

*El concepto de cultura política en la reciente historiografía sobre la Revolución Francesa **

Keith Michael Baker

Stanford University

Resumen: Este artículo ofrece una aproximación teórica al concepto de cultura política y presenta algunos de los resultados obtenidos en su aplicación al terreno de la investigación histórica y, en particular, al estudio de la Revolución Francesa. El autor responde, asimismo, a algunas de las críticas de que ha sido objeto el enfoque historiográfico basado en el concepto de cultura política y en una noción de lenguaje como factor generador de prácticas e instituciones. Finalmente, el artículo contiene una evaluación crítica de la reciente contribución de William H. Sewell al debate sobre el giro lingüístico y sobre el concepto de lo social.

Palabras clave: cultura política, giro lingüístico, Revolución Francesa, lo social.

Abstract: This article surveys recent theoretical contributions to the concept of political culture as well as its application to the field of historical inquiry and, in particular, to the French Revolution. It also replies to critics of the concept of political culture and of the role of language in constituting practices and institutions. Lastly, it offers a critical assessment of William Sewell's ongoing theorization of the social, partly, within the terrain shaped by the linguistic turn.

Keywords: political culture, linguistic turn, the French Revolution, the social.

* Texto revisado y actualizado de la conferencia pronunciada por el autor en la Universidad de La Laguna en abril de 2003. El *Post scriptum* ha sido escrito expresamente para esta edición. Traducido por Miguel Ángel Cabrera (Universidad de La Laguna).

El concepto de cultura política ha tenido una historia accidentada e inestable. La idea de que la cultura es un elemento crucial de la vida política podría hacerse remontar, por supuesto, a Tocqueville y a Montesquieu, e incluso a los filósofos políticos clásicos. Pero el uso moderno del término «cultura política» parece datar de las décadas de 1950 y 1960 y haber tenido, desde entonces, una existencia intermitente. Su primera aparición sistemática se dio en la bibliografía sobre desarrollo político comparado generada por los científicos sociales norteamericanos. El libro *The Civic Culture*, de Gabriel Almond y Sidney Verba, es la expresión mejor conocida de esta concepción sobre el tema¹. Estrechamente vinculada a la teoría de la modernización, esta primera concepción fue ampliamente abandonada, junto con dicha teoría, en las décadas de 1970 y 1980. Hay que decir, sin embargo, que desde 1989 ha disfrutado de una cierta revitalización entre los científicos políticos norteamericanos, a medida que éstos han tratado de comprender el inesperado hundimiento de los regímenes comunistas de Rusia y Europa del Este y de imaginar el proceso de reconstrucción de la democracia en esos países. Además, dicha concepción ha sido defendida como una alternativa a la teoría de la elección racional, que había sido en la última década una corriente poderosa dentro de la ciencia política norteamericana. Por el momento, sin embargo, el concepto de «cultura política» parece estar llevando las de perder en esa batalla disciplinar.

En mi opinión, la crítica más interesante de la concepción inicial de la cultura política elaborada por los científicos políticos procede no de un defensor de la teoría de la elección racional, sino de una socióloga histórica, Margaret Somers, autora de dos artículos aparecidos en 1995 en la revista *Sociological Theory*². Según el análisis de Somers, los científicos políticos convirtieron la cultura política en algo que no era ni político ni cultural. Como ella señala, las formula-

¹ ALMOND, G. A., y VERBA, S.: *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton, N. J., 1963.

² SOMERS, M. R.: «What's Political or Cultural About Political Culture and the Public Sphere? Toward an Historical Sociology of Concept Formation», *Sociological Theory*, 13 (1995), pp. 113-142 [«Qué hay de político o de cultural en la cultura política y en la esfera pública? Hacia una sociología histórica de la formación de conceptos», *Zona Abierta*, 77-78 (1996-1997), pp. 31-94], y «Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory: the Place of Political Culture and the Public Sphere», *ibid.*, pp. 229-273 [«Narrando y naturalizando la sociedad civil y la teoría de la ciudadanía: el lugar de la cultura política y de la esfera pública», *ibid.*, pp. 255-337].

ciones iniciales de la noción estaban fundamentalmente vinculadas al supuesto teórico de una distinción entre «Estado» y «sociedad». Siguiendo a Talcott Parsons, los científicos políticos veían a la cultura como «las normas socialmente institucionalizadas y como los valores sociales subjetivamente interiorizados de un sistema social»³. Consiguientemente, la cultura política comprendía los valores sociopsicológicos y los sentimientos que subyacen a los diferentes sistemas políticos. Entendida de esta forma, sostiene Somers, la cultura política era más prepolítica que política, pues comprendía las disposiciones sociopsicológicas sobre las que se asentaba el sistema político. Y era más social que cultural porque no implicaba ningún sentido de la cultura como una forma de estructura en sí misma, no derivada en última instancia del sistema social.

