1977.

¹⁹¹ Michel Foucault: declaraciones realizadas a Maurice Clavel, en *Vézelay* en 1977, en *Océaniques* del 13 de enero de 1988.

el espacio de una primavera a la sociedad francesa, el mismo año dejará el recuerdo cruel del aplastamiento de otra primavera, la de Praga, bajo la bota soviética. Una nueva ola de intelectuales va a sufrir de frente este seísmo. Para toda una generación, la esperanza revolucionaria, en el blanco de las fuerzas de opresión, es expulsada al estatuto de mitología, reducida a un fantasma y confinada, rechazada como mito del siglo XIX. Estos grandes pasos hasta el límite, que exigían los intelectuales con sus deseos, sufren una erosión irreversible en una sociedad occidental que ya no se piensa como emergiendo de una historia cálida, sino que parece valerse de las sociedades primitivas para privilegiar una relación fría con una temporalidad que se ve clavada en el suelo, en la inmovilidad. La escatología revolucionaria se disuelve en el molde de las resistencias, bloqueos e inercias propias de nuestra sociedad. Al descrédito que afecta al compromiso y al voluntarismo político, corresponde, en el plano teórico, un idéntico descrédito que esta vez afecta a todo lo que se relaciona con la historia. Es a partir de esta negación de la historicidad, de la búsqueda de los orígenes, de la génesis de la reflexión sobre los ritmos temporales, como va a construirse y a desarrollarse el paradigma estructuralista. Éste va a paralizar el movimiento, enfriar la historia, antropologizarla.

La fascinación de un Occidente que rompe con su historicidad por el modo de vida inmutable de los nambikwaras, reproducido por Lévi-Strauss, nos revela a mitad de los años 1950 que nos encontramos en una nueva era de modificación del régimen de historicidad de las sociedades modernas. Es la misma idea de progreso la que está sometida al desafecto, en cualquier caso como fenómeno unificador. El progreso se pluraliza; ya no es la fuerza motora de la evolución social. Sin negar ciertos avances, éstos ya no participan de una problematización global de la sociedad. Esta deconstrucción se encuentra en la base de una verdadera revolución intelectual que inaugura el estructuralismo, fundamentalmente por la antropología, por la idea de la equivalencia de la especie humana. Es el paso decisivo de Lévy-Bruhl a Lévi-Strauss, que demuestra que, más allá de las latitudes, la pluralidad de los modos de ser y de pensamiento, todas las sociedades humanas son expresiones plenas de la humanidad sin valor jerárquico. Este aspecto de la revolución estructuralista inaugura una nueva percepción del mundo, que traza un rasgo de equivalencia entre toda forma de organización social. A partir de esta nueva visión, ya no hay planos de separación entre superiores/inferiores, ni entre estadios anteriores/posteriores. Ciertamente, será rápidamente franqueado el paso de la relatividad al relativismo, pero, cualquiera que sea la posición defendida, la aprehensión del Otro como manifestación parcial del Universal humano provoca la salida del esquema histórico evolucionista del siglo XIX. Entonces, a la concien-

cia de una Europa modelo, vanguardista en la marcha de la humanidad, las ciencias humanas han sustituido una conciencia crítica revocadora del Sujeto y de la Historia, el retorno de la conciencia sobre sí misma o, más bien, sobre su cara opuesta, sobre lo inhibido. Esta idea de una igualdad de los pueblos, que surge en la posguerra para imponerse con la descolonización, es una idea nueva que modifica todas las referencias para pensar el espacio geopolítico.

Los intelectuales del momento estructuralista buscan otra vía que la del modelo del compromiso en nombre de lo universal encarnado por Sartre. Así, Roland Barthes rompe con la idea de certezas, en cuyo nombre intervendría en la plaza pública y considera que el papel del intelectual es el de comprometerse con resolución en tierras vírgenes, privilegiando un espíritu de vanguardia: «El espíritu universal le hacía sitio al espíritu de vanguardia»¹⁹². De ello resulta una mayor movilidad intelectual para evitar por todos los medios cualquier forma de recuperación por la sociedad global, aplicando sobre ella una implacable lógica de desvelo, alimentada por los instrumentos de la retórica y por el recurso a la tríada Marx, Freud, Nietzsche. Esta crítica ejercida en nombre de los maestros de la sospecha sobre todos los discursos de legitimación se ha alimentado, a la vez, por un fondo pesimista, crítico con las ilusiones de la razón, y por una voluntad reconstructiva de todo lo que se consideraba como coherencia global, imperativo categórico, orden natural, sometido a la descomposición de una crítica radical. La misma noción de realidad se encuentra puesta en cuestión. Todo lo que remite a sus categorías no provocando más que desilusiones, lo real es rechazado al orden de la insignificancia. La filosofía de la búsqueda de la cara oculta se hace eco de una estética de la desaparición, como la ve en su obra Paul Virilio, en donde el efecto de lo real suplanta a la realidad. Un escepticismo generalizado pone en crisis todo «meta-relato» en la sociedad postindustrial o postmoderna. Según Jean-François Lyotard¹⁹³, este paso a una nueva economía del discurso se produce hacia finales de 1950 en Europa, o sea, en el momento en que llega a su fin la Reconstrucción.

Con las tecnologías modernas de la comunicación, con la informatización de la sociedad, se produce un balanceo del saber; se convierte en la cara indisoluble del poder de los que toman decisiones, de los programadores, que relegan poco a poco a la antigua clase política tradicional a un papel subalterno. En tal marco, la cuestión de la legitimación se des-

¹⁹² Thomas Pavel, en Claude Bremond y Thomas Pavel, *De Barthes à Balzac*, Albin Michel, París, 1998, p. 24.

¹⁹³ Jean-François Lyotard: *La Condition postmoderne*, Minuit, París, 1979, p. 11.

vía para provocar una crisis de los grandes relatos, «una erosión interna del principio de legitimidad del saber»¹⁹⁴. La reconstrucción del Uno, de los metadisursos, da lugar a una proliferación de múltiples discursos no asignados a un sujeto, simples juegos de lenguaje, fibras sin mallas. El horizonte humanista se borra, sustituido por una postura «performativa», una «legitimación por el hecho»¹⁹⁵. Así pues, a este respecto y según Jean-François Lyotard, se puede escribir la «tumba del intelectual»¹⁹⁶, que ya no está en condiciones de hablar en nombre del hombre en general, de la nación, del pueblo, del proletariado: «Por lo tanto, ya no debería haber un "intelectual", y, si los hay, es que están ciegos ante este nuevo dato en la historia occidental desde el siglo XVIII: no hay un sujeto-víctima universal, haciéndose visible en la realidad»¹⁹⁷.

Foucault expresa este deseo de zandar el universalismo: «Sueño con el intelectual destructor de las evidencias y de las universalidades»¹⁹⁸. Al combate de Sartre, optimista a favor de la libertad, Foucault opone una microfísica de la resistencia tópica a los poderes, una tarea intelectual específica, especificada por las delimitaciones precisas de su campo particular del saber. Presiente, en la hora estructural, el fin del intelectual universal, para sustituirle el que describe lo impensado de las categorías oficiales del conocimiento, por una trasgresión permanente de los límites. Se asiste a la historicización de las categorías y al final de toda referencia a lo universal. Se le añade la desaparición del nombre del autor, de la significación de su existencia. El autor debe borrarse detrás de las leyes del lenguaje, de las que no es más que un modesto ejecutor de una composición que no le pertenece. En cuanto al intelectual, reduce su papel al de un vagabundo en los márgenes, al de un desactivador de prejuicios, al de un destructor de mitos.

En estos tiempos de sospecha, el intelectual renuncia a la idea de que podría emanar de él una visión globalizadora del mundo, en nombre de una conciencia representante y representativa de la universalidad. Michel Foucault va a definir así lo que entiende por el «intelectual específico», que ocupa una plaza singular a partir de la cual puede adquirir una cierta legitimidad, pero parcial y fragmentaria. Ya no puede pretender, a la manera de Sartre, decir la verdad oculta. A este respecto, renuncia a una supe-

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 65.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 77.

¹⁹⁶ Jean-François Lyotard: «Tombeau de l'intellectuel», en *Le Monde* del 8 de octubre de 1983; recogido en *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Galilée, París, 1984.

¹⁹⁷ En *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, *op. cit.*, p. 20.

¹⁹⁸ Michel Foucault, entrevista con Bernard-Henri Lévy, en *Le Nouvel Observateur* del 12 de marzo de 1977, publicado de nuevo el 29 de junio de 1984.

rioridad para expresar lo que le conviene a la gente hacer o no hacer: «El intelectual ya no tiene que jugar el papel del que da consejos. El proyecto, las tácticas, los objetivos que hay que marcarse, corresponde a los mismos que se baten y se debaten el encontrarlos»¹⁹⁹. Ciertamente, el intelectual renuncia a encarnar lo universal, pero continúa en su trabajo crítico de revelación, utilizando sus competencias y conocimientos de ese campo para mostrar que la realidad de las cosas es completamente diferente de lo que se dice: «El papel del intelectual consiste, desde ya hace un cierto tiempo, en hacer visibles los mecanismos del poder represivo, que son ejercidos de manera disimulada. En mostrar que la escuela no es solamente una manera de aprender a leer y a escribir y de comunicar el saber, sino también una manera de imponer»²⁰⁰. El intelectual renuncia al mundo de las ideas generales y a su papel de profeta universal, para hacerse más eficaz en un dominio particular, en el que se encuentra vinculado a gentes comprometidas en una práctica social. A partir de 1971, Foucault se implica en el terreno concreto de las prisiones, animando el GIP (Grupo Información Prisiones) junto a Pierre Vidal-Naquet y Jean-Marie Domenach. Con la publicación sobre el mismo tema de *Surveiller et punir*²⁰¹, concibe su trabajo de filósofo como complementario de este trabajo de campo.

Fundamentalmente, es con ocasión de una entrevista para una revista italiana como Foucault precisa, en 1976, lo que entiende por «intelectual específico». Toma muy claramente distancias frente a la concepción llamada «de izquierdas» del intelectual como portavoz de lo universal. Hace mucho tiempo, dice, que ya no se les pide a los intelectuales que jueguen este papel, pues estos últimos trabajan sobre problemas específicos. Esta nueva situación lleva a Foucault a definir «lo que llamaría el intelectual específico por oposición al intelectual universal. Esta nueva figura tiene otra significación política: ha permitido, si no soldar, por lo menos rearticlar unas categorías bastante vecinas, que habían permanecido separadas»²⁰². Foucault se refiere aquí, evidentemente, a las posiciones adoptadas tanto por Sartre como por Aron, así como aquélla, más antigua, del escritor sacralizado. Foucault sitúa la ruptura histórica, incluso si no se ha sido

¹⁹⁹ Michel Foucault: «Pouvoir et corps», en *Quel Corps?*, n.º 2, septiembre-octubre de 1975, pp. 2-5; entrevista de junio de 1975; recogido en *Dits et écrits*, tomo II, Gallimard, París, 1994, p. 759.

²⁰⁰ Michel Foucault: «Hospicios. Sexualidade. Prisoas», entrevista en *Revista Versus*, n.º 1, octubre de 1975, pp. 30-31; recogido en *Dits et écrits*, tomo II, *op. cit.*, p. 772.

²⁰¹ Michel Foucault: *Surveiller et punir*, Gallimard, París, 1975.

²⁰² Michel Foucault: «Entrevista a Michel Foucault», realizada por A. Fontana y P. Pasquino, junio de 1976, en Fontana y Pasquino, editores, *Microfísica del potere: interventi politici*, Einaudi, Turín, 1977, pp. 3-28; recogida en *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. III, pp. 154-155.

consciente del cambio, en la Segunda Guerra Mundial, con el físico atómico Oppenheimer, portador de un saber a la vez específico y detentador de un alcance planetario. Se encontraba en deuda con la sociedad en nombre de su saber científico. Este especialista aún se encuentra en la bisagra de los dos tipos de intelectuales, pero la parte del especialista va a prevalecer pronto, a partir de vínculos transversales en redes de sociabilidad, que sacan al intelectual de su aislamiento romántico: «Así, los magistrados y los psiquiatras, los médicos y los trabajadores sociales, los trabajadores de laboratorio y los sociólogos pueden, cada uno en su propio espacio y por la vía de intercambios y de apoyos, participar en una politización global de los intelectuales»²⁰³. Considerando que el ideal tipo del intelectual universal ha nacido en la categoría del jurista notable, Foucault ve la nueva concepción del intelectual específico enraizarse en la figura del sabio experto y especialmente de dos disciplinas, que habrían sido los mejores viveros de esta aparición: la biología y la física, implicando el paso de la sacralización de la escritura literaria a la del saber erudito. Este movimiento se habría desarrollado sobre todo desde 1960, al ritmo de la modernización acelerada. En 1976, Foucault juzga que conviene reelaborar esta figura del intelectual específico tal y como ha ocupado un lugar creciente en la sociedad: «Lo importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder ni sin poder... La verdad es de este mundo... cada sociedad tiene su régimen de verdad, su política general de verdad: es decir, los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos»²⁰⁴. A la tensión de Althusser entre ideología y ciencia, Foucault opone una función un poco diferente para los intelectuales específicos, la de ojear la verdad bajo las lógicas del poder según unos tópicos especializados, en una andadura de desvelamiento que sin embargo es similar.

El último coletazo público de la ética de convicción dirigida por la postura de desvelamiento podría estar datado en 1978, cuando Michel Foucault, enviado por *Le Nouvel Observateur* a Irán, describe la revolución iraní en marcha. Impresionado por la contestación de los valores occidentales modernos, ve en esta revolución un movimiento que permite reconciliarse con una espiritualidad política positiva: «La situación en Irán parece estar suspendida en una gran rivalidad entre dos personajes con blasones tradicionales: el rey y el santo, el soberano en armas y el exiliado despojado; el déspota que tiene enfrente suyo al hombre que se yergue con las manos desnudas, aclamado por un pueblo»²⁰⁵. Hoy se sabe hasta qué punto

²⁰³ *Ibid.*, *Dits et écrits*, p. 155.

²⁰⁴ *Ibid.*, *Dits et écrits*, p. 158.

²⁰⁵ Michel Foucault: «À quoi rêvent les Iraniens?», en *Le Nouvel Observateur* del 16 de octubre de 1978.

ese gobierno islámico que Foucault presentaba como liberador, verdadero umbral de una novedad, encarnación de la resistencia a la opresión, se ha transformado en una dictadura brutal. Este tipo de errores, convertidos en excepcionales e incongruentes después de 1975, ampliamente compartidos, por el contrario, en el periodo precedente, puede ser percibido como el resultado de los efectos perversos de una posición hipercrítica frente a la democracia y sus instituciones.

Si la función de los intelectuales reside en el ejercicio de esta crítica, implica, para evitar un cierto número de delirios políticos, considerar que la democracia no resulta tan evidente que haya que olvidar sus logros, para mejor exaltar cualquier cosa de las muchas que se dan en otra parte. El problema no es que se haya producido este género de discurso crítico contra la democracia, sino que no se haya tomado la molestia de ajustarla con una declaración de solidaridad. A pesar de estos errores, Foucault no deja de reivindicar alto y fuerte en 1979 su postura de intelectual específico, fiel a su estrategia encaminada a la sospecha: «En estos tiempos los intelectuales no tienen muy buena "prensa": creo poder emplear esta palabra en un sentido muy preciso. Por lo tanto, no es el momento de decir que no se es intelectual. Por lo demás, haría sonreír. Intelectual, lo soy. Se me preguntaría cómo concibo lo que hago, respondería... Ser respetuoso cuando una singularidad se levanta, intransigente desde el momento en que el poder viola lo universal. Elección simple, obra trabajosa: pues hay que estar atento a todo a la vez, un poco por debajo de la historia, lo que la rompe y la agita, y vigilar un poco por detrás de la política sobre lo que debe limitarla incondicionalmente»²⁰⁶.

El intelectual de la sospecha dejará sitio en los años 1980 a un intelectual reconciliado con los valores democráticos, preocupado, sin embargo, por su autonomía crítica. No obstante, este último retendrá la enseñanza de Foucault de una reducción de su tipo de intervención a su dominio específico de competencia.

²⁰⁶ Michel Foucault, «Inutile de se soulever?», en *Le Monde*, 11-12 de mayo de 1979, pp. 1-2; recogido en *Dits et écrits*, tomo III, *op. cit.*, p. 794.

3. LA ELUCIDACIÓN SOCIOLÓGICA Y SUS LÍMITES

Junto al acercamiento histórico de los intelectuales, se cuenta con toda una serie de trabajos que responden a una sociología de este medio. Destacan la puesta en evidencia de las redes de poder y tienden a explicar la producción de las ideas por unos mecanismos fuertemente dependientes de sus lugares de enunciación. Son estos procesos sociales de fabricación de las ideas los que enfocan los sociólogos, preocupados por cartografiar el fenómeno y por revelar sus invisibles lógicas sincrónicas. Las maneras de dar cuenta de las actividades de los intelectuales por parte de los sociólogos dependen, sin embargo, estrechamente de los modelos sociológicos utilizados, que, por lo tanto, no son uniformes y se pueden encontrar en este campo sociológico numerosas variantes, privilegiando en algunos casos los fenómenos de novedad o de apropiación plural y en otros los que tienen que ver con la reproducción, pero es cierto que la sociología de los intelectuales se encuentra ampliamente dominada por las orientaciones impulsadas por Pierre Bourdieu.

UNA SOCIOGRAFÍA DE LOS INTELECTUALES

En *La Tribu des clercs*, el sociólogo Rémy Rieffel propone una sociografía e incluso una cartografía muy documentada de los intelectuales franceses desde 1958¹. A través de un verdadero trabajo de Penélope, Rieffel arrastra a su lector en un recorrido preciso, que le conduce a través de todos los lugares que han cristalizado la reciente vida intelectual francesa. El viaje no olvida ninguna etapa en este mapa de un país de ensueño, versión intelectual. ¿Cuál es la aportación del sociólogo en este estudio del medio intelectual? En primer lugar, se define por la negativa, dejando al filósofo el cuidado del estudio del contenido de las posturas intelectuales: «Ciertamente, no entregarse a una interpretación del conjunto de

¹ Rémy Rieffel: *La Tribu des clercs. Les intellectuels sous la Ve République*. Calmann-Lévy, París, 1993.

los valores, de las opciones ideológicas y estéticas de los intelectuales»², avisa Rémy Rieffel, que, por lo tanto, se limitará a una descripción de la escena sobre la que intervienen los intelectuales, evitando el contenido de sus producciones para consagrarse mejor a localizar los encuentros, los usos y costumbres de este medio social, para elaborar en las mejores condiciones posibles una forma de etnografía. Rieffel toma de Norbert Elias la noción de «configuración» para expresar la ambición, que también es la suya: restituir la configuración intelectual bajo la V República, que se despliega en tres planos. En primer lugar, alza el mapa de los modos de afiliación que corresponden a la sociabilidad de las redes múltiples, a la confluencia de espacios públicos y privados, de los coloquios, encuentros, de las camaraderías de escuelas (preparación para la Escuela Normal Superior de Letras, ENS, IEP, ENA, etc.), de las solidaridades militantes y generacionales. Entonces se dedica a una etnografía de la microsociedad intelectual, localizando sus lugares de predilección tan diversos como los bares, cafés, cervecerías o restaurantes especialmente frecuentados por este medio. Algunos nombres emergen en un perímetro muy conocido: ése en el que se encuentran además Balzar, Lipp, el Café de Flore, la Closerie des Lilas... A estos lugares de encuentro, se añaden un cierto número de librerías reputadas de calidad y cuya frecuentación no se limita a la simple adquisición de un libro, sino que representa una actividad simbólica, que nos recuerda su papel en el nacimiento de las casas editoriales. En revanche, bajo la V República se constata la desaparición de los salones y la multiplicación de espacios capaces de asegurar la transversalidad de los encuentros entre intelectuales: «La cartografía de los espacios públicos y privados, incluso semipúblicos, muestra con toda evidencia que las redes de acercamiento funcionan paradójicamente según una doble modalidad: la estanquidad y la transversalidad»³. El pequeño mundo intelectual también tiene sus costumbres en unos coloquios regulares, bien en el extranjero o bien en encuentros en unos sitios que se han vuelto prestigiosos, como los de Royaumont, Pontigny, Cerisy. El mismo principio de las décadas de Cerisy equivale a desconectar del mundo exterior a un pequeño cenáculo de especialistas durante una decena de días consagrados únicamente al mismo tema, favoreciendo así la emergencia de una sociabilidad y de una comunidad de vida fundadas sobre el trabajo intelectual. Pero este tipo de encuentros también se multiplica en el corazón de la ciudad, en el Centro Beaubourg o en algunas librerías organizadoras de diálogos entre los autores y sus lectores. Rémy Rieffel describe también la diversidad de

² *Ibid.*, p. 10.

³ *Ibid.*, p. 61.

compañerismos de escuela y, en especial, los más legítimos de entre ellos, como los del primer curso que prepara a la oposición para ingresar en la Escuela Normal Superior, los que se preparan para la Escuela Normal Superior de Letras, los de la ENS, los de la ENA... A estos espacios de formación se añaden las solidaridades militantes, en el plano sindical o político, constitutivas de solidaridades generacionales. De esta socialidad resulta la oposición entre dos figuras de intelectuales: la de la resistencia irreductible al poder, a la manera de Antífona frente a Creonte, y la del apoyo activo de los que toman decisiones, a la manera del experto consultado por sus competencias en los despachos ministeriales.

En segundo lugar, Rémy Rieffel define los modos de legitimación de los intelectuales, cuyo primer instrumento es la revista en tanto que «certificado de calificación» y verdaderor «pulmón de la vida intelectual»⁴. A partir de esta constatación, elabora una cartografía de las diversas revistas que animan los debates del periodo contemporáneo bajo la V República, entre 1958 y 1990, a partir de los diversos polos de pertenencia: las revistas liberales (*Preuves, Contrepoint, Commentaire*), comunistas (*La Nouvelle Critique, La Pensée, Clarté*), vanguardistas (*Tel Quel, Critique*), marginales (*Arguments, Socialisme ou Barbarie*), reformistas (*Le Débat*), progresistas (*Les Temps modernes, Esprit...*).

Finalmente, Rieffel define los diversos modos de consagración del intelectual. Invita a su lector a examinar los grandes debates públicos, las grandes instituciones, la esfera editorial, la prensa escrita, los medios audiovisuales, interrogándose sobre la eficacia de los «procedimientos de amplificación y de resonancia puestos en marcha por los intelectuales»⁵. En este plano restituye las grandes controversias y los debates públicos organizados en el marco de las Semanas del pensamiento marxista o de las Semanas de los intelectuales católicos, las variaciones de legitimidad que afectan a los grandes centros de la enseñanza y de la investigación entre el polo de las instituciones académicas, como la Sorbona, y los lugares periféricos que van a ganar en legitimidad como el EHESS. A esta consagración de orden universitario se añade la que emana de la esfera editorial y Rieffel examina también las casas de edición, el mercado editorial, diferenciando en el paisaje una cierta vanguardia con Minuit, Maspero, de los «gloriosos hermanos mayores»⁶, como Gallimard o Le Seuil, y de las casas más mediáticas, como Grasset. Al polo editorial se añade el de la prensa escrita, que ve cambiar su estatuto en el transcurso de este pe-

⁴ *Ibid.*, p. 219.

⁵ *Ibid.*, p. 406.

⁶ *Ibid.*, p. 472.

riodo con el peso cada vez más considerable de las nuevas revistas en relación con las revistas intelectuales, sacrificando de paso muy frecuentemente una determinada concepción deontológica de la crítica. Y después, muy evidentemente, el paso del medio escrito al medio televisivo, que se convierte poco a poco en el orquestador esencial de la vida intelectual visible por el gran público.

Sin embargo, una tal cartografía deja insatisfecho por el hecho mismo de su limitación a los alrededores de la creación intelectual. Al elegir la descripción de los modos de reconocimiento como hilo conductor de su estudio sociológico, Rieffel se desconecta de lo esencial: el contenido mismo de la vida intelectual. Su desglose no solamente destruye la evolución de las ideas desde 1958 hasta hoy en una tipología que tiene tendencia a borrar la cronología, sino que, sobre todo, no le permite a Rieffel acceder al concepto heurístico de Norbert Elias de «configuración intelectual», pues sus limitaciones demasiado restrictivas permanecen en estado de ingravidez histórica. La conclusión de la obra trata de recuperar su objeto, al señalar que lo importante es el paso de una configuración a otra, evocando la pérdida de influencia de algunas instancias legitimadoras, la crisis de representación tradicional del intelectual y su correlación con la mutación sociopolítica de los años 1970, que beneficia al «intelectual mediático». Solamente entonces, al final de su sociografía, Rieffel plantea la hipótesis del paso del intelectual profético al intelectual mediático: «La legitimidad de la figura del intelectual ya no depende únicamente de su obra, de su talento y de los anteriores canales de afiliación (coloquios, grandes escuelas, partidos políticos, revistas intelectuales, etc.), sino de una sociabilidad resplandeciente, de redes liadas en las mallas del tejido universitario, editorial y mediático»⁷.

Desde una perspectiva sociológica, Raymond Boudon se interroga también sobre una posible tipología de los intelectuales, una sociografía establecida a partir de sus públicos respectivos⁸. Rechazando decidirse entre la posición de Karl Mannheim, según la cual los intelectuales serían la única categoría social que se escaparía de los condicionamientos sociales⁹, y

⁷ *Ibid.*, p. 627. Este recorrido sociográfico en el paisaje intelectual tiene predecesores con Régis Debray: *Le Pouvoir intellectuel en France*, Ramsay, París, 1979; Hervé Hamon y Patrick Rotman: *Les Intellocrates*, Ramsay, París, 1981; y hoy cuenta con emuladores, como es el caso con el estudio de las redes del poder intelectual dirigido por Emmanuel Lemieux: *Pouvoir intellectuel. Les nouveaux réseaux*, Denoël, París, 2003.

⁸ Raymond Boudon: «L'intellectuel et ses publics: les singularités françaises», en Jean-Daniel Reynaud e Yves Grafmeyer: *Français, qui êtes-vous?*, La Documentation française, París, 1981.

⁹ Karl Mannheim: *Idéologie et Utopie*, Marcel Rivière, París, 1956.

la de Tocqueville, para quien las producciones de los intelectuales serían fuertemente tributarias de su posición social, Raymond Boudon considera que la cuestión de la relación mantenida entre el intelectual y la sociedad en la que evoluciona hay que tratarla teniendo en cuenta la variabilidad de los contextos sociales e institucionales: «Los intelectuales están incitados (incitados, pero no determinados) a ejecutar su "papel" y a cumplir su "función" de una manera variable»¹⁰. Hablando de una sensibilidad diferencial de las exigencias del mercado, Raymond Boudon distingue tres tipos de intelectuales. Primeramente, el que se dirige exclusivamente a sus pares. A continuación, el que se dirige a un público más amplio que el estrecho círculo de los especialistas, incluyendo a estos últimos. Este doble objetivo tiene como resultado experimentar mecanismos de evaluación y de remuneración diferentes de los del primer tipo. Finalmente, «el intelectual puede dirigir su producto a un mercado difuso»¹¹. Evidentemente, entre estos tres tipos ideales son posibles numerosas variantes. Pero unas tendencias fuertes son discernibles, como la crisis de las instituciones universitarias en Francia, que alimenta el deseo de los intelectuales franceses de dirigirse a públicos más amplios por canales de difusión menos tradicionales. Como sociólogo, Raymond Boudon añade un factor importante, institucional, al *Zeitgeist* (el espíritu del tiempo) y que puede sobredeterminar al alza la producción intelectual. Así, tiene en cuenta un efecto del crecimiento del nivel de educación, constatando una «intelectualización de la vida privada»¹², que durante mucho tiempo fue patrimonio de una tradición familiar, a la que se han sustituido toda una serie de publicaciones periódicas de amplia difusión, que se dirigen a las parejas, a los padres, a las madres, a los consumidores, utilizando las competencias de los expertos. En el plano de la vida política y de la elucidación de las opciones societarias se constata un fenómeno similar: «De ahí viene el incremento de la demanda en materia de teorías políticas y económicas»¹³. Sobre un fondo de crisis de todas las instituciones de pertenencia y de individuación de los comportamientos de los actores, este fenómeno alimenta un modo de racionalización personal, de bricolaje, que presupone una autonomización de un mercado de producción intelectual en un sentido dilatado.

¹⁰ Raymond Boudon: «L'intellectuel et ses publics: les singularités françaises», en Jean-Daniel Reynaud e Yves Grafmeyer: *Français, qui êtes-vous?*, op. cit., p. 466.

¹¹ *Ibid.*, p. 470.

¹² *Ibid.*, p. 476.

¹³ *Ibid.*, p. 476.

EL MODELO POLEMOLÓGICO

Sin embargo, el modelo dominante en la sociología de los intelectuales sigue siendo el de Pierre Bourdieu, que aborda este campo según el esquema de utilitarismo generalizado dominante en el modelo económico estándar, adaptado por Bourdieu en el plano de los juegos de dominación frente al capital simbólico. Reduce toda la vida intelectual a un intento por parte de cada uno de maximizar su interés, no en tanto que actor racional, sino según las leyes propias a unas lógicas de «campo». De ello resulta una asimilación de las confrontaciones intelectuales a una simple lógica de situaciones según unos esquemas privados de historicidad y de sustancialidad. La lógica puesta en práctica por Bourdieu es la del «campo intelectual» como campo específico e incluso como lugar privilegiado de la *illusio*. Este campo está atravesado por conflictos, por competencias que, ciertamente, tienen por objeto un capital de orden simbólico, basado en la consagración o en el reconocimiento. Los compromisos de los intelectuales sólo son legibles a este nivel. Apuntan a esta lógica de campo sin la que no se puede comprender los envites de las luchas que han tejido su historia. Estos juegos son negadores del «yo», en la medida en que imponen su propia lógica implacable a los agentes, sin que ellos lo sepan.

Entonces el campo intelectual es considerado como un campo de fuerzas ciegas, masivas, que arrastran a los agentes en sus estrategias no pensadas apoyándose en su *habitus*. Por lo tanto, lo que para Bourdieu caracteriza el campo intelectual es que se encuentra en posición de dominado: «Los campos de producción cultural ocupan una posición dominada en el campo del poder»¹⁴. Aunque dominantes en el plano del capital cultural, estas categorías permanecen en estado de inferioridad frente al poder económico y político y es a partir de esta ambivalencia de dominados-dominantes en la que va a basar su comportamiento y sus tomas de posición. Por lo tanto, se puede presumir la reacción de uno u otro en función de su posición en el campo, lo que introduce un mecanicismo asumido por Bourdieu: «Postulo que existe una correspondencia bastante rigurosa, una homología, entre el espacio de las obras consideradas en sus diferencias, sus apartados (a la manera de la intertextualidad), y el espacio de los productores y de las instituciones de producción, revistas, casas editoriales, etc.»¹⁵.

Para Bourdieu el análisis de las lógicas del campo intelectual se descompone en tres momentos. Después de haber situado el campo intelectual en su posición de dominado en relación con el poder, pone en evidencia las

¹⁴ Pierre Bourdieu: *Choses dites*, Minuit, París, 1987, p. 172.

¹⁵ *Ibid.*, p. 175.

estructuras objetivas de este campo específico, que definen las posiciones ocupadas por los agentes. Después viene el tercer tiempo, el del estudio que apunta a «analizar los hábitos de los agentes, los diferentes sistemas de disposiciones, que han adquirido a través de la interiorización de un tipo determinado de condiciones sociales y económicas y que encuentran, en una trayectoria definida en el interior del campo considerado, una ocasión más o menos favorable de actualizarse»¹⁶. En esta lógica de los campos, sólo queda un poco de espacio para estrategias de actores y, cuando se despliegan, es en general a sus espaldas. Su papel es impertinente, pues todo se juega por encima de su cabeza, en unas relaciones que comprometen a unas entidades amplias, que les superan en fuerzas. Los campos son «sistemas de relaciones independientes de las poblaciones que definen estas relaciones. Cuando hablo de campo intelectual, sé muy bien que en este campo voy a encontrar "partículas" (supongamos por el momento como si se tratara de un campo físico) que están bajo el imperio de fuerzas de atracción, de repulsión, etc., como en el campo magnético. Hablar de campo es acordar la primacía de este sistema de relaciones objetivas sobre las mismas partículas. Podríamos, retomando la fórmula de un físico alemán, decir que el individuo, como el electrón, es un *Ausgeburts des Felds*, una emanación del campo»¹⁷. No se puede ser más claro en la afirmación de la negación de toda validez de la presencia del individuo. De ahí resulta una verdadera disolución del actor y la analogía utilizada, comparando la lógica de los campos con la de la física, está ahí para demostrarlo.

Si el modelo de los «campos» puede revelar algunas lógicas, también puede desembocar en un reduccionismo, a fuerza de querer vaciar del su contenido las confrontaciones analizadas y su genealogía. Pondremos como único ejemplo la manera como Bourdieu da cuenta de la disputa particularmente intensa en la plenitud del momento estructuralista entre Barthes y Picard en torno a la obra de Racine. Es en el contexto de una lógica de desustancialización como Bourdieu presenta la disputa Barthes/Picard de 1965 en *Homo academicus*¹⁸. Según él, la disputa de los antiguos y de los modernos es reducible a una complicidad de hecho de los dos protagonistas, a una circularidad de los argumentos de los adversarios, a un simulacro de combate teórico: habría una simple pareja epistemológica «entre los oblatos consagrados del gran sacerdocio y los pequeños heresiarcas

¹⁶ Pierre Bourdieu: *Réponses*, Seuil, París, 1992, p. 80.

¹⁷ *Ibid.*, p. 82.

¹⁸ Pierre Bourdieu: *Homo academicus*, Minuit, París, 1984; sobre el contenido de esta disputa, ver François Dosse: *Histoire du structuralisme. Le champ du signe*, La Découverte, París, 1991, pp. 276-282.

modernistas»¹⁹, reunidos de hecho por una complicidad estructural. Por lo tanto, no habría nada que buscar desde el lado de los argumentos de cada uno, en la confrontación de sus métodos, «en el contenido mismo de sus respectivas tomas de posición»²⁰, que no serían más que la reproducción idéntica de posiciones opuestas ocupadas, por una parte, en el campo de los estudios literarios por la Sorbona, y por otra, por las ciencias sociales de la EPHE. Por un lado, Barthes y los marginales de la institución universitaria y, frente a ellos, los poseedores de la legitimidad, canonizados, defensores de la tradición. Unos y otros no habrían hecho más que repetir, esta vez con una apariencia de farsa, la batalla que fue llevada a cabo a finales del siglo XIX entre la nueva Sorbona de Émile Durkheim, de Gustave Lanson, de Ernest Lavisse y la vieja Sorbona de los críticos mundanos. Detrás de Racine, tomado como rehén y al que se le disputa, se ventilaría simplemente una reivindicación de poder y el éxito social del estructuralismo sólo sería explicable como poción mágica para encontrar salidas institucionales a toda una generación, cada vez más numerosa, de profesores y de estudiantes comprometidos en unas disciplinas nuevas, «permitiéndoles restablecerse en el terreno de la "ciencia"»²¹.

Esta dimensión puesta en evidencia por Bourdieu no es falsa y ha habido efectivamente en esta disputa un envite de orden institucional. Pero es particularmente reductor confinar, en nombre de una topología social, la naturaleza de la confrontación únicamente a su aspecto social y eliminar del campo del estudio, como insignificantes, los argumentos emitidos por los protagonistas. Se desemboca entonces en un simple juego estructural de diferencias de lugar, en el que sólo puede disolverse cualquier cambio de las reglas del juego, cualquier veleidad de transformación histórica irreversible. Se encuentran aquí perfectamente activos en Bourdieu los rasgos característicos del estructuralismo, aplicados al campo sociológico, incluso para negar toda pertinencia, el vaciar de su contenido los argumentos de los semiólogos de los años 1960, que querían realizar un corte epistemológico decisivo gracias al estructuralismo. Según Bourdieu, los agentes sociales, incluso los que se creen los más liberados de las determinaciones sociales, están animados por unas fuerzas que actúan en ellos sin que sean conscientes de ello, que los reifican. Como ha dicho Bernard Lepetit a propósito de Bourdieu, «la determinación por el habitus conduce a una especie de glaciación de la especie, por enrarecimiento sucesivo del espacio de las opciones. Las opciones llegan a ser totalmente imposibles

¹⁹ Pierre Bourdieu: *ibid.*, p. 149.

²⁰ *Ibid.*, p. 151.

²¹ *Ibid.*, p. 161.

y la determinación llega a ser absoluta y ya nada se mueve»²². Además, esta concepción de la historia intelectual presupone una absolutización del corte entre el saber erudito, el poseído por el sociólogo por supuesto, y el sentido común reducido a la *illusio*. El sociólogo de Bourdieu se ve encargado de denunciar la posición normativa de los actores del campo intelectual, aun cuando no tiene necesidad de desvelar a partir de qué descalifica el decir de los agentes que describe, puesto que habla en nombre de la ciencia universal.

En nombre de esta teoría de los campos, el discípulo de Bourdieu, Louis Pinto, enfoca la posible construcción de una ciencia de los intelectuales²³. Esta ciencia estaría encarnada por la sociología de los intelectuales, dominio aún balbuceante en la mitad de los años 1980 en el seno de la disciplina sociológica. Louis Pinto pretende establecer esta ciencia a partir de un rechazo radical del culto a la singularidad, que sería lo propio de la historia tradicional de los intelectuales, basada en el estudio de los autores, de los textos, de las escuelas. Apoya su análisis, según el cual el individuo no es la unidad pertinente, a partir del estudio realizado por Rémy Ponton sobre los novelistas del siglo XIX²⁴. Según este último, las propiedades atribuidas a los novelistas de este periodo sólo son concebibles a partir de la asunción de una oposición frontal entre dominantes y dominados, entre los novelistas «psicólogos», como Barrès o Bourget, que rechazan en nombre de una estética noble el estilo vulgar de los novelistas naturalistas, como Zola o Maupassant. La ciencia de los intelectuales se despliega, según Louis Pinto, como un intento de dar a leer «un interés socialmente condicionado»²⁵.

Bernard Lahire, a pesar de estar próximo a las orientaciones de Bourdieu, pone en cuestión el hecho de que algunos, como los sociólogos, pudieran escapar a la objetivación sociológica que aplican sobre otros y denuncia sus efectos perversos²⁶. Toma distancias con relación a un paradigma que,

²² Bernard Lepetit: «La question sociale: visions de sociologues, visions d'historiens, table ronde sous la présidence de Colette Chambelland, avec la participation de Robert Castel, François Dosse, Bernard Lepetit, Jacques Rancière», en *Vie Sociale*, noviembre-diciembre de 1996, p. 30.

²³ Louis Pinto: «Une science des intellectuels est-elle possible?», en *Revue de synthèse*, n° 4, octubre-diciembre de 1986, pp. 345-360.

²⁴ Rémy Ponton: «Naissance du roman psychologique», en *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 4, julio de 1975, pp. 66-81.

²⁵ Louis Pinto: «Une science des intellectuels est-elle possible?», en *Revue de synthèse*, *op. cit.*, p. 360.

²⁶ Bernard Lahire: «Champ, hors-champ, contrechamp», en Bernard Lahire (bajo la dirección de): *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*. La Découverte, París, 1999.

a fuerza de estigmatizar en nombre de la objetivación el discurso de los actores, ya no se interesa en absoluto del contenido del discurso, desdénando de paso la especificidad de las actividades, de las que el sociólogo da cuenta: «Procediendo de esta manera, los sociólogos han inventado así el camino más corto hacia la sordera y la ceguera con respecto a toda crítica, constituida sistemáticamente como "golpe bajo"... Preguntándose demasiado *desde dónde* "habla" el otro, se acaba por no oír lo que dice»²⁷. Con razón, Bernard Lahire recuerda que la objetivación bien ordenada comienza primeramente por uno mismo y, si no niega los efectos heurísticos de la objetivación, considera que conviene antes que nada limitar sus ambiciones considerándolas como parciales y, por lo demás, propone disociarlas de los intentos de descalificación.

Han sido publicados muy numerosos estudios de historia intelectual que han tomado como modelo el esquema de campo de Bourdieu. Además de los trabajos de las *Actes de la recherche en sciences sociales*, algunas obras se han puesto como objetivo el confrontar esta herramienta teórica con realidades concretas. Así sucede con el estudio de Anna Boschetti sobre *Les Temps modernes*²⁸. Confrontada con el caso singular de una revista de alto valor simbólico y con un individuo llevado a la cumbre de la gloria, la autora no deja de asumir la noción de campo, que elimina toda pertinencia del individuo como clave de análisis: «Hablar de campo intelectual es indicar la principal referencia teórica y metodológica de mi análisis: los trabajos de Pierre Bourdieu»²⁹. A partir de este postulado, la autora procede a una objetivación que supone retirar todo sentido al contenido de los textos de Sartre, a la literalidad de sus propuestas así como a las polaridades de la oposición ideológica entre él y Aron según un eje izquierda/derecha, también considerado como insignificante, para no ver en su revista más que un trampolín para ganar legitimidad simbólica: «Para Sartre, la revista se manifiesta como un instrumento decisivo, que refuerza su posición»³⁰. Entonces, la revista es considerada como un simple instrumento de una coherente estrategia de poder dirigida por Sartre. De ello resulta una fuerte tensión entre la figura del escritor-creador y la figura del profesor. En este plano, la aportación del análisis de Boschetti es mostrar de manera pertinente que la proyección excepcional de Sartre tiene que ver, sobre todo, con su manera de conjugar estas dos figuras en un solo personaje, mientras que hasta entonces se celebraba a uno por sus

²⁷ Bernard Lahire: «Objectivation sociologique, critique sociale et disqualification», en *Mouvements*, La Découverte, n.º 24, noviembre-diciembre de 2002, p. 46.

²⁸ Anna Boschetti: *Sartre et «Les Temps modernes»*, Minuit, París, 1985.

²⁹ *Ibid.*, p. 7.

³⁰ *Ibid.*, p. 11.

cualidades de escritor: Gide, Proust, Valéry..., y a otro por sus cualidades de profesor: Bergson, Alain...

Ciertamente, el tiempo de antes de la guerra ya había visto operarse unas transformaciones decisivas, que han permitido a algunos alumnos de la Normal conseguir su conversión en calidad de escritores, como fue el caso de Romain Rolland, Jules Romain, Jean Giraudoux o Paul Nizan. Pero en la medida en que el modelo utilizado elimina la parte de la ecuación personal, Boschetti considera que Sartre no hacía más que responder a una situación ya bien instalada: «Se porta (Sartre) como si siguiera y realizara inconscientemente un programa: producir la literatura y la filosofía que en ese momento esperan el campo literario y el campo filosófico francés»³¹. Así pues, no es Sartre el que actúa, sino el campo quien actúa para él, sin saberlo, en una estrategia tanto más coherente en cuanto viene de las fuerzas oscuras e insondables de un campo en acción. Las opciones filosóficas de Sartre no encuentran su coherencia más que como soportes de legitimación. Si se apoya en la fenomenología es para dar más rigor a sus ambiciones literarias. En ese esquema, su concepción de la filosofía se convierte en una forma de «conversión ético-religiosa»³². Entonces, Sartre es presentado por Anna Boschetti como un espiritualista a su pesar, pudiendo así atribuirse una tradición francesa prestigiosa en este ámbito. La lectura que se hace de *El Ser y la Nada* consiste en ver en ese texto una «operación de exorcismo»³³ frente al mundo social, que sería para Sartre a la vez una amenaza para la pureza de la conciencia y una fuente de repulsión. Sartre opondría a este mundo «infra» el de la nobleza filosófica. Esta última sería la palanca instrumentalizada por Sartre para pretender dominar el campo intelectual. Justificaría en el plano de la argumentación filosófica las prerrogativas de una casta particular, la de los intelectuales, de los que sería el portavoz privilegiado, asegurando el poder legítimo a «una aristocracia de la inteligencia libre de ponerse a un lado como de atribuirse una especie de investidura para iluminar a sus contemporáneos»³⁴. En cuanto al profetismo sartriano, oculta ahí aún, dándose una buena conciencia, una reafirmación de un sentimiento de elección, un elitismo innato.

El método de Boschetti equivale al establecimiento de la filosofía de la sospecha en su vertiente de descalificación y de estigmatización del pensamiento del otro, pretendiendo poner en evidencia algo no pensado en nombre de un modelo encarnado por Bourdieu y calificando toda desvia-

³¹ *Ibid.*, p. 36.

³² *Ibid.*, p. 57.

³³ *Ibid.*, p. 102.

³⁴ *Ibid.*, p. 136.

ción en relación con el pensamiento de Bourdieu como marca de desviaciones anticientíficas. Así, la ambivalencia expresada por Sartre en cuanto a su pertenencia social, sus dudas en cuanto a su identidad, no serían más que una manera de negación de una infancia intelectual típica, de un *habitus* conforme, la otra vertiente de la ilusión de creerse totalmente libre. En el estudio de Boschetti se encuentra el vaciado de una voluntad sistemática de descalificar a Sartre y su filosofía, a fin de anticipar que sólo la sociología en la versión de Bourdieu puede escapar al condicionamiento y, a este título, convertirse en la ciencia social que sustituye a la filosofía. Esta estrategia, muy consciente, conduce a la estigmatización de Sartre en la medida en que él transmite «una concepción de la filosofía como disciplina soberana»³⁵. Y su revista, dirigida por un triunvirato, compuesto por él mismo, Maurice Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir, es presentada como el instrumento privilegiado de una conquista de la hegemonía.

En esta lógica reducida a su única dimensión de maximización de su interés, la vida intelectual se encuentra totalmente desvitalizada, expurgada de todo contenido, simple simulacro ocultando las horribles pasiones de poder en un juego que escapa a todos: «Para comprender esta tendencia al reagrupamiento y el papel de operador privilegiado que parece asumir la fundación de una revista en la institucionalización de un grupo, basta con pensar la vida cultural como un campo de fuerzas, regulado por la competencia, en el que existir y afirmarse es conquistar el reconocimiento del campo, hacerse un nombre. La lógica del mercado lleva a concentrar y acumular. El recurso a una revista como operación constituyente es conforme a la lógica de un capital particular, el capital intelectual»³⁶. El modelo reduccionista en uso es realmente el de la transposición explícita de las reglas del mercado, del utilitarismo generalizado transpuesto al plano de la vida cultural, al precio de una deshistorización y de una pérdida total del contenido del discurso, de un rodeo de las mismas obras intelectuales³⁷.

Sobre un periodo más extenso (1940-1953) y tomando como objeto de estudio todo el campo literario, Gisèle Sapiro ha publicado un trabajo muy erudito, en el que también trata de aplicar el esquema de Bourdieu³⁸.

³⁵ *Ibid.*, p. 167.

³⁶ *Ibid.*, p. 179.

³⁷ Sobre el mismo tema de las relaciones de Sartre con *Les Temps modernes*, se leerán con provecho unas obras de una inspiración completamente distinta, más históricas y tomando en consideración las posturas ideológicas y políticas: Michel-Antoine Burnier, *Les Existentialistes et la politique*. Gallimard, París, 1966; A.D. Rauwez, *Jean-Paul Sartre's Les Temps modernes. A literary history 1945-1952*. Nueva York, Whinston, 1981; Howard Davies, *Sartre and «Les Temps modernes»*. Cambridge. Cambridge University Press, 1987.

³⁸ Gisèle Sapiro: *La Guerre des écrivains 1940-1953*. Fayard, París, 1999.

El corazón de la demostración está basado en el análisis de la actitud de los escritores durante la guerra, con la idea de que la política no es el único motor de sus comportamientos y de sus tomas de posición. A este respecto, Gisèle Sapiro se aleja del modelo en uso entre los historiadores de la historia de los intelectuales, según el cual el dato privilegiado es medir los modos de compromiso de este medio: «Muy frecuentemente, el compromiso de los escritores bajo la Ocupación ha sido tomado bajo la perspectiva de una historia intelectual centrada en lo político»³⁹. Sin negar la eficacia de lo político, la autora define una andadura que se quiere global y se inscribe en una perspectiva que privilegia el dato sociológico, en la línea reivindicada por Pierre Bourdieu, Rémy Ponton, Christophe Charle, Alain Viala, Anna Boschetti, Anne-Marie Thiesse. Por lo demás, su obra surge de una tesis sostenida sobre el mismo tema bajo la dirección de Pierre Bourdieu, en 1994.

La cuestión central que se plantea Gisèle Sapiro es la puesta a prueba, en un periodo de crisis paroxística como es la guerra, de la idea de autonomía del campo intelectual. La dimensión del material recogido, así como el cruce de acontecimientos de orden histórico, tienen una fuerte tendencia a atenuar el esquema de partida, incluso si la autora dice favorecer una andadura estructural, que pretende desplegar las lógicas propias de los escritores «dominados» en relación con los escritores «dominantes». Realiza este análisis a partir de un estudio factorial basado en la trayectoria de ciento ochenta y cinco escritores. Así, distingue cuatro polos en el campo literario bajo la Ocupación: el de los escritores que han adquirido una notoriedad en el orden temporal, el de los escritores que han adquirido una notoriedad en el orden simbólico, un polo de vanguardia y, finalmente, los que sólo están débilmente dotados en capital simbólico⁴⁰: «El análisis factorial saca a la luz la analogía entre el espacio de las posiciones ocupadas en el campo literario y el espacio de las posiciones de las posturas políticas»⁴¹. Sin embargo, la amplitud del corpus reunido por la autora también da toda su importancia, junto a estos datos cuantitativos, a las manifestaciones cualitativas y a los discursos tenidos por estos escritores en su singularidad. Por ejemplo, la reacción de Roger Martin du Gard en julio de 1940 es muy significativa del desconcierto de los medios intelectuales, tal como es analizado por el historiador Pierre Laborie⁴². Pacifista convencido y militante hasta el punto de haber sido partidario de los acuerdos de Mu-

³⁹ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁰ *Ibid.*, ver cuadro de la p. 87.

⁴¹ *Ibid.*, p. 102.

⁴² Pierre Laborie: *L'Opinion publique sous Vichy*, Seuil, París, 1990.

nich, Martin du Gard está convencido en 1939 de que no hay otra salida más que la guerra, pero, como muchos, en 1940 está hundido en la mayor confusión: «Floto como un corcho», le escribe a Maria Van Rysselberghe el 22 de julio de 1940⁴³. Gisèle Sapiro, evocando las múltiples solicitudes de las que son objeto los escritores desde el otoño de 1940, es llevada a utilizar un cierto número de nociones preconizadas por los historiadores, como la de «acomodación», empleada por Philippe Burin⁴⁴. Este último distingue tres formas de acomodación: la que debe sufrir la coacción de la economía y de los servicios públicos, la más voluntaria de la promoción de intereses personales y, finalmente, la busca de un acuerdo con la Alemania nazi, que es la única que tiene que ver con una acomodación política. Teniendo en cuenta la estrecha red de las coacciones políticas, la autora estudia el abanico de las posibles para unos escritores que rechazan el compromiso con el ocupante y que tienen la elección entre la feroz defensa del «arte por el arte», apartados del mundo político, y el mantenimiento del «espíritu francés» para poder continuar escribiendo y siendo publicados. No se señalan más que algunas excepciones que se abstienen de toda publicación legal, como Roger Martin du Gard, André Malraux, André Chamson, Jean Guéhenno o René Char. Dejando a parte esta actitud de excepción, que puede llevar incluso a elegir la resistencia armada, como será el caso de André Malraux y René Char, la parte esencial de los escritores elegirán publicar en nombre de la continuidad del espíritu nacional: «La lucha por la reapropiación del "espíritu francés" será la bandera de la Resistencia intelectual»⁴⁵.

Según Sapiro, en ese periodo el conflicto va a desarrollarse entre los partidarios de la autonomía de los valores literarios y los que defienden, en nombre de los valores morales, la heteronomía de la literatura. Es sobre esta base, sobre la que las dos bestias negras denunciadas como especialmente perjudiciales para el futuro de la literatura y responsables de la derrota serán André Gide en la zona sur, estigmatizado por el polo moralizante, y François Mauriac en la zona norte, considerado como la encarnación del escritor burgués consagrado, que, por lo tanto, ha renunciado a la autonomía de la literatura. Y este esquema sirve de encasillado de lectura de las posiciones de las grandes instituciones literarias como la Academia francesa, la Academia Goncourt, la NRF, el Comité nacional de los escritores, haciendo ver que el vuelco en la relación de fuerzas que se opera a favor de los defensores de la autonomía se ha hecho más precoz en la más he-

⁴³ Roger Martin du Gard: *Journal 1937-1949*, tomo III, Gallimard, París, 1993, p. 347.

⁴⁴ Philippe Burin: *La France à l'heure allemande*, Seuil, París, 1995.

⁴⁵ Gisèle Sapiro: *La Guerre des écrivains 1940-1953*, op. cit., p. 67.

terónoma de las instituciones, la Academia francesa. Pero también ahí se aportan unos matices a una lectura puramente holística de sus formas de posicionamiento: «Sin embargo, se matizará esta aproximación institucional que, si tiene el mérito de ilustrar estas cuatro lógicas, oculta su posible coexistencia incluso en un mismo individuo»⁴⁶. La travesía de la crisis provocada por la Ocupación da lugar a una nueva institución como el Comité Nacional de los Escritores (CNE), que acumula una doble posición de defensa de la autonomía y de defensa del «espíritu francés». Entonces, el contexto de la posguerra viene marcado por un descrédito duradero de la posición de repliegue sobre «el arte por el arte» en beneficio de la postura del intelectual comprometido, como encarnación de lo universal.

UNA HISTORIA SOCIAL DE LOS INTELLECTUALES CON BASE POLEMOLÓGICA

En la confluencia de la sociología y de la historia, Christophe Charle diseña una perspectiva sociocultural de enfoque comparativo de la historia intelectual, tomando como terreno de estudio el siglo XIX⁴⁷. Pretende romper con dos escollos en la manera de transcribir la historia de los intelectuales: la consideración como héroes de los intelectuales desvinculados de la cultura de su tiempo y la denigración. No da la razón a ninguno de estos dos tipos de enfoque en una complicidad circular, más allá de una diferencia que sólo existiría en la superficie⁴⁸. Criticando la idea de que los intelectuales se resisten a ser considerados como una categoría social específica, insiste por el contrario en las distinciones internas entre escritores y universitarios, jóvenes y viejos, verdaderos y falsos, reaccionarios y revolucionarios, periodistas y poetas...

Lo que prevalece en la lectura de Christophe Charle, que se inscribe en una reivindicada filiación de Bourdieu, es el lugar de estos intelectuales en el seno de la élite y que ocupan una posición de «dominados» de fácil adaptación: «Más se les honra simbólicamente, menos se les escucha en la práctica. Más cultivan su especificidad, más se alejan de las otras élites»⁴⁹. El nacimiento de este grupo social es el producto de una larga búsqueda de

⁴⁶ *Ibid.*, p. 246.

⁴⁷ Christophe Charle: *Naissance des «intellectuels» (1800-1900)*, Minuit, París, 1990; *La République des universitaires (1870-1940)*, Seuil, París, 1994; *Les Intellectuels en Europe au XIXe siècle. Essai d'histoire comparée*, Seuil, París, 1996.

⁴⁸ Así, Charle sitúa del lado del elogio a Julián Benda, a Jean-Paul Sartre y a Régis Debray, y del lado de la crítica a Paul Lafargue, a Édouard Berth, a Paul Nizan y a Raymond Aron.

⁴⁹ Christophe Charle: *Naissance des «intellectuels» (1800-1900)*, op. cit., p. 13.

autonomía, que pasa por la figura del hombre de letras, del filósofo del siglo XVIII, del artista y del sabio, cuyas tomas de posición y el modo de ser social se alejan poco a poco de los cuerpos instituidos. A finales del siglo XIX, la expansión de estas diversas categorías sociales conduce a encontrarles una denominación común, hasta el punto que el gran número suscita una enorme competición para conquistar una visibilidad y una legitimidad sociales. Según Christophe Charle, llevando la batuta la necesidad social, el neologismo «intelectual» aparece entonces, durante este periodo, como término que engloba. Los primeros usos son reconocibles, sobre todo, en una literatura vanguardista. La lectura sociológica que hace Charle del nacimiento de este nuevo grupo social se dedica a articularlo con la sustitución que está realizándose de la burguesía clásica, que tiende a hacerle sitio a una nueva «élite», que ha salido de las grandes escuelas de la República y de las universidades. La consolidación de las nuevas instituciones republicanas pasa por el ensanchamiento de su base social y, cuando el consenso se rompe, como en el transcurso de la crisis promovida por el general Boulanger en 1888, esta élite se une para defender unos valores que comparte.

Este papel de apoyo indefectible es, en sí mismo, fuente de una dinámica de autonomización, de una lógica endógena por la que este nuevo grupo de intelectuales afirma su especificidad. Es sobre esta base social como se constituye, a favor del caso Dreyfus, la aparición pública de un «partido de los intelectuales». Sin embargo, la aspiración a un modo de expresión autónoma ya existía antes del caso Dreyfus y Bernard Lazare escribe al inicio del año 1894: «Actuar no quiere decir solamente actuar físicamente: manejar el fusil, el puño o la dinamita; hay una acción intelectual y se la conoce tan bien que se nos acusa de ejercerla sobre los que nos rodean»⁵⁰. Sin embargo, la cristalización se realiza con el caso Dreyfus, en la medida en que la primera petición de los intelectuales favorables a Dreyfus revela la debilidad de los peticionarios no cualificados. Así pues, se asiste a un fenómeno nuevo, que significa apoyarse en su calificación erudita para que se les reconozca una autoridad en otro campo, en este caso en el político-judicial. En consecuencia, como lo subraya Christophe Charle, los defensores de Dreyfus han ganado la partida desde finales de 1898, sobre todo en la legitimación de este modo de intervención, que va a caracterizar la expresión de este grupo denominado como el de los «intelectuales», puesto que «incluso sus adversarios, para reforzar su propia causa, deben reunir nombres ilustres y reconocer así la legitimidad del modo de intervención política de los "intelectuales", cosa que negaban al principio»⁵¹.

⁵⁰ Bernard Lazare: «Anarchie et littérature», en *La Révolte*, n° 24, 24 de febrero-3 de marzo de 1894.

⁵¹ Christophe Charle: *Naissance des «intellectuels» (1800-1900)*, op. cit., p. 160.

Con la lectura de la profesión de los firmantes de las peticiones, el anclaje social de estos intelectuales está claro. La parte de los profesores, de los universitarios, es dominante y este grupo atestigua así su nueva importancia social respecto al tradicional «hombre de letras» o también al artista, poco representado entre los firmantes de los dos campos. Hasta ahí, se puede seguir la demostración del sociólogo como una aportación al conocimiento de la emergencia de un grupo social «para sí mismo», habiendo conquistado su legitimidad simbólica a partir de las transformaciones sociales y políticas de finales del siglo XIX.

En lo que el historiador se resiste ante la tesis de Christophe Charle es cuando, en nombre de esta postulada homogeneidad del grupo, vacía de su substancia el contenido de las tomas de posición de los intelectuales, que se vuelve insignificante respecto a las solidaridades profundas que unen al grupo. La oposición de las dos líneas de frente, por un lado con los que hacen prevalecer la defensa de los valores de justicia y de verdad y, por otro, con los que colocan por encima de todo la defensa del ejército y de la patria, se le presenta como artificial a Christophe Charle, que considera esta lectura puramente «idealista», adjetivo para él descalificador respecto a las exigencias científicas. A las oposiciones de orden ideológico, Christophe Charle arguye una lectura en términos de oposición social entre dos tipos de legitimidad, la de los intelectuales en sentido político y la de la élite en sentido social. Así pues, detrás de la confrontación entre partidarios y adversarios de Dreyfus, se jugaría una batalla social, «una lucha sobre la definición legítima de los dominantes y del modo de dominación social»⁵². Entonces, todo fluye casi mecánicamente gracias a la inserción social. Por ejemplo, las facciones más dependientes económicamente del campo literario y periodístico sólo pueden «escapar de este estatuto deprimido y despreciado forjándose una función social mística de clérigos o de cruzados de una Iglesia perseguida, de un ejército escarnecido o de una nación decadente, que remite a una edad de oro ideal, la que precede al reino del dinero o de la democracia»⁵³. Charle distingue unas categorías que reagrupan a los partidarios y a los adversarios de Dreyfus en unos conjuntos comunes en función de su grado de autonomía frente a las obligaciones económicas y sociales, distinguiendo los «dominantes-dominados» y los «dominados-dominados», unos intelectuales intermedios que habían adquirido un mínimo de autonomía gracias a un inicio de consagración y, finalmente, los «dominantes de los dominados» y los «dominados de los dominantes» que, a partir de un cierto nivel de legitimidad, pueden final-

⁵² *Ibid.*, p. 223.

⁵³ *Ibid.*, p. 213.

mente gozar de su imagen de hombres liberados de las coacciones y decidirse en función de su convicción ideológica.

Esta pretendida adecuación entre tomas de posición ideológicas según un sólo eje vertical, dominante/dominado, ha sido repetidas veces enmendada, retocada, adaptada por Christophe Charle, así de numerosas eran las excepciones que escapaban a su esquema. Pascal Ory recuerda que los dos codirectores de la misma *Revue historique*, fundada en 1876, Gabriel Monod y Gustave Fagniez, han asumido posturas antinómicas en el caso Dreyfus, hasta el punto que Fagniez abandonará la revista para orientarse hacia la Acción francesa⁵⁴. En cuanto a las instituciones dominantes y dotadas de una fuerte legitimidad simbólica, como las academias, los institutos, se encuentran divididos en su interior entre los pro y los contra Dreyfus. Con humor, Pascal Ory precisa que «queda planteada la pregunta de saber si es estar dominado el tener a su lado a los administradores de la Escuela de Archiveros Paleógrafos (Paul Meyer), de la Escuela práctica de los estudios superiores (Gabriel Monod), de la Escuela libre de ciencias políticas (Émile Boutmy), del Instituto Pasteur (Émile Duclaux) o del Colegio de Francia (Gaston Paris)...»⁵⁵. Como revancha, si se califica de dominantes a los que representan a la cultura tradicional, se enuncia una perogrullada que recubre una realidad social muy compleja y diversa. Sin embargo, el historiador Pascal Ory no descalifica una entrada social en la historia intelectual, pero prefiere sustituir al esquema binario dominantes/dominados la eficacia de la noción de red, cuya geometría variable no induce al reduccionismo, en la medida en que un mismo individuo puede participar en varias redes diferentes, cruzando unas pertenencias de naturaleza diversa, hasta el punto que las redes más firmes son quizás las «que cruzan confesión y profesiones»⁵⁶. Por lo demás, solamente considerando estas multipertenencias es como se puede tratar de comprender algunas posturas, que pueden parecer sorprendentes, como las de Maurice Barrès, Léon Blum o Gaston Paris. Si, según Pascal Ory, el análisis de orden sociológico conserva su pertinencia para un cierto número de opciones, se atasca en el terreno de las opciones políticas y éticas. La razón de esta limitación tiene que ver con la negación principal de las lógicas individuales en un nivel en el que son mayores: «Aquí el peso del medio se encuentra reequilibra por el de la relación con el medio, por lo tanto, por el de la cristaliza-

⁵⁴ Pascal Ory: «Modestes considérations sur l'engagement de la société culturelle dans l'Affaire Dreyfus», en Michel Denis, Michel Lagrée y Jean-Yves Veillard (bajo la dirección de): *L'Affaire Dreyfus et l'opinion publique en France et à l'étranger*. PUR, Rennes, 1995, pp. 37-49.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 47.

ción individual»⁵⁷. Pero, en este plano, la sociología tiene que dejar sitio a consideraciones de orden psicológico, sin las cuales la sociología sólo es, como la risa, mecánica aplicada sobre el ser vivo. Pascal Ory pone en evidencia esta paradoja en forma de desafío a la sociología de Bourdieu, según el cual el honor de un militar salido de la buena burguesía judía es defendido con el mayor encarnizamiento por dos intelectuales con un débil capital simbólico y, sin embargo, con una eficacia clamorosa: un ensayista judío anarquizante y un novelista no judío con un amplio público, pero en busca de respetabilidad.

La definición que da Christophe Charle del intelectual es a la vez constructivista y polemológica, situando la emergencia de los intelectuales en Francia a finales del siglo XIX, en cuanto grupo portador de valores universales siendo la resultante de una lucha entre grupos intelectuales que tenían cada uno una definición diferente de su papel y de su legitimidad. No pretende definir *a priori* el grupo «intelectual». Subrayando lo que constituye el más pequeño denominador común entre ellos, lo define como una aspiración a la autonomía y plantea tres cuestiones principales para realizar con éxito un estudio comparativo. Primeramente conviene, según Christophe Charle, identificar el grado de autonomía del campo intelectual en cada país; después, analizar la naturaleza de las relaciones entre el campo intelectual y el del poder. Finalmente, se debe analizar en el interior mismo de las actividades intelectuales las diversas relaciones de dominación. Si la perspectiva de Christophe Charle queda muy marcada por las tesis sociológicas de Bourdieu del estudio de los campos y subcampos dominantes y dominados, sus trabajos se presentan ricos de fuentes archivísticas y de un cuidado de dimensión histórica, de definición de momentos singulares en la evolución de cada marco nacional.

LA CUESTIÓN DE LAS TRANSFERENCIAS CULTURALES

Los análisis de Christophe Charle son en particular muy clarificadores sobre el entrecruzamiento que se realiza a finales del siglo XIX entre Francia y Alemania. En efecto, Francia aprende la lección del fracaso de 1870, hasta el punto de tomar a Alemania como modelo. Entonces hace dirigir todo su esfuerzo al campo universitario, hasta entonces abandonado a favor del campo literario e intelectual. Este tipo de transferencia cultural de una configuración nacional a otra es puesto en evidencia con este nacimiento de una República de los universitarios apropiándose de las innovaciones

⁵⁷ *Ibid.*, p. 48.

del vencedor de la guerra de 1870. Christophe Charle muestra las dificultades de implantación en Francia del perfil del docente-investigador, ya muy utilizado en la misma época en Alemania. A pesar de hacer funcionar en el plano histórico el esquema de Bourdieu de los campos dominantes y de los campos dominados, pondera su carácter mecánico por una atención a la lógica de los actores principales de esta historia. Así, a las lógicas estructurales añade las de los recorridos biográficos, las de los estudios prosopográficos⁵⁸: «El método esencial de investigación estará basado en el análisis sistemático de muestras de biografía de profesores»⁵⁹. Esto le permite pluralizar el ideal-tipo del universitario. Tampoco pretende practicar el rechazo del contenido intelectual de su investigación, ponderando así los datos cuantitativos por unas consideraciones más cualitativas y subjetivas: «Este enfoque será completado por un estudio de conjunto de los discursos, reflexiones, recuerdos, escritos o tomas de posición públicas de los profesores»⁶⁰. Christophe Charle se plantea como ambición el escribir una historia que tenga en cuenta un enfoque sistemático, sin por eso convertirse en una historia desencarnada, incluso si la visión de conjunto sigue enmarcada en un marco global, el de la tendencia del campo universitario a recuperar una autonomía perdida: «Toda la historia de la enseñanza superior, desde la mitad del siglo XIX, puede ser leída como un esfuerzo paciente, y que se ha de retomar sin cesar, de reconquista de esta perdida autonomía inicial»⁶¹.

Muy distanciado del modelo de Bourdieu, el historiador Louis Bodin, muy próximo a Jean Touchard, también considera que la universidad se encuentra en el corazón de la definición moderna de intelectual. En su opinión, la historia de los intelectuales pasa por un estudio preciso de la evolución y del lugar de las estructuras universitarias. El estudio de las reformas impulsadas por Louis Liard a finales del siglo XIX, así como las renovaciones introducidas por Émile Durkheim o Ernest Lavisse en el nivel pedagógico, han contribuido poderosamente al montaje de una nueva escena intelectual, que instituyó una pedagogía de la científicidad como vía de acceso a lo universal. La exigencia acumulada de una formación crítica y de un espíritu científico es entonces la ideología de lo que Albert Thibaudet ha calificado como «República de los profesores»⁶², es decir, la

⁵⁸ Christophe Charle: *Les Professeurs de la faculté des lettres de Paris: dictionnaire biographique 1909-1939*, CNRS, Paris, 1986.

⁵⁹ Christophe Charle: *La République des universitaires, 1870-1940*, Seuil, Paris, 1994, p. 13.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁶¹ *Ibid.*, p. 17.

⁶² Albert Thibaudet: *La République des professeurs*, Grasset, Paris, 1927.

Tercera República. Pero, como lo señala Louis Bodin, eso no es más que un inicio y en el siglo XX aún se da más la consagración de los universitarios, con un crecimiento espectacular de los efectivos de enseñantes de universidad, que pasan de 1.500 en 1890 a 50.000 en 1990.

El método de comparación adoptado por Christophe Charle en *Les Intellectuels en Europe au XIXe siècle. Essai d'histoire comparée* permite recolocar el contexto histórico singular de cada país europeo y distinguir mejor los desfases, discordancias y préstamos entre las diversas entidades nacionales. La atención a los anclajes sociales de los intelectuales hace posible un cierto número de reevaluaciones útiles, como la que le lleva a descubrir una verdadera paradoja entre el reconocido resplandor de la cultura europea en esta primera mitad del siglo XIX, marcada por el resplandor del romanticismo, y la débil audiencia de los medios intelectuales de esta época, cuyos héroes culturales hacen el papel de solitarios y de oscuros incomprendidos.

Al mismo tiempo que pone de manifiesto diferencias en las diversas configuraciones nacionales, su estudio comparativo da cuenta de la emergencia simultánea de un «espíritu del tiempo» transversal a las fronteras. Así es en esta búsqueda voluntarista de los intelectuales para estar en posesión de un poder espiritual en el inicio del siglo XIX. En Inglaterra, Coleridge define una nueva función social desempeñada por estos nuevos clérigos (*Clerisy*) —es decir, intelectuales— que son los hombres instruidos y cuya ciencia podría contribuir a construir un contexto armónico para asentar las bases de una religión más amplia. A esta visión instrumental se opone el poeta Shelley, que pretende mantener el espíritu de rebelión individual contra las corporaciones establecidas, sin predicar, por otra parte, la violencia o la revolución. Al mismo tiempo, en Francia, los románticos tratan de retejer los hilos rotos de una cierta continuidad más allá de la ruptura de 1789, y los Guizot, Thiers, Cousin, Villemain, Salvandy, llegando al poder gracias a la Revolución de 1830, «organizan un nuevo orden espiritual, un poco como lo soñaba Coleridge»⁶³, sobre todo por su inquietud prioritaria por construir un Estado educador. A la inversa, en Alemania los intelectuales sólo juegan un papel marginal, «puesto que no disponen de las condiciones generales existentes en Francia y en Inglaterra»⁶⁴.

Seguiremos a Christophe Charle en su rechazo a encerrarse en la elección de un ideal-tipo de intelectual, que serviría de patrón universal en toda situación histórica: «No hay que elegir entre las diversas figuras de

⁶³ Christophe Charle: *Les Intellectuels en Europe au XIXe siècle. Essai d'histoire comparée* (1996), Seuil, colección «Points-Seuil», Paris, 2001, p. 99.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 106.

intelectuales: profetas, jefes de secta, periodistas famélicos, académicos protegidos, ideólogos conservadores, propagandistas revolucionarios, estudiantes revoltosos o eruditos pasados de moda. Todos participan en la complejidad del campo intelectual, a veces local, a veces nacional, alguna vez europeo»⁶⁵. La mutación histórica a partir de la cual la vida intelectual llega a ser fundamentalmente distinta se opera, en su opinión, después de 1860. La expansión de la vida cultural que acompaña al desarrollo de la escolarización, cambia los datos cuantitativos, y por lo tanto cualitativos, del peso social del intelectual, cuyo público se incrementa, arrastrando una necesidad creciente de mediadores, cuyo número prolifera.

Para identificar la nueva situación social de los intelectuales y sus estrategias, Christophe Charle trata de soslayar la aporía de una sociología de un grupo social aún no definido, evitando la alternativa «entre los dos extremos de un positivismo reductor y de un retorno al discurso clásico de celebración de los héroes intelectuales»⁶⁶. Buscando restituir su situación social y los modos de selección de los diversos componentes, que son los estudiantes, los escritores, los periodistas y los universitarios en los diversos marcos nacionales, sigue un cierto número de indicadores. Para hacer esto, estudia el carácter más o menos abierto o cerrado de los campos. Siendo el cambio mayor el de la expansión universitaria, se le presenta como un espacio autonomizado que disfruta de una amplia proyección social. Las polaridades específicas del campo universitario se distinguen de las de los diversos campos literarios, más marcadas por su pertenencia nacional que el universo erudito de las universidades, más abierto a un espacio europeo.

Esta perspectiva comparatista ha sido objeto de un debate, en cuyo transcurso se han expresado un cierto número de reservas⁶⁷. En primer lugar, Michel Espagne limita la validez del enfoque comparatista a unas áreas culturales cerradas, en la medida en que sólo se puede comparar «lo que no está confundido»⁶⁸. Por lo tanto, tal andadura tiende a petrificar cada vía nacional en su singularidad y, así, y sin querer, acaba siendo víctima de un punto de vista estrictamente nacional, mientras que su objetivo era justamente el de superar este marco por la comparación. Por lo demás, la pertenencia nacional del observador y su lengua materna van a influir sobre el encasillado comparatista, hasta el punto que la comparación será ineludiblemente llevada a cabo a partir de un anclaje nacional: «Un estudio sobre el sistema educativo en Alemania dará al concepto de *Bildung* (for-

⁶⁵ *Ibid.*, p. 121.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 215.

⁶⁷ Michel Espagne: «Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle», en *Genèses*, n° 17, septiembre de 1994, pp. 112-121.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 112.

mación en un sentido casi metafísico) un lugar central, mientras que este concepto podría perfectamente no ser ni siquiera evocado por la pluma de un investigador francés o inglés»⁶⁹.

En segundo lugar, Michel Espagne critica el sincronismo inherente a esta andadura comparatista, que infravalora las transformaciones diacrónicas y que a menudo relaciona o bien unos conceptos inconmensurables o bien unos conceptos cuyo lugar ocupado en esa configuración singular no es simétrico a otras configuraciones: «De ahí el interés científico que habría en escoger unos objetos de investigación que no hicieran aparecer solamente puntos de contacto semánticos o formales, sino también históricos»⁷⁰. Esta andadura, que pasa por la restitución de cada contexto y de cada práctica como práctica contextualizada, podría evitar el escollo de resultados antihistóricos por la toma en consideración de los procesos de evolución en su heterogeneidad, pudiendo entonces captar mejor en qué pueden producirse puntos de convergencia.

El tercer eje de la crítica, el de la práctica del comparatismo que consiste en poner cara a cara grupos sociales, cuando lo que conviene captar no se sitúa tanto en el plano de grupos objetivados, cuanto de procesos de aculturación, de fenómenos de hibridación. Además, esos objetos transversales se encuentran especialmente infravalorados, pues el marco comparativo subraya lo que representa mejor la identidad de tal marco nacional, antes de confrontarlo a lo que existe también en otro marco nacional. Sobre todo, es el carácter estático inherente a esta andadura comparatista el que es objeto de la crítica de Michel Espagne: «Las comparaciones ponen en primer lugar el acento en las diferencias antes de enfocar puntos de convergencia. El mismo proceso de la diferenciación se encuentra oculto en el segundo plano de imbricaciones preexistentes»⁷¹.

La crítica de Michel Espagne se refiere sobre todo a la comparación practicada entre Francia y Alemania. Hace notar que únicamente se compara desde un determinado punto de vista nacional, lo que hace difícil encontrar conceptos operativos para las dos configuraciones nacionales. Oponer a una andadura que toma globalmente en consideración dos entidades nacionales para compararlas, la utilización del concepto de «transferencias culturales»⁷². Más que la confrontación de dos espacios nacionales, prefiere la puesta en relación real, experimental, de puntos de contacto precisos que desplazan los límites previos, valorando así los fenómenos de

⁶⁹ *Ibid.*, p. 113.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 114.

⁷¹ *Ibid.*, p. 118.

⁷² Michel Espagne, Michael Werner: *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (xviii-xix siècle)*, Recherches sur les civilisations, París, 1988.

hibridación, de mestizaje cultural y practicando, por lo tanto, una forma de experimentación de los efectos de la alteridad en un conjunto llamado a transformarse.

En la prolongación de estos debates, Michael Werner y Bénédicte Zimmermann sugieren una profundización proponiendo un texto de naturaleza programática que se presenta como una posible salida de las aporías de la andadura a partir de una «historia cruzada»⁷³. Esta noción ha sido anticipada para hacer frente a los límites propios del uso tradicional del comparatismo, inspirándose en las aportaciones de los estudios que apelan a las *Connected histories*⁷⁴, a las *Shared histories*⁷⁵ y a las *Entangle histories*⁷⁶. Esta noción de «historia cruzada» se plantea como pretensión convertirse en una posible caja de herramientas útil no solamente para los historiadores, sino para el conjunto de las ciencias sociales. En efecto, ofrece la ventaja, tal como ha sido expuesta por Michael Werner y Bénédicte Zimmermann, de tener en cuenta todas las inflexiones recientes, que han acompañado al cambio de paradigma en una perspectiva a la vez pragmática y hermenéutica. El cruce de enfoques planteado trata de situar la posición del observador como que ya no puede pretender estar en el exterior de su objeto de estudio. En posición «descentrada», el observador también es tributario del nivel, de la escala de análisis escogida, que «ejerce efectos directos sobre la definición del objeto de la comparación»⁷⁷. La idea de cruce ofrece el interés mayor de salir de una cierta posición estática, así como de una perspectiva unidimensional, operando en cualquier punto de intersección susceptible de tener efectos y siguiendo a estos últimos en la diacronía. Lejos de fijar las identidades para compararlas mejor, apartada también de un enfoque que valoraría demasiado rápidamente el mestizaje de las identidades,

⁷³ Michael Werner, Bénédicte Zimmermann: «Penser l'histoire croisée: entre empirie et réflexivité», en *Annales HSS*, enero-febrero 2003, pp. 7-36.

⁷⁴ Robert W. Strayer (bajo la dirección de): *The Making of the Modern World. Connected Histories, Divergent Paths, 1500 to the Present*, St Martins Press, Nueva York, 1989; Serge Gruzinski: «Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres "connected histories"», en *Annales HSS*, 56-1, 2001, pp. 85-117.

⁷⁵ Ann Laura Stoler, Frederic Cooper: «Between Metropole and Colony. Rethinking and Research Agenda», en Laura Stoler y Frederic Cooper (bajo la dirección de): *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, University of California Press, Berkeley, 1997; Stuart Hall: «When was the Post-Colonial? Thinking at the Limit», en I. Chambers y L. Curti (bajo la dirección de): *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, Routledge, Londres, 1996, pp. 242-260.

⁷⁶ Sebastian Conrad, Shalini Randeria (bajo la dirección de): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Campus, Frankfurt, 2002.

⁷⁷ Michael Werner, Bénédicte Zimmermann: «Penser l'histoire croisée: entre empirie et réflexivité», *op. cit.*, p. 11.

la idea de cruce valoriza más bien el concepto de alteración de Michel de Certeau, que provoca el encuentro con el otro, así como su dinámica propia que hace posible pensar los cambios: «El cruce no se presenta jamás como "algo ya dado ahí", que bastaría anotar y registrar»⁷⁸. La atención a lo que quiere decir actuar tiene la ventaja de librarse de una concepción estática de un contexto que funciona con demasiada frecuencia como un marco rígido y una fuente de explicaciones mecánicas. Este enfoque destaca más bien la noción más fina de «situación», que incluye el marco de la acción así como los fenómenos de interacción que se despliegan en él⁷⁹. Esta historia «cruzada» también pretende ser resueltamente reflexiva, haciendo jugar la pluralidad de las miradas, de las interpretaciones diferentes en una historización de segundo nivel: «Según cómo se consideren las imbricaciones de las historiografías alemana y americana después de 1945 a partir de un punto de vista alemán, americano o francés, se obtienen unas perspectivas y, por esto, unas interpretaciones muy diferentes»⁸⁰. En consecuencia, siguiendo el enfoque escogido por el observador, no se ve la misma cosa, lo que hace necesario el romper con cualquier forma de unilateralidad que se enunciaría a partir de una posición de superioridad, y da acceso a la necesidad de una historia de los conceptos.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁷⁹ Erving Goffman: *Les Cadres de l'expérience*. Minuit, París, 1991; Michel de Fornel, Louis Quéré (bajo la dirección de): *La Logique des situations. Nouveaux regards sur l'écologie des activités sociales*, en *Raisons pratiques*, n° 10, ehecs, París, 1999.

⁸⁰ Michael Werner, Bénédicte Zimmermann: «Penser l'histoire croisée: entre empirie et réflexivité», *op. cit.*, p. 27.

II
LA HISTORIA INTELECTUAL

4. LA ACTIVIDAD INTELECTUAL EN LA HISTORIA CULTURAL

Hasta aquí, nos hemos dedicado a un ámbito muy conocido en Francia, impulsado por los historiadores, que es el de la historia de los intelectuales. Tiene como característica el interesarse en los intelectuales a partir de sus expresiones y manifestaciones públicas. El presupuesto de esta interrogación es considerar que un intelectual sólo es tal a partir del momento en que se ocupa «de lo que no le concierne», cuando abandona su campo de competencia para intervenir en los envites políticos más amplios de la ciudad. Este modo de enfoque ya es rico en importantes trabajos, cuyo centro de gravedad viene representado por la figura del compromiso, que puede, como lo hemos visto, declinarse muy diferentemente según la época, el lugar e incluso combinarse de múltiples maneras en un mismo momento.

En esta segunda parte, vamos a trasladarnos de la periferia de las actividades intelectuales hacia su centro, para interrogarnos sobre el estatuto y el sentido de la producción intelectual en sí misma, sobre las diversas maneras de interrogarla, sobre los diversos modos de lectura y de apropiación de lo que se encuentra en el corazón del significado de la creación intelectual. Vamos a cruzar diversos métodos de enfoque que han conseguido definir un entrelazamiento de fácil adaptación. Este campo de exploración se sitúa entre la historia de las ciencias, la historia del arte, la historia de la filosofía y la disciplina histórica en general. Nos proponemos calificarla como historia intelectual. Se podría objetar la inutilidad de añadir una nueva categoría y temer riesgos de fragmentación. De hecho, la historia intelectual no se posiciona como un campo disciplinario a añadir a los otros. Por el contrario, se inscribe en una transversalidad esencial, que explora los intersticios y que se inscribe en el juego dialógico de puntos de enlace que puede asumir entre las disciplinas constituidas, no para someterlas a la sospecha, sino para hacer aflorar aspectos no percibidos, gracias a la desmultiplicación de sus escalas de análisis.

Plantearse la cuestión del sentido de la historia de las ideas presupone restituir sus soportes, sus condiciones sociales de emergencia, su relación enunciador/destinatario, así como las huellas dejadas por el sentido

enunciado en su duración hasta el tiempo presente. Este ámbito ha sido renovado recientemente gracias a la toma en consideración de la producción cultural como práctica, indisociable de sus lugares de enunciación y de sus soportes. La otra gran mutación tiene que ver con los efectos del *linguistic turn*, que ha dado una nueva centralidad al «mundo del texto» y una mayor atención tanto a la operación de la escritura como a su recepción por múltiples espacios de lectura, en función del lugar y del momento de su apropiación.

Como ya hemos podido evaluarlo en nuestra investigación sobre la definición de un nuevo paradigma en ciencias humanas¹, la renovación del cuestionamiento proviene sobre todo del mundo anglosajón y de Alemania, que ya están muy avanzados en la constitución de redes. La escuela de Cambridge, por un lado, y la *Begriffsgeschichte*, por otro, ya tienen en su activo trabajos reconocidos en el plano internacional. Con algo de retraso, Francia se abre a estos trabajos, los traduce y algunos investigadores participan en las redes en curso de formación. Se ha pasado de una historia de las mentalidades, dominante en los años 1970, a una historia intelectual o cultural sobre la base de una crítica cada vez más radical del modo de reduccionismo implicado por un determinismo sociológico. Así, el vasto dominio sin fronteras que es la historia cultural implica el subconjunto constituido por la historia intelectual. Por lo tanto, las circunstancias son favorables no solamente a una apropiación de estas nuevas lecturas, no de una manera pasiva, pues pueden ser enriquecidas gracias al viraje historiográfico, tal y como lo ha definido Pierre Nora, y desemboca en una historia en segundo grado.

El encuentro de estas diferentes tradiciones intelectuales en función de su respectiva configuración nacional puede tener, como efecto positivo, evitar las aporías de un historicismo encerrado en la simple restitución del contexto pasado, abriéndose a un sentido siempre reabierto por el presente, partiendo de la idea de una circularidad entre una historicidad recuperada por las fluctuaciones de la memoria y una memoria sometida a la prueba de las reglas de la andadura histórica.

UNA HISTORIA SOCIAL DE LAS IDEAS

Toda una corriente de la historia intelectual se define como crítica de la historia de las mentalidades, preconizando un enfoque más complejo de las

¹ Ver François Dosse: *L'Empire du sens, l'humanisation des sciences humaines*, La Découverte, París, 1995.

representaciones, que no pueden reducirse a un simple reflejo de las categorías socio-profesionales. Esta historia intelectual pretende estar más atenta a los recursos del relato, al «mundo del texto»². Esta crítica de una cierta historia de las mentalidades y de su corte binario entre cultura erudita y cultura popular ha sido iniciada en los años 1970, sin ser verdaderamente entendida en su época, con un artículo sobre «la belleza del muerto», escrito por Michel de Certeau, Jacques Revel y Dominique Julia en *Politique aujourd'hui*. El conflicto social y político entre dominantes y dominados refluía en el terreno cultural, en un ámbito en el que la evolución moderna y el progresismo sólo podían provenir de una cultura erudita que arrastraba al conjunto social detrás de ella. Esta divergencia en la lectura histórica permitía, ciertamente, reintroducir una dialéctica interna en el funcionamiento de la duración, pero sólo en beneficio de las élites sociales. El nivel de las mentalidades permanecía como el simple reflejo de las divisiones sociales entre los grupos sociales. El ámbito cultural, convertido en creador de lo social, se convierte entonces en el envite de los conflictos, en lugar de las contradicciones, en núcleo de inteligibilidad de una sociedad. La nueva dialéctica preconizada opone el tiempo y la cultura del pueblo, inmutable, incapaz de separarse de sus costumbres, tiempo repetitivo, etnográfico, al tiempo y a la cultura de las élites, creador, dinámico, por lo tanto fuente de la innovación de la historia. La capacidad de cambio ya no se encuentra en lo social, sino en lo cultural; ahí es donde la historia puede renacer y superar la descripción etnográfica de una repetición de lo mismo. Según Le Roy Ladurie, el cambio se encuentra esencialmente en el mundo cultural. Un buen día, es la cultura la que hace que todo bascule. Por lo tanto, la divergencia cultura erudita/cultura popular se ha convertido en el lugar de restitución de las sociedades del pasado.

Así, en *Les Paysans du Languedoc*, Emmanuel Le Roy Ladurie opone el mundo urbano, en el que la alfabetización progresa, en el que se renuncia a la violencia, en el que la religión deja de estar en primer plano, a las masas campesinas, a la cultura oral marcada por la «violencia primitiva o por un fanatismo de religión con síntomas neuróticos»³. Por lo tanto, habría una cultura intemporal, próxima a la naturaleza, a la animalidad, y, a su lado, una cultura erudita. Es lo cultural lo que crea lo social, el movimiento se encuentra del lado de la élite, la inercia del lado popular. El corte entre estos dos mundos parece infranqueable, a pesar de su proximi-

² Roger Chartier: «Le monde comme représentation», en *Annales, ESC*, n° 6, noviembre-diciembre de 1989, pp. 1505-1520.

³ Emmanuel Le Roy Ladurie: *Les Paysans du Languedoc* (1966), Flammarion, París, 1969, p. 367.

dad en el tiempo y en el espacio. Detrás de un mismo entrecruzamiento se captan dos sensibilidades: una se apoya en la cultura de las élites, portadora de progreso, es la lectura que hace Le Roy Ladurie; la otra se inclina amargamente sobre las ruinas de una cultura popular perdida, es la mirada nostálgica de Philippe Ariès, que se refiere a un universo casi fetal de comunidades agrícolas capaces de llevar en sí mismas y de transmitir sus tradiciones debilitadas por la modernidad, que pone en crisis las estructuras de sociabilidad.

Sin embargo, este corte se adapta mal a la realidad histórica, pues lo que se desentierra como elementos de una cultura popular, de hecho tiene muy frecuentemente su origen en la cultura erudita. La adecuación establecida entre una cierta cultura y el pueblo es artificial, pues en general esta cultura es propuesta o impuesta por las clases dominantes en unas formas degradadas, específicas, destinadas al pueblo, pero que no tienen su raíz en las capas populares. Esta cesura es tanto más simplificadora, en la medida en que las nociones de «pueblo» o de «élite» revisten unas categorías mucho más complejas.

En su artículo colectivo, Certeau, Julia y Revel expresan sus reticencias. Impresionados por el carácter necrófago de los historiadores y por la propensión a agrupar en lo inmediato todas las expresiones de un acontecimiento, como ha sido el caso en 1968, el trío decide trabajar sobre la literatura popular, partiendo de la investigación realizada en 1854 bajo el Segundo Imperio por Charles Nisard⁴. El libro pionero en ese ámbito es la obra de un secretario adjunto de la policía, encargado de recusar la literatura de divulgación de los vendedores ambulantes, a la que se consideraba desastrosa para el bien público. El punto de partida del interés por este tema, el de la «literatura popular», reside en la voluntad de purificarla de sus elementos subversivos y de reprimirlos expurgándolos: «De lo que había sido metido en cintura se podía hacer un "objeto" científico»⁵, después esta literatura popular se ha convertido en fuente de consumo en las ciudades, una vez reducida a un estado de folclorización.

Hay que decir que, desde los años 1960, la pasión por el ámbito de la cultura popular procede en lo esencial de la inspiración próxima al marxismo de una extrema izquierda preocupada por restituir la palabra desde abajo y de inscribirse en la repercusión de los éxitos de la historia social. Los autores del artículo hacen aparecer esta tradición «populista» como

⁴ Charles Nisard: *Histoire des livres populaires*, 1854, 2ª edición 1864, reedición en Maisonneuve et Larose, París, 1968.

⁵ Michel de Certeau, Dominique Julia, Jacques Revel: «La beauté du mort», *op. cit.*, p. 4.

relacionada de hecho con una fabricación «exótica», que proviene de las categorías dominantes y que conoce dos momentos destacados, que habrían sido el final del siglo XVIII y el final del siglo XIX. La «rusticofilia» parece el reverso de un miedo social que se expresa por el deseo de revitalizar una pseudopureza reencontrada de la voz popular. Este culto abastecedor de artificios es presentado por Certeau, Revel y Julia como esencialmente «elitista» y «castrador», firmando incluso el acta represiva del rechazo: «Es en el momento mismo en que la venta ambulante de libros populares es perseguido con el mayor vigor, cuando los hombres cultos examinan con delectación los libros y los contenidos populares»⁶. La moda folclórica de finales del siglo XIX participa también en el mismo acto de censura, el de una integración forzada, el de una patrimonialización de la expresión popular en el interior de una genealogía nacional. El frente social simplemente se ha desplazado, pues entonces el peligro viene de las clases trabajadoras urbanas y la élite crea, como contrapunto, el universo verdadero, natural, espontáneo, no pervertido, del buen rural, del buen labrador cara a los malos obreros, temática ampliamente instrumentalizada más tarde por el régimen de Vichy, «esa otra edad de oro de la tradición y del folclore»⁷.

Después de haber presentado esta genealogía del salto a la obra en el interés llevado a la cultura popular, los autores se preguntan si los historiadores de hoy consiguen distinguir mejor los contornos de lo que se llama «literatura popular» y, fundamentalmente, pasan revista a los estudios de Robert Mandrou⁸, de Geneviève Bollème⁹ y de Marc Soriano¹⁰. Ciertamente, los esquemas son distintos, puesto que, según Geneviève Bollème y Robert Mandrou, la cultura popular es una forma degradada de la cultura de élite, elaborada por intelectuales especializados, mientras que para Marc Soriano sería el resurgimiento por debajo de una cultura oral, que se asienta en la literatura clásica. Cualquiera que sea el sentido de su influencia, ascendente o descendente, de hecho estos estudios sobre la cultura popular se plantearían como objeto, sin saberlo, «su propio origen»¹¹. La pretensión de restituir la palabra a una profundidad mítica se presen-

⁶ *Ibid.*, p. 7.

⁷ *Ibid.*, p. 9.

⁸ Robert Mandrou: *De la culture populaire en France aux XVIIe et XVIIIe siècles. La bibliothèque bleue de Troyes*, Stock, París, 1964.

⁹ Geneviève Bollème: *Les Almanachs populaires au XVIIe et XVIIIe siècles. Essai d'histoire sociale*, Mouton, París/La Haya, 1969.

¹⁰ Marc Soriano: *Les Contes de Perrault. Culture savante et traditions populaires*, Gallimard, París, 1968.

¹¹ Michel de Certeau, Dominique Julia, Jacques Revel: «La beauté du mort», *op. cit.*, p. 12.

ta como una máscara que esconde con dificultad los cánones de lecturas eruditas de lo que se supone que es la verdadera cultura popular, dibujando de hecho una verdadera geografía de lo eliminado al dejar de lado al niño, la sexualidad y la violencia. De ello resulta la construcción de paraísos artificiales «ofrecidos a los letrados»¹², como otros tantos antidotos a las conmociones de las que el poder ha salido victorioso. Por lo tanto, los autores recuerdan la necesaria toma de consideración del lugar y de los instrumentos que permiten la intervención del historiador: «¿Desde dónde hablamos? A partir de ahí el problema se vuelve inmediatamente político, puesto que pone en tela de juicio la función social —es decir, represiva— de la cultura erudita»¹³.

Es toda la historia de las mentalidades, tal y como es practicada como proyección en el plano cultural de los cortes socioprofesionales, la que es el objeto de esta radical puesta en tela de juicio, y los autores terminan su estudio crítico con estas preguntas que, en 1970, anuncian las futuras inflexiones de la historiografía: «Es evidente que a través de la crítica de Soriano es nuestro lugar el que nos proponemos definir. ¿Dónde estamos, en otro lugar diferente al de la cultura erudita? O, si se quiere: ¿la cultura popular existe en otro sitio que en el acto que la suprime? Está claro, por otra parte, que nuestra agresividad postula, quizás menos inmediatamente pero también con la misma seguridad que el confiado progresismo de nuestros autores, un tipo de relación política y social en el que la relación de la cultura popular y la cultura erudita podría no ser de simple jerarquización, sino una especie de democracia cultural, cuya utopía no es más que el tipo contrario de la violencia que ejercemos. Si rechazamos la distinción élite/pueblo, que nuestras obras admiten sin problemas en el umbral de su investigación, no podemos ignorar que un acto escrito (el nuestro, por lo tanto), una mirada no podrían suprimir la historia de una represión ni pretender seriamente fundar un nuevo tipo de relación: es la última astucia del saber el reservarse la profecía política. Por lo demás, ¿se puede pensar una organización nueva en el seno de la cultura, que no fuera solidaria con un cambio de relación de las fuerzas sociales?»¹⁴.

Por lo tanto, conviene practicar un enfoque de orden polemológico de las culturas, en la medida en que sacan su destino de conflictos, de incessantes redefiniciones de sus límites en una tensión que puede llegar a caer en la violencia. El mundo cultural está completamente atravesado por líneas de tensión, por relaciones de dominio, por intentos de jerarquización,

¹² *Ibid.*, p. 20.

¹³ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴ *Ibid.*, p. 23.

pero hay que comprender perfectamente que las relaciones entre culturas dominantes y culturas dominadas son complejas y no pueden reducirse a una simple transposición degradada de una en relación a la otra. Fundamentalmente híbridas, están formadas de préstamos y de intercambios, de captación y de desviación. Si la cultura popular se encuentra más inclinada hacia la contestación, también conoce, como lo han demostrado Passeron y Grignon, unas fases de «reposo»¹⁵. Sobre todo se encuentra inclinada a buscar las «formas de hacer con» la cultura dominante en la cotidianidad, según una expresión de Michel de Certeau. Richard Hoggart ya había demostrado el carácter no mecánico de la recepción de los mensajes de la cultura dominante por las categorías populares, que practican una atención muy selectiva frente a los mensajes que les son dirigidos, atención que Hoggart califica de «oblicua»¹⁶. En opinión de Hoggart, como en opinión de Certeau, por lo tanto el consumo debe ser considerado a partir de lo que con él hacen los consumidores, de su «hacer» propio.

Después se dedica a estudiar los diversos modos de apropiación de los textos a partir de los soportes, de los puntos de anclaje institucionales y del estudio de las prácticas socialmente diferenciadas. Esta perspectiva pone en cuestión el desacoplamiento clásico entre dominantes y dominados para dar lugar a unas prácticas con una perspectiva muy disociada, que frecuentemente cruzan las estratificaciones sociales. Chartier da una definición de la noción de apropiación diferente a la vez del enfoque de Foucault, que subraya los procesos de dominación, y del enfoque hermenéutico, que se sitúa en el plano de una recuperación de sentido: «La apropiación, tal y como la entendemos, apunta a una historia social de los usos y de las interpretaciones, referidas a sus determinaciones fundamentales e inscritas en las prácticas específicas que las producen»¹⁷.

Ciertamente la noción de representación no es verdaderamente nueva en la práctica histórica y también pertenece a la tradición de Durkheim. Ha sido ampliamente utilizada en los años 1970 como una noción afín, que ayuda a una historia de las mentalidades plenamente triunfante. Sin embargo, hoy coge un significado nuevo en un momento, en que la disciplina histórica parece realmente, después de su hora de gloria, la pariente pobre del ajuar cognitivo. Algunos la expulsan a su dimensión contingente, a su ineptitud para transformarse en verdadera ciencia. Otros pretenden

¹⁵ Claude Grignon, Jean-Claude Passeron: *Le Savant et le populaire*, Gallimard, Seuil, París, 1989.

¹⁶ Richard Hoggart: *La Culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre* (1957), Minuit, París, 1970.

¹⁷ Roger Chartier: «Le monde comme représentation», en *Annales. ESC.* n.º 6, noviembre-diciembre de 1989, p. 1511.

participar activamente en el cambio de paradigma en curso, demostrando que, junto a las representaciones mentales individuales, las representaciones colectivas tienen que estar necesariamente historiadas.

Lo que está igualmente en juego en esta referencia, cada vez más insistente, al mundo de las representaciones, es una redefinición y una cierta distancia crítica con la manera como la escuela de los *Annales* ha tratado sobre las mentalidades en los años 1970. En el marco de este distanciamiento de la historia de las mentalidades, Alain Corbin ha podido hablar de «la subversión por la historia de las representaciones»¹⁸. Este desplazamiento ha sido definido por Roger Chartier en un número programático de los *Annales*, consagrado al «viraje crítico»¹⁹. Recuerda que el tercer nivel²⁰, el de las mentalidades, ha sido la ocasión para abrir la historia a nuevos objetos, pero según unos métodos ya experimentados en historia demográfica y económica. Esta conjunción de métodos seriales, cuantitativos, aplicados a unos objetos hasta ese momento más frecuentados por los antropólogos y los filósofos, como el miedo, la sexualidad, la muerte, etc., ha asegurado un magnífico éxito a la disciplina histórica. Sin embargo, contentándose con transponer los métodos seriales en uso en otro campo de investigación, la historia de las mentalidades se organizaba alrededor de una noción deliberadamente vaga, en la que todo cabe, como la de mentalidad. De ahí se derivaba una visión que otorgaba la prioridad a la larga duración, al desglose socioprofesional, a una dicotomía planteada como postulado entre cultura de gran número y cultura de élite, y a una confianza absoluta en las cifras y las series desconectadas de los esquemas interpretativos. Esta serialización era una fuente de fragmentación de una historia cada vez más desmenuzada.²¹

Roger Chartier toma nota de tres desplazamientos que han transformado recientemente la práctica histórica. En primer lugar, la renuncia progresiva a un proyecto de historia total, articulado alrededor de instancias de decisión. Este abandono multiplica los intentos de acceso al pasado a partir de objetos más particularizados: acontecimiento o relato de vida singulares, «considerando que no hay práctica ni estructura que no sea producida por las representaciones, contradictorias y enfrentadas, por las que los individuos y los grupos dan sentido al mundo que es el suyo»²². El se-

¹⁸ Alain Corbin: «Le vertige des foisonnements, esquisse panoramique d'une histoire sans nom», en *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 36, enero-marzo de 1992, p. 117.

¹⁹ Roger Chartier: «Le monde comme représentation», en *Annales, ESC*, n° 6, noviembre-diciembre de 1989, pp. 1505-1520.

²⁰ Los otros dos niveles eran el nivel económico y el nivel social.

²¹ François Dosse: *L'Histoire en miettes*, La Découverte, París, 1987.

²² Roger Chartier: *Annales, ESC, op. cit.*, p. 1508.

gundo desplazamiento viene de la renuncia a considerar las singularidades territoriales como la única división posible de las investigaciones y a sustituirlas por la revalorización de las regularidades. En tercer lugar, la transposición de los cortes socioprofesionales al plano de las mentalidades es puesta en tela de juicio por las últimas investigaciones en este ámbito, que demuestran que «es imposible calificar los motivos, los objetos o las prácticas culturales en términos inmediatamente sociológicos»²³. Estos desplazamientos invitan a prestar más atención al proceso de construcción del sentido verificado como resultante de un punto de encuentro entre «mundo del texto» y «mundo del lector», nociones que Roger Chartier toma de Paul Ricœur, pero en una perspectiva específicamente histórica de restitución de las prácticas, de los soportes, de las modalidades concretas del acto de escribir y de leer. Roger Chartier sitúa el nuevo espacio de investigación en una intersección entre una historia de las prácticas socialmente diferenciadas y una historia de las representaciones, que se plantean como objeto el dar cuenta de las diversas formas de apropiación. Esta pluralización de las construcciones culturales cambia de arriba abajo la oposición fundamentalmente dualista entre dominantes/dominados, utilizada hasta ahora como enfoque coherente de descripciones manifestadas en el interior de la jerarquía socioprofesional. La puesta en tela de juicio de la capacidad organizadora de esta clave de lectura le da a la cuestión de las formas de apropiación una posición central.

En el corazón del vuelco del paradigma en esta disciplina, tal y como lo analiza Marcel Gauchet, se impone la necesidad, para el historiador, de entender cómo actúa el simbolismo en la sociedad. Este nuevo campo de investigación debe ser descifrado a partir de la división realizada entre la parte explícita y la parte inconsciente de las representaciones. Lo que implica una nueva mirada para un historiador enfrentado a nuevos problemas. En ruptura con la historicización del periodo de la historia de las mentalidades, la reactivación de las preguntas clásicas bajo el nuevo ángulo de la historia de las representaciones lleva a plantear unas estructuraciones muy profundas de la experiencia. Considerar que se puede tener acceso al pasado implica pensar que hay, más allá de las variaciones, de los cambios y rupturas entre la cultura de hoy y la de ayer, algo que hace posible su comunicación. Presupone una humanidad común, lo que Joëlle Proust llama el «tópico comparativo»²⁴, por el que, por ejemplo, se puede encontrar el sentido de lo bello en Platón o cualquier otro valor cultural de una

²³ *Ibid.*, p. 1509.

²⁴ Joëlle Proust: «Problèmes d'histoire de la philosophie: l'idée de topique comparatif», en el *Bulletin de la société française de philosophie*, julio-septiembre de 1988.

sociedad, que no es la nuestra. Este postulado se encuentra con las orientaciones de las ciencias cognoscitivas.

En el plano histórico se plantea la cuestión de saber lo que fundamenta esta humanidad común. Es a este problema al que se ha confrontado Marcel Gauchet con *Le Désenchantement du monde*²⁵, analizando las creencias religiosas. La tesis central de Marcel Gauchet es demostrar que si la sociedad moderna ha salido de la religión como marco fundador del carácter social, lo que representa realmente una ruptura esencial, sin embargo, detrás de esta mutación, revela la continuidad de una modernidad dotada de elementos equivalentes, que han sustituido a la experiencia religiosa de otro tiempo, respondiendo a las mismas necesidades. Esta historia de las metamorfosis del lugar de lo religioso tiene como objetivo juntar dos enfoques presentados frecuentemente como antinómicos: «La unidad del devenir y la existencia en su seno de discontinuidades radicales»²⁶.

Esta combinatoria entre continuidades y discontinuidades da acceso a una posible comprensión del pasado, en la medida en que una experiencia humana común enlaza el pasado y el presente. En la demostración de Marcel Gauchet hay toda una vivencia colectiva inconsciente de una sociedad moderna, que se inscribe en unas experiencias que tienen relación con la vivencia religiosa del pasado. El lugar eminente acordado a la ciencia en la modernidad, así como a la estética, son los signos tangibles de este postulado, según el cual el lugar de la verdad se encuentra en un nivel profundo, a la vez invisible y presente en las cosas mismas. Gauchet se distancia de la manera como Roger Chartier utiliza la noción de «representación», demasiado equívoca y que tiene como objetivo el conservar las separaciones sociales como la base esencial de todo trabajo histórico, teniendo como consecuencia negativa disminuir la importancia de los hechos culturales. En su opinión, esta noción «abarca mucho, pese a quedar suficientemente corta para permitir que permanezca en la órbita de este determinismo sociológico, por otro lado repudiado»²⁷.

Más tarde, el historiador británico Geoffrey E.R. Lloyd, sucesor de Finley en la Universidad de Cambridge, expresa con más radicalidad este distanciamiento de la historia de las mentalidades con el título de su obra publicada en 1990 en Inglaterra, *Pour en finir avec l'histoire des mentalités*²⁸. A través de una cierta apariencia de estudio de casos, insiste en tres

²⁵ Marcel Gauchet: *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, París, 1985.

²⁶ *Ibid.*, p. xviii.

²⁷ Marcel Gauchet: «L'élargissement de l'objet historique», en *Le Débat*, nº 103, enero-febrero 1999, p. 134.

²⁸ Geoffrey E.R. Lloyd: *Pour en finir avec l'histoire des mentalités* (1990), La Découverte, París, 1993.

dificultades propias de la evaluación de la validez de esta noción de mentalidad. La primera, esencial, es el predominio concedido a los fenómenos estables, dando por supuesto que son estructurales. Invocar las estructuras subyacentes lleva a ignorar el hecho de que es «la manera como esas estructuras cambian con el tiempo lo que se vuelve problemático»²⁹. Tal concepción ha forzado a los defensores de la noción de mentalidad a valorar los análisis dicotómicos, generalizando así las formas de oposición masiva entre categorías sociales o entre épocas, incluso cuando la pertinencia había que buscarla en los procesos de transición entre grupos y épocas. De la misma manera, calificando a tal o cual sociedad con una mentalidad común, se corre el riesgo de generalizaciones abusivas y de minimizar las múltiples variaciones individuales. Por lo tanto, para Lloyd, la historia de las mentalidades se encuentra del lado del holismo, mientras que el historiador tiene que hacer prevalecer unas lógicas más individualizadas: «Las comunidades no piensan, sólo los individuos piensan»³⁰. En segundo lugar, según Lloyd, referirse a una mentalidad singular de hecho viene a ser simplemente volver a describir los fenómenos que el historiador considera extraños o los que necesitan explicación y, la mayoría de las veces, deja de lado la explicación a emitir sobre la mentalidad en sí misma. En tercer lugar, «cuando se establecen analogías u oposiciones entre los sistemas de creencias en general, es esencial que los términos de la comparación permanezcan idénticos»³¹.

Así pues, se ha pasado de una historia de las mentalidades, dominante en los años 1970, a una historia intelectual o cultural sobre la base de una crítica cada vez más radical del modo de reduccionismo implicado por un determinismo sociológico. Así viene estigmatizada la asimilación de los contenidos del pensamiento a unos objetos culturales impersonales, cuando «todo uso o toda apropiación de un producto o de una idea es un "trabajo" intelectual, al que con toda seguridad sólo le falta el estudio distributivo»³². La pareja sujeto/objeto se encuentra fundamentalmente transformada por la nueva conciencia de que el texto es fabricación según unos modelos y troquelados que evolucionan en el tiempo, siguiendo la singularidad de las situaciones contextuales: «Así, lo real toma un sentido nuevo: en efecto, lo que es real no es solamente la realidad enfocada por el texto, sino la manera como la enfoca, en la historicidad de su producción y en la estrategia de su escritura»³³.

²⁹ *Ibid.*, p. 210.

³⁰ G. Jahoda: *Psychologie et anthropologie* (1982), Armand Colin, París, 1989, p. 182.

³¹ Geoffrey E.R. Lloyd: *op. cit.*, p. 19.

³² Roger Chartier: «Histoire intellectuelle et histoire des mentalités» (1983), en *Au bord de la falaise*, Albin Michel, París, 1998, p. 47.

³³ *Ibid.*, p. 59.

Significativo del giro operado en la historiografía francesa hacia la definición de estas nuevas canteras según una mirada nueva es la publicación en 1997 de *Pour une histoire culturelle*³⁴. La relación con el mundo de los actores del pasado y del presente es investigada en este libro desde el punto de vista de la historia intelectual y cultural. Jean-Pierre Rioux define varias escalas de análisis: a la dimensión ontológica de la cultura, considerada como el desarraigo a las determinaciones naturales, se añade el ámbito antropológico, que concibe la cultura como un conjunto «de representaciones mentales propias de un grupo dado en un momento dado»³⁵, y finalmente la cultura en tanto que adquisición, «proceso en cuyo transcurso el sujeto pensante estimula las facultades de su espíritu»³⁶. De esta historia cultural, que ha permitido una renovación espectacular de la historia política, Jean-François Sirinelli da una definición que tiene un valor programático: «La historia cultural es la que se asigna el estudio de las formas de representación del mundo en el seno de un grupo humano, cuya naturaleza puede variar —nacional o regional, social o política—, y del que analiza su gestación, su expresión y su transmisión. ¿Cómo los grupos humanos representan y se representan el mundo que los rodea? Un mundo figurado o sublimado —por las artes plásticas o por la literatura—, pero también un mundo codificado —los valores, el sitio del trabajo y del ocio, la relación con otro—, deformado —las diversiones—, pensado —por las grandes construcciones intelectuales—, explicado —por la ciencia— y parcialmente dominado —por las técnicas—, dotado de un sentido —por las creencias y los sistemas religiosos o profanos, incluso los mitos—, un mundo legado, finalmente, por las transmisiones debidas al medio, a la educación, a la instrucción»³⁷.

Jean-Pierre Rioux distingue cuatro polos que actúan en la historia cultural, atestiguando su nueva fecundidad: la historia de las políticas y las instituciones culturales, la historia de los mediadores y de las mediaciones, la historia de las prácticas culturales y la historia de los signos, símbolos, lugares y sensibilidades perceptibles en los textos y obras de creación. Por eso, la lectura del historiador se encuentra desplazada desde la investigación causal hacia la búsqueda de lo que reaparece y de las huellas dejadas por un acontecimiento traumático, siguiendo sus múltiples significados en la memoria colectiva. Así, Stéphane Audouin-Rouzeau y Annette Becker

³⁴ Jean-Pierre Rioux, Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de): *Pour une histoire culturelle*. Seuil, París, 1997.

³⁵ Jean-Pierre Rioux: *ibid.*, p. 13.

³⁶ *Ibid.*, p. 13.

³⁷ Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de): *Histoire des droites en France*, Gallimard, París, 1992, vol. 2, *Cultures*, p. III.

definen su enfoque del primer conflicto mundial como «cultural»³⁸. Los autores revisitan ese periodo como el momento de emergencia de una «cultura de guerra», dedicándose a describir cómo los contemporáneos del conflicto se han representado la guerra en ese momento y posteriormente. Las cuestiones reabiertas por esa nueva lectura del acontecimiento permiten, por una parte, la ampliación de las fuentes del historiador, en la medida en que implica mirar en la dirección de las obras literarias, de las artes plásticas, de la arquitectura. Por otra parte, insiste en el carácter radical de la violencia que se ha desencadenado en esta cultura de guerra vivida como totalización conductista, de la manera en que George Mosse la ha calificado como forma de brutalización. Esta «cultura de guerra» también es vivida como mesianismo, escatología, espera de un mundo mejor que da lugar a una verdadera religión civil cuya potencia ayuda a comprender la fuerza del impulso colectivo que hace nacer y que apenas se ha desdicho durante cuatro años de «consentimiento patriótico. Tal enfoque no solamente implica que el historiador se sitúa «en el ojo del primer conflicto mundial»³⁹, sino que también conduce a seguir las huellas del acontecimiento en la memoria colectiva, poniendo las bases de una historia social de la memoria⁴⁰. Tal lectura pone de manifiesto la pluralidad de las prácticas, las fluctuaciones incesantes y la fuerza de las representaciones, así como el carácter endógeno de una realidad siempre incorporada y ya no percibida como realidad estática exterior al sujeto, a condición de evitar el escollo reduccionista siempre posible con su referencia homogeneizante a una «cultura de guerra» común. A este respecto, como lo señala Jean-François Sirinelli, la historia cultural se convierte en una escuela de la complejidad: «El historiador, en su tarea de exhumación de un pasado abolido, se encuentra de alguna manera confrontado a una complejidad al cuadrado»⁴¹.

El americano especialista de la historia de la Francia del Antiguo Régimen, Robert Darnton, es uno de los que se sitúan en la articulación misma de la dimensión cultural e intelectual de la historia para explorar mejor la diversidad de las maneras de pensar el mundo. Su obra revela perfectamente la procedencia de los nuevos modos de cuestionamiento, su arraigo en la historia de las mentalidades. Para Darnton, el anclaje en la historia de las mentalidades es una manera de alargar el horizonte de una histo-

³⁸ Stéphane Audouin-Rouzeau, Annette Becker: *14-18, retrouver la guerre*, Gallimard, París, 2000.

³⁹ Stéphane Audouin-Rouzeau, Annette Becker: «Violence et consentement: la culture de guerre du premier conflit mondial», en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de), *op. cit.*, p. 253.

⁴⁰ Jean-Pierre Rioux: «La mémoire collective», *ibid.*, pp. 325-353.

⁴¹ Jean-François Sirinelli: «Éloge de la complexité», *ibid.*, p. 433.

ria de las ideas, demasiado limitada a las estrechas esferas de la cultura de élite, hasta el conjunto del universo social que conviene interrogar en sus profundidades, a la manera del antropólogo, a fin de restituir la riqueza de las prácticas culturales cotidianas: «Las gentes sencillas acaban por adquirir una inteligencia práctica, una "inteligencia de calle" por decirlo de alguna manera»⁴². Esta atención a la cotidianidad en su constante invención no se da sin evocar las «artes del hacer» de Michel de Certeau, proximidad que se le reconoce con la idea de una alteridad propia del pasado y que crea una distancia en relación con nuestras categorías mentales contemporáneas: «Los otros son otros. No piensan como nosotros y, si queremos comprender su punto de vista, tenemos que intentar percibir esta diferencia»⁴³. Valorizando el «mundo del texto», Darnton se esfuerza por restituir las familiaridades de otra época para poner de manifiesto el contraste, la rareza de ciertas prácticas o representaciones hoy en día. Apoyándose en los modos de apropiación, Darnton se aparta de algunas formas de reduccionismo, renunciando a la idea de ideal-tipo propia de tal o cual categoría social: «No creo que exista un campesino tipo o un burgués representativo»⁴⁴. Para definir su historia social de las ideas, Darnton se diferencia también de la historia de las mentalidades, situando resueltamente su andadura en una lógica interpretativa y rechazando la validez del corte entre los dos mundos, el erudito y el popular: «He abandonado la distinción entre cultura erudita y cultura popular. También he tratado de mostrar que los intelectuales y el común de los mortales le plantan cara al mismo género de problemas»⁴⁵.

El desplazamiento realizado por Robert Darnton, adecuado para la elección de un cierto número de fuentes específicas, consiste en introducirse en el mundo simbólico de la época estudiada. Por lo demás, Darnton asocia la emergencia de una nueva racionalidad con un vaivén social que ve cómo los intelectuales participan de una manera creciente en la sociedad en el transcurso del siglo XVIII. Es a este recorrido, desde la indiferenciación social en el mundo rural hasta éste, más diferenciado, del mundo urbano, al que invita Darnton a través de la exploración del sentido de los cuentos y de los ritos en su obra sobre las actitudes y creencias en la antigua Francia. En primer lugar, se dedica a una relectura de cuentos como los de *Mi Madre la Oca* a partir de las versiones conocidas por los campesinos de los siglos XVII y XVIII. Gracias a una práctica comparativa de

⁴² Robert Darnton: *Le Grand Massacre des chats. Attitudes et croyances dans l'ancienne France*, Laffont, París, 1985, p. 9.

⁴³ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 12.

las versiones, pone en evidencia algunos temas recurrentes pasando revista a *Capercita Roja*, *El Gato con botas*, *Pulgarcito*..., y poniéndolos en relación con las condiciones concretas de existencia, con las dificultades arrostradas, con las plagas del tiempo, con las emociones y los numerosos miedos del mundo rural del Antiguo Régimen. Darnton devuelve a estos cuentos su función de puesta en escena de la vida cotidiana, cuando más bien se tenía tendencia a leerlos como expresiones de evasión del mundo real en una perspectiva que les da carácter folclórico: «En la mayor parte de los cuentos, la realización de los deseos se transforma en programa de supervivencia y no en posibilidad de evasión»⁴⁶. Incluso una función performativa parece atribuirle a los cuentos el cuidado de recordar al mundo campesino la crueldad del orden social y les sugiere unos medios para hacerle frente. Incitación a la desconfianza, lo que cuentan esas historias pretende transmitir un cierto número de astucias prácticas para evitar que ocurra lo peor: «Estos personajes tienen en común no sólo la astucia, sino la debilidad, y sus adversarios se distinguen por la fuerza y la estupidez. La astucia opone siempre el pequeño al grande, el pobre al rico, el oprimido al poderoso»⁴⁷. Sin embargo, en este primer estudio sobre los cuentos, Darnton es muy consciente de los límites de su enfoque, que tienen que ver en lo esencial con lo histórico-crítico clásico, buscando solamente desvelar bajo la película de los textos la parte real.

Con la narración de la matanza de los gatos de la calle Saint-Séverin, Darnton pasa del mundo rural al mundo urbano. La escena se remonta a 1730 y se sitúa en una imprenta parisina. Se trata de la narración de un obrero, Nicolas Contat, que cuenta su duro aprendizaje del oficio de impresor: «Duermen en un cuartucho sórdido, glacial, se levantan antes del alba, hacen carreras todo el día, vejados por los obreros, insultados por el patrón y sólo comen un caldito insípido»⁴⁸. El rencor se acumula en este universo cerrado y se cristaliza sobre la pareja de los dueños. Además, los aprendices ni tan siquiera encuentran el reposo del sueño a causa de una horda de gatos callejeros, instalada cerca del taller, y aullando toda la noche encima de su desván. Para vengarse, empiezan a imitar los maullidos nocturnos de los gatos en la proximidad inmediata de la habitación de sus amos durante bastantes noches, para que estos últimos les ordenen desembarazarse de estos gatos inoportunos, con la notoria excepción de la Gris, la gata del ama, que tiene que ser salvada. Evidentemente, los aprendices y sus compañeros no se hacen de rogar y comienzan su matanza por la

⁴⁶ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 75.

Gris, víctima expiatoria que para ellos encarna a su desvergonzada ama, en una agresión metonímica. Los patronos se ponen furiosos al descubrir a su animal preferido destrozado a golpes de barra de hierro y vuelven a marcharse bajo las chirigotas y las risotadas, en una escena que será representada varias veces para recordar este gran momento de revuelta festiva: «Al comprender lo que hay de gracioso en la gran matanza de los gatos es posible, sin duda, descubrir un elemento fundamental de la cultura artesanal bajo el Antiguo Régimen»⁴⁹. La elucidación realizada por Darnton de esta escena pasa por la movilización del saber etnológico y, sobre todo, del valor simbólico de los gatos, que permite comprender mejor por qué han sido tomados como objetos de esta rebelión. Darnton recuerda el carácter misterioso del animal, que ha fascinado desde el antiguo Egipto, así como su valor ritual durante múltiples ceremonias, que han jalonado el Antiguo Régimen: «La tortura infligida a los animales, sobre todo a los gatos, constituye una diversión popular en toda la Europa de los Tiempos Modernos»⁵⁰. Reintegra así en una serie cultural esta matanza de los gatos, que ha tenido durante mucho tiempo un valor ritual: «Brujería, orgía, situación de llevar cuernos, jaleo y matanza; los hombres del Antiguo Régimen oyen muchas cosas en el gemido de los gatos»⁵¹. De estos enfoques del universo cultural se deriva atribuir más importancia a los casos singulares que a las series cuantitativas medias, a las modalidades precisas de los mediadores y de las mediaciones así como al juego necesario a efectuar entre el texto y el contexto en un círculo interpretativo⁵². Sin embargo, en opinión de Roger Chartier, esta pluralización encuentra sus límites, cuando se inspira demasiado intensamente en el modelo de Clifford Geertz de «gramáticas culturales», que reviste un carácter demasiado estático. La noción amplia de «universo simbólico», utilizada por Geertz y retomada por Darnton, asimila abusivamente, en opinión de Chartier, lo que es un símbolo y un signo, teniendo como efecto el privilegiar a ultranza la antigua significación de la relación de representación, cuando el historiador o el antropólogo «no ha de ser prisionero de las categorías de pensamiento de los que estudia, y está completamente en su derecho de constituir su propio léxico de análisis»⁵³.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 77.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 87.

⁵¹ *Ibid.*, p. 90.

⁵² Ver «Dialogue à propos de l'histoire culturelle», Pierre Bourdieu, Roger Chartier, Robert Darnton, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 59, septembre de 1985, pp. 86-93; Dominick LaCapra, «Chartier, Darnton and the Great Symbol Massacre», en *The Journal of Modern History*, vol. 60, n° 1, marzo de 1988, pp. 95-112.

⁵³ Roger Chartier: «Dialogue à propos de l'histoire culturelle», *ibid.*, p. 91.

En otros estudios, Darnton explora el mundo de los letrados y de la vida literaria, poniéndose como objeto de estudio el mismo periodo⁵⁴. Confrontado al mundo de las ideas, propone una lectura de historia social alrededor de dos ideas-fuerza: la de un ascenso de la *intelligentsia* como fuerza social autónoma en el siglo XVIII y la historia del libro como soporte para la difusión de las ideas. En su enfoque de los conflictos ideológicos que atraviesan la época, Darnton no elude la dimensión individual, la singularidad de los trayectos biográficos: «Los hombres y las mujeres que han vendido libros son criaturas de carne y de sangre... Tratando de conocerles, se puede apreciar la intensidad de la pasión invertida en los objetos familiares que admiramos»⁵⁵.

Darnton se dedica a seguir a unos individuos. Así, Le Senne es presentado como «la pasta misma de la que está hecha la literatura»⁵⁶. De las Luces, la Historia ha retenido a Voltaire, a Rousseau, a Diderot, a d'Alembert y a algunos otros, pero de ninguna manera a este oscuro, a este «pobre diablo» que, sin embargo, ha pasado su vida compilando, divulgando y difundiendo las ideas de las Luces, que han sido su sustento, permitiendo así a una cierta visión del mundo el superar el universo de los salones. Otra figura ejemplar, la del padre Morellet, evoca lo que puede ser una carrera literaria bajo el Antiguo Régimen. Nacido en un medio modesto, mayor de catorce hermanos, subió gracias a ayudas financieras y a sus cualidades intelectuales, se convierte en un devorador de libros y se apropia de la mayor parte de las obras de las Luces. Ante la imposibilidad de vivir de su pluma, desarrolla sus relaciones con los enciclopedistas, aunque decidió permanecer en la Iglesia en calidad de cura. Morellet «dirige el coro de los curas que denigran los "absurdos teológicos" del programa tradicional»⁵⁷. Autor de panfletos, es encarcelado, lo que le convierte en una víctima heroica del despotismo, en un campeón de las Luces. Entonces la puerta de todos los salones se le abre. Se convierte en el famoso «padre Mord-les (muérdeles) celebrado por Voltaire y d'Alembert»⁵⁸. Sus relaciones le proporcionan protectores y una seguridad financiera que hacen de él, en 1777, un hombre rico: se instala en una espaciosa vivienda de veinte habitaciones en la calle Saint-Honoré. En 1785, en la cima de la gloria, es elegido para la Academia Francesa. Sin embargo, esta irresistible ascensión del padre tiene en paralelo un estado de alma hecho de inquietud, con un tormento constante

⁵⁴ Robert Darnton: *Gens de lettres, gens du livre* (1990), Points/Odile Jacob, Paris, 1993.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 63.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 68.

como revelan sus *Memorias*, ilustrando el hecho de que «la literatura es un campo de batalla»⁵⁹. Por lo tanto, esta narración de un destino personal está salpicada de obstáculos, de tensión interior y de ambivalencia entre la modernidad y la tradición. Darnton también hace dirigir su atención a la emergencia en el siglo XVIII de esta nueva figura del intelectual, que escapa a las clasificaciones en uso bajo el Antiguo Régimen por su ausencia de calidad fija: «A menudo no tiene ni casa ni hogar»⁶⁰.

Estos escritores, en número creciente, que conquistan una autonomía cada vez mayor, cada uno de ellos se encuentra cogido en unas redes relacionales y en obligaciones materiales. El historiador de las ideas tiene la obligación de hacer revivir el enredo de estas dimensiones de naturaleza diferente y, por lo tanto, de integrar la vida intelectual en envites sociales y culturales más amplios. A eso es a lo que se dedica Roger Chartier, cuando se interroga sobre los orígenes de la Revolución Francesa.⁶¹ El deslizamiento semántico entre el título de la obra de Daniel Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution française*, aparecido en 1933⁶², y el de Roger Chartier, que investiga los «orígenes culturales», es significativo de un viraje historiográfico que da prioridad a la dimensión cultural en su dimensión colectiva y que parte del principio de que el mundo de las ideas hay que vincularlo con la dimensión colectiva de la historia, con las condiciones sociales y materiales que presiden a las innovaciones conceptuales. La investigación llevada a cabo por Chartier no hay que entenderla como una búsqueda causal, sino como el establecimiento de las condiciones de lo posible y, por lo tanto, de lo pensable. A la inversa de la andadura de Mornet, que establece una filiación lineal entre las Luces, que habrían anunciado y preparado la Revolución, Chartier se pregunta si «es la Revolución la que ha inventado las Luces, queriendo enraizar su legitimidad en un corpus de textos y de autores fundadores»⁶³. La recogida del campo discursivo propio del final del Antiguo Régimen desborda el estudio del pensamiento filosófico, para lanzarse a la prospección de todos los lugares y medios de sociabilidad, que en aquel momento se encuentran afectados por un proceso de politización. Por lo demás, hay que prestar atención a las posibles distorsiones entre el corpus de las ideas y el de las prácticas, evitando así el vínculo mecánico que postula que las prácticas

⁵⁹ *Ibid.*, p. 80.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 121.

⁶¹ Roger Chartier: *Les Origines culturelles de la Révolution française*, Seuil, París, 1990.

⁶² Daniel Mornet: *Les Origines intellectuelles de la Révolution française, 1715-1787* (1933), Armand Colin, París, 1967.

⁶³ Roger Chartier: *Les Origines culturelles de la Révolution française, op. cit.*, p. 14.

fluyen en línea recta de las ideas. Incluso es esta misma relación ambivalente, compleja, contradictoria, la que constituiría los orígenes culturales de la Revolución Francesa: «Si la Revolución tiene realmente unos orígenes culturales, residen... en las discordancias existentes, por una parte, entre los discursos (por lo demás, opuestos) que, representando el mundo social, proponen su reorganización y, por otra parte, las prácticas»⁶⁴. Roger Chartier define una andadura que pretende conjugar una lectura hacia dentro y hacia fuera, descartando la concepción estereotipada que partiría de la idea de una significación unívoca de los textos, dejando de lado los diversos modos de apropiación y considerando la difusión de las ideas como una simple imposición. Muy al contrario, según Chartier, no se puede disociar el proceso de difusión de las ideas del objeto mismo de esta difusión. Son estos principios los que dirigen su estudio sobre el estado de la opinión pública en el siglo XVIII y el nacimiento de un espacio público autónomo. Es en este nuevo espacio donde circula lo impreso, a partir de una red de librerías, que anima el campo literario y lleva a una profesionalización de los autores. Su número progresa, hasta el punto de que Voltaire llega a estigmatizar a «la chusma de la literatura» a propósito de todos los que viven de su pluma y se ven obligados a multiplicar las concesiones en relación con los que les financian.

A la pregunta de saber si las ideas o los libros hacen las revoluciones, Chartier le sustituye el postulado del carácter inseparable de los horizontes social, político y cultural. Desplaza el proyector hacia el estudio de las bibliotecas privadas, recordando la decadencia espectacular en el transcurso del siglo XVIII por parte de los libros de religión e insistiendo en la infravaloración de los libros de «filosofía» vendidos a escondidas. Sin embargo, esta constatación no presupone una adhesión de los lectores: «La lectura no implica necesariamente la creencia»⁶⁵. También conviene interrogarse sobre la lectura en sí misma, sobre la individualización del acto de la lectura, que acompaña a la decadencia de la relación comunitaria y religiosa con el libro y que hace crecer una «lectura más libre, más desenvuelta, más crítica»⁶⁶.

La acepción de la cultura que preconiza Chartier apunta a enraizarla en el interior del universo social, situando el estudio del pensamiento en el mismo corazón de las ciencias sociales. La amplia concepción de la noción de cultura que de ello resulta es compartida por toda una corriente de historiadores y de investigadores de ciencias sociales en los Estados Unidos.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 104.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 113.

Sobre la base de este programa cultural se crea en 1980 la revista *Representations* a iniciativa de un grupo de investigadores de la universidad de Berkeley, formado por historiadores, literatos, antropólogos y especialistas en arte. La fecundidad de estas investigaciones aún viene atestiguada por la posición defendida por un colectivo de investigadores, recientemente publicada bajo la dirección de Victoria E. Bonnell y de Lynn Hunt⁶⁷. Haciendo balance en 1994 y después en 1996 sobre la historia y la sociología después del *linguistic turn*, los participantes en estos encuentros se han esforzado en repensar las relaciones entre la historia social y la historia cultural. La mayor parte de los participantes proceden de la historia social y se han dirigido hacia la historia cultural en los años 1980 y 1990. Más allá de las diferencias de campo y de sensibilidad, algunas grandes líneas de convergencia son perceptibles entre estos diversos investigadores. En primer lugar, se establece un consenso sobre el estatuto a acordar respecto del carácter fundamentalmente histórico de las categorías sociales, lo que explica sus incesantes fluctuaciones en función del lugar y del momento. De ahí resulta una crítica de una forma de reificación del universo social, que durante mucho tiempo ha sido concebido como algo fijo: «Lo social ha empezado a perder su poder automático de explicación»⁶⁸. En segundo lugar, se manifiesta un acuerdo para enfocar la cultura como un sistema de representación simbólico y lingüístico. En este sentido, la herencia estructuralista y la inspiración de los trabajos de los antropólogos, bien sean los de Claude Lévi-Strauss o de Clifford Geertz⁶⁹, siguen siendo importantes, así como la influencia más reciente del «postestructuralismo» de Foucault y de Derrida. En tercer lugar, estos investigadores tienen la preocupación de evitar el presentar su opción como algo exclusivo. En ningún caso quieren negar la referencia al universo social que «el viraje cultural ha amenazado con borrar»⁷⁰. Finalmente, todos toman nota del desmoronamiento de los paradigmas que se presentaban como explicativos, hasta el punto de poder «aturar el sentido gracias a su clave de lectura».

A este respecto, el viraje cultural puede ser percibido como una causa y un efecto de esta impresión de caída del valor estructurante de los grandes paradigmas reduccionistas. En definitiva, constatan el éxito espectacular de los más diversos *cultural studies*, sobre todo alrededor de los *gender studies*, para los que ya no hay disciplina reina. A partir de estas observaciones, son

⁶⁷ Victoria E. Bonnell, Lynn Hunt (edit.): *Beyond the cultural turn*, 1999, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres. Lynn Hunt ya había publicado *The New Cultural History*, University of California Press, 1989.

⁶⁸ Victoria E. Bonnell, Lynn Hunt (edit.): *Beyond the cultural turn*, op. cit., p. 8.

⁶⁹ Clifford Geertz: *Interpretation of Culture: Selected Essays*, Nueva York, 1973.

⁷⁰ Victoria E. Bonnell, Lynn Hunt (edit.): *Beyond the cultural turn*, op. cit., p. 9.

formuladas unas sugerencias positivas en materia de estudio de lo cultural. Parten del principio de que la cultura tiene que ser concebida a la vez como concepto y como práctica, con matices entre las posiciones. Por un lado, William Sewell, partiendo de un enfoque marxista clásico sobre la cultura del trabajo en Francia, llega a insistir en la tensión dialéctica a preservar entre estas dos dimensiones después de haber descubierto la importancia de las categorías lingüísticas, a través de las cuales se constituye la identidad de un grupo social. Por el otro, Richard Biernacki, para quien el enfoque cultural tiene que llegar a ser menos intelectualista, menos vinculado con la mente y más próximo a los temas de la corporeidad. Pero la atención a las estructuras narrativas es perceptible en la mayor parte: «Las figuras narrativas son dominantes en muchas de las contribuciones de este volumen porque permiten realizar el vínculo entre la cultura como sistema y la cultura como práctica»⁷¹.

El enfoque de la identidad cultural se esfuerza cada vez más en superar la falsa alternativa entre una concepción objetivista, que tendería a naturalizar la cultura como algo ya dado, y una concepción puramente subjetivista, según la cual bastaría con restituir el sentimiento de pertenencia de cada uno según unas opciones individuales arbitrarias⁷². La construcción de la identidad es a la vez subjetiva y participa en un conjunto colectivo más amplio en el plano social y enraizado en una temporalidad más larga que el simple instante de la percepción. La identidad cultural responde esencialmente a una alquimia compleja, a una construcción relacional, como lo ha demostrado Fredrik Barth, para quien un grupo social apela a una categoría para entrar en relación y organizar sus intercambios con otro grupo social⁷³. Por lo tanto, la identidad cultural es fundamentalmente dialógica, multidimensional y presa de las dinámicas de luchas, de envites de clasificación, de estrategias de delimitaciones fronterizas: «El análisis de Barth permite escapar a la confusión, tan frecuente, entre "cultura" e "identidad". Participar de tal cultura particular no implica automáticamente tener tal identidad particular»⁷⁴.

En 1995, Lynn Hunt publica un estudio de historia cultural que se pone como objeto el releer la Revolución Francesa a partir de la noción freudiana de «novela familiar»⁷⁵. Se apoya en uno de los raros textos históricos

⁷¹ *Ibid.*, p. 17.

⁷² Ver Denys Cuche: *La Notion de culture dans les sciences sociales*, La Découverte, colección «Repères», París, 1996, pp. 84-86.

⁷³ Fredrik Barth: «Les groupes ethniques et leurs frontières» (1969), en Ph. Poutignat y J. Streit-Fenart: *Théories de l'ethnicité*, PUF, colección «Le sociologue», París, 1995, pp. 203-249.

⁷⁴ Denys Cuche: *La Notion de culture dans les sciences sociales*, op. cit., p. 95.

⁷⁵ Lynn Hunt: *Le Roman familial de la Révolution française*, Albin Michel, París, 1995.

de Freud, *Tótem y tabú*, poniendo en relación la actividad fantasmal de los actores de la Revolución con un relato mítico de los orígenes. Lynn Hunt establece una analogía entre el asesinato del padre por sus hijos, quienes, después de esta transgresión, tratan de compensar su culpabilidad afirmando la fuerza de su solidaridad fraterna, y el modo de representación política del gobierno revolucionario después de la decapitación de Luis XVI. Ciertamente, su uso de la noción de inconsciente colectivo es discutible, pero se esfuerza en no trasponer la psicología individual en el plano histórico: «No pretendo reducir la política a unos fantasmas, individuales o colectivos»⁷⁶. Su proyecto pretende interpretar la experiencia de la Revolución Francesa, poniendo a prueba el relato freudiano con la crítica histórica, explorando el imaginario político de este periodo, una vez desaparecida la figura real. Su estudio pasa a través del examen de fuentes muy diversas y, sobre todo, le abre al historiador todo el continente de los modos de expresión artística, situándose lo más cerca posible de las representaciones de la época y mostrando el ascenso de la aspiración al buen padre a todo lo largo del siglo XVIII. Por no haberlo encontrado, la banda de los hermanos reemplaza esta carencia, tratando de estabilizar un contrato social garante del nuevo orden: «Tal y como Freud nos lo ha enseñado, después del asesinato del padre, el control masculino del mundo ya no sería evidente jamás»⁷⁷.

VARIANTES DEL CONTEXTUALISMO

Otra manera de dar cuenta de la actividad intelectual en el seno de la vida cultural, más amplia, es el darle un asiento espacial preciso y estudiar minuciosamente las correlaciones establecidas con su lugar de elaboración y de producción, bien sean una ciudad, una nación, un grupo social en un momento dado. La obra de referencia, que ha servido de modelo en este campo, es la de Carl E. Schorske, *Vienne. Fin de siècle*⁷⁸. Se plantea como objetivo el comprender lo que supone la ruptura moderna frente a la tradición en sus más diversas manifestaciones intelectuales y culturales. La elección de Viena de finales del siglo XIX tiene que ver con el hecho de que esta capital europea atraviesa entonces una crisis paroxística. Viena, prestigiosa capital del gran Imperio austro-húngaro, se encuentra atenazada, por un lado, entre la organización tradicional de un imperio en

⁷⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 224.

⁷⁸ Carl E. Schorske: *Vienne. Fin de siècle*, Seuil, París, 1983.

vías de descomposición y, por otro lado, la concentración de pensadores y de creadores, cuyas obras tratan de traducir este sentimiento de pérdida de un mundo. Toda la producción intelectual que resulta de esta tensión acompaña a esta crisis para superarla a favor de un gran salto histórico en curso hacia una modernidad, lo más distanciada posible de la tradición. Schorske se compromete plenamente con este universo vienés de finales del siglo XIX, que merece la atención de la América del siglo XX: Sigmund Freud, Gustav Mahler, Arnold Schoenberg, Gustav Klimt, Egon Schiele, Oskar Kokoschka, Hugo von Hofmannsthal, Arthur Schitzler, etc. La correlación entre estas creaciones y el universo urbano vienés es proclamada por todos estos movimientos vanguardistas, que pretenden representar «escuelas de Viena». Alrededor del año 1900, esta reivindicación está vinculada a la existencia de una verdadera sociabilidad en la ciudad de Viena: «Los salones y los cafés habían conservado el papel de instituciones en los que intelectuales de todos los tipos intercambiaban sus ideas y se mezclaban también con la élite del mundo de los negocios y de las profesiones liberales, muy orgullosos de su cultura general y de sus gustos artísticos»⁷⁹. Schorske continúa su reflexión sobre las tensiones propias suscitadas por la modernidad en el universo vienés, dedicándose al estudio de un viraje decisivo, cuando en el siglo XIX la filosofía pierde su estatuto de disciplina reina a favor del historicismo, antes de dar lugar a un pensamiento que trata de librarse de la carga de la tradición histórica a fin de realizar mejor las rupturas radicales de la modernidad, reivindicadas en todos los ámbitos culturales⁸⁰.

En los Estados Unidos, en la posguerra, Schorske empieza a enseñar la historia de las ideas en la Europa moderna con la preocupación de establecer correlaciones entre los fenómenos de orden cultural y las mutaciones sociopolíticas. Entonces, es llevado por el optimismo de una andadura que tiene que testificar la buena marcha de las ideas y de la sociedad, pudiendo correr parejas en una estimulación recíproca. Este intento de encontrar para el siglo XX un equivalente de las Luces va a tropezarse enseñada con callejones sin salida que tienen que ver con la heterogeneidad de las diversas manifestaciones culturales, hasta el punto de que considerará como caduca la idea de subsumir el conjunto de los fenómenos culturales alrededor de una categoría abstracta y unitaria, de la manera como Hegel calificaba el espíritu del tiempo (*Zeitgeist*): «¿Qué podía hacer el

⁷⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁰ Carl E. Schorske: *De Vienne et d'ailleurs. Figures culturelles de la modernité*, Fayard, París, 2000; publicado en 1998 bajo el título *Thinking with history. Explorations in the Passage to Modernism*, Princeton University Press.

historiador en tal caos?»⁸¹. Insatisfecho por el uso general que consiste en servirse de las producciones culturales para ilustrar el sustrato sociopolítico según la teoría del reflejo más o menos deformado, Schorske planea cruzar dos dimensiones, a la vez diacrónica y sincrónica: «El hilo diacrónico es la cinta, el sincronismo es la trama en el tejido de la historia de la cultura. El historiador es el tejedor, pero la calidad del tejido depende de la solidez de los hilos y del tinte»⁸². En el curso de su investigación, Schorske enfoca cada ámbito de la producción cultural en su especificidad desde el interior mismo de su lenguaje. Por lo demás, traspasa un presente que cambia a Marx por Freud, en un juego de reactivación del pasado a partir del presente, que le lleva a retomar por su cuenta la constatación de Jacob Burckhardt: «La historia es lo que una época considera digno de retener de otra época».

Es en esta tradición de estudios culturales urbanos donde se sitúa la investigación de Thomas Bender⁸³. En los años 1970, este último acomete la tarea de convertirse a la vez en especialista de la historia urbana y de la historia cultural, superando la incómoda posición en la que se encuentra: por un lado, el enfoque histórico del fenómeno urbano es casi exclusivamente realizado bajo el ángulo de las mutaciones sociológicas y de los problemas inherentes a la movilidad de la población. Por otro lado, los especialistas de la historia intelectual se encuentran entonces a la defensiva en relación con la historia social. Sin embargo, persevera en esta dirección, insatisfecho por una historia intelectual que permanece insensible al lugar de la producción de las ideas y de su recepción, dejando aparte algunas excepciones como la de Neil Harris y, sobre todo, la de Carl Schorske, cuyo trabajo sobre Viena le ha procurado a Thomas Bender «lo que he pensado que podía ser un modelo para mi trabajo sobre Nueva York»⁸⁴. La intensidad de las imbricaciones entre sectores de actividad, redes de sociabilidad, instituciones culturales en una ciudad moderna justifica un enfoque global, hasta el punto que Thomas Bender pretende realizar a la escala del microcosmos urbano una forma de historia total: «El objeto de la investigación debe ser la cultura de la ciudad y no simplemente la cultura en la ciudad»⁸⁵. El otro aspecto innovador de Bender es su puesta en cuestión del corte absoluto entre cultura de élite y cultura popular. Estas dos culturas deben ser, en su opinión, estudiadas conjuntamente a causa de las numerosas pasarelas

⁸¹ *Ibid.*, p. 11.

⁸² *Ibid.*, p. 13.

⁸³ Thomas Bender: *Intellect and Public Life*. The John Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1993.

⁸⁴ *Ibid.*, p. X.

⁸⁵ *Ibid.*, p. XI.

que hay entre ambas. Por lo demás, se ve confirmado en su preocupación en ese campo por las posiciones defendidas por Clifford Geertz, cuando presta su atención al «conocimiento local» (*local knowledge*).

La prioridad concedida al lugar lleva a Bender a subrayar la dimensión institucional de la producción cultural a expensas del estudio de los modos de recepción. Se esfuerza en transponer el modelo de Thomas Kuhn de las comunidades científicas estructuradas alrededor de un saber reglado y compartido a la escala de las comunidades intelectuales y culturales de la ciudad. A partir de estos postulados, Bender concibe Nueva York como la ciudad americana más europea por su espectacular proyección intelectual en este gran espacio federal americano y en una larga duración, acumulando las funciones, igual que París, de ciudad artística, literaria, universitaria y de polo mediático.

Thomas Bender defiende un enfoque esencialmente histórico. Apoya sus demostraciones en la existencia de comunidades culturales a las que califica de «culturas de la vida intelectual»⁸⁶, funcionando a la manera de los paradigmas en Kuhn, como guías para la creación intelectual. Por su lado, el público se encuentra en el cruce de interacciones complejas entre productores y consumidores, escritores y lectores y, por lo tanto, no puede ser enfocado en una andadura de exterioridad en relación con la creación misma. Según Bender, dos elementos contribuyen a redistribuir las bases de la comunidad intelectual en Nueva York: la ciudad y la profesionalización. En un ensayo consagrado a la historicidad de esta comunidad intelectual de Nueva York, distingue cuatro fases⁸⁷. A la edad de la cultura cívica del tiempo de los patricios, de los de inicios del siglo XVIII, en el momento en que los hombres del poder están muy vinculados a los hombres de letras en el modelo de la ciudad-Estado, le sucede el tiempo de una cultura literaria que abre, a mediados de siglo, una segunda fase de la vida intelectual marcada por la autonomización de un campo literario específico. De ahí resulta, a partir de mediados del siglo XIX, la emergencia de un espacio intelectual que se caracteriza por su distancia crítica frente a los poderes establecidos. Esta segunda fase se parece muchísimo a la manera como se concibe el intelectual en Francia a partir del caso Dreyfus. Los intelectuales, de los que el barrio de Greewich Village se convierte en su santuario, tienen entonces tendencia a situarse oponiéndose, de hacer valer su identidad generacional (*Young Intellectuals*). Después viene, entre 1895

⁸⁶ *Ibid.*, p. 3.

⁸⁷ Thomas Bender: *New York Intellect. A History of Intellectual Life in New York City from 1750 to the Beginnings of our own Time*. The John Hopkins University Press, Baltimore, 1988.

y 1905, la edad universitaria de la vida intelectual, con la construcción de nuevos campus que atraen esta vez a toda una población estudiantil. Nueva York se convierte finalmente en una capital internacional de la cultura, rompiendo con el modelo del viejo continente para convertirse, a su vez, en un centro de iniciativas culturales de todo tipo cuya construcción más simbólica es el famoso Metropolitan Museum of Modern Art. Este exitoso proceso de autonomización de la vida intelectual en relación al poder, que tiene necesidad de separarse del resto de la sociedad, en opinión de Bender está hoy confrontado a un riesgo inverso, que sería el de girar en el vacío apartado de la vida ordinaria. De ahí, la imperiosa búsqueda de nuevas vías de interacción entre una vida intelectual academizada y la vida cotidiana de la ciudad. En este sentido, la lectura histórica de Thomas Bender de anclaje de la cultura en la ciudad también vale como deseo de una política social y cultural más armonizada entre los diversos componentes de la sociedad.

Este enfoque, que le concede la mayor atención a la noción de situación en la historia de las ideas, produce como efecto el valorar el modo de recepción y las variadas apropiaciones en función de los marcos espacio-temporales. De ahí la multiplicación de los estudios sobre la manera como tal autor o tal obra han sido acogidas en un contexto nacional y en un momento particular. Es este tipo de investigación la que ha realizado Dominique Janicaud a propósito de la recepción de Heidegger en Francia⁸⁸. Su objetivo no es proponer una nueva exégesis de la obra de Heidegger, pretendiendo haber encontrado su autenticidad bajo las múltiples capas interpretativas que se han sucedido: «Habrà que sentirse ante todo como historiador, fiel al sentido griego de la *historia*: investigación que permite la inteligencia de los acontecimientos»⁸⁹. Esta andadura es ejemplar de lo que puede ser una forma de historia intelectual, no porque tendría como único objeto a pensadores reconocidos, sino por la naturaleza del campo de investigación, ese punto de encuentro entre el mundo de las ideas y el mundo social. Janicaud se interroga sobre todo sobre el carácter espectacular de la difusión de las tesis heideggerianas en Francia a lo largo de todo el siglo xx, que ha sido tal que algunos americanos han hecho de él un *French Philosopher*⁹⁰. Esta omnipresencia en la mayor parte de los maestros pensadores del estructuralismo en la Francia de los años 1950 y 1960 guía la investigación de Janicaud. Muestra que este enraiza-

⁸⁸ Dominique Janicaud: *Heidegger en France*, 2 volúmenes, Albin Michel, París, 2001.

⁸⁹ *Ibid.*, tomo 1, p. 10.

⁹⁰ Tom Rockmore: *Heidegger and French Philosophy*, Routledge, Nueva York, Londres, 1995.

miento, que se perpetúa en una larga duración, tiene que ver con una diversificación progresiva de los modos de apropiación de su obra y constata la existencia de un rasgo común en el carácter «no académico»⁹¹ de todas estas utilizaciones de la obra de Heidegger.

Gracias a esta investigación, Dominique Janicaud consigue superar la división reductora y dominante hasta ese momento, según la cual Francia habría estado sometida al cuerpo filosófico de Heidegger de una manera puramente pasiva, para felicitarse por ello o para estigmatizarlo. Por el contrario, demuestra que la variedad, la profusión en unos medios tan diversos de la utilización de los conceptos de Heidegger se traduce en numerosas adaptaciones, transformaciones, desviaciones, que han llegado, como en el caso de la relación entre Heidegger y René Char, hasta un verdadero diálogo entre dos dimensiones, filosófica y poética. Se trata más de un diálogo o de un injerto creador que de una simple recepción de una obra extranjera: «De Sartre a Lévinas, pasando por Lacan y Derrida, el «Heidegger afrancesado» habrá sido un singular catalizador, un extraordinario incitador: maestro de unos, «contra-maestro de otros»⁹². En efecto, Heidegger habrá sido en la escena intelectual francesa un formidable catalizador de los partidarios entusiastas y de las resistencias no menos feroces a sus tesis. La importancia del trabajo de Janicaud estriba en tomar la medida de este poder de cristalización, que ha contribuido intensamente a lo que han sido unas obras tan importantes como *L'Être et le Néant* de Sartre, *Totalité et Infini* de Lévinas o también *L'Écriture et la différence* de Derrida, sin que éstas sean sólo reducibles a su sola huella heideggeriana. La interrogación sobre los diversos modos de apropiación desde este momento ha demostrado su fecundidad.