En este sentido, la cultura política era concebida como una especie de tercera variable situada entre el sistema social y el sistema político. Era, como dice Somers, el «pegamento social no político que da a la sociedad la cohesión necesaria para existir de manera autónoma con respecto al Estado y ser el fundamento normativo de éste»⁴. Era, en efecto, una versión naturalizada y científizada de una teoría social liberal que Somers remonta a la institución conceptual de la sociedad como anterior al Estado llevada a cabo por John Locke. La ventaja de este enfoque para los científicos políticos era que les permitía estudiar algo llamado «cultura política» mediante procedimientos que ellos denominaban como «científicos», principalmente mediante técnicas tales como los estudios de actitudes. El coste era que, de esa manera, subsumían a la cultura política en la sociedad, privándola de todo contenido o capacidad independiente en tanto que configuración de representaciones y prácticas.

De manera bastante independiente con respecto a lo ocurrido en ciencia política, y con un significado completamente diferente, la noción de «cultura política» se vio revitalizada en la década de 1980 al ser presentada por François Furet y sus correligionarios como la alternativa a la interpretación marxista o social de la Revolución Francesa. Los buques insignia de esta corriente fueron la serie de volúmenes sobre *The French Revolution and Modern Political Culture*, publicada el año inmediatamente anterior al bicentenario de la

³ *Id.*: «What's Political or Cultural [...]», *op. cit.*, p. 118 (42).

⁴ *Id.*: «Narrating and Naturalizing Civil Society [...]», *op. cit.*, p. 262 (316).

Revolución Francesa, y el *Dictionnaire critique de la Révolution française*, editado, en 1988, por François Furet y Mona Ozouf⁵. Este enfoque (que continúa siendo esencialmente el mío) ha ejercido una poderosa influencia sobre el debate historiográfico de la última década, aunque ha sido objeto tanto de considerables críticas como de crecientes afirmaciones en el sentido de que ha sido, o debería ser, abandonado⁶.

Ha de admitirse, sin embargo, que la distinción Estado-sociedad desempeñaba también un papel crucial en el argumento de la obra que más ha contribuido a introducir la noción de cultura política en la historiografía de la Revolución Francesa, *Penser la Révolution française*, de François Furet. El propósito de Furet era recuperar el carácter fundamental de la Revolución Francesa como un fenómeno político, como una profunda transformación del discurso político que implicó nuevas y poderosas formas de simbolización política que se tradujeron en modos de acción política radicalmente novedosos, tan insólitos como imprevistos. Pero Furet situaba el surgimiento de la política revolucionaria en un momento crítico de la dialéctica continua entre sociedad y Estado que él consideraba como fundamental. En su análisis, la sociedad francesa se vio abruptamente liberada, en 1787, del poder de un Estado que había desmantelado el orden social tradicional y que, a la vez, había enmascarado la destrucción de ese orden. La sociedad se reconstituyó, entonces, a sí misma en el nivel de la ideología mediante el acto ilusorio de derrocamiento de un poder que ya se había derrumbado. De ese modo, la sociedad cayó víctima de la «ilusión de la política» (frase que Furet toma del joven Marx), haciendo que los intereses sociales fueran puestos en suspenso y que «el círculo semiótico [fuera] el señor absoluto de la política»⁷. Para Furet, entonces, la cultura política revolucionaria apareció en el

⁵ BAKER, K. M.; LUCAS, C.; FURET, F., y OZOUF, M. (eds.): *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, 3 vols., Oxford, Pergamon, 1987-1989, y FURET, F., y OZOUF, M. (eds.): *Dictionnaire critique de la Révolution française*, París, Flammarion, 1988 (*Diccionario de la Revolución francesa*, Madrid, Alianza, 1989).

⁶ Para una revisión general de la historiografía de la Revolución Francesa posterior al bicentenario, véanse CENSER, J. R.: «Social Twists and Linguistic Turns: Revolutionary Historiography a Decade After the Bicentennial», *French Historical Studies*, 22 (1999), pp. 139-167, y DESAN, S.: «What's After Political Culture? Recent French Revolutionary Historiography», *French Historical Studies*, 23 (2000), pp. 163-196.

⁷ FURET, F.: *Penser la Révolution française*, París, Gallimard, 1978, pp. 43 y 72 (*Pensar la Revolución Francesa*, Madrid, Petrel, 1980, pp. 40 y 68).

momento en que la relación natural entre el poder y los intereses sociales se vio trastocada. El círculo semiótico se impuso porque los intereses sociales no lo hacían. Y cesó de dominar (después del 9 Termidor) una vez que los intereses sociales se reafirmaron. El resultado fue, entonces, como ha sugerido Lynn Hunt, que Furet hizo de la lingüisticidad una «condición especial y temporal» de la Revolución Francesa, «más que [...] una condición que ésta comparte con todos y cada uno de los acontecimientos»⁸. Aunque la propia Hunt no sigue, en su libro *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, las implicaciones que se derivan de esta observación, creo que su crítica de Furet en este punto es correcta. El interés por estudiar la Revolución Francesa no radica en que el lenguaje ejerció en ella un poder que habitualmente no tiene en la sociedad, sino en que ese poder se reveló de una manera tan ostensible que fue particularmente evidente para los actores sociales. Al interpretar la situación en que se encontraban como una cesura en el tiempo (un momento de retorno a una suerte de punto cero del lenguaje), esos actores intentaron reordenar la vida colectiva reimaginando las demandas que se podrían hacer unos a otros. La estabilidad, insistían, se había perdido junto con los significados compartidos y no podría ser recuperada hasta que se instituyeran nuevos significados. Si no por consentimiento, entonces a través de la habituación, y si no por habituación, entonces mediante la violencia (una violencia legitimada precisamente en términos del lenguaje que se intenta establecer). Durante la Revolución Francesa, el lenguaje fue «dejado vacante» de un modo en el que normalmente no aparece. Pero esto sólo significa que la Revolución Francesa nos ofrece a los historiadores la oportunidad de explorar más claramente la manera en que el lenguaje opera en la vida social.

Permítanme, entonces, ofrecer mi propia definición de cultura política, que continúa siendo esencialmente la que propuse en *Inventing the French Revolution*⁹. Esa formulación ha sido criticada por centrarse demasiado en el «discurso» como algo opuesto a otros tipos de práctica semiótica. Yo remarcaría, sin embargo, que aunque yo formulo mi argumentación en términos de «discurso», no pretendo

⁸ HUNT, L.: reseña de F. FURET: *Penser la Révolution française, History and Theory*, 20 (1981), pp. 313-323.

⁹ En los siguientes párrafos reproduzco muchos de los argumentos ya expuestos en mi libro *Inventing the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 1-11.

hacer una distinción radical entre representaciones lingüísticas y otras formas de representación simbólica. Considero que lo que digo sobre unas puede hacerse extensible, sin dificultad, a todas las demás prácticas simbólicas.

Yo concibo la política como algo que tiene que ver con la formulación de demandas, como la actividad a través de la cual los individuos y los grupos de cualquier sociedad articulan, negocian, implementan e imponen las demandas respectivas que se hacen entre ellos y al conjunto. La cultura política es, en este sentido, el conjunto de discursos, o prácticas simbólicas, mediante los cuales se realizan esas demandas. Comprende las definiciones de las posiciones relativas de sujeto desde las que individuos y grupos pueden (o no) realizar legítimamente sus demandas a los demás y, por consiguiente, de la identidad y de los límites de la comunidad a la que pertenecen. Constituye los significados de los términos en que se formulan esas demandas, la naturaleza de los contextos en los que se inscriben y la autoridad de los principios en razón de los cuales dichas demandas adquieren su legitimidad. Determina la constitución y el poder de las acciones y procedimientos mediante los que se resuelven las disputas, se arbitran legítimamente los conflictos entre demandas y se imponen las decisiones. La autoridad política es, desde este punto de vista, esencialmente una cuestión de autoridad lingüística. Primero, en el sentido de que las funciones políticas son definidas y asignadas dentro del marco de un cierto discurso político; y segundo, en el sentido de que el ejercicio de esas funciones toma la forma de una reafirmación legítimadora de las definiciones de los términos del propio discurso. Y el cambio político es, a su vez, esencialmente una cuestión de cambio lingüístico: una transformación del discurso mediante el que las demandas pueden ser legítimamente hechas; una transferencia de la autoridad lingüística mediante la que se reafirman o se desautorizan esas demandas.