Además de esta investigación realizada por Janicaud sobre Heidegger, se puede recordar el análisis llevado a cabo por Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière sobre ciento cincuenta años de pensamiento hegeliano en Francia⁹³. Estos autores, especialistas reconocidos de Hegel, han seguido las vías de la penetración, en un principio lenta, de Hegel en el paisaje intelectual francés, después espectacular con Alexandre Koyré, Jean Wahl y finalmente Alexandre Kojève, cuya enseñanza sobre la *Fenomenología del espíritu* en la Escuela de Estudios Superiores entre 1933 y 1939 ha marcado a toda una generación de intelectuales franceses: «Sigue siendo a través del prisma así elaborado como la mayoría de nuestros contemporáneos, filósofos o no, perciben hoy el pensamiento dialéctico y el de su

⁹¹ Dominique Janicaud: *Heidegger en France*, *op. cit.*, tomo 1, p. 502.

⁹² *Ibid.*, p. 524.

⁹³ Gwendoline Jarczyk, Pierre-Jean Labarrière: *De Kojève à Hegel*, Albin Michel, París, 1996.

fundador en el umbral de la modernidad. Tuvo como oyentes, entre otros, a Georges Bataille, Raymond Queneau, Gaston Fessard, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Raymond Aron, Roger Caillois, Eric Weil, Georges Gurvitch, Raymond Polin, Jean Hyppolite y Robert Marjolin⁹⁴. Jarczyk y Labarrière distinguen tres momentos de la lectura francesa de Hegel. La interpretación del «kantiano posthegeliano», como se definió con humor Eric Weil, es precedida por la fase existencialista propuesta por Jean Wahl en la posguerra y después por la lectura marxista de Alexandre Kojève.

Si se toma el mismo marco nacional, Francia, se encuentran unos momentos muy contrastados de apropiación de las referencias fundamentales en las ciencias humanas, como son Norbert Elias y Max Weber. La recepción de Elias en ese medio durante los años 1970 ha retenido esencialmente de él los elementos descriptivos de las conductas, de las maneras, de las costumbres, una antropología histórica de la vida cotidiana occidental que va del siglo XVI al XVIII, que corresponde a la moda del momento para la historia de las mentalidades. Ahora bien, la obra de Elias tiene una amplitud muy diferente. La razón de la recepción tardía y sesgada de la obra de Elias tiene que ver en lo esencial con el hexagonalismo francofrancés. Ciertamente, *La Civilisation des mœurs* sólo aparece en 1939, pero el sistema universitario francés, por su rigidez, no permite en los años 1930 a los refugiados de la Europa central instalarse en Francia. Elias, huyendo del nazismo en 1933, se detiene en París. Aislado, sin verdadero eco, prosigue su camino hacia el mundo anglosajón y los Países Bajos, mientras que su campo de estudio era la historia de Francia: «En 1933, a la llegada de Hitler al poder, es en Francia donde primeramente he venido a refugiarme. Pero el sistema universitario francés no ha podido hacerme un sitio. En Gran Bretaña he tenido más suerte»⁹⁵. Así pues, habrá que esperar a su llegada a París al inicio de los años 1980, cuando es invitado sucesivamente por la EHESS y por el Colegio de Francia, para captar la medida de su obra. Su concepto central de «configuración» deja aparecer unos complejos procesos de recomposición. Permite al mismo tiempo oponerse a la ilusión de invariables transhistóricas y a los surgimientos enigmáticos de los intentos de discontinuidad. Por lo demás, ofrece la posibilidad de captar la dialéctica de incorporación de las coacciones por los individuos, el modo de individuación en el interior de una misma configuración específica, que compromete todos los niveles de la situación histórica⁹⁶: «La referencia a

⁹⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁵ Norbert Elias: *La Civilisation des mœurs*, Hachette, colección «Pluriel», París, 1982, pp. 446-447, (1ª edición en 1939).

⁹⁶ Ver Alain Garrigou y Bernard Lacroix (bajo la dirección de): *Norbert Elias. La politique et l'histoire*, La Découverte, París, 1997.

una obra como la de Elias tiene una doble función; por un lado, propone unos modelos de inteligibilidad más dinámicos, menos estereotipados... La segunda función de la referencia a Elias es proponer un esquema, quizás discutible, de evolución de las sociedades occidentales de la Edad Media al siglo XX, centrándolo alrededor de la construcción del Estado y de la transformación de las categorías psíquicas»⁹⁷. La reintroducción del campo de los múltiples posibles ofrecidos por las configuraciones sociales permite evitar la alternativa entre el postulado de una libertad absoluta del hombre y el de una determinación causal estricta. Entonces, se puede considerar el pensar el vínculo social, la libertad individual sobre fondo de cadenas de interdependencias, que vinculan al individuo con sus semejantes y con el conjunto del cuerpo social: «El individuo es a la vez la moneda y el troquel que la acuña»⁹⁸. Recientemente, Ricœur ha presentado a Elias como uno de los tres maestros de rigor de la operación historiográfica al lado de Michel Foucault y de Michel de Certeau⁹⁹.

La recepción de Max Weber también ha conocido variaciones y pertenece a la historia intelectual el señalar las fases de eclipse de su obra al mismo tiempo que los periodos de redescubrimiento, como es el caso desde los años 1990¹⁰⁰. En efecto, hoy goza de una renovación de interés completamente espectacular en las ciencias sociales, hasta el punto de que Jean-Pierre Olivier de Sardan ha podido hablar recientemente de un «espacio weberiano de las ciencias sociales»¹⁰¹. Ciertamente, la verdadera introducción de las ideas de Weber se remonta a las vísperas de la Segunda Guerra Mundial y a la publicación de la tesis de Raymond Aron¹⁰², a quien Julien Freund releva en este esfuerzo por introducir a Weber en Francia¹⁰³.

Si los paladines de la sociología francesa han tardado tanto tiempo en reconocer y en discutir a Weber, no es ciertamente por desconocimiento de su obra. No han cesado de establecerse contactos entre sociólogos franceses y alemanes. Pero, si es verdad que ha habido contacto, ha sido bajo la forma de una confrontación entre las dos tradiciones sociológicas, con un éxito exclusivo en Francia de la sociología de Durkheim, que ha confirmado y ampliado su hegemonía a partir del triunfo del estructuralismo en los

⁹⁷ Roger Chartier: «Elias, une pensée des relations», en *Espaces Temps*, n° 53-54, 1993, p. 49.

⁹⁸ Norbert Elias: *La Société des individus*, Fayard, París, 1991, p. 97.

⁹⁹ Paul Ricœur: *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, París, 2000, pp. 253-266.

¹⁰⁰ Ver Michael Pollak: «Max Weber en France. L'itinéraire d'une oeuvre», en *Les Cahiers de l'IHTP*, n° 3, julio de 1986.

¹⁰¹ Jean-Pierre Olivier de Sardan: en *Genèses*, vol. 10, enero de 1993, pp. 146-160.

¹⁰² Raymond Aron: *Essai sur une théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine: la philosophie critique de l'histoire*, Vrin, París, 1938.

¹⁰³ Julien Freund: *Sociologie de Max Weber*, PUF, París, 1966.

años 1960. Toda la tradición de Weber, Simmel, Dilthey se ha encontrado deslegitimada: como lo hace ver Monique Hirschhorn¹⁰⁴, las referencias a Weber son raras en lengua francesa respecto a la abundante bibliografía anglosajona. Esta situación refleja, sobre todo, la ignorancia voluntaria de una orientación de la sociología antinómica en relación con la corriente durkheim-marxista dominante en la época. En efecto, allí se encuentran dos vías opuestas entre la filiación positivista de Comte, cuyo modelo heurístico es la física mecánica, y la filiación de la sociología comprensiva, para quien las ciencias del espíritu hay que disociarlas de las ciencias de la naturaleza. Así pues, en el cambio de siglo, hay realmente una ruptura que se vuelve a plantear en la posguerra entre la filosofía crítica de la historia de Simmel, Dilthey, Weber y la tradición positivista, que le reprocha el psicologizar las ciencias históricas¹⁰⁵.

Se podrían multiplicar los ejemplos hasta el infinito que demuestran que se puede llegar hasta exponer con Jacques Le Rider que la historia de las interpretaciones «forma parte desde ahora de la obra misma»¹⁰⁶. Se puede incluso llegar a afirmar la posible fecundidad de los malentendidos y de las apropiaciones desplazadas. La claridad aportada por la obra de Leenhardt y Picht sobre el comercio francoalemán de las ideas testimonia la fuerza de esta paradoja¹⁰⁷. Pertenecer al historiador vislumbrar correctamente la singularidad propia a cada marco nacional de las nociones y conceptos, que son objetos de usos que pueden ser percibidos superficialmente como equivalentes. Así, Étienne François, diseñador de un proyecto sobre las relaciones entre historia y memoria, presentado como el equivalente en Alemania de los que son *Les Lieux de mémoire* para Francia, diferencia dos aspectos distintivos de la relación con la historia en Alemania y en Francia alrededor de la cuestión de la relación con el tiempo y de la relación con la nación: «Mientras que en Francia la relación con la historia se sitúa casi naturalmente en un marco nacional..., en Alemania, por el contrario, es precisamente el hecho nacional el que plantea problemas»¹⁰⁸.

Al destino diferenciado de una noción, que sería signo de una lógica puramente nacional, se añaden unos contrastes llamativos en la manera

¹⁰⁴ Monique Hirschhorn: *Max Weber et la sociologie française*, L'Harmattan, París, 1988.

¹⁰⁵ Sylvie Mesure: «Sociologie allemande, sociologie française: la guerre a eu lieu...», en *Espaces Temps*, n° 53-54, 1993, pp. 19-27.

¹⁰⁶ Jacques Le Rider: *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, op. cit., p. 255.

¹⁰⁷ Jacques Leenhardt, Robert Picht: *Au jardin des malentendus. Le commerce franco-allemand des idées*, Actes Sud, Arles, 1997.

¹⁰⁸ Étienne François, en Jacques Leenhardt, Robert Picht, op. cit., p. 19.

como un corpus teórico fundador de una disciplina sigue su curso y se prolonga en el plano de la institucionalización según, también aquí, el marco espacio-temporal. Así ocurre con el destino plural de las disciplinas de las ciencias humanas. Si se toma el caso de la historia del psicoanálisis, como lo hace Élisabeth Roudinesco, podemos preguntarnos con ella sobre la excepción francesa en la recepción y la apropiación del corpus freudiano. Dos condiciones han hecho posible el injerto psicoanalítico: por una parte, la existencia de un saber constituido y de una práctica de la psiquiatría, que había roto radicalmente con la visión religiosa que remite las manifestaciones de la locura a los fenómenos divinos de la posesión. Por otra parte, el desarrollo de un movimiento psicoanalítico que necesita la existencia de un Estado de Derecho, garante del libre ejercicio de una enseñanza freudiana. Por lo tanto, Élisabeth Roudinesco constata que Francia es el único país en el que, de una manera precoz, esas dos condiciones se reunieron: «Así pues, hay en este ámbito una verdadera *excepción francesa*. Y su origen remonta primeramente a la Revolución de 1789, que ha dotado de una legitimidad científica y jurídica a la mirada de la razón sobre la locura, haciendo nacer la institución del asilo, y posteriormente al caso Dreyfus, que ha hecho posible la instauración de una *conciencia de sí de la clase intelectual*»¹⁰⁹.

Si se desplaza el punto de vista para ver lo que ha ocurrido con la recepción de la doctrina de Freud en los Estados Unidos, se notan no solamente grandes contrastes, sino también la especificidad de esta tierra de acogida de intelectuales judíos, que habían escapado del totalitarismo. Es la demostración que hace Patrick di Mascio, cuando se distancia del cliché, según el cual América habría sido una tierra de fuerte resistencia a la doctrina de Freud. Por el contrario, demuestra la fuerza de penetración del corpus de Freud, pero un corpus adaptado a una voluntad de liberarlo de la parte romántica de su epistemología para convertirlo a los valores de la democracia americana. El positivismo lógico del ambiente se resiste a una noción de verdad vinculada a la creencia, de donde se plantea la pregunta: «¿Cómo servirse de la obra de Freud en un espacio público sometido a una exigencia de democracia y que asumiría de buen grado la definición de la verdad de Peirce como "algo público"?»¹¹⁰. De esta exigencia ha surgido una corriente del psicoanálisis, animada especialmente por Karen Horney, Éric Fromm, Erik Erikson, Bruno Bettelheim y muchos otros, dando una

¹⁰⁹ Élisabeth Roudinesco: «Comment écrire l'histoire de la psychanalyse?», en *Espaces Temps*, n° 80-81, 2002, p. 101.

¹¹⁰ Patrick di Mascio: «Psychanalyse, histoire et espace public», en *Espaces Temps*, op. cit., p. 12.

forma específica al freudismo americano, que conoce su edad de oro en los años 1950, en plena guerra fría, por sus interrogantes sobre la parte de la ecuación de las neurosis personales en la historia colectiva a partir de la multiplicación de estudios de casos singulares.

En la encrucijada de la historia de las ciencias y de las ideas nos encontraremos en la obra de Daniel Becquemont sobre Darwin o sobre Spencer con una atención particular para resituar un pensamiento en su contexto espacio-temporal de emergencia. Rechazando una conceptualización dotada de superioridad y preocupado por captar el fenómeno de la innovación científica cuando emerge, Daniel Becquemont parte del caso concreto y deja de lado las falsas reconstituciones finalistas de un progreso lineal a partir de genios creadores y prefiere caminar por el interior de lo que Lucien Febvre llamaba el «utilaje mental» de la época. Nos arrastra a una travesía de la época victoriana, en la que ha evolucionado el individuo Darwin¹¹, restituyendo todo el recorrido del innovador hacia arriba y hacia bajo de su obra maestra publicada en 1859, *Del origen de las especies*. Así, exhuma un cierto número de documentos que habían permanecido desconocidos durante mucho tiempo: las primeras libretas de notas de 1836-1839, una obra inacabada de 1856-1858..., y permite al lector tener acceso a lo que fue la génesis de un descubrimiento que, lejos de ser lineal, está tejido de titubeos, de préstamos, de ambigüedades. Se vuelven a encontrar estas hesitaciones en el umbral de la ruptura con el estudio de la recepción de la obra de Darwin, con las polémicas que ha suscitado y en la reescritura, las inflexiones constantes de *El origen de las especies*, hasta su sexta edición en 1872. Daniel Becquemont demuestra cómo una formación discursiva enunciando una teoría siempre se encuentra cogida en una red dialógica de interpretaciones, de lecturas diversas y, por lo tanto, de una hermenéutica de la que no es disociable. La preocupación que muestra el autor por el contexto histórico hace tomar conciencia al lector de la vía estrecha de enunciado de una teoría que quebranta radicalmente el zócalo epistemológico de su época, cogido entre el «fijismo» por un lado y el «evolucionismo» por el otro. También permite ver en qué aspecto la sociedad victoriana ha recuperado inmediatamente la teoría de Darwin, integrándola en una visión evolucionista de la historia y cómo una buena parte de la Iglesia ha asimilado la enseñanza de Darwin, dándole una significación finalista. Esta captación de los referentes intelectuales de una época a través de la recepción de la teoría de Darwin nos introduce de lleno en el mundo del pensamiento de la época victoriana.

¹¹ Daniel Becquemont: *Darwin, darwinisme, évolutionnisme*, Kimé, París, 1992; ver también Daniel Becquemont y Laurent Muchielli: *Le Cas Spencer*, PUF, París, 1998.

Sin ceder por eso a los vértigos de un simple historicismo, estos estudios espacio-temporales de la producción intelectual contribuyen a hacer experimentar la imperiosa necesidad de una atención extrema al marco contextual, a la acción situada con toda precisión.

LOS SOPORTES DE LAS PRÁCTICAS CULTURALES

Uno de los mayores puntos de confluencia entre el mundo de las ideas y la vida cultural se encuentra evidentemente constituido por el libro en un Occidente que muy pronto se ha convertido en una civilización de lo impreso. Recordemos a este respecto el papel pionero desempeñado por Henri-Jean Martin, que ha publicado con Lucien Febvre una obra sobre el libro desde 1958¹², y después en 1969 una enorme tesis consagrada al libro en París en el transcurso del siglo xvii¹³. Gran estudio cuantitativo sobre la difusión del libro en un París que se ha convertido en el transcurso del siglo en un lugar relevante de la edición en Europa, el historiador Henri-Jean Martin incluye en su campo de investigación todas las dimensiones de la historia social en una interpretación globalizadora sobre el lugar del libro. Además de relacionar este momento de la contrarreforma con la fase inflacionista de producción del libro, que ve abrirse ante él un mercado creciente, se pone de manifiesto que los libros de naturaleza religiosa están en una posición totalmente hegemónica durante todo el periodo (de un 40 a un 50% de los libros editados). Gracias a unos formatos más reducidos y a los progresos realizados por la lengua francesa a expensas del latín, el sector del libro está en plena expansión y el éxito de los libros de oraciones y de plegarias no anuncia en absoluto el próximo advenimiento de las Luces. En efecto, el porcentaje de las obras de orden religioso incluso conoce una progresión en el transcurso del siglo.

Frente a la crisis que conoce el sector de actividad del libro a finales de siglo, el canciller Séguier organiza un sistema de privilegios que tiene como objetivo controlar la producción. Sin embargo, se tropieza con múltiples resistencias, como la de la publicación de los libros jansenistas a pesar de todas las prohibiciones en los años 1643-1644 o incluso en el momento de la *Fronde* entre 1648 y 1651, años en cuyo transcurso los libelos reemplazan a los libros para contestar al poder. Algunos personajes consiguen

¹² Lucien Febvre y Henri-Jean Martin: *L'Apparition du livre*, Albin Michel, colección «L'histoire de l'humanité», París, 1958.

¹³ Henri-Jean Martin: *Livre, pouvoirs et société à Paris au xvii^e siècle*, 2 volúmenes, 1969, reedición en Droz, París, 1999.

subirse a la cima, construyendo verdaderos imperios gracias al libro como ese Sébastien Cramoisy, verdadero Hachette antes de tiempo, al que se le llamaba el rey de la calle Saint-Jacques y que disfrutaba de todas las entradas posibles en todos los lugares en que se distribuían privilegios. En algunos momentos ha llegado a obtener el poder efectivo sobre la mitad de la edición parisina. Henri-Jean Martin ha investigado en los dos extremos de la cadena del libro, de la producción al consumo, consultando los inventarios después de los fallecimientos de los archivos notariales para tener conocimiento del contenido de las bibliotecas privadas. Allí localiza un grupo restringido de grandes lectores, que en lo esencial se sitúa en la nobleza de toga y en una nobleza de espada, cuya demanda de libros progresa en el transcurso del siglo. En el plano del contenido, parece diseñarse un consenso entre la nobleza de toga y de espada alrededor del modelo humanista almidonado sobre el primado de la moral.

Roger Chartier ha continuado y extendido esta investigación de Henri-Jean Martin. Publica en 1987 dos obras, acometiendo esta vez la investigación en el plano nacional entre el siglo XVI y el XVIII, analizando a la vez el contenido dado a leer y el impreso en tanto que soporte material y los usos diferenciados que se hacen de ellos desde la lectura privada silenciosa a la lectura pública¹¹⁴. Concediendo una gran importancia a las relaciones materiales de la vida intelectual, que condicionan su eficacia, Chartier ha dirigido igualmente con Guglielmo Cavallo una historia de la lectura¹¹⁵. A esta atención a la restitución de los soportes materiales, añade una toma en consideración de los grandes vaivenes históricos que condicionan el marco mismo de la vida intelectual, como el que se produce en la época moderna: «Es así a partir de las divisiones instauradas por el poder (por ejemplo, entre el siglo XVI y el XVIII entre razón de Estado y conciencia moral, entre patrocinio estatal y libertad del fuero íntimo), como tienen que ser apreciadas tanto la emergencia de una esfera literaria autónoma como la constitución de un mercado de bienes simbólicos y de juicios intelectuales o estéticos»¹¹⁶.

Esta orientación le debe mucho a Michel de Certeau, que ha estudiado las prácticas cotidianas de la apropiación, cuya característica es que son efímeras, inestables y sin lugar¹¹⁷. Por lo demás, Chartier y Cavallo parten

¹¹⁴ Roger Chartier: *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*. Seuil, París, 1987; Roger Chartier (bajo la dirección de): *Les Usages de l'imprimé*. Fayard, París, 1987.

¹¹⁵ Roger Chartier et Guglielmo Cavallo (bajo la dirección de): *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Seuil, París, 1997.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 1518.

¹¹⁷ Michel de Certeau: *L'Invention du quotidien*, tome 1. *Arts de faire*. UGE, 10/18, París, 1980.

en su estudio de historia de la lectura de la distinción de Michel de Certeau entre la caza furtiva de los lectores y la escritura acumuladora: «Michel de Certeau establece una distinción fundamental entre la huella escrita, sea la que sea, fijada, duradera, conservadora, y sus lecturas, siempre en el orden de lo efímero, de la pluralidad, de la invención. Define así el proyecto de este libro, escrito por varias manos, que se funda en dos ideas esenciales. La primera es que la lectura no está ya inscrita en el texto, sin desviación pensable entre el sentido que se le ha asignado (por su autor, su editor, la crítica, la tradición, etc.) y el uso o la interpretación que puede hacerse por los lectores. La segunda reconoce que un texto sólo existe porque hay un lector para darle satisfacción»¹¹⁸. Certeau le ha dado a lo cotidiano un estatuto privilegiado, pues ahí es donde se despliegan las prácticas culturales de los no productores. Insiste en la noción de apropiación, explicando cómo los dispositivos tienen efectos diferentes siguiendo las diversas técnicas y prácticas de reapropiación. Las tácticas son prolíficas, insinuándose por todas partes, pero no tienen ni lugar propio ni protección contra la usura del tiempo. Deben captar las oportunidades, las ocasiones fortuitas. Son relativas al carácter fugitivo del instante. La táctica no puede aspirar a ninguna posición de poder ni de suspensión. Se encuentra completamente en su dinámica, en un movimiento perpetuo, condenada a acciones puntuales: «Lo que gana no se guarda. Esc no-lugar le permite sin duda la movilidad, pero en una docilidad a los azares del tiempo... Allí caza furtivamente. Allí crea sorpresas. Le es posible estar donde no se le espera. Es astuta. En suma, es un arte del débil»¹¹⁹. La investigación realizada por Certeau sobre las prácticas cotidianas ha tomado como objeto el restituir estas maneras de «hacer con», estas tácticas no asignables que despliegan sus lógicas en el interior mismo de las estrategias puestas en circulación por los productores para habitar, cocinar, circular, leer... A la insistencia de la época sobre las lógicas del signo, sobre la cerrazón en códigos, Certeau opone la perspectiva de una pragmática que recuerda que el discurso sólo vale por su capacidad de realizar, proponiendo incluso una analogía entre estrategias discursivas que se situarían del lado de la lengua y tácticas que responderían al acto de la palabra.

Robert Darnton también se ha lanzado sobre las huellas del libro en el Antiguo Régimen con la preocupación de construir una verdadera historia social del libro. Constata la admiración reciente por este sector de investigación, que empieza a poseer sus propias revistas¹²⁰ y sus propios centros

¹¹⁸ Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (bajo la dirección de): *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, op. cit., p. 7.

¹¹⁹ Michel de Certeau: *L'Invention du quotidien*, op. cit., p. 61.

¹²⁰ *Publishing History*. *Bibliography Newsletter*. *Nouvelles du livre ancien*. *Revue française d'histoire du livre*. *Buchhandelsgeschichte*...

de estudio¹²¹. Además de felicitar por la multiplicidad de disciplinas auxiliares que se interesan hoy por la historia del libro, Darnton pretende darles una dimensión de enfoque global de la producción cultural. En la medida en que el libro sigue el mismo recorrido de un itinerario, que le conduce de su autor a su lector pasando por el editor, hay un ciclo a restituir para la historia intelectual en un dominio que sólo puede ser interdisciplinar y que hay que enfocar a escala internacional. Esta historia del libro «no carece de coherencia conceptual, pues los libros pertenecen a unos circuitos de comunicación que operan siguiendo unos esquemas lógicos, por muy complejos que sean. Al separar estos circuitos, los historiadores pueden demostrar que los libros no se limitan a contar la historia, la hacen»¹²².

Entre el autor y el lector, Darnton se consagra a encontrar el sitio de los intermediarios indispensables en la red de difusión del libro. Así, pone como ejemplo el caso de la STN, uno de los principales editores y distribuidores de obras francesas de finales del Antiguo Régimen, situada en Neuchâtel, Suiza, al amparo de la censura de la monarquía francesa. Darnton elabora el retrato de editores impulsados sobre todo por la preocupación de realizar beneficios, más que por el gusto de la literatura. Al lado de los editores hay todo un variado pequeño mundo de fabricantes de papel, de encuadernadores, de representantes que recorren el mundo rural, de pequeños y grandes libreros, mundo diverso cuya red contribuye a hacernos revivir las expectativas de toda una época. Al lado de las funciones establecidas, a menudo de una manera aún muy frágil, sobrevive un universo de trabajadores del libro, sumidos en la precariedad, como Nicolas Gerlache, que comenzó como curtidor, llegó a ser encuadernador, y ejerció la venta ambulante, pero, como practicó el contrabando, fue enviado a la cárcel. Liberado en 1764, se casó y, con una sustancial dote, estableció en Metz una pequeña librería y un taller de encuadernación con su esposa. El éxito parece sonreírle, hasta el punto que abre un gabinete literario que cuenta hasta ciento cincuenta personas en 1772. Su almacén literario le reporta dos mil cuatrocientos libros por mes y se especializa en la difusión de las obras filosóficas de las Luces. Pero habiendo quebrado su proveedor en octubre de 1774, «Nicolas Gerlache presenta una demanda de separación de bienes para proteger a su esposa de los acreedores y, en noviembre, desaparece, abandonando a su familia»¹²³.

¹²¹ Institut d'étude du livre, en París; el Arbeitskreis für Geschichte des Buchwesens, en Wolferbüttel; o el Center for the Book de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos.

¹²² Robert Darnton: *Gens de lettres, gens du livre* (1990), Points/Odile Jacob, París, 1993, p. 217.

¹²³ *Ibid.*, p. 234.

Esta historia del libro, de sus oficios, de sus redes, de sus modos de utilización, conoce una expansión internacional, mientras que hasta ayer mismo sólo se ocupaba del contenido de los libros, sin plantearse preguntas sobre su soporte. Recurre a las experiencias de la historia cuantitativa y serial dominante en los años 1960. Sobre todo es a partir de esta orientación como se ha construido la historia social francesa del libro, que se ha dedicado a trazar los límites de la difusión de los libros en los diversos grupos socioprofesionales: «Económica y social, apoyada en la cifra y en la serie, la historia francesa del libro ha desarrollado así un enfoque original, centrado en la coyuntura de la producción impresa, en su desigual distribución en el interior de la sociedad y en los medios profesionales de la imprenta y de la librería»¹²⁴. Sin embargo, las certezas de partida de estos datos, cuantificados y socialmente situados, han sido socavadas. En efecto, los historiadores americanos, como Darnton, han insistido en la importancia de los editores fronterizos en el mercado del libro en Francia, transgrediendo así la censura hasta el punto que, en la segunda mitad del siglo XVIII, «es posible que un libro francés sobre dos, o incluso más, haya sido editado fuera del reino»¹²⁵. Pero, sobre todo, la puesta en tela de juicio de esta orientación centrada en la enumeración viene de la toma de conciencia de que no podemos contentarnos con considerar el objeto-libro como algo puramente exterior, cosificable, sin tener presente en qué aspectos va a seguir procesos de individuación y de apropiación. De ello resulta una influencia creciente de una sociología de la cultura atenta a los procesos de apropiación. Como lo señala Roger Chartier, si se ha puesto en series cuantificadas la producción y la distribución del libro, se ha omitido interrogarse sobre el objeto libro en sí mismo. Después, se está más atento a las variaciones tipográficas, a los elementos textuales de acompañamiento, al uso de las citas, a los índices, a los modos de presentación de los libros, a todo lo que tiene que ver con la fabricación del libro en su concepción. Cada vez aparece como más necesario que un análisis interno del objeto-libro en cuanto a la toma en consideración de su contenido, se vea acompañado por un análisis externo sobre el objeto-libro como producción socializada.

Los trabajos recientes desplazan un cierto número de conclusiones de los primeros trabajos en este dominio. Hoy se tiene tendencia a infravalorar la ruptura que asociaba el nacimiento del libro y la invención técnica de la imprenta y que era considerada como fundamental en la obra de

¹²⁴ Roger Chartier: «De l'histoire du livre à l'histoire de la lecture: les trajectoires françaises», en Hans Erich Bödeker (bajo la dirección de): *Histoire du livre. Nouvelles orientations*, ediciones IMEC, MSH, París, 1995, p. 25.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 25.

Lucien Febvre y de Henri-Jean Martin de 1958. Ahora se pone el acento en las continuidades que vinculan el tiempo de los manuscritos y el de lo impreso: «El paso de la *scribal culture* a la *print culture* pierde su carácter revolucionario»¹²⁶. En efecto, el libro moderno es el heredero directo de la distinción que se opera al final del periodo, en el que los libros aún son copiados a mano entre el gran folio, la cuartilla, más manejable, y el *libellus*, libro de cabecera para el gran público. Por lo demás, también resulta que la revolución de la lectura, convertida masivamente en silenciosa y privada, precede a la revolución de Gutenberg: «Por lo tanto, la revolución del leer precede a la revolución del libro»¹²⁷. También se ha prestado mucho interés al mundo de la edición y a sus revoluciones sucesivas. En este dominio se puede distinguir un primer momento que cubre el periodo desde el siglo xv hasta el primer tercio del siglo xix, en el transcurso del cual la edición se convierte ante todo en una actividad lucrativa, mercantil. Sólo es mucho más tarde, hacia 1830, cuando aparece la figura del editor en el sentido moderno, cuya emergencia necesitaba autonomizarse en relación con la red de las librerías y un posible dominio de toda la cadena de la fabricación del libro por un sólo individuo. Es la edad de oro de un cierto número de grandes aventureros de la edición, como Pierre Larousse, Jules Hetzel, Louis Hachette, después Bernard Grasset. A este tiempo de los pioneros desbrozadores de los caminos, le ha sucedido el tiempo de las editoriales, subdividiendo sus sectores de actividades. Estas transformaciones no significan en cualquier caso la desaparición total de la fase precedente: un editor como José Corti ha correspondido durante mucho tiempo al primer modelo, a pesar de elecciones muy modernas como la de Julien Gracq.

En septiembre de 1990, se han celebrado unos encuentros sobre la historia del libro en el Instituto de Historia Max-Planck de Göttingen, que han dado lugar a una publicación que tiene en cuenta las nuevas directrices tomadas por la investigación en este campo¹²⁸. En la línea de lo que se ha hecho en Francia y en Inglaterra, David D. Hall anuncia la realización de una *Historia del libro en América*, abriendo así unas perspectivas comparativas deseadas por todos los participantes en el coloquio y sobre las que insiste muy especialmente Robert Darnton. Las contribuciones dan cuenta de una concepción amplia del libro, incluyendo todas las más diversas formas de manuscritos y poniéndose como tarea el estudio de todos los

¹²⁶ *Ibid.*, p. 29.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 31.

¹²⁸ Hans Erich Bödeker (bajo la dirección de): *Histoire du livre. Nouvelles orientations*, ediciones IMEC. MSH. París, 1995.

procesos de escritura, de la composición a la impresión, hasta la lectura: «La historia del libro es así una historia integrada de la fabricación, de la difusión y de la utilización del libro»¹²⁹.

Así pues, la historia del libro, sobre todo bajo la forma de la historia de la edición como lugar de sociabilidad esencial para la difusión de lo escrito, se ha convertido en un gran taller privilegiado de investigación sobre la historia intelectual. Se ha enriquecido por las aclaraciones hechas posibles por el estudio de las correspondencias entre editores y autores. Esta investigación supone una andadura transversal, compleja, entre las disciplinas, e impone no practicar la evitación del contenido. Ese es el sentido de las investigaciones de Jean-Yves Mollier, que se sitúa en esta zona fronteriza entre literatura e historia¹³⁰. La negativa a compartimentar ha llevado a este último a darse cuenta de la importancia de estos mediadores, que son los editores, sometidos a las exigencias técnicas, financieras, por un lado, y el contenido a valorizar, por el otro; entre el autor y sus lectores, entre la demanda social y la coherencia editorial de una casa. Así es como Jean-Yves Mollier consagra una investigación al editor Calmann-Lévy, en la que articula y describe una pluralidad dimensional que «se relaciona con todas las dimensiones de la historia propiamente dicha, la económica, la política, la social, la humana, la literaria»¹³¹ en un momento determinado, el de la emergencia de la edición moderna: «La edición ha encontrado su rostro definitivo: es una gran industria, cuyos estadios están ahora claros»¹³². Jean-Yves Mollier persigue su prospección en este campo con la publicación de su biografía de Louis Hachette¹³³, concebida como reveladora de un cambio mayor en la edición francesa, ése durante el cual «unos jefes de empresa con temperamento schumpeteriano habían construido su imperio y fundado unas dinastías que, a veces, les han sobrevivido»¹³⁴.

La historia de la edición se ha convertido en un sector particularmente rico en investigaciones y en una dimensión considerada como indispensable para la historia cultural¹³⁵. La historia del libro y la de la edición implican

¹²⁹ *Ibid.*, p. 19.

¹³⁰ Jean-Yves Mollier: «De la littérature à l'histoire, vingt cinq ans de pratique et de refus des frontières en sciences humaines», en *Littérature et sciences humaines*, Centre de investigación Texto/Historia, Universidad de Cergy-Pontoise, 2001, pp. 111-122.

¹³¹ Jean-Yves Mollier: *Michel et Calmann Lévy ou la naissance de l'édition moderne. 1836-1891*, Calmann-Lévy, París, 1984, p. 11.

¹³² *Ibid.*, p. 481.

¹³³ Jean-Yves Mollier: *Louis Hachette (1800-1864)*, Fayard, París, 1999.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 10.

¹³⁵ Henri-Jean Martin, Roger Chartier (bajo la dirección de): *Histoire de l'édition française*, Promodis, París, tomo 1-4, 1983-1986; Pascal Fouché (bajo la dirección de): *L'Édition française depuis 1945*, Éd. du Cercle de la librairie, París, 1998; G. Boillat: *La*

conocer mejor los itinerarios individuales que animan este sector, tomar en consideración su inserción en un mercado de un tipo particular, en el que la cuestión del contenido de lo que es transmitido es esencial. Anclada en la historia social, en tanto que empresa, la edición es parte directa de la vida de las ideas y, en este sentido, es perfecto ejemplo de la imposible disociación entre un punto de vista externalista y un punto de vista internalista en el estudio de la producción intelectual. Tributarios de los gajes de la coyuntura económica, sin embargo los editores aparecen como posibles actores innovadores. Así es como Jean-Yves Mollier nos presenta a Michel Lévy, como un editor especialmente audaz: inicia una colección de novelas al precio de 1 franco cada volumen a partir de noviembre de 1855¹³⁶. Amenazado por sus competidores, acaba por convertirse en el líder indiscutible de la profesión, reventando el precio del libro. Esta audacia se manifestará igualmente rentable para quien fue el dependiente de la librería de Charles Delagrave, Armand Colin, quien se lanza a la edición del manual escolar a partir de 1870. En lugar de retomar los mismos métodos que su patrón, decide enviar un ejemplar gratuito de sus manuales a los maestros de escuela, lo que le permite abrirse paso decisivamente en un mercado que crece al ritmo de una escolarización acelerada, e iniciar una práctica que hará escuela entre sus competidores. En 1889, Armand Colin, con ciento cincuenta empleados y la venta de cincuenta millones de libros escolares, supera a Hachette en el campo del libro escolar destinado a la enseñanza primaria¹³⁷. Sin embargo, a partir de estas innovaciones no se puede generalizar sobre una profesión masivamente conservadora, tanto desde un punto de vista económico y comercial, como político. Pero hay excepciones notorias con los editores que han tomado por su cuenta el modelo de Dreyfus del compromiso activo en tanto que intelectuales críticos en la ciudad, como fue el caso después de la Segunda Guerra

librairie Bernard Grasset et les lettres françaises, 3 tomos. Champion, París, 1974-1988; Jean Bothorel: *Bernard Grasset, vie et passions d'un éditeur*, Grasset, París, 1989; S. Grandjean: *Les Éditions Fayard de 1857 à 1939. L'évolution d'une maison d'édition populaire vers l'extrême droite*, tesis en preparación en París; P. Fouché: *L'Édition française sous l'occupation*, Bibliothèque de littérature contemporaine de l'université Paris-VII, IMEC, París, 1987, 2 volúmenes; Jean-Yves Mollier: «Les intellectuels et l'édition», en Michel Leymarie et Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de): *L'Histoire des intellectuels aujourd'hui*, PUF, París, 2003, pp. 125-144; a estas publicaciones se añaden las investigaciones estimuladas por el Centro de Historia Cultural de la Universidad de Versailles/Saint-Quentin-en-Yvelines, dirigido por Jean-Yves Mollier.

¹³⁶ Jean-Yves Mollier: *Michel et Calmann Lévy ou la naissance de l'édition moderne. 1836-1891*, op. cit..

¹³⁷ Jean-Yves Mollier: «Le manuel scolaire et la bibliothèque du peuple», en *Romantisme*, nº 80, 1993, pp. 79-93.

Mundial con las ediciones de Jérôme Lindon, las ediciones de Minuit y las ediciones Maspero. El magisterio ejercido por los editores no induce ninguna unicidad de comportamiento: todo lo contrario, importa seguir muy de cerca el itinerario de cada uno y resituarlo en sus complejas redes de sociabilidad.

A eso es a lo que se ha dedicado Anne Simonin en su historia de las ediciones de Minuit entre 1942 y 1955¹³⁸. Su estudio revela la pertinencia del cruce necesario entre las fuentes escritas y los testimonios orales, cuya «imperiosa necesidad» ha percibido, porque, dice, «es al escuchar a los testigos cuando se toma conciencia de lo que está en juego en una época»¹³⁹. Dedicándose a reconstituir esta historia, demuestra sobre todo hasta qué punto conviene quitarle fatalismo a una aventura que ha estado a punto de fracasar, puesto que ha necesitado por lo menos doce años (de 1942 a 1954) para conseguir insertar las ediciones de Minuit en el paisaje de la edición francesa. La casa sólo se sostiene por el éxito espectacular de Jean Bruller, llamado Vercors, cuya obra *Le Silence de la mer* alcanzará los ochocientos mil ejemplares en edición corriente en 1961. La venta de las obras de Vercors representa entre un tercio y el 50% de la cifra de negocio de las ediciones de Minuit hasta el inicio de los años 1950. Este éxito enmascara las dificultades de una casa que acumula muchas deudas, hasta el punto que el montante acumulado de las pérdidas se eleva a veinte millones de francos de la época, en 1954, mientras que el capital sólo es de cuatro millones.

Esta historia de las ediciones de Minuit también permite medir la eficacia de las redes de sociabilidad, así como la importancia de la parte correspondiente a la voluntad de los individuos. En el caso de Minuit, Anne Simonin muestra así la función mayor y complementaria representada por Georges Lambrichs y Jérôme Lindon: el primero en el marco del mantenimiento de los vínculos necesarios con la casa Gallimard y el segundo para evitar la simple absorción. La conservación contra viento y marea de un tono singular en la división editorial francesa después del prestigio adquirido en el transcurso de la resistencia hace posible su papel en la guerra de Argelia como importante lugar intelectual del rechazo moral, que se ha cristalizado alrededor de la publicación, en 1958, de *La Question* de Henri Alleg: «Jérôme Lindon en cierto modo acaba de publicar su *Silence de la mer*: la decisión de los poderes públicos de incautar el libro hace de *La Question* un texto clandestino, desde ese momento circulará a escon-

¹³⁸ Anne Simonin: *Les Éditions de Minuit (1942-1955). Le devoir d'insoumission*, IMEC, París, 1994.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 8.

didadas»¹⁴⁰. Jérôme Lindon sabrá agregar a su combate contra la política argelina de Francia un compromiso literario: la ruptura con los cánones de la literatura clásica convirtiéndose en el editor del *nouveau roman*: «Articular, sin confundir, ruptura estética e insumisión política contribuirá a desmultiplicar el potencial de subversión de las ediciones de Minuit»¹⁴¹. El modelo sartriano del escritor comprometido en sus obras se encuentra fundamentalmente desplazado por esta disociación entre una literatura, la de Butor, Simon, Robbe-Grillet, Sarraute, Duras... que se siente desvinculada del medio ambiente y de los ensayos de naturaleza política. En este sentido, puede decirse con Anne Simonin que las ediciones de Minuit han hecho algo más que publicar buenos libros; han contribuido «a la emergencia de una nueva imagen del intelectual»¹⁴².

Es evidente que hoy, teniendo en cuenta la mediatización de la vida intelectual, hay que tomar en consideración otros soportes además de la edición. Con el vuelco de Gutenberg a Mac Luhan, el estudio de los media, que detentan el poder sobre la imagen y el sonido, entra en el campo de análisis de la historia intelectual. Así, los periodistas juegan un papel mayor que no puede de ninguna manera ser relegado a la parte baja de una jerarquía postulada. De manera significativa, Christian Delporte pasa del estudio de la caricatura a un cuestionamiento ampliado a los media y a los intermediarios de la información, consagrando sus investigaciones a escribir la historia de los intermediarios que son los periodistas¹⁴³. En este campo, el Instituto Francés de Prensa, creado en 1951, se convierte en UFR en 1984, dirigido por Rémy Rieffel a partir de 1994 y reagrupando historiadores, sociólogos y especialistas de la comunicación. Se han acometido trabajos sobre el tratamiento de la actualidad por los media¹⁴⁴, así como sobre la historicización del oficio de periodista¹⁴⁵.

Esta nueva atención a los soportes que transmiten los mensajes culturales tiene un doble corolario. Por una parte, induce a una toma en con-

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 464-465.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 471.

¹⁴² *Ibid.*, p. 471.

¹⁴³ Christian Delporte: *Intellectuels et politique au XXe siècle*, Casterman, París, 1995; *Histoire du journalisme et des journalistes en France du XVIIe siècle à nos jours*, PUF, colección «Que sais-je?», París, 1995.

¹⁴⁴ Christian Delporte: «De l'affaire Bertrand à l'affaire Patrick Henry. Un fait divers dans l'engrenage médiatique», en *Vingtième Siècle*, n° 58, abril-junio de 1998, pp. 127-143.

¹⁴⁵ Jean-Noël Jeanneney: *Une histoire des médias, des origines à nos jours*, Seuil, París, 1996; Marc Martin: *Médias et journalistes de la République*, Odile Jacob, París, 1997; Frédéric Barbier, Catherine Lavenir: *Histoire des médias, de Diderot à Internet*, Armand Colin, París, 1996.

sideración, al otro extremo de la cadena, de los modos de apropiación de la lectura de los textos y de las imágenes, en cuanto a que modifican la visión del mundo del que las recibe. Por otra parte, esta nueva centralidad de las interrogaciones sobre las representaciones tiene como resultado una ampliación de lo que es considerado como las fuentes de la historia intelectual. Al corpus clásico de lo que se ha impreso, se añade el de las imágenes fijas y en movimiento, así como el campo de la ficción, que durante mucho tiempo ha sido mantenido al margen de los recursos históricos. En los años 1960, el estructuralismo triunfante había producido el efecto de rechazar fuera de la significación la perspectiva contextual histórica. Se consideraba entonces que la semiología se ocupaba del texto y el historiador del contexto. Ahora bien, desde los trabajos de Hans-Robert Jauss, tal corte ya no es factible: el autor ya no es pensable sin su lector, y al revés. Gauss contribuye a que se piensen simultáneamente texto y contexto, pues esta última dimensión es esencial para comprender los diversos modos de apropiación. Ofrece la perspectiva de una diagonal que se hace cargo de las altas crestas de la creación lo mismo que de la banalidad de lo cotidiano, combinando así un enfoque estético y un enfoque de orden sociohistórico. Una obra no aparece como un ovni en el cielo; se encuentra precedida por signos anunciadores, que ofrecen al público una posibilidad de apropiársela. En este sentido, no es solamente la subjetividad del lector lo que se requiere, sino un individuo inscrito en una comunidad social situada y que puede ser identificada por lo que W.D. Stempel califica de «horizonte de espera sintagmática inmanente al texto». Es entonces la experiencia intersubjetiva del momento la que sirve de elemento previo a una comprensión individualizada del texto y de sus efectos. El decir tiene que estar siempre vinculado a un hacer, a una práctica. Por lo tanto, es necesario poner en tela de juicio la idea de un corte radical entre la experiencia estética y sus consecuencias: «Este arte, cuya autonomía se ha petrificado en un dogma institucional, tiene que ser sometido de nuevo a las leyes de la comprensión histórica, al mismo tiempo que le tienen que ser devueltos a la experiencia estética el papel social y la función de comunicación, que ha perdido»¹⁴⁷. Esta estética de la recepción no reivindica ninguna exclusividad: Gauss afirma el carácter reflexivo de su método, que sólo es parcial y abierto a otras formas de lectura. Simplemente, presupone tener en cuenta que el sentido se constituye con el ejercicio de un diálogo, por recuperar la terminología de Bajtin, de una dialéctica intersubjetiva: «El arte ha intervenido en la práctica social a lo largo de los siglos que han

¹⁴⁶ Hans-Robert Jauss: *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, París, 1978.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 244.

precedido su incorporación a la autonomía, ejerciendo toda una gama de acciones que se pueden llamar comunicacionales, en el sentido restringido de acciones creadoras de normas»¹⁴⁸.

En el campo de la historia cultural, de la historia del libro, si se tienen en cuenta las tesis de Gauss, la lectura debe ser tomada como objeto privilegiado para estudiar los diversos modos de apropiación, mucho más complejos que lo que hasta ese momento consideraba la única distribución en categorías socioculturales. Se distinguen, así, las lecturas privadas, en silencio, actos puramente individuales, de las lecturas en público, las hechas en voz alta por todos los presentes y las silenciosas practicadas, no obstante, en lugares públicos. Entonces se presta atención al lugar de sociabilidad en el que se lee: «De la diligencia a la taberna, del salón a la academia, de la reunión de amigos a la asamblea doméstica, son numerosas las circunstancias entre el siglo XVI y el XIX en que leer en voz alta, para otros, es un gesto ordinario, esperado»¹⁴⁹. La atención a la práctica diferenciada de la lectura ha mostrado también que la divergencia binaria, masiva, entre cultura de élite y cultura popular no funcionaba: es reduccionista considerar solamente la discriminación de las diferencias sociales para dar cuenta de las diferencias culturales. Están en juego otras divergencias en unas divisiones sociales y culturales que existen realmente, pero de manera más diversificada «entre hombres y mujeres, entre ciudadanos y hombres del campo, entre católicos y reformados, pero también entre generaciones, las corporaciones, los oficios»¹⁵⁰. La construcción del sentido se sitúa, según Roger Chartier, en el interior de una tensión entre las competencias específicas del lector y, por otra parte, los dispositivos escriturarios y formales de los textos apropiados para la lectura. De ahí, la necesidad de investigar lo que fueron esas prácticas de lectura de manera históricamente situada.

Esta complejidad del acto de leer, que tiene que ser enfocado como una actividad en su dimensión creativa, ha sido magníficamente ilustrada por Carlo Ginzburg y su molinero Menocchio, que no se contenta con transcribir pasivamente sus lecturas, sino que amaña a partir de ellas una cosmología completamente singular¹⁵¹. Por su lado, Robert Darnton ha encontrado en los archivos un gran lector del siglo XVIII, comerciante en La

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 261.

¹⁴⁹ Roger Chartier: «De l'histoire du livre à l'histoire de la lecture: les trajectoires françaises», en Hans Erich Bödeker (bajo la dirección de): *Histoire du livre. Nouvelles orientations*, op. cit., p. 38.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 39.

¹⁵¹ Carlo Ginzburg: *Le Fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVII^e siècle* (1976). Aubier, París, 1980.

Rochelle. Aficionado a las obras de Rousseau, transforma las ideas del filósofo en preceptos para su vida familiar y profesional. El arte de vivir, al que llega este comerciante a través del horizonte de sus lecturas, nos recuerda que esta dimensión del hacer, de la práctica, se encuentra más cerca de la dimensión de las ideas que lo que hoy creemos, en todo caso en la sociedad del Antiguo Régimen. Se han realizado estudios sobre la lectura practicada por los ciudadanos de algunas ciudades, como la de Caen por Jean-Claude Perrot¹⁵², o de París por Michel Marion¹⁵³, a veces incluso a escala regional, como el de Jean Quéniart, que ha estudiado la Normandía, o Madeleine Ventre, que se ha ocupado del Languedoc¹⁵⁵.

Robert Darnton, como Roger Chartier, estima que el lugar de la lectura es primordial. Pues bien, el arte pictórico puede aportarnos respuestas. Así, entre la *Lectora* de Fragonard y la de Monet se pasa de un universo interior a la lectura exterior. En los refectorios de los monasterios, se realiza la lectura de libros edificantes durante las comidas aún en los siglos XIX y XX; algunos artesanos se dedican a la lectura, si es preciso alquilando los servicios de un lector, para distraerse de las molestias del trabajo: «En el transcurso de los siglos, los libros tenían más oyentes que lectores. Eran más escuchados que mirados»¹⁵⁶. Darnton sugiere cinco herramientas de estudio sobre la lectura. La primera está constituida por los manuales de lectura y los prospectos destinados a promoverla. La segunda es la enseñanza de la lectura. La tercera toma como soporte los testimonios autobiográficos de los autores conocidos, que se han expresado sobre sus lecturas, como San Agustín, Montaigne, Rousseau, pero también anónimos, como ese vidriero exhumado por Daniel Roche, Jacques-Louis Ménétra. En cuarto lugar, Darnton moviliza las diversas teorías sobre la lectura: el estructuralismo, la reconstrucción, la hermenéutica, la semiótica, la fenomenología. «La teoría revela la extensión de las reacciones potenciales ante un texto —a saber, tensiones retóricas que rigen la lectura sin determinarla»¹⁵⁷. En quinto lugar, una bibliografía analítica permitiría el análisis de los libros en su calidad de objetos materiales, estudiando su disposición tipográfica, lo que Roger Chartier llama la «realización del libro». Una concepción de

¹⁵² Jean-Claude Perrot: *Genèse d'une ville moderne. Caen au XVIII^e siècle*. Mouton, La Haya, 1975.

¹⁵³ Michel Marion: *Recherches sur les bibliothèques privées à Paris au milieu du XVIII^e siècle: 1750-1759*. Bibliothèque nationale, París, 1978.

¹⁵⁴ Jean Quéniart: *Culture et société urbaines dans la France de l'ouest au XVIII^e siècle*. Klincksieck, París, 1978.

¹⁵⁵ Madeleine Ventre-Denis: *L'imprimerie et la librairie en Languedoc au dernier siècle de l'Ancien Régime, 1700-1789*. Mouton, La Haya, 1958.

¹⁵⁶ Robert Darnton: *Gens de lettres, gens du livre*, op. cit., p. 252.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 264.

la lectura así, abierta, tiene la ventaja de combinar la toma en consideración del contenido y de la forma del libro.

La pregunta sobre las representaciones de las sociedades del pasado, sobre su manera de enfocar su relación con el mundo, sobre su vivencia y la nueva centralidad de la cuestión de la recepción de las obras culturales ha dado lugar a un acercamiento espectacular entre la historia, la literatura y la producción artística¹⁵⁸. El vínculo entre historia y ficción es antiguo, pero cuando la historia se ha transformado en disciplina, profesionalizándose a finales del siglo XIX, más bien ha tenido tendencia a separarse de la literatura en nombre de un cuerpo archivístico específico, de un método original y de una estilística que ha roto con la retórica. La fase científica y de borrachera estadística de los años 1960 y 1970, que hacía pensar que la página de la historia-relato había sido definitivamente superada por la llegada de una historia-problema puramente cuantitativa, ha reforzado aún más esta ruptura con la literatura.

Hoy la situación es muy diferente gracias a las reflexiones historiográficas que han puesto en evidencia el hecho de que el discurso histórico es una construcción¹⁵⁹. Por lo demás, Paul Ricœur ha demostrado que el relato es consubstancial en el discurso del historiador, en la medida en que sólo él tiene la capacidad de temporalizar las huellas del pasado¹⁶⁰. Si se le añade la importancia concedida hoy a la huella en la construcción simbólica de nuestra relación con el pasado¹⁶¹, todos los elementos se han unido para abrir el corpus de los recursos históricos a la ficción y a la creación cultural en el sentido más amplio, en la medida en que este campo cultural es el medio privilegiado de enseñanza sobre el imaginario y la relación con el mundo de las sociedades del pasado. El historiador se encuentra con la preocupación del semiólogo, cuando se plantea la cuestión de saber qué sentido ha podido darle el lector al texto del que se ha apropiado. Este «mundo del texto», como le llama Paul Ricœur, se encuentra atrapado en una red situada social e históricamente que implica un cierto número de tensiones; está vinculado a la materialidad de su soporte y a un tejido de reglas de transmisión del sentido.

¹⁵⁸ Ésta es ya la situación en sociología con las obras de Natalie Heinich, *La Gloire de Van Gogh: essai d'anthropologie de l'admiration*, Minuit, París, 1991; *Le Triple Jeu de l'art contemporain*, Minuit, París, 1998; *L'Art en conflits*, La Découverte, París 2002.

¹⁵⁹ Michel de Certeau: *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, París, 1975; reeditado en 2002, Gallimard, colección «Folio».

¹⁶⁰ Paul Ricœur: *Temps et récit*, 3 tomos, Seuil, París, 1983-1985; reeditado en 1991, colección «Points-Seuil», París.

¹⁶¹ Pierre Nora (bajo la dirección de): *Les Lieux de mémoire*, 7 volúmenes, Gallimard, París, 1984-1993.

Entrar en el mundo de las representaciones implica un interrogante que responde a lo plausible, a la hipótesis, a lo verosímil más que a la certeza. Lejos de contentarse con la caza de lo falso para establecer la veracidad de una fuente, la apertura sobre el mundo de las representaciones, sobre la dimensión simbólica del pasado, tiene como consecuencia el hacerlo significativo, incluyendo lo falso si ha tenido alguna eficacia en la conciencia colectiva. Es así como las hagiografías nos enseñan poco sobre la vida de los santos, que sin embargo se supone que han de relatar, pero nos enseñan mucho sobre las categorías mentales de las gentes de la época en que han sido escritas. Podemos lanzarnos a la búsqueda de archivos significantes en los archivos sin ceder a los cantos de sirena del relativismo extremo, como nos lo demuestra Natalie Zemon Davis en *Fictions in the Archives*¹⁶². No se plantea como proyecto desmitificar en nombre de una filosofía de la sospecha lo que descubre en el material archivístico. Por el contrario, piensa que sus cualidades «novelescas» determinan su valor: «el de indicadores sobre la vida del siglo XVI y sobre los hábitos en ese momento en lo tocante a narración y a explicación»¹⁶³. Para Natalie Zemon Davis la historia es, a la vez, una forma de literatura, un modo de investigación que proporciona unos resultados y, al mismo tiempo, un lugar de conflictividad. Su epistemología, como decía Michel de Certeau, es algo mixto entre ciencia y ficción. Por lo tanto, tiene que volverse a asentar en el mundo de la ficción, que para ella constituye un yacimiento real y rico de sentido.

LAS PRÁCTICAS CULTURALES

La toma en consideración de los soportes de la vida intelectual y cultural ha permitido el desarrollo reciente de numerosos estudios sobre los diversos aspectos de la política cultural llevada a cabo en tal o cual sector o a escala nacional. Estos estudios han promovido un enfoque más institucional de la producción cultural. Algunos periodos han sido objeto de estudios más sistemáticos, como el del Frente Popular, momento privilegiado en cuyo transcurso los poderes públicos han impulsado una política cultural voluntarista. Es el momento en que Francia se dota de un ministerio específico consagrado a la vida cultural, testimonio de una voluntad

¹⁶² Natalie Zemon Davis: *Fictions in the Archives: Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth-Century France*, Stanford University Press, 1987; traducción francesa: *Pour sauver sa vie: les récits de pardon au XVII^e siècle*, Seuil, París, 1988.

¹⁶³ Natalie Zemon Davis: «Du conte et de l'histoire», en *Le Débat*, n° 54, marzo-abril de 1989, p. 143.

política bajo el gobierno de Léon Blum de acercar el pueblo a la cultura¹⁶⁴. Philippe Poirrier, especialista de la política cultural de Francia, señala este momento como el de un giro decisivo a partir del cual el Estado, sobre todo a propósito de la política teatral, rompe con la política del mecenazgo para comprometerse con la vía de una «reapropiación popular de la cultura»¹⁶⁵. La evaluación del alcance y de los límites de este aspecto político entra en el campo de investigación de una historia cultural en pleno auge. Después de este primer momento no consumado de esbozo de una política cultural, Philippe Urfalino sitúa la verdadera «invención de la política cultural»¹⁶⁶ en Francia en el momento de la llegada de la V República, cuando el general de Gaulle crea un Ministerio de Asuntos Culturales emancipado del Ministerio de Educación Nacional y confía su responsabilidad a André Malraux, en 1959. La emancipación de la *rue de Valois* frente a la *rue de Grenelle* implica el abandono de la voluntad pedagógica del nuevo Ministerio de Cultura y la opción a favor de lo que Philippe Urfalino ha calificado de «Estado estético», que se pone como proyecto difundir lo más ampliamente posible la creación avanzada más erudita y vanguardista. Y, de hecho, Malraux apoya a la vanguardia en la mayor parte de los campos de la actividad cultural: «En las manufacturas nacionales se ejecutan obras encargadas a artistas contemporáneos: Chagall, Miró y Masson para las tapicerías; Mathieu, Hajdu y Arp para las piezas de Sèvres»¹⁶⁷. El campo de la cultura entra incluso en los objetivos que se asigna la planificación, con la firme voluntad de modernizar y de impulsar iniciativas creadoras. Sobre todo, es la puesta en funcionamiento de las casas de cultura lo que marcará este periodo. Sin embargo, cuando Malraux abandona el Ministerio, en 1969, sólo se cuenta con ocho casas de cultura de la veintena inicialmente prevista.

Con la llegada al Eliseo de Georges Pompidou aún sigue siendo un gran aficionado al arte contemporáneo quien continúa protegiendo la creación artística. La gran realización, que nunca conocerá, el Centro Beaubourg, llevará su nombre, cuando abra sus puertas en 1977. Adoptando radicalmente la idea preconcebida de la modernidad y de la puesta en escena de la pluralidad de las prácticas culturales dentro de la mayor interdisciplinariedad, el Centro Beaubourg pretende ser una respuesta global a la crisis

¹⁶⁴ Ver Pascal Ory: *La Belle Illusion. Culture et politique sous le signe du Front Populaire. 1935-1938*, Plon, París, 1994.

¹⁶⁵ Philippe Poirrier: *L'État et la culture en France au XXe siècle*, Livre de poche, colección «Références», París, 2000, p. 35.

¹⁶⁶ Philippe Urfalino: *L'Invention de la politique culturelle*, La Documentation française, París, 1996.

¹⁶⁷ Philippe Poirrier: *L'État et la culture en France au xxe siècle*, op. cit., p. 77.

cultural que ha fracturado el país en 1968. Está concebido como una encrucijada, como un verdadero lugar de intercambios de la creación y así es como Georges Pompidou lo definió en 1972: «Querría apasionadamente que París poseyera un centro cultural como se ha tratado de crear alguno en los Estados Unidos con un éxito hasta ahora desigual, que sea a la vez museo y centro de creación, donde las artes plásticas estuvieran cerca de la música, el cine, los libros, la investigación audiovisual»¹⁶⁸. Certeau considera el Centro Beaubourg como un laboratorio de creación¹⁶⁹: «Es un laboratorio de la urbanidad pública contemporánea. Un acuario de la metrópolis. ¿Es preciso sugerir un test subjetivo? Quien ama la ciudad ama el Beaubourg»¹⁷⁰.

Además del estudio de las políticas culturales, todo un sector de la investigación se concentra en el estudio de las prácticas culturales. El primer estudio de este tipo en Francia es programado por la planificación en los años 1960, a partir de un encuentro entre André Malraux y el Comisario General del Plan, Pierre Massé. De ahí resulta la creación de una «Comisión del equipamiento cultural y del patrimonio artístico». Un hombre clave va a jugar el papel de enlace entre el mundo intelectual y las administraciones centrales: Augustin Girard, alto funcionario, responsable de la acción cultural junto al ministro de Cultura, ayudado por su colaboradora, Geneviève Gentil. En 1963, en efecto, Jacques Delors encarga a Augustin Girard una célula de estudios y de investigación sobre la acción cultural. En 1965, este último pone en marcha un grupo de estudios, al que describe con humor que está «a mitad camino entre la broma y el sacrilegio»¹⁷¹, en la medida en que la cultura se encuentra atrapada en una reflexión que puede parecer iconoclasta ante la mirada de una visión romántica, poco acostumbrada a tener en consideración los parámetros económicos y sociales. En el periodo posterior al 68 la cultura de los profesionales es denunciada y calificada como «burguesa», puro producto de los aparatos ideológicos del Estado según los esquemas de análisis provenientes de Althusser. En cuanto a los estudios sobre las prácticas culturales, hacen que el sueño de Malraux de una cultura para todos aparezca como un horizonte también siempre lejano. En efecto, los datos estadísticos muestran que «la difusión

¹⁶⁸ Georges Pompidou: *Le Monde*, 17 de octubre de 1972.

¹⁶⁹ Ver François Dosse: *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, op. cit.

¹⁷⁰ Michel de Certeau: «Le sabbat encyclopédique du voir», en *Esprit*, n° 123, febrero de 1987, p. 69.

¹⁷¹ Augustin Girard: *Trente Ans d'études au service de la vie culturelle*, Publicación del Ministerio de Cultura de 8 de marzo de 1993, citado por Claude Mollard: *Le Cinquième Pouvoir. La culture et l'État de Malraux à Lang*, Armand Colin, París, 1999, p. 42.

de la "cultura noble": salidas al teatro, al museo, al concierto, sigue sin afectar más que a una minoría»¹⁷².

Entonces, una reflexión de conjunto es lanzada por el Ministerio de Asuntos Culturales y una Comisión del VI Plan, animada por el poeta Pierre Emmanuel, se pone en marcha, reagrupando a muchos miembros más allá de sus muy diversas pertenencias políticas¹⁷³. Paralelamente, el pequeño servicio de estudios animado por Augustin Girard moviliza a un cierto número de intelectuales, que se reúnen en un Consejo superior de desarrollo cultural, que el ministro Jacques Duhamel decide institucionalizar ante la petición de Pierre Emmanuel¹⁷⁴. Es en el marco de esta reflexión que tiene lugar, en 1972, un coloquio europeo sobre la cultura en Arc-et-Senans, en cuyo transcurso Michel de Certeau enuncia una concepción renovada de la cultura, presentando el informe preparatorio, cuyo título, «La cultura en la sociedad»¹⁷⁵, es significativo de una concepción de la cultura que se ha vuelto globalizadora, que ya no puede ser enfocada como simple película, expresión de un fenómeno de élite. La definición que da Certeau de la noción misma de cultura es muy amplia, puesto que designa de una vez los trazos del hombre cultivado, «es decir, conforme al modelo elaborado en las sociedades estratificadas por una categoría, que ha introducido sus normas allí donde imponía su poder»¹⁷⁶. Pero esta definición remite también a un patrimonio de obras que hay que preservar, así como a la comprensión del mundo específico de un medio o de un tiempo dado, a los comportamientos, instituciones, ideologías y mitos constitutivos de marcos de referencia (los *patterns of culture*), a lo adquirido en tanto que distinto de lo innato y, finalmente, a todo un sistema de comunicación que cada vez se impone más. Ante la constatación hecha por Jacques Rigaud de un verdadero «cisma cultural», los poderes públicos oponen entonces la noción de «cultura plural» de Certeau: «Tiene la ventaja de conciliar la crítica de una "cultura dominante", cuya universalidad es contestada sin rechazar el arte existente y los creadores profesionales. Permite igualmente considerar a los que no tienen acceso a la cultura legítima como "dominados",

¹⁷² Claude Mollard: *ibid.*, p. 105.

¹⁷³ Entre los miembros de esta comisión, presidida por Pierre Emmanuel, destacan entre otros, los nombres de Paul Teitgen, Jack Ralite, Sylvain Floirat, Jean-Marie Domenach, Aimé Maeght, Hubert Dubedout, François-Régis Bastide, Claude Mollard, René Dumont, André Chamson, Jean Maheu, Philippe Saint-Marc, Pierre Schaeffer.

¹⁷⁴ Ver François Dosse: *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, op. cit.

¹⁷⁵ Michel de Certeau: «La culture dans la société», en *Analyse et Prévision*, número especial *Prospective du développement culturel*, octubre de 1973, pp. 180-200; recogido en *La Culture au pluriel*, UGE, París, 1973, reeditado en Points-Seuil, París, 1993, pp. 165-191.

¹⁷⁶ Michel de Certeau: *ibid.*; recogido en *La Culture au pluriel*, p. 167.

evitando al mismo tiempo el calificar su relación con la cultura como una carencia: tienen una cultura propia, cuya expresión de la confrontación con otros hay que facilitarles»¹⁷⁷.

El final de los años 1970 y el inicio de los años 1980 están marcados por lo que Jean-Pierre Rioux ha calificado justamente como «sobresalto patrimonial» de una sociedad presa de la duda y que se lanza en una huida hacia delante con la inquietud de preservar y de restaurar los legados que subsisten del pasado, bien sea gracias a la creación del Instituto Francés de restauración de las obras de arte, en 1977, la formación de una Dirección del Patrimonio, en 1978, y la decisión de un año del Patrimonio en 1980.

La política cultural llevada a cabo por Jack Lang ha relanzado el espacio de este ámbito en la política general, hasta el punto de que algunos han podido hablar de «Estado cultural»¹⁷⁸. La ruptura realizada por Lang ya es significativa en el plano cuantitativo, puesto que inmediatamente consigue doblar el presupuesto del Ministerio de Cultura, pero es sobre todo en el plano de la definición de la política cultural donde el «efecto Lang» es manifiesto. En efecto, realiza un desplazamiento radical en la misma noción de cultura, pluralizándola y desjerarquizándola. En eso puede reconocerse una similitud de concepción con la noción tan querida por Michel de Certeau de «cultura plural». En efecto, el decreto de 10 de mayo de 1982, que define la misión del ministro de Cultura, se plantea como objetivo «permitir a todos los franceses cultivar su capacidad de inventar y de crear, examinar libremente sus talentos y recibir la formación artística según su elección»¹⁷⁹. El ministro Jack Lang contribuye a la legitimación de modos de expresión artística mantenidos a raya hasta ese momento por una cultura clásica, que se abre entonces resueltamente a la modernidad y a la diversidad. Simbólicamente, se puede evocar, yendo en esta línea, el cambio de denominación de France-Musique, convertido en France-Músiques, en plural. Esta orientación encontrará resistencias por parte de los nostálgicos del pasado¹⁸⁰ y es el objeto de una denuncia virulenta en nombre del liberalismo por parte de Marc Fumaroli¹⁸¹.

Lo cultural, habiendo adquirido un lugar central en los envites de la ciudad, a pesar de los medios siempre irrisorios, suscita importantes con-

¹⁷⁷ Philippe Urfalino: *L'Invention de la politique culturelle*, op. cit., p. 330.

¹⁷⁸ Marc Fumaroli: *L'État culturel. Essai sur une religion moderne*, De Fallois, París, 1991.

¹⁷⁹ Decreto del 12 de mayo de 1982, citado por Philippe Poirrier: *L'État et la culture en France au xxe siècle*, op. cit., p. 164.

¹⁸⁰ Alain Finkielkraut: *La Défaite de la pensée*, Gallimard, París, 1987.

¹⁸¹ Marc Fumaroli: *L'État culturel. Essai sur une religion moderne*, op. cit.

troversias, debates a propósito de la orientación general y de las opciones a tomar en este ámbito. Los diversos sectores de la actividad cultural se encuentran comprometidos en un proceso en el que se convierten en envigres disputados del espacio público. Suscitan el interés de los historiadores que, procediendo a una historicización reflexiva de estos diversos ámbitos culturales, contribuyen a iluminar a la opinión pública en cuanto a las opciones a favorecer. Así es como se puede percibir la vitalidad de la historia cultural de los diversos ámbitos de expresión. El ámbito de las artes plásticas empieza a ser explorado más allá de los especialistas de la historia del arte en una perspectiva amplia de historia cultural¹⁸². Una de las singularidades del artista, señala Laurence Bertrand Dorléac, es la de estar siempre distanciado en relación con el encargo, trátase de Goya frente a sus patrocinadores de la aristocracia española o de Picasso, cuyo cuadro de 1938 sobre Guernica decepcionó a los republicanos españoles y cuyo retrato de Stalin de 1953, que puede ser considerado como un acto de vasallaje, es tratado con una ironía que contrasta con el mensaje inicial¹⁸³. En el ámbito de la actividad teatral, una exploración histórica también se ha dedicado a historiar el anclaje societario de la actividad teatral¹⁸⁴. Medio muy heterogéneo, la práctica teatral padece de un déficit de atención por parte de los historiadores. Ciertamente, se encontrarán algunos estudios sobre el paso de un teatro dirigido por directores que hacen el papel de jefes de empresa a principios de siglo, a un teatro subvencionado en la posguerra, pero queda por reintegrar la práctica teatral en sí misma en una reflexión más general. Han sido realizados algunos estudios precisos sobre el teatro como lugar de sociabilidad, como el de Emmanuelle Loyer sobre el TNP¹⁸⁵ o sobre revistas teatrales, como el de Marco Consolini sobre el

¹⁸² Laurence Bertrand Dorléac: *L'Art de la défaite. 1940-1944*, Seuil, París, 1993; Raymond Moulin: *L'Artiste, l'institution et le marché*, Flammarion, París, 1992; Roland Schaefer: *L'Invention des musées*, Gallimard, París, 1993; Pierre Vaisse: *La Troisième République et les peintres*, Flammarion, París, 1995; Loïc Vadelorge: *Les Musées de province dans leur environnement*, PUR, Rennes, 1996.

¹⁸³ Laurence Bertrand Dorléac: «L'artiste», en Michel Leymarie y Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de): *L'Histoire des intellectuels aujourd'hui*, PUF, París, 2003, pp. 271-284.

¹⁸⁴ Pascale Goetschel: *La Décentralisation théâtrale en France de la Libération à la fin des années soixante-dix*, tesis, IEP, 2000; Abirached Robert (bajo la dirección de): *La Décentralisation théâtrale*, 4 volúmenes, Actes Sud, Arles, 1992-1995; Serge Added: *Le Théâtre dans les années de Vichy, 1940-1944*, Ramsay, París, 1992; Denis Gontard: *La Décentralisation théâtrale*, Sedes, París, 1973; Raymonde Temkine: *Le Théâtre en l'État*, Éditions Théâtrales, París, 1992.

¹⁸⁵ Emmanuelle Loyer: *Le Théâtre citoyen de Jean Vilar. Une utopie d'après-guerre*, PUF, París, 1997.

*Théâtre populaire*¹⁸⁶. El historiador del teatro puede también aprovecharse de los trabajos de Roland Barthes y de Bernard Dort¹⁸⁷. Pascal Goetschel evoca en primer lugar lo histórico de la cuestión por el rodeo de estrategias intelectuales como la de Antoine Vitez, que se compromete con un cierto tipo de repertorio teatral al contar con el tejido de sus relaciones en el seno del Partido Comunista Francés¹⁸⁸. El compromiso político de un teatro como el de Mnouchkine también es muy conocido y encuentra su prolongación en la elección de las representaciones efectuada por el Teatro del Sol. Desde hace poco tiempo, el cine ha sido objeto de reflexiones como soporte-recurso de informaciones históricas. Se piensa en las obras de Marc Ferro o de Pierre Sorlin, pero se convierte en objeto de estudio en tanto que actividad cultural en confrontación con su tiempo histórico, especialmente bajo el impulso de los trabajos de Antoine de Baecque¹⁸⁹. En cuanto al ámbito musical, también empieza a ser objeto de exploraciones históricas¹⁹⁰.

¹⁸⁶ Marco Consolini: *Théâtre populaire. 1953-1964. Histoire d'une revue engagée*, IMEC, París, 2000.

¹⁸⁷ Roland Barthes: *Écrits sur le théâtre*, Seuil, colección «Points», París, 2002; Bernard Dort: *Lecture de Brecht*, Seuil, París, 1960; *Le Spectateur en dialogue*, POL, París, 1995.

¹⁸⁸ Pascale Goetschel: «Intellectuels et hommes de théâtre: ébauche d'un bilan historiographique», en Michel Leymarie y Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de): *L'Histoire des intellectuels aujourd'hui*, PUF, París, 2003, pp. 285-307.

¹⁸⁹ Antoine de Baecque: *Les Cahiers du cinéma, histoire d'une revue*, Cahiers du cinéma, París, 1991; *Le Cinéma des écrivains*, Cahiers du cinéma, París, 1995; *François Truffaut*, Gallimard, colección «Folio», París, 2001; *Andrei Tarkowski*, Cahiers du cinéma, París, 2002; Antoine de Baecque, Christian Delage (bajo la dirección de): *De l'histoire au cinéma*, Complexe, Bruselas, 1998.

¹⁹⁰ Michèle Alten: *Musiciens français dans la guerre froide (1945-1956). L'indépendance artistique face au politique*, L'Harmattan, París, 2001; Myriam Chimènes (bajo la dirección de): *La Vie musicale sous Vichy*, Complexe, Bruselas, 2001; Pierre-Michel Menger: *Le Paradoxe du musicien. Le compositeur, le mélomane, l'État dans la société contemporaine*, Flammarion, París, 1983; Anne Veiti, Noémi Duchemin: *Maurice Fleuret: une politique démocratique de la musique*, La Documentation française, París, 2000; Bruno Moysan: *La Réécriture et ses enjeux dans les fantaisies de Liszt sur des thèmes d'opéra (1830-1848)*, Septentrion, Villeneuve-d'Ascq, 1990.

5. DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS A LA HISTORIA INTELECTUAL EN EL MUNDO ANGLOSAJÓN

Una tradición, ya enriquecida con numerosos trabajos, prospera en los Estados Unidos bajo el nombre de historia de las ideas. Muy diferente de la historia de las prácticas y soportes culturales, tal y como acabamos de evocar con algunos ejemplos, en cualquier caso no es incompatible con ella. Dejando más de lado la dimensión sociocultural, tiene tendencia a atribuirle mayor valor al estricto ámbito de las ideas y al único ámbito discursivo. Después de haber conocido un impulso bastante claramente idealista bajo la fuerza de Lovejoy, esta historia de las ideas tiende a transformarse en historia intelectual en el mundo anglosajón bajo la influencia del *linguistic turn*.

LA FILIACIÓN LOVEJOY DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS

La historia de las ideas, campo de estudios marginal y sin legitimidad en Francia, sin embargo ha tenido su momento de gloria en los Estados Unidos, donde se ha constituido como ámbito autónomo e influyente bajo el impulso de Arthur Lovejoy, fundador de la revista *Journal of the History of Ideas* en 1940. El proyecto de definición de una investigación específica remonta incluso a más lejos en el tiempo. En efecto, es a partir de 1923 cuando Lovejoy agrupa a su alrededor a una Sociedad de Historia de las Ideas en la Universidad John Hopkins. Reuniéndose a un ritmo de seis veces al año, este grupo se propone estudiar históricamente la influencia de las concepciones filosóficas, de las convicciones éticas y de las formas estéticas en la literatura occidental, en conexión con las tendencias similares que se pueden localizar en la historia de la filosofía, de las ciencias y de los movimientos políticos y sociales. Así pues, se trata de un vasto programa transnacional con dimensión pluridisciplinar.

Diez años después de su fundación, Lovejoy define lo que entiende por historia de las ideas. Según él, compete a doce ámbitos distintos¹: la historia de la filosofía, la historia de las ciencias, el folclore y una parte de

la etnografía, la semántica, la historia de las creencias religiosas y de las doctrinas teológicas, la historia literaria, la historia comparada, la historia del arte y de los cambios de gustos artísticos, la historia económica y la historia de las doctrinas económicas, la historia de la educación, la historia política y social y, finalmente, la sociología histórica. Las ramificaciones de la historia social son tales que conviene descompartimentar las divisiones disciplinares, incluso si Lovejoy admite que la especialización de cada rama del saber es una condición necesaria para el progreso de los conocimientos. Lovejoy recuerda el carácter «artificial» de estas divisiones, incluso si temporalmente pueden revestir la ventaja de investigaciones más profundas y especializadas. Sugiere añadir una mirada más amplia, pluridisciplinar, para tener acceso a lo que él califica como lo que es signo de *La Gran Cadena del Ser*².

La concepción de la historia de las ideas preconizada por Lovejoy es explícitamente idealista, según un principio de plenitud que ha informado, en su opinión, el pensamiento occidental durante una larga duración desde Platón. En esto se encuentra cerca de la noción de los *themata* del físico de Harvard, Gerald Holton³, convertido en un reputado historiador de su disciplina, y cuyo modelo es muy utilizado en la historia de las ciencias. Por lo tanto, en opinión de Lovejoy, la historia de Occidente estaría atravesada por la permanencia de algunas ideas importantes, animadas por una búsqueda de plenitud, teniendo en su base una visión del equilibrio de la naturaleza. A la historia de las ideas le corresponde la tarea de localizar y de trazar de nuevo las configuraciones ideales que se ejercen a lo largo de varios siglos. Tal enfoque ofrece la ventaja de poder cruzar los ámbitos disciplinarios para sacar a la luz un determinado número de coherencias transversales, como las raíces teológicas de la economía política, los temas sacrificiales y sus múltiples reutilizaciones... En *La Gran Cadena del Ser*, Lovejoy distingue dos niveles: el del ser-en-el-mundo (*wordliness*) y el del ser-fuera-del-mundo (*otherwordliness*). Habiendo engendrado lo uno a lo múltiple a lo largo de esta cadena, Lovejoy distingue un cierto número de ideas-fuerza (*unit-ideas*), que pueden tomar la forma de categorías tipológicas, de maneras de expresar unas experiencias comunes, de presuposiciones, de fórmulas sagradas, de teoremas filosóficos o más ampliamente de suposiciones metodológicas de las ciencias, «que tienen una

¹ Arthur Lovejoy: «The historiography of Ideas», en *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 78, n° 4, marzo de 1938, vuelto a publicar en A. Lovejoy: *Essays in the History of Ideas*, The John Hopkins Press, Baltimore, 1948, pp. 1-13.

² Arthur Lovejoy: *The Great Chain of Being*, Cambridge, Massachusetts, 1936.

³ Ver Gerard Holton: *Science en gloire, science en progrès. Entre Einstein et aujourd'hui*, Gallimard, París, 1998.

larga historia específica y que se encuentran en el fundamento del pensamiento y de los sentimientos en los más variados ámbitos de la historia humana, y a propósito de las cuales las reacciones intelectuales y afectivas, individuales y colectivas, son de lo más diverso⁴. Son estas ideas-fuerza lo que la historiografía de las ideas se propone poner de relieve, no como una posible realización individual, sino en cuanto horizonte de investigación común, que permite crear convergencias entre cada disciplina específica del saber. A este respecto, Lovejoy apela muy pronto a un trabajo colectivo de equipos sobre el modelo que ya existe en el ámbito de las ciencias de la naturaleza.

Es en esta perspectiva amplia e interdisciplinar como se ha creado la revista *The Journal of the History of Ideas* en 1939, convertida rápidamente en el crisol de una fecunda historia intelectual en los Estados Unidos. En el origen de este programa, Lovejoy presupone una vida propia de las ideas, no directamente dependiente de los sistemas que emplean. Así pues, son los elementos específicos de composición de estas ideas-fuerza lo que hay que investigar, en cuanto Lovejoy considera que su número es limitado. Su aparente novedad responde más a sus configuraciones y prácticas diversas, en las que están insertadas, pero que no alteran una identidad propia. En este plano, Lovejoy presupone una continuidad ideal, a diferencia de Cassirer, que pone más en primer plano los elementos contextuales de una época, a fin de dilucidar la fuerza del mundo de las ideas, como lo ha realizado en sus estudios sobre el Renacimiento y las Luces⁵. Por su parte, Lovejoy defiende una concepción inmanentista de la historia de las ideas, pero que tiene la ventaja de abrir un amplio espectro de investigaciones y de no limitarse al estudio de los grandes pensadores reconocidos, poniendo en cuestión la manera como estas ideas-fuerza funcionan en unas entidades sociales más amplias.

El objetivo que se fija Lovejoy es el de restituir las huellas en el tiempo de estas ideas-fuerza, que han dado lugar a diversos usos. Sin embargo, el problema metodológico inherente a tal enfoque es el de acercar abusivamente periodos muy diferentes, en cuyo transcurso se puede localizar una misma idea directriz, mientras que «la similitud entre dos ideas-fuerza es insuficiente para establecer una directa conexión histórica entre ellas»⁶. Si algunas analogías son engañosas, sin embargo no deja de ser verdad que la práctica de paralelismos históricos es sugestiva y rica de enseñanzas heurís-

⁴ Arthur Lovejoy: «The historiography of Ideas» (1938), *op. cit.*, p. 9.

⁵ Ernst Cassirer: *La Philosophie des formes symboliques*, Minuit, París, 1972; *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Minuit, París, 1983.

⁶ Maurice Mandelbaum: «The History of Ideas. Intellectual History and the History of Philosophy», en *History and Theory*, 5, 1965, p. 40.

ticas. Por lo demás, Mandelbaum reconoce que «Lovejoy ha dotado a la historia intelectual con unas herramientas analíticas preciosas y ha dado un ejemplo de su uso, del que todo el mundo se puede aprovechar»⁷.

Lovejoy ha impulsado una profusión de estudios que han tenido el mérito de superar su concepción idealista, conjugando un enfoque desde dentro y desde fuera gracias a la posición de encrucijada ocupada por su objeto singular de estudio, definido como la experiencia interior por la que el hombre es un ser pensante. Así, John Highman invita a una historia intelectual demasiado estrictamente centrada en el pequeño mundo reducido de los pensadores reconocidos a abrirse sobre las lecciones de una historia social del «sentido común» y de las creencias colectivas: «La historia intelectual puede englobar las actitudes simples o complejas del pueblo, perfectamente igual que el conocimiento sistemático y la especulación»⁸. Muy rápidamente se pueden distinguir dos orientaciones tomadas por los investigadores en la historia intelectual en los Estados Unidos entre los años 1930 y 1950. Por una parte, algunos se lanzan a una investigación concebida como una búsqueda del vínculo entre pensamiento y acción, señalando la eficacia de las ideas de algunos grandes intelectuales en la práctica de un gran número. Tal es la vía, que se la puede calificar desde fuera, adoptada por Crane Brinton⁹. Otro eje de planteamiento, más desde dentro, se dedica a reconstruir la genealogía de la influencia de un modo de pensamiento, aparte del contexto cronológico, para definir mejor un mundo ideal específico de conexión de las ideas entre sí. Entre estos dos polos opuestos, las variantes son múltiples y muchos estudios tratan de articular estas dos dimensiones.

Es este espacio intermedio el que defiende John Highman, profesor en Los Ángeles, en su intervención de 1952 en la reunión del grupo de la Costa del Pacífico de la Asociación de Historiadores Americanos. Rechaza igualmente tanto el funcionalismo inherente a la posición desde fuera como el divorcio postulado entre pensamiento y acción en el enfoque de los textos puramente desde dentro. Distingue en esta divergencia una razón que no tiene que ver solamente con razones epistemológicas, sino que responde al juego de las instituciones y de las tradiciones de la investigación. El verdadero fundamento de esta divergencia provendría del hecho de hablar desde lugares diferentes: el de los humanistas clásicos favoreciendo el enfoque interno, mientras que el funcionalismo desde fuera estaría de moda en las ciencias sociales. Defiende un acercamiento de las dos corrientes

⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁸ John Highman: «Intellectual History and its Neighbours», en *Journal of the History of Ideas*, vol. XV, n° 3, junio de 1954, p. 340.

⁹ Crane Brinton: *Ideas and Men: The Story of Western Thought*, New York, 1950.

con la filosofía, que está más avezada a la elucidación nocional y, a este respecto, se vale de la postura tomada por Lovejoy para mejor señalar las significaciones que están presentes en los diversos contenedores del saber. El contacto planeado entre el polo de las ciencias sociales y el de las humanidades clásicas puede llegar a ser fructífero para salir de las aporías propias a cada una de las dos andaduras: «En definitiva, las ciencias sociales nos ofrecen una multitud de intentos de generalizaciones y de clasificaciones que pueden enriquecer nuestros esquemas interpretativos, si los utilizamos con precaución»¹⁰.

En *The Great Chain of Being*, Lovejoy define su historia de las ideas como algo más específico que la historia de la filosofía, en la medida en que limita su estudio a unas ideas-fuerza. Al mismo tiempo, su enfoque es menos restringido que la historia de la filosofía, pues se dedica a describir la vida de las ideas en trabajos de pensadores menores y a través del imaginario de los escritores. Lovejoy comparte en este plano la concepción de Alfred North Whitehead, en cuya opinión la literatura, y sobre todo la poesía, son un recurso privilegiado de expresión del pensamiento¹¹. Sin embargo, la concepción de Lovejoy es objeto de una crítica radical por otro partidario de la historia de las ideas, Léo Spitzer, que inicia un giro más atento a las lógicas endógenas de la lengua, que define como una «historia semántica»¹². Este último intento trata de hacer beneficiar a la historia de las ideas de las aportaciones de la lexicografía, que parte de la lengua materna para estudiar sus variantes en las diversas áreas culturales. Spitzer se sitúa en ruptura con relación a Lovejoy, cuyas tendencias a la fragmentación y a un intelectualismo a ultranza crítica, dudando de su capacidad para aislar las «ideas-fuerza» de su ganga ideal: «Spitzer insiste contra Lovejoy en el aspecto total, unitario, emocional de la atmósfera cultural, más bien que en el análisis minucioso de las ideas-fuerza»¹³.

A mitad de los años 1960, Maurice Mandelbaum plantea el problema de la tensión propia a la ambición de una historia de las ideas, como proyecto particular concebido en unas relaciones más globalizantes y en el interior de una concepción holística de la sociedad, que implica un «monismo sociológico»¹⁴. Anticipa la noción de «monismos parciales» para salir

¹⁰ John Highman: «Intellectual History and its Neighbours», en *Journal of the History of Ideas*, op. cit., p. 346.

¹¹ Alfred North Whitehead: *Science and the Modern World* (1926), Nueva edición en 1997.

¹² Léo Spitzer: *Linguistics and Literary History: Essays in Stylistics*, Princeton, 1998.

¹³ Joseph Anthony Mazzeo: «Some interpretations of the history of ideas», en *Journal of the History of Ideas*, julio-septiembre de 1972, n° 3, vol. XXXIII, p. 392.

¹⁴ Maurice Mandelbaum: «The History of Ideas. Intellectual History and the History of Philosophy», op. cit., p. 47.

de los callejones sin salida metodológicos propios de las dos tentaciones contradictorias de una historia de las ideas separada de su sustrato y de una reducción totalizadora. Distingue dos dimensiones del monismo: una, cultural, y la otra, institucional. Para Mandelbaum, la concepción que debería prevalecer es la de un pluralismo cultural que, aplicado a la historia intelectual, trata de comprender la variedad de las actividades intelectuales, explorando sus tradiciones y los problemas dejados sin resolver por las diversas disciplinas, afectándoles de manera diferente. A diferencia de un monismo parcial, el pluralismo cultural presupone una investigación más centrada en los resultados que en la definición de un sistema causal.

Esta historia intelectual se desarrolla ampliamente en el contexto americano, consiguiendo sus cartas de nobleza, mientras que en ese mismo momento en general era ignorada como campo específico. Ese contraste aún es claramente percibido en 1972 por Félix Gilbert, que toma nota de la ausencia de la noción de historia intelectual en los trabajos de investigación en Francia. Este ámbito está igualmente ausente tanto en el *Diccionario* de Oxford como en la *Cambridge Modern History*. En cuanto a los alemanes, reconocen el ámbito de la historia de las ideas (*Ideengeschichte*), pero no el de la historia intelectual (*Intellektuelle Geschichte*)¹⁵. En lo esencial, esta historia intelectual en los Estados Unidos prospera a parte de la historia social, por el miedo a ser absorbida por ella. Así conquista sus cartas de nobleza y un dinamismo propio, que le sirve para institucionalizarse en algunos campus americanos. Las ocho universidades, que ofrecen dieciocho cursos consagrados específicamente a la historia intelectual en 1948-1949, le dan a esta materia un peso creciente, hasta el punto que el número de cursos realizados en este ámbito se eleva a setenta y dos en 1978-1979¹⁶.

Los trabajos de Lovejoy han tenido eco en Francia, sobre todo en epistemología de las ciencias. Alexandre Koyré se refiere a él en varias ocasiones, utilizando su «principio de plenitud» a propósito de la concepción de Marcellus Stellatus Palingenius en el siglo XVI¹⁷. A propósito de la ruptura copernicana, Koyré también remite a Lovejoy para defender una concepción no nostálgica de la evolución histórica de la visión del mundo: «Sin embargo, no debemos olvidar, como ya lo ha hecho notar Lovejoy, que

¹⁵ Félix Gilbert: «Intellectual History: Its Aims and Methods», en Félix Gilbert y Stephen R. Graubard (editores): *Historical Studies Today*, Norton and Company Inc. Nueva York, 1972, pp. 141-142.

¹⁶ Cifras proporcionadas por Robert Darnton: «Intellectual and Cultural History», en Michael Kammen: *The Past before US. Contemporary Historical Writings in the United States*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1980, p. 333.

¹⁷ Alexandre Koyré: *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, París, 1973, p. 40.

lo mismo el mundo de Aristóteles o el de Ptolomeo en absoluto eran la encantadora bolita que vemos representada en las miniaturas que adornan los manuscritos de la Edad Media»¹⁸. A propósito de Giordano Bruno, el dominico quemado en la plaza pública en 1600 por herejía, también hace uso del principio de plenitud de Lovejoy: «Continúo creyendo que fue Bruno el primero, que nos presentó el esquema o las líneas generales de la cosmología "infinitista" que dominó el pensamiento moderno hasta estos últimos tiempos. Y estoy completamente de acuerdo con Lovejoy, quien, en su obra clásica *The Great Chain of Being*, nos dice: "Aunque los elementos de la nueva cosmografía ya hubieran encontrado su expresión en fragmentos diversos, es Giordano Bruno quien tiene que ser considerado como el principal representante de la concepción de un universo descentralizado, infinito e infinitamente poblado"»¹⁹.

Los trabajos de Lovejoy encuentran también repercusiones en Francia en la obra de Louis Dumont, aunque sea fundamentalmente sobre el registro de la confrontación a partir del sistema de oposición entre holismo e individualismo, que preconiza: «Hay un ejemplo sin igual de la segmentación del valor. Es la representación del universo como una jerarquía lineal llamada *La Gran Cadena del Ser*, que ha ejercido una gran influencia a través de toda nuestra historia, desde el neoplatonismo hasta el siglo XIX, como lo ha demostrado Arthur Lovejoy en el libro que le ha dedicado y que ha tenido una gran repercusión. El mundo es presentado como una serie continua de seres, del más grande al más pequeño. *La Gran Cadena del Ser*, nos dice Lovejoy, combina plenitud, continuidad, gradación. Es una especie de escalera en secreto: los barrotes de la escalera se han multiplicado hasta tal punto que la distancia entre dos barrotes se vuelve insignificante y no deja espacio vacío: así, la discontinuidad entre dos clases de seres diferentes es vista como una continuidad del Ser como un todo»²⁰. Después Dumont se vuelve más crítico, reprochándole a Lovejoy el no haber percibido un aspecto fundamental de su propia teoría de la función de las relaciones jerárquicas. En este plano le reprocha a Lovejoy el permanecer prisionero de su modernidad, proyectando sobre Platón una mirada igualitaria, que deja de lado el tema de la discontinuidad radical que plantea entre las sociedades jerárquicas y las sociedades individualistas. Sin embargo, esta confrontación nos revela que la historia de las ideas, tal y como ha prosperado en los Estados Unidos, ha tenido ecos no desdeñables en Francia a pesar de su marginalidad.

¹⁸ *Ibid.*, p. 54.

¹⁹ *Ibid.*, p. 60.

²⁰ Louis Dumont: *Essais sur l'individualisme*, Seuil, París, 1983, p. 247.

LA HISTORIA INTELECTUAL DESPUÉS DEL *LINGUISTIC TURN*

Después de un momento que puede ser considerado como una edad de oro, la historia intelectual en los Estados Unidos conoce un periodo interpretado como el de un declive, a la vez inexorable e irreversible, vinculado a las dudas que van creciendo en cuanto a su capacidad para alcanzar los objetivos que se ha marcado, con unos métodos juzgados como aleatorios y poco científicos. De hecho, la historia intelectual llega a padecer del éxito que le ha permitido generalizar su modo de planteamiento, pero perdiendo por una parte la singularidad del ámbito que se había otorgado: «Ya no tenemos necesidad de historia intelectual, porque todos nos hemos convertido en historiadores de la historia intelectual»²¹. Se opera un desplazamiento que abre la historia intelectual sobre la historia del arte, sobre la historiografía, en el sentido de un tipo de historia que se define menos por la naturaleza de sus fuentes que por el tipo de cuestiones que se les plantea.

Pero la verdadera mutación se encuentra en otra parte que en la ampliación del campo de prospección de la historia intelectual; está en lo que ha sido calificado como *linguistic turn*, que ha sacudido profundamente este ámbito de estudio, desplazando las preguntas, modificando los métodos de enfoque y dando más rigor a los estudios emprendidos. Este giro lingüístico se cristaliza bastante pronto y se expresa, entre otros textos, con la publicación de una antología de textos-manifiestos bajo la dirección del filósofo Richard Rorty desde 1967 bajo el título de *The Linguistic Turn*²².

Lo que los anglosajones califican como *linguistic turn* es, por una parte, la importación a tierras americanas de la moda del paradigma estructuralista, que ha dominado la escena francesa en los años 1960 y que irradia bastante deprisa sobre los campus americanos desde los años 1970 bajo la denominación de «postestructuralismo»²³. A esta influencia, completamente externa, de Barthes, de Foucault, de Derrida, viene a añadirse una influencia endógena, la de la filosofía analítica anglosajona, del narrativismo de Arthur Danto, de Louis O. Mink, y del pragmatismo atento a los actos de

²¹ William J. Bouwsma: «Intellectual History in the 1980s. From History of Ideas to History of Meaning», en *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. XII, nº 2, otoño de 1981, p. 280.

²² Richard Rorty (bajo la dirección de): *The Linguistic Turn. Recent Essays in philosophical method*. The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1967.

²³ Ver Quentin Skinner (editor): *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, con contribuciones de William Outhwaite, David Hoy, Mark Philp, Barry Barnes, Alan Ryan, Anthony Giddens, Susan James, James Boon, Stuart Clark sobre Gadamer, Derrida, Foucault, Rawls, Habermas, Althusser, Claude Lévi-Strauss y los historiadores de los *Annales*.

lenguaje según las teorías de Austin y de Searle. La historia intelectual, cuyo objeto es en lo esencial discursivo, se ha visto profundamente modificada por ello; más ampliamente, la historia social también ha sufrido la influencia del *linguistic turn*²⁴.

Una doble crisis de la historia intelectual clásica y de la historia social, así como su común apertura sobre las cuestiones de discursividad y de lingüística en general, favorecen un acercamiento y un verdadero diálogo entre la historia social y la historia intelectual. La intervención que tiene más resonancia es la intervención precoz de Hayden White, que publica su famosa obra *Metahistory*, aparecida en 1973 y sin embargo muy ampliamente ignorada en Francia, donde nunca ha sido traducida²⁵. Poco antes, en 1969, había definido las tareas de la historia intelectual²⁶. Recuerda en esta ocasión el antiguo anclaje de este ámbito particular. En su genealogía, presenta a Burckhardt y Dilthey como los precursores más cercanos de lo que se ha convertido la historia intelectual en Occidente, con una vertiente estetizante y reaccionaria en Burckhardt y una vertiente más científica en Dilthey con su *Geistesgeschichte*. A continuación añade a tres maestros en este ámbito, como Ernst Cassirer, cuya búsqueda es la de los «modos de pensamiento», Johan Huizinga, que ha privilegiado «las formas de expresión y de pensamiento», y, finalmente, Lovejoy con sus «ideas-fuerza»: «Los tres se han especializado en el estudio de las grandes tendencias globales de las diversas épocas, pero evitando el problema de las dinámicas históricas del mundo intelectual»²⁷. Confiando en la capacidad de la historia intelectual para restituir una pintura significativa de las ideas dominantes de una época, entretanto Hayden White invita a abandonar las antiguas formas de escritura heredadas de la tradición del siglo XIX, tanto el idealismo hegeliano como el empirismo de Ranke, el positivismo de Auguste Comte, así como el sociologismo de Marx.

Pero es sobre todo en 1973, con la publicación de *Metahistory*, cuando Hayden White enuncia una inflexión decisiva en relación con las orientaciones de Lovejoy al asimilar el paradigma estructuralista posterior a Saussure. En efecto, Hayden White define un nuevo programa de investigación en materia de historia intelectual, asignándose como objetivo el partir de la «estructura profunda de la imaginación histórica», que sitúa en el interior

²⁴ Geoff Eley: «De l'histoire sociale au "tourant linguistique" dans l'historiographie anglo-américaine des années 1980», en *Genèses* 7, marzo de 1992, pp. 163-193.

²⁵ Hayden White: *Metahistory. The Historical Imagination in XIXth Century Europe*, The John Hopkins University, Baltimore y Londres, 1973.

²⁶ Hayden White: «The tasks of intellectual history», en *The Monist*, La Salle, Illinois, 1969, pp. 606-630.

²⁷ *Ibid.*, p. 613.

de las prefiguraciones lingüísticas y poéticas del campo histórico. Estas prefiguraciones se ordenan alrededor de cuatro tropos clásicos de la poética, que son la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía: «Para resumir, mi punto de vista es que el modo tropológico dominante, así como su protocolo lingüístico, forman el irreductible fundamento "metahistórico" de cada obra histórica»²⁸. Algunos años más tarde, Hayden White publica una importante colección de artículos escritos entre 1966 y 1976 sobre Vico, Nietzsche, Foucault, Derrida, Blanchot y situándose en el interior de una perspectiva deconstructivista²⁹. La retórica y el análisis del discurso se convierten con Hayden White en los accesos privilegiados del historiador, borrando la frontera entre lo que rige la ficción y la historia.

Por lo demás, esta indeterminación de las fronteras entre estos dos ámbitos suscita un debate muy vivo. En *Temps et Récit*, en 1983³⁰, Paul Ricœur ya ha señalado el interés de las tesis de Hayden White. Saluda en esta obra los logros de los narrativistas anglosajones: William Dray, Georg Henrik Von Wright, Arthur Danto, Louis O. Mink y Hayden White, que, todos ellos, han tenido el mérito de hacer ver que narrar ya es explicar y han insistido sobre la riqueza de los recursos explicativos internos al relato. Estos trabajos subrayan con toda la razón el hecho de que la historia es, en primer lugar, escritura, historiografía. Sin embargo, Ricœur no comparte las tesis más radicales expresadas por Hayden White, cuando éste postula, adoptando las vías de ficcionalización de la historia, una indistinción entre historia y ficción. La intención enfocada hacia la verdad del discurso histórico hace de este último algo distinto de un artificio literario. Es en esta perspectiva en la que Ricœur propone el neologismo de «representanza» para subrayar el doble estatuto de realidad y de ficción del discurso histórico, cuya intencionalidad es de estar lo más cerca posible del referente para convertirse en su «función vicaria de lugartenencia»³¹. A las reservas expresadas por Ricœur se han añadido después de 1983 las críticas más acerbas de Arnaldo Momigliano³², de Carlo Ginzburg³³ o de Russel Jacoby³⁴ y las cuestio-

²⁸ Hayden White: *Metahistory*, op. cit., p. XI.

²⁹ Hayden White: *Tropics of Discourses: Essays in Cultural Criticism*, John Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1978.

³⁰ Paul Ricœur: *Temps et Récit*, tomo I, Seuil, París, 1983.

³¹ Paul Ricœur: «Histoire et Rhétorique», en *Diogène*, octubre-diciembre de 1994, p. 25.

³² Arnaldo Momigliano: «The Rethoric of History and the History of Rethoric: On Hayden White's Tropes», en *Settimo contributo alla storia degli studi classici del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1984, pp. 49-59.

³³ Carlo Ginzburg: «Just One Witness», en Saül Friedlander (bajo la dirección de): *Probing the Limits of Representation. Nazism and the Final Solution*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) y Londres, 1992, pp. 82-96.

³⁴ Russel Jacoby: «A New Intellectual History», en *American Historical Review*, 97, abril de 1992, pp. 405-424.

nes críticas de Roger Chartier³⁵. Todos estos historiadores ponen en guardia contra las posibles derivaciones de este formalismo que puede llevar a un relativismo que, poniendo sobre el mismo plano todos los discursos, hace imposible cualquier discriminación de lo verdadero y de lo falso y, por lo tanto, impide denunciar a los falsarios como el discurso negacionista.

Frente a estas críticas, Hayden White reconoce que se puede establecer entre las «narraciones concurrentes» unos criterios de evaluación en cuanto a «su fidelidad a los datos fácticos, su compleción y la coherencia de su argumentación, sea la que sea»³⁶. Entre los que discrepan de las tesis de Hayden White, el reputado historiador Arthur Marwick no es el menos polémico. Hayden White le responde precisando que él de ninguna manera eliminaba del discurso histórico la alusión a acontecimientos concretos. Simplemente, subraya la ambigüedad de la noción de «hecho» en relación a la de acontecimiento: «La noción de hecho (*fact*) es, evidentemente, ambigua en la medida en que significa a la vez el sentido del acontecimiento (*event*), (en lo que el examen pertinente de la cuestión sería muestra del estatuto de una "realidad" o del "imaginario" de un acontecimiento) y de la formulación del acontecimiento, (en lo que el examen pertinente sería muestra de la "verdad" o del "error" de un enunciado)»³⁷.

Hayden White no invita a eliminar los acontecimientos de la historia en nombre de un absurdo relativismo absoluto, preconiza simplemente la distinción entre las nociones de *event* y de *fact*, considerando que, a diferencia de los acontecimientos, los hechos son construcciones históricas revisables, abiertas a un futuro que va a reconfigurarlas cada vez de una manera diferente. A la afirmación de Barthes, para quien «el hecho histórico nunca tiene más que una existencia lingüística (como término de un discurso) y, sin embargo, todo ocurre como si esta existencia no fuera más que una "copia" pura y simple de otra existencia situada en un campo extraestructural, lo "real"»³⁸, Hayden White añade la afirmación según la cual los hechos, a diferencia de los acontecimientos, son entidades lingüísticas: «Con eso quisiera significar que, como ha establecido el filósofo Arthur Danto,

³⁵ Roger Chartier: «Figures rhétoriques et représentations historiques», en *Storia della Storiografia*, 24, 1993, pp. 133-142; recogido en *Au bord de la falaise*, Albin Michel, París, 1998, pp. 108-125.

³⁶ Hayden White: «Historical Emplotment and the Problems of Truth», en Saül Friedlander (bajo la dirección de): *Probing the Limits of Representation. Nazism and the Final Solution*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) y Londres, 1992, p. 38.

³⁷ Hayden White: «Response to Arthur Marwick», en *Journal of Contemporary History*, col. 30, n.º 2, abril de 1995, p. 238.

³⁸ Roland Barthes: «Le discours de l'histoire» (1967), en *Le Bruissement de la langue*, Seuil, París, 1984, p. 164.

los "hechos" son "acontecimientos" bajo una descripción³⁹. En cuanto a la relación entre hechos y acontecimientos, hay que recuperarla sin cesar; es la materia misma de la comunidad histórica y siempre abierta a nuevas conceptualizaciones, no porque los acontecimientos del pasado cambien, sino porque nuestra manera de conceptualizarlos difiere. Sobre todo, estas modificaciones son perceptibles a propósito de los acontecimientos traumáticos, como el genocidio de los judíos, cuya realidad como acontecimiento histórico, por supuesto, jamás es negada ni relativizada ni incluso banalizada por Hayden White.

El *linguistic turn* también modifica profundamente el discurso histórico en Inglaterra, como lo atestigua el estudio realizado por Simona Cerutti sobre la evolución de la revista de historia social británica *Social History* en los años 1990⁴⁰. Muestra hasta qué punto el horizonte discursivo toma una dimensión cada vez más esencial en los estudios de historia social, hasta considerar que «el deber del historiador es reconstruir las etapas del proceso discursivo, en el que las identidades están inscritas»⁴¹. Sobre todo, ese es el caso en los trabajos de Gareth Stedman-Jones, que se dedica a dar cuenta de los procesos de emergencia en el discurso político de una específica cultura obrera inglesa y contribuye a renovar el enfoque de la historia de la época final del cartismo y de la historia del Labour Party⁴². El itinerario de Stedman-Jones, que se ofrece a la lectura en esta colección de artículos, es revelador del giro radical que le ha significado el *linguistic turn*. Sobre el mismo tema, el cartismo ha pasado de una explicación esencialmente de orden económico a una lectura que pone en evidencia discordancias significativas entre las condiciones materiales vividas y el ámbito propiamente reivindicativo. De ello se deduce una ampliación del material histórico hasta ese momento restringido a las formas de objetivación y de naturalización de la experiencia. Al hacer simétricos estos hechos tangibles con las diversas formas de expresión a las que dan lugar en su asumida subjetividad reflexiva, estos estudios contribuyen al enriquecimiento de la mirada histórica.

Pero el gran acontecimiento en la tentativa de articulación de la historia social con las aportaciones del *linguistic turn* hay que ponerlo en el haber de dos historiadores americanos de la Universidad de Cornell, Steven Ka-

³⁹ Hayden White: «Response to Arthur Marwick», en *Journal of Contemporary History*, op. cit., p. 239.

⁴⁰ Simona Cerutti: «Le Linguistic Turn en Angleterre», en *Enquête*, n.º 5, 1997, pp. 125-140.

⁴¹ *Ibid.*, p. 134.

⁴² Gareth Stedman-Jones: *Languages of class: Studies in English Working Class History, 1832-1982*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

plan y Dominick LaCapra, que asumen la iniciativa de un coloquio sobre este tema, que tiene lugar en abril de 1980 en la universidad Cornell en el estado de Nueva York, dando lugar a una publicación de las comunicaciones centradas sobre la manera de concebir la historia intelectual⁴³. En el transcurso de este coloquio, el historiador Mark Poster, apoyándose en la obra de Foucault, preconiza una definición radical de lo que es la historia intelectual, implicando un enfoque en ruptura total con la tradición racionalista, subjetivista, evolucionista del mundo occidental⁴⁴. A este respecto, la manera de enfocar unas formaciones discursivas impersonales por parte de Foucault puede, según Poster, constituir el corpus mismo de la nueva historia intelectual, ampliando así su acepción tradicional.

En cuanto a Dominick LaCapra, se constituye en el abogado del *linguistic turn*, que considera muy positivo para el historiador de la historia intelectual⁴⁵. Se sitúa en una andadura que pretende superar la dicotomía clásica entre el punto de vista internalista y el enfoque externalista, gracias a una rearticulación de estas dos dimensiones. Sobre el modelo de la distinción realizada por Austin entre el registro que constata y el registro que performa, LaCapra establece dos niveles de estudio de una obra. Por una parte, se puede identificar el plano documental que remite a la literalidad, a la factualidad, de la que el observador da cuenta, cuando habla de una realidad empírica pasada y reconstruida. A continuación, puede ser abordado otro plano, el que LaCapra califica de *Worklike*⁴⁶, que remite a la parte interpretativa, de imaginación y de compromiso de una historia intelectual, que dialoga con el pasado a partir de las cuestiones del presente. Como es muy evidente, estos dos niveles están en constante interacción y tienen que ser estudiados en una perspectiva de historiografía crítica. La lectura documental de los textos ha predominado ampliamente hasta ahora y LaCapra insiste en las aportaciones para la historia intelectual del nuevo interés dirigido a los diversos usos e interpretaciones de las formaciones discursivas estudiadas en su dinámica temporal. Este dominio exclusivo de la concepción documental ha engendrado la exclusión de la ficción del ámbito de estudio del historiador, a pesar de que LaCapra le reconoce a

⁴³ Steven Kaplan y Dominick LaCapra (editores): *Modern European Intellectual History*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1982.

⁴⁴ Mark Poster: «The Future According to Foucault: The Archeology of Knowledge and Intellectual History», en Steven Kaplan y Dominick LaCapra (editores): *Modern European Intellectual History*, *ibid.*

⁴⁵ Dominick LaCapra: «Rethinking Intellectual History and Reading Texts», en Steven Kaplan y Dominick LaCapra (editores): *Modern European Intellectual History*, *ibid.*, pp. 47-85.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 52.

Hayden White el mérito de haber reintroducido esta dimensión literaria como recurso de sentido.

LaCapra propone redefinir seis marcos problemáticos para renovar la historia intelectual. El primero es la relación entre las intenciones del autor y su texto. Sin negar la importancia del aspecto intencional, pone en guardia contra la tentación de enfocar el texto solamente como el simple derivado de las intenciones de su autor, como es el caso en la obra de Quentin Skinner. Además del hecho de que la mayor parte de las veces las intenciones son inciertas, si no ambivalentes, pueden ser reconstrucciones *a posteriori*. El segundo nivel para repensar es el de la relación establecida entre la vida del autor y su obra. Para LaCapra, la idea según la cual la vida influye directamente en la obra tropieza con una dificultad similar a la encontrada a propósito de la intencionalidad. Sin negar interacciones también aquí, conviene evitar ver la obra solamente como el simple síntoma de itinerarios biográficos, sino, todo lo contrario, enfocar hasta qué punto la relación es compleja entre estas dos dimensiones. El tercer nivel es el de la relación mantenida entre las obras y la sociedad de la que emanan. Esta cuestión es tradicionalmente concebida a partir de la búsqueda de la génesis de una obra y de su impacto posterior. LaCapra sugiere retomar la noción de Foucault de práctica discursiva que expresa la interacción que ocurre entre las instituciones y las formas del discurso. La investigación de los efectos debe dejar sitio a la restitución de los diversos usos y lecturas que las obras han suscitado en el pasado y hasta nosotros. El cuarto plano a reconfigurar es el de las relaciones entre las obras y los diversos niveles culturales. LaCapra invita a tomar en consideración una diferencia entre un enfoque histórico documental y un enfoque más dialógico. A este respecto, es legítimo restringir la investigación histórica a una estricta ambición historicista y documental, para restituir el contexto de los actores en un momento pasado preciso, excluyendo las interpretaciones más tardías, pero a condición de no postular un pseudobjetivismo del historiador. Por lo demás, no es suficiente señalar la existencia de una influencia o de un paradigma común, sino que se debe dilucidar con el máximo de detalles posibles la manera con la que las obras en cuestión han procedido a estos préstamos. A este respecto, la manera como Mijail Bajtin⁴⁷ ha estudiado la relación de las culturas eruditas y populares en la obra de Rabelais, con su concepto de dialógico, puede servir de ejemplo. LaCapra define una quinta cuestión con la relación de la obra con el corpus de textos utilizados por el escritor. Ahí nos encontramos en el corazón del contexto textual, que plantea el problema de la unidad o de la identidad de este corpus. En ge-

⁴⁷ Michail Bajtin: *L'Oeuvre de Rabelais* (1965), Gallimard, París, 1970.

neral, la relación con el corpus existente viene definida o bien en términos de continuidad, según un desarrollo lineal, o bien bajo la forma de una discontinuidad mayor, de un cambio epistemológico que separa dos etapas o, finalmente, al interior de una dialéctica sintética. Sin embargo, LaCapra recuerda que «el corpus de un escritor puede ser al menos parcialmente desmembrado»⁴⁸. Finalmente, el sexto plano a repensar para construir una historia intelectual según LaCapra es la relación instituida entre las obras y las modalidades del discurso en tanto que estructuras formales, estructuras interpretativas, convenciones y reglas específicas. Es sobre este aspecto sobre el que Hayden White ha aportado una contribución esencial por su puesta en evidencia de un número limitado de tropos constitutivos del campo lingüístico de cualquier texto que contenga una intriga y común a la ficción y a la historia. En definitiva, las relaciones que mantienen los textos con su contexto son relaciones complejas de prácticas significativas, que tienen que ser pensadas a la manera de una forma singular de intertextualidad. Por lo tanto, el historiador debe evitar la tentación de proceder a una simple reducción del texto como simple representación de un contexto que le es exterior. A diferencia de la corriente objetivista, que considera que basta encontrar el contexto y restituir el pasado tal y como fue, LaCapra sugiere una noción más «performativa» de lectura y de interpretación, que escapa a la alternativa, por una parte, entre una lectura puramente documental del pasado y, por otra parte, una lectura «presentista», que tendría como perspectiva liberarse de la carga del pasado, como sugería Nietzsche: «Es necesario insistir en el estatuto de la interpretación como una actividad que no puede reducirse a una simple subjetividad»⁴⁹. Ciertamente, se debe aceptar un corte que nos separa de un pasado que ya no existe y que nos habla con otra voz, desaparecida para siempre, y LaCapra invita, desde esta realidad, a respetar la alteridad de las voces del pasado, «especialmente cuando resisten o califican las interpretaciones que quisiéramos situar en ellas»⁵⁰.

El historiador, que tiene que ser un buen lector, tiene que estar a la escucha de estas voces para reencontrar la pluralidad de las voces posibles del pasado, evitando el monologuismo propio a la vez de una andadura exclusivamente documental, pero también, en el otro extremo, el «presentismo». Por lo tanto, la tarea de la historia intelectual definida por LaCapra está lejos de quedar simplificada, pero reviste la ventaja de precaverse en

⁴⁸ Dominick LaCapra: «Rethinking Intellectual History and Reading Texts», en Steven Kaplan y Dominick LaCapra (editores), *op. cit.*, p. 73.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 80.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 80.

el plano de su método de todas las trampas posibles en un campo indeterminado y particularmente complejo. El campo problemático que delimita "define la historia intelectual más en términos de proceso de investigación que en términos de reglas metodológicas o de fuente de información a propósito del pasado"⁵¹. Poco después de este coloquio, LaCapra retoma esta cuestión de las relaciones entre la historia intelectual y la historia social en una nueva obra⁵², insistiendo una vez más en la aportación para los historiadores de los estudios de crítica literaria, de la semiología y de la filosofía, «en los que el debate sobre la naturaleza de la interpretación ha sido particularmente vivo en un pasado reciente»⁵³. Así, preconiza una revisión en profundidad de la oposición binaria entre la noción de cultura de élite y de cultura popular y sugiere una mejor articulación entre la historia intelectual y la historia social, asumiendo los desafíos planteados por cada uno de estos dos extremos.

El supuesto acercamiento de la historia intelectual con la filosofía encuentra en Richard Rorty un interlocutor privilegiado. Figura importante del pragmatismo americano, pero deseoso de tender puentes con la «filosofía continental», el lenguaje y su estudio se han convertido para él en el núcleo mismo de la filosofía contemporánea. Richard Rorty emprende la rehabilitación del sentido común, tratando de captar cualquier verdad como la resultante de una «conversación entre sujetos»⁵⁴. El pragmatismo preconizado por Rorty es radical y puramente contextualista: «Si se pretende que una teoría, que presenta la verdad como lo que es eficaz, es más eficaz que no importa cuál de las teorías rivales, se dirá que es más eficaz en relación con nuestros objetivos y con nuestra situación particular en la historia intelectual»⁵⁵. En el horizonte de esta perspectiva, Rorty no ve verdaderamente una interdisciplinariedad, sino más bien una posibilidad de «desdisciplinar» una filosofía, que propiamente hablando ya no sería una disciplina.

La filosofía analítica trabaja para una restitución de la racionalidad propia a la argumentación de cada filósofo del pasado. Rorty pretende abrir esta perspectiva endógena a su exterioridad para responder a la acusación de anacronismo: «Vale la pena recrear la escena intelectual que fue el mar-

⁵¹ *Ibid.*, p. 81.

⁵² Dominick LaCapra: *History and Criticism*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1985.

⁵³ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁴ Richard Rorty: *L'Homme spéculaire*, Le Seuil, París, 1990, p. 180.

⁵⁵ Richard Rorty: «Dewey entre Hegel et Darwin», en Jacques Poulain (editor): *Rue Descartes*, n.º 5-6. *De la vérité. Pragmatisme, historicisme et relativisme*, Albin Michel, París, 1992, p. 65.

co de su existencia»⁵⁶. Rorty se acerca así a la posición de Skinner sobre la toma en consideración de la intencionalidad de los individuos y las coacciones que implica: «Es completamente imposible atribuir a un individuo intenciones y actos que no sabría reconocer por descripciones correctas de lo que ha querido decir o hacer»⁵⁷.

Así pues, la manera como Rorty define la historia de la filosofía, cercana en esto a lo que designaremos como lo que constituye el proyecto de la historia intelectual, se sitúa en un espacio intermedio que pretende plantearse un doble objetivo: el de la reconstrucción histórica de los pensadores del pasado a partir de su propio lenguaje y el de la reconstrucción racional, que utiliza el lenguaje y las preguntas del presente. Definiendo lo que es la historia intelectual, Rorty le adjudica un gran proyecto: «Escribir una historia intelectual, me parece, es describir las preocupaciones de los intelectuales en una época dada y mostrar su sitio y su papel en la sociedad»⁵⁸. Rorty establece una distinción vertical entre lo que se acostumbra a calificar como perteneciente al corpus de los grandes filósofos y los otros. Entonces, sitúa el campo específico de una historia intelectual que se plantea como objetivo conocer mejor el trabajo del pensamiento en las profundidades de la sociedad, bien sea en la obra de los pensadores «menores», pero también a partir de otros vectores que se pueden encontrar en un entrelazamiento constituido por la literatura, la política, la religión y las ciencias sociales.

En el campo de la historia intelectual, David Harlan se inscribe con fervor en la perspectiva postestructuralista de reevaluación de los recursos discursivos⁵⁹. Se felicita de la creciente influencia de la crítica literaria «postmoderna», que los historiadores ya no pueden ignorar y, sobre todo, los historiadores de la historia intelectual. En cambio, se vuelve muy crítico en cuanto a lo que considera que son las aporías de la Escuela de Cambridge de Skinner y de Pocock. El campo de exploración de la historia intelectual también es particularmente rico en los Estados Unidos, pues es fuente de controversias, en cuyo transcurso los investigadores tienen ocasión de medir la pertinencia y el alcance de sus propuestas. Es en este marco en el que la crítica del contextualismo realizada por David Harlan da lugar a

⁵⁶ Richard Rorty: «Quatre manières d'écrire l'histoire de la philosophie», en Gianni Vattimo (bajo la dirección de): *Que peut faire la philosophie de son histoire*, Seuil, París, 1989, p. 59.

⁵⁷ Quentin Skinner: «Meaning and understanding in the history of ideas», en *History and Theory*, n.º 8, p. 28.

⁵⁸ Richard Rorty: «Quatre manières d'écrire l'histoire de la philosophie», *op. cit.*, p. 83.

⁵⁹ David Harlan: «Intellectual History and the Return of Literature», en *The American Historical Review*, vol. 94, n.º 3, junio de 1989, pp. 581-609.

una respuesta de Joyce Appleby⁶⁰. Este último le reprocha a David Harlan que se deshaga con demasiada rapidez del contexto histórico y que se concentre sobre la única contribución de los textos del pasado a nuestro presente. Explica en qué los contextualistas han aportado una contribución mayor a una historia intelectual, superando el carácter demasiado fluctuante del estudio de las palabras y nociones empleadas, dedicándose a la intencionalidad de los actores y autores, que ofrece un mejor acceso para la comprensión histórica. Por lo demás, Appleby no considera incompatible considerar la eficacia de la tradición y designar la existencia de convenciones relativas al lenguaje: «Si podemos hablar de tradiciones, ¿por qué no podríamos hablar de normas y de convenciones que dan una estabilidad al lenguaje?»⁶¹. Appleby concluye afirmando que, si los postestructuralistas tienen razón en la idea de que es imposible restituir el sentido de los textos de experiencias pasadas como si fueran de la nuestra, nos quedaremos para siempre encerrados en el presente.

Además de los debates de orden epistemológico, las publicaciones de calidad se suceden en este ámbito, tomando un objeto de estudio específico. Así, Peter Jelavich estudia el modernismo teatral en Múnich en el cambio de siglo⁶². Inscribe su demostración en la perspectiva definida por Dominick LaCapra, concibiendo el modernismo no como un simple reflejo de otra cosa, sino como una construcción cultural revisada en su emergencia. El modernismo, sugiere, «era el resultado de una práctica jugada a partir de diversos componentes culturales en un terreno político, social y comercial, que estaba en constante cambio»⁶³. Las cuestiones que se plantea el autor para saber por qué y en qué momento tal o cual versión de la actividad teatral considerada como moderna se impone, implican que tiene que buscar articular las relaciones mantenidas entre la experiencia y el juego de los significados, superando así el corte entre internalismo y externalismo.

Si John E. Toews resalta esta obra al pasar revista a lo que se ha convertido la historia intelectual desde el *linguistic turn*, es porque insiste en el carácter ineludible de la experiencia histórica⁶⁴. La importancia conce-

⁶⁰ Joyce Appleby: «One Good Turn Deserves Another: Moving beyond the Linguistic. A Response to David», en *The American Historical Review*, vol. 94, n.º 5, diciembre de 1989, pp. 1326-1332.

⁶¹ *Ibid.*, p. 1329.

⁶² Peter Jelavich: *Munich and the Theatrical Modernism: Politics, Playwriting and Performance 1890-1914*. Cambridge (Massachusetts), 1985.

⁶³ *Ibid.*, p. 10.

⁶⁴ John E. Toews: «Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience», en *The American Historical Review*, vol. 92, n.º 4, octubre de 1987, pp. 879-907.

da a esta última dimensión le lleva a desmarcarse de una historia puramente discursiva apartada del contexto histórico conocido, como es el caso del estudio de Allan Megill sobre Nietzsche, Heidegger, Foucault y Derrida⁶⁵. Retomando la metáfora de Leonard Krieger, según la cual la historia intelectual funciona como cucos en el nido de la historia, *cuckoos in the historical nest*⁶⁶, John E. Toews insiste en el carácter interdisciplinar, autoreflexivo de la historia intelectual, importante por una dimensión teórica que puede parecer extraña a las otras disciplinas.

Uno de los representantes de la corriente contextualista en los Estados Unidos, David A. Hollinger, multiplica sus estudios del campo intelectual americano y los reúne en una obra publicada en 1985⁶⁷. Apoyándose en las tesis de Kuhn y de Rorty, defiende el acercamiento entre historia y filosofía para la definición de un amplio proyecto interdisciplinar de hermenéutica histórica que se plantea como objeto la interpretación de las diversas formas de construcciones culturales. Hollinger sugiere tres condiciones requeridas para la elaboración de esta historia intelectual. En primer lugar, rechaza la concepción que se apoyaría en un enfoque del pensamiento como esencia transhistórica y la que sólo ve en él un epifenómeno que no se puede reducir a nada más que a sí mismo, mientras que es «una actividad histórica real con sus acontecimientos y sus estructuras discursivas que están vinculados a través de vías complejas con las formas de acción social»⁶⁸. El segundo principio imperativo, que tiene que ser compartido por los investigadores, es la convicción de que la actividad discursiva de los intelectuales es históricamente significativa. En tercer lugar, conviene postular que el discurso público de cualquier comunidad, así como su modo de organización política, se resitúa en el interior de un número limitado de estructuras lingüísticas.

El filósofo canadiense Charles Taylor defiende un enfoque historicista, poniendo en guardia contra los excesos de relativismo y la idea según la cual habría inconmensurabilidad de las construcciones de sentido. A la desrealización de esa posición, Taylor opone el hecho de que el sentido expresado por los filósofos es una construcción que tiene que ser juzgada y resituada en sus relaciones con la realidad histórica de las dimensiones sociales. El consenso racional que se puede alcanzar, según Taylor, puede

⁶⁵ Allan Megill: *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley, California, 1985.

⁶⁶ Leonard Krieger: «The Autonomy of Intellectual History», en *Journal of the History of Ideas*, 34, 1973, p. 499.

⁶⁷ David A. Hollinger: *In the American Province: Studies in the History and Historiography of Ideas*, Bloomington, Indiana, 1985.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 904.

ser adquirido en el horizonte del postulado del carácter relativo y limitado de la validez de cada una de las significaciones culturales, que hay que buscarlas en la relación entre el discurso y una comunidad de prácticas⁶⁹.

Donald R. Kelley define las perspectivas de la historia intelectual distinguiendo cuatro niveles de lectura que recoge de la tradición medieval⁷⁰. Por una parte, estaría la interpretación literal en fuerte correlación con la intencionalidad consciente e inconsciente del autor del texto estudiado, el clima de la época y los recursos y límites lingüísticos del contexto histórico. A este nivel se añade el nivel alegórico de la interpretación, que sitúa los textos en unas filiaciones intelectuales más amplias a través de las nociones lingüísticas comunes. Después, se puede alcanzar un nivel ético de interpretación, que incluye la dimensión ideológica del discurso y, finalmente, se tendría que proceder a un nivel analógico de interpretación, volviendo la mirada hacia el lado del horizonte de espera a partir de cuestiones generales de significación. Lo que ha sido denominado «horizonte estructural de experiencia parece especialmente apropiado para la historia de las ideas»⁷¹.

A estas controversias, orquestadas en lo esencial por la *American Historical Review* y que han ocupado un lugar privilegiado en el horizonte epistemológico de la disciplina histórica, dos autores, Stephen L. Collins y James Hoopes, oponen una salida ante lo que consideran que es un callejón sin salida, reabriendo la discusión en el plano ontológico. Colocan como epígrafe de su reflexión esta cita de Anthony Giddens: «Yo no estoy especialmente interesado por la epistemología, sino por la ontología de la vida social»⁷². Tratan de demostrar que la expresión de la diversidad de los puntos de vista metodológicos oculta, de hecho, un callejón sin salida común sobre la dimensión esencial de la ontología. Todos los partidarios del debate entre contextualismo y postestructuralismo compartían una misma manera de partir desde un corte entre dos tipos de fenómenos: por un lado, los objetos, las experiencias, los contextos, la materialidad o realidad, y, por el otro, los signos, los pensamientos, los textos, el lenguaje o la significación. Ahora bien, según Collins y Hoopes, tal visión binaria ha llevado a las discusiones sobre la historia intelectual a un «callejón sin sa-

⁶⁹ Charles Taylor: «Philosophy and its History», en Richard Rorty, J.B. Schneewind y Quentin Skinner (editores): *Philosophy in History*, Cambridge, 1984, pp. 17-30.

⁷⁰ Donald R. Kelley: «Horizons of Intellectual History: Retrospect, Circumspect, Prospect», en *Journal of History of Ideas*, enero-marzo de 1987, vol. XLVIII, nº 1, pp. 143-169.

⁷¹ Gunther Buck: «The Structure of Hermeneutical Experience and the Problem of Tradition», en *New Literary History*, 10, 1978, pp. 31-47.

⁷² Anthony Giddens: «Structuration Theory and Sociological Analysis», en J. Clarek y otros (editores): *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*, Londres, 1990, p. 300.

lida»⁷³, porque no habrían roto con la visión cartesiana de oposición entre objetivismo y relativismo. Dos pensadores contemporáneos sugieren vías de salida a esta alternativa empobrecedora: el filósofo y semiótico americano Charles Sanders Peirce (1839-1914) y más recientemente el inglés Anthony Giddens.

Según Collins y Hoopes, el *linguistic turn* habría tenido como resultado desastroso reforzar la falsa dicotomía entre «lenguaje y experiencia, pensamiento y realidad, texto y contexto que prevalecía hasta este momento»⁷⁴. Proponen hacerle caso a Anthony Giddens, cuando este último considera que la diferencia entre los enfoques hermenéuticos y las teorías funcionalistas o estructuralistas son tanto de orden ontológico como epistemológico. Las estructuras hay que pensarlas como una serie de recursos que los actores pueden utilizar en procesos de interacción social. Giddens rechaza también la dicotomía entre sincronía y diacronía o también la que existe entre estático y dinámico. Por el contrario, insiste en el aspecto de dualidad de toda estructura y sobre el hecho de que «las propiedades de las estructuras de los sistemas sociales remiten a su vez a la relación y al resultado de las prácticas constitutivas de esos sistemas»⁷⁵. Por lo tanto, las nociones lingüísticas hay que resituirlas en el interior de prácticas, a partir de las cuales adquieren sentido.

Según Giddens, las acciones sociales están estructuradas y las estructuras sociales son al mismo tiempo acciones. A partir de este axioma, las estructuras sociales son más que límites contextuales exteriores a la acción humana y que le servirían de obstáculo: «La continuidad de las prácticas presupone la reflexividad, pero, a su vez, la reflexividad sólo es posible si la continuidad de las prácticas puede hacerlas claramente similares a través del espacio y del tiempo. Por esto, la reflexividad no debe ser comprendida como una simple conciencia subjetiva de sí mismo»⁷⁶. La distinción, sugerida por Giddens, entre dos tipos de conocimientos no se sitúa entre lo consciente y lo inconsciente, sino entre una «conciencia práctica», que expresa una rutina social, un saber convencional, y una «conciencia discursiva», que se vincula a lo que los actores pueden expresar en el plano del discurso que tienen. Esta posible superación de las dicotomías consideradas por otros como inconmensurables permite a Collins y a Hoopes

⁷³ Stephens Collins y James Hoopes: «Anthony Giddens and Charles Sanders Peirce: History, Theory and a Way out of the Linguistic Cul-de-Sac», en *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, octubre de 1995, nº 4, pp. 625-650.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 634.

⁷⁵ Anthony Giddens: *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, Contradiction in Social Analysis*, Berkeley, 1979, p. 70.

⁷⁶ Anthony Giddens: *Constitution of Society*, Berkeley, 1985, p. 3.

concluir con este punto de vista optimista, a propósito de la capacidad de la historia intelectual para escapar de sus aporías: «Si no es insensato esperar avanzar en la vía de una verdad más objetiva, tampoco es insensato considerar el pensamiento como una dimensión histórica objetiva que en la práctica está vinculado a las estructuras sociales, más bien que dialécticamente opuesto a ellas»⁷⁷.

Por lo demás, toda una corriente de renovación de la historia literaria aparece en Estados Unidos al inicio de los años 1980, que se esfuerza en tomar la medida del *linguistic turn*. El programa del *New Historicism*, según la fórmula de uno de sus representantes, Stephen Greenblatt, es restablecer un intercambio vivo entre literatura e historia, apoyándose en una práctica pluridisciplinar: «El Nuevo Historicismo ha dado a los investigadores nuevas oportunidades para franquear las fronteras que separan historia, antropología, arte, política, literatura, economía»⁷⁸. El proyecto es el de poner las bases de una «poética cultural» que ya ha modificado sensiblemente los estudios de historia literaria. Por lo general, sus iniciadores han pasado por el periodo de efervescencia teórica de los años 1960 y 1970, dejándose interpelar por el clima estructuralista, sobre todo parisino, pero no exclusivamente, esforzándose en adaptar los modelos de Althusser o de Lacan a los estudios literarios. Sin embargo, pronto se vieron insatisfechos en cuanto a los resultados de estos trasplantes, y, conscientes de las aporías propias de los enfoques demasiado sistemáticos y formales, han decidido organizar unos encuentros regulares y publicar una revista, *Representations*. Atribuyéndole un lugar fundamental a un campo de estudio que se sitúa entre ciencia y ficción, entre historia y creación literaria, esta corriente considera que «ningún progreso puede ser realizado en el plano metodológico sin una total inmersión en la práctica»⁷⁹. Con esta orientación se recuperan las posiciones de Michel de Certeau, cuando se ponía como horizonte para su investigación una articulación entre el decir y el hacer. Por lo demás, es significativo que la obra de Certeau se haya convertido en una referencia creciente para esta corriente que le ha consagrado un número de homenaje de su revista⁸⁰. La dificultad mayor con la que se ve confrontado el *New Historicism* es la de tratar de superar la se-

⁷⁷ Stephens Collins y James Hoopes: «Anthony Giddens and Charles Sanders Peirce: History, Theory and a Way out of the Linguistic Cul-de-Sac», *op. cit.*, p. 650.

⁷⁸ H. Aram Veesser (editor): *The New Historicism*, Routledge, Nueva York y Londres, 1989, p. IX.

⁷⁹ Catherine Gallagher, Stephen Greenblatt (editores): *Practicing New Historicism*, The University of Chicago Press, Chicago, 2000, p. 18.

⁸⁰ «Special Issue: The New World Essays in Memory of Michel de Certeau», en *Representations*, University of California, Berkeley, n.º 33, invierno de 1991.

paración tradicionalmente establecida entre el texto literario y su contexto histórico, pensando en la tensión propia entre estas dos dimensiones: «El Nuevo Historicismo renegocia estas relaciones entre los textos y las otras prácticas significantes, llegando más lejos para disolver la literatura en su complejo histórico de emergencia»⁸¹. Stephen Greenblatt, Louis Montrose, Joël Fineman, Richard Terdiman y sus colegas insisten en las capacidades configurantes de la retórica, así como en su modo de recepción y de apropiación. Al mismo tiempo, en la filiación de Certeau, el pasado queda como lo ausente, lo otro que no hay que confundir con las categorías del presente. Eso implica mantenerse en un espacio intermedio, incierto, a partir del cual conviene según Greenblatt «hablar con los muertos», respetando su alteridad⁸². Por lo tanto, el sentido emana de una doble construcción entre, por una parte, las interpretaciones y las reinterpretaciones temporales entre pasado/presente y presente/pasado y, por otra parte, los efectos de la historia sobre las lógicas textuales, tanto como los efectos de éstas sobre la historia: «En una fórmula "quiástica" grata a los "Nuevos Historicistas", Louis Montrose precisaba la posición paradigmática de los críticos de la nueva fórmula, diciendo que su tarea, tal como la concebía, era examinar "la historicidad de los textos y la textualidad de la Historia"»⁸³.

Esta escuela sugiere una crítica radical y fecunda de la vieja noción de segundo plano o de contexto puramente exterior al texto, a menudo utilizada como argumento causal por la crítica tradicional, como lo demuestra perfectamente Pascal Brioiist; la ha difundido ampliamente, multiplicando el número de sus partidarios en tierra británica con representantes conocidos como David Norbrook⁸⁴ o Nigel Smith⁸⁵: «Todo sucede como si... el *linguistic turn* asustara menos en Inglaterra que en Francia»⁸⁶. Un buen ejemplo de estos estudios cruzados entre lógicas temporales y textualidad del *New Historicism* es ofrecido por un gran amigo de Certeau, profesor de

⁸¹ H. Aram Veesser (editor): *The New Historicism*, *op. cit.*, p. XII.

⁸² Stephen Greenblatt: *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy and Renaissance England*, The University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1988.

⁸³ Pascal Brioiist: «Littérature et Histoire: deux approches complémentaires des pratiques culturelles et politique du premier xviii siècle», en Frédérique Lachaud, Isabelle Lescent-Gilles y François-Joseph Ruggiu (editores): *Histoires d'Outre-Manche. Tendances récentes de l'historiographie britannique*, Presses Universitaires de la Sorbonne, 2001, p. 86.

⁸⁴ David Norbrook: *Poetry and Politics in the Renaissance*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1984; *Writing the English Republic: Poetry, Rhetoric and Politics, 1627-1660*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

⁸⁵ Nigel Smith: *Perfection proclaimed: Language and Literature in English Radical Religion, 1640-1660*, Oxford, Clarendon Press, Oxford, 1989; *Literature and Revolution in England*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

⁸⁶ Pascal Brioiist: «Littérature et Histoire: deux approches complémentaires des pratiques culturelles et politique du premier xviii siècle», *op. cit.*, p. 95.

literatura en California, Richard Terdiman. A través de la literatura del siglo XIX, percibe las huellas de una crisis de la memoria. Emprende el estudio de la *Confesión de un hijo del siglo* de Musset y de un poema de Baudelaire, *El Cisne*, para ver desplegarse allí a través del corpus textual escogido una intensa correlación entre la crisis histórica atravesada y una crisis de la memoria, considerada como característica de la modernidad que se afirma⁸⁷. Esta retórica de la pérdida, del desposeimiento, puesta en evidencia por Richard Terdiman, lleva en ella lo que Starobinski ya había calificado como el discurso de la melancolía, que acompaña a la modernidad⁸⁸.

Así pues, esta historia intelectual anglosajona se abre hoy a un corpus de textos y de cuestiones extremadamente amplio, que va de la producción artística al registro de las publicaciones de orden político. Cada vez más preocupada por la contextualización histórica, por la precisión en la restitución de los lugares de enunciación, por interrogarse sobre la significación del decir, no se encuentra tan alejada de la manera como, vamos a verlo, se enuncia lo que se llama la historia de los conceptos.

⁸⁷ Richard Terdiman: *Present and Past. Modernity and the Memory Crisis*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1993.

⁸⁸ Jean Starobinski: *La Mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire*, Julliard, París, 1984.

6. LA HISTORIA DE LOS CONCEPTOS

En la frontera de la epistemología, de la filosofía política y de la historia ha emergido un ámbito completamente fecundo, sobre todo en la escena anglosajona, con la influencia de la Escuela de Cambridge, pero también en Alemania con el éxito de la semántica histórica tal y como la define Reinhart Koselleck y después en Francia con Pierre Rosanvallon: la historia de los conceptos. Evidentemente, este campo de investigación abarca muchas diferencias de concepción, pero tiene como planteamiento común preguntarse lo que quiere decir actuar en las sociedades pasadas y presentes. Significativo del doble giro hermenéutico y pragmático, este nuevo ámbito de investigación define un entrecruzamiento entre diversas disciplinas y así habrá contribuido a renovar la filosofía política en Francia. Estos trabajos tienen tendencia a visitar un corpus de textos cuyo sentido se creía haber agotado un poco a la ligera, mientras que la atención que manifiesta la historia conceptual a la acción situada, a la posición enunciativa y a la naturaleza de los destinatarios de los textos, sugiere profundos desplazamientos de sentido.

LA TRADICIÓN EPISTEMOLÓGICA FRANCESA

En Francia, la historia de los conceptos ha estado alimentada por una reflexión epistemológica que se inscribe en una tradición durante mucho tiempo encarnada por Gaston Bachelard, quien defendía la idea de la posible constitución de una ciencia de la ciencia a partir del desarrollo de los procedimientos y de las leyes propias de las mismas ciencias. En 1929 escribe *La Valeur inductive de la relativité*¹ para atestiguar la vocación del espíritu científico de renuncia a todo anclaje en certitudes absolutas. Entonces, se abre un campo de reflexión a la epistemología que debe operar la separación con las inversiones del sujeto humano, con lo vivido, la

¹ Gaston Bachelard: *La Valeur inductive de la relativité*, Vrin, París, 1929.

experiencia. El cierre es presentado aquí como una ruptura epistemológica indispensable para dejar sitio a los procedimientos mismos del pensamiento riguroso. Bachelard se enfrenta con el evolucionismo y le opone un relativismo que permite resituar el recorrido científico como una larga marcha, hecha de invenciones, pero también de errores y de divagaciones. Insiste en el carácter regional característico de cada uno de los estados de desarrollo del conocimiento científico, evocando la existencia de un «racionalismo eléctrico», de un «racionalismo mecánico», fuentes de un «racionalismo aplicado» por el cual «la mediación del objeto por el sujeto coge siempre la forma de proyecto»².

El espíritu científico, sometido a incesantes reajustes, debe desprenderse radicalmente, según Bachelard, de la opinión que es fuente de error y constituye un verdadero obstáculo epistemológico para el conocimiento científico: «En justicia, la opinión siempre está equivocada, la opinión piensa mal; no piensa, traduce necesidades por conocimiento. No se puede basar nada sobre la opinión: hay que destruirla. Es el primer obstáculo a superar»³. Este dejar de lado el sentido común tiene la ventaja de desnaturalizar el conocimiento científico, insistiendo sobre su carácter construido y no dado, presentando la objetividad como una verdadera conquista. Esta posición tiene también como consecuencia poner la teoría en el puesto de mando en relación con la experiencia, a la que precede, al contrario de lo que piensan los inductivistas.

Georges Canguilhem, sucesor de Bachelard en la Sorbona en 1955, va a jugar un papel más importante en la reflexión epistemológica de ese periodo⁴. Emprende estudios de medicina y en 1943 defiende su tesis, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*⁵. Examinando la noción de norma, demuestra en qué es frágil la frontera entre racional e irracional y, por lo tanto, considera que es vano buscar un momento fundador de la norma, incluso en algún corte según la teoría de Bachelard. El punto de vista de Canguilhem rechaza cualquier visión evolucionista de un progreso continuo de la ciencia y de la razón. Le opone un punto de vista basado en Nietzsche, sustituyendo a un discurso historicista sobre la construcción del saber médico una investigación de las configuraciones conceptuales e institucionales, que han hecho posible tal

² Gaston Bachelard: *Le Nouvel Esprit scientifique*, Alcan, París, 1934, p. 11.

³ Gaston Bachelard: *Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, París, 1938, p. 12.

⁴ Georges Canguilhem: (1904-1995), condiscípulo de Sartre y de Aron en la ENS de Ulm, sigue un doble curso de medicina y de filosofía y sucede a Gaston Bachelard en la Sorbona en 1955. Epistemólogo, su obra principal, *Le Normal et le pathologique*, tendrá una gran influencia en Michel Foucault.

⁵ Georges Canguilhem: *Le Normal et le pathologique*, PUF, París, 1966.

o cual delimitación de lo normal y de lo patológico. Canguilhem ve una razón mayor para la sacudida de la idea de progreso en las consecuencias de la invención de la máquina de vapor, de los principios de la degradación energética, por lo tanto, del principio de Carnot: «La potencia motriz del fuego... ha contribuido a la decadencia de la idea de progreso por el traslado a la filosofía de conceptos elaborados por los fundadores de la termodinámica... Rápidamente, se ha divisado la muerte en el horizonte de la degradación energética»⁶.

Por lo demás, este principio de explicación ilustra el método de Canguilhem y le lleva a atravesar las fronteras entre las disciplinas para encontrar coherencias epistémicas en un mismo periodo, cortes transversales que fundamentan lo que Michel Foucault llamará los *épistémès* (o configuraciones del saber de una época dada). En efecto, Canguilhem tiene en Foucault un heredero directo, al que reconoce como tal, cuando le hace la recensión de su obra, *Les Mots et les choses*, en la revista *Critique*⁷. Presentando la obra de Foucault, Canguilhem se interroga como conclusión para saber lo que quería decir Jean Cavailles, cuando apelaba a una «filosofía del concepto», y entonces se pregunta si el estructuralismo no sería la realización de ese deseo. Aunque hacía referencia a Lévi-Strauss y a Dumézil, ve en Michel Foucault al filósofo del concepto para el futuro.

Canguilhem realiza un desplazamiento fundamental de la interrogación tradicional sobre la búsqueda de los orígenes, con un cuestionamiento sobre el lugar, sobre la domiciliación del discurso, que conduce al establecimiento de una correlación entre el discurso realizado y el espacio institucional que ha permitido su emergencia y constituye su asiento. Esta búsqueda de delimitación de las condiciones de enunciación del saber científico va a convertirse en el eje fundador de las investigaciones de Michel Foucault sobre la clínica, la prisión, la locura... Entonces, la historia de las ciencias ya no es considerada como la elucidación progresiva de lo verdadero, como el descubrimiento por etapas de la verdad, sino que está hecha de aporías, de fracasos: «El error es para Canguilhem el avatar permanente, a cuyo alrededor se enrollan la historia de la vida y el futuro del hombre»⁸. Canguilhem, por esta búsqueda del campo de constitución y de validez de los conceptos, abre una amplia posibilidad de estudios enfocados a poner al día las relaciones mantenidas entre la elaboración del saber de las di-

⁶ Georges Canguilhem: «La décadence de l'idée de progrès», en *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 1987, p. 450.

⁷ Georges Canguilhem: «Mort de l'homme ou épuisement du cogito», en *Critique*, n° 242, julio de 1967.

⁸ Michel Foucault: «La vie: l'expérience et la science», en *Revue de métaphysique et morale*, enero de 1985, p. 14.

versas ciencias y lo que hay de su realidad institucional, social. De eso resultará una fecunda apertura sociohistórica de la problematización filosófica. La influencia de Canguilhem y de toda una tradición epistemológica francesa también será muy importante en toda la corriente derivada de Althusser. En los dos casos se trata del estatuto de la ciencia, de la validez de los conceptos. En cambio, los historiadores, incluso los más renovadores, quedarán apartados de esta filiación. En efecto, sólo se constata una recensión consagrada en Bachelard en los *Annales*, escrita por Lucien Febvre en 1939 y nada sobre las obras de Canguilhem y de Koyré: «Esta extraordinaria ceguera tiene consecuencias graves: ha privado a los historiadores franceses de todo un conjunto de conceptos que hubiera hecho posible ponerlos en guardia contra las certezas demasiado burdas sacadas de la encuesta estadística»⁹.

También en el terreno del psicoanálisis Canguilhem confirmará la ruptura lacaniana por sus posiciones antipsicológicas. En efecto, es esencialmente contra la psicología contra lo que Canguilhem habrá luchado. Opone a este saber positivo una deconstrucción de su edificio disciplinar, pluralizando la psicología en múltiples psicologías¹⁰. Esta deconstrucción, que pretende desestabilizar una disciplina concreta mostrando que su saber no es acumulable, sino que recubre paradigmas incompatibles, será dirigida más adelante por Michel Foucault contra la misma disciplina histórica en nombre de un enfoque arqueológico. Este conjunto de cuestionamientos de orden sociológico, de historia de las ciencias y de conciencia moral va a constituir una fecunda epistemología histórica francesa. Este enfoque crítico, específicamente francés, tiene en Georges Canguilhem a su iniciador más importante, que se encuentra en el horizonte de todos los trabajos del periodo estructuralista, incluso si ha preferido permanecer en la sombra del paradigma que, sin embargo, habrá contribuido ampliamente a originar.

Cuando Michel Foucault escribe *L'Archéologie du savoir* en 1968, se interna en una vía singular a partir de la orientación de la inspiración de Canguilhem, sugiriendo una sorprendente nueva alianza con los historiadores, los de la nueva historia, con los herederos de *Annales*. La noción de *épistémè*, central en *Les Mots et les choses*, desaparece de *L'Archéologie du savoir*. Es sintomático que Foucault emplee una terminología cercana a la historia para caracterizar su enfoque sin, por otra parte, erigirse en historiador. Se define como «arqueólogo», habla de «genealogía» y gira alrededor

⁹ Roger Chartier: *Au bord de la falaise*, Albin Michel, París, 1998, p. 48.

¹⁰ Georges Canguilhem: «Qu'est-ce que la psychologie?», conferencia del 18 de diciembre de 1956 en el Colegio Filosófico de Jean Wahl, recogida en *Revue de métaphysique et morale*, 1958, 1958, pp. 12-25, y después en *Cahiers pour l'analyse*, n.º 2, 3, 1966, y en *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, París, 1968.

de la disciplina histórica para situarse en las afueras de la historia, lo que explica sus relaciones, como mínimo ambiguas y frecuentemente conflictivas, con la corporación de los historiadores. Foucault en ningún caso ha pretendido ser el defensor de ninguna positividad de la ciencia histórica, aunque fuera nueva. Lo que le interesa es abrir las estructuras a discontinuidades temporales, a vaivenes que regulan los desplazamientos de un juego incesante de las prácticas discursivas. La deconstrucción de la disciplina histórica (que es verdad que ya está activa en los nuevos historiadores) pasa, sobre todo, por la renuncia a las investigaciones de continuidades y a los intentos de síntesis a realizar entre los elementos heterogéneos de lo real. El espacio de dispersión de la arqueología de Foucault se define como una contestación del uso de las causalidades demasiado simples, sustituidas por una red relacional por todas partes entre las diversas prácticas discursivas. Pretende ser la superación posible del punto muerto, que representaría la empresa de reunir estas prácticas en un conjunto coherente y causal.

El arqueólogo también será un relativista, porque es imposible fundamentar sea lo que sea. Como buen discípulo de Nietzsche, Foucault pretende minar las creencias que parecen las más asentadas y las ciencias que aparecen como las más legítimas, a partir del punto de vista de que nada puede ser fundamentado. Por lo tanto, a falta de poder fundamentar el saber o de buscar su origen, queda una perspectiva esencialmente descriptiva y Foucault reivindica el título infamante para todos los que hablan en nombre de una ciencia constituida, el de positivista: «Soy un positivista feliz»¹¹. Su método practicaré el evitar cualquier sistema interpretativo y dejará actuar a las prácticas discursivas en lo que han dicho y en lo que no han dicho, en su positividad: «Es exacto que nunca he presentado a la arqueología como una ciencia, ni siquiera como los primeros fundamentos de una ciencia futura»¹².