Se han hecho, con frecuencia, varias objeciones a esta definición de cultura política. Una de ellas insiste en que niega la relevancia de los intereses sociales para la práctica política, privilegiando, por el contrario, la esfera de lo simbólico por encima de las realidades de la vida social. Yo argüiría, sin embargo, que la pretensión de delimitar el campo del discurso de las realidades sociales no discursivas situadas más allá de él es apuntar hacia un dominio de acción que está él mismo discursivamente constituido. En realidad, hay que distinguir entre

diferentes prácticas discursivas —o juegos de lenguaje—, más que entre fenómenos discursivos y no discursivos. Además, tengo la impresión de que la propia noción de «interés» es en gran medida una noción política. A este respecto, me atengo a los argumentos expuestos por pensadores tan diferentes como Marshall Sahlins, de un lado, y Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, de otro¹⁰. Sahlins señala que el término «interés» procede del latín *inter est*, que significa «importa mucho, preocupa, interesa, es de importancia». En otras palabras, el interés es un principio de diferenciación. Pero los individuos de cualquier sociedad medianamente compleja pueden ser vistos siempre como ocupando un cierto número de posiciones relativas frente a otros individuos y, por tanto, como poseyendo un cierto número de «intereses» potencialmente diferenciadores. La naturaleza del «interés» (o diferencia) que cuenta en una situación concreta —y, en consecuencia, las identidades de los grupos sociales relevantes y la naturaleza de sus demandas— está siendo constantemente definida (y redefinida). Los historiadores de la Revolución Francesa han reconocido desde hace tiempo, por ejemplo, que la distinción entre los órdenes privilegiados y el Tercer Estado, aunque en 1788 se convirtió en la cuestión más relevante en las luchas en torno a la convocatoria de los Estados Generales, ocultaba o se oponía a otras diferenciaciones no menos importantes en la vida social y política del Antiguo Régimen. Más que dar por supuesto que esta distinción entre los intereses de los «privilegiados» y de los «no privilegiados» constituía la división social más básica del Antiguo Régimen, es preciso mostrar cómo se convirtió súbitamente (según la lógica del debate político) en la distinción crucial, sobre la que ahora parecía girar la verdadera definición del orden social y político. El «interés» es una construcción simbólica y política, no simplemente una realidad social preexistente.

Otra objeción que se suele hacer al enfoque lingüístico de la cultura política es que niega la posibilidad de la acción humana, al transformar a los individuos (y grupos) en meras funciones discursivas. El esfuerzo por borrar al sujeto humano ha sido, ciertamente, algo propio de una poderosa corriente de análisis del discurso, en especial de la vinculada con Michel Foucault. Pero cuando se afirma que la iden-

¹⁰ SAHLINS, M.: *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1985 (*Islas de historia*, Barcelona, Gedisa, 1988), y LACLAU, E., y MOUFFE, Ch.: *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso, 1985 (*Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987).

tidad y la acción humanas están constituidas lingüísticamente se está haciendo referencia a las condiciones de la acción humana, no negando ésta. Los agentes humanos constituyen su ser dentro del lenguaje y, en ese sentido, están constreñidos por él. Pero los agentes están constantemente operando con y sobre el lenguaje, jugando en sus márgenes, explotando sus posibilidades y ampliando el juego de sus significados potenciales a medida que persiguen sus propósitos y realizan sus proyectos. Aunque este juego de posibilidades discursivas puede no ser infinito dentro de un contexto lingüístico dado, está siempre abierto a los actores individuales y colectivos. Pero por el mismo motivo es un juego que dichos autores no pueden controlar. En la práctica, los significados (y las personas que dependen de ellos) están siempre implícitamente en riesgo. Cualquier declaración pone a la autoridad del/la hablante (y al lugar desde el que habla) potencialmente en cuestión. Esto es cierto sobre todo porque en cualquier sociedad compleja (y, desde luego, en una sociedad tan compleja como la francesa del siglo XVIII) existe más de un juego de lenguaje, cada uno de ellos sometido a una constante elaboración y desarrollo a través de las actividades de los agentes individuales cuyos propósitos son definidos por dichos juegos. Como J. G. A. Pocock ha reiterado, esos juegos de lenguaje no están aislados unos de otros de una manera rígida, sino que se solapan en la práctica social, así como en la conciencia de los individuos que participan en ellos. Los actos y declaraciones individuales pueden, por tanto, estar basados simultáneamente en significados procedentes de diferentes campos discursivos, dándose prioridad a unos u otros con frecuencia de manera impredecible¹¹. De modo que el lenguaje puede decir más de lo que un actor individual pretende, pues los demás pueden apropiarse de y ampliar nuestros significados de maneras imprevistas. Esto no ha sido nunca más evidente que en la Revolución Francesa, cuando los sucesivos actores revolucionarios que competían por fijar los significados públicos se vieron constantemente arrastrados por el poder de un lenguaje que fueron incapaces de controlar.

Han sido muchas las críticas que han recibido los estudios sobre la Revolución Francesa basados en el concepto de «cultura política»,

¹¹ Sobre esta cuestión, véase POCOCK, J. G. A.: «Languages and Their Implications», en *Politics, Languages, and Time. Essays on Political Thought and History*, Nueva York, Atheneum, 1971 (reed. Chicago, 1989), pp. 3-41.

muchas más de las que puedo ocuparme en este artículo. Además, tratar con ellas es complicado, porque proceden de direcciones muy distintas e implican formas diferentes de comprender (y de malinterpretar) las afirmaciones de los historiadores que escriben desde este enfoque. Ha de reconocerse, asimismo, que existen no pocas diferencias entre estos historiadores y que el blanco de las críticas no siempre es el mismo. Aunque, en honor a la verdad, hay que decir que Furet ha sido el blanco principal, con Mona Ozouf, Marcel Gauchet y yo mismo implicados con cierta frecuencia ¹².

Hay un grupo de críticos que yo describiría como críticos de «sentido común». Éstos simplemente rechazan la noción de «discurso». Mencionaré dos nombres: Robert Darnton y Timothy Tackett. La obra de Darnton es bastante conocida y ha ejercido una gran influencia. Esa obra ha pasado, además, por diferentes fases, aunque creo que se podría afirmar que la idea de la *difusión de las ideas* ha sido su tema recurrente desde el principio. Difusión es el término que él opone a discurso en su importante libro sobre *The Forbidden Best-sellers of Pre-revolutionary France* ¹³. En este libro, Darnton realiza tres críticas a aquellos historiadores (Furet, Baker, Gauchet) que, según su interpretación, «ven un discurso rousseauiano impregnando todo el curso de los acontecimientos desde 1789, a través del Terror y hasta el Directorio» ¹⁴. La primera crítica es que en este análisis no hay «lugar para la contingencia, el accidente y el proceso revolucionario mismo» ¹⁵. Darnton no da, sin embargo, ninguna definición de lo que entiende exactamente por «el proceso revolucionario» y no hay indicio alguno de que sea consciente de que las «contingencias» no son simplemente hechos brutos, sino acontecimientos que han de ser mentalmente procesados y dotados de significado, de un modo o de otro, antes de que se les pueda dar respuesta.

¹² Además de *Penser la Révolution française*, de FURET, obra tomada habitualmente como blanco de las críticas, la lista incluye el *Dictionnaire critique de la Révolution française*, los ensayos de Mona OZOUF recogidos en *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, París, Gallimard, 1989, y GAUCHET, M.: *La Révolution des droits de l'homme*, París, Gallimard, 1989, y *La Révolution des pouvoirs*, París, Gallimard, 1995.

¹³ DARNTON, R.: *The Forbidden Best-sellers of Pre-revolutionary France*, Nueva York, Norton, 1995.