El arqueólogo procede como el geólogo y se contenta con hacer aflorar al nivel del saber los diferentes estratos acumulados por el tiempo y con señalar las discontinuidades y rupturas que han afectado a su sedimentación. Esta descripción de los enunciados y de la función enunciativa implica una neutralidad absoluta según Foucault, que se sitúa en una posición de exterioridad en relación con la enunciación en tanto que acto, contrariamente a la filosofía analítica que va a buscar su sentido y su eficacia. El arqueólogo se limita a una tarea descriptiva de los enunciados existentes: «El arqueólogo no toma los enunciados en serio»¹³. Sobre todo, no preten-

¹¹ Michel Foucault: *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969, pp. 164-165.

¹² *Ibid.*, p. 269.

¹³ *Ibid.*, p. 107.

de encuadrar las lógicas discursivas en el interior de falsas continuidades según el modelo de las biografías, sino de señalar los cortes arqueológicos, los vaivenes de una formación discursiva a otra, los desfases o discordancias. Se esfuerza en «describir la dispersión de las discontinuidades mismas»¹⁴. Esta preocupación por lo descriptivo en el interior de una esfera discursiva autónoma se inscribe perfectamente en la filiación de la lingüística estructural y de su dejar aparte el sentido y el referente: «El arqueólogo afirma que habla fuera de un horizonte de inteligibilidad»¹⁵. Por lo demás, y en consecuencia, para Foucault no hay significativo, ya sea la intencionalidad del locutor, el marco referencial o alguna significación oculta; parte del enunciado y vuelve al enunciado como momento a exhumar en su atemporalidad.

Aun cuando Foucault concentra toda su atención en las formaciones discursivas, sin embargo no se adhiere a los métodos lingüísticos de descripción de la lengua. La vía que determina, la de la arqueología, se presenta como una tercera vía posible entre las técnicas de la formalización lingüística: la semiótica, por una parte, y la interpretación filosófica, la hermenéutica, por la otra. Foucault se resiste a toda reducción y, para escapar de ella, su pensamiento se sitúa sistemáticamente en las líneas fronterizas, en los límites, los intersticios entre los géneros. El concepto central de *L'Archéologie du savoir*, el discurso, es reconocible entre la estructura y el acontecimiento: contiene las reglas de la lengua, que constituyen el objeto privilegiado del lingüista, pero no se limita a eso, pues también engloba lo que es dicho. El discurso, en el sentido de Foucault, significa al mismo tiempo la dimensión estructural y cronológica: «Unas veces ámbito general de todos los enunciados, otras veces grupo individualizable de enunciados, y otras práctica reglada que da cuenta de un cierto número de enunciados»¹⁶. Foucault ocupa una posición de tensión constante, en la medida en que rechaza tanto la cerrazón del discurso sobre sí mismo, como su aclaración por elementos exteriores al lenguaje.

Al no remitir el discurso a otro orden de cosas, Foucault pone por delante el concepto de práctica discursiva que permite soslayar la noción de signo. Pero, sin embargo, no por eso abandona una concepción basada en la autonomización de la esfera discursiva: «Sin embargo, son las relaciones discursivas las que son determinantes»¹⁷. Mantiene los discursos a distancia, los desplaza, les da la vuelta, los estudia a un nivel distinto del nivel

¹⁴ *Ibid.*, p. 228.

¹⁵ Hubert-L. Dreyfus y Paul Rabinow: *Foucault, un parcours philosophique*. Gallimard, París, 1984, p. 128.

¹⁶ Michel Foucault: *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 106.

¹⁷ Hubert-L. Dreyfus y Paul Rabinow: *Foucault, un parcours philosophique*, *op. cit.*, p. 96.

en el que se producen. Bajo la superficie discursiva, pero partiendo de ella, Foucault se sirve de los discursos por su otro lado, para captar en ellos otras organizaciones posibles. Bajo el juego de los simulacros, Foucault pretende realmente describir las reglas propias a las prácticas discursivas, aflojando los vínculos entre las palabras y las cosas, evitando remitir al contexto circunstancial, en el que el discurso se despliega. El horizonte de Foucault se queda en este punto de vista interno a la esfera discursiva. La arqueología no tiene como función definir los pensamientos o representaciones bajo los discursos, «sino los discursos en sí mismos, esos discursos en tanto que prácticas obedeciendo a unas reglas»¹⁸.

El arqueólogo, contrariamente al filósofo analítico, no cree en la significancia de los actos del lenguaje ni en la referencia a un sujeto. Pero, contrariamente al lingüista que va a plantear la reiteración de esquemas que competen a un sistema de lengua, Foucault toma los enunciados en su positividad y su labilidad en relación con el tiempo. El arqueólogo tiene que medir el grado de validez de un cuerpo moviente, que se desplaza y evoluciona en cada instante según su posición en el espacio discursivo y el momento preciso de su enunciado. Estos desplazamientos, estas conexiones entre diferentes esferas del discurso, llevan a problematizar y a poner en cuestión los troquelados en ciencias, disciplinas, saberes constituidos y cerrados sobre su corpus y sistema de reglas específicas. El arqueólogo permite la localización del predominio de un cierto modo discursivo transversal sobre todos los modos de saber en una época dada.

La unidad de base del arqueólogo es el enunciado, tomado en su materialidad. Este enunciado es una cosa verdadera situada en un intervalo, por un lado con la lengua como sistema de reglas, y por el otro con el corpus como discurso efectivamente pronunciado. Por lo tanto, el enunciado no es la enunciación de la filosofía analítica y, sin embargo, no está cerrado sobre sí mismo, puesto que «es necesario que un enunciado tenga una sustancia, un soporte, un lugar, una fecha»¹⁹. A partir de la materialidad enunciativa, Foucault no pretende trazar una síntesis alrededor del sujeto, sino, por el contrario, un espacio de dispersión a partir de la multiplicidad de las modalidades de la función enunciativa. Lo que fundamenta y unifica al enunciado ya no es su unidad interna, sino una ley de reparto, unas reglas constitutivas específicas, en las que lo esencial se sitúa al nivel de la relación: «Por lo tanto, me he propuesto describir relaciones entre enunciados»²⁰.

¹⁸ Michel Foucault: *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, pp. 182-183.

¹⁹ *Ibid.*, p. 133.

²⁰ *Ibid.*, p. 44.

Como dice Gilles Deleuze, el enfoque de Foucault es esencialmente «topológico»²¹ y no tipológico. Se trata de identificar los diversos estatutos, emplazamientos, posiciones ocupadas por el que emite un discurso, cuya significancia hay que referirla a un punto particular del espacio. Foucault plantea precisamente la pregunta del lugar del locutor: «¿Quién habla? ¿Quién, en el conjunto de todos los individuos que hablan, está fundamentado para realizar este tipo de lenguaje? ¿Quién es su titular?»²². Así, el saber médico no funciona de cualquier manera y no se refiere solamente a su lógica interna. El estatuto del médico comporta criterios de competencia. El acto médico vale en función de quién lo ha realizado, por su calidad socialmente reconocida, por su lugar en la institución. Profesor o internista, interno o externo, doctor u oficial de sanidad: cada estatuto corresponde a la asimilación de un saber o de un saber hacer particular en una jerarquía médica, que es al mismo tiempo una jerarquía social: «La palabra médica no puede venir no importa de quién»²³. La práctica discursiva se sitúa muy en el interior de las prácticas no discursivas, que, por lo tanto, tienen que estar reintegradas en el horizonte de estudio del arqueólogo. Foucault define ahí, con su *Archéologie du savoir*, una vía singular de historia intelectual que valora las lógicas sincrónicas, las discontinuidades, pero que se mantiene lo más cerca de la actualidad de los acontecimientos, del contexto de enunciación del discurso en el universo social.

LAS RENOVACIONES DE LA ESCUELA DE CAMBRIDGE

Completamente distinta es la emergencia en el mundo anglosajón de una reflexión de orden epistemológico, que no coge el camino del estructuralismo francés, sino que se sitúa en la intersección de la filosofía, de la historia, de la ciencia política y de la lingüística con la llamada Escuela de Cambridge. Esta escuela ha invertido las falsas evidencias y ha abierto un campo de reflexión sobre una historia intelectual a la vez fuertemente contextualizada, atenta a la singularidad de las situaciones históricas y preocupada por renovar la interrogación a partir de las experiencias del *linguistic turn* en la línea de las aportaciones del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*. Los nombres y los trabajos de esta escuela comienzan a ser mejor conocidos a esta parte del Canal de la Mancha: John Dunn, John Pocock (profesor de historia en la Universidad John Hopkins de Baltimore),

²¹ Gilles Deleuze: *Un nouvel archiviste*, Scholies, Fata Morgana, Montpellier, 1972.

²² Michel Foucault: *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 68.

²³ *Ibid.*, p. 69.

Quentin Skinner (profesor en la Universidad de Cambridge) están traducidos al francés y sus tesis son objeto de ásperas discusiones. La fuente principal de inspiración de esta corriente se enraíza en la reflexión lingüística llevada a cabo por los filósofos de Cambridge en los años 1950, así como en la reflexión de los actos de lenguaje (*speech acts*) desarrollada en ese mismo momento en Oxford y en otras partes, privilegiando una lingüística de la enunciación estrechamente tributaria de las variaciones contextuales. Estos dos mundos, el de los historiadores y el de los filósofos del lenguaje, en general son extraños entre sí. Por eso es mucho más destacable la excepción que constituye esta Escuela de Cambridge.

El mayor desplazamiento consiste en favorecer un enfoque contextual gracias a las aportaciones de la semántica histórica, rompiendo así con la búsqueda puramente genealógica, realizada a partir sólo del presente, por los iniciadores del pensamiento político moderno. Su ambición es dar cuenta de la emergencia de la concepción moderna del Estado, dedicándose a lo que fue la «matriz social e intelectual general, de donde han surgido» los trabajos de sus principales teóricos²⁴. Por lo tanto, el objetivo es el de la restitución más escrupulosa del contexto intelectual, en el que un cierto número de teóricos de lo político han elaborado sus tesis. Partidarios de un enfoque esencialmente histórico, los autores de la Escuela de Cambridge están preocupados por partir de las categorías de pensamiento de la época estudiada y del lenguaje entonces en uso, situándose a distancia de cualquier forma de proyección a partir de su presente. Su aportación esencial proviene de su capacidad de poner los textos a prueba de los contextos, evitando así las trampas de un enfoque puramente internalista de la historia de las ideas, pero tomando al mismo tiempo en serio lo que los textos dicen, sin proyectarlos sobre datos externos. Partiendo de la exterioridad de los textos, estos estudios contribuyen a iluminarlos de una manera nueva, lo que no invalida el enfoque inverso, que camina desde la interioridad de los textos hacia su exterioridad. Simplemente, a la manera de las escalas de análisis, ponen en evidencia dimensiones no perceptibles según otra lectura. Herederos del *linguistic turn* en su versión pragmática, pretenden restituir lo que quiere decir escribir, recobrando «el acto que cometían sus actores escribiéndolos»²⁵. Tal perspectiva presupone una atención particularmente aguda a los datos filológicos de la época estudiada, a las categorías mentales y culturales del momento, sin limitarse a ello, pues todos son muy conscientes de que hacen un trabajo

²⁴ Quentin Skinner: *Les Fondements de la pensée politique moderne* (1978), Albin Michel, París, 2001, p. 9.

²⁵ *Ibid.*, p. 12.

de interpretación: «Al buscar el situar así un texto en un contexto que le resulte, no es solamente un decorado lo que se propone para la interpretación: es el mismo acto de interpretación el que empieza»²⁶. Así, la Escuela de Cambridge consiguió poner la filosofía política a prueba de la historia, aunque respetaba la singularidad de un pensamiento político no reductible a su contenido de enunciación. Paralelamente a esta aportación metodológica, por la que estos historiadores escapan al falso dilema entre internalismo y externalismo, se abren a proposiciones heurísticas que modifican en profundidad nuestra percepción de la ruptura moderna. En particular, demuestran que la autonomización del pensamiento de lo político en Occidente se enraza en lo que John Pocock ha calificado de «momento maquiavélico», que va mucho más allá de la sola persona y de la obra de Maquiavelo, puesto que esta expresión designa a todo el periodo de emergencia del humanismo cívico en la república de Florencia al inicio del siglo xvi. Es de esta ruptura marcada por una creciente oposición entre la acción de los hombres y la providencia (la *Fortuna*), de donde data la emergencia del sujeto político, cuyas figuras renovadoras son el retórico y el legislador profeta, que trabajan para la puesta a punto de una «ciencia de la acción deliberada».

De aquí resulta un nuevo régimen de historicidad, que fundamenta su modo de ser en una experimentación política que permite romper con el ritmo cíclico e implacable de la *Fortuna*. Por su puesta en evidencia de la fuerza inexpressiva de los conceptos y al demostrar el valor enunciativo de los argumentos teóricos insertos en las convenciones y los envites de un contexto concreto, la Escuela de Cambridge se desmarca de la historia clásica de las ideas. Jean-Fabien Spitz define la pretensión que se ha fijado Pocock en el *Moment machiavélien* como el doble resultado de una insatisfacción epistemológica y política²⁷. En efecto, Pocock no se contenta con un enfoque que, en torno a la noción de contrato, sobrevalora la dimensión jurídica en el nacimiento de las formas modernas de lo político. Hasta ese momento se tenía tendencia a remontar hasta los padres fundadores del liberalismo, como John Locke, para ver en él, como en los otros promotores del contrato moderno, la llegada de un poder jurídico-político que se plantea como objetivo el dejar libre curso exclusivamente al juego de las lógicas individuales²⁸: «Por lo tanto, escribir la historia del advenimiento de la libertad de los modernos es buscar necesariamente lo que

²⁶ *Ibid.*, p. 13.

²⁷ J.G.A. Pocock: *Le Moment machiavélien* (1975), PUF, 1997, prefacio de Jean-Fabien Spitz.

²⁸ J.G.A. Pocock: «The Myth of John Locke and the Obsession with Liberalism», en J.G.A. Pocock y Aschcraft: *John Locke*, Los Ángeles, 1980.

anuncia la filosofía de Locke en la época que le precede»²⁹. Para Pocock esta mirada es deformante, en la medida en que parte de nuestra concepción contemporánea de los derechos individuales y no de las tensiones propias a la ruptura de la modernidad del siglo xviii, cuyos problemas principales son de un orden completamente distinto, mucho más marcados por la ética que por la dimensión jurídica. Entonces la pregunta es si el hombre puede estar contento con una expansión de la esfera de intercambio de las mercancías o si se puede prescindir de una implicación política sin perder su identidad o, también, si se puede delegar en otros el cuidado de asegurar su propia defensa. Así, estas preguntas, que giran alrededor de la virtud y de su articulación con la división social del trabajo y el desarrollo de los intercambios, encuentran fuentes de inspiración en el Maquiavelo de los *Discursos*, cuando se interroga sobre la corrupción de las instituciones y el efecto de las costumbres sobre la buena marcha de la república.

Esta nueva lectura del «momento maquiavélico», como lo explica Pocock, también tiene su origen en la situación de crisis que atraviesa la América de los años 1960 y 1970, cuando se interroga en plena guerra de Vietnam sobre lo que fundamenta su estar juntos en un mundo social, cada vez más reducido a la yuxtaposición de deseos individuales. Este estado de duda ha suscitado un regreso a los orígenes de la base constitutiva de la nación americana y de sus principios fundacionales: «Incontestablemente, *El momento maquiavélico* forma parte de un deseo de volver a encontrar, en los orígenes de una república americana, algo con lo que alimentar la idea de que el compromiso con la virtud formaba parte del pacto fundador de la nación»³⁰. La demostración de Pocock apunta a poner en evidencia el vínculo que siempre existe en el pensamiento liberal moderno entre las aspiraciones de los individuos a la libertad y al derecho privado, pero en el interior de una tradición republicana cívica y humanista, cuyo punto de origen se sitúa en el tiempo del Renacimiento italiano, momento en cuyo transcurso se revisita el pensamiento político de la Antigüedad Romana.

Por esto, el pensamiento político moderno de los siglos xvii y xviii se encuentra en tensión constante entre dos aspectos que pueden parecer contradictorios, pero que trata de reconciliar al proponer un sistema de poder híbrido que tiene en cuenta a la vez los nuevos imperativos del desarrollo económico y social, pero también la preservación de la humanidad del hombre, a la que aspiraba el Renacimiento. Entonces, este pensamiento político moderno ya no aparece como seguro de sí mismo, avanzando con paso resuelto hacia el progreso, sino, por el contrario, atravesado por in-

²⁹ Jean-Fabien Spitz: *op. cit.*, p. IX.

³⁰ *Ibid.*, p. XVI.

quietudes crecientes en su preocupación por preservar la virtud en el corazón mismo de un mundo cada vez más fundamentado en el intercambio, tratando de evitar las formas de instrumentalización de lo humano, para que éste guarde un dominio sobre su destino.

Prolongando su «momento maquiavélico», Pocock publica diez años más tarde, en 1985, una colección de artículos que le dan perspectiva a su investigación³¹. Aparecen algunas diferencias de enfoque entre el contextualismo concebido por Skinner, que atribuye una importancia mayor a la intencionalidad de los actores, y el de Pocock, que define «el momento maquiavélico» a partir de los recursos lingüísticos disponibles y propios del Renacimiento. Así pues, según Pocock el horizonte del sentido se encuentra más, sin saberlo sus actores, en el interior «de un determinado paradigma de lenguajes»³². En efecto, según Pocock, «el autor habita en un mundo históricamente dado, que sólo puede ser aprehendido según unos modos determinados por un cierto número de lenguajes históricamente dados. Los modos de lenguaje que se le ofrecen le imponen sus intenciones potenciales, dándole los medios para ponerlos en acción»³³. La diferencia de lugar asignado a la intencionalidad por Pocock y Skinner hace aparecer un matiz en su respectiva manera de posicionar la figura del historiador y su función. El contextualismo de Pocock le da más confianza al historiador en su capacidad para comprender racionalmente lo político a partir de unos esquemas convencionales, mientras que Skinner es más sensible a la dimensión ética propia del trabajo del autor/actor, que se supone que confía al historiador la capacidad de comprender lo que se habla.

Ciertamente, Skinner participa en gran parte de este punto de vista que fundamenta su contextualismo, pero le da menos importancia a la capacidad de significación en el plano de las tradiciones de lenguaje. Se dedica más a examinar su expresión siempre en movimiento en el interior de los debates y de las controversias de un contexto preciso. Se podría definir este matiz entre los dos maestros de la Escuela de Cambridge, diciendo que con Pocock nos situamos en la vertiente de la lengua, mientras que con Skinner concedemos un privilegio a la palabra y, por eso, a las nociones de enunciado y de intención. En efecto, Pocock se mantiene a distancia de lo que juzga que es una sobrevalorización de la intencionalidad: «Vemos que es igualmente posible preguntarse si un actor "sabía lo que

³¹ J.G.A. Pocock: *Vertu, commerce et histoire. Essais sur la pensée et l'histoire politique au xviii siècle* (1985), PUF, Paris, 1988.

³² Jacques Guilhaumou: «De l'histoire des concepts à l'histoire linguistique des usages conceptuels», en *Genèses*, 38, marzo de 2000, p. 111.

³³ J.G.A. Pocock: *Vertu, commerce et histoire. Essais sur la pensée et l'histoire politique au xviii siècle*, op. cit., p. 19.

hacía», sobrentendiendo así la eventualidad de un desfase entre intención y acción o entre percepción consciente de la acción y efecto de la acción»³⁴. Pocock no invalida los análisis de Skinner, los considera como la expresión de un momento abierto a otros usos, a otras configuraciones e interpretaciones, que permiten desplazar del centro al autor y sus intenciones: «Por lo tanto, la fórmula de Skinner describe un momento en la historia de las interacciones entre palabra y lengua, mientras define este momento como abierto»³⁵. Por su lado, Pocock pone de relieve la metabolización de los sublenguajes de lo político, que tienen su estabilidad propia. Ciertamente, no niega posibles modificaciones, pero pone más el acento en la autonomía de estos idiomas y en su «decir paradigmático»³⁶. Enfoca una entrada que distingue al autor de su intencionalidad propia por un lado y de los modelos polivalentes de lenguajes, puestos a su disposición y combinados en función de las necesidades y de las capacidades específicas de cada autor. El objetivo que se fija entonces el historiador del mundo intelectual, según Pocock, consiste en «un aprendizaje de la lectura y del reconocimiento de los diversos idiomas del discurso político, tal y como se presentan en la cultura de la época que estudia: debe poder identificarlos, cuando aparecen en la textura de un texto»³⁷. Esta atención casi filológica al lenguaje de ayer no implica en Pocock ninguna ilusión sobre la capacidad del historiador para restituir directamente las categorías mentales y de lenguaje del pasado. Por el contrario, es muy consciente de esta equivocidad propia del discurso del historiador, cortado para siempre del pasado: «En una amplia medida, el lenguaje del historiador es la herramienta que le sirve para emitir sus hipótesis y para establecer predicciones»³⁸. Por lo demás, Pocock, más que Skinner, pretende permanecer más en la esfera discursiva en nombre de la autonomía del lenguaje. Más que al efecto de un texto en el plano de las prácticas, el historiador tiene sobre todo acceso a los efectos de un texto sobre el discurso: «Somos historiadores del discurso y no del comportamiento»³⁹. Atribuye al efecto de un texto estudiado el estatuto de la palabra en el seno de la lengua. Pocock reabre sobre la dimensión temporal múltiples interpretaciones de las diversas generaciones de lectores en una perspectiva hermenéutica, atribuyendo un valor especial a la dimensión de recepción de la obra, que hace del lector un autor: «Cuando empezamos a "leer" un texto, nos apoderamos de las palabras y

³⁴ *Ibid.*, p. 20.

³⁵ *Ibid.*, p. 22.

³⁶ *Ibid.*, p. 23.

³⁷ *Ibid.*, p. 24.

³⁸ *Ibid.*, p. 26.

³⁹ *Ibid.*, p. 30.

de los actos de enunciado que contiene, para reiterarlos en un contexto de nuestra elección, de manera que están integrados en nuestros propios actos de lenguaje»⁴⁰. De eso resulta que la historia del discurso según Pocock se asimila a una historia de la transmisión, de las diversas traducciones de la *traditio*. Una parte mayor de la obra escapa totalmente a las intenciones de su autor y participa de su historia póstuma⁴¹. Tan pronto como es publicada, la obra escapa a su autor para pertenecer a la sucesión de sus lectores, que van a colocar en ella sus propias lecturas. Esta sedimentación progresiva y no lineal del sentido es lo que constituye el objeto mismo de la historia intelectual.

Por ejemplo, se miden los desplazamientos realizados por la Escuela de Cambridge, cuando preconiza una lectura completamente nueva de la obra de Locke. Desde finales de los años 1960, John Dunn modifica radicalmente la percepción de un Locke fundador del liberalismo naciente, al poner en evidencia la parte teológica, completamente determinante, de su pensamiento político⁴². Por un lado, John Dunn deconstruye el mito historiográfico edificado alrededor de John Locke, mostrando cómo se ha exagerado su papel y su influencia; por otro, desvela las ambigüedades de un pensamiento que ha sido simplificado con fines de instrumentalización. A diferencia de MacPherson, que sitúa a Locke en la cima del panteón de los iniciadores del liberalismo, Dunn define la clave de la doctrina de Locke en su adhesión permanente a una concepción de la racionalidad firmemente anclada en la creencia religiosa, «tributaria de las verdades de la religión. La teología es la clave de una comprensión coherente de la existencia humana»⁴³. Este anclaje religioso está lejos de ser un resto arcaico en el seno de la defensa de una racionalidad del deseo ilimitado. Por el contrario, está en el corazón del pensamiento de Locke: «Si Locke necesita la libertad de pensamiento, no es en razón de un gusto exuberante por los placeres prometeicos de la especulación sin límites, que en la mejor de las hipótesis es un asunto de licencia más que de libertad, sino porque es una condición necesaria de la búsqueda de la verdad religiosa»⁴⁴. John Dunn restituía a un Locke que resistía por su anclaje a las proyecciones ulteriores y contribuía a mostrar las aportaciones de un cambio radical de la andadura teleológica gracias al enfoque contextual. John Dunn «procedía en su obra a poner

⁴⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁴¹ Claude Lefort: *Le Travail de l'oeuvre de Machiavel*, Gallimard, París, 1972.

⁴² John Dunn: *La Pensée politique de John Locke* (1969), PUF, París, 1991; ver también Étienne Balibar (bajo la dirección de): *John Locke. Identité et différence: l'invention de la conscience*, Points-Seuil, París, 1998.

⁴³ *Ibid.*, p. 264.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 265.

en práctica lo que enunciaba en el plano teórico, consiguiendo producir — con Peter Lasslett y John Pocock — el primer trabajo verdaderamente importante de lo que constituye la Escuela de Cambridge»⁴⁵.

Es en esta perspectiva en la que se inscribe el «momento maquiavélico» de Pocock, que muestra hasta qué punto las ambivalencias del pensamiento de Locke son tales, que no puede ser reivindicado ni por el partido de los *whigs* ni por el de los *tories*. El debate que acompaña a la emergencia de las sociedades modernas no toma el camino de la problemática de los derechos del individuo, de la tolerancia o de la delimitación de los poderes, sino el de la oposición entre los partidarios de un orden nuevo, que transforma las ciudades de la Antigüedad en esperpentos y los que se convierten en apologistas de este espíritu cívico ancestral contra la generalización de los intercambios que amenaza los fundamentos de la libertad y de los equilibrios institucionales: «En todo este debate, ¡ninguna huella de Locke como autor político!»⁴⁶. Pocock no concluye de esto que Locke tenga que desaparecer del número de los iniciadores del pensamiento filosófico de la modernidad política, sino que simplemente pretende restituirlo en su diferencia con relación a nuestra actualidad, en el corazón de dos filiaciones, en tensión constante en el debate que ve oponerse a los partidarios de la virtud y a los del comercio.

Es a partir de esta lectura de un Locke fuertemente enraizado en un horizonte ético que Jean-Fabien Spitz hace valer la dimensión antropológica y metafísica de su obra política⁴⁷. Al revés de las tesis contractuales, considera que el pensamiento político de Locke sólo puede desarrollarse postulando una comunidad moral prepolítica. Ciertamente, los límites entre la soberanía y los derechos del individuo tienen que ser planteados sobre el fondo de una normatividad ética a redefinir en la época moderna, pues no puede apelar al «doble foco» tradicional en la Edad Media, según el cual la sociedad existe como cuerpo antes de estar representada por un poder político. Todo el esfuerzo conceptual de Locke se dirige entonces a impedir un confinamiento de la moralidad sólo en la esfera privada y a planear una conservación del principio de limitación del poder político «por una norma de justicia independiente de su voluntad en un contexto en el que, sin embargo, el individualismo parece orientarnos hacia la omnipotencia de la pasión humana e indicarnos que el acuerdo sobre el derecho sólo puede

⁴⁵ Quentin Skinner: «Quentin Skinner on Encountering the Past», en *Finnish Yearbook of Political Thought*, vol. 6, 2002, p. 39.

⁴⁶ Jean-Fabien Spitz, prefacio a J.G.A. Pocock: *Le Moment machiavélien. op. cit.*, p. XXIX.

⁴⁷ Jean-Fabien Spitz: *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, PUF, París, 2001.

ser un artificio que se impone por las vías del poder y de la voluntad»⁴⁸. En su *Segundo Tratado sobre el gobierno*, Locke intenta una articulación entre el concepto de una sociedad «anárquica» prepolítica, constitutiva de una comunidad moral, que preexiste y así restringe las potenciales pretensiones del poder político moderno: «Gracias a esta "sociedad" no política, se hace posible pensar que todo poder político "constituido" está limitado por esta sociedad»⁴⁹. Así Locke evita las tentaciones de la fragmentación o de la anomia social, que enfocaban a los ciudadanos como mónadas animadas solamente por sus pasiones privadas y que sólo se dirigían al Estado para proteger su satisfacción. La antropología subyacente a la teoría de Locke consiste en considerar al hombre a la vez como ser de deseo y de razón: «Si está *motivado* por el apetito, eso no le impide estar *obligado* por lo que es de derecho, anteriormente a cualquier manifestación de su propia voluntad y por su naturaleza»⁵⁰. Así pues, Spitz recupera el desplazamiento operado por la Escuela de Cambridge, que pasa de una lectura contractual entre individuos a la puesta en evidencia de una comunidad moral subyacente y a través de la cual la individuación puede desplegarse. Su investigación se dirige a construir una genealogía de la noción de libertad que no estaría limitada solamente a la esfera jurídico-política, sino que reposaría sobre un deseo de equidad, sobre un deseo de justicia, sin los cuales la filosofía liberal se enreda en sus contradicciones. Cuando hay sacrificio de la equidad en nombre de la única eficacia económica, el Estado sólo aparece como el instrumento de un pequeño número y no puede encarnar los valores de libertad: «¿Se ha comprendido realmente que el crecimiento de la desigualdad y de la vulnerabilidad, que se consideran indispensables para la eficacia económica, arriesgaba con producir daños irreparables al tejido de las relaciones de legitimidad y de equidad, que forman la substancia de la libertad?»⁵¹.

La otra gran figura de la Escuela de Cambridge, Quentin Skinner, nombrado profesor de ciencias políticas en la Universidad de Cambridge a los treinta y siete años en 1978, dirige una colección, «Ideas in Context», que incluye más de cuarenta títulos y anima un amplio programa de investigación colectiva sobre el pensamiento político moderno, que se esfuerza por dar una traducción en el plano histórico a las tesis avanzadas por la filosofía del lenguaje del último Wittgenstein y de Austin. En una reciente entrevista, Quentin Skinner vuelve a hablar sobre sus años de formación y sobre

⁴⁸ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁵¹ Jean-Fabien Spitz: *La Liberté politique, essai de généalogie conceptuelle*. PUF, París, 1995, p. 502.

el momento de emergencia de su programa de investigación⁵²: en los años 1950 ha estado particularmente influido por el libro de Collingwood, *The Idea of History*, y por el de Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*: «Russell ha seguido siendo siempre un modelo para mí»⁵³. Cuando acaba su formación en Cambridge, en 1962, lo que domina es a la vez la corriente estrictamente positiva y empírica, una corriente de fuerte inspiración marxista, así como la influencia del paradigma de la escuela histórica francesa, entonces representada por Fernand Braudel y, por lo tanto, marcada por un determinismo causal de orden geográfico, lo que no dejaba mucho espacio para la historia de las ideas. Esta última influencia ha tenido «un efecto catastrófico tanto sobre el estatuto como sobre el método utilizado en historia intelectual»⁵⁴. Planteándose a Hobbes como objeto de estudio, se separa de los modos de lectura dominantes, bien sean espiritualistas o marxistas, para hacer valer la necesidad absoluta de resituar la obra en las categorías mentales de su época. En este inicio de los años 1960, discute de estos problemas de interpretación con su colega y amigo John Dunn, que ya ha escrito sobre Locke. Concibe su trabajo sobre Hobbes como complementario del de Dunn y Lasslett. En 1965 a Quentin Skinner se le confía un curso en Cambridge sobre los inicios del pensamiento político moderno, a partir del cual descubre la importancia del pensamiento de Maquiavelo. A finales de los años 1960, se siente confirmado en sus orientaciones por la lectura de Michel Foucault. Pero, sobre todo, habrá estado marcado, como toda su generación en Cambridge desde sus años de formación, por el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*. Este interés le lleva a conceder una importancia primordial al lenguaje en una perspectiva pragmática, de lo que se llama la filosofía analítica anglosajona. Se inspira entonces en los trabajos de Austin, que considera como una prolongación de las tesis de Wittgenstein.

Skinner también afirma el papel absolutamente determinante para él de Pocock en sus primeros trabajos: «Ha tenido una influencia capital sobre mi propia teoría y sobre mi práctica, cuando he comenzado mis investigaciones»⁵⁵, incluso si califica la orientación de Pocock como demasiado estructuralista, como demasiado dirigida a la insistencia sobre el carácter apremiante de las estructuras de lenguaje, que prefiere considerar como otros tantos recursos para el pensamiento, aun reconociendo que sus enfo-

⁵² Quentin Skinner: «Quentin Skinner on Encountering the Past», en *Finnish Yearbook of Political Thought*, vol. 6, 2002, pp. 34-64. Entrevista realizada por Petri Koikkalainen y Sami Syrjämäki el 4 de octubre de 2001.

⁵³ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 48.

ques convergen en lo esencial. Por lo demás, Skinner defiende una posición antifundacional, alimentada por los trabajos de Thomas Kuhn, a quien descubre desde 1962, y por los de Richard Rorty. Este antifundacionalismo se ha reforzado aún más en Skinner, cuando se ha convertido en miembro del Instituto de Investigación de Princeton entre 1974 y 1979 en contacto con Rorty, que enseña entonces en el departamento de filosofía: «Me ha ayudado enormemente leyendo y discutiendo conmigo los trabajos teóricos que yo trataba de realizar en ese momento»⁵⁶. Además, resulta que Skinner está junto al despacho de Kuhn y de Clifford Geertz, con quienes los intercambios son muy fructíferos.

Rechazando el determinismo de carácter sociológico para dar cuenta de las teorías políticas, Skinner desecha el género de la biografía intelectual así como el de la genealogía de los usos de los conceptos a través del tiempo, lo mismo que las tesis deconstructivistas. Pretende privilegiar lo que el texto significa en el momento en que es enunciado; por lo tanto, el historiador tiene que trasladarse al interior del universo de significados del autor para encontrar lo que le producía sentido a él: «La cuestión esencial a la que nos encontramos enfrentados, cuando se estudia un texto, es la siguiente: ¿qué es lo que el autor, escribiendo en la época en que escribía teniendo en cuenta el público a quien deseaba dirigirse, podía, concretamente, tener la intención de comunicar enunciando lo que enunciaba?»⁵⁷. Para captar la forma no locucional del texto, Skinner cuenta con la restitución histórica del contexto, que puede permitir comprender los envites conflictivos del enunciado a partir de las convenciones en uso y en encontrar entonces la intencionalidad y la estrategia escrituraria del autor.

Es a este ejercicio al que se entrega Quentin Skinner en su gran suma sobre los fundamentos del pensamiento político moderno⁵⁸. Diferencia su proyecto de lo que califica de «textualismo», en nombre de la restitución necesaria de las categorías mentales de la época estudiada. Más que los autores y sus obras, lo que enfoca es «la matriz social e intelectual general, de la que han surgido sus trabajos»⁵⁹, lo que entronca su enfoque con el de Lucien Fabvre con su noción de utillaje mental. Sin embargo, este universo matricial no es, según Skinner, el resultado solamente del trabajo de erudición, que acumularía la mayor cantidad de datos posibles para restituir su

⁵⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁷ Quentin Skinner: «Meaning and Understanding in the History of Ideas», en James Tuohy (editor): *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Polity Press, Cambridge, 1988, p. 63.

⁵⁸ Quentin Skinner: *Les Fondements de la pensée politique moderne* (1978), Albin Michel, París, 2001.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 9.

etiología, pues importa «tratar de penetrar en el pensamiento del autor»⁶⁰. Esta ambición, algo desmesurada, expresa el deseo de Skinner de superar la alternativa entre el internalismo textual y el externalismo contextual gracias a un espacio central atribuido a la dimensión interpretativa en sí misma. Esta lectura lleva a Skinner a valorar la importancia de las categorías mentales del pasado en la enunciación de la novedad. Así, cuando estudia el pensamiento político del Renacimiento, distingue en él las huellas del estoicismo romano y, de la misma manera, cuando estudia el pensamiento político que acompaña a la obra de la Reforma, percibe en él las huellas del derecho romano y de la filosofía moral escolástica. Su demostración lleva entonces a atenuar las rupturas postuladas entre periodos y entre adversarios políticos, al mostrar que sus divisiones, ciertamente reales, participan de un mismo universo mental y argumentativo, aún ampliamente compartido: «Los revolucionarios de los inicios de la Europa moderna eran sin duda alguna muy frecuentemente calvinistas declarados, pero no se ha subrayado bastante que sus teorías estaban casi enteramente inmersas en el lenguaje jurídico y moral de sus adversarios católicos»⁶¹.

Skinner recuerda así que el ideal de libertad expresado en las ciudades toscanas del Renacimiento italiano ha sido ante todo un arma de emancipación contra el yugo imperial impuesto por la dominación germánica. Esta confrontación habrá llevado a las ciudades a aliarse con el papado antes de medir bastante rápidamente el precio que tenían que pagar. Entonces se lanzan a la elaboración de un discurso político que pueda legitimar sus libertades, rechazando las pretensiones de la Iglesia en nombre de los valores cívicos de los poderes municipales y orgullosos de su independencia. En estas condiciones es como Marsilio de Padua elabora en el siglo XIV su tratado *Defensor pacis* (1324) contra las pretensiones de la monarquía pontificia. ¿Cuáles son entonces los recursos de análisis político puestos a disposición de los que defienden el autogobierno republicano de las ciudades italianas?, se pregunta Skinner, que distingue dos tradiciones movilizables por los humanistas del *Quattrocento*. En primer lugar, la formación retórica que reciben los estudiantes de las universidades italianas constituye la base sólida que lleva hasta las magistraturas supremas. La enseñanza de la retórica vive una renovación que contribuye a presentarla como un instrumento eficaz de defensa de las libertades y de redefinición de las virtudes cardinales requeridas para asumir las funciones gubernamentales. La segunda fuente está representada por la escolástica, cuya renovación en las universidades italianas les permite jugar un papel mayor en

⁶⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁶¹ *Ibid.*, p. 14.

el pensamiento político del Renacimiento. En efecto, es el gran momento del redescubrimiento de la obra de Aristóteles y de una filosofía política y moral completamente consagrada a pensar el estar juntos en la *polis*, concebida como ideal en sí y expresión posible de un anhelo de buena vida. Deseosos de preservar la seguridad, la independencia y la paz civil de las ciudades, los teóricos de lo político se interrogan sobre las razones de la inestabilidad y encuentran en Aristóteles, en el vínculo que establece entre facción y tiranía, la designación del principal peligro del que les corresponde preservar a las ciudades italianas.

Sin embargo, a pesar de estas dos filiaciones, retórica y escolástica, y como ha demostrado Paul Oscar Kristeller⁶², el mundo del Renacimiento aún sigue estando fundamentalmente vinculado al mundo medieval. La era de los príncipes, de los *signori*, que se impone en Italia en el siglo xv, favorece un cambio de destinatario de las obras de reflexión política. En lo sucesivo es el mismo príncipe el lector buscado. Ciertamente, la obra más célebre es la de Maquiavelo (1513), pero pertenece a un género floreciente: «No había nada original en la idea de proponer a los dirigentes políticos consejos prácticos sobre la manera de llevar los asuntos»⁶³. Hoy se dispone de una traducción y presentación del *Príncipe* de Maquiavelo muy atenta a la veracidad semántica resituada en lo que fue el laboratorio florentino, que ha visto nacer esta obra⁶⁴. Los autores de la traducción francesa, Jean-Louis Fournel y Jean-Claude Zancarini, resitúan muy precisamente el contexto histórico que ha presidido la escritura de este «opúsculo». La necesidad imperiosa de reforma del gobierno obligaba a buscar unas vías nuevas y renovadoras en el plano político. Al mismo tiempo, Maquiavelo es un hombre de palacio, muy al corriente de las vicisitudes del poder por haber ya servido su causa en el seno del Estado florentino. Por lo tanto, puede explorar vías de salida a la crisis a partir de su experiencia inmediata, que toma la forma de un verdadero laboratorio, a partir del cual Maquiavelo puede trabar al mismo tiempo la historia del tiempo presente y los imperativos políticos: «La providencia ya no basta para dar cuenta de los acontecimientos, es la historiografía la que fundamenta la reflexión sobre el gobierno de la ciudad»⁶⁵. Los autores de esta traducción se diferencian de una corriente que, a la manera de Claude Lefort⁶⁶, emprende la lectura de la obra de Maquiavelo a partir de su posteridad. Se

⁶² Paul Oscar Kristeller: *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956.

⁶³ Quentin Skinner: *Les fondements de la pensée politique moderne*, op. cit., p. 178.

⁶⁴ Maquiavelo: *De principatibus*, traducción comentada de Jean-Louis Fournel y Jean-Claude Zancarini, PUF, París, 2000.

⁶⁵ *Ibid.*, Jean-Louis Fournel y Jean-Claude Zancarini: «Presentación», p. 8.

⁶⁶ Claude Lefort: *Machiavel, le travail de l'oeuvre*, Gallimard, París, 1972.

inscriben en una perspectiva inmediatamente contextualista, compartiendo el punto de vista de la Escuela de Cambridge. Esta preocupación histórica tampoco les supone la pretensión de disolver la obra en un contexto en el que perdería su singularidad. Por el contrario, su objetivo es hacer percibir perfectamente «la rareza del texto maquiavélico»⁶⁷. Para realizar este proyecto, los autores prestan una atención absolutamente especial al significado de las nociones utilizadas por Maquiavelo, a la frecuencia de un cierto número de temas directores de su pensamiento. Así, la dialéctica que pone en escena Maquiavelo entre la «ocasión» y la «fortuna» es una de las claves de la problemática maquiavélica, en la medida en que es la ocasión para salir de la tenaza de las fatalidades, al permitir al hombre el convertirse en el propio actor de su historia. Sin embargo, queda captar el momento oportuno cuando llega, de donde el papel importante que puede jugar la ciencia política para reconocer esos desgarros temporales, a fin de poder actuar lo más rápidamente posible, pues la «ocasión» es fugitiva por definición.

Los autores de esta traducción cambian la percepción tradicional de un Maquiavelo que estaría del lado del cinismo, del mal político, al mostrar que, para él, no hay juicio que no sea circunstancial: «Para Maquiavelo no hay bien o mal en sí: sólo existen situaciones en las que es una buena o una mala cosa comportarse de una manera o de otra, pues lo que cuenta es la adecuación de la manera (del "modo") a las necesidades, a la "cualidad de los tiempos"»⁶⁸. El éxito que conoce Maquiavelo con el *Príncipe* no tiene que ver solamente con el contenido del decir, sino que se apoya en la manera de decirlo, en una lengua y en una manera singular de escribir. Por lo tanto, Jean-Louis Fournel y Jean-Claude Zancarini prestan una atención absolutamente particular a lo que analizan como «una lengua inmediata, eficaz, comprensible para un gran número»⁶⁹, deseosa de responder a las amenazas que pesan sobre Florencia. Maquiavelo actúa como innovador y, en consecuencia, su lenguaje toma caminos no trazados. Elabora una nueva lengua, la de la política, dimensión atravesada por tensiones y contradicciones insolubles que, sin embargo, hay que pensar juntas.

La estructura discursiva actuante en el *Príncipe* se presenta como radicalmente nueva y una buena parte de esta novedad tendría que ver justamente con su retórica y con su carácter parcialmente dialógico. Por su parte, atento al acto de enunciación, fuertemente tributario de los destinatarios, Skinner se interroga para saber en qué el cambio de naturaleza de

⁶⁷ Jean-Louis Fournel y Jean-Claude Zancarini: «Presentación», op. cit., p. 16.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 547.

lo público modifica el estatuto y el contenido del discurso moral y político. En efecto, percibe un deslizamiento significativo del tema de la libertad, que se vuelve secundario en relación con la nueva prioridad, que se enuncia en términos de paz y de seguridad. Por lo demás, las referencias al concepto de *virtù*, que se vincula esta vez a la persona del soberano, toman nuevas formas en relación a lo que se esperaba hasta ese momento de los ciudadanos ordinarios. Mientras que de ellos se reclamaba obediencia y pasividad, del príncipe se requiere una fuerza creadora capaz de superar los múltiples obstáculos y adversarios. En segundo lugar, el príncipe debe dar prueba de clemencia hacia sus súbditos. La contextualización de las tesis de Maquiavelo realizada por Skinner le lleva a disminuir su originalidad y, al mismo tiempo, a restituir lo que hace concretamente Maquiavelo cuando escribe a principios del siglo XVI, la herencia que es la suya y las convenciones a partir de las cuales sitúa sus intervenciones, la naturaleza de los conflictos que trata de resolver, haciendo así aflorar el sentido táctico y estratégico de sus enunciados.

En cualquier caso, Skinner no hace desaparecer la originalidad de Maquiavelo. En efecto, por una serie de inflexiones textuales Maquiavelo se opone a los teóricos políticos de su tiempo. Sin presentar a Maquiavelo como el creador de un nuevo arte de la guerra, Skinner señala el papel excepcional atribuido a la fuerza pura, militar, en su concepción del ejercicio del poder. Maquiavelo no defiende solamente la idea de que cada príncipe tiene que constituir su milicia ciudadana y comprometerse personalmente en el acto de la guerra, sino que además atribuye a la *virtù* del príncipe en la vida pública un papel decisivo. Skinner vuelve a poner en perspectiva las declaraciones heterodoxas de Maquiavelo, como esa según la cual el príncipe, sobre todo, debe salvaguardar las apariencias, o también pasando revista a las virtudes que se esperan del príncipe para derribarlas una detrás de otra: la liberalidad, la clemencia, la fidelidad a su palabra... Llega a decir que incluso sería necesario para un príncipe, «si quiere mantenerse, aprender a no ser bueno». Para dar sentido a estas reflexiones, Skinner considera que hay que interrogarse sobre el lugar inexpressivo del texto maquiavélico para identificar su intención, no en el sentido de una intención psicológica referida a un autor, aquí Maquiavelo en persona, sino «indicar la intención constituida por el texto mismo en tanto que es acción, movimiento estratégico susceptible de tener un efecto político»⁷⁰. El Maquiavelo de Skinner cambia completamente un cierto número de estereotipos que tendían a presentarlo como un genio maligno sin fe ni ley. La originalidad de la argumentación de Maquiavelo no se encuentra ahí donde en general

⁷⁰ Michel Plon, nota final a Quentin Skinner: *Machiavel*. Seuil, París, 1989, p. 162.

se la señala. La separación que introduce entre moral y política no le es propia y se encuentra en los otros teóricos de lo político: «La diferencia esencial entre Maquiavelo y sus contemporáneos reside en la naturaleza de los medios que juzga deseables poner en práctica para conseguir sus fines»⁷¹. Por lo tanto, el debate se sitúa entre dos concepciones rivales de la moral. El apogeo de la subversión es alcanzado cuando Maquiavelo se plantea la cuestión de saber si es preferible para el príncipe ser amado o temido y cuando sugiere que la segunda solución es la mejor, al revés de todos los tratados escritos hasta ese momento. Ciertamente, tal toma de posición va a alimentar la larga alcurnia de demonización, en el transcurso de la cual Maquiavelo se convierte en un sustantivo y desaparece bajo el vocablo de maquiavelismo. De hecho, Maquiavelo ha querido significar sobre todo que no había ningún valor más alto en el plano político que el de asegurar la libertad y la seguridad de los ciudadanos de la república, y a este título «por lo tanto no duda en concluir que hay que renunciar completamente a emplear una escala de valores cristianos para juzgar los asuntos políticos. Por supuesto, nos exhorta a actuar tan virtuosamente como sea posible»⁷². Lo que cambia sobre todo entre el Maquiavelo del *Príncipe* y el de los *Discursos* es la naturaleza de los destinatarios. Con los *Discursos* Maquiavelo se convierte, en ese momento, en el consejero de las virtudes ciudadanas y las recomendaciones van en el mismo sentido, a fin de preservar las libertades de su país.

Skinner y Pocock no se limitan al estudio del Renacimiento. Éste les sirve de etapa para comprender mejor su propio mundo, anglosajón, marcado por la Reforma protestante, cuya ruptura no se hace sin incidencias políticas. La tesis luterana de la justificación «por la sola fe» (*sola fide*) tiene como implicación marginar el espacio de la Iglesia en tanto que institución visible. La teología luterana tiene importantes incidencias políticas, pues la Iglesia ya no dispone de la autoridad para regular la vida de los cristianos, lo que implica una transferencia de poder hacia las autoridades seculares, por lo tanto políticas. Sin embargo, Lutero se encuentra pillado en las redes de una importante contradicción entre la doctrina paulina, según la cual hay que obedecer a las autoridades en la medida en que ejercen sus responsabilidades en nombre de Dios, y la conciencia, según la cual los príncipes son muy frecuentemente indignos o incapaces de asumir su cargo con equidad, lo que justifica las desobediencias. Sin negar la innovación introducida por la Reforma, Skinner insiste sobre todo, de la misma manera que lo había hecho a propósito de Maquiavelo, en el contexto

⁷¹ Quentin Skinner: *Les Fondements de la pensée politique moderne*, op. cit., p. 199.

⁷² *Ibid.*, p. 265.

intelectual dominante en este final de la Edad Media, que permite iluminar de una manera un poco diferente las tesis luteranas. En oposición a las tesis de Weber, que subrayan la oposición binaria entre las teorías políticas de los católicos y de los calvinistas en el transcurso del siglo XVI, por un lado con la defensa de una escolástica vinculada al pasado y, por el otro, con una nueva política calvinista, a la vez revolucionaria y portadora del Estado moderno, posición que se vuelve a encontrar en Michael Walzer⁷³, Skinner corrige esta visión al resituar el calvinismo en el contexto constitucionalista y neotomista de la época, para poner en relieve que «los hombres que tomaron partido por la revolución en esos tiempos fueron mayoritariamente calvinistas. Pero es inexacto sostener que utilizaron argumentos específicamente calvinistas»⁷⁴. Este largo recorrido a propósito de la evolución del pensamiento político europeo, que lleva al lector desde los inicios del Renacimiento italiano hasta las convulsiones revolucionarias de la Inglaterra del siglo XVII, se ve animado por la cuestión sobre lo que fundamenta este predominio del concepto de Estado con sus nuevas prerrogativas, su derecho a exigir la obediencia de sus súbditos, tal y como se expresa en la teoría política de Hobbes en el siglo XVII. Tal orden terminante presupone una diferenciación de la esfera moral y política. Ciertamente, como lo recuerda Skinner, esta distinción es antigua, puesto que ya ha sido establecida por Aristóteles, pero el periodo medieval y el agustinismo de la *Ciudad de Dios* han enturbiado los límites de estos dos ámbitos. El segundo presupuesto del pensamiento del Estado moderno es que «una sociedad política sólo existe por una finalidad puramente política»⁷⁵. Paradójicamente, esta realización se aceleró en el transcurso de las guerras de religión, cuya violencia fue llevada a tal paroxismo que aparece como necesario el situar el poder del Estado en otro lugar, apartado de estos conflictos, para asegurar la perpetuación de la paz civil.

Skinner continúa su exploración de los fundamentos del Estado Moderno con su obra sobre Hobbes⁷⁶. Siempre como historiador muy preocupado por el contexto de elaboración de un pensamiento, se dedica a captar cómo Hobbes construye una ciencia civil (*scientia civilis*) a partir de una teoría moral y política. Valora en esta construcción el peso de las tesis de los humanistas de la Inglaterra de los Tudor en la época de la formación de Hobbes, o sea, sobre el año 1590. Se reconoce un lugar fundamental a las

⁷³ Michael Walzer: *The Revolution of the Saints*. Londres 1966; *La Révolution des saints*. Belin, París, 1987.

⁷⁴ Quentin Skinner: *Les Fondements de la pensée politique moderne*. op. cit., p. 787.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 823.

⁷⁶ Quentin Skinner: *Reason and Rethoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

fuentes ciceronianas, al *ars rhetorica*. Después de un primer movimiento de rechazo de este pensamiento humanista, que ha acompañado a sus años de formación, Hobbes lo retoma y amplía su herencia a partir de los años 1645-1650: «En mi opinión, el *Leviatán* es, por lo tanto, una contribución tardía, pero magnífica, al arte renacentista de la elocuencia»⁷⁷. Skinner, interrogándose siempre sobre la manera en que los conceptos son utilizados como actos de lenguaje en una significación determinada, distingue tres fases en la elaboración de la teoría política de Hobbes, que ofrecen una configuración diferente a los tres grandes conceptos que estructuran el *Leviatán*: la libertad política, la obligación política y el Estado. Para justificar la aportación y la legitimidad de su lectura contextual, Skinner subraya el hecho de que esta obra ha sido escrita entre 1649 y 1650, es decir, en el momento en que Inglaterra se encuentra atravesada por la más fuerte convulsión revolucionaria. En efecto, es en esta época en la que el rey es ejecutado, la monarquía abolida y la República proclamada, exigiendo la liberación de los súbditos británicos. La concepción completamente singular de la libertad política que sugiere Hobbes no puede ser comprendida sin situarla en este contexto. En cuanto al Estado, tal y como Hobbes lo define, es la voluntad encarnada, a la manera de una persona que habla en nombre de la multitud. La prevalencia absoluta otorgada por Hobbes al aspecto unitario de esta soberanía como cuerpo virtual y autorizado para expresarse en nombre de todos se sostiene aún «en la situación política de los años 1640. Hay dos teorías de la soberanía, que, por encima de todo, Hobbes pretende rechazar. La primera sitúa la soberanía en el cuerpo del pueblo representado por el Parlamento: es la teoría de Henry Parker... La segunda hace de la soberanía la propiedad del monarca, concebido como el vicario de Dios: es la teoría de la realeza de derecho divino»⁷⁸.

Estas tesis de la Escuela de Cambridge a los ojos de numerosos filósofos son sospechosas de una cierta forma de historicismo negador de la especificidad propia del lenguaje filosófico. Así pues, crean debate, pero ya han tenido el mérito de abrir la filosofía a una atención más aguda a lo que es el contexto histórico y de sugerir a los historiadores un campo más amplio de interrogación de su corpus, inspirándose en un modo de interrogación filosófica. Queda la cuestión no resuelta de articular un contextualismo riguroso para evitar cualquier forma de anacronismo con una lectura hermenéutica de las diversas sedimentaciones de sentido entre el ayer y el hoy.

⁷⁷ Quentin Skinner: «Comment lire Hobbes?», en *Le Débat*, septiembre-octubre de 1997, n° 96, p. 103.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 120.

TESIS EN DEBATE

Las tesis de la Escuela de Cambridge han suscitado numerosas controversias. En Francia, el filósofo Yves Charles Zarka, que dirige el Centro de Historia de la Filosofía Moderna y cuyo objeto es también el pensamiento político, ha aparecido como el crítico más severo. Director del Centro Thomas Hobbes del CNRS, Zarka es un especialista reconocido del pensamiento de Hobbes⁷⁹. Ahora bien, rechaza el enfoque de Skinner, que considera como demasiado estrechamente historicista y con efectos reductores en cuanto a la historia de la filosofía política. Su crítica principal se dirige a la utilización por Skinner de elementos exógenos a los textos estudiados, que vienen a disolver su parte propiamente filosófica. Reconoce que la naturaleza histórica de estas obras del pasado necesita acomodarse escrupulosamente a los datos que constituyen el contexto de una época singular, pero esto no debe hacer olvidar el hecho de que se trata de textos cuya naturaleza es ante todo filosófica: «Todo intento de reducir a una dimensión puramente histórica el estudio de la filosofía política equivale a negar, más o menos directamente, más o menos hábilmente, la especificidad (filosófica) del objeto que se estudia»⁸⁰. Zarka ofrece, en efecto, una lectura de Hobbes que pone más el acento sobre la modernidad de su pensamiento, al que define a partir de un cambio profundo operado desde una filosofía del cuerpo a una filosofía del espíritu alrededor de cuatro tesis fundamentales, que son: 1. la construcción de una doctrina política sobre la base de una ética del individuo humano universal; 2. la elaboración de una semiología del poder, asignando al espíritu el puesto preponderante, es decir, a la toma en consideración del individuo como ser de deseo y de palabra; 3. la constitución de una voluntad política pública, que introduce la innovación capital de Hobbes; 4. la discordancia interna con el derecho de castigar, que pierde su fundamento *a priori* para contentarse con un fundamento *a posteriori*⁸¹.

Además de estas diferencias entre un enfoque que privilegia el sustrato contextual y otro que valora los puntos de ruptura, la oposición entre la andadura de Skinner y la de Zarka se sitúa sobre todo en la relación instituida entre pasado y presente. A este respecto, el filósofo pone en guardia al historiador contra las tentaciones del historicismo, negadoras de toda la

⁷⁹ Yves Charles Zarka: *La Décision métaphysique*, Vrin, París, 1987; *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, París, 1995.

⁸⁰ Yves Charles Zarka: «Comment lire Hobbes?», en *Le Débat*, septiembre-octubre de 1997, n.º 96, p. 93.

⁸¹ Ver Yves Charles Zarka y Quentin Skinner: *Thomas Hobbes: The Amsterdam Debate*, edición e introducción de Hans Blom, Georg Olms Verlag AG, Hildesheim, 2001.

densidad de sentido que vincula nuestra actualidad con sus cuestiones específicas y el pasado. En este plano, se puede recordar la aportación de la andadura hermenéutica, que postula un alargamiento del sentido a la medida de la distancia temporal. Zarka se opone a un historicismo cuyo programa se limitara a una simple restitución del contenido exacto de los textos por el del contexto de su contenido. Denuncia el efecto relativista de tal enfoque, en el límite del cual ya no se podría distinguir «una obra de filosofía política tan considerable, como el *Leviatán*, de un simple libelo o de un texto circunstancial»⁸². Sin embargo, Zarka se convierte en el defensor de un estudio de la filosofía por su historia, postulando la permanencia de un sentido filosófico de las filosofías del pasado. En su opinión, es en el presente del acto de filosofar donde este sentido tiene que ser buscado, y no solamente en la investigación erudita de la contextualización del pensamiento: «¿Qué es el sentido filosófico de una filosofía fuera del acto mismo de filosofar, cuando éste se ejerce en el presente como búsqueda de una verdad de las cosas?»⁸³. Zarka se separa no solamente de las posiciones de la Escuela de Cambridge, sino también de las, próximas, de la semántica histórica, tal y como la preconiza el historiador alemán Reinhart Koselleck, cuando define una historia de los conceptos vinculada a la historia social: «El estudio de los conceptos y de su historia lingüística es una condición mínima del conocimiento histórico, lo mismo que la definición de la historia como estando vinculada a las sociedades humanas»⁸⁴. Si este programa se enunciara como exclusivo, descalificando por principio cualquier lectura de los textos sacados de su contexto políticosocial, entonces tendría fundamento el preguntarse con Zarka sobre qué quedaría de la filosofía en cuanto tal y decir con él: «La respuesta es nada o, por lo menos, nada más que una formación intelectual como cualquier otra, analizada independientemente de su valor o de su intención de verdad»⁸⁵.

Zarka reconoce la ausencia de privilegios del pensamiento filosófico, que no escapa a su tiempo más que otras producciones intelectuales, pero a condición de suscribir los dos principios que subyacen a cualquier enfoque histórico de la filosofía, tal como los ha definido Léo Strauss. Por una parte, el historiador tiene que dar prueba de la comprensión del autor estudiado, sumergiéndose en su pasado al adoptar una atención similar a la que presta a la elucidación de sus propios pensamientos, lo que implica

⁸² Yves Charles Zarka: «Comment lire Hobbes?», en *Le Débat*, op. cit., p. 111.

⁸³ Yves Charles Zarka: *Comment écrire l'histoire de la philosophie?*, PUF, París, 2001, p. 23.

⁸⁴ Reinhart Koselleck: «Histoire sociale et histoire des concepts», en *L'expérience de l'histoire*, Gallimard-Seuil, París, 1997, p. 101.

⁸⁵ Yves Charles Zarka: *Comment écrire l'histoire de la philosophie?*, op. cit., 24.

una valoración del contexto propio del pasado estudiado. Por otra parte, este segundo principio reequilibra la andadura a favor de la especificidad del contenido filosófico del texto, pues éste debe ser enfocado de una manera distinta que como el simple reflejo de un momento particular: «Por lo tanto importa decir, en un segundo sentido, que hay una especificidad del texto filosófico que lo hace tal, es decir, filosófico»⁸⁶. El argumento de Zarka sobre la necesidad de dotarse de una doble exigencia, la de la exactitud histórica y la propia de la especulación filosófica, es evidentemente muy válido, sobre todo si una historia de los conceptos se consideraba que tenía como objetivo sustituir a la historia de la filosofía. Pero también se puede pensar legítimamente que los términos de esta controversia hay que fundamentarlos en el sentido de la distinción que hay que hacer entre dos tipos de enfoques ciertamente conexos y que no tienen nada de incompatible, teniendo cada uno su legitimidad propia y su aportación específica: el modo de lectura propiamente filosófico de una historia de la filosofía, por una parte, y una historia intelectual que valora por su lado las formaciones discursivas en sus relaciones con un marco sociopolítico y mental, planteándose como pretensión el situar muy precisamente cualquier pensamiento como acto de enunciación solidario de un contexto.

En un eje de análisis diferente del de Zarka, Lucien Jaume, otro especialista del pensamiento político moderno⁸⁷, es también completamente crítico frente al contextualismo de la Escuela de Cambridge. En su opinión, esta orientación constituye «una falsa pista: la incompreensión historicista de la filosofía»⁸⁸. Si Lucien Jaume permanece muy atento al orden del discurso de los actores y al hecho de que el discurso que mantienen no deja de tener efecto en lo que hacen, especifica que no se trata de dejar hablar interminablemente a este corpus de textos, sino de «reordenarlo, planteándole un cierto número de preguntas»⁸⁹, y preconiza un recurso a problemáticas o a modelos. Así, a propósito de Hobbes, interpreta su obra interrogándola a partir del punto de vista de la representación: «Por añadidura, el gran interés de Hobbes es el de ser el primer teórico que haya definido un concepto de la representación»⁹⁰. Este concepto se origina en Hobbes a partir de la noción de Estado, erigida en sujeto político disponiendo de una voluntad propia y de una capacidad unitaria capaz de trascender el cara a cara, el dualismo entre dos fuerzas adversas: la del pue-

⁸⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁸⁷ Lucien Jaume: *Hobbes et l'État représentatif moderne*, PUF, París, 1986.

⁸⁸ Lucien Jaume: «Philosophie en science politique», en *Le Débat*, n° 72, noviembre-diciembre de 1992, p. 140.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 138.

⁹⁰ Lucien Jaume: *Hobbes et l'État représentatif moderne*, op. cit., p. 7.

blo y la del soberano. Al contrario que la Escuela de Cambridge, Lucien Jaume presenta a Hobbes como el autor de una presentación virtual, que se traduce por el equivalente de un contrato originario: «Hobbes anuncia las diversas teorías del contrato social y, ante todo, a Rousseau»⁹¹. Por lo tanto, es en la elaboración de una representación política donde se situaría la originalidad del pensamiento de Hobbes, cuyo horizonte es hacer presente lo que está ausente: «La representación (política) no representa»⁹². En Hobbes la representación no se concibe como un simple resultado de fuerzas exteriores, ni como una resultante capaz de subsumir una tensión. En absoluto estática, preserva su dinámica endógena: es «creación continuada»⁹³ y, bajo este concepto, la conversión que realiza siempre permanece provisional, inacabada, en incesante construcción: «La representación no refleja, actúa»⁹⁴. Por ahí es por donde la noción de Hobbes realiza la ruptura con las concepciones medievales. Enunciándose la cuestión a resolver en el plano político como la mejor manera de conciliar lo uno y lo múltiple, la respuesta que propone Hobbes para su siglo aún nos habla: «Parecería difícil sostener que el *Leviatán* sólo nos habla del siglo XVII»⁹⁵. En este punto, seguiremos a Lucien Jaume, cuando hace prevalecer el tipo de cuestionamiento propio de nuestra contemporaneidad, en la medida en que interroga a la tradición, presuponiendo un corte, pero también una inclusión del pasado en el presente, un futuro del pasado, cuyo espesor temporal llama a una lectura hermenéutica, cuyo cuestionamiento siempre renovado permite relecturas siempre creadoras.

Esta reapertura del pasado sobre los rastros del presente invita a valorar, entre un enfoque demasiado estrictamente historicista y una concepción vinculada al presente, toda la dimensión historiográfica de las lecturas plurales de las obras del pasado. Así es como el sentido de la obra de Maquiavelo no se reduce al hombre y a sus intenciones, sino que se despliega a lo largo de los usos y de los malos usos de todos los que han interpretado su pensamiento. El calificativo de maquiavélico y la considerable parte fantasmal proyectada sobre esta obra son otras tantas partes integrantes de toda una fuente de inspiración que encuentra su origen en el personaje de Maquiavelo y se convierte en un componente ineludible, puesto que es productor de efectos. Después de una primera época de inclusión en el índice y de diabolización, Maquiavelo habrá conocido un tiempo de purgatorio, en el transcurso del cual se reeditan sus textos en el siglo XVII,

⁹¹ *Ibid.*, p. 70.

⁹² *Ibid.*, p. 183.

⁹³ *Ibid.*, p. 185.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 185.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 227.

pero siempre para oponerlo al reino de la razón de Estado, frente a la cual hace el papel de Satanás. Valorizado por el siglo XIX y considerado como el teórico de la libertad y del patriotismo italiano, es incluso calificado por Fichte de "Prometeo de la política". Después, Marx ve en él a un pensador que tiene el mérito de desvelar bajo el lenguaje autojustificativo del derecho los fundamentos de la fuerza que oculta.

En la historiografía reciente se encuentran contrastes igualmente sorprendentes en cuanto a las interpretaciones enunciadas sobre la obra de Maquiavelo. Raymond Aron define a Maquiavelo como el hombre de la ciencia de lo político, enunciando una teoría del poder: «Maquiavelo es uno de los primeros que ha analizado la política en cuanto tal... En otros términos, Maquiavelo parece adoptar la actitud del sabio, la actitud del sabio y del técnico que se apoya sobre los resultados del sabio»⁹⁶. Más tarde, Michel Foucault hace de Maquiavelo un modelo de análisis capaz de poner de relieve las técnicas disciplinares de los cuerpos por un Estado a cargo de un biopoder. Más recientemente, Christian Lazzeri considera que Maquiavelo habría fundamentado el compromiso cívico en un proceso muy amplio, anclado en las contradicciones y tensiones de lo político y la discordancia creciente de sus leyes y con las costumbres del momento: «No se puede hablar del compromiso cívico de Maquiavelo sin inscribirlo en el marco de este aspecto fundamental del *vivere civile*, que es el conflicto»⁹⁷. Según Lazzeri, Maquiavelo habría afianzado su teoría en una antropología pesimista, fundada en la ineluctabilidad de la violencia, que necesita una disociación entre las intenciones y la toma en consideración de las condiciones reales de la práctica política. De ahí el estatuto de la astucia, de la prudencia y la inversión de la prioridad a favor no de las finalidades, sino de los medios⁹⁸. Por el contrario, la lectura de Michel Senellart está más cerca de la Escuela de Cambridge, colocando a Maquiavelo más bien en la filiación del pensamiento político del Renacimiento. Llega a infravalorar la ruptura que se le atribuye como inventor de la razón de Estado⁹⁹.

Así pues, fuente de discursividad completamente esencial en el pensamiento de lo político, hay varios Maquiavelos. Las exigencias de la historia intelectual consisten en dar cuenta de ello sin por eso plantearse como objetivo separar un Maquiavelo verdadero de uno falso, sino de

⁹⁶ Raymond Aron: *Machiavel et les tyrannies modernes*, De Fallois/Hachette, «Livre de poche», París, 1993, p. 62.

⁹⁷ Christian Lazzeri: «La citoyenneté au détour de la république machiavélienne», en Gérald Sfez y Michel Senellart (bajo la dirección de): *L'Enjeu Machiavel*, op. cit., p. 93.

⁹⁸ Christian Lazzeri, Dominique Reynié (bajo la dirección de): *Le Pouvoir de la raison d'État*, PUF, París, 1992.

⁹⁹ Michel Senellart: *Machiavélisme et raison d'État*, PUF, París, 1989.

comprender el sentido incluido en esta figura que ha llegado a ser tutelada en el transcurso del tiempo y que ha sufrido sucesivas metamorfosis. Tal concepción, que privilegia la lectura historiográfica, ilustra lo bien fundado de la demostración de Claude Lefort, cuando ya ponía de relieve, al inicio de los años 1970, el trabajo efectuado por una obra¹⁰⁰. La vitalidad de la controversia alrededor de las tesis de la Escuela de Cambridge y de su interpretación del "momento maquiavélico" revela la intensidad de este viraje historiográfico.

El envite no se limita a una batalla de fronteras entre la historia de la filosofía y la historia de las ideas, moviliza numerosos elementos más importantes de la supuesta concepción maquiavélica de lo político. Así, Olivier Remaud ve una aporía en la andadura de Pocock, que viene a considerar el «momento maquiavélico» como un problema de comprensión histórica de sí, mucho más que como una doctrina singular y datada: «Lo que Pocock retiene de Maquiavelo es también el efecto del tiempo sobre lo político, con esta paradoja de que hablar de un efecto del tiempo resulta suponer que es una causa. Ahí está precisamente la dificultad. Pues cuando el tiempo es asimilable a una causa, toma la máscara de la fortuna»¹⁰¹. Califica la andadura de Pocock de «semantista», en la medida en que vuelve a valorar las múltiples migraciones del vocabulario en uso y las recurrencias de un léxico. No pone en duda la fecundidad de tal lectura, que permite hacer aflorar coherencias imprevisibles y no hacer caso de la noción tradicional de periodo: «El enfoque de Pocock obliga al filósofo y al historiador a jugar, al menos momentáneamente, con los límites de lo que se llama "periodo" en la historia de las ideas»¹⁰². Al establecer un puente léxico entre el Renacimiento ciudadano y la Constitución americana, Pocock desplaza las líneas de la división en términos de periodos, valorando la interrogación sobre el sí mismo político y su fragilidad; eso es lo que se encuentra bajo otro ángulo, como cuestión central, en el análisis de Miguel Abensour a propósito de Marx¹⁰³. Según Marie Gaille-Nikodimov, Pocock falsea la lectura de Maquiavelo, al conceder una importancia desproporcionada a lo que en su obra da cuenta del republicanismo florentino, mientras que ella más bien sitúa la solución preconizada por Maquiavelo como una resultante de la tensión entre la fortuna y el *ordine*, que remite a la idea de

¹⁰⁰ Claude Lefort: *Le Travail de l'oeuvre. Machiavel*, Gallimard, París, 1972.

¹⁰¹ Olivier Remaud: «La contingence et le soi politique. Sur deux approches du "moment machiavélien"», en Gérald Sfez y Michel Senellart (bajo la dirección de): *L'Enjeu Machiavel*, op. cit., p. 248.

¹⁰² *Ibid.*, p. 250.

¹⁰³ Miguel Abensour: *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, PUF, París, 1997.

constitución en el sentido aristotélico: «Maquiavelo no propone un *ordine* ideal. No opta sistemáticamente por la república. Desde ese momento, la afirmación de su pertenencia a la corriente de pensamiento que es el republicanismo florentino tiene que ser discutida»¹⁰⁴.

Además del caso de la lectura de la obra de Maquiavelo, en el plano más amplio de la manera de abordar la historia intelectual, las tesis de Skinner son muy discutidas y disputadas en el mundo anglosajón. En el cuadro que elabora de la historia intelectual, tal y como aparece a finales de los años 1980 en el mundo anglosajón, David Harlan menciona la Escuela de Skinner y de Pocock como la corriente más influyente en la renovación de este ámbito¹⁰⁵. Presenta la Escuela de Cambridge como la nueva ortodoxia que se ha impuesto apoyándose en dos pilares complementarios: el reconocimiento de los últimos desarrollos de la filosofía del lenguaje y la reactualización de la tradición hermenéutica, que llevan, los dos, a reencontrar las intenciones iniciales de los autores situados en su contexto histórico. Pero David Harlan no sigue a Skinner en sus críticas del postestructuralismo. En efecto, Skinner se desmarca de las tesis semiológicas que proclaman la muerte del autor, la desaparición del sujeto, y les opone la eficacia heurística de la teoría de los actos de lenguaje¹⁰⁶. David Harlan no queda convencido por la solución preconizada por Skinner, que responde, en su opinión, al «fonocentrismo» denunciado por Jacques Derrida, pues «la teoría de los actos de lenguaje vale para la palabra más que para la escritura»¹⁰⁷; «hablar no es similar a escribir, los escritores no están en situación de tomar la palabra y los lectores no son asimilables a oyentes»¹⁰⁸. En su crítica de Skinner, David Harlan se apoya en las tesis de Ricœur, que había insistido sobre la ausencia del lector en el acto de la escritura y de la ausencia del escritor en el acto de la lectura: «Por lo tanto, el texto produce un doble eclipse del lector y del escritor»¹⁰⁹.

A propósito de la pregunta fundamental en cuanto a la capacidad o no que tendría el historiador para trasladarse al pasado haciendo abstracción de las categorías de análisis que provienen de su presente, David Harlan invita a los historiadores a inspirarse en las tesis de Gadamer, que ha de-

¹⁰⁴ Marie Gaille-Nikodimov: «Machiavel au prisme du "moment machiavélien"», en Gérard Sféz y Michel Sémellart (bajo la dirección de): *L'Enjeu Machiavel*, op. cit., p. 233.

¹⁰⁵ David Harlan: «Intellectual History and the Return of Literature», en *The American Historical Review*, vol. 94, n.º 3, junio de 1989, pp. 581-609.

¹⁰⁶ Quentin Skinner: «Hermeneutics and the Role of History», en *New Literary History*, 7, 1975-1976.

¹⁰⁷ David Harlan: «Intellectual History and the Return of Literature», op. cit., p. 586.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 587.