¹⁴ *Ibid.*, p. 175.

¹⁵ *Ibid.*, p. 177.

La segunda crítica de Darnton es que el enfoque discursivo no profundiza lo suficiente en la historia del significado. Se ha limitado a leer «unos pocos tratados y las actas de los debates parlamentarios»¹⁶. Ésta parece una crítica razonable (aunque habría que decir que los tratados fueron algo más que unos pocos), aunque suscita la pregunta de hasta qué punto son relevantes las fuentes (al menos que aspire al ideal imposible de una historia total, más no significa necesariamente mejor). Pero esta crítica no pone en cuestión al enfoque discursivo en sí, pues admite que, en principio, éste sería aplicable a otros tipos de documentos. Darnton va más allá en su crítica cuando insiste en que «el significado no venía ya dado en el discurso prerrevolucionario, sino que es algo inherente al propio proceso revolucionario». De nuevo no se ofrece ninguna definición de «proceso revolucionario», pero se puntualiza que «necesitamos tomar en cuenta la emoción, la imaginación, los prejuicios, los supuestos implícitos, las representaciones colectivas, las categorías cognitivas, todo el espectro de ideas y sentimientos que en su momento fueron el objeto de investigación de la historia de las *mentalités*»¹⁷. ¿Qué historiador o historiadora no querría captar todos esos aspectos de la sociedad que está estudiando? Clío es una musa voraz, que exige siempre más de sus servidores. Pero es difícil imaginar que podría llegar a ser satisfecha. Después de todo, alguna razón habrá para que el programa de investigación sobre las *mentalités* promovido por la escuela de *Annales* haya sido abandonado incluso por los propios herederos de esa escuela. Aunque más importante aún sería saber para qué necesitamos un programa tan amplio. ¿Es necesario, para comprender el «proceso revolucionario», ofrecer un cuadro sociopsicológico completo de la nación francesa en 1789? Darnton parece creerlo así, pero no dice por qué.

La tercera crítica de Darnton es que el enfoque discursivo «no afronta la cuestión de la necesidad de estudiar el paso de las ideas a la acción». En su opinión, mi identificación de los tres principales discursos de los que surgió el lenguaje de la Revolución es arbitraria. ¿Por qué no otros discursos, pregunta Darnton? ¿Por qué no adoptar un enfoque más empírico, identificando más ampliamente los folletos políticos con el fin de ver «qué era lo que atraía a los franceses del

¹⁶ *Ibid.*, p. 178.

¹⁷ *Ibid.*

siglo XVIII, y no a los profesores del siglo XX?»¹⁸ ¿Por qué no adoptar un enfoque difusionista y estudiar la opinión pública en sí misma, y no sólo la idea de ella? La respuesta fundamental a estas cuestiones gira, en mi opinión, en torno al estatuto de la «opinión pública» en el siglo XVIII. ¿Qué era eso de la opinión pública? Sabemos que había muchas opiniones circulando de muy diferentes maneras y podemos conjeturar la existencia de muchas otras opiniones que apenas son perceptibles para el historiador. Pero una suma de todas esas opiniones, incluso aunque las conociéramos, ¿supondría una descripción de la opinión «pública»? Nuestras propias nociones de opinión pública dependen de supuestos muy arraigados que suponen la existencia de la opinión pública como una entidad que se relaciona con el gobierno (o con el mercado) y el funcionamiento de mecanismos institucionalizados que producen expresiones de esa opinión que son tomadas en cuenta en las deliberaciones legislativas o en las decisiones administrativas (o de *marketing*). Pero ninguna de estas condiciones necesarias para la existencia de una opinión pública existía en la Francia prerrevolucionaria. El hecho de que la «opinión pública» fuese invocada cada vez más como una presunta autoridad en oposición a la monarquía (e incluso, aunque no de manera decisiva, en defensa de ésta) es uno de los acontecimientos más sorprendentes de la cultura política francesa del siglo XVIII. Pero la «opinión pública» era todavía una invención política muy reciente¹⁹. Las representaciones de la misma, las pretensiones de ser su portavoz o las apelaciones a ella fueron poderosas armas retóricas utilizadas por los actores políticos, pero la investigación empírica jamás podrá ponerla al descubierto como tal.