¹⁰⁹ Paul Ricœur: *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge, 1981, p. 146.

construido esta ilusión al mostrar en *Verdad y Método* que los historiadores son incapaces de hacer abstracción de su subjetividad, de las categorías mentales de su presente. Por lo demás, esta subjetividad no constituye un obstáculo para el conocimiento, sino todo lo contrario, incluso es una condición de la comprensión del pasado. El segundo eje de la demostración de Gadamer es recordar que todo texto pertenece a una tradición particular, que se ha adueñado de la obra original para profundizar su sentido. Según Gadamer, la comprensión de un texto es inseparable de las huellas interpretativas que ha dejado. Compartiendo este punto de vista, David Harlan considera que los trabajos de Pocock son los más representativos de las aportaciones propias de la corriente contextualista de la Escuela de Cambridge, cuando cree posible para el historiador el enfocar las obras del pasado como creaciones dominadas por sus autores, que serían completamente conscientes de utilizar un sistema de lenguaje polivalente, lo que significa, según Pocock, que las palabras de tal sistema «denotan y son conocidas para denotar diferentes cosas en un mismo momento»¹¹⁰. Al considerar que los historiadores entran en contacto con el mismo autor estudiado, Pocock postula una presencia que no existe y se aferra al señuelo de la búsqueda de esta presencia bajo el texto, mientras que según David Harlan, siguiendo en esto las orientaciones de Derrida, esta presencia está «siempre diferida, siempre en otra parte, siempre ya ausente»¹¹¹. Una de las enseñanzas más importantes de los estudios de Roland Barthes, de Michel Foucault y de Jacques Derrida es justamente mostrar que ningún texto puede ser leído como si fuera transparente a sí mismo. Es una experiencia fundamental de toda la ebullición semiológica estructuralista, sobre la que se apoya David Harlan para desmarcarse también de lo que considera como una ilusión, la del contextualismo radical defendido por la Escuela de Cambridge. Ciertamente, reconoce que la corriente contextualista ha permitido frenar la decadencia de la historia intelectual, pero no, según David Harlan, resolver las dudas, las interrogaciones que los postestructuralistas han expresado. Incluso emite la hipótesis de que esta corriente encontraría sus raíces en la larga tradición protestante luterana, para quien el hombre es su propio intérprete y, en consecuencia, el corpus bíblico se tiene que leer por sí mismo, liberado de sus interpretaciones ulteriores, al privilegiar una lectura literal más bien que alegórica: «La propuesta de reforma de la historia intelectual de Skinner y Pocock es esencialmente una propuesta de

¹¹⁰ J.G.A. Pocock: *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Nueva York, 1985; traducción francesa: *Vertu, Commerce et Histoire. Essais sur la pensée et l'histoire politique au XVIII^e siècle*, PUF, París, 1988.

¹¹¹ David Harlan: «Intellectual History and the Return of Literature», op. cit., p. 592.

tipo protestante. Como Lutero, consideran que los textos históricos transmiten una fijeza de sentido»¹¹².

Por su lado, el profesor de ciencia política y de filosofía de la Universidad de Mc Gill de Montreal, James Tully, se ha convertido en el orquestador de un gran debate crítico¹¹³. En una publicación que incluye el dossier crítico, así como las respuestas de Skinner, James Tully define la andadura de este último en un artículo entusiasta con un título evocador: «La pluma es una formidable espada: el análisis de lo político en Quentin Skinner»¹¹⁴. La reserva más importante en el plano epistemológico es la expresada por el filósofo Charles Taylor, que se pregunta si Skinner puede evitar, como pretende, la cuestión de la verdad en la evaluación de las teorías políticas que estudia. Aun reconociendo el interés de las sugerencias de Skinner, Charles Taylor juzga ambivalente su posición sobre la cuestión de la verdad e incluso duda de la reivindicada posibilidad de poder ponerla temporalmente entre paréntesis. Se pregunta cómo dar cuenta del hecho de que nuestro propio lenguaje y nuestras explicaciones contienen a propósito de la verdad una parte de nuestras creencias personales y, al mismo tiempo, se plantea la cuestión de saber cómo debemos describir las acciones y pensamientos de los autores de ayer. Ahora bien, esta doble dimensión interpretativa no puede desplegarse, limitándose a una simple restitución de los envites conflictivos propios del contexto histórico pasado. Taylor opone la andadura hermenéutica como un enfoque más rico que el contextualismo histórico preconizado por Skinner: «La reivindicación que manifiesto, a saber, que confrontemos nuestro lenguaje explicativo con nuestra autocomprensión como sujetos, no es nada más que la expresión de las tesis de la teoría hermenéutica»¹¹⁵.

En su respuesta, Skinner comprende el requerimiento de Taylor como una invitación a los historiadores de hoy a significar claramente si asumen las creencias, cuya explicación se plantean como objetivo. Entonces recuerda la insatisfactoria respuesta planteada por el positivismo, que parte de un encasillado racional preestablecido para descodificar las creencias del pasado. Más adelante, la corriente de Popper ha preconizado el criterio de la falsificabilidad, también absolutamente ineficaz en el ámbito de las representaciones históricas. Skinner se atiene al discurso de los actores como única manera de dar cuenta de las teorías del pasado: «Como he sugerido, parece que una caracterización mínima de la racionalidad de los

¹¹² *Ibid.*, p. 600.

¹¹³ James Tully (bajo la dirección de): *Meaning and Context. Quentin Skinner and his critics*, Polity Press, 1988.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 7-25.

¹¹⁵ Charles Taylor: «The Hermeneutics of Conflict», *ibid.*, p. 228.

actores consiste en decir que las razones que dan de sus creencias tienen que ser razones que basten para tenerlas por verdaderas»¹¹⁶. Para ilustrar su punto de vista, pone el ejemplo de la tesis de Le Roy Ladurie¹¹⁷, criticando la manera como este último restituye la creencia en la brujería en la época moderna como la expresión de un «delirio de masas». Tal descrédito de principio en nombre de una postura de superioridad le impide a Le Roy Ladurie seguir la cadena de razonamientos que lleva a esta creencia, y Skinner saca de este ejemplo la necesidad de una simetrización, de la forma como han teorizado los discípulos del último Wittgenstein, como Peter Winch, o también los defensores del «programa fuerte» en sociología, como Barnes y Bloor. En respuesta a Taylor, Skinner opone lo que califica de regla de oro del método histórico en materia de descripción y de explicación de las creencias: «La regla de oro es que cualquiera que sea el carácter extravagante que puedan revestir para nosotros las creencias que estudiamos, hemos de actuar de manera que los actores que las comparten aparezcan tan racionales como puedan parecer»¹¹⁸. Por lo tanto, para conseguir esta apuesta, conviene no sólo identificar lo más escrupulosamente posible las formas del creer, sino que, para comprenderlas mejor, hay que resituirlas a partir de una andadura contextual global que permita percibir a qué redes de creencias pertenecen.

Martin Hollis y John Keane formulan otra objeción a las tesis de Skinner, reprochándole que olvida el hecho de que «la interpretación histórica sólo es posible a través de una participación mutua del que interpreta y del que es interpretado en un lenguaje común»¹¹⁹. En el mismo orden de ideas, Hollis llega hasta pretender que si no se pueden encontrar en nuestro propio lenguaje enunciados similares a los enunciados de los que se habla, tampoco se puede plantear como tarea el traducirlos. John Keane considera que, a falta de respetar esta regla fundamental, Skinner se equivoca, confundiendo la comprensión de un texto con la comprensión de las intenciones del autor del texto. Sugiere desplazar la idea de investigación hacia lo que se refiere a una andadura hermenéutica, a un diálogo, a una migración y fusión de los horizontes, que enlazan al intérprete y al autor interpretado. Por lo demás, Keane considera que la andadura de Skinner es acrítica frente a los discursos que analiza y que sobrestima el lugar de la noción de poder y de la noción de interés en su modo de lectura. Ciertamente, Skinner reconoce la legitimidad de esta crítica y de este enfoque

¹¹⁶ Quentin Skinner: «A Reply to my Critics», *ibid.*, p. 240.

¹¹⁷ Emmanuel Le Roy Ladurie: *Les Paysans de Languedoc*, Flammarion, París, 1969.

¹¹⁸ Quentin Skinner: «A Reply to my Critics», en James Tully (bajo la dirección de): *Meaning and Context. Quentin Skinner and his critics*, *op. cit.*, p. 246.

¹¹⁹ John Keane: *ibid.*, p. 210.

hermenéutico cuando se plantea como objetivo comentar el lugar de tal o cual creencia entre las grandes tradiciones narrativas, pero mantiene la pertinencia de su valoración de redes contextuales como las mejores en capacidad para realizar la ambición histórica, ciertamente más limitada, pero de alto valor heurístico.

Skinner también pretende responder a otra crítica, que es la del relativismo inducido por su andadura. Keith Graham califica a la posición de Skinner de «relativismo conservador» y Martin Hollis de «relativismo vicioso». A esta acusación Skinner responde que simplemente ha observado que la cuestión de saber lo que podía ser considerado como verdadero podía variar en función de la totalidad a la que pertenecen las creencias estudiadas: «A diferencia del relativismo, no pretendo en absoluto ofrecer una definición de la verdad»¹²⁰. En este plano, Skinner se separa de Barnes y de Bloor y de su posición relativista de principio. Por el contrario, considera que la historia intelectual, tal y como la práctica, se encuentra animada por un principio fundamentalmente no relativista. Una crítica aún más radical es expresada por Kenneth Minogue, que pretende invalidar el interés de las tesis de Skinner estableciendo una separación radical entre la dimensión universalizante, que da la filosofía política, y la puramente contextualizante de los estudios históricos. Por esta razón, Minogue no ve el interés que Skinner puede sacar de las tesis de Austin y de toda la filosofía del lenguaje.

En el trasfondo de esta controversia se encuentra lo que ya hemos evocado a propósito del debate en Francia. Aquí y allí se constata la difícil emergencia de una vía media entre historia positiva e historia filosófica, la de una historia intelectual que se dedica a articular juntas las dos dimensiones igualmente esenciales de la historia de las ideas y de las creencias: la autentificación de lo que fueron, pero también definir su actualidad en nuestro tiempo presente a partir de las cuestiones que les planteamos.

Recientemente, otro anglosajón, Marc Bevir, ha publicado un estudio, que defiende las posiciones de la Escuela de Cambridge, tratando de realizar una síntesis con las aportaciones de la corriente alemana a partir de un cierto número de elementos críticos frente a la escuela de lengua inglesa¹²¹. Marc Bevir considera como completamente legítima la andadura contextualista de la Escuela de Cambridge, pero le advierte que tiene tendencia a pensar que eso constituye en sí sólo una lógica hacia el descubrimiento: «Espero que mi lógica de la historia de las ideas sea compatible con un

¹²⁰ Quentin Skinner: «A Reply to my Critics», *op. cit.*, p. 256.

¹²¹ Marc Bevir: *The Logics of the History of Ideas*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

enfoque hermenéutico del proceso de comprensión»¹²². Si está de acuerdo con Skinner en la importancia acordada a la capacidad de reflexión de los actores, a su intencionalidad, a lo que quiere decir actuar en unos contextos singulares que hay que reconocer, precisa que sólo se trata de un método heurístico completamente útil. Sin embargo, de ninguna manera puede pretender estar en posesión de ninguna garantía del tipo que sea, en cuanto a una objetividad de una comprensión iluminada por tal enfoque. Como lo subraya Jacques Guilhaumou, Marc Bevir «adopta una versión "débil" del intencionalismo»¹²³, que tiene en cuenta las significaciones acordadas conjuntamente por el autor y el lector, este último estando tanto en la actualidad como contemporáneo del autor. Entonces llegamos a una nueva proposición: la significación de una obra deriva de un punto de vista individual»¹²⁴. Tiene en cuenta la andadura desconstruccionista, pero rechazando recusar la pertinencia de un folleto fuera de texto, adopta una posición intencional débil. Ciertamente, esta última otorga una gran importancia al punto de vista individual, pero no niega la existencia de un mundo de objetos que configura el punto de vista individual. Se desmarca también de cualquier posición fundacionalista, al sugerir que no hay verdades dadas de una vez por todas, sino que «todas nuestras creencias están en principio abiertas a la revisión»¹²⁵. En este punto apela al último Wittgenstein y a un holismo semántico, sin por eso ser partidario de reducir la filosofía a un estudio del lenguaje. Según Marc Bevir, la objetividad propia de la historia intelectual es menos muestra de un objetivismo positivo que de una práctica social intersubjetiva, de una dialógica sobre fondo de voluntad comprensiva. La significación es el mismo horizonte que pretende alcanzar la historia de las ideas. Distingue a este respecto una comprensión hermenéutica que es el horizonte de investigación para el historiador de las ideas, de sus medios, que son a la vez la significación semántica, que se sitúa en el plano de las condiciones de la verdad, y la significación lingüística, que remite a las convenciones en uso. Importa reconstruir una coherencia plausible de puntos de vista plurales. A este título, Marc Bevir rechaza toda forma de reduccionismo: «Yo rechazaría todas las formas de cientificismo, incluyendo el fisicalismo, entendido como la reivindicación según la cual se

¹²² *Ibid.*, prefacio, p. IX.

¹²³ Esta posición a favor de un intencionalismo débil constituye el objeto de un debate publicado en *History and Theory*, vol. 41, mayo de 2002, Wesleyan University, Vivienne Brown: «On Some Problems with Weak Intentionalism for Intellectual History», pp. 198-208; Marc Bevir: «How to Be an Intentionalist», pp. 209-217.

¹²⁴ Jacques Guilhaumou: «L'histoire des concepts: le contexte historique en débat», en *Annales. histoire. sciences sociales*, n° 3, mayo-junio de 2001, p. 693.

¹²⁵ Marc Bevir: *The Logics of the History of Ideas*, *op. cit.*, p. 6.

podrían reducir las maneras de creer a la de la fisiología, pero también las formas de positivismo social, entendido como la pretensión según la cual se podría discutir las maneras de creer utilizando el concepto científico de causalidad»¹²⁶. A la vez convencido de que el sentido deriva de un contexto, sin embargo Bevir pone en guardia contra toda tentación de reducirlo a esta dimensión. No se puede rechazar lo que dicen los actores solamente sobre la base de su condición social: «Es a partir de esta convicción que defendería el intencionalismo contra los contextualistas, convencionalistas y ocasionalistas»¹²⁷. En este plano, es crítico no solamente con una forma de estructuralismo, que percibe en el tipo de análisis llevado a cabo por Michel Foucault, sino también con Pocock, que valora de manera desmesurada el peso de la estructura contextual, que predeterminaría el discurso de los actores, evocando la función paradigmática de las estructuras del lenguaje. Bevir establece una justa distinción entre una andadura semántica, que se consagra a las condiciones epistemológicas del decir sin preocuparse de su contenido, y un enfoque hermenéutico, que se plantea la cuestión de la significación propia de los diversos enunciados en su singularidad. A diferencia de Pocock, que sería un contextualista puro, la propuesta de Skinner sería asimilable a una forma de convencionalismo, pero no es más satisfactoria. A los ojos de Bevir, tal lectura presupone igualmente un sentido fijo, sincrónico, una significación estereotipada. Ciertamente, reconoce de buen grado que tanto Pocock como Skinner han formado parte de los cambios conceptuales y lingüísticos gracias a su método, pero sin embargo Bevir expresa una gran reserva en cuanto a su capacidad de escribir tal tipo de historia a partir de la teoría del cambio, que es la suya. Más cercano a Skinner, a propósito de la importancia que concede a los actos ilocutorios, Bevir pretende dar a su enfoque una dimensión antropológica capaz de articular los elementos diacrónicos y sincrónicos para poner en evidencia la existencia de redes de creencia como modos probados de socialización: «Formula una nueva proposición: una antigua red de creencias se transforma en una nueva red de creencias por el hecho de un dilema»¹²⁸. Entonces, puede establecer conexiones complejas entre las creencias dichas y no dichas, expresadas y rechazadas, pasadas y actuales, racionales e irracionales, y hacer intervenir en el campo de la comprensión la parte de lo emotivo, del deseo, al lado de las creencias racionales, sin relación jerárquica. Rechazando la idea según la cual el sentido se da-

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 28-29.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 34.

¹²⁸ Jacques Guilhaumou: «L'histoire des concepts: le contexte historique en débat», en *Annales. histoire, sciences sociales*, n° 3, mayo-junio de 2001, p. 694.

ría bajo una forma puramente exterior al sujeto, pero recusando también la tentación que sería prescindir del marco teórico, en el que evoluciona el sujeto parlante. Bevir preconiza una concepción antropológica de la objetividad contra «un postmodernismo relativista» y defiende un espacio propio para la conciencia, para la racionalidad del sujeto humano contra «un postestructuralismo centrado sobre las determinaciones inconscientes y sociales de las creencias»¹²⁹. La perspectiva a la que se dedica Bevir es la de articular las dimensiones semántica, lingüística y hermenéutica para llegar a una teoría unificada de la comprensión y en eso no se encuentra lejos de las posiciones definidas por Ricœur, en las que se apoya en su conclusión, remitiendo a su análisis sobre las relaciones entre explicación y comprensión¹³⁰, con el deseo de construir una nueva manera de escribir la historia de las ideas.

UNA HISTORIA CONCEPTUAL DE LO POLÍTICO

El desarrollo de la historia conceptual en el mundo anglosajón ya ha tenido como efecto el transformar la manera como algunos abordan en Francia la historia política, que es enfocada bajo un ángulo más filosófico y que tiene en cuenta las aportaciones del *linguistic turn*. La historia política, saliendo del purgatorio en el que se le había encerrado, conoce en efecto desde hace poco un nuevo periodo de preferencia en Francia. Acusada de todos los males, era presentada como la expresión privilegiada de la futilidad, de la ausencia de rigor científico, de lo redundante a la mirada de las lógicas pesadas de la historia larga, que sólo podían arraigarse en el zócalo de las condiciones estructurales de la geohistoria o de los *trends* multiseculares de la economía. Durante largo tiempo ángulo muerto de la mirada histórica, la historia política ha reencontrado su dinamismo¹³¹, sobre todo a favor de un acercamiento a la reflexión filosófica y a los trabajos lingüísticos. Se ha convertido en una de las dimensiones más importantes de lo que se puede calificar como historia intelectual. Está frontalmente planteada la cuestión de saber lo que es la especificidad y la eficacia de lo político. En el pensamiento especulativo se encuentran intentos de respuesta, a los que importa darles sentido histórico. En general, se considera como evidente que la política es una dimensión inmutable, casi atemporal,

¹²⁹ Marc Bevir: *The Logics of the History of Ideas*, op. cit., pp. 310-311.

¹³⁰ Paul Ricœur: *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, Fort Worth, Texas, 1976.

¹³¹ Ver René Rémond: *Pour une histoire politique*, Seuil, París, 1988.

de toda sociedad: «Esta evidencia se apoya en la definición aristotélica del hombre como ser vivo político»¹³². Sin embargo, según Aristóteles, a la política se le ha de dotar de dimensión histórica, pues todas las sociedades no le dejan un sitio ineluctablemente a esta dimensión que constituye de hecho la singularidad de la *polis* griega. Frente al abandono que se ha apoderado de la relación con la política en el corazón del siglo xx, cuando la acumulación de la intervención soviética en Budapest, la guerra de Argelia y la expedición de Suez da al año 1956 un aire de desesperanza, Paul Ricœur se dedica a mostrar los aspectos contrastados de la «paradoja política»¹³³. La categoría de paradoja viene erigida en «categoría antropológica general» para significar que hay que pensar juntos los dos polos consubstanciales de la afirmación original de un querer estar juntos y la cara negativa de las posibles perversiones de la dimensión de la gobernación.

A continuación, el desarrollo de la reflexión sobre la política es alimentado por la crítica del fenómeno totalitario, del que Marcel Gauchet subraya que «en un sentido sólo es un retorno de la inhibición política»¹³⁴. Una historia intelectual del pensamiento político se diseña alrededor de los años 1980 con la revista *Libre*, creada en 1977, con la colección «Crítica de la política» lanzada por Miguel Abensour en 1975 en la editorial Payot; después con la puesta en marcha de un seminario mensual, que se mantiene durante 8 años, de 1977 a 1985, y donde encontramos a Claude Lefort, Pierre Manent, Marcel Gauchet, François Furet, Bernard Manin, Pierre Nora, Jacques Julliard, Krzysztof Pomian, Pierre Rosanvallon y otros más. Esta reflexión colectiva permite descompartmentar los enfoques disciplinares y volver a dar una perspectiva globalizante a un enfoque histórico en el que lo político es concebido como «tema transversal y global de las investigaciones»¹³⁵. La historia intelectual de lo político se quiere en la intersección de lo histórico y de lo filosófico, y este espacio del hueco de observación le ofrece la posibilidad de disputarse separaciones tradicionales entre historia política, ciencia política e historia de las ideas políticas.

Pierre Rosanvallon define el proyecto como el de una «historia conceptual de lo político». Se pone como objetivo «comprender la formación y la evolución de las racionalidades políticas, es decir, los sistemas de representación que regulan la manera con la que una época, un país o unos grupos sociales dirigen su acción y enfocan su futuro»¹³⁶. Tal andadura

¹³² Hannah Arendt: *Qu'est-ce que la politique?*. Seuil, París, 1995, p. 55.

¹³³ Paul Ricœur: «Le paradoxe politique», en *Histoire et Vérité*, Seuil, París, 1964.

¹³⁴ Marcel Gauchet: en *Esprit*, julio-agosto de 1976.

¹³⁵ Pierre Rosanvallon: «Le politique», en Jacques Revel y Nathan Wachtel (bajo la dirección de): *Une école pour les sciences sociales*, Cerf-EHESS, París, 1996, p. 305.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 307.

presupone la acusación contra la separación realizada hasta ese momento entre un velo exterior de representación, detrás del cual convendría identificar las motivaciones reales de los actores, y sus conductas certificadas. De hecho, esta historia intelectual pretende restituir el trabajo permanente de reflexión de la sociedad sobre sí misma, de su construcción en tanto que experimentación. Por lo tanto, se encuentra perfectamente asentada en una perspectiva hermenéutica, privilegiando una andadura de comprensión, rompiendo con la ilusión de superioridad, sustituyéndole lo que Rosanvallon califica de «empatía controlada»¹³⁷. Si esta historia intelectual de lo político privilegia los conceptos como nudos que hay que desenredar para captar sus envites, a diferencia de la historia tradicional de las ideas políticas, no se limita al corpus de las grandes obras canónicas. Desde la mitad de los años 1980, Pierre Rosanvallon define en una nota de trabajo lo que pretende con este nuevo filón de investigación, que presenta de manera programática¹³⁸. En su opinión, lo que fundamenta la unidad de las muy diversas publicaciones que testifican a la vez de la renovación de la historia de las ideas, la del enfoque filosófico de la historia política, de la filosofía del evento, del desarrollo de una antropología política o también de la reactivación de la filosofía del derecho, tiene que ver con el hecho de que «lo político no es para ellos una "instancia" o un "ámbito" entre otros de la realidad; es el lugar en el que se articulan lo social y su representación, la matriz simbólica en la que la experiencia colectiva se enraíza y se refleja a la vez»¹³⁹.

Rosanvallon pasa revista a las aporías de la historia tradicional de las ideas para realzar mejor como contraste las posibles pretensiones de la historia conceptual de lo político. Distingue cinco tentaciones portadoras de debilidades metodológicas: la del diccionario, ciertamente instrumento precioso, «pero no tienen nada de histórico»¹⁴⁰; la de la historia de las doctrinas, que presupone sin razón un universo cerrado en sí mismo, coherente y estable, cuyos precursores se trataría de encontrar en una perspectiva teleológica; el comparatismo textual, que sólo hace existir a los textos por su exterioridad y «disimula frecuentemente una ausencia total de capacidad de interrogación sobre los textos»¹⁴¹; el reconstructivismo, que mira a la obra desde la distancia para establecer una coherencia supuestamente mejor que la que le ha dado su autor, y finalmente el tipologismo, que se

¹³⁷ *Ibid.*, p. 309.

¹³⁸ Pierre Rosanvallon: «Pour une histoire conceptuelle du politique (note de travail)», en *Revue de synthèse*, enero-junio de 1986, n° 1-1, pp. 93-105.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 96.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 97.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 98.

limita a la yuxtaposición en el catálogo de las escuelas de pensamiento. A diferencia de estas diversas formas que ha asumido la historia de las ideas, según Rosanvallon la historia conceptual de lo político tiene como objetivo: «1. hacer la historia de la manera cómo una época, un país o unos grupos sociales tratan de construir respuestas a lo que perciben más o menos confusamente como un "problema" y 2. hacer la historia del "trabajo" realizado por la interacción permanente entre la realidad y su representación, definiendo unos "campos histórico-problemáticos"»¹⁴². Recurriendo a la historia de las mentalidades, encuentra también sus recursos reflexivos en una atención muy intensa al discurso, a la lengua, al campo léxico. Esta atención al contexto discursivo podría hacer pensar que esta historia conceptual, tal y como la define Rosanvallon, se parece a la orientación diseñada por la Escuela de Cambridge, a los trabajos de Skinner, Pocock... Ciertamente, Rosanvallon reconoce su deuda con esta corriente, cuya aportación sigue siendo ineludible, pero señala que «los términos en los que el debate metodológico sobre la manera de hacer la historia de las ideas ha sido conducido en los Estados Unidos y en Inglaterra, efectivamente, han llevado a Skinner a sospechar demasiado sistemáticamente como *philosophia perennis* de todo lo que tendía intelectualmente a articular la lectura de las cuestiones del presente con la del pasado»¹⁴³.

Además de la filosofía, el otro aspecto sobre el que se construye esta historia intelectual de lo político es el de la lingüística. Jacques Guilhaumou es uno de los representantes de esta conexión. Historiador, especialista de la Revolución Francesa, participa en la corriente del análisis automático del discurso, animado por Michel Pêcheux en un momento, los años 1970, en que son raros los historiadores que se interesen por la lingüística. Con Régine Robin, Denise Maldidier y algunos otros se ha tomado en serio el *linguistic turn*, pero en una época, la del estructuralismo, de negación principal del autor, del sujeto, del actor. Entonces, la lengua hablaba en primer lugar de espaldas al sujeto. Jacques Guilhaumou, como toda su generación, está de vuelta de las ilusiones científicas propias de ese enfoque y reconsidera la pertinencia de la lingüística de la enunciación formulada por Benveniste y por las tesis de Austin sobre los actos de lenguaje. Fuertemente apoyado en este giro pragmático y en una larga práctica atenta a las formaciones discursivas, propone a partir de este momento el paso de una historia de los conceptos a una historia lingüística de los usos conceptuales¹⁴⁴. En cualquier caso, esta orientación no abando-

¹⁴² *Ibid.*, p. 100.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 105.

¹⁴⁴ Jacques Guilhaumou: «De l'histoire des concepts à l'histoire linguistique des usages conceptuels», en *Genèses*, 38, marzo de 2000, pp. 105-118; ver también Jacques Guilha-

na el horizonte hermenéutico que permite poner juntas las condiciones de producción del discurso y el discurso mismo: «¿No se ha vuelto necesario posicionar el análisis del discurso en el interior de un paradigma hermenéutico que afirma que toda descripción discursiva ya es interpretación de lo social, en otros términos, que el contexto de un enunciado no es exterior a su disciplina misma?»¹⁴⁵.

Jacques Guilhaumou define el dispositivo experimental a colocar para la lectura de los archivos. El enunciado, en cuanto se encuentra certificado desde el primer momento, implica una parte descriptiva, pero también incluye elementos reflexivos y, por lo tanto, una dimensión interpretativa: «Así pues, el archivo no es un simple material de donde se saquen referentes; participa de un gesto de lectura en el que se actualizan unas configuraciones significantes, unos dispositivos significativos»¹⁴⁶. A partir de este dato de base, la distinción clásica entre texto y contexto pierde su pertinencia e implica seguir las enseñanzas de la etnometodología y de la nueva sociología de la acción, según las cuales conviene seguir lo más cerca posible el decir de los actores y la reflexividad propia del lenguaje descriptivo. La segunda dimensión configuracional es la descrita por Ricœur. Toda descripción de enunciado, según Ricœur, implica una dimensión autoreferencial que remite a un acto configurante alrededor de una situación de intriga: «Una situación de intriga, que se despliega a todo lo largo de un trayecto temático, adquiere un alcance global, alcanza su significación última en el momento en que emerge una expresión (o varias) susceptible de resumir la inteligibilidad del proceso descrito»¹⁴⁷.

Guilhaumou insiste en la noción de proceso, de movimiento, situando en el corazón de la andadura del historiador del discurso la idea de «trayecto temático», que, en efecto, puede revestir un carácter nodal en la historia conceptual. El vector capaz de recobrar la dinámica que está actuando en las formaciones discursivas es el de los actores, y es por eso por lo que Guilhaumou privilegia en su trabajo de historiador la noción de portavoz. Así, habrá consagrado varios trabajos a Sieyès, dedicándose a interrogar su trayecto intelectual a través de la figura del individuo-nación. Resalta el descubrimiento por Sieyès de la Nación como sistema político inédito, sistema francés de la unidad organizada. Por lo tanto, desde muy cerca de

mou: «L'histoire linguistique des usages conceptuels à l'épreuve des événements linguistiques», en Hans Erich Bödeker (bajo la dirección de): *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2002, pp. 123-158.

¹⁴⁵ Jacques Guilhaumou: «À propos de l'analyse de discours. Les historiens et le tournant linguistique», en *Langages et Société*, n° 65, septembre de 1993, p. 6.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 10.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 11.

las palabras y de su significado, Guilhaumou ha localizado los usos de la palabra «Nación» a partir de 1789, así como la configuración «Nación-individuo-sociedad» tal y como funciona en Sieyès desde 1773 hasta el año III, planteándose la cuestión de saber por qué Sieyès acerca hasta la indistinción la «Nación» y el «individuo»¹⁴⁸. Releyendo el *Cahier métaphysique* de Sieyès (1773-1776), Guilhaumou constata un distanciamiento frente al *cogito* cartesiano y la proposición alternativa de una «pluralidad constitutiva del yo»¹⁴⁹ que insiste en el hecho de que los individuos son otras tantas singularidades. Después de la construcción de esta metafísica del yo, Sieyès pasa al «orden práctico» y avanza sobre el terreno de una antropología de la figura del individuo-nación en la perspectiva de una «sociedad bien ordenada». Ésta presupone una distinción de los intereses de las tres clases principales de la Nación, así como el principio de reciprocidad humana, que es el único que permite explicar «la extensión/generalización del derecho natural en la sociedad»¹⁵⁰. Finalmente, Sieyès, apoyándose en el radicalismo de 1789, define la Nación como totalidad en su famoso capítulo V de «Qu'est-ce que le Tiers-État?»: «Allí Sieyès define a la "Nación en sí misma" en su relación primordial con la constitución»¹⁵¹. Más que considerar el punto de vista de Sieyès como el primer acto constituyente de la soberanía del pueblo, la continuidad del trayecto discursivo realizado por Guilhaumou le estimula más a valorar la voluntad de Sieyès de operar una síntesis nacional en la que reencuentra la indistinción primaria entre individuo y Nación, esta vez expresada en el término de su recorrido y a favor del contexto revolucionario de 1789 «en la forma política última, la forma representativa»¹⁵².

Próximo a las orientaciones de la historia de los conceptos, tal y como la define la Escuela de Cambridge, así como de la semántica histórica de los alemanes, Jacques Guilhaumou muestra a través de qué etapas se ha constituido la figura del progreso entre el siglo XVI y el siglo XVIII¹⁵³. Utilizando los trabajos realizados por Skinner y Pocock, considera como fundamental el «momento maquiavélico» del Renacimiento con la aparición del humanismo cívico en la República florentina de inicios del siglo XVI,

¹⁴⁸ Jacques Guilhaumou: «Nation, individu et société chez Sieyès», en *Genèses*, 26, abril de 1997, pp. 4-24; ver también Jacques Guilhaumou: *Sieyès et l'ordre de la langue. L'invention de la politique moderne*, Kimé, París, 2002.

¹⁴⁹ Jacques Guilhaumou: «Nation, individu et société chez Sieyès», *ibid.*, p. 7.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 13.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁵² *Ibid.*, p. 21.

¹⁵³ Jacques Guilhaumou: «Temps et histoire: Les figures de la progression politique. L'archéologie de l'idée de progrès (XVII-XVIII siècle)», en *Le Monde alpin et rodanien*, 1r trimestre de 2001, pp. 113-123.

en tanto que valorización frente a la *Fortuna* de la acción propiamente humana, que tiene como efecto modificar el curso de la historia y hacer emerger lo político como ciencia posible de la acción deliberada. A continuación, esta ruptura encuentra una prolongación decisiva con Hobbes, cuando define la «ciencia de las virtudes» como «ciencia civil» y funda una base sólida para una concepción progresista del tiempo: «La "ciencia civil", como pensamiento en acto, fundamenta teóricamente la posibilidad del progreso político»¹⁵⁴. La noción de progreso pierde su neutralidad para ocupar el lado positivo de la temporalidad y acompasar la nueva relación con el tiempo. Así, cuando hay regresión institucional y, por lo tanto, política, los pensadores angloescoceses, como Mandeville, Locke, Hume o Ferguson, ponen por delante el vínculo entre comercio y virtud como principio compensatorio y posible incentivo para una sociedad, a fin de evitar el regreso a los ciclos temporales de crecimiento y decadencia: «El concepto de historia encuentra su función unificadora, pero al precio de un desplazamiento de la sociedad política *stricto sensu* hacia los negocios de la sociedad civil»¹⁵⁵. La idea de progreso se impone gracias al actuar humano, bien sea a propósito de la forma de un desarrollo externo o interno en tanto que elemento constitutivo del devenir de la humanidad, pero también en tanto que medio de prevenir cualquier forma de regresión, expulsada a partir de este momento al estatuto de patología regresiva.

Por lo tanto, esta historia conceptual anglosajona ha permitido repensar de otra manera el corpus de las grandes obras de la filosofía política, incluso si esos trabajos dejan sin resolver la cuestión de su lectura fuera de su contexto de emergencia, es decir, la cuestión hermenéutica, que sigue siendo el ángulo muerto, no pensado, de esta corriente.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 118.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 121.

7. LA HISTORIA DE LOS CONCEPTOS A LA OTRA PARTE DEL RHIN: LA *BEGRIFFSGESCHICHTE*

La otra gran corriente de inspiración de la historia intelectual se sitúa en Alemania, donde la semántica histórica ha podido salir a la luz a favor de una larga tradición de intercambios entre las investigaciones de orden histórico y filosófico, a lo que hay que añadir una reciente atención a las variaciones de significación de la lengua.

LA SEMÁNTICA HISTÓRICA ALEMANA

En Alemania, la historia intelectual constituye un ámbito absolutamente fecundo, hasta el punto de servir de modelo en un número creciente de otros países, sobre todo gracias al programa de semántica histórica definido por Reinhart Koselleck. Sin embargo, las investigaciones en el ámbito de la historia intelectual han estado abandonadas durante mucho tiempo a causa del traumatismo causado por el pasado nazi de Alemania. Por una parte, la concepción francesa del intelectual comprometido, transmitida por el caso Dreyfus, nunca ha tenido verdaderamente cotización en Alemania, donde incluso ha sido objeto de una denigración sistemática, de la izquierda y de la derecha, desde el principio del siglo xx. Los intelectuales de este periodo, muy frecuentemente universitarios, están en su mayor parte al servicio del príncipe¹. Sin embargo, el medio social que designa el término de intelectual es más complejo, como lo revelan los recientes estudios que tiene en cuenta Hans Manfred Bock, quien subraya el carácter heurístico del uso del concepto de integración cultural (*kulturelle Vergesellschaftung*)², el cual permite distinguir cuatro grupos socioculturales en la

¹ Rüdiger vom Bruch: *Wissenschaft, Politik und öffentliche Meinung. Gelehrtenpolitik im Wilhelminischen Deutschland*. Matthiesen Verlag, Husum, 1980.

² Hans Manfred Bock: «Histoire et historiographie des intellectuels en Allemagne», en Michel Trebitsch, Marie-Claire Granjon (bajo la dirección de): *Pour une histoire comparée des intellectuels*. Complexe, Bruselas, 1998, p. 84.

Alemania anterior a 1914: el protestantismo conservador³, el catolicismo⁴, la socialdemocracia⁵ y finalmente el protestantismo cultural⁶.

El término de intelectual se vuelve infamante, sobre todo en el transcurso del primer conflicto mundial⁷. Considerada como una importación francesa, la denominación de intelectual remite entonces a la arrogancia, al parasitismo extranjero. Es representativo de una amenaza en relación con una reclamada pureza de la raza alemana. El intelectual encarna la figura del traidor, sobre todo durante la guerra. Sin embargo, son objeto de un retorno a una visión positiva al inicio de la República de Weimar. El sociólogo Jenö Kurucz distingue entonces tres corrientes: los intelectuales neohumanistas, como Thomas Mann o Ernst Robert Curtius, los intelectuales favorables a una revolución conservadora, como Heidegger y Carl Schmitt, y los intelectuales de izquierda, que estarán en el origen de la famosa Escuela de Francfort⁸.

Los intelectuales son de nuevo objeto de un rechazo radical con el nazismo. Los primeros autos de fe apuntan a sus publicaciones, se convierten en «enemigos del pueblo alemán». El intelectual es entonces vinculado con la condición judía, en el mismo oprobio, y debe desaparecer, al mismo nivel que el judío, de la sociedad alemana. Algunos elegirán lo que más tarde se llamará la emigración interior, pero muchos tendrán que resignarse al exilio. A partir de 1974, se ha puesto en marcha un programa de investigación del organismo alemán equivalente al CNRS de Francia sobre estos intelectuales exiliados a causa del nacionalsocialismo, que sobre todo ha desembocado en la publicación de un diccionario biográfico de la emigración bajo el Tercer Reich, publicado entre 1980 y 1983 en Múnich⁹.

³ Hans-Ulrich Wehler: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1849-1814*, Beck Verlag, Múnich, 1995.

⁴ Wilfried Loth: *Katholizismus im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschland*, Droste, Düsseldorf, 1984.

⁵ Werner Conze, Dieter Groh: *Die Arbeiterbewegung in der nationalen Bewegung. Die deutsche Sozialdemokratie vor, während und nach der Reichsgründung*, Cotta, Stuttgart, 1966.

⁶ Gangolf Hübinger: *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen, 1994.

⁷ Hansgerd Schulte: «Histoire des intellectuels en Allemagne», en Michel Leymarie y Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de): *Histoire des intellectuels aujourd'hui*, PUF, París, 2003, pp. 29-44.

⁸ Jenö Kurucz: *Struktur und Funktion der Intelligenz während der Weimarer Republik*, Grote'sche Verlagsbuchhandlung, 1967; ver para los estudios más recientes sobre estas corrientes las referencias bibliográficas dadas por Hans Manfred Bock: «Histoire et historiographie des intellectuels en Allemagne», en Michel Trebitsch, Marie-Claire Granjon (bajo la dirección de): *Pour une histoire comparée des intellectuels*, op. cit., pp. 88-95.

⁹ *Biographisches Handbuch der deutschsprachigen Emigration nach 1933. Herausgegeben für Zeitgeschichte München*, Saur Verlag, Munich, 1980-1983.

Al acabar la Segunda Guerra Mundial, se concede temporalmente un espacio a los intelectuales para devolverle la confianza a Alemania: «es hacia los intelectuales y hacia los escritores opuestos al nazismo hacia donde se acude para representar a la nueva Alemania»¹⁰, e incluso se envía a un intelectual para representar al país como embajador en Francia. Pero muy pronto los intelectuales se encuentran en la oposición y son objeto de duros ataques, esta vez por parte de la derecha más radical, hasta el punto que Joseph Strauss, de la CSU, no duda en calificarlos públicamente de «ratas» y de «moscas de mierda». Esta Alemania de la posguerra está caracterizada, como lo subraya Hans Manfred Bock, por una neta bipolarización y, a diferencia de Francia, por un policentrismo de los medios intelectuales, que pueden prosperar en pequeñas ciudades universitarias, como lo atestigua la excepcional proyección de Heidelberg¹¹.

En los años 1950, la historia cultural estaba especialmente descalificada en Alemania, incluso utilizada como palabrota. Es precisamente tomando distancia de ella que se afirmó un programa diferente que consistía en realizar una historia intelectual. Partiendo en lo esencial de la *Begriffsociologie*, esta corriente inspira en primer lugar los trabajos de sociología del derecho, que son los primeros a enfocar una sociología de los conceptos.

Es a partir de la mediación de una reflexión sobre las discontinuidades propias del contenido jurídico que el historiador Koselleck va a emprender su tematización de una ambiciosa historia de los conceptos. En el origen del programa de Koselleck se encuentra su insatisfacción ante una historiografía como la representada por esos historiadores que, sin estar comprometidos con el nazismo, han permanecido en Alemania, fieles a las tesis clásicas del historicismo: Gerhard Ritter, Hanz Herzfeld, Gerd Tellenbach, Alfred Grundmann y Friedrich Meinecke. Este último, el más representativo e influyente de su generación (1862-1954), explora la historia de las ideas a partir de continuidades, de filiaciones capaces de volver a atar los hilos de la tradición y de la modernidad, privilegiando la singularidad del *Sonderweg* alemán. Para toda una generación de historiadores alemanes de la posguerra, tal visión ya no era aceptable y, antes que buscar una simple compasión consigo misma, esta generación está buscando causas positivas capaces de iluminarla sobre el por qué del desastre alemán, sobre

¹⁰ Hansgerd Schulte: «Histoire des intellectuels en Allemagne», en Michel Leymarie y Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de): *Histoire des intellectuels aujourd'hui*, PUF, París, 2003, p. 38.

¹¹ Entre los numerosos estudios, Reinhard Blomert, Hans Ulrich Esslinger, Norbert Giovanni (bajo la dirección de): *Heidelberger Sozial- und Staatswissenschaften. Das Institut für Sozial- und Staatswissenschaften zwischen 1918 und 1958*, Metropolis, Marburg/Lahn, 1997.

lo que ha podido suscitar este abandono a la barbarie, exigiendo responsables, culpables. Es sobre la base de este rechazo y de esta actitud crítica frente a la generación precedente que toda una serie de historiadores alemanes han trabajado en una crítica de la práctica histórica dominante, buscando otras vías de exploración más fecundas. Es el caso, entre otros, de Reinhart Koselleck, cuyo proyecto nace en el Instituto de Historia Social, creado por el hermano de Max Weber, Alfred Weber, en Heidelberg. Koselleck, como la mayor parte de los historiadores de su generación, está muy fuertemente marcado por esta experiencia de la guerra, por esta separación máxima en Alemania entre la barbarie que actúa en lo cotidiano y el mundo del discurso.

En su tesis de 1953, *Le Règne de la critique*¹², Koselleck dirige una especial atención al nacimiento de una filosofía de la historia en el transcurso del siglo XVIII, vinculada a la expansión de una burguesía que tiende a transformar la historia en un proceso continuo llevado adelante hacia una nueva flecha del tiempo representada por el progreso, que en adelante es concebido como algo que tiene que desembocar en un futuro diferente del presente. Según Koselleck, de esto resulta una reactivación del pensamiento dualista, que separa el mundo de las ideas y el de la materialidad social y que encuentra su prolongación en la llegada de un jurisdicidismo burgués. Por su búsqueda de las modulaciones históricas de las categorías de espacio y de tiempo, Koselleck rompe a la vez con el continuismo y con la visión dualista propia de las Luces y de la Revolución Francesa. En efecto, rompe con el continuismo ideal para afianzar socialmente el concepto en su espacio-tiempo, partiendo del principio de que el concepto registra el hecho social que se está produciendo. Pero, al mismo tiempo, el concepto es en sí mismo un factor del hecho social y no solamente su reflejo, tiene un efecto retroactivo sobre él. Koselleck rechaza separar la atención a las transformaciones de las formaciones discursivas de la historia social y define un programa de historia intelectual para conservar la historicidad propia a no importa qué noción o controversia.

Koselleck recuerda la sentencia de Epicteto, según la cual «no son las acciones las que desquician a los hombres, sino lo que se dice a propósito de estas acciones»¹³, que nos enseña que la fuerza inherente a las palabras no flota solamente en la superficie de las cosas. De esto resulta una obligación metodológica en historia que consiste en restituir los conflictos sociales y políticos del pasado, utilizando lo que Lucien Febvre llamaba ya

¹² Reinhart Koselleck: *Le Règne de la critique*, Minuit, París, 1979.

¹³ Reinhart Koselleck: *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* (1979), EHESS, París, 1990, p. 99.

el «utillaje mental» y que Koselleck llama las «fronteras conceptuales»¹⁴ de la época. En esto se encuentra muy cerca de la Escuela de Cambridge y, por lo tanto, de las tesis de Skinner. Tal atención a las variaciones de sentido de las nociones, a la vez en su evolución temporal y en función de su lugar en el sistema, se encuentra dirigida a comprender mejor la historia social en su concreción, al superar el falso círculo vicioso que lleva de la palabra a la cosa, y viceversa.

Así es como Koselleck considera que la referencia al término «burgués» (*Bürger*) se encuentra vacía de sentido, si no se sitúa en el contexto de sus usos muy diferentes, según si se habla en 1700 de un burgués de la ciudad, en el sentido de un concepto de una sociedad de castas y de una noción híbrida que mezcla nociones de orden jurídico, económico, social y político; mientras que en 1800 se designará como «burgués» a un ciudadano, y en 1900 a un no-proletario. Ocurre lo mismo con nuestra relación con el tiempo: lo que se designa bajo el vocablo de historia reviste un tipo de relación muy contrastado, cuando es cuestión del espacio de experiencia de la Edad Media y de la relación moderna con el tiempo. Koselleck prioriza un corte radical, instaurador de un nuevo régimen de historicidad certificado antes del desencadenamiento de la Revolución Francesa. Localiza el advenimiento de este nuevo periodo, al que califica de *Sattelzeit* («el umbral de una época»), alrededor de los años 1750-1850. Consciente de ser un momento de transición, este periodo da un sentido nuevo a las nociones de progreso, de movimiento, de historia, etc., y despliega las categorías del tiempo y del espacio según un nuevo régimen de historicidad. Hasta ahora, en efecto, el espacio de experiencia y el horizonte de espera estaban confundidos, permaneciendo el porvenir retrospectivamente vinculado al pasado, a la voluntad de perpetuar la tradición. En cuanto a la espera proyectada sobre el futuro, remitía a un más allá no realizable en nuestro mundo. La modernidad separa y aumenta la zanja entre la experiencia y la espera, liberando la idea de un progreso indefinido. Esta vez, el futuro es enfocado como una cosa distinta de la tradición: «Por lo tanto, el progreso reunía experiencias y esperas que estaban afectadas por un coeficiente temporal»¹⁵.

Para Koselleck, el ámbito del derecho aparece como un conector privilegiado para pensar al mismo tiempo las transformaciones de los conceptos y del universo social, en la medida en que el derecho le sirve de indicador de la modernidad creciente. La posición que defiende Koselleck es la de una historicización sin historicismo. Se convierte en uno de los

¹⁴ *Ibid.*, p. 104.

¹⁵ *Ibid.*, p. 318.

artífices de una gigantesca empresa editorial, al realizar una gran enciclopedia de los conceptos de base de la historia en ocho volúmenes, con el medievalista Otto Brunner y el historiador Werner Conze. Este diccionario se ha convertido en el monumento más representativo de las aportaciones de la historia de los conceptos, la *Begriffsgeschichte*¹⁶. El conjunto reúne no menos de 7.000 páginas, su realización ha tardado veinte años. En este diccionario es donde Koselleck publica un importante artículo sobre «El concepto de historia»¹⁷, donde señala una importante discontinuidad que va a imponer el concepto de *Geschichte* y el abandono del de *Historie*. El concepto que se utiliza hoy para designar la historia (*Geschichte*) sólo aparece a finales del siglo XVIII en su acepción moderna, subraya Koselleck, que ve en él «casi una creación»¹⁸. Distingue dos procesos actuando en esta aparición. Se asiste al paso de historias singulares que comprometen a un sujeto cualquiera, a la idea de una historia que engloba, de una historia «en sí», de una historia general que se despliega en el tiempo según la lógica de un colectivo singular. La historia se convierte entonces en un «metaconcepto»¹⁹ cuya lógica endógena despliega el destino humano según un *telos*, una flecha del tiempo animada por el progreso del género humano según la filosofía de las Luces.

Esta forma de secularización de la relación judeo-cristiana con el tiempo realiza una transferencia de sentido: «Lo que distingue al nuevo concepto de "historia en general" es su renuncia a la obligación de estar referida a Dios. De ahí viene el desprendimiento de un concepto de tiempo propiamente específico de la historia»²⁰. A esta referencia religiosa le sustituye un culto de la verdad, que da su verdadera singularidad a la historia como capacidad para decir lo verdadero. Droysen expresa perfectamente esta distinción entre lo particular y la aspiración a lo general de la historia nuevamente concebida en el corazón del siglo XIX: «Por encima de las historias se encuentra la historia (*die Geschichte*)»²¹. La segunda gran transformación, por la que el concepto de historia en el sentido moderno se impone en

¹⁶ Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (editores): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Ernst Klett/J.G.Cotta, Stuttgart, 1972-1997.

¹⁷ Reinhart Koselleck: «Geschichte», en *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, op. cit., vol. 2, 1975, pp. 647-717; recogido en Reinhart Koselleck: *L'Expérience de l'histoire*, Hautes études-Gallimard-Seuil, París, 1997, pp. 15-99.

¹⁸ Reinhart Koselleck: *L'Expérience de l'histoire*, op. cit., p. 15.

¹⁹ *Ibid.*, p. 18.

²⁰ *Ibid.*, p. 21.

²¹ Johann Gustav Droysen: *Historik*, editorial Rudolf Hübner, Darmstadt, 1960, p. 354, 4a edición.

Alemania, tiene que ver con la contaminación de los conceptos de *Historie* y de *Geschichte*. En efecto, hasta finales del siglo XVIII, se distinguían tres niveles, que van a confundirse a partir de entonces en una sola operación historiográfica: los hechos en sí mismos, el relato de estos hechos y, finalmente, el conocimiento científico que se puede tener de ellos. El conjunto se encuentra subsumido por el concepto de *Geschichte*, que se convierte en la condición de posibilidad de las historias particulares.

Koselleck estudia a continuación el concepto de historia como concepto regulador de la modernidad, recuerda su origen social, el de una burguesía que tiene en cuenta su propio valor histórico en el despliegue del progreso. Sin embargo, la historia no se reduce a esta dependencia social y desde el siglo XIX conquista su autonomía, «su espacio de libertad científica propia»²². El concepto de historia nace de una ruptura, de una discontinuidad radical, «de un abismo entre la experiencia y la espera»²³. Concepto calificado de «tornasolado» por Koselleck, la historia se convierte en fuente de inspiración para la acción y para pensar el devenir de la humanidad a partir de un pasado enfocado como separado del presente para siempre por una discontinuidad infranqueable.

En algunos aspectos, este trabajo hace eco al de la Escuela de Cambridge por la nueva atención que le es prestada a la lengua en su puesta en situación contextual. Para Koselleck, como para el conjunto de los historiadores de los conceptos, la lingüística propiamente dicha no juega un papel relevante, sino más bien lo que se podría llamar el relativo al lenguaje. En contrapartida, subsiste una diferencia sensible con las orientaciones de la Escuela de Cambridge: es la dimensión cognoscitiva de los trabajos de Koselleck, quien, en efecto, se interesa sobre todo por las condiciones del lenguaje de formación de la realidad histórica, que considera ineludibles, mientras que los anglosajones por su lado privilegian la dimensión de la performatividad del lenguaje, el decir como acto. Para Koselleck, se trata de captar en qué son tributarias la experiencia y el conocimiento histórico del sentido asignado a los conceptos en uso. Tal orientación entronca con la gran tradición filológica alemana, pero se abre al mismo tiempo a las reflexiones estructurales y a la filosofía, privilegiando un enfoque reflexivo de las fuentes de la historia. Koselleck, sin embargo, no quiere perder cualquier anclaje empírico y pretende realmente articular la dimensión del lenguaje y la historia social, y de ahí sus reticencias con relación a cualquier forma de ontología, de esencialismo. Su semántica histórica no es «ni hermenéutica del lenguaje ni análisis empírico de una "realidad", pre-

²² Reinhart Koselleck: *L'Expérience de l'histoire*, op. cit., p. 69.

²³ *Ibid.*, p. 82.

tende promover una forma de historiografía que constituye el contrapunto y el complemento lógico de la historia social»²⁴.

En la perspectiva de Koselleck, el acontecimiento está situado en una tensión interna entre dos categorías metahistóricas, la de espacio de experiencia y la de horizonte de espera. Estas dos categorías tematizan un tiempo histórico que se da a leer en la experiencia concreta, con desplazamientos significativos, como el de la disociación progresiva entre experiencia y espera en el mundo moderno occidental. El sentido del acontecimiento, según Koselleck, es constitutivo de una estructura antropológica de la experiencia temporal y de formas simbólicas históricamente instituidas. En este plano se inspira en una antropología a mitad camino entre la sociología y la filosofía, la de Arnold Gehlen²⁵, consagrado a poner las bases de lo que consideraba como las condiciones de posibilidad de una ciencia del hombre, en el punto de enlace de los elementos naturales y sociales. Así Koselleck pretende alcanzar un nivel más profundo que el de la simple descripción, dedicándose a las condiciones de posibilidad de la capacidad cronológica. Su enfoque tiene el mérito de mostrar la operatividad de los conceptos históricos, su capacidad al mismo tiempo estructurante y estructurada por unas situaciones singulares. Estos conceptos, portadores de experiencia y de espera, no son simples epifenómenos del lenguaje para oponer a la historia «verdadera»; tienen «una relación específica con el lenguaje, a partir del cual influyen sobre cada situación y acontecimiento o reaccionan sobre ellos»²⁶. Los conceptos no son ni reductibles a ninguna figura retórica ni simple utillaje propio para clasificar en categorías. Están anclados en el campo de la experiencia, de donde han nacido para dar cuenta de una multiplicidad de significaciones. Entonces, ¿se puede afirmar que estos conceptos consiguen saturar el sentido de la historia hasta realizar una fusión total entre historia y lenguaje? Como Paul Ricœur, Reinhart Koselleck no llega hasta ese punto y, por el contrario, considera que los procesos históricos no se limitan a su dimensión discursiva: «La historia jamás coincide perfectamente con la manera como el lenguaje la capta y la experiencia la formula»²⁷. Como lo piensa Paul Ricœur, es el campo práctico el que es el enraizamiento último de la actividad de temporalización.

El trabajo de conceptualización realizado por Koselleck permite medir en qué el pasado tiene un futuro²⁸, y cuando Ricœur acaba en 1985 su tri-

²⁴ Michael Werner, prefacio a Reinhart Koselleck: *L'Expérience de l'histoire*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, París, 1997, p. 8.

²⁵ Arnold Gehlen: *Anthropologie et psychologie sociales*, PUF, París, 1990.

²⁶ Reinhart Koselleck: *Le Futur passé*, op. cit., p. 264.

²⁷ *Ibid.*, p. 195.

²⁸ Reinhart Koselleck: *Le Futur passé. Contributions à la sémantique des temps historiques*, op. cit.

logía consagrada a sus reflexiones sobre la relación entre temporalidad y relato, ve en la hermenéutica de la conciencia histórica definida por Koselleck un medio para escapar de la doble aporética del tiempo, la del tiempo íntimo, puramente psicológico, tal y como se le encuentra en la tradición de San Agustín o en la de la fenomenología de Husserl, y el tiempo cosmológico de Aristóteles, después trascendental en Kant. Para definir esta manera de pensar el tiempo, conjugando los modos de subjetivación con su dimensión impersonal, Ricœur se apoya en las dos categorías metahistóricas utilizadas por Koselleck de espacio de «experiencia» y de «horizonte de espera». Estas dos nociones se enraizan en el presente. El espacio de experiencia remite a un tejido del pasado y del presente en función de múltiples trayectorias. De la misma manera, el horizonte de espera remite a un futuro que también ha sido hecho presente, «vuelto hacia el aún no»²⁹, sin dejarse simplemente derivar de la experiencia presente.

Desde el inicio de los años 1970, Ricœur conoce esta Escuela de Bielefeld y la obra de Koselleck. Por su lado, Koselleck ha trabajado con Karl Löwith³⁰, de quien era ayudante en Heidelberg, y que ha jugado un papel relevante al abordar la cuestión de la temporalidad y de la relación histórica con el tiempo. Juntos, animan seminarios y forjan una problemática común alrededor de la historicidad de la experiencia temporal, interrogándose sobre la misma historicidad de las estructuras de temporalización. Se distinguen de Heidegger, ofreciendo una vía distinta de la de *Ser y Tiempo*, exclusivamente centrada sobre las estructuras, a partir de las cuales la historicidad es pensable, y remitiendo la historicidad de estas estructuras a una cuestión puramente contingente.

La noción de huella, a la vez ideal y material, constituye el campo de investigación de lo que Koselleck sitúa como nuestro campo de experiencia, es decir, este pasado hecho presente. Permite explorar el enigma de la condición de pasado, pues el objeto memorial o ideal no se describe en términos de simples representaciones, sino, como lo define Ricœur, en términos de «capacidad de representación o de lugartenencia, significando con eso que las construcciones de la historia tienen la pretensión de ser reconstrucciones que responden al requerimiento de un frente a frente»³¹. Ricœur significa así que la condición de pasado de una observación no es observable por sí misma, sino solamente memorable. La narración constituye la mediación indispensable para hacer un trabajo histórico y vincular

²⁹ Paul Ricœur: *Temps et récit*, tomo 3 (1985), colección «Points-Seuil», París, 1991, p. 376.

³⁰ Karl Löwith: *Ma vie avant et après 1933. Récit*, traducción de M. Lebedel, Hachette, París, 1988.

³¹ Paul Ricœur: *Temps et Récit*, tomo 3, Seuil, París, 1985, p. 228.

el espacio de experiencia y el horizonte de espera de los que habla Koselleck: «Nuestra hipótesis de trabajo vuelve así a tener el relato como el guardián del tiempo, en la medida en que no habría más tiempo pensado que el contado»³². La configuración del tiempo pasa por la narración del historiador. La configuración histórica examinada se desplaza entre un espacio de experiencia que evoca la multiplicidad de los recorridos posibles, y un horizonte de espera, que define un futuro hecho presente, no reducible a un simple derivado de la experiencia presente: «Así, espacio de experiencia y horizonte de espera hacen algo mejor que oponerse frontalmente, se condicionan mutuamente»³³. La construcción de esta hermenéutica del tiempo histórico ofrece un horizonte que ya no está tejido únicamente por la finalidad científica, sino que tiende hacia un hacer humano, un diálogo a instituir entre las generaciones, un actuar sobre el presente. Es en esta perspectiva en la que conviene reabrir el pasado, volver a visitar sus potencialidades. El presente vuelve a investir el pasado a partir de un horizonte histórico desligado de él. Transforma la distancia temporal muerta en «transmisión generadora de sentido»³⁴. La centralidad del relato relativiza la capacidad de la historia para encerrar su discurso en una explicación cerrada sobre mecanismos de causalidad.

UN MODELO CON VOCACIÓN INTERNACIONAL

El programa de investigación de la semántica histórica elaborado por Koselleck ha sido recuperado por una generación más joven de investigadores que lo ha prolongado y diversificado, sobre todo con la gran obra del *Diccionario de semántica histórica*, dirigida por Hans Jürgen Lüsebrink, Rolf Reichardt y Eberhard Schmitt, que han puesto más el acento sobre la toma en consideración en su obra de la dimensión pragmática e intercultural con un enfoque más comparatista y menos lexicológico³⁵. Antiguo bibliotecario de la Universidad de Maguncia, Rolf Reichardt es un antiguo alumno de Koselleck. Trabajando sobre un corpus francés en una perspectiva comparatista, estos investigadores no quieren limitarse a considerar los préstamos solamente desde el lado de los receptores, sino que pretenden corregir los escollos propios de esta andadura, tomando en consideración

³² *Ibid.*, tomo 3, 1985, París, reedición en colección «Points-Seuil», París, 1991, p. 435.

³³ *Ibid.*, p. 377.

³⁴ *Ibid.*, p. 399.

³⁵ Hans-Jürgen Lüsebrink, Rolf Reichardt, Eberhard Schmitt (bajo la dirección de): *Handbuch politischsozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, Munich, Oldenburg, 15 fascículos aparecidos desde 1985.

todo el proceso de transferencia cultural. Al margen y como complemento de su *Diccionario*, Lüsebrink y Reichardt han iniciado un trabajo de investigación en 1991, financiado por la Fundación Volkswagen, sobre la transferencia de conocimientos, de conceptos y de símbolos entre 1770 y 1820 entre Francia y Alemania. Siempre sobre la base de las posiciones expresadas por Michel Espagne y Michael Werner, se limitan a comparar lo que es estructuralmente comparable.

El objetivo es hacer el balance, en el plano cuantitativo como en el cualitativo, del «impacto de la cultura francesa, en particular de la cultura política, en esta época central, marcada por la hegemonía de Francia en Europa, que fue el periodo de 1770 a 1820»³⁶. Estos investigadores alemanes señalan las transferencias de saberes, haciendo el inventario del conjunto de las traducciones realizadas durante este periodo entre la lengua alemana y la lengua francesa. Los datos cuantitativos hacen aparecer fases diferenciadas entre un periodo de fuerte subida de las traducciones entre 1776 y 1783 y un retroceso significativo en el periodo inmediatamente anterior al estallido de Revolución Francesa (1784-1788). Levantan una cartografía de los centros más receptivos a estas traducciones, como la ciudad de Leipzig, que ella sola no cuenta con menos de una cuarta parte de las traducciones aparecidas dentro del corpus analizado (1.061 sobre 3.825). Dan cuenta de una inflexión sensible en los ámbitos que requieren el interés de los alemanes. Al lado de estas transferencias de saber, los autores cogen como objeto de estudio las transferencias conceptuales, *Begriffstransfer*, por las que tratan «de captar la transferencia de las nuevas nociones sociopolíticas»³⁷.

Esta investigación les lleva a analizar el corpus de los diccionarios bilingües alemano-franceses del periodo estudiado, reteniendo 676 conceptos inventariados. A partir de ahí, distinguen un «núcleo léxico transferido»³⁸ y establecen una serie de redes o campos léxicos que hacen aparecer las interconexiones de vocabulario. Finalmente, tercer aspecto de esta investigación, los autores se dedican a las transferencias de símbolos o de conceptos con valor simbólico. Así, la referencia a la «nación» reviste unas sesenta nociones constitutivas de su campo léxico en la Alemania de la época. La transferencia de esta noción, cuando viene de Francia, se duplica con un retrato del término sinónimo de *Volk*, como ya lo ha señalado Horst Weber. Esta transferencia del concepto francés de «nación» se efectúa, según

³⁶ Hans-Jürgen Lüsebrink, Rolf Reichardt: «Histoire des concepts et transferts culturels, 1770-1815», en *Genèses*, 14, enero de 1994, p. 28.

³⁷ *Ibid.*, p. 28.

³⁸ *Ibid.*, p. 38.

los autores de esta investigación, a través de dos vías distintas. Revela una simple imitación del modelo francés, que llega hasta la fascinación y una firme voluntad de implantarlo en Alemania, pero también puede traducir una forma de transferencia por réplica o inversión, más subterránea, pero más eficaz: «Se manifiesta en primer lugar en la sustitución sistemática del término y del campo conceptual de "Nación" por los campos nocionales de *Volk* y de *Vaterland*»³⁹.

Además de estas grandes empresas léxicas, la *Begriffsgeschichte* está vinculada con la renovación del pensamiento jurídico, con lo que el historiador y traductor de Koselleck, Jochen Hoock, llama, después de Johannes Michael Scholz, una «historia histórica del derecho»⁴⁰. Antiguo ayudante del gran jurista e historiador alemán Ernst-Wolfgang Böckenförde en Münster, Jochen Hoock viene del mundo jurídico antes de convertirse más tarde en el ayudante de Koselleck en Bochum y después en Heidelberg a partir de 1968. La historia de los conceptos, concebida como un método para realizar una historización del derecho sin historicismo, se le presenta como un campo particularmente fecundo, evitando la alternativa entre una elección que habría que hacer entre las dos tentaciones, la vía hermenéutica o la vía analítica, tratando por el contrario de abrirse con la historia de los conceptos una perspectiva capaz de articular estas dos dimensiones. Böckenförde ya ha defendido la idea de un anclaje sólido del derecho, del pensamiento jurídico en la historia, consagrando su tesis en 1964 a «la escuela histórica del derecho y el problema de la historicidad del derecho». Böckenförde se encuentra cerca de Koselleck y pretende releer la tradición iniciada por Friedrich Carl von Savigny en una perspectiva aún más histórica, considerando que este gran maestro, figura tutelar de la historia del derecho en Alemania, despliega de hecho un pensamiento cuyo núcleo sigue siendo fundamentalmente «ahistórico»⁴¹. Por lo tanto, sugiere replantear la cuestión de la historia y de la historicidad del derecho: «Los intentos por fundamentar axiológicamente el derecho, sea cual sea la pretensión teórica con que se presentan, a fin de cuentas reconducen el derecho siempre y exclusivamente a concepciones subjetivas tangibles, positivamente existentes en la misma sociedad, sin ofrecer respecto a estas concepciones criterio normativo o crítica propia»⁴².

³⁹ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁰ Jochen Hoock: «Dimensions analytiques et herméneutiques d'une histoire historique du droit», en *Annales ESC*, noviembre-diciembre de 1989, pp. 1479-1490.

⁴¹ Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Le Droit, l'État et la constitution démocratique*, LGDJ, Paris, 2000, p. 59.

⁴² *Ibid.*, p. 95.

En este ámbito de la historicidad del derecho, los trabajos del Instituto Max-Planck de Frankfurt juegan en Alemania un papel pionero y se encuentra en Francia un equivalente con los trabajos dirigidos por André-Jean Arnaud y, sobre todo, su gran *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*⁴³, que trata de recuperar «el entorno disciplinar y cultural del concepto, sus verosímiles vínculos con otras disciplinas, las principales acepciones, históricas y contemporáneas»⁴⁴. Esta historia histórica del derecho se distingue por una serie de elecciones metodológicas, cuya unidad tiene que ver con el rechazo del continuismo postulado por los estudios anteriores en nombre de un esencialismo jurídico. No solamente valoriza las discontinuidades, sino que sobre todo pretende volver a dar un anclaje social a las mutaciones observadas. Así, Michael John, inspirado por las posiciones de Hans-Ulrich Wehler, trata «de despejar un campo en el que se oponen estructura de poder, estrategias sociales y movimiento de las ideas»⁴⁵. Esta historia histórica del derecho no tiene nada de un regreso al historicismo. Por el contrario, articula muy precisamente el modo de objetivación jurídica, con su lote de estructuras normativas, con los sistemas de orientación social y «su temporalidad propia»⁴⁶. Por lo tanto, se recupera el imperativo de análisis semánticos necesarios para resituar en un marco de temporalidad específica, programa de investigación que se acerca al anteriormente definido por Koselleck.

Si la historia de los conceptos ha sido ampliamente extendida por toda Alemania bajo el impulso de Reinhart Koselleck, hoy conoce una difusión internacional. Ha dado lugar a la creación de una verdadera red internacional de investigadores que comparten la preocupación de conceder a las formaciones discursivas una parte decisiva en su enfoque de lo político. En efecto, desde 1998 se tienen reuniones regulares y se publica un boletín de información para hacer circular el estado de la investigación en este ámbito. Una *Newsletter* establece así el vínculo entre la Escuela de Cambridge, la semántica histórica alemana y los diversos investigadores norteamericanos y europeos. Son dos pequeños países, Finlandia y Holanda, los que hasta ahora han sido los más activos en la animación de esta red, con Kari Jalonen en la Universidad de Jyväskylä, en Finlandia, editora de la revista *The Finnish Yearbook of Political Thought*, y el Instituto Huizinga, que publica en Ámsterdam la *Newsletter*. La primera reunión interna-

⁴³ André-Jean Arnaud: *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, LGDJ, París, 1988; segunda edición, 1993.

⁴⁴ *Ibid.*, edición de 1993, p. XIV.

⁴⁵ Jochen Hoock: «Dimensions analytiques et herméneutiques d'une histoire historique du droit», *Annales ESC*, op. cit., p. 1485.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 1486.

cional tuvo lugar en el Instituto Finlandés de Londres, en junio de 1998, y ha reunido a catorce países. La segunda ha tenido lugar en octubre de 1999 en el ENS Fontenay/Saint-Cloud, y ha sido organizada por los miembros franceses del grupo: Jacques Guilhaumou y Raymonde Monnier⁴⁷. Si los diversos trabajos de esta red dejan ver una influencia mancomunada de la Escuela de Cambridge y de las orientaciones de la *Begriffsgeschichte* alemana, es sobre todo esta última escuela la que prevalece como fuente de inspiración, como, por lo demás, lo deja suponer el mismo título de la publicación anual de la red: *History of Concepts Newsletter*.

En el marco de esta red, un grupo de investigadores holandeses se constituye en el seno del Instituto Huizinga en Ámsterdam. Seleccionando un número limitado de nociones en uso en la historia política holandesa, este grupo reviste el interés de reunir historiadores de oficio al lado de historiadores de la literatura y de las artes en una perspectiva interdisciplinaria. En Dinamarca, Jan Ifversen, de la Universidad de Aarhus, uno de los miembros del comité de organización de esta red internacional, se compromete en un primer programa para aclarar las nociones propias a la democracia política y en un segundo en relación con los lingüistas, los historiadores de las ideas y los politólogos, que reflexiona sobre las implicaciones epistemológicas de la historia conceptual. Es en Finlandia donde el primer proyecto un poco sistemático ve la luz en 1996, animado por Matti Hyvärinen, para realizar una antología analítica de los conceptos más utilizados en la cultura política finlandesa.

Italia también es otra tierra privilegiada en la importación de la *Begriffsgeschichte*. Esta orientación está animada fundamentalmente por Sandro Chignola en la Universidad de Padua. Sin tradición lexicográfica, se ha constituido un polo de investigación en este ámbito de estudio de historia de los conceptos políticos a partir de los problemas suscitados por la traducción en italiano de los ítems de la gran realización editorial alemana del *Geschichtliche Grundbegriffe*. Los principales centros italianos están situados al norte de Italia, alrededor de Pierangelo Schiera y en las universidades de Padua y de Bolonia. Ahí se tiene una prolongación de las

⁴⁷ Han participado en la fundación de esta red internacional: Reinhart Koselleck (Bielefeld), Quentin Skinner (Cambridge), Pim den Boer (Amsterdam), Michael Freeden (Oxford), Patricia Spingborg (Sydney), Björn Wittrock (Estocolmo/Uppsala), Janet Coleman (Londres), Martin Burke (Nueva York), Sisko Haikala (Jyväskylä), Daniel Gordon (Amherst), Tuija Pulkkinen (Helsinki/Greifswald), Hans Blom (Rotterdam), José Rosales (Málaga), Jacques Guilhaumou (Marsella), Raymonde Monnier (Saint-Cloud), Matti Hyvärinen (Tampere), Jan Ifversen (Aarhus), Jan-Werner Müller (Oxford), Mikhail Ilyin (Moscú), György Bence (Budapest), Peter Baehr (St Johns, Newfoundland), Karin Tilmans (Amsterdam), Wyger Veleman (Amsterdam), Uffe Jakobsen (Copenhague), Dario Castiglione (Exeter), Christine Fauré (París), Iain Hampsher-Monk (Exeter), Karl Palonen (Jyväskylä), Melvin Richter (Nueva York).

orientaciones definidas en Alemania por Otto Brunner, Otto Huitze, Werner Conze, Ernst-Wolfgang Böckenförde y Reinhart Koselleck, e introducidas en Italia entre los años 1970 y los años 1980: «En este contexto la historia de los conceptos ha servido, por encima de todo, como instrumento para historiar las categorías jurídicas, gracias a las cuales la noción de "constitución" era interpretada»⁴⁸. La idea directriz era superar los límites de los enfoques puramente jurisdiccionales y retóricos, a fin de construir una verdadera historia social gracias a las aportaciones de las elucidaciones conceptuales. Esta dirección de la investigación permite avances en el ámbito del conocimiento de los cambios ideológicos producidos en el seno de las teorías políticas en el transcurso del siglo XIX⁴⁹. Es en un objetivo de construcción de una historia global, incluyendo la evaluación del léxico político, con el que a continuación se compromete esta corriente, asignando a la historia de los conceptos un papel no substitutivo de la historia social, sino, por el contrario, de auxiliar útil. Una segunda dirección de la investigación, más amplia, ha tomado por objeto el espacio europeo como campo de análisis privilegiado de formación de las principales nociones políticas de la modernidad, en el mismo orden de cuestionamiento que la Escuela de Cambridge⁵⁰. El presupuesto teórico de estas investigaciones, tomado en lo esencial de Koselleck, es considerar que los conceptos no tienen historia, pues se cargan de significaciones diferentes en función de la singularidad del contexto histórico que atraviesan. En San Petersburgo, en Rusia, el trabajo reflexivo emprendido por Nikolai Kopussov, que se interroga sobre la manera cómo piensan los historiadores, cuando practican su disciplina, también se inspira considerablemente en las orientaciones de la semántica histórica, tal y como la ha definido Koselleck. Utiliza a menudo la *Begriffsgeschichte* para dar cuenta de la controversia entre los partidarios de la noción de órdenes y los de la noción de clase a propósito de la sociedad del siglo XVII⁵¹. Sin embargo, se diferencia de ellos adoptando un enfoque radicalmente constructivista, apartado de toda hermenéutica, tratando de apuntalar el conocimiento histórico sobre bases esencialmente cognitivas.

⁴⁸ Sandro Chignola: «Begriffsgeschichte in Italy. On the logic of modern political concepts», en *History of Concepts Newsletter*, n° 3, primavera de 2000, p. 10.

⁴⁹ P. Schiera (bajo la dirección de): *Società e corpi. Scritti di Lamprecht, Gierke, Maitland, Bloch, Lousse, Oestreich, Auerbach*. Bibliopolis, Nápoles, 1987.

⁵⁰ Giuseppe Duso: *La logica del potere. Storia dei concetti come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

⁵¹ Nikolai Kopussov: *Comment pensent les historiens?*, Nouvelle Revue Littéraire, Moscú, 2001. Ver sobre todo el capítulo 2: «Semántica de las categorías sociales», pp. 88-128 (en ruso).

En el mundo anglosajón se busca más el articular las orientaciones de Koselleck y las de Skinner. Ese es el sentido de la mayor parte de las intervenciones y trabajos del profesor de Nueva York, miembro del comité de organización de esta red internacional, Melvin Richter, organizador con Kari Palonen del segundo encuentro para la historia de los conceptos, que se celebra en París en octubre de 1999. Melvin Richter interviene sobre el concepto de «despotismo» como tema fundamental en el discurso político francés en el transcurso del siglo XVIII. Durante la celebración del tercer encuentro anual, celebrado en Copenhague en octubre de 2000, Melvin Richter recupera a su estilo los métodos de la *Begriffsgeschichte* para estudiar cómo Tocqueville se sirve de la noción de «estado social» en *De la démocratie en Amérique*, mostrando en primer lugar las ambigüedades del concepto de democracia en sus primeras publicaciones, después el esbozo de un cambio suscitado por la influencia de las concepciones defendidas por Guizot, según las cuales se le tiene que ser dada la prioridad a la sociedad sobre lo político. Finalmente, según Melvin Richter, Tocqueville define al final de su recorrido una «versión débil» del «estado social» a fin de insistir sobre la importancia de las instituciones políticas, lo que constituirá el hilo conductor de su obra sobre *L'Ancien Régime et la révolution*. Inspirándose en Koselleck, Melvin Richter se acerca a su manera a la demostración de Pocock, según la cual la Revolución Americana habrá sido el último acto del Renacimiento italiano: «La contribución de Melvin sugiere que los cambios conceptuales de Tocqueville sobre la democracia habrán sido, por lo menos en parte, el resultado de otro momento maquiavélico»⁵².