Las tres críticas de Darnton parecen sugerir el supuesto subyacente, que nos recuerda a Michelet, de que la Revolución Francesa fue una especie de acto colectivo de toda una sociedad, una transformación sociopsicológica global de toda una nación. A partir de este supuesto, tendría realmente sentido intentar elaborar un cuadro general de lo que pensaba y sentía el pueblo francés en vísperas de la Revolución. Pero sabemos que la Revolución Francesa no fue un acto singular y colectivo, sino una serie bastante heterogénea de acontecimientos y reacciones que habrían de ser inscritos como parte de la

¹⁸ *Ibid.*, p. 179.

¹⁹ Sobre este tema véase mi «Public Opinion as Political Invention», en *Inventing the French Revolution*, *op. cit.*, pp. 167-199.

Revolución. De hecho, la función del concepto de «Revolución Francesa» fue precisamente la de reunir esos acontecimientos y acciones en un solo agregado conceptual. La Revolución no fue un acto colectivo de toda una nación. Fue una redefinición radical de las reglas del juego político, iniciada por un grupo relativamente pequeño de personas en Versalles, apoyada por la insurrección de París y luego aceptada de diversas maneras por algunas partes de la nación o impuesta sobre otras. Antes que ninguna otra cosa, fue una revolución de los diputados, conceptualizada por ellos mismos y (dialécticamente) por quienes se les oponían, así como por los observadores de la capital que los veían de cerca, los periodistas, los panfletistas y muchos otros que contribuyeron a articular el significado de las acciones y los acontecimientos y a abrir así un nuevo campo político. En mi opinión, está más que justificado que empecemos por intentar comprender esta revolución discursiva.

Esto me lleva a la obra de Timothy Tackett *Becoming a Revolutionary*, que tiene la gran virtud de analizar de cerca a los principales agentes de la redefinición de las reglas del juego político que tuvo lugar en 1789, los diputados de la Asamblea Nacional. Tackett llevó a cabo una amplia e impresionante investigación basada en la correspondencia, los diarios y las memorias de los diputados en un esfuerzo por trazar un retrato colectivo de éstos y ofrecer un relato de su experiencia al convertirse en revolucionarios. Aunque yo discrepo de la mayor parte de los supuestos teóricos que subyacen al trabajo de Tackett, admiro la riqueza y complejidad de su cuadro sobre la trayectoria de los diputados, sobre cómo éstos concebían su relación con quienes los habían elegido y sobre las políticas faccionales en que se vieron involucrados.

Experiencia es, para Tackett, el término crucial, y la «experiencia social y política» es más importante para él que lo que llama la «experiencia intelectual». El objetivo esencial de su argumentación es el de refutar la afirmación (que él atribuye a la Escuela de Cultura Política) de que «las ideas de Rousseau fueron fundamentales para la cultura política de los diputados en vísperas de la Revolución». Los diputados, sostiene, no llegaron como revolucionarios radicalizados por la lectura de la filosofía de la Ilustración, y muchos menos por la de *El contrato social*. Pocos de ellos —si es que alguno lo había hecho— habían previsto las transformaciones que iban a tener lugar. Los diputados no venían con ningún «discurso de oposición» porque eran

«hombres prácticos que leían derecho, historia y ciencias y no tenían ninguna inclinación hacia la “filosofía abstracta”». En lugar de ideas abstractas sacadas de los libros, los diputados llegaron con una «experiencia política y social concreta»²⁰.

Según el análisis de Tackett, los diputados del Tercer Estado llegaron, sobre todo, «con un potencial para la frustración y la tensión»: un «resentimiento antiaristocrático profundamente arraigado», «envidia y un sentido de la injusticia» es lo que «había en sus corazones [...] cuando ocuparon sus asientos en Versalles»²¹. Estos sentimientos al parecer latentes fueron activados por el enfrentamiento con la nobleza en torno a la cuestión del voto por cabeza en las primeras semanas de reunión de los Estados Generales. El enfrentamiento con la nobleza desencadenó en los diputados del Tercer Estado «una repulsión profundamente arraigada tras años de condescendencia y de desprecio» y una «irrefrenable pasión» por convertirse en «algo» (según la frase de Sieyès)²². Sólo después de que la dinámica revolucionaria se hubo iniciado, sostiene Tackett, comenzó la mayoría de la Asamblea a tomar en serio propuestas más radicales, pero ni siquiera entonces sus decisiones estuvieron «ideológicamente determinadas». Y ello porque, afirma Tackett, los principales líderes de la Asamblea no eran filósofos u hombres de letras, sino abogados y juristas, y porque sus decisiones fueron una «función de unas contingencias políticas específicas y de una determinada interacción social dentro de la Asamblea y entre ésta y el conjunto de la población»²³.