Además de sus estudios tópicos, Melvin Richter pone en paralelo las aportaciones respectivas de las corrientes alemana y anglófona en el ámbito de la historia de los conceptos⁵³. En esta perspectiva organiza un gran simposio en Boston, en 1998, para lanzar las bases de una articulación que considera posible de las aportaciones de la Escuela de Cambridge y las de la semántica alemana⁵⁴. Poco después, este proyecto es sometido a discusión en una publicación colectiva en la que el profesor de Washington, Jerry Z. Muller, se pregunta si es posible realizar en inglés el equivalente de la gran empresa de diccionario de los conceptos llevada a cabo por Koselleck. Si no ve objeción para la realización de un proyecto así en el

⁵² Martin J. Burke: «Comments on the Third Annual Meeting of the History of Social and Political Concepts Group», Copenhague, octubre de 2000, en *History of Concepts Newsletter*, n.º 4, verano de 2001, p. 7.

⁵³ Melvin Richter: *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

⁵⁴ Melvin Richter (bajo la dirección de): *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, MA, Boston, 1998.

mundo anglosajón, duda de encontrar el equivalente de Koselleck por su capacidad de movilizar a tantos investigadores en un programa compartido que exige tantos sacrificios⁵⁵. Por su lado, el profesor de Boston, James Schmidt, recuerda las reticencias de Skinner frente a la *Begriffsgeschichte*, cuando le opone las tesis de Wittgenstein según las cuales no se puede dissociar la morfología de un concepto escindido de la práctica y de la interpretación que de él hacían los agentes sociales. Pero, como Richter, considera que las críticas de la historia tradicional de las ideas realizada por Skinner y Pocock no apuntan a la semántica histórica alemana, ya que Koselleck también ha deplorado la ausencia de contextualización de la historia de las ideas en Alemania y ha valorado el estudio de los cambios tal y como han sido vividos por los autores en el periodo 1750-1850. Por lo tanto, sugiere, como Melvin Richter, releer el trabajo sobre el pensamiento político realizado por la escuela de Koselleck a la luz de las tesis de pragmática lingüística a partir de las orientaciones de Skinner⁵⁶. En su respuesta a los comentarios publicado sobre el simposio que ha organizado, Melvin Richter considera que no se podrá prescindir de una historia de los conceptos si se quiere responder a la cuestión fundamental planteada por Quentin Skinner, que es el saber cuáles son los recursos conceptuales posibles para un pensador en el pasado, cuáles son los usos a partir de los cuales un concepto se convierte en argumento. Respondiendo a los argumentos críticos del historiador de la Universidad de Massachussets, Daniel Gordon, Richter le replica en primer lugar que la *Begriffsgeschichte* no es más que uno de los instrumentos posibles entre otros enfoques y evoca un recuerdo personal de su descubrimiento de la fecundidad de la semántica histórica alemana: «He sido formado en la historia de las ideas en el tiempo en que este ámbito estaba dominado por A.O. Lovejoy y su escuela. Isaiah Berlin me ha pedido que escribiera un artículo sobre el despotismo para el *Diccionario de historia de las ideas*. Después de haberlo hecho, era consciente de que había cubierto la historia del concepto en Francia tan bien como en Alemania. Cuando he ido por primera vez a hacer investigaciones a la biblioteca de Wolfenbüttel, he descubierto la *Geschichtliche Grundbegriffe*. Mi reacción ha sido que eso es mucho mejor que lo que yo estaba habituado a hacer hasta ese momento. Entonces, he deseado aprender a volverse tan eficiente»⁵⁷.

⁵⁵ Jerry Z. Muller: «Begriffsgeschichte: Origins and Prospects», en *History of European Ideas*, 25, 1999, pp. 3-7.

⁵⁶ James Schmidt: «How Historical is Begriffsgeschichte?», en *History of European Ideas*, *ibid.*, pp. 9-14.

⁵⁷ Melvin Richter: «Reply to Comments», en *History of European Ideas*, *ibid.*, p. 36. Una reflexión con perspectiva sobre la historia de los conceptos acaba de ser recientemente publi-

El entusiasmo expresado por Melvin Richter es significativo de la proyección alcanzada por el tipo de estudio histórico iniciado por el programa de semántica histórica definido por Koselleck. La doble preocupación por la dimensión del lenguaje y por su fuerte enraizamiento en el ámbito social permite, efectivamente, conjugar los efectos positivos del *linguistic turn*, sin tener que abandonar el horizonte social de la historia.

cada en Alemania: Hans Erich Bödeker (bajo la dirección de): *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2002, con colaboraciones de Hans Erich Bödeker, Reinhart Koselleck, Ulrich Ricken, Jacques Guilhaumou, Mark Bevir, Rüdiger Zill, Lutz Danneberg.

CONCLUSIÓN

En la misma pluralidad de sus orientaciones la historia intelectual puede ser concebida como la puesta a prueba de los esquemas reductores de explicación que son, todos, incapaces de aprehender aspectos tan heterogéneos, contingentes, en una misma nasa explicativa. Hace necesario un verdadero adelgazamiento de los argumentos explicativos. Ciertamente, un determinado número de conectadores es útil para dar cuenta de ellos, pero sólo pueden ser mediaciones imperfectas que dejan escapar una buena parte de lo que forma la sal de la historia intelectual.

Esta historia intelectual, atenazada entre las lógicas diacrónicas de la historia de las ideas y las sincrónicas de las cartografías y de los cortes socioculturales, es un ámbito incierto, una encrucijada entre la pluralidad de los enfoques posibles y la voluntad de rediseñar los contornos de una historia global. A esta tensión se añade la proximidad con la sociología y con la filosofía sobre un objeto que difiere poco de estas dos disciplinas. De ello resulta una forma de «indeterminación epistemológica»¹, que postulo como un principio heurístico en el ámbito de la historia intelectual.

Esta indeterminación remite a esta encrucijada necesaria entre un enfoque puramente internalista que sólo toma en consideración la lógica endógena del contenido de las obras, de las ideas, y un enfoque externalista que se contentaría con explicaciones puramente externas, contextualizadas, de las ideas. La historia intelectual sólo es posible a partir del momento en que piensa al mismo tiempo los dos polos, superando esta falsa alternativa. Por lo tanto, es inútil enfocar una historia intelectual que se detuviera en el umbral de las obras, quedando apartada de su interpretación, privilegiando solamente las manifestaciones externas de la vida intelectual. ¿Cómo se puede practicar la evitación del trabajo intelectual mismo con sus obras y sus envites?

Ciertamente, para definir un espacio propio a esta historia intelectual, ésta quizás en un primer tiempo ha tenido que privilegiar el enfoque ex-

¹ Como lo ha analizado Christian Delacroix en *Esquisses psychanalytiques*, n° 18, otoño de 1992, pp. 211-215.

ternalista por razones de visibilidad y de emancipación en relación con la historia tradicional de las ideas, pero conviene, me parece, volver a entrar más adelante en el interior del contenido mismo de los envites de la vida intelectual, que no se limita al aspecto reactivo de los intelectuales frente a acontecimientos que les son exteriores.

El estudio de su modo de compromiso es, a la vez, pertinente y clarificador en cuanto a un mejor conocimiento de los modos de implicación o, por el contrario, de distanciamiento practicados por los intelectuales en la ciudad, pero sólo da cuenta parcialmente de la mayor parte de la actividad intelectual en sí misma, hecha de visiones del mundo, de representaciones, de prácticas producidas por escuelas de pensamiento, de paradigmas en sentido amplio que inspiran orientaciones convergentes vinculadas a momentos singulares. De un polo al otro, del punto de vista externalista al punto de vista internalista, tampoco se trata de hacer funcionar relaciones causales estrictas y reductoras, como la de una lógica de la sospecha, que conduce a la reducción del otro a su posición social, espacial o a la manera como gestiona mejor o peor su libido. Tal enfoque ha servido excesivamente a maniobras de descalificación y de pereza que se arrogan el derecho de juzgar sin entender, de desconocer el contenido de lo que habla sin saberlo. Jean-François Sirinelli pone en guardia, con razón, contra cualquier tentación de evitación del «corazón del acto de la inteligencia» en unos estudios que se limitarían a restituir los efectos microsociales de las redes intelectuales de sociabilidad: «Hay realmente un imperativo categórico de la historia de las élites culturales: ésta no tiene que saltarse el estudio de las obras y de las corrientes»².

Jean-Claude Perrot define, por ejemplo, las vías de una historia intelectual de la economía política que tiene en cuenta no sólo la historia de las doctrinas económicas en el plano de su contenido, sino también su puesta en relación con los estados materiales de las sociedades, que les han visto nacer. La historia intelectual «mobiliza, en consecuencia, todas las huellas disponibles del pasado. Este enriquecimiento documental modificará progresivamente la participación que se opera, casi sin saberlo nosotros, entre las realidades y las representaciones»³. Analiza, entre otras cosas, cómo los fisiócratas han ganado la partida en el siglo XVIII gracias a su mayor dominio de los códigos sociales de la comunicación, desplegando estrategias de conquista sofisticadas y eficaces por el aislamiento de sus adversarios. El

² Jean-François Sirinelli: «Les élites culturelles», en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de): *Pour une histoire culturelle*, Seuil, París, 1997, p. 288.

³ Jean-Claude Perrot: *Une histoire intellectuelle de l'économie politique au XVIII^e et XVIII^e siècle*, EHESS, París, 1992, p. 10.

estudio de estas estrategias, así como la de las instituciones que las ejercen, es un observatorio privilegiado de esta historia intelectual, que debe conciliar, según Jean-Claude Perrot, la orientación filológico-histórica, tal y como la ha definido Vico, y el horizonte de búsqueda de un lenguaje universal tal y como lo concibe Condorcet, definiendo así un espacio intersticial, un entredós de equilibrio inestable. Jean-Claude Perrot define una historia intelectual posible en la intersección de un contextualismo y de una lectura hermenéutica crítica: «Aquí es donde la hermenéutica tiene que convertirse en una actividad resueltamente crítica o bien agota sus virtualidades. En primer lugar, enuncia un punto de vista que no importa qué historia analítica puede compartir; es absolutamente cierto que entre lo real y el conocimiento la frontera se desplaza a través del tiempo, sin borrarse. La hermenéutica también admite que unos obstáculos materiales, en la obra y fuera de ella, puedan formar una barrera a la gratuidad de las interpretaciones. Dicho esto, todo el resto de nuestro saber viene con toda seguridad de los textos, textos espejos y espejismos. Pero esta inmensidad de archivos no puede ser dejada en su indiferenciación primitiva. Un balance débito/crédito, un informe administrativo, un tratado de filosofía política se someten a criterios específicos de demostrabilidad de lo verdadero. Por lo tanto, tomados individualmente o por categorías de discurso, los textos son oponibles unos a otros y, por consiguiente, al menos parcialmente refutables. Por este concepto, su estudio recupera la suerte común de cualquier saber. El sentido de un tratado económico será tanto más seguro si es sometido al mayor conjunto posible de condiciones históricas restrictivas. Las circunstancias de lugar y de momento, las lógicas sociales, las estructuras de pensamiento son accesibles para testimonios contemporáneos dotados de un lenguaje, de un aparato de comunicación particular. En el transcurso de sus confrontaciones, la comodidad tautológica de la interpretación se hace añicos. La historia de las ideas no se encuentra desprovista de experiencias de validación»⁴. No son mecanismos de causalidad los que pueden emerger de un enfoque a la vez internalista y externalista, sino más modestamente la puesta en evidencia de correlaciones, de simples vínculos posibles a título de hipótesis entre el contenido expresado, el decir, por una parte, y la existencia de redes, la pertenencia generacional, la adhesión a una escuela, el periodo y sus envites, por otra. El historiador dispone de una baza frente a estas dificultades de elaboración de una historia intelectual, gracias a su capacidad para intrigar, para construir un relato complejo que permite esta puesta en correlación, preservando al

⁴ *Ibid.*, p. 37.

mismo tiempo la indeterminación y el carácter específico de las hipótesis avanzadas, que corresponden al ámbito de simples probabilidades.

Eso es lo que modestamente me he propuesto realizar en mis publicaciones anteriores, que, en la distancia, me parecen conectadas por esta preocupación de contribuir a la construcción de esta historia intelectual por medio de la implantación de un relato sobre la escuela de los historiadores franceses de los *Annales*, sobre el paradigma estructuralista y sobre itinerarios biográficos como los de Ricœur y de Certeau. Si tengo que juzgar por la salva de críticas que ha acompañado a la publicación de mi *Histoire du structuralisme* y de las que da el tono el dossier realizado en *Le Débat*⁵, estas posiciones están lejos de ser unánimemente compartidas. Un cierto número de historiadores y de sociólogos de este sector pretenden, por el contrario, permanecer fieles a modos más estrictos de clasificación.

Mi voluntad de reconstituir el momento estructuralista en la pluralidad de sus posturas y de sus componentes, de construir una historicización, que no se reduzca a una contextualización de pensamientos o a una clasificación de las lógicas internas a las obras, sólo podía chocar con los partidarios de determinaciones estrictas desde lo alto de su posición de superioridad. Sobre todo, se me reprochaba el no haber establecido una tabla jerarquizada de valores como modo de lectura, con casillas para rellenar en las que disponer los testimonios orales y las fuentes manuscritas. Estas críticas atestiguan una incompreensión real y una resistencia manifiesta frente a la idea de una indistinción epistemológica. En efecto, si no he adoptado ninguna tabla de análisis previo es justamente para dejar que aparezca el pluralismo de determinaciones, la importancia de los procesos de subjetivación de la vivencia estructuralista de los actores del periodo y para comprender cómo ha sido objetivado el estructuralismo. Así, no hay ingenuidad por mi parte en el uso de las reconstituciones de trayectos recogidas por medio de testimonios orales. Es cierto que las reconstrucciones fuera de tiempo tienen una fragilidad real, propia de este tipo de fuentes, pero la utilización de este material es esencial, no tanto para establecer el discurso de lo Verdadero, como para dar cuenta de la intensidad de las diversas subjetivaciones del objeto estudiado: «Para el testimonio oral, práctica admitida corriente y legítimamente, los riesgos de efectos perversos son reales y difícilmente controlables»⁶. Conviene mantenerse a distancia de este juego de espejos deformantes, de una memoria especialmente selectiva evocada por unos in-

⁵ «Le structuralisme a-t-il une histoire?», en *Le Débat*, n° 73, enero-febrero 1993, pp. 3-38.

⁶ Jean-François Sirinelli: «Les élites culturelles», en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli (bajo la dirección de): *Pour une histoire culturelle*, op. cit., p.296.

telectuales prontos a construir y reconstruir las balizas de su propio trayecto. Estos testimonios orales no dicen nada más que la verdad reconstruida en el momento en que es recogida. El historiador debe ser consciente de esto, aun reconociendo la validez de un testimonio en el momento que se expresa como revelación de una forma de subjetivación del instante, y no acechar en él forzosamente la expresión de la mala fe.

La indeterminación epistemológica conviene a esta encrucijada de relaciones propias del campo intelectual, que comprometen a los individuos en unas relaciones de imbricación inextricables entre la defensa de sus valores, la de sus intereses bien comprendidos, pero también, y si me atrevo a decirlo, en una dimensión subjetiva de intensa afectividad, fluctuante a merced de las amistades y enemistades experimentadas. Hay ahí toda una parte de afecto, difícil de sacar a la luz y, sin embargo, completamente esencial, de la que las entrevistas orales, los testimonios recogidos permiten dar cuenta, por lo menos de manera parcial. Como lo señala Jean-Claude Passeron, los grupos intelectuales «siempre han tenido necesidad de estar en fase con el contenido "patético" de su tiempo, de su siglo, de la "contemporaneidad"»⁷. Esta dimensión es hasta tal punto importante que sugiere incluso que la sociología de los intelectuales no sería más que una «sociología de los afectos de la racionalización»⁸.

Evidentemente, el acceso a los archivos personales, a la correspondencia, hace posible una mirada más objetivada de estas fluctuaciones afectivas. Los estudios precisos de la trayectoria seguida por unos itinerarios biográficos sólo pueden dar un poco de luz sobre esta dimensión privada/pública. Louis Bodin da algunos ejemplos de esto a partir de la relación intensa y ambivalente que se entabla entre un editor y un autor: «Se trata de una relación casi íntima que se compara a menudo a la del matrimonio con los sentimientos de fidelidad o los riesgos de infidelidad que implica»⁹. Así, cuando el editor Michel Lévy firma un contrato con Gustave Flaubert para *Salambó*, habla de ello como si lo fueran: «Aquí estamos, casados, o mejor, vueltos a casar para una decena de años y la experiencia del pasado me da la convicción de que en ningún momento, después, suspiraremos ni uno ni otro por el divorcio», y Flaubert le responde: «Sí, mi querido Lévy, como usted dice, estamos aquí otra vez casados. Haremos una buena pareja, ¡esperemos!»¹⁰. La fuerza de las relaciones, que supera de lejos los límites

⁷ Jean-Claude Passeron: «Quel regard sur le populaire?», en *Esprit*, marzo-abril 2002, p. 151.

⁸ *Ibid.*

⁹ Louis Bodin: *Les Intellectuels existent-ils?*. Bayard, París, 1997, p. 134.

¹⁰ *Lettres inédites de Gustave Flaubert à son éditeur Michel Lévy*, Calmann-Lévy, París, 1965, pp. 70 y 72.

jurídicos de un simple contrato, se convierte en fuente de confianza tanto por parte del editor como por la del autor. También puede transformarse en sospecha, en recriminaciones y en escenas de pareja. La correspondencia mantenida por Gaston Gallimard es abundante en estas tensiones. El editor mantiene con sus dos autores fetiches, Claudel y Proust, una correspondencia particularmente abundante (más de cuatrocientas cartas intercambiadas entre Proust y Gaston Gallimard y sus colaboradores cercanos). Estas cartas atestiguan la intensidad de la relación, de una fidelidad siempre requerida y de reproches expresados sin disimulo. Claudel es un experto en la materia: «Cuando la historia de mi vida se escriba, como lo será un día, se encontrarán pocos ejemplos de un gran escritor tan constantemente traicionado, sofocado, saboteado por su propio editor»¹¹.

Teniendo en cuenta estas imbricaciones entre teoría, escritura, afecto en toda historia intelectual, el objeto que para mí fue el estructuralismo no ha sido ni presupuesto en cuanto método o ideología, ni puesto en correlación mecánicamente con macrodeterminaciones históricas clásicas, del tipo coyuntura política, fuerzas sociales, etc. Programa, concepto, ideología, método, paradigma, proyecto, polo de reunión, generación, «efecto de moda», el estructuralismo ha sido todo eso a la vez; una «madeja delicada de desenredar, si no se identifican los momentos, las corrientes, los envites»¹². La cuestión planteada ha sido menos «¿qué es el estructuralismo?» que «¿cuándo y cómo el estructuralismo se ha puesto a funcionar como objeto histórico?». Este objeto ha sido aprehendido como irreductible solamente a su contexto de aparición así como solamente a sus contenidos explícitos. Este ejercicio de puesta en duda me ha permitido salir del juego de las determinaciones en última instancia de la sofisticación de Althusser, que yo había adoptado en su tiempo, así como del esquema de la «autonomía relativa» de la instancia intelectual. La pluralidad de las determinaciones emerge del mismo movimiento de exposición, es decir, en el interior mismo del relato histórico, que se convierte en el que instituye su objeto. Por lo demás, se me ha reprochado mucho el no jerarquizar, el no delimitar un corpus de textos que respondan ellos solos a la cultura científica y de conceder así demasiado sitio a los ecos mediáticos, a la prensa. Sin embargo, me parece que una historia intelectual que tome en cuenta seriamente la recepción de las obras no puede dejar de lado esta dimensión cuyo papel cada vez más central todo el mundo está de acuerdo en describir o en de-

¹¹ Paul Claudel, en Paul Claudel, Gaston Gallimard: *Correspondance 1911-1954*, Gallimard, París, 1995, carta del 9 de febrero de 1929.

¹² François Dosse: *Histoire du structuralisme*, tomo 1, La Découverte, París, 1991, p. 460.

nunciar. La toma en cuenta de esta recepción apunta a soslayar la ilusión según la cual bastaría partir de la intención del autor y del contenido de lo que significa, pues la historia intelectual es hecha tanto de este contenido explícito como de los contrasentidos que suscita, así como de las sucesivas reapropiaciones que se han hecho posteriormente. Como ya lo señalaba Léon Robin en los años 1930, las doctrinas filosóficas aún ejercen más su influencia por los contrasentidos, de los que son la ocasión, que por su contenido comprobado¹³.

Un cierto número de operadores se han puesto en marcha en esta historicización. En mi puesta en duda, el estructuralismo ha sido considerado, ante todo, como un momento que necesitaba como primer conectador el uso de la noción de periodo. Los dos volúmenes corresponden cada uno a una respiración diferente: la de la conquista progresiva del «campo del signo» hasta su apogeo durante lo que he calificado de año estructural: 1966. A esta fase ascendente le ha sucedido una progresiva deconstrucción, que corresponde al segundo volumen, «Le chant du cygne». El historiador se interroga sobre cada una de las escansiones, para medir su pertinencia y sus efectos. La pertinencia de las obras hay que resituirla muy exactamente en su cuadro cronológico.

El segundo conectador que he utilizado ha sido el de paradigma, en el sentido amplio de orientación intelectual, que sobrepasa las fronteras de una disciplina particular. Con el estructuralismo se tiene un tiempo fuerte del paradigma hipercrítico, de un pensamiento de la sospecha que presupone una verdad siempre oculta que hay que desvelar. Este programa cada vez más unitario de semiología general se plantea como objetivo el desmitificar la *doxa*, la opinión ordinaria asignada a la engañifa. Rechaza el sentido aparente para desalojar la mala fe y, así, radicaliza la famosa ruptura inducida por la filiación epistemológica francesa de Cavallès a Bachelard hasta la ruptura epistemológica con Althusser, Foucault y los otros maestros-pensadores estructuralistas. En nombre de esta ruptura, conviene deshacerse del sentido común a partir de una postura erudita y de una competencia científica vaciada de su ganga ideológica.

El tercer conectador utilizado es el estudio de las relaciones conflictivas entre el campo universitario y el mundo de las letras. Es iluminador de un envite mayor en esta nueva batalla de los antiguos y de los modernos, que ve emanciparse lo que Lepennies ha llamado «la tercera cultura», la de las ciencias humanas arrinconadas hasta 1968 en lugares marginales en provecho exclusivo de las humanidades clásicas de la vieja Sorbona.

¹³ Léon Robin: «L'histoire et la légende de la philosophie», en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1935, pp. 161-175.

En este plano, el estructuralismo se convierte en el estandarte de la emancipación, una forma de socialización de las ciencias humanas que, a favor del estallido de Mayo de 1968, van a realizar un golpe de Estado bajo la bandera estructuralista.

El cuarto conector adoptado y que he encontrado especialmente operativo es el de generación. Los actores de la gesta estructural están marcados por unos acontecimientos-fecha, los mismos que Marc Bloch ha considerado como marcadores de «comunidad de huella». Los famosos maestros-pensadores de este momento son portadores de una visión des-historizada, en la que Clío está en el exilio¹⁴, a favor de una temporalidad enfriada, estructuralizada, y efectuando así una radical puesta en cuestión de cualquier *telos*, de cualquier visión eurocéntrica y evolucionista de la historia. La Segunda Guerra Mundial ha provocado manifiestamente ese desinflamiento, que ha arrastrado con él la evacuación del sujeto y del referente. La descolonización aún ha radicalizado estas posiciones hasta absolutizar las diferencias. En cuanto al descubrimiento del Gulag, aún ha acentuado esta propensión a salir de una visión encantada de la historia, dejando sitio a una doble relación de fascinación frente a lo científico como tabla de salvación (de ahí el cientificismo de la época en ciencias humanas) y de odio de sí mismo (Roland Barthes designando a la escritura como una forma de fascismo: «Rechazo profundamente mi civilización, hasta la náusea»)¹⁵.

Todos estos conectores me han ayudado a caracterizar y a describir el proceso de emancipación de las ciencias humanas, que ha tomado el estructuralismo como instrumento de vinculación para elaborar un vasto programa de semiología general. Implicaba una antropología arrancada por Claude Lévi-Strauss de su anclaje biológico, una lingüística de Saussure escindida de la palabra, un psicoanálisis desmedicalizado bajo la inspiración de Lacan y una crítica literaria más atenta a las condiciones de la discursividad que al contenido de lo dicho. Esta elaboración se ha efectuado al ritmo, a menudo contingente, de las reuniones, como la de Claude Lévi-Strauss con Roman Jakobson en Nueva York durante la guerra, de las batallas de instrumentos con un predominio concedido a la noción de ruptura, que en ese momento tomaba el cariz de contestación de las instituciones, ya fuera Althusser dirigiéndose contra el aparato del PCF o Lacan rompiendo con la Asociación de Psicoanálisis Internacional (IPA) o Barthes iconoclasta contra la vieja Sorbona. Son también otras tantas estrategias

¹⁴ François Dosse: «Clío en exil», en *L'Homme et la société*, n° 95-96, 1990, pp. 103-118.

¹⁵ Roland Barthes, entrevista con Raymond Bellour, en *Les lettres françaises*, 20 de mayo de 1977; recogida en *Le Grain de la voix*, Seuil, París, 1981, p. 82.

más o menos conscientes de rodeo por la periferia las que han permitido hacer prosperar el programa en algunas universidades muy descentradas o en París en la VI sección de la EPHE (Ecole Pratique des Hautes Etudes) o aún en la muy legitimadora institución del Colegio de Francia, que ha acogido un buen número de estos maestros-pensadores. Pero, sobre todo, la atención al contenido de las obras destacadas de este momento estructuralista hace posible una puesta en evidencia de la circulación de los conceptos y de sus transformaciones en su paso de una disciplina a otra. Así, el algoritmo de Saussure del *Cours de linguistique générale*, que define el signo como la ecuación del significante/significado, es retomado en cuanto el núcleo mismo de la racionalidad moderna estructural, pero es transformado al cambiar de campo de aplicación y reviste una definición muy diferente en Lévi-Strauss. Lacan o Barthes de la que la había otorgado inicialmente Saussure.

El momento de cristalización alrededor de este programa común estructuralista se encuentra especialmente caracterizado por estos juegos de intercambios interdisciplinares, de préstamos, «de cazas furtivas» hubiera dicho Certeau. Así, la noción de inconsciente en Lacan está cerca del inconsciente simbólico utilizado por Lévi-Strauss; el objeto «a» de Lacan va a encontrarse en la «a» de la diferencia, escrita «diferancia» por Derrida y remitiendo al objeto de la carencia; Althusser se lanza a una lectura sintomática de Marx y utiliza la noción de sobredeterminación, lo que son otros tantos préstamos de Lacan y del mundo de escucha analítica; la cadena significante suscita un constante deslizamiento del significado, evacuado bajo la barra de significación, ya sea en el enfoque de los mitos de Lévi-Strauss, en el estudio de Lacan del sujeto del inconsciente, en la deconstrucción de Derrida; la conferencia de Michel Foucault de 1969 sobre «¿Qué es un autor?» ha sido fundamental en la elaboración lacaniana de la teoría de los cuatro discursos¹⁶; la manera como Foucault enfoca una «historia general» como espacio de dispersión, en su introducción a la *Arqueología del saber* en 1969, ha sido completamente esencial en la manera como se ha modificado el discurso de los historiadores de la escuela de los *Annales* en los años 1970. Con toda facilidad se podrían multiplicar los ejemplos de esta circulación conceptual que ha marcado este momento del pensamiento francés.

Una concepción semejante de la historia intelectual presupone una entrada en el contenido del discurso, en el interior de las obras mismas, una

¹⁶ François Dosse: «Barthes, Lacan, Foucault: l'auteur, la structure», en Patrick di Mascio (bajo la dirección de): *L'Auteur à l'oeuvre*, ENS éditions, Fontenay/Saint-Cloud, 1996, pp. 11-43.

inmersión al mismo tiempo que un distanciamiento en una preocupación constante de comprensión del otro. Tal presupuesto es el que se encuentra en la base de la mirada que, por ejemplo, nos propone Olivier Mongin, director de la revista *Esprit*, cuando escribe en el marco de la colección «La aventura intelectual del siglo xx», creada por Thierry Paquot en las ediciones La Découverte, una obra que recorre el periodo de 1976 hasta nuestros días¹⁷. El gran mérito de su obra ha sido el tomar en serio a los actores de la vida intelectual, entrar en el interior de sus obras para identificar allí las posturas teóricas que enfrentan a las distintas corrientes que animan la vida de las ideas, ilustrando esas palabras de Marcel Gauchet, según el cual «las ideas no engendran la realidad histórica como tampoco son segregadas por ella, están en la historia»¹⁸.

La noción de «momento intelectual» me parece completamente esencial. Lo es especialmente en un tiempo presente marcado por un decaimiento espectacular de la experiencia histórica, una situación en la que el futuro se encuentra tanto más cerrado en la medida en que el pasado es trágico y en que la utopía de la transparencia de la comunicación hace del presente la única entrada posible de la historia. La crisis que de ello resulta es omnipresente y afecta a todos los ámbitos del saber y de la creación. Igualmente es tangible, según Olivier Mongin, en el movimiento de abandono de lo político, en el repliegue cultural sobre lo identitario, en la crisis de inspiración de la ficción novelística francesa, en la sustitución de la imagen por lo visual o también en la desaparición de la información por la comunicación. Progresivamente, los intelectuales van a reconciliarse con un cierto número de valores occidentales considerados hasta ese momento como mixtificadores, puramente ideológicos. La ironización de los valores democráticos se vuelve más difícil y la reconstrucción de todos los aparatos de esta democracia tiene que ser reevaluada respecto a su positividad. Si el intelectual orgánico ya ha muerto desde hace mucho tiempo, el intelectual hipercrítico sufre en este caso una crisis de languidez. Y no es asombroso que se haya podido hablar después del «silencio de los intelectuales», acentuado aún después de 1981. La controversia suscitada por este «silencio» fue especialmente ruidosa. Si Jean-François Lyotard ha creído diagnosticar la aparición de una «tumba de los intelectuales»¹⁹, Maurice Blanchot ha salido de su habitual reserva para poner en guardia

¹⁷ Olivier Mongin: *Face au scepticisme. Les mutations du paysage intellectuel*, La Découverte, París, 1994.

¹⁸ Marcel Gauchet: «Changement du paradigme en sciences politiques», en *Le Débat*, mayo-agosto 1988, p. 169.

¹⁹ Jean-François Lyotard: «Tombeau de l'intellectuel», en *Le Monde*, 8 de octubre de 1983; recogido en *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Galilée, París, 1984.

contra la idea de un reposo eterno de los intelectuales, quienes en la hipótesis en que, como los cruzados de antaño, metieran la mano en una tumba que saben que está vacía, no se encontrarían «al final, sino al inicio de su pena, habiendo tomado conciencia de que sólo habría holganza en la persecución infinita de las obras»²⁰. Blanchot constata que el término de intelectual tiene mala fama y se convierte cada vez más en fuente de ofensa, pero trata de perseverar en una función crítica que impide a los intelectuales escapar de sus responsabilidades: «No soy de los que depositan con un corazón contento la losa funeraria sobre los intelectuales»²¹. Aconseja a los intelectuales mantenerse en un espacio de retirada de lo político que les haga posible pensar la acción social y evitar así, gracias a la retirada, el retiro. Blanchot invita al intelectual a seguir siendo un vigilante y a permanecer consciente de sus límites. Saluda esta función de vigilia, presentándole como «el obstinado, el resistente, pues no hay mayor coraje que el coraje del pensamiento»²².

La inversión de la coyuntura intelectual es particularmente bien percibida por Pierre Nora, que, sin embargo, ha tenido un papel seminal en Gallimard en el auge estructuralista de la era de la sospecha. Pero entonces es consciente de que se ha girado página. Tomando nota del fracaso de los sistemas globalizadores, lanza una nueva revista que juega el papel de verdadero acontecimiento en la vida intelectual francesa de 1980, *Le Débat*. La revista ya no pretende ser el soporte de un sistema de pensamiento, de un método de vocación unitaria, sino simplemente un lugar de diálogo, una encrucijada de ideas: «*Le Débat* no tiene sistema para imponer, mensaje para entregar ni explicaciones últimas que dar»²³. *Le Débat* se sitúa en una perspectiva de apertura y toma sus distancias con la coyuntura estructuralista para sustituirla por el eclecticismo, por la yuxtaposición más amplia de los puntos de vista, sin concederle ninguna prevalencia a tal o cual método de análisis.

Pierre Nora, planteándose la cuestión: «¿Qué pueden los intelectuales?», constata que el desplazamiento del centro de gravedad de la literatura hacia las ciencias humanas quizás está invirtiéndose. Las ciencias sociales han comprendido que se habla un lenguaje distinto del que se cree hablar, saben que se ignoran los motivos por los que se actúa y que el punto de desenlace escapa al proyecto inicial. Si, en este plano, el balance es positivo, la coyuntura impone una nueva relación al saber, pues «es fuera del alcance

²⁰ Maurice Blanchot: «Les Intellectuels en question. Ébauche d'une réflexion», en *Le Débat*, n.º 29, marzo 1984, p. 4.

²¹ *Ibid.*, p. 5.

²² *Ibid.*, p. 6.

²³ *Le Débat*, n.º 1, editorial, mayo 1980, director: Pierre Nora.

de la función crítica como funciona de lleno la irresponsabilidad política de los intelectuales»²⁴. La creación de *Le Débat* revela la reconciliación de los intelectuales con los valores de la sociedad occidental, una reevaluación de la democracia, de las Luces y una conversión progresiva a los planteamientos de Aron. La revista constata el agotamiento de los modelos de superación, ya sea en la relación con un futuro desde ahora prescrito, de luto por un futuro progresista o revolucionario o, en el plano científico, de un rigor liberado del parasitismo ideológico. Aún es sintomático que el subtítulo de *Le Débat* ponga por delante: «Historia, política, sociedad». En 1980, las disciplinas que han tenido un papel piloto durante la hora de gloria de la sospecha: la antropología, la lingüística, el psicoanálisis, están todas en una situación de crisis, de reflujo, de fragmentación y de desconcierto teórico. Marcel Gauchet también le asigna un papel al intelectual en la sociedad democrática, incluso si esta etiqueta toma a veces aspectos infamantes: «Sin embargo, creo que hay una herencia que defender y que mantener viva»²⁵. Ciertamente, la dimensión profética está definitivamente superada y Marcel Gauchet se felicita por ello. Entonces, queda favorecer los lugares intermedios de contrapoder para evitar los efectos mediáticos de interferencia, las tentaciones al repliegue de los saberes especializados. Frente a un poder académico a menudo sin alma y frente a un magisterio espiritual sin espíritu, Marcel Gauchet piensa que aún hay sitio para una función del intelectual «en una sociedad francesa convertida de verdad a la democracia. Lo pienso e incluso tengo la desfachatez de creer que le corresponde hacer vivir, a través de este "espacio público cultivado" que forma su ámbito propio, esta rara planta de las tierras democráticas, que es el modelo de ciudadanía ilustrada»²⁶.

El giro pragmático, que equivale a interrogarse sobre qué quiere decir actuar, se impone a favor de lo que Marcel Gauchet califica de «cambio de paradigma en ciencias sociales»²⁷. Se asiste progresivamente a la salida del antiguo «paradigma crítico»²⁸, caracterizado por una guarnición constituida por una disciplina modelo, la lingüística, dos disciplinas reinas, la sociología y la etnología, y dos doctrinas de referencia, el marxismo y el psicoanálisis. Esta configuración de las ciencias sociales tenía su expresión filosófica en los «pensamientos de la sospecha», las estrategias de descubrimiento con la idea de que la verdad científica es accesible, pero escondida, velada. Lo que caracterizaba a este paradigma era el desplegar un pensa-

²⁴ Pierre Nora: «Que peuvent les intellectuels?», en *Le Débat*, mayo 1980, n° 1, p. 17.

²⁵ Marcel Gauchet, entrevista, «Le Mal démocratique», en *Esprit*, octubre 1993, p. 89.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Marcel Gauchet, en *Le Débat*, n° 50, mayo-agosto 1988, pp. 165-170.

²⁸ *Ibid.*, p. 165.

miento de descentramiento. Las ciencias humanas exaltadas durante este periodo eran las que tenían la mayor capacidad para expropiar la presencia, el testimonio de sí mismas, y en primer lugar todo lo que competía a la acción, al acto de lenguaje, todas ellas ocasiones de conducir operaciones significantes. En este marco el estructuralismo permitía conjugar los efectos del diseño teórico de destitución del sujeto y la ambición de una incautación de talante objetivo con pretensión científica.

Alrededor de los años 1980, manifiestamente se ha realizado un vuelco hacia un nuevo paradigma marcado por una organización intelectual completamente distinta, en la que el tema de la historicidad se ha sustituido por el de la estructura. Este nuevo periodo también está marcado por «la rehabilitación de la parte explícita y reflejada de la acción»²⁹. Sin embargo, no se trata de un simple retorno del sujeto tal y como estaba enfocado anteriormente en la plenitud de su soberanía postulada y de una transparencia posible. Es cuestión de un desplazamiento de la investigación hacia el estudio de la conciencia problematizada gracias a toda una serie de trabajos, como los de la pragmática, del cognoscitismo o también los de los modelos de la elección racional. El esquema del descubrimiento consistía en dar la vuelta, en pasar por detrás del estrato consciente para ir directamente a las motivaciones inconscientes. El nuevo paradigma invierte esta perspectiva y hace del inconsciente un punto de llegada y ya no un punto de salida. La andadura consiste en salvar los fenómenos, las acciones, lo que aparece como significativo para explicar la conciencia de los actores. Se trata de encontrar contemporaneidades que den sentido por su carácter conexo, sin por ello proceder a reducciones. Esta parte explícita y reflejada de la acción, sacada al primer plano, tiene como efecto que sitúa la identidad histórica en el centro de las interrogaciones en el marco de un triple objeto privilegiado para el historiador: una historia política, conceptual y simbólica renovada.

Este desplazamiento hacia la parte explícita y reflejada de la acción es especialmente sensible en la nueva sociología. Analizando los fundamentos del vuelco de paradigma, Luc Boltanski ve en él la desaparición de la filosofía de la historia implícita en la obra durante el periodo del paradigma crítico, la incapacidad actual para proyectarse en el futuro desde un punto de ruptura, que se puede situar alrededor de 1978 con Jomeini y Camboya. El segundo vector de crisis del antiguo paradigma se sitúa en la crisis del Estado-nación, que es fuente de generalidades sobre la sociedad. De ello resulta una incapacidad para globalizar alrededor de grandes panoramas de la nación. A otro nivel, conexo con la crisis de la idea de nación,

²⁹ *Ibid.*, p. 166.

el vínculo complementario, que permitía hacer trabajar juntos a sociólogos, juristas y políticos, es también un punto de apoyo cada vez más evanescente. El sociólogo exploraba el estado de normatividad en la sociedad, lo ponía en conocimiento del jurista, que lo transformaba en derecho, que regulaba la acción de los políticos. Este acuerdo, que funcionaba en los años 1960, se ha roto hoy. Ahora bien, la época dorada de la sociología clásica corresponde a los años de posguerra, los de la reconstrucción nacional y de la modernización del Estado, teniendo en la base un proyecto emancipador de la sociedad, con un objetivo de descubrimiento de lo escondido y de cambio rápido.

Este paradigma ha tenido su eficacia social, pero la nueva sociología considera que muchos de sus postulados hay que volver a cuestionarlos en la medida en que fracasan a la hora de dar cuenta del actuar social. En primer lugar, el corte radical que implica el paradigma crítico entre competencia científica y competencia común tiene como efecto el no tomar en serio las pretensiones y competencias de la gente ordinaria, cuyas manifestaciones se remitían a la expresión de una ilusión ideológica. En segundo lugar, el paradigma crítico estaba animado por una antropología pesimista implícita, que hacía del interés el solo y único motivo de la acción. El interés era un intermediario importante para comprender la unificación que se ha producido en los años 1970, y sobre todo ha jugado el papel de incentivo en todas las empresas de descubrimiento, de denuncia de las pretensiones de los actores. En tercer lugar, el paradigma crítico se planteaba como encasillado de lectura global de lo social, capaz de hacer inteligibles las conductas de todos los individuos en todas las situaciones. La prueba central consistía en mostrar que una misma persona reproducía comportamientos del mismo tipo cualquiera que fuera la situación. En cuarto lugar, el paradigma funcionaba de manera poco coherente, puesto que pretendía ser crítico, denunciando el carácter normativo de las posiciones de los actores, sus ilusiones, sus creencias, sin por otra parte descubrir sus propios fundamentos normativos. Finalmente, el elemento unificador de las ciencias humanas en los años 1960 alrededor del paradigma crítico fue el inconsciente: «Constituye, en sentidos por lo demás diferentes, la piedra angular de la lingüística, de la etnología, de la sociología y, de una cierta manera, de la historia, tal y como se ha desarrollado en la Escuela de los *Annales*»³⁰.

Una serie de corrientes surgidas de las investigaciones en ciencias humanas intentan hoy rehabilitar un pensamiento del actuar, durante mucho

³⁰ Luc Boltanski: *L'Amour et la justice comme compétences*. Métailié, París, 1990, pp. 49-50.

tiempo enterrado bajo los estratos estructurales que supuestamente las condicionaba. De manera aún subterránea, porque es colectiva, múltiples trabajos restablecen la experiencia, lo vivido, la intencionalidad, la reintroducción de los objetos. Los intelectuales se inspiran en las investigaciones que escudriñan el acontecimiento cuando emerge, la innovación realizándose, lo que instituye más que lo instituido, los modos diversos de apropiación, de identificación, la experiencia íntima de lo social. Un cierto número de polos organizados, institucionalizados, de la investigación están comprometidos en esta búsqueda³¹: así en la antropología de las ciencias tal y como la definen Michel Callon y Bruno Latour, animadores del *CSI* (Centro de Sociología de la Innovación) alrededor de las nociones de hecho social total, recogido de Marcel Gauss y con la traducción tal y como la entiende Michel Serres, constituyendo la noción de «redes sociotécnicas», que son a la vez reales (naturales), colectivas (sociales) y narradas (discursivas). El polo vinculado a lo cognoscitivo, en su variante no reduccionista, tal y como lo representan unos investigadores como Jean-Pierre Dupuy o Pascal Engel vuelve a interrogar también con fecundidad la vieja distinción entre cuerpo y espíritu. Una nueva sociología de la acción, fuertemente inspirada en la etnometodología e inspiradora de una corriente de economistas calificada de convencionalistas, abre los caminos a una superación de la alternativa entre holismo e individualismo metodológico. Por lo demás, la revitalización de la historia cultural, de la historia de la memoria, de la historia de las representaciones y de lo político se abre con un enfoque cuya categoría difícil de análisis es el tiempo presente.

Entonces, el intelectual se sitúa en un espacio intermedio: entre los laboratorios de la innovación, fuentes de una cultura de expertos, y la divulgación pública. Su nuevo papel consiste en reforzar el papel de las mediaciones, a fin de suscitar debates en la plaza pública y de iluminar las decisiones estratégicas de las sociedades. Debe jugar un papel no menos esencial, que es el de favorecer la emergencia de un verdadero espacio de deliberación, de comunicación, lo que presupone tomar sus distancias con su hipercrítica posición clásica, para sustituirla por una postura más constructiva³². Entonces, el intelectual puede contribuir a superar la divergencia entre opinión y saber, jugando activamente un papel de profundización democrática gracias a su actividad de vigilante en los conflictos de interpretaciones en el interior de una zona, que Olivier Mongin califica de

³¹ Ver François Dosse: *L'Empire du sens, l'humanisation des sciences humaines*. La Découverte, París, 1995.

³² Ver François Dosse: «Paysage intellectuel: changement de repères», en *Le Débat*, n° 110, mayo-agosto 2000, pp. 67-91.

intermediaria entre *doxa* y *épistémè*, la de la opinión recta, ya entrevista por Aristóteles bajo el nombre de *doxazein*: «Quedarse en una posición intransigente entre la esfera de la opinión (el prejuicio, la alienación) y la del saber (el saber neutro del Estado, que representa la voluntad general en la República) penaliza doblemente al intelectual y lo aparta del debate democrático: queda prisionero de una actitud que lo tiene a distancia de la sociedad y le impide ser parte activa de la discusión pública»³³. De esta nueva configuración resultan dos prioridades para el intelectual: por arriba, la de discutir el discurso del experto y, por abajo, ilustrar a la opinión sobre sus propios pasos. Cercando de nuevo los talleres de la razón práctica y atravesando nuestro espacio de experiencia es como el intelectual estará en condiciones de reconstruir una nueva esperanza. Con esta condición es como el intelectual puede impedir que huya el horizonte de espera y recrear las condiciones de una esperanza colectiva. Sin embargo, esta perspectiva presupone una renuncia: la de una posición de superioridad, y una exigencia: reabrir las posibilidades no verificadas del pasado. Esta revisitación de la memoria en tensión hacia el actuar humano pretende recrear a partir del presente las bases de un proyecto social abierto y en debate, haciendo «nuestras esperas más determinadas y nuestra experiencia más indeterminada»³⁴.

Los desplazamientos actuales de la mirada histórica hacia la dimensión memorial de la historia, hacia una historia social de la memoria, corresponden al giro historiográfico que se atraviesa y según el cual la tradición sólo vale como tradicionalidad, en cuanto afecta al presente. Entonces, la distancia temporal ya no es una desventaja, sino una baza para una apropiación de las diversas estratificaciones de sentido de acontecimientos pasados convertidos en acontecimientos «sobresignificados»³⁵. Esta concepción discontinuista de la historicidad, privilegiando el carácter irreductible del acontecimiento, conduce a un cuestionamiento de la visión teleológica de una razón histórica, que se verifica según un eje orientado. La atención a la realización de acontecimientos hace eco a la reflexión desarrollada en Alemania en los años 1920 por Franz Rosenzweig³⁶, Walter Benjamin y Gershom Sholem, con su idea de un tiempo del hoy, discontinuo, salido del continuismo progresivo y de la idea de causalidad. Tienen en común, como lo muestra Stéphane Mosès, el pasar de un «tiempo de la necesi-

³³ Olivier Mongin: *Face au scepticisme*, op. cit., p. 363.

³⁴ Paul Ricœur: *Temps et Récit*, Seuil, París, 1985, tomo 3, colección «Points-Seuil», p. 390.

³⁵ Paul Ricœur: «Événement et sens», en *Raisons pratiques*, n.º 2, 1991, p. 55.

³⁶ Ver Paul Ricœur: «La "figure" dans *L'Étoile de la Rédemption*, de Franz Rosenzweig», en *Esprit*, 1988; recogido en *Lectures 3*, Seuil, 1994, pp. 63-81.

dad a un tiempo de las cosas posibles»³⁷. El mesianismo judío, común a estos tres autores, víctimas de las contrariedades de la experiencia directa de su tiempo, escapa al finalismo para privilegiar los desgarros de la historia. Así, el paradigma estético le sirve a Walter Benjamin para definir entre los diversos momentos del tiempo «un vínculo que no sea una relación de causalidad»³⁸. A partir de una temporalidad discontinua el sentido se desvela a partir de un trabajo hermenéutico fuertemente tributario de la instancia del presente, que se encuentra en situación prevalente, verdaderamente constitutivo del pasado. Sólo es a destiempo, en la huella, donde se puede pretender recobrar un sentido que no es un *a priori*: «El modelo estético de la historia pone en cuestión los postulados de base del historicismo: continuidad del tiempo histórico, causalidad dirigiendo el encadenamiento de los acontecimientos del pasado hacia el presente y del presente hacia el futuro»³⁹.

Este enfoque discontinuista de la historia implica la puesta en cuestión de la distancia instituida por la mayor parte de las tradiciones historiográficas entre un pasado muerto y el historiador encargado de objetivarlo. Por el contrario, la historia hay que recrearla y el historiador es el mediador, el propagador de esta recreación. Se realiza en el trabajo del hermeneuta, que lee lo real como una escritura, cuyo sentido se desplaza en el hilo del tiempo en función de sus diversas fases de actualización. Entonces, el objeto de la historia es construcción para siempre reabierta por su escritura. La historia es primeramente capacidad de acontecimiento en tanto que inscripción en un presente que le confiere una actualidad siempre nueva, pues está situada en una configuración singular. Walter Benjamin ya oponía al historicismo la transposición de un modelo tomado de la causalidad mecánica, en el que la causa de un efecto es buscada en la posición de anterioridad inmediata en la cadena temporal. Benjamin sustituía a este modelo proveniente del cientificismo «un modelo hermenéutico, tendiente hacia la interpretación de los acontecimientos, es decir, hacia la puesta en evidencia de su sentido»⁴⁰.

Esta recuperación reflexiva del acontecimiento sobresignificado está en el origen de una construcción narrativa constitutiva de las identidades fundadoras, como la toma de la Bastilla para Francia o el desembarco del *Mayflower* para Estados Unidos. Frente al mal extremo, también puede convertirse en una identidad negativa de la colectividad internacional, como es

³⁷ S. Mosès: *L'Ange de l'histoire*, Seuil, París, 1992, p. 23.

³⁸ *Ibid.*, p. 122.

³⁹ *Ibid.*, p. 126.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 161.

el caso para Auschwitz. Este desplazamiento de la mirada, que, sin negar la pertinencia del necesario momento metódico, crítico, concede una prevalencia a la parte interpretativa de la historia, es definido por Pierre Nora, cuando caracteriza el momento historiográfico actual: «La vía está abierta a una historia completamente diferente: ya no los determinantes, sino sus efectos; ya no las acciones memorizadas ni incluso conmemoradas, sino la huella de estas acciones y el funcionamiento de estas conmemoraciones; no los acontecimientos por sí mismos, sino su construcción en el tiempo, la desaparición y el resurgimiento de sus significaciones; no el pasado tal y como ha pasado, sino sus sucesivas nuevas utilidades; no la tradición, sino la manera como se ha constituido y transmitido»⁴¹.

Lo que está en juego es la toma de conciencia por los historiadores del estatuto de segundo grado de su discurso. Entre historia y memoria, sin embargo, el foso no está colmado. Se puede evitar el callejón sin salida al que conduce una separación demasiado grande, pero también el solapamiento de las dos nociones. Con el valor de peritaje del historiador y valorando el estatuto de la verdad en su búsqueda para oponerse a los negacionistas, dejando a la memoria la función de la fidelidad, podemos preguntarnos lo que valdría una verdad sin fidelidad o una fidelidad sin verdad. Es por la mediación del relato como se puede realizar una articulación entre estas dos dimensiones.

Este giro reflexivo de una historia en segundo grado abre un vasto campo de investigación a nuevas convergencias entre la historia del pensamiento y la historia a secas. Como escribe Marcel Gauchet, «es posible otra historia intelectual que la que se ha escrito hasta hace poco, una historia atenta a la participación del pensamiento en el acontecimiento sin ceder nada sobre el análisis del pensamiento»⁴². El contexto actual de las ciencias humanas, propicio a un giro reflexivo e historiográfico, puede en efecto favorecer la expansión de esta nueva historia intelectual, ni internalista ni externalista: «Tenemos la suerte de encontrarnos en un momento en el que se hace posible una doble ruptura del aislamiento que va a relativizar un reparto cuyo doble carácter contraproducente aparece desde este momento por los dos lados. Es posible inscribir las obras en la historia sin sacrificar nada de su lectura interna, al contrario, ayudando a su inteligibilidad interna»⁴³.

No hay que rechazar ninguna de las vías posibles de construcción de la historia intelectual: contextualismo, intencionalismo, hermenéutica,

⁴¹ Pierre Nora: «Comment on écrit l'histoire de France?», en *Les Lieux de mémoire*, tomo III, vol 1, Gallimard, París, 1993, p. 24.

⁴² Marcel Gauchet: «L'élargissement de l'objet historique» en *Le Débat*, n° 103, enero-febrero 1999, p. 141.

⁴³ *Ibid.*, p. 143.

conceptual, sociográfica, política, etc., a condición de que cada una quede abierta a la otra. La ilusión propia de la historia intelectual consistiría en encerrarse en una clausura del sentido, ya sea en nombre de un pasado a reencontrar en su pureza original, de la manera como Fustel de Coulanges entendía no decir nada más que lo que estuviera bajo el dictado de los documentos de archivos, ya sea en nombre de un presentismo del sentido. Por el contrario, le corresponde a la historia intelectual tomar la medida de la positividad de la distancia temporal para interrogar el mundo ideal en su espesor social, que resulta de un ir y venir entre el pasado y las cuestiones que planteamos al pasado a partir del presente.

BIBLIOGRAFÍA

- ABENSOUR, Miguel (1997): *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, París, PUF.
- ADORNO, Theodor (1983): *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, París, Payot (trad. cast. *Minima Moralia*, Madrid, Taurus, 1998).
- AGULHON, Maurice (1979): *La République au village*, París, Seuil.
— (1988): *L'Histoire vagabonde*, 2 vols., París, Gallimard.
- ALEXANDRE, Pascal (1986): «L'intellectuel dans la comédie athénienne (Ve-IVe siècle av. J.C.), un corps ambigu», *Sources. Travaux historiques*, n.º 5, 1.º trimestre.
- ALTEN, Michèle (2001): *Musiciens français dans la guerre froide (1945-1956). L'indépendance artistique face au politique*, París, L'Harmattan.
- ALTHUSSER, Louis (1965) «Lire le Capital», París, Maspero (trad. cast. *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 1969).
— (1965): *Pour Marx*, París, Maspero.
- ANDREU, Pierre (1991): *Révoltes de l'esprit, les revues des années trente*, París, Kimé.
- APPLEBY, Joyce (1989): «One Good Turn Deserves Another: Moving beyond the Linguistic: A Response to David Harlan», *The American Historical Review*, vol. 94, n.º 5, diciembre.
- ARENDT, Hannah (1957): «A Reply to Critics», *Dissent*, primavera.
— (1966) «Eichmann à Jérusalem», París, Gallimard (trad. cast. *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Editorial Lumen, 2003).
— (1972): *La Crise de la culture*, París, Gallimard-Folio.
— (1983) «La Condition de l'homme moderne», con prefacio de Paul Ricoeur, París, Calmann-Lévy (trad. cast. *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993).
— (1995): *Qu'est-ce que la politique?*, París, Seuil.
- y H. BLÜCHER (1999): *Correspondance 1936-1968*, París, Calmann-Lévy.
- ARNAUD, André-Jean (1988): *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, París, LGDJ (segunda edición 1993).
- ARON, Jean-Paul (1984): *Les Modernes*, París, Gallimard.

- ARON, Raymond (1938): *Essai sur une théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine: la philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin.
- (1948): *Le Grand Schisme*, Paris, Gallimard.
- (1955): *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, colección Liberté de l'esprit.
- (1968): *La Révolution introuvable*, Paris, Fayard.
- (1993): *Machiavel et les tyrannies modernes*, Paris, Hachette Livre de poche.
- (1997): «Démocratie et Révolution», en *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, De Fallois.
- AUDI, Paul (1999): *Supériorité de l'éthique. De Schopenhauer à Wittgenstein*, Paris, PUF.
- AUDOUIN-ROUZEAU, Stéphane y Annette BECKER (2000): *14-18, retrouver la guerre*, Paris, Gallimard.
- AZOUVI, François (1992): «Pour une histoire philosophique des idées», *Le Débat*, noviembre-diciembre.
- BACHELARD, Gaston (1929): *La Valeur inductive de la relativité*, Paris, Vrin.
- (1934): *Le Nouvel Esprit scientifique*, Paris, Alcan.
- (1938): *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin.
- BACHOU, Andrée, Josephina CUESTA y Michel TREBITSCH (2000): *Les Intellectuels et l'Europe de 1945 à nos jours*, Paris, Publications Denis Diderot.
- BAECQUE, Antoine de (1991): *Les Cahiers du cinéma, histoire d'une revue*, Paris, Cahiers du cinéma.
- (2001): *François Truffaut*, Paris, Gallimard, colección Folio.
- BARBIER, Frédéric y Catherine LAVENIR (1996): *Histoire des médias, de Diderot à Internet*, Paris, Armand Colin.
- BARRÈS, Maurice (1898): «La protestation des intellectuels», *Journal*, 1 de febrero.
- (1925): *Scènes et doctrines du nationalisme*, Paris, Plon.
- BARRET-KRIEGEL, Blandine (1988): *L'histoire à l'âge classique*, 4 tomos, Paris, PUF.
- BARROT, Olivier y Pascal ORY (dirs.) (1990): *Entre deux-guerres*, Paris, François Bourin.
- BARTH, Friedrich (1995): «Les groupes ethniques et leurs frontières», en Ph. POUTIGNAT y J. STREIFF-FENART, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, colección Le sociologue.
- BARTHES, Roland (1977): entrevista con Raymond Bellour en *Les Lettres françaises*, 20 de mayo, recogida en *Le Grain de la voix*, Paris, Seuil, 1981.

- BARTHES, Roland (2002): *Écrits sur le théâtre*, Paris, Seuil, colección Points.
- BARTOV, Osmar (1993): «Intellectuals on Auschwitz: Memory, History and Truth», *History and Memory*, vol. V, n.º 1.
- BASTAIRE, Jean (1991): *Péguy, l'inchrétien*, Paris, DDB.
- BAUDRILLARD, Jean (1977): *L'Effet Beaubourg: implosion et dissuasion*, Paris, Galilée.
- BAVEREZ, Nicolas (1993): *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, Paris, Flammarion.
- (2002): introducción a Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, reedición en Hachette, colección Pluriel.
- BEC, Christian (1985): *Machiavel*, Paris, Fayard.
- BECQUEMONT, Daniel (1992): *Darwin, darwinisme, évolutionnisme*, Paris, Kimé.
- y Laurent MUCHIELLI (1998): *Le Cas Spencer*, Paris, PUF.
- BENDA, Julien (1927) «La trahison des clercs», Paris, Grasset (trad. cast. *La traición de los clérigos*, Madrid, Círculo de Lectores: 2000).
- BENDER, Thomas (1988): *New York Intellect. A History of Intellectual Life in New York City from 1750 to the Beginnings of our own Time*, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- (1993): *Intellect and Public Life*, Baltimore y Londres, The John Hopkins University Press.
- BÉNICHOU, Paul (1973): *Le Sacre de l'écrivain. 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque*, Paris, Corti; reedición en Paris, Gallimard, 1996.
- BENJAMIN, Walter (1982): *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, Payot (trad. cast. *Baudelaire: poesía y capitalismo*, Madrid, Taurus, 1993).
- BENSAÏD, Daniel (1990): *Walter Benjamin, sentinelle messianique*, Paris, Plon.
- BERGÈS, Michel (2000): *Machiavel, un penseur masqué?*, Paris, Complexe.
- BERSTEIN, Serge y Pierre MILZA (dirs.) (1998): *Axes et méthodes de l'histoire politique*, Paris, PUF.
- BERTH, Édouard (1914): *Les Méfaits des intellectuels*, Paris, Marcel Rivière.
- BERTRAND DORLÉAC, Laurence (1993): *L'Art de la défaite, 1940-1944*, Paris, Seuil.
- BEVIR, Marc (1999): *The Logics of the History of Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BLOCH, Marc (1974): *Apologie pour l'histoire*, Paris, Armand Colin (trad.

- cast. *Apología para la historia o el oficio de historiador*, México, Instituto de Antropología e Historia, 1966).
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang (2000): *Le Droit, l'État et la constitution démocratique*, París, LGDJ (trad. cast. *Estudios sobre el estado de derecho y la democracia*, Madrid, Editorial Trotta, 2000).
- BÖDEKER, Hans Erich (dir.) (1995): *Histoire du livre. Nouvelles orientations*, París, MSH.
- BODIN, LOUIS (1997): *Les intellectuels existent-ils?*, París, Bayard.
- y Jean TOUCHARD (1959): «Les intellectuels dans la société française», *Revue française de science politique*, diciembre.
- BOILLAT, G. (1974-1988): *La Librairie Bernard Grasset et les Lettres françaises*, 3 tomos, París, Champion.
- BOLLÈME, Geneviève (1969): *Les Almanachs populaires aux xvii^e et xviii^e siècles. Essai d'histoire sociale*, La Haya, Mouton.
- BOLTANSKI, LUC (1990): *L'Amour et la justice comme compétences*, París, Métailié.
- BONNELL, Victoria E. y Lynn HUNT (eds.) (1999): *Beyond the Cultural Turn*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press.
- BOSCHETTI, Anna (1985): *Sartre et «Les Temps modernes»*, París, Minuit.
- BÔTHOREL, Jean (1989): *Bernard Grasset, vie et passions d'un éditeur*, París, Grasset.
- BOUDON, Raymond (1981): «L'intellectuel et ses publics: les singularités françaises», en Jean-Daniel REYNAUD e Yves GRAFMEYER: *Français, qui êtes-vous?*, París, La Documentation française.
- BOURDIEU, Pierre (1979): *La Distinction*, París, Minuit (trad. cast. *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1998).
- (1984): *Homo academicus*, París, Minuit.
- (1987): *Choses dites*, París, Minuit.
- (1989): *La Noblesse d'État*, París, Minuit.
- (1992): *Les Règles de l'art*, París, Seuil (trad. cast. *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 2005).
- (1992): *Réponses*, París, Seuil.
- (2000): *Esquisse d'une théorie de la pratique*, París, Seuil.
- BOURDIEU, Pierre, Roger CHARTIER y Robert DARNTON (1985): «Dialogue à propos de l'histoire culturelle», *Actes de la recherche*, septiemb.
- BOURDIEU, Pierre y PASSERON, Jean-Claude (1970): *La Reproduction*, París, Minuit (trad. cast. *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Madrid, Editorial Popular, 2001).
- BOUTANG, Pierre (1950): *Sartre est-il un possédé?*, París, La Table ronde.
- BOUVERESSE, Jacques (1971): *La Parole malheureuse*, París, Minuit.

- BOUVERESSE, Jacques (1973): *Wittgenstein: la rime et la raison*, París, Minuit (trad. cast. *Wittgenstein y la estética*, Valencia, Universitat de València, 1993).
- BOUWSMA, William (1981): «Intellectual History in the 1980s. From History of Ideas to History of Meaning», *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. XII, n.º 2, otoño.
- BREMOND, Claude y Thomas PAVEL (1998): *De Barthes à Balzac*, París, Albin Michel.
- BRILLANT, Bernard (2000): «La contestation dans tous ses états», en Geneviève DREYFUS-ARMAND, Robert FRANCK, Marie-Françoise LÉVY y Michelle ZANCARINI-FOURNEL (dirs.): *Les Années 68. Le temps de la contestation*, Bruselas, Complexe.
- BRUNET, Manon y Pierre LANTHIER (dirs.) (2000): *L'Inscription sociale de l'intellectuel*, París, L'Harmattan.
- BRUNNER, Otto, Werner CONZE y Reinhart KOSSELLECK (eds.) (1972-1997): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-socialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Ernst Klett/J.G. Cotta.
- BUCI-GLUCKSMANN, Christine (1992): *L'Enjeu du beau. Musique et passion*, París, Galilée.
- BUCK, Gunther (1978): «The Structure of Hermeneutical Experience and the Problem of Tradition», *New Literary History*, n.º 10.
- BURGUIÈRE, André y Jacques REVEL (2000): *Histoire de la France, choix culturels et mémoire*, París, Seuil, colección Points.
- BURKE, Martin J. (2001): «Comments on the Third Annual Meeting of the History of Social and Political Concepts Group. Copenhagen, octobre 2000», *History of Concepts Newsletter*, n.º 4, verano.
- BURNIER, Michel-Antoine (1966): *Les Existentialistes et la politique*, París, Gallimard.
- BURRIN, Philippe (1995): *La France à l'heure allemande*, París, Seuil (trad. cast. *Francia bajo la ocupación nazi: 1940-1944*, Barcelona, Paidós, 2004).
- BUSINO, Giovanni (1990): *Revue européenne de sciences sociales. Cahiers de l'IHTP* (1992): «La bouche de la vérité?», n.º 21, noviembre.
- CAILLÉ, Alain (1993): *La Démission des clercs*, París, La Découverte.
- CANGUILHEM, Georges (1956): «Qu'est-ce que la psychologie?», conferencia del 18 de diciembre de 1956 en el Colegio filosófico de Jean Wahl, recogida en *Revue de métaphysique et de morale* de 1958 y después en *Cahiers pour l'analyse*, n.º 2, 3/1966 y en *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, París, Vrin, 1968.
- (1966): *Le Normal et le pathologique*, París, PUF.
- (1987): «La décadence de l'idée de progrès», *Revue de métaphysique et de morale*, n.º 4.

- CAPDEVIELLE, Jacques y René MOURIAUX (1988): *Mai 68, l'entre-deux de la modernité*, París, FNSP.
- CAUTE, David (1967): *Le Communisme et les intellectuels français, 1914-1966*, París, Gallimard (trad. cast. *El comunismo y los intelectuales franceses (1914-1966)*, Barcelona, Oikos-Tau, 1968).
- (1979): *Les Compagnons de route, 1917-1968*, París, Laffont.
- CENTRE INTERNATIONAL DE SYNTHÈSE (1997): *Henri Berr et la culture du XIX^e siècle*, París, Albin Michel.
- CERTEAU, Michel de (1968): *Études*, junio julio, recogido en *La Prise de parole et autres écrits politiques*, París, Seuil, colección «Points», 1994.
- (1973): «La culture dans la société», en *Analyse et Prévision*, número especial de octubre *Prospective du développement culturel*, recogido en *La culture au pluriel* UGE, 1974 y reeditado en París, Points-Seuil, 1993.
- (1973): *L'Absent de l'histoire*, París, Mame.
- (1975): *L'Écriture de l'histoire*, París, Gallimard; reeditado en París, Gallimard, colección Folio, 2002.
- (1980): *L'Invention du quotidien*, tomo I, *Arts de faire*, París, UGE 10/18.
- (1987): «Le sabbat encyclopédique du voir», *Esprit*, n.º 123, febrero.
- Dominique JULIA y Jacques REVEL (1970): «La beauté du mort. Le concept de culture populaire», en *Politique aujourd'hui*, diciembre; después en *La Culture au pluriel*, UGE, 1974, y en París, Points-Seuil, 1993.
- CERUTTI, Simona (1997) «Le linguistic turn en Angleterre», *Enquêtes*, 5.
- CHANTRE, Benoît (1999): «La mystique républicaine de Charles Péguy et Simone Weil», *Esprit*, octubre.
- CHARLE, Christophe (1990): *Naissance des intellectuels*, París, Minuit.
- (1992): «Compte rendu de Thomas Bender», *RHMC*, enero-marzo.
- (1994): *La République des universitaires, 1870-1940*, París, Seuil.
- (1996): *Les Intellectuels en Europe au XIX^e siècle*, París, Seuil (trad. cast. *Los intelectuales en el s. XIX*, Madrid, Siglo XXI, 2000).
- CHARTIER, Roger (1982): «Espace social et imaginaire social: Les intellectuels frustrés au XVIII^e siècle», *Annales*, n.º 2, marzo-abril.
- (1987): *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, París, Seuil.
- (1987): *Les Usages de l'imprimé*, París, Fayard.
- (1989): «Le monde comme représentation», *Annales ESC*, n.º 6, noviembre-diciembre.

- CHARTIER, Roger (1990): *Les Origines culturelles de la Révolution française*, París, Seuil (trad. cast. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII: los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona, Gedisa, 1995).
- (1994): «L'histoire culturelle aujourd'hui», *Genèses*, 15, marzo.
- (1998): *Au bord de la falaise*, París, Albin Michel.
- (2001): «Culture écrite et littérature à l'âge moderne», *Annales*, julio-octubre.
- y Guglielmo CAVALLO (dirs.) (1997): *Historie de la lecture dans le monde occidental*, París, Seuil (trad. cast. *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 2001).
- CHATELET, François (1962): *La Naissance de l'histoire*, 2 vols., París, 10/18; reeditado en París, Points-Seuil, 1996.
- CHAUVIRÉ, Christiane (1989): *Ludwig Wittgenstein*, París, Seuil.
- CHEBEL D'APOLONIA, Ariane (1991): *Histoire politique des intellectuels en France*, 2 tomos, Bruselas, Complexe.
- CHESNEAUX, Jean (1996): *Habiter le temps*, París, Bayard.
- CHIGNOLA, Sandro (2000): «Begriffsgeschichte in Italy. On the logic of modern political concepts», *History of Concepts Newsletter*, n.º 3, Spring.
- CHIMÈNES, Myriam (dir.) (2001): *La Vie musicale sous Vichy*, Bruselas, Complexe.
- COHEN-SOLAL, Annie (1985): *Sartre 1905-1980*, París, Gallimard (trad. cast. *Sartre 1905-1980*, Barcelona, Edhasa, 2005).
- COLIN, Françoise (1999): *L'Homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, París, Odile Jacob.
- COLIN, Pierre (1997): *L'Audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893-1914)*, París, Desclée de Brouwer.
- COLLINI, Stephan (1988): «Discipline History and Intellectual History», en *Revue de synthèse*, julio-diciembre.
- (1993): «Intellectuals in Britain and France in the Twentieth Century: Confusions, Contrasts and Convergencies?», en Jeremy JENNINGS (ed.): *Intellectuals in Twentieth-Century France. Mandarins and Samourais*, St Martin's Press.
- COLLINS, Stephens y James HOOPES (1995): «Anthony Giddens and Charles Sanders Peirce: History, Theory and a Way out of the Linguistic Cul-de-Sac», *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, octubre, n.º 4.
- COMETTI, Jean-Pierre (1998): *La Maison de Wittgenstein*, París, PUF.
- CONSOLINI, Marco (2000): *Théâtre populaire 1953-1964. Histoire d'une revue engagée*, París, IMEC.
- CONZE, Werner y Dieter GROH (1966): *Die Arbeiterbewegung in der na-*

- tionalen Bewegung. Die deutsche Sozialdemokratie vor, während und nach der Reichsgründung.* Stuttgart, Cotta.
- CORBIN, Alain (1992): «Le vertige des foisonnements, esquisse panoramique d'une histoire sans nom». *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 36, enero-marzo.
- COURTOIS, Stéphane y Marc LAZAR (1995): *Histoire du Parti communiste français*, Paris, PUF.
- CRANE, Brinton (1950): *Ideas and Men. The Story of Western Thought*, Nueva York.
- CUCHE, Denys (1996): *La Notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, Repères.
- KURTIS, H. (1962): «The alienated intellectuals of early Stuart England», *Past and Present*, 23.
- DARNTON, Robert (1980): «Intellectual and Cultural History», en Michael KAMMEN (ed.): *The Past before US*, Cornell University Press.
- (1984): *Bohème littéraire et Révolution*, Paris, Gallimard-Seuil.
- (1985): *Le Grand Massacre des chats*, Paris, Laffont (trad. cast. *La gran matanza de los gatos y otros episodios de historia cultural francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987).
- (1993): *Gens de lettres, gens du livre*, Paris, Points-O. Jacob.
- DAVIES, Howard (1987): *Sartre and «Les Temps Modernes»*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DEBRAY, Régis (1979): *Le Pouvoir intellectuel en France*, Paris, Ramsay.
- (1989): *Que Vive la République*, Paris, O. Jacob.
- (2000): *I.F., suite et fin*, Paris, Gallimard.
- (2000): *Introduction à la médiologie*, Paris, PUF.
- (2001): *Cours de médiologie générale*, Paris, Gallimard, colección Folio-Essai.
- DELACROIX, Christian, François DOSSE y Patrick GARCIA (1999): *Les Courants historiques en France, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Armand Colin.
- DELANNOI, Gil (1990): *Les Années utopiques, 1968-1978*, Paris, La Découverte.
- DELPORTE, Christian (1985): *Intellectuels et politique au XX^e siècle*, Paris, Casterman.
- (1995): *Histoire du journalisme et des journalistes en France du XVII^e siècle à nos jours*, Paris, PUF.
- (1998): «De l'affaire Bertrand à l'affaire Patrick Henry. Un fait divers dans l'engrenage médiatique», *Vingtième Siècle*, 58, abril-junio.
- DELEUZE, Jacques (1967): *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil (*La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989).

- DESROCHE, Henri (1992): *Mémoire d'un faiseur de livres*, Paris, Lieu commun.
- DETIENNE, Marcel (2000): *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil.
- DIDI-HUBERMAN, Georges (1992): *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris, Minuit.
- DILTHEY, Wilhelm (1947): *Le Monde de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne.
- DORT, Bernard (1960): *Lecture de Brecht*, Paris, Seuil.
- (1995): *Le Spectateur en dialogue*, Paris, POL.
- DOSSE, François (1987): *L'Histoire en miettes, des Annales à la nouvelle histoire*, Paris, La Découverte (trad. cast. *La historia en migajas*, Valencia, IVEI, 1989).
- (1990): «Clio en exil», *L'Homme et la société*, n.º 95-96.
- (1991, 1992): *Histoire du structuralisme*, 2 vols., Paris, La Découverte (trad. cast. *Historia del estructuralismo*, Madrid, Ediciones Akal, 2004).
- (1995): *L'Empire du sens, l'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte.
- (1996): «Barthes, Lacan, Foucault: l'auteur, la structure», en Patrick DI MASCIO (dir.): *L'Auteur à l'oeuvre*, Fontenay/Saint-Cloud, ENS éditions.
- (1997): *Paul Ricœur, le sens d'une vie*, Paris, La Découverte.
- (2002): *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, Paris, La Découverte.
- DREYFUS, Hubert y Paul RABINOW (1984): *Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard.
- DROYSEN, Johann Gustav (1960): *Historik*, Darmstadt, edit. Rudolf Hübner, 4.ª edición.
- DUMOULIN, Olivier (2000): *Marc Bloch*, Paris, Presses de Sciences politiques.
- DUNN, John (1968): «The Identity of the History of Ideas», *Philosophy*, abril.
- (1991): *La Pensée politique de John Locke* (1969), Paris, PUF.
- DUPRONT, Alphonse (1961): «Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective», *Annales ESC*.
- DUSO, Giuseppe (1999): *La logica del potere. Storia dei concetti come filosofia politica*, Roma-Bari, Laterza.
- EHRARD, Jean (1974): «Histoire des idées et histoire littéraire», en *Problèmes et méthode de l'histoire littéraire*, Paris, Armand Colin.
- ELEY, Geoff (1992): «De l'histoire sociale au "tournant linguistique" dans l'historiographie anglo-américaine des années 1980», *Genèses*, 7, marzo.