Tengo la impresión de que el blanco que ataca Tackett es una caricatura de algunos de los argumentos expuestos por los autores que han hecho uso del concepto de cultura política. Es cierto que Furet, Gauchet y yo mismo hemos señalado (cada uno de diferente manera) la importancia que tuvieron las ideas de Rousseau en distintos momentos del período que va de mayo a octubre de 1789. Todos nosotros hemos sugerido que la naturaleza de esas ideas y la manera en que fueron desplegadas (que no necesariamente coincidía con las formulaciones rousseauianas) tuvo consecuencias decisivas para el des-

²⁰ TACKETT, T.: *Becoming a Revolutionary. The Deputies of the French National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture (1789-1790)*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 303 y 305.

²¹ *Ibid.*, pp. 46 y 109.

²² *Ibid.*, p. 144.

²³ *Ibid.*, p. 76.

arrollo posterior de la Revolución. Pero ninguno de nosotros ha sugerido que los diputados llegaron a Versalles con sus copias de *El contrato social* bajo el brazo. La noción de Tackett de que un discurso de oposición sólo podría haber surgido de una tendencia hacia la «filosofía abstracta», más que de «el derecho, la historia y la ciencia», parece igualmente insostenible, dado lo mucho que hoy se sabe sobre la manera en que los argumentos legales e históricos fueron utilizados, a lo largo del siglo XVIII, en contra de la autoridad monárquica. Ni, desde un punto de vista teórico, se pueden aceptar sin más las referencias de Tackett a la experiencia «concreta». La noción de que la experiencia es un fenómeno social no mediado hace años que fue echada por tierra en un célebre artículo de Joan Scott²⁴. El supuesto de que las «frustraciones», las «envidias» o el «resentimiento» pueden existir al margen de un cierto marco de significados es, en mi opinión, un supuesto inadecuado. Es difícil imaginar que esas tendencias sociopsicológicas pudieran activarse de una forma tan inmediata al margen de un cierto contexto discursivo (es decir, de una definición política de la situación). Las primeras semanas de reunión de los Estados Generales fueron precisamente un momento de conflicto en torno a la definición política de la situación en que se encontraban los diputados. El hecho de que Tackett tenga que aludir expresamente al lenguaje utilizado por Sieyès en su *Qu'est-ce que le Tiers État?* es claramente una prueba de ello. En este sentido, el análisis que hace William Sewell en su libro *A Rhetoric of Bourgeois Revolution*, un brillante estudio del opúsculo de Sieyès, es bastante más refinado²⁵. Aunque yo discrepo de la afirmación de Sewell de que los resentimientos expresados de manera tan eficaz por Sieyès existen de algún modo en una esfera situada más allá del discurso, muestra claramente el poder de la retórica de Sieyès a la hora de conferir relevancia política a este discurso particular de lo social.

Yo diría que Tackett, al tratar al proceso revolucionario como una dinámica sociopsicológica movida por las contingencias, la política faccional y la interacción entre la Asamblea y la población, pasa casi

²⁴ SCOTT, J. W.: «Experience», en SCOTT, J. W., y BUTLER, J. (eds.): *Feminists Theorize the Political*, Nueva York, Routledge, 1992, pp. 22-40 [«La experiencia como prueba», en CARBONELL, N., y TORRAS, M. (eds.): *Feminismos literarios*, Madrid, Arco Libros, 1999, pp. 77-112].

²⁵ SEWELL JR., W. H.: *A Rhetoric of Bourgeois Revolution. The Abbé Sieyès and «What is the Third Estate?»*, Durham, NC, Duke University Press, 1994.

completamente por alto los argumentos políticos expuestos por los revolucionarios y las acciones políticas a las que dieron lugar. La Asamblea realizó proclamas y las puso en práctica. Los diputados