- ELIAS, Norbert (1982): *La Civilisation des moeurs*, París, Hachette, colección Pluriel (1.ª edición, 1939) (trad. cast. *El proceso de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987).
- EPISTÉMON (Didier Anzieu) (1968): *Ces idées qui ont ébranlé la France*, París, Fayard.
- ESPAÑNE, Michel (1994): «Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle», *Genèses*, n.º 17, septiembre.
- y Michaël WERNER (1988): *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (xviii- xix^e siècle)*, París, éd. Recherches sur les civilisations.
- FEBVRE, Lucien (1942): *Le Problème de l'incroyance au xvi^e siècle. La religion de Rabelais*, París, Albin Michel.
- y Henri-Jean MARTIN (1958): *L'Apparition du livre*, París, Albin Michel, colección L'histoire de l'humanité.
- FIELD, Trevor (1976): «Vers une nouvelle datation du substantif intellectuel», en *Travaux de linguistique et de littérature*, Estrasburgo, XIV, 2.
- FOREST, Philippe (1995): *Histoire de Tel Quel, 1960-1982*, París, Seuil.
- FOUCAULT, Michel (1969): *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard.
- (1975): *Surveiller et punir*, París, Gallimard (trad. cast. *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1978).
- (1976): «Entrevista a Michel Foucault», realizada por A. Fontana y P. Pasquino, en A. FONTANA y P. PASQUINO (eds.), *Microfisica del potere: interventi politici*, Turín, Einaudi, 1977, recogida en *Dits et écrits*, tomo III, París, Gallimard, 1994.
- (1978): «À quoi rêvent les Iraniens?», *Le Nouvel Observateur*, 16 de octubre.
- (1985): «La vie: l'expérience et la science», *Revue de métaphysique et de morale*, enero.
- (1994): *Dits et écrits*, 4 vols., París, Gallimard (trad. cast. *Obra completa*, Barcelona, Paidós: 1999).
- FOUCHÉ, Pascal (1987): *L'Édition française sous l'occupation*, 2 vols., París, Bibliothèque de littérature contemporaine de l'Université Paris-VII-IMEC.
- (dir.) (1998): *L'Édition française depuis 1945*, París, éd. du Cercle de la librairie.
- FOUILLOUX, Étienne (1998): *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II: 1914-1962*, París, Desclée de Brouwer.
- FREUND, Julien (1966): *Sociologie de Max Weber*, París, PUF.
- FUMAROLI, Marc (1991): *L'État culturel. Essai sur une religion moderne*, París, De Fallois.

- FURET, François (1985): *Le Passé d'une illusion*, París, Calmann-Lévy (trad. cast. *El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995).
- GAUCHET, Marcel (1985): *Le Désenchantement du monde*, París, Gallimard (trad. cast. *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*, Madrid, Trotta, 2005).
- (1988): «Changement de paradigme en sciences sociales», *Le Débat*, mayo-agosto.
- (1993): «Le mal démocratique», entrevista en *Esprit*, octubre.
- (1995): *La Révolution des pouvoirs*, París, Gallimard.
- (1999): «L'élargissement de l'objet historique», *Le Débat*, n.º 103, enero-febrero.
- GEERTZ, Clifford (1973): *Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Nueva York (trad. cast. *Interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988).
- GIDDENS, Anthony (1979): *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, Contradiction in Social Analysis*, Berkeley.
- (1985): *Constitution of Society*, Berkeley.
- (1990): «Structuration Theory and Sociological Analysis», en Anthony Giddens: *Consensus and Controversy*, Londres, J. Clarck.
- GILBERT, Félix (1972): «Intellectual History: Its Aims and Methods», en Félix GILBERT y Stephen R. GRAUBARD (eds.): *Historical Studies Today*, Nueva York, Norton and Company, Inc.
- GINZBURG, Carlo (1980): *Le Fromage et les vers*, París, Aubier (trad. cast. *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo xvi*, Barcelona, Muchnik, 1981).
- (1991): «Représentation: le mot, l'idée, la chose», *Annales*, noviembre-diciembre.
- (1992): «Just One Witness», en Saül FRIEDLANDER (dir.): *Probing the Limits of Representation. Nazism and the «Final Solution»*, Cambridge (Massachusetts) y Londres, Harvard University Press.
- GIRARD, Augustin (1972): *Développement culturel: expériences et politiques*, París, Unesco.
- GOETSCHEL, Pascale (2000): *La Décentralisation théâtrale en France de la Libération à la fin des années soixante-dix*, tesis, IEP.
- GONTARD, Denis (1973): *La Décentralisation théâtrale*, París, Sedes.
- GRAMSCI, Antonio (1978-1992): *Cahiers de prison*, París, Gallimard.
- GRANJON, Marie-Christine y Michel TREBITSCH (1998): *Pour une histoire comparée des intellectuels*, Bruselas, IHTP, Complexe.
- GRIGNON, Claude y Jean-Claude PASSERON (1989): *Le Savant et le Populaire*, París, Gallimard-Seuil.

- GUÉROULT, Martial (1951): *Leçon inaugural del Collège de France*, 4 de diciembre.
- (1979): *Dianoématique. Philosophie de l'histoire de la philosophie*, París, Aubier.
- GUILHAUMOU, Jacques (1993): «À propos de l'analyse de discours. Les historiens et le tournant linguistique», *Langages et Société*, n.º 65, septembre.
- (1997): «Nation, individu et société chez Sieyès», *Genèses*, 26, abril.
- (2001): «De l'histoire des concepts à l'histoire linguistique des usages conceptuels», *Genèses*, 38, marzo.
- (2001): «L'histoire des concepts: le contexte historique en débat», *Annales, histoire, sciences sociales*, n.º 3, mayo-junio.
- (2001): «Temps et histoire: Les figures de la progression politique. L'archéologie de l'idée de progrès (xvi^e-xviii^e siècle)», *Le Monde alpin et rhodanien*, 1.º-3.º trimestre.
- (2002): *Sieyès et l'ordre de la langue. L'invention de la politique moderne*, París, Kimé.
- GUINNESS, Brian Mc (1991): *Wittgenstein, I: Les années de jeunesse*, París, Seuil.
- HABÉY, Pierre (ed.) (1990): *L'Esprit NRF. 1908-1940*, París, Gallimard.
- HAMON, Hervé y Patrick ROTMAN (1981): *Les Intellocrates*, París, Ramsay.
- HARLAN, David (1989): «Intellectual History and the Return of Literature», *The American Historical Review*, vol. 94, n.º 3, junio.
- HARTOG, François (1980): *Le Miroir d'Hérodote*, París, Gallimard, reedición aumentada en 1991.
- HEIMONET, Jean-Michel (1991): *De la révolte à l'exercice*, París, Félin.
- HEINICH, Natalie (1991): *La Gloire de Van Gogh: essai d'anthropologie de l'admiration*, París, Minuit.
- (1998): *Le Triple Jeu de l'art contemporain*, París, Minuit.
- (2002): *L'Art en conflits*, París, La Découverte.
- HERÓDOTO (1970): prólogo al Libro I de «Historias», París, Les Belles Lettres (trad. cast. *Historias*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas: 1990).
- HEURÉ, Gilles (1997): *Gustave Hervé, itinéraire d'un provocateur*, París, La Découverte.
- (1998): «Gustave Hervé, intellectuel-militant», en *Les Anti-intellectualismes. Mil neuf cent, revue d'histoire intellectuelle*, n.º 15, junio.
- HIGHAM, John (1954): «Intellectual History and its neighbours», *Journal of the History of Ideas*, vol. XV, n.º 3, junio.

- HIRSCHHORN, Monique (1988): *Max Weber et la sociologie française*, París, L'Harmattan.
- HOGGART, Richard (1970): *La Culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre* (1957), París, Minuit.
- HOLLINGER, David A. (1985): *In the American Province: Studies in the History and Historiography of Ideas*, Bloomington, Ind.
- HOOCK, Jochen (1989): «Dimensions analytiques et herméneutiques d'une histoire historique du droit», *Annales ESC*, noviembre-diciembre.
- HOURMANT, François (1997): *Le Désenchantement des clercs*, Rennes, PUR.
- HÜBINGER, Gangolf (1994): *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, Tubinga, J.C.B. Mohr Verlag.
- HUNT, Lynn (1989): *The New Cultural History*, University of California Press.
- (1995): *Le Roman familial de la Révolution française*, París, Albin Michel.
- y Victoria BONNELL (dirs.) (1999): *Beyond the cultural turn*.
- IDT, Geneviève (1969): «L'intellectuel avant l'affaire Dreyfus», *Cahiers de lexicologie*, vol. XV, 2.
- IGGERS, George G. (1997): *Historiography in the Twentieth Century*, Wesleyan University Press (trad. cast. *La ciencia histórica en el siglo XX: las tendencias actuales*, Barcelona, Idea Books, 2002).
- ISHIGURO, Hidé (1980): «La philosophie analytique et l'histoire de la philosophie», *Critique*, agosto-septiembre.
- JACCARD, Roland (1998): *L'Enquête de Wittgenstein*, París, PUF.
- JACOBY, Russel (1992): «A New Intellectual History», *American Historical Review*, 97, abril.
- JAHODA, G. (1989): *Psychologie et anthropologie* (1982), París, Armand Colin.
- JANICAUD, Dominique (2001): *Heidegger en France*, 2 vols., París, Albin Michel.
- JARCZYK, Gwendoline y Pierre-Jean LABARRIERE (1996): *De Kojève à Hegel*, París, Albin Michel.
- JAUME, Lucien (1986): *Hobbes et l'État représentatif moderne*, París, PUF.
- (1992): «Philosophie et science politique», *Le Débat*, n.º 72, novembre-diciembre.
- JAUSS, Hans-Robert (1978): *Pour une esthétique de la réception*, París, Gallimard.
- (1989): «L'usage de la fiction en histoire», *Le Débat*, n.º 54, marzo-abril.

- JEANNENEY, Jean-Noël (1996): *Une histoire des médias, des origines à nos jours*, Paris, Seuil.
- JELAVICH, Peter (1985): *Munich and Theatrical Modernism: Politics, Playwriting and Performance. 1890-1914*, Cambridge (Massachusetts).
- JENNINGS, Jeremy (1998): «L'anti-intellectualisme britannique et l'image de l'intellectuel français», en *Mil neuf cent, revue d'histoire intellectuelle*, n.º 15, junio.
- JOHNSON, Paul (1993): *Le Grand Mensonge des intellectuels. Vices privés et vertus publiques* (1988), Paris, Laffont.
- JOUHAUD, Christian (1988): «Histoire et histoire littéraire: Naissance de l'écrivain», *Annales ESC*.
- JUDT, Tony (1992): *Un passé imparfait. Les intellectuels en France 1944-1956*, Paris, Fayard.
- JULLIARD, Jacques: «Naissance et mort de l'intellectuel catholique», en *Les Intellectuels catholiques. Histoire et débats*, en *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n.º 13.
- y Michel WINOCK (dirs.) (1996): *Dictionnaire des intellectuels français*, Paris, Seuil.
- KANAPA, Jean (1947): *L'Existentialisme n'est pas un humanisme*, Paris, Éditions Sociales.
- KAPLAN, Steven y Dominick LA CAPRA (eds.) (1982): *Modern European Intellectual History*, Ithaca y Londres, Cornell University Press.
- KELLEY, Donald R. (1987): «Horizons of Intellectual History: Retrospect, Circumspect, Prospect», *Journal of History of Ideas*, enero-marzo, vol. XLVIII, 1.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1969): *Chrétiens sans Église*, Paris, Gallimard (trad. cast. *Cristianos sin Iglesia*, Madrid, Taurus, 1983).
- KOPOSSOV, Nikolai (1995): «L'univers clos des signes», en *De Russie et d'ailleurs*.
- (2001): *Comment pensent les historiens?*, Moscú, Nouvelle Revue Littéraire (en ruso).
- KOSSELCK, Reinhart (1990): *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* (1979), Paris, EHESS (trad. cast. *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993).
- (1997): *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Hautes-Études-Gallimard-Seuil.
- KOYRÉ, Alexandre (1961): «De l'influence des conceptions philosophiques sur l'évolution des théories scientifiques», *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Armand Colin.
- (1986): *La Mystique et la science*, Paris, EHESS.

- KRIEGER, Annie (1985): *Les Communistes français (1920-1970)*, Paris, Seuil.
- KRIEGER, Leonard (1973): «The Autonomy of Intellectual History», *Journal of the History of Ideas*, 34.
- KRISTELLER, Paul Oscar (1956): *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma.
- KRISTEVA, Julia (1999): *Le Génie féminin. Hannah Arendt*, Paris, Fayard.
- KURUCZ, Jenö (1967): *Struktur und Funktion der Intelligenz während der Weimarer Republik*, Grote'sche Verlagsbuchhandlung.
- LA CAPRA, Dominick (1982): «Rethinking Intellectual History», capítulo 2 de *Modern European Intellectual History*.
- (1985): *History and Criticism*, Ithaca y Londres, Cornell University Press.
- (1988): «Chartier, Darnton and the great symbol massacre», *The Journal of Modern History*.
- (2000): *History and Reading*, University of Toronto.
- LABORIE, Pierre (1990): *L'Opinion française sous Vichy*, Paris, Seuil.
- LAHIRE, Bernard (1999): *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, Paris, La Découverte.
- (2002): «Objectivation sociologique, critique sociale et disqualification», *Mouvements*, n.º 24, noviembre-diciembre.
- LAICHTER, Frantisek (1985): *Péguy et ses cahiers de la Quinzaine*, Paris, MSH.
- LAMONDE, Yves (1994): «Les intellectuels francophones au Québec au XIX^e siècle: questions préalables», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, n.º 48, otoño.
- (1994): *Louis-Antoine Dessaulles (1818-1895). Un seigneur libéral et anticlerical*, Monreal, Fides.
- LANDSBERG, Paul-Louis (1937): «Réflexions sur l'engagement personnel», *Esprit*, noviembre.
- LAZAR, Marc (1994): «Invention et désagrégation de la culture communiste», *Vingtième Siècle*, n.º 44, octobre-diciembre.
- (1998): «Le parti et le don de soi», *Vingtième Siècle*, n.º 60, octobre-diciembre.
- LAZERRI, Christian y Dominique REYNIÉ (1992): *Le Pouvoir de la raison d'État*, Paris, PUF.
- Le Débat* (1992): «La philosophie qui vient», n.º 72, noviembre-diciembre.
- LE GOFF, Jacques (1957): *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Seuil; reeditado en Points-Seuil, 1985 (trad. cast. *Los intelectuales en la edad media*, Barcelona, Gedisa, 1986).

- LE RIDER, Jacques (1999): *Nietzsche en France. De la fin du XIX^e siècle au temps présent*, Paris, PUF.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel (1969): *Les Paysans de Languedoc*, Paris, Flammarion.
- LEENHARDT, Jacques y Robert PICT (1997): *Au jardin des malentendus. Le commerce franco-allemand des idées*, Arles, Actes Sud.
- LEFF, G. (1976): *The Dissolution of the Medieval Outlook. An Essay on Intellectual and Spiritual Change in the XIVth Century*, Nueva York, New York University Press.
- LEFORT, Claude (1972): *Le Travail de l'oeuvre de Machiavel*, Paris, Gallimard.
- (1975): «Soljénitsyne», *Textures* n.º 13; artículo recogido en *Un homme en trop. Essai sur l'Archipel du Goulag*, Paris, Seuil, 1975.
- LEMPÉRIÈRE, Annick (1992): *Les Clercs de la nation. Intellectuels, État et société au Mexique au XX^e siècle*, Paris, L'Harmattan.
- LENNE, Francine (1993): *Le Chevêtre, une lecture de Péguy*, PUL.
- LEPETIT, Bernard (1996): «La question sociale: visions de sociologues, visions d'historiens, table ronde sous la Présidence de Chambelland, avec la participation de Robert Castel, François Dosse, Bernard Lepetit, Jacques Rancière», *Vie Sociale*, n.º 6, noviembre-diciembre.
- LEPLAY, Michel (1998): *Charles Péguy*, Paris, Desclée de Brouwer.
- LESCOURRET, Marie-Anne (1994): *Lévinas*, Paris, Flammarion.
- LESSAY, Frank (1996): «Skinner lecteur de Hobbes», *Commentaires*, primavera.
- LÉVINAS, Emmanuel (1971): *Totalité et Infini*, La Haya, Martinus Nijhoff (trad. cast. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997).
- (1974): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, Martinus Nijhoff (trad. cast. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1995).
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1971): *L'Homme nu*, Paris, Plon.
- (1973): *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon (trad. cast., *Antropología estructural*, Paidós, 1995).
- (1980): *L'Idéologie française*, Paris, Grasset.
- LÉVY, Bernard-Henri (1987): *Éloge des intellectuelles*, Paris, Grasset.
- LEYMARIE, Michel (dir.) (1998): *La Postérité de l'Affaire Dreyfus*, Ville-neuve-d'Ascq, Septentrion.
- (2001): *Les Intellectuels et la politique en France*, Paris, PUF, colección Que sais-je?.
- y Jean-François SIRINELLI (dirs.) (2003): *Histoire des intellectuels*, Paris, PUF.

- LINDENBERG, Daniel (1990): *Les Années souterraines. 1937-1947*, Paris, La Découverte.
- (1997): «Figures et rhétorique de l'anti-intellectualisme», *Mil neuf cent*, n.º 15.
- LLOYD, Geoffrey (1993): *Pour en finir avec l'histoire des mentalités (1990)*, Paris, La Découverte (trad. cast. *Las mentalidades y su desenmascaramiento*, Madrid, Siglo XXI, 1991).
- LORAUX, Nicole y Carles MIRALLES (1998): *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris, Belin.
- LOTH, Wilfried (1984): *Katholizismus im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschland*, Düsseldorf, Droste.
- LOTTMAN, Herbert R. (1981): *La Rive gauche. Du Front populaire à la guerre froide*, Paris, Seuil (trad. cast. *La Rive Gauche: la élite intelectual y política en Francia entre 1935 y 1950*, Barcelona, Tusquets, 1994).
- LOUBET DEL BAYLE, Jean-Louis (1969): *Les Non-Conformistes des années 1930*, Paris, Seuil.
- LOVEJOY, Arthur (1936): *The Great Chain of Being*, Cambridge (Mass.) (trad. cast., *La gran cadena del ser*, Barcelona, Icaria, 1983).
- (1938): «The historiography of Ideas», *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 78, n.º 4, marzo; vuelto a publicar en A. LOVEJOY: *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1948.
- LÖWITH, Karl (1988): *Ma vie avant et après 1933. Récit*, Paris, Hachette (trad. cast. *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid, A. Machado Libros, 1993).
- LOWY, Michael (1988): *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, PUF.
- LOYER, Emmanuelle (1997): *Le Théâtre citoyen de Jean Vilar. Une utopie d'après guerre*, Paris, PUF.
- LÜSEBRINK, Hans-Jürgen, Rolf REICHARDT, Rolf y Eberhard SCHMITT (dirs.) (desde 1985): *Handbuch politischsozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820*, Munich, Oldenbourg (15 fascículos aparecidos).
- LYOTARD, Jean-François (1979): *La Condition post-moderne*, Paris, Minuit (trad. cast. *La condición postmoderna*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1999).
- (1983): «Tombeau de l'intellectuel», *Le Monde*, 8 de octubre; recogido en *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris, Galilée, 1984.
- MANDELBAUM, Maurice (1965): «The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy», *History and Theory*, n.º 5.

- MANDROU, Robert (1964): *De la culture populaire en France aux xvii^e et xviii^e siècles. La bibliothèque bleue de Troyes*, Paris, Stock.
- (1973): *Des humanistas aux hommes de science*, Paris, Seuil.
- MANENT, Pierre (1987): *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy.
- MANNHEIM, Karl (1956): *Idéologie et Utopie*, Paris, Marcel Rivière (trad. cast. *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997).
- (1972): *Essays on the sociology of knowledge*, Londres, Routledge and Keagan (trad. cast. *El problema de una sociología del saber*, Madrid, Tecnos, 1990).
- (1990): *Le Problème des générations*, Paris, Nathan.
- MARION, Michel (1978): *Recherches sur les bibliothèques privées à Paris au milieu du xviii^e siècle: 1750-1759*, Paris, Bibliothèque Nationale.
- MARITAIN, Jacques y Louis BAILLET (1997): *Péguy au porche de l'Église*, Paris, Cerf.
- MARTIN, Henri-Jean (1969): *Livre, pouvoirs et société à Paris au xvii^e siècle* (2 vols.); reeditado en Paris, Droz, 1999.
- y Roger CHARTIER (dirs.) (1983-1986): *Histoire de l'édition française*, Paris, Promodis, 4 vols.
- MARTIN, Marc (1997): *Médias et journalistes de la République*, Paris, Odile Jacob.
- MARTRES, Jean-Louis (2001): *Le Système des idées politiques*, Burdeos.
- MATHY, Jean-Philippe (1993): *Extrême Occident. French Intellectual and America*, Chicago, Chicago University Press.
- MAURIAC, François (1952): «Les tribulations d'un rat visqueux», recogido en *Mémoires politiques*, Paris, Grasset, 1967.
- MAZZEO, Joseph Anthony (1972): «Some Interpretations of the History of Ideas», *Journal of the History of Ideas*, julio-septiembre.
- MEGILL, Allan (1985): *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley, California University Press.
- MENGER, Pierre-Michel (1983): *Le Paradoxe du musicien. Le compositeur, le mélomane, l'État dans la société contemporaine*, Paris, Flammarion.
- MESURE, Sylvie (1993): «Sociologie allemande, sociologie française: la guerre a eu lieu...», *Espaces-Temps*, n.º 53-54.
- MICHELET, Jules (1959): *Journal de 1839*, en *Journal intime*, tomo I (1828-1848), Paris, Gallimard.
- (1974): *Histoire de France*, prefacio de 1869, en *Oeuvres complètes*, IV, Paris, Flammarion.
- Mil Neuf Cent, Revue d'histoire intellectuelle* (1998): «Les anti-intellectualismes», n.º 15, junio.

- Mil Neuf Cent, Revue d'histoire intellectuelle* (1996): «Progrès et décadence», n.º 14.
- MISSAC, Pierre (1987): *Passage de Walter Benjamin*, Paris, Seuil (trad. cast. *Walter Benjamin: de un siglo al otro*, Barcelona, Gedisa, 1988).
- MOLLARD, Claude (1999): *Le 5^e pouvoir*, Paris, Armand Colin.
- MOLLIER, Jean-Yves (1984): *Michel et Calmann Lévy ou la naissance de l'édition moderne. 1836-1891*, Paris, Calmann-Lévy.
- (1993): «Le manuel scolaire et la bibliothèque du peuple», *Romantisme*, n.º 80.
- (1996): «L'histoire de l'édition, une histoire à vocation globalisante», *RHMC*, abril-junio.
- (1999): *Louis Hachette (1800-1864)*, Paris, Fayard.
- (2001): «De la littérature à l'histoire, vingt-cinq ans de pratique et de refus des frontières en sciences humaines», en *Littérature et sciences humaines*, Centre de recherche Texte/Histoire, Université de Cergy-Pontoise.
- MOMIGLIANO, Arnaldo (1984): «The Rhetoric of History and the History of Rethoric: On Hayden White's Tropes», en *Settimo contributo alla storia degli studi classici del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- MONGIN, Olivier (1994): *Face au scepticisme. Les mutations du paysage intellectuel*, Paris, La Découverte.
- MONK, Ray (1993): *Wittgenstein, le devoir de génie*, Paris, Odile Jacob (trad. cast. *Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*, Barcelona, Anagrama, 2002).
- MORNET, Daniel (1967): *Les Origines de la Révolution française. 1715-1787*, Paris, Armand Colin (trad. cast. *El pensamiento francés en el siglo xviii*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1988).
- MOSÈS, Stéphane (1992): *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil (trad. cast. *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Valencia-Madrid, PUV-Ediciones Cátedra, 1997).
- MOULIN, Raymonde (1992): *L'Artiste, l'institution et le marché*, Paris, Flammarion.
- MOYSAN, Bruno (1990): *La Réécriture et ses enjeux dans les fantaisies de Liszt sur des thèmes d'opéra (1830-1848)*, Villeneuve-d'Ascq, Septentrion.
- MÜLLER, Bertrand (2003): *Lucien Febvre, lecteur et critique*, Paris, Albin Michel.
- MÜLLER, Jerry Z. (1999): «Begriffsgeschichte: origins and prospects», *History of European Ideas*, n.º 25.
- NISARD, Charles (1854): *Histoire des livres populaires*, reeditado en Paris, Maisonneuve et Larose, 1968.

- NORA, Pierre (1980) «Que peuvent les intellectuels?», *Le Débat*, mayo, n.º 1.
- (1984-1993): *Les Lieux de mémoire*, París, Gallimard, 7 vols.
- (1993): «Comment on écrit l'histoire en France?», en *Les Lieux de mémoire*, tomo III, vol. 1, París, Gallimard.
- (2000): «Adieu aux intellectuels?», *Le Débat*, n.º 110, mayo-agosto.
- OLIVIER SARDAN, Jean-Pierre (1993): en *Genèses*, 10, enero.
- ORY, Pascal (1983): *L'Entre-deux-Mai, histoire culturelle de la France, mai 1968-mai 1981*, París, Seuil.
- (dir.) (1990): *Dernières questions aux intellectuels*, París, Olivier Orban.
- (1994): *La Belle Illusion. Culture et politique sous le signe du Front populaire, 1935-1938*, París, Plon.
- (1995): *Modestes considérations sur l'engagement de la société culturelle dans l'Affaire Dreyfus*, en Michel DENIS, Michel LAGRÉE y Jean-Yves VEILLARD (dirs.): *L'Affaire Dreyfus et l'opinion publique en France et à l'étranger*, Rennes, PUR.
- y Jean-François SIRINELLI (1986): *Les Intellectuels en France de l'affaire Dreyfus à nos jours*, París, Armand Colin.
- PASSERON, Jean-Claude (2002): «Quel regard sur le populaire?», *Esprit*, marzo-abril.
- PELIN, Pierre (1994): *Une jeunesse française. François Mitterrand, 1934-1947*, París, Fayard.
- PÉCAUT, Daniel (1989): *Entre le Peuple et la Nation. Les intellectuels et la politique au Brésil*, París, MSH.
- PÉGUY, Charles (1993): *Notre Jeunesse*, precedido por *De la Raison*, París, Gallimard.
- PERROT, Jean-Claude (1975): *Genèse d'une ville moderne. Caen au XVIII^e siècle*, La Haya, Mouton.
- (1992): *Une histoire intellectuelle de l'économie politique, XVIII^e-XVIII^e siècle*, París, EHESS.
- PINTO, Louis (1986): «Une science des intellectuels est-elle possible?», *Revue de synthèse*, n.º 4, octubre-diciembre.
- PIÉNEL, Edwy (1997): *La République inachevée*, París, Stock; reeditado en Livre de poche, Biblio-essais, 1999.
- POCOCK, John G.A. (1972): «Languages and their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought», en *Politics, Language and Time*.
- (1980): «The Myth of John Locke and the Obsession with Liberalism», en J.G.A. Pocock y Aschcraft, *John Locke*, Los Angeles.
- (1981): «The Machiavellian Moment Revisited», en *The Journal of Modern History*, marzo-diciembre.

- POCOCK, John G.A. (1985): *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Nueva York; traducción francesa: *Vertu, commerce et histoire. Essais sur la pensée et l'histoire politique au XVIII^e siècle*, París, PUF, 1988.
- (1997): *Le moment machiavélien*, París, PUF (trad. cast. *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Editorial Tecnos, 2002).
- POIRRIER, Philippe (2000): *L'État et la culture en France au XX^e siècle*, París, Hachette, Poche-références.
- POLLAK, Michaël (1986): *Max Weber en France*, Cahier de l'IHTP, n.º 3.
- POMEYROLS, Catherine (1996): *Les Intellectuels québécois: formation et engagements (1919-1939)*, París, L'Harmattan.
- POMIAN, K. (1989): «Histoire et fiction», *Le Débat*, n.º 54, marzo-abril.
- PONTON, Rémy (1975): «Naissance du roman psychologique», en *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 4, julio.
- PROCHASSON, Christophe (1991): *Les Années électriques (1880-1910)*, París, La Découverte.
- (1992): «Histoire intellectuelle/histoire des intellectuels: le socialisme français au début du XX^e siècle», *RHMC*, julio-septiembre.
- PROUST, Françoise (1994): *L'Histoire à contretemps*, París, Cerf; reeditado en París, Livre de poche, col. Biblio-essais, 1999.
- PROUST, Joëlle (1988): «Problèmes d'histoire de la philosophie: l'idée de topique comparative», *Bulletin de la société française de philosophie*, julio-septiembre.
- QUATTROCCHI-WOISSON, Diana (1992): *Un nationalisme de déracinés. L'Argentine pays malade de sa mémoire*, París, CNRS.
- QUÉNIART, Jean (1978): *Culture et société urbaines dans la France de l'ouest au XVIII^e siècle*, París, Klincksieck.
- RACINE, Nicolas y Michel TREBITSCH (dirs.) (1992): *Sociabilités intellectuelles*, Cahiers de l'IHTP, n.º 20, marzo.
- (dirs.) (1994): *Intellectuels engagés, d'une guerre à l'autre*, Cahiers de l'IHTP, n.º 26.
- RAUWEZ, A.D. (1981): *Jean-Paul Sartre's Les Temps Modernes. A Literary History 1945-1952*, Nueva York, Whinston.
- RÉMOND, René (dir.) (1988): *Pour une histoire politique*, París, Seuil.
- RENANT, Alain (1977): *Kant aujourd'hui*, París, Aubier.
- REY, Jean-Michel (1987): *Colère de Péguy*, París, Hachette.
- RICHTER, Melvin (dir.) (1998): *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, Boston, MA.

- RICŒUR, Paul (1964): «Le paradoxe politique», *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil.
- (1976): *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth (Tejas), Texas Christian University Press.
- (1981): *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge.
- (1983-1985): *Temps et récit*, 3 tomos; reeditado en París, colección Points-Seuil (trad. cast. *Tiempo y narració*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987).
- (1986): *Du texte à l'action*, Paris, Seuil.
- (1988): «La "figure" dans l'Étoile de la Rédemption de Franz Rosenzweig», *Esprit*; recogido en *Lectures*, 3, Paris, Seuil, 1994.
- (1988): *Philosophie de la volonté*, tomo 2, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier (trad. cast. *Finitud y culpabilidad* Madrid, Editorial Trotta, 2004).
- (1990): *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil (trad. cast. *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996).
- (1991): «Événement et sens», *Raisons pratiques*, n.º 2.
- (1994): «Histoire et Rhétorique», *Diogène*, octobre-décembre.
- (1995): *Réflexion faite*, Paris, Esprit.
- (2000): *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil (trad. cast. *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Editorial Trotta, 2003).
- RIEFFEL, Rémy (1993): *La Tribu des clercs*, Paris, Calmann Lévy.
- RIOUX, Jean-Pierre y Jean-François SIRINELLI, (1988): «La Guerre d'Algérie et les intellectuels français», *Les Cahiers de l'IHTP*, n.º 10, novembre.
- (1997): *Pour une histoire culturelle*, Paris, Seuil.
- ROBIN, Léon (1935): «L'histoire et la légende de la philosophie», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*.
- ROCHE, Daniel (1988): *Les Républicains des lettres. Gens de culture et Lumières au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard.
- ROCKMORE, Tom (1995): *Heidegger and French Philosophy*, Londres y Nueva York, Routledge.
- RODRIGUES DA SILVA, Helenice (1994): *Texte, action et histoire. Réflexions sur le phénomène de l'engagement*, Paris, L'Harmattan.
- RORTY, Richard (1989): «Quatre manières d'écrire l'histoire de la philosophie», en Gianni VATTIMO (ed.): *Que peut faire la philosophie de son histoire*, Paris, Seuil.
- (1990): *L'Homme spéculaire*, Paris, Seuil.
- (1992): «Dewey entre Hegel et Darwin», en Jacques POULAIN (ed.): *De la vérité. Pragmatisme, historicisme et relativisme*, Rue Descartes, n.º 5-6, Paris, Albin Michel.

- ROSANVALLON, Pierre (1986): «Pour une histoire conceptuelle du politique (note de travail)», *Revue de synthèse*, enero-junio, n.º 1-2.
- (1996): «Le politique», en Jacques REVEL y Nathan WACHTEL (dirs.): *Une école pour les sciences sociales*, Paris, Cerf-EHESS.
- ROUDINESCO, Élisabeth (2002): «Comment écrire l'histoire de la psychanalyse?», *EspacesTemps*, n.º 80-81.
- ROUSSO, Henry (1997): *La Hantise du passé*, Paris, Textuel.
- SADOUN, Marc y Jean-Marie DONEGANI (1994): *La Démocratie imparfaite. Essai sur le parti politique*, Paris, Gallimard, colección Folio essais.
- SAÏD, Edward (1996): *Des intellectuels et du pouvoir*, Paris, Seuil.
- SAINT-JACQUES, Denis y Alain VIALA (1994): «À propos du champ littéraire», *Annales*, marzo-abril.
- SAPIRO, Gisèle (1999): *La Guerre des écrivains, 1940-1953*, Paris, Fayard.
- SARTRE, Jean-Paul (1948): «Qu'est-ce la littérature?», recogido en *Situations, II*, Paris, Gallimard.
- (1961): Prefacio a Frantz FANON, *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspero; nueva edición en París, La Découverte, 2002.
- (1972): *Plaidoyer pour les Intellectuels*, Paris, Idées-Gallimard.
- SCHAER, Roland (1993): *L'Invention des musées*, Paris, Gallimard.
- SCHAUB, Jean-Frédéric (2001): «Une histoire culturelle comme histoire politique», *Annales*, julio-octubre.
- SCHIERA, P. (dir.) (1987): *Società e corpi* (escritos de Lamprecht, Gierke, Maitland, Bloch, Lousse, Oestreich, Auerbach, Naples), Paris, Bibliopolis.
- SCHIFFER, Daniel Salvatore (1998): *Grandeur et misère des intellectuels*, Paris, éd. du Rocher.
- SCHORSKE, Karl (1981): *Vienne, fin de siècle*, Paris, Seuil.
- SÉNELLART, Michel (1989): *Machiavélisme et raison d'État*, Paris, PUF.
- SFEZ, Gérald y Michel SÉNELLART (2001): *L'Enjeu Machiavel*, Paris, PUF.
- SIMMEL, Georg (1981): *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF.
- SIMONIN, Anne (1994): *Les Éditions de Minuit, 1942-1955*, Paris, IMEC.
- SIRINELLI, Jean-François (1988): *Génération intellectuelle*, Paris, Fayard.
- (1988): «Les Intellectuels», en René RÉMOND (dir.): *Pour une histoire politique*, Paris, Seuil.
- (1990): *Intellectuels et passions françaises*, Paris, Fayard, Folio.
- (dir.), (1992): *Histoire des droites en France*, vol. 2, Paris, Gallimard.
- (1995): *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle*, Paris, Fayard.
- SKINNER, Quentin (1975-1976): «Hermeneutics and the Role of History», *New Literary History*, n.º 7.

- SKINNER, Quentin (1988): «Meaning and understanding in the history of ideas», en James TULLY (ed.): *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge, Polity Press.
- (1989) «Machiavel», Paris, Seuil, epílogo de Michèle Plon (trad. cast. *Maquiavelo*, Madrid, Alianza Editorial, 1998).
- (1996): *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1997): «Comment lire Hobbes?», *Le Débat*, septiemb-roctubre, n.º 96.
- (2001): *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel.
- (2002): «Quentin Skinner on encountering the past», en *Finnish Yearbook of Political Thought*, vol. 6. Entrevista realizada por Petri Koikkalainen y Sami Syrjämäki el 4 de octubre de 2001.
- SORIANO, Marc (1968): *Les Contes de Perrault. Culture savante et traditions populaires*, Paris, Gallimard.
- SPITZ, Jean-Fabien (2001): *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, Paris, PUF.
- SPITZER, Léo (1998): *Linguistics and Literary History: Essays in Stylistics*, Princeton (trad. cast. *Lingüística e historia literaria*, Madrid, Editorial Gredos, 1998).
- STERNHELL, Zeev (1983): *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Paris, Seuil (trad. cast. *El nacimiento de la ideología fascista*, Madrid, Siglo XXI, 1994).
- TACKETT, Timothy (1997): *Par la volonté du peuple*, Paris, Albin Michel.
- TASSIN, Étienne (1999): *Le Trésor perdu. H. Arendt. L'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot.
- TAYLOR, Charles (1984): «Philosophy and its History», en Richard RORTY, J. B. SCHNEEWIND y Quentin SKINNER (eds.): *Philosophy in History*, Cambridge.
- TEMKINE, Raymonde (1992): *Le Théâtre en l'Etat*, Paris, éd. Théâtrale.
- THIBAUDET, Albert (1927): *La République des professeurs*, Paris, Grasset.
- TIEDEMANN, Rolf (1987): *Études sur la philosophie de Walter Benjamin*, Arles, Actes Sud (trad. cast. *Walter Benjamin*, Madrid, Ediciones Akal, 2005).
- TOEWS, John E. (1987): «Intellectual History after the linguistic turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience», *The American Historical Review*, vol. 92, n.º 4, octubre.
- TOUCHARD, Jean (1959): «Les intellectuels dans la société française», *Revue française de science politique*, diciembre.
- (1968): *La Gloire de Béranger*, Paris, Armand Colin.

- TOUPIN-GUYOT, Claire (2002): *Intellectuels catholiques dans la société française. Le centre catholique des intellectuels français, 1941-1976*, Rennes, PUR.
- TRAVERSO, Enzo (1996): «Les juifs et la culture allemande. Le problème des générations intellectuels», *Revue germanique internationale*, n.º 5.
- (1997): *L'Histoire déchirée*, Paris, Cerf (trad. cast. *La historia desgarrada: ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Editorial Herder, 2001).
- TULLY, James (dir.) (1988): *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Polity Press.
- URFALINO, Philippe (1996): *L'Invention de la politique culturelle*, Paris, La Documentation française.
- VADELORGE, Loïc (1996): *Les Musées de province dans leur environnement*, Rennes, PUR.
- VAISSE, Pierre (1995): *La Troisième République et les peintres*, Paris, Flammarion.
- VATTIMO, Gianni (dir.) (1989): *Que peut faire la philosophie de son histoire?*, Paris, Seuil.
- VEITI, Anne y Noémi DUCHEMIN (2000): *Maurice Fleuret: une politique démocratique de la musique*, Paris, La Documentation française.
- VENTRE-DENIS, Madeleine (1958): *L'Imprimerie et la librairie en Languedoc au dernier siècle de l'Ancien Régime, 1700-1789*, La Haya, Mouton.
- VERDÉS-LEROUX, Jeanine (1983): *Au service du parti*, Paris, Fayard-Minuit.
- (1987): *Le Réveil des somnambules*, Paris, Fayard-Minuit.
- VERNANT, Jean-Pierre (1996): *Entre mythe et politique*, Paris, Seuil.
- VIALA, Alain (1985): *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*, Paris, Minuit.
- Vingtième siècle (1998): «Les engagements du xx^e siècle», n.º 60, octobre-diciembre.
- WALZER, Michael (1987): *La Révolution des Saints*, Paris, Belin.
- WEBER, Max (1964): *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon (trad. cast. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2001).
- (1965): *Essais sur la science*, Paris, Plon; reeditado en Paris, Pocket, 1992.
- (1971): *Économie et société*, Paris, Plon; reeditado en Paris, Pocket, 1995 (trad. cast. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000).
- WEHLER, Hans-Ulrich (1995): *Deutsche Gesellschaftsgeschichte, 1849-1914*, Munich, Beck Verlag.

- Cramoisy, Sébastien, 160
 Crane, Brinton, 296
 Cuche, Denys, 174n, 296
 Cuesta, Josephina, 290
 Curti, L., 122n
 Curtis, H., 22, 22n, 296
 Curtius, E.R., 252
- D'Alemenbert, 143
 Dandieu, Arnaud, 49
 Daniel, Jean, 61n
 Danneberg, Lutz, 268n
 Danto, Arthur, 188, 190, 191
 Darnton, Robert, 15, 15n, 24n, 26n,
 139, 140, 140n, 141, 142, 142n,
 143, 143n, 161, 162, 162n, 163,
 164, 170, 171, 171n, 186n, 292, 296
 Darwin, Charles, 158
 Daudet, Léon, 53
 Davies, Howard, 110n, 296
 De Gaulle, Charles, 80, 174
 Déat, Marcel, 77
 Debray, Régis, 64, 64n, 69n, 102n,
 113n, 296
 Delacroix, Christian, 7, 269n, 296
 Delage, Christian, 179n
 Delagrave, Charles, 116
 Delannoi, Gil, 296
 Deleuze, Gilles, 91, 212, 212n
 Delors Jacques, 175
 Delporte, Christian, 168, 168n, 296
 Denis, Michel, 116, 308
 Derrida, Jacques, 55, 90, 146, 153,
 188, 188n, 190, 199, 236, 237,
 277, 296
 Desroche, Henri, 297
 Descartes, René, 26, 36
 Despatin, J. P., 59n
 Detienne, Marcel, 297
 Di Mascio, Patrick, 157, 157n, 257n,
 297
 Diderot, Denis, 143
 Didi-Huberman, Georges, 297
 Dilthey, Wilhelm, 41, 47, 47n, 156,
 189, 297
 Domenach, Jean-Marie, 95, 176n
 Donegani, Jean-Marie, 311
 Dort, Bernard, 179, 179n, 297
 Dosse, Florence, 7, 297
 Dosse, François, 13n, 36n, 59n, 69n, 91n,
 105n, 107n, 128n, 134n, 175n, 176n,
 274n, 276n, 277n, 283n, 296, 297
 Dray, William, 190
 Dreyfus, caso, 11, 13, 19, 27, 28, 43,
 46, 48, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 68,
 70, 72, 80, 81, 84-87, 89, 90, 114-
 116, 151, 157, 166, 251
 Dreyfus, Hubert L., 210n, 297
 Dreyfus-Armand, Geneviève, 76n, 293
 Drieu La Rochelle, Pierre, 45, 53, 54,
 75
 Drouin, Marcel, 53n
 Droysen, Johann Gustav, 256, 256n,
 297
 Dubedout, Hubert, 176n
 Duchemin, Noémi, 179n, 313
 Duclaux, Émile, 60n, 116
 Duclert, Vincent, 43n, 63n
 Duhamel, Jacques, 176
 Dujardin, Philippe, 58, 58n
 Dumézil, Georges, 207
 Dumont, Louis, 187, 187n
 Dumont, René, 176n
 Dumoulin, Olivier, 297
 Dunn, John, 212, 218, 218n, 221, 297
 Dupront, Alphonse, 39, 40n, 297
 Dupuy, Jean-Pierre, 283
 Duras, Marguerite, 168
 Durkheim, Émile, 13, 106, 188, 133,
 155
 Duso, Giuseppe, 265n, 297
- Ehrard, Jean, 12, 12n, 297
 Eley, Geoff, 189n, 297
 Elias, Norbert, 100, 102, 154, 154n,
 155, 155n, 298
 Eliot, T.S., 89n
 Emmanuel, Pierre, 176, 176n
 Engel, Pascal, 283
 Epistémon (Didier Anzieu), 297
 Erasmo de Róterdam, 22
 Erikson, Erik, 157
 Espagne, Michel, 120, 120n, 121, 121n,
 261, 297

- Epicteto, 254
 Esslinger, Hans Ulrico, 253n
 Eudoxo, 35
- Fabrègues, Jean de, 49
 Fagniez, Gustave, 116
 Fanon, Frantz, 311
 Fauré, Christine, 264n
 Faye, Jean-Pierre, 54
 Febvre, Lucien, 34, 38n, 39, 39n, 59,
 78, 158, 159, 158n, 164, 208, 222,
 254, 297
 Ferguson, 249
 Ferro, Marc, 179
 Fessard, Gaston, 154
 Fichte, Johann Gottlieb, 36, 234
 Field, Trevor, 60n, 298
 Fineman, Joël, 203
 Finkielkraut, Alain, 177n
 Finley, Moses, 136
 Flaubert, Gustave, 273
 Flers, Robert de, 60n
 Fleuret, Maurice, 179n
 Floirat, Sylvain, 176n
 Fontana, A., 95n, 298
 Forest, Philippe, 54n, 298
 Fomel, Michel de, 123n
 Foucault, Michel, 13, 13n, 14, 14n, 36,
 36n, 37, 37n, 38, 38n, 90, 91, 91n, 94,
 94n, 95, 95n, 96, 96n, 97, 97n, 133,
 146, 155, 188, 188n, 190, 194, 199,
 206n, 207, 207n, 208, 209, 209n,
 210, 210n, 211, 211n, 212, 212n,
 221, 234, 237, 242, 275, 277, 298
 Fouché, Pascal, 165n, 166n, 298
 Fouilloux, Étienne, 74, 74n, 298
 Fournel, Jean-Louis, 224, 224n, 225,
 225n
 Fragonard, 171
 France, Anatole, 60, 66
 Francisco I, 22
 Franck, Robert 76n, 293
 François, Étienne, 156, 156n
 Friedlander, Saül, 190n, 191n, 299, 314
 Freeden, Michael, 264n
 Freud, Sigmund, 41, 91, 93, 148-150,
 157
- Freund, Julien, 175, 175n, 298
 Fromm, Érich, 157
 Fumaroli, Marc, 177, 177n, 298
 Furet, François, 72n, 244, 299
 Fustel de Coulanges, 287
- Gadamer, Hans Georg, 188n, 236, 237
 Gaille-Nikodimov, Marie, 235, 236n
 Galileo, 22, 35
 Gallagher, Catherine, 202n
 Gallimard, Gaston, 51, 53, 274, 274n,
 279
 Garcia, Patrick, 296
 Garrigou, Alain, 154n
 Gauchet, Marcel, 135, 136, 136n, 244,
 244n, 278, 278n, 280, 289n, 286,
 286n, 299
 Gauss, Marcel, 283
 Geertz, Clifford, 142, 146, 146n, 151,
 222, 299
 Gehlen, Arnold, 258, 258n
 Genette, Gérard, 54
 Gentil, Geneviève, 175,
 Gerlache, Nicolas, 162,
 Ghéon, Henri, 53n
 Giddens, Anthony, 188n, 200, 200n,
 201, 201n, 299
 Gide, André, 48n, 53, 53n, 54, 66,
 109, 112
 Gilbert, Félix, 186, 186n, 299
 Ginzburg, Carlo, 29, 29n, 170, 170n,
 190, 190n, 299
 Giovanni, Norbert, 253n
 Girard, Augustin, 175, 175n, 176, 299
 Girardet, Raoul, 50
 Girandoux, 109
 Goetschel, Pascale, 178n, 179, 179n,
 299
 Goffman, Erving, 123n
 Gontard, Denis, 178n, 299
 Gordon, Daniel, 264n, 267
 Gorz, André, 44n
 Goulemot, Jean-Marie, 24, 24n
 Goya, Francisco de, 178
 Gracq, Julien, 164
 Grafmeyer, Yves, 102n, 103n, 292
 Graham, Keith, 240

- Gramsci, Antonio, 31, 31n, 32, 81, 299
 Grandjean, S., 166n
 Granjon, Marie-Claire, 251n, 252n
 Granjon, Marie-Christine, 85n, 89, 89n, 90, 299
 Grasset, Bernard, 164
 Graubard, R., 186n
 Greenblatt, Stephen, 202, 202n, 203, 203n
 Grignon, Claude, 133, 133n, 299
 Groethuysen, Bernard, 51
 Groh, Dieter, 252n, 295
 Grundmann, Alfred, 253
 Gruzinski, Serge, 122n
 Guattari, Félix, 29, 29n
 Guéhenno, Jean, 112
 Guénon, René, 54, 54n
 Guérout, Martial, 35, 35n, 36, 36n, 300
 Guesde, Jules, 72
 Guijhaumou, Jacques, 7, 216n, 241, 241n, 242n, 246, 246n, 247, 247n, 248, 248n, 264, 264n, 268n, 300
 Guinness, Brian Mc, 300
 Guizot, François, 119, 266
 Gurvitch, Georges, 154
 Gutenberg, 164, 168

 Habermas, Jürgen, 41, 188n
 Habey, Pierre, 52, 53n, 300
 Hachette, Louis, 160, 164-166
 Haikala, Sisko, 264n
 Hajdu, 174
 Halévy, Daniel, 84n, 60n
 Halévy, Élie, 60n
 Hall, David D., 164
 Hall, Stuart, 122n
 Hallier, Jean-Edern, 54
 Hamon, Hervé, 102n, 300
 Hampsher-Monk, Iain, 264n
 Hampshire, Stuart, 81n
 Harlan, David, 197, 197n, 198, 236, 236n, 237, 237n, 300
 Harris, Neil, 150
 Hartog, François, 300
 Hegel, Friedrich, 149, 153, 154
 Heidegger, Martin, 152, 153, 199, 252, 259
 Heimonet, Jean Michel, 300
 Heinich, Nathalie, 172n, 300
 Herodoto, 300
 Herr, Lucien, 51, 60n
 Herriot, Édouard, 62
 Hervé, Gustave, 72
 Herzfeld, Hanz, 253
 Hetzel, Jules, 164
 Heuré, Gilles, 72, 72n, 300
 Higham, John, 184, 184n, 185n, 300
 Hirschhorn, Monique, 156, 156n, 301
 Hitler, Adolf, 78, 154
 Hobbes, Thomas, 221, 228-230, 232, 233, 249
 Hofmannsthal, Hugo Von, 149
 Hofstader, Richard, 65n
 Hoggart, Richard, 133, 133n, 301
 Holbach, 25
 Hollinger, David A., 89, 199, 199n, 301
 Hollis, Martin, 239, 240
 Holton, Gerald, 182, 182n
 Hoock, Jorgen, 7, 262, 262n, 263n, 301
 Hoopes, James, 200, 201, 201n, 202n, 295
 Horkheimer, Max, 75
 Horney, Karen, 157
 Hourmant, François, 301
 Hoy, David, 188n
 Hübinger, Gangolf, 252n, 301
 Hugo, Victor, 26, 27
 Huitze, Otto, 265
 Huizinga, Johan, 189, 263
 Hulme, T.E., 89n
 Hume, David, 249
 Hunt, Lynn, 146, 146n, 147, 147n, 148, 292, 301
 Husserl, E., 259
 Hyppolite, Jean, 154
 Hyvärinen, Matti, 264, 264n

 Idt, Geneviève, 61n, 301
 Ifversen, Jan, 264, 264n
 Iggers, George G., 301

- Ilyin, Mikhail, 264n
 Ishiguro, Hidé, 301
 Izard, Georges, 49n

 Jaccard, Roland, 301
 Jacoby, Russel, 190, 190n, 301
 Jahoda, G., 137n, 301
 Jakobsen, Uffe, 264n
 Jakobson, Roman, 276
 Jalonen, Kari, 263
 Jallon, Hugues, 7
 James, Susan, 188n
 Jamet, Claude, 28, 28n
 Janicaud, Dominique, 152, 152n, 153, 153n, 301
 Jarczyk, Gwendoline, 153, 153n, 154, 301
 Jaume, Lucien, 232, 232n, 154, 301
 Jaus, Hans Robert, 40, 40n, 169, 169n, 170, 301
 Jeanneney, Jean-Noël, 168n, 302
 Jeannin, Pierre, 39n
 Jelavich, Peter, 198, 198n, 302
 Jennings, Jeremy, 87, 87n, 88n, 295, 302
 Jomeini, Imán, 281
 John, Michael, 263
 Johnson, Paul, 88, 88n, 302
 Jouhaud, Christian, 302
 Joyce, James, 32, 32n
 Judt, Tony, 79, 79n, 302
 Julia, Dominique, 129, 130, 130n, 131, 131n, 294
 Julliard, Jacques, 13n, 73, 73n, 74n, 244, 301, 302

 Kafka, Frantz, 56
 Kammen, Michael, 186n, 296
 Kanapa, Jean, 302
 Kaplan, Steven, 192, 193n, 195n, 302
 Kant, Emmanuel, 259
 Keane, John, 239, 239n
 Kelley, Donald R., 200, 200n, 302
 Keynes, J.M., 89n
 Khrouchtchev, N., 82
 Klimt, Gustav, 149
 Kloppenberg, James T., 89

 Koikkalainen, Petri, 221n, 312
 Kojève, Alexandre, 153, 154
 Kokoschka, Oskar, 149
 Kolakowski, Leszek, 22n, 302
 Kopossov, Nikolai, 265, 265n, 302
 Koselleck, Reinhardt, 15, 205, 231, 231n, 251, 253, 254, 254n, 255, 256, 256n, 257, 257n, 258, 258n, 259, 260, 262, 263, 264n, 265-268, 268n, 293, 302
 Koyré, Alexandre, 34, 34n, 35, 35n, 153, 186, 186n, 208, 302
 Kriegel, Annie, 72, 72n, 303
 Krieger, Leonard, 199, 199n, 303
 Kristeller, Paul Oscar, 224, 224n, 303
 Kristeva, Julia, 54, 55, 303
 Kuhn, Thomas, 151, 199, 222
 Kurucz, Jenő, 252, 252n, 303

 La Capra, Dominique, 142n, 193, 194, 195, 195n, 196, 196n, 198, 302, 303
 Labarrière-Paulé, André, 45n
 Labarrière, Pierre-Jean, 153, 153n, 154
 Laborie, Pierre, 78, 78n, 111, 111n, 303
 Lacan, Jacques, 55, 90, 153, 154, 202, 276, 277
 Lachaud, Frédérique, 203n
 Lacroix, Bernard, 154n
 Lafargue, Paul, 113n
 Lagrée, Michel, 116n, 308
 Lahire, Bernard, 107, 107n, 108, 108n, 303
 Laichter, Frantisek, 303
 Laing, Ronald D., 89n
 Lambrichts, Georges, 167
 Lamonde, Yvan, 85, 85n, 303
 Lamour, Philippe, 49, 49n
 Landsberg, Paul-Louis, 67, 67n, 303
 Lang, Jack, 177
 Lanson, Gustave, 106
 Lanthier, Pierre, 86n, 293
 Larousse, Pierre, 60, 164
 Laski, Harold, 89n
 Lasslett, Peter, 219, 221

- Latour, Bruno, 283
 Laugier, Alain, 45n
 Lautman, 46
 Lavau, Georges, 39n
 Lavenir, Catherine, 168n, 290
 Lavissee, Ernest, 61, 61n, 106, 118
 Lazar, Marc, 72, 72n, 73, 73n, 296, 303
 Lazare, Bernard, 114, 114n
 Lazzeri, Christian, 234, 234n, 303
 Le Goff, Jacques, 20, 21, 21n, 304
 Le Rider, Jacques, 156, 156n, 304
 Le Roy Ladurie, E. 129, 129n, 130, 239, 239n, 304
 Le Senne, 143
 Leavis, F.R., 89n
 Leenhardt, Jacques, 156, 156n, 304
 Lefebvre, Henri, 48n
 Leff, G., 214, 304
 Lefort, Claude, 218n, 224, 224n, 235, 235n, 244, 304
 Lemieux, Emmanuel, 102n
 Lempérière, Annick, 86n, 304
 Lenne, Francine, 304
 Lepetit, Bernard, 106, 107n, 304
 Lepemies, 275
 Leplay, Michel, 304
 Leroy, Géraldi, 29n
 Lescent-Gilles, Isabelle, 203n
 Lescourret, Marie-Anne, 304
 Lessay, Frank, 304
 Levi, Primo, 75
 Levinas, Emmanuel, 153, 304
 Lévi-Strauss, Claude, 45, 90, 92, 146, 188n, 207, 276, 277, 304
 Lévy, Bernard-Henri, 94n, 304
 Lévy, Marie-Françoise, 76n, 293
 Lévy, Michel, 166, 273
 Lévy-Bruhl, 92
 Leymarie, Michel, 30n, 60, 62n, 63n, 69n, 84, 86n, 166n, 178n, 179n, 252n, 253n, 304
 Liard, Louis, 118, 304
 Lignac, Xavier de, 49n
 Lindenberg, Daniel, 26n, 65, 65n, 71n, 305
 Lindon, Jérôme, 167, 168
 Lindsay, A.D., 89n
 Lipset, Seymour Martin, 44, 44n
 Lloyd Geoffrey, E.R., 136, 136n, 137, 137n, 305
 Locke, John, 214, 215, 218-221, 249
 Loisy, Alfred, 74, 74n
 Louhandeau, Marcel, 54
 Loraux, Nicole, 20, 20n, 305
 Loth, Wilfried, 252n, 305
 Lottman, Herbert R., 70, 70n, 71n, 305
 Loubet Del Bayle, Jean-Louis, 48n, 305
 Louÿs, Pierre, 48n
 Lovejoy, Arthur, 181, 182, 182n, 183, 183n 184-187, 189, 267, 305
 Löwith, Karl, 259, 259n, 305
 Löwy, Michael, 56, 56n, 305
 Loyer, Emmanuelle, 178, 178n, 305
 Luis XV, 25
 Luis XVI, 148
 Lüsebrink, Hans-Jürgen, 260, 260n, 261, 261n, 305
 Luther, Martin, 227, 238
 Lyotard, Jean-François, 93, 93n, 94, 94n, 279, 279n, 305
 Mabillon, 23
 Mac Luhan, M., 168
 Mac Pherson, 218
 Maeght, Aimé, 176n
 Maheu, Jean, 176n
 Maldidier, Denise, 246
 Malher, Gustav, 149
 Malraux, André, 54, 112, 174, 175
 Man, Paul de, 77
 Mann, Thomas, 252
 Mandelbaum, Maurice, 183n, 184, 185, 185n, 186, 305
 Mandeville, 249
 Mandouze, André, 52, 52n, 53n
 Mandrou, Robert, 21n, 23n, 131, 131n, 306
 Manent, Pierre, 244, 306
 Manin, Bernard, 244
 Mannheim, Karl, 47, 48n, 102, 102n, 306
 Mao Ze Dong, 55

- Maquiavelo, 214, 215, 221, 224, 224n, 225-227, 233-236
 Marcellus Stellatus Palingenius, 186
 Marcuse, Herbert, 75
 Marion, Michel, 171, 171n, 306
 Maritain, Jacques, 56, 306
 Marjolin, Robert, 154
 Marrou, Henri-Irénée, 49n
 Marsilio de Padua, 223
 Martin, Henri-Jean, 159, 159n, 160, 164, 165n, 298, 306
 Martin, Marc, 168n, 306
 Martin Du Gard, Roger, 111, 112, 112n
 Martres, Jean-Louis, 304, 306
 Marwick, Arthur, 191
 Marx, Karl, 55, 82, 91, 93, 150, 189, 234, 235, 277
 Maspero, François, 101, 167
 Massé, Pierre, 175
 Masson, André, 174
 Mathieu, Georges, 174
 Mathy, Jean-Philippe, 306
 Maulnier, Thierry, 49
 Maupassant, Guy de, 107
 Mauriac, François, 112, 306
 Maurras, Charles, 75
 Maxence, Jean-Pierre, 49, 49n
 Mazzeo, Joseph Anthony, 185n, 306
 Medawar, Peter, 89n
 McGill, Allan, 199, 199n, 306
 Meinecke, Friedrich, 253
 Ménétra, Jacques-Louis, 26, 171
 Menger, Pierre-Michel, 179n, 306
 Mercier, Sébastien, 26
 Merleau-Ponty, Maurice, 45, 110, 154
 Mésure, Sylvie, 156n, 306
 Meyer, Paul, 116
 Michelet, Jules, 27, 306
 Millerand, 72
 Mills, C. Wright, 32, 33n
 Milza, Pierre, 73n, 291
 Mink, Louis O., 188, 190
 Miralles, Carles, 20, 20n, 305
 Mirbeau, Octave, 60n
 Miró, Joan, 174
 Missac, Pierre, 307
 Mitterrand, François, 87
 Mnouchkine, Ariane, 179
 Mollard, Claude, 175n 176n, 307
 Mollier, Jean-Yves, 165, 165n, 166, 166n, 307
 Momigliano, Arnaldo, 190, 190n, 306
 Mongin, Olivier, 278, 278n, 283, 284n, 307
 Monet, 171
 Monnier, Raymonde, 264, 264n
 Monod, Gabriel, 116
 Montaigne, M. de, 171
 Montrose, Louis, 203
 Monk, Ray, 307
 Morellet, padre, 143
 Mornet, Daniel, 144, 144n, 306
 Mosès, Stéphane, 284, 285, 306
 Mosse, Georges, 139
 Moulin, Raymonde, 178n, 306
 Mounier, Emmanuel, 49, 49n, 51, 52, 52n, 53, 58, 78, 79
 Mouriaux, René, 294
 Moysan, Bruno, 179n, 307
 Muchielli, Laurent, 158n, 291
 Müller, Bertrand, 39, 39n, 307
 Müller, Jan-Werner, 264n
 Muller, Jerry Z., 266, 267n, 307
 Musset, Adolphe de, 204
 Namier, Lewis, 89n
 Napoleón, 80
 Nietzsche, Friedrich, 91, 93, 190, 195, 199, 206, 209
 Nisard, Charles, 130, 130n, 307
 Nizan, Paul, 109, 113n
 Nora, Pierre, 12, 12n, 50n, 59, 128, 172n, 244, 279, 279n, 280n, 286, 286n, 308
 Norbrook, David, 203, 203n
 Nordau, Max, 71, 71n
 Oakeshott, Michael, 89n
 Olivier Sardan, Jean-Pierre, 155, 155n, 308
 Oppenheimer, J., 96
 Orwell, Georges, 87, 89n
 Ory, Pascal, 13, 24, 24n, 26n, 30, 30n.

- 43n, 45n, 49n, 64, 64n, 65n, 69n, 88, 116, 116n, 117, 174n, 290, 308
Outhwaite, William, 188n
- Painlevé, Paul, 62, 64
Paléologue, Maurice, 61n
Palonen, Kari, 264n, 266
Paquot, Thierry, 7, 278
Paris, Gaston, 116
Parker, Henry, 229
Pasquino, P., 95n, 298
Passeron, Jean-Claude, 133, 133n, 273, 273n, 292, 299, 308
Paulhan, Jean, 53, 54
Pavél, Thomas, 93n, 293
Péan, Pierre, 308
Pécaut, Daniel, 86n, 308
Pêcheux, Michel, 246
Péguy, Charles, 31n, 48, 48n, 56, 58, 60n, 62, 308
Peirce, Charles Sanders, 157, 201
Pelletier, Denis, 58, 58n
Perivolaropoulo, Nia, 48n
Peretti, André de, 52, 52n
Perrin, Jean, 60n.
Perrot, Jean-Claude, 171, 171n, 270, 270n, 271, 308
Perroux, François, 49n
Pétain, Philippe, 72, 78
Philp, Mark, 188n
Philip, André, 77
Picard, Raymond, 105
Picasso, Pablo, 178
Picht, Robert, 156, 156n, 303, 304
Pincemin, Jacqueline, 45n
Pinter, Harold, 89n
Pinto, Louis, 107, 107n, 308
Platón, 35, 135, 182, 187
Plénel, Edwy, 308
Plon, Michel, 226n, 312
Pocock, J.G.A., 197, 212, 214, 214n, 215, 216, 216n, 217-219, 219n, 221, 227, 235-237, 237n, 242, 246, 248, 266, 267, 309
Poirrier, Philippe, 174, 174n, 177n, 309
Polin, Raymond, 154
Polo, Marco, 33
Pol Pot, 88
Pollak Michael, 155n, 309
Pomeyrols, Catherine, 85n, 309
Pomian, Krzysztof, 244, 309
Pompidou, Georges, 175, 175n
Ponge, Francis, 54
Ponton, Rémy, 107, 107n, 111, 309
Popper, Karl, 89n, 238
Poster, Mark, 193, 193n
Poulain, Jacques, 196n, 310
Poutignat, Ph., 147n, 290
Prochasson, Christophe, 309
Proust, Françoise, 309
Proust, Joëlle, 135, 135n, 309
Proust, Marcel, 48n, 53, 60n, 109, 274
Ptolomeo, 187
Pulkkinen, Tuija, 264n
Quattrocchi-Woisson, Diana, 86, 86n, 309
Queneau, Raymond, 154
Quéniart, Jean, 171, 171n, 309
Quééré, Louis, 123n
Rabelais, François, 194
Rabinow, Paul, 210n, 297
Racine, 105, 106
Racine, Nicole, 57n, 58n, 69n, 89, 308, 309
Ralite, Jack, 176n
Rancière, Jacques, 107n
Randeria, Shalini, 122n
Ranke, Leopold Von, 189
Rauwez, A.D., 110n, 309
Rawls, John, 188n
Rebérioux, Madeleine, 28, 28n
Reichardt, Rolf, 260, 260n, 261, 261n, 305
Remaud, Olivier, 235, 235n
Rémond, René, 13n, 28n, 45n, 69n, 77, 77n, 78, 243n, 309, 311
Renaut, Alain, 309.
Revel, Jacques, 129, 130, 130n, 131, 131n, 244n, 293, 294, 311
Rey, Jean-Michel, 309

- Reynaud, Jean-Daniel, 102n, 103n, 292
Reynié, Dominique, 234n, 303
Ricardou, Jean, 54
Richter, Melvin, 264n, 266, 266n, 267, 267n, 268, 309
Ricken, Ulrich, 268n
Ricoeur, Paul, 15, 40, 40n, 41, 41n, 59, 68, 68n, 69n, 135, 155, 155n, 172, 172n, 190, 190n, 236, 236n, 243, 243n, 244, 244n, 247, 258, 259, 259n, 272, 284n, 310
Rieffel, Rémy, 74n, 99, 99n, 100-102, 168, 310
Rigaud, Jacques, 176
Rimbaud, Arthur, 69
Rioux, Jean-Pierre, 29n, 45n, 56n, 69n, 138, 139n, 177, 270n, 272n, 310
Rist, Charles, 60n
Ritter, Gerhard, 253
Rivière, Jacques, 53, 53n
Robbe-Grillet, Alain, 71, 71n, 168
Robbins, Lionel, 89n
Robert, Abirached, 178n
Robertfrance, Jacques, 56
Robin, Léon, 275, 275n, 310
Robin, Régine, 246
Roche, Daniel, 24, 24n, 25, 58, 58n, 171, 310
Rockmore, Tom, 152, 310
Rodin, 79
Rodrigues Da Silva, Helenice, 310
Rolland, Romain, 109
Romain, Jules, 109
Rops, Daniel, 49
Rorty, Richard, 188, 188n, 196, 196n, 197, 197n, 199, 200, 222, 310, 312
Rosales, José, 264n
Rosanvallon, Pierre, 244, 244n, 245, 245n, 246, 311
Rosenzweig, Franz, 56, 284
Rotman, Patrick, 102n, 300
Roudinesco, Élisabeth, 157, 157n, 311
Rougemont, Denis de, 49
Rousseau, Jean-Jacques, 23, 25, 88, 143, 171, 233
Rousso, Henry, 311
Ruggiu, François-Joseph, 203n
Runciman, W.G., 89n
Russell, Bertrand, 87, 89n, 221
Ruyters, André, 53n
Ryan, Alan, 188n
Rysselberghe, Maria Van, 112
Sadoun, Marc, 311
Saïd, Edward, 30, 30n, 31, 31n, 32, 32n, 33, 33n, 34n, 311
Saint Jacques, Denis, 311
Saint-Marc, Philippe, 176n
Salvandy, 119
Sapiro, Gisèle, 110, 110n, 111, 112, 112n, 311
Sarraute, Nathalie, 168
Sartre, Jean-Paul, 11, 12, 30, 30n, 45, 46, 47, 58, 66, 76, 80, 81, 81n, 82-84, 87, 88, 89, 93-95, 108-110, 113n, 153, 206n, 311
Saussure, Ferdinand de, 36, 189, 276, 277
Savigni, F.C. Von, 262
Schaeffer, Pierre, 176n
Schaer, Roland, 178n, 311
Schaub, Jean- Frédéric, 311
Schiele, Egon, 149
Schiera, P., 265n, 311
Schiffer, Daniel Salvatore, 311
Schlumberger, Jean, 53n
Schmidt, James, 267, 267n
Schmitt, Carl, 252
Schmitt, Eberhard, 260, 260n, 305
Schneewind, J. B., 200n, 312
Schnitzler, Arthur, 149
Schoenberg, Arnold, 149
Schölem, 56
Scholem, Gershom, 65, 284
Scholz, Michael, 262
Schorske, Carl E., 14, 15, 15n, 148, 148n, 149, 149n, 150, 310
Schulte, Hansgerd, 252n, 253n
Scicra, Pierangelo, 264
Searle, John, 189
Séguier, canceller, 159
Sénellart, Michel, 234, 234n, 235n, 236n, 310

- Serres, Michael, 283
 Sewell, William, 147
 Sfez, Gérard, 234n, 235n, 236n, 310
 Shaw, George Bernard, 89n
 Shelley, 119
 Sieyès, 247
 Simiand, François, 13, 60n
 Simmel, Georg, 57, 57n, 58, 156, 310
 Simon, Claude, 168
 Simon, Ernst, 56
 Simon, Louis, 26
 Simonin, Anne, 167, 167n, 168, 311
 Sirinelli, Jean, 39n
 Sirinelli, Jean-François, 13, 13n, 28, 28n, 29, 29n, 43, 45, 45n, 46, 47n, 49n, 51, 51n, 56n, 63, 68, 68n, 69, 69n, 70n, 76n, 84n, 86n, 88, 138, 138n, 139, 139n, 166n, 178n, 179n, 252n, 253n, 270, 270n, 272n, 304, 310, 311
 Skinner, Quentin, 15, 188n, 194, 197, 197n, 200n, 213, 213n, 216, 217, 219n, 220, 221, 221n, 222, 222n, 223, 224n, 225, 226, 226n, 227, 227n, 228, 228n, 229, 229n, 230, 230n, 236, 236n, 237-239, 239n, 240, 240n, 241, 242, 246, 248, 255, 264n, 266, 267, 311, 312, 314
 Slama, Alain-Gérard, 51n
 Smith, Nigel, 203, 203n
 Sófocles, 41
 Sollers, Philippe, 54, 55, 59
 Sorel, Georges, 71, 77
 Soriano, Marc, 131, 131n, 132, 312
 Sorlin, Pierre, 179
 Spencer, Herbert, 158
 Spender, Stephen, 89n
 Spingborg, Patricia, 264n
 Spinoza, Baruch, 36
 Spitz, Jean-Fabien, 214, 215n, 219, 219n, 220, 220n, 312
 Spitzer, Léo, 185, 185n, 312
 Staël, Mme de, 47
 Stalin, Josef, 178
 Starobinski, Jean, 40, 204, 204n
 Stedman-Jones, Gareth, 192, 192n
 Steiner, George, 89n
 Stempel, W.D., 169
 Sternhell, Zew, 77, 77n, 78, 79, 312
 Stoler, Ann Laura, 122n
 Strauss, Joseph, 253
 Strauss, Léo, 231
 Strayer, Robert W., 122n
 Streiff-Fenart, J., 147n, 290
 Syrjämäki, Sami, 221n, 312
 Tackett, Timothy, 312
 Tassin, Étienne, 312
 Tawney, R.H., 89n
 Taylor, A.J.P., 89n
 Taylor, Charles, 199, 200n, 238, 238n, 239, 312
 Teitgen, Paul, 176n
 Tellenbach, Gerd, 253
 Temkine, Raymonde, 178n, 312
 Terdiman, Richard, 203, 204, 204n
 Thatcher, Margaret, 87, 87n
 Thibaudeau, Jean, 54
 Thibaudet, Albert, 47, 62, 62n, 66, 118, 118n, 312
 Thiers, Adolphe, 119
 Thiesse, Anne-Marie, 111
 Thomas, Albert, 62
 Thompson, E.P., 89n
 Tiedemann, Rolf, 312
 Tilmans, Karin, 264n
 Titmuss, Richard, 89n
 Tocqueville, Alexis de, 103, 266
 Todorov, Tzvetan, 54
 Toews, John E., 198, 198n, 199, 312
 Touchard, Jean, 39, 39n, 43, 44, 44n, 45n, 48n, 49, 49n, 50, 51n, 118, 292, 312
 Toupin-Guyot, Claire, 74n, 313
 Toynbee, A.J., 89n
 Traverso, Enzo, 48n, 74, 75, 75n, 76n, 313
 Trebitsch, Michel, 57, 57n, 58, 58n, 69n, 85n, 89, 89n, 251n, 252n, 290, 299, 308, 309
 Trevelyan, G.M., 89n
 Tully, James, 222n, 238, 238n, 239n, 312, 313
 Turgueniev, Iván, 32

- Urfalino, Philippe, 174, 174n, 177n, 313
 Vadelorge, Loïc, 178n, 313
 Vaisse, Pierre, 178n, 313
 Vaissié, Cécile, 84n
 Valéry, Paul, 109
 Valla, Lorenzo, 23
 Vattimo, Gianni, 197n, 313
 Veesser, Aram H., 202n, 203n
 Veillard, Jean-Yves, 116n, 308
 Veiti, Anne, 179n, 313
 Veleman, Wyger, 264n
 Ventre-Denis, Madeleine, 72n, 171, 171n, 313
 Vercors, 167
 Verdès-Leroux, Jeanine, 72n, 313
 Vernant, Jean-Pierre, 72n, 73, 73n, 313
 Viala, Alain, 111, 311, 313
 Vico, Giambattista, 190, 271
 Vidal-Naquet, Pierre, 95
 Villemain, 119
 Virilio, Paul, 93
 Vitez, Antoine, 179
 Voltaire, 23, 24, 69, 143, 145
 Vuyenne, Bernard, 45n
 Wachtel, Nathan, 244n, 311
 Wahl, Jean, 153, 154
 Walzer, Michael, 228, 228n, 313
 Webb, Beatrice, 85n
 Weber, Alfred, 254
 Weber, Horst, 261
 Weber, Max, 56, 56n, 154, 155, 156, 254, 312, 313
 Wehler, Hans-Ulrich, 252n, 263, 313
 Weil, Éric, 154
 Wells, H.G., 89n
 Werner, Michaël, 121n, 122, 122n, 123n, 258n, 261, 298
 White, Hayden, 189, 189n, 190, 190n, 191, 191n, 192, 192n, 194, 195, 314
 Whitehead, Alfred North, 185n, 314
 Willard, Claude, 29
 Williams, Raymond, 89n
 Winch, Peter, 239
 Winock, Michel, 13, 13n, 47, 47n, 48, 48n, 51, 51n, 52n, 53n, 63, 66, 66n, 67n, 78, 78n, 302, 314
 Wittgenstein, Ludwig, 212, 220, 221, 239, 241, 267, 314
 Wittrock, Björn, 264n
 Woolf, Leonord, 89n
 Wright, Georg Henrik Von, 190
 Zancarini, Jean-Claude, 224, 224n, 225, 225n
 Zancarini-Fournel, Michelle, 76n, 293
 Zarka, Yves-Charles, 230, 230n, 231, 231n, 232, 313, 314
 Zemon Davis, Natalie, 173, 173n, 314
 Zill, Rüdiger, 268n
 Zimmermann, Bénédicte, 122, 122n, 123n
 Zola, Émile, 13, 46, 60, 60n, 62, 63, 66, 72, 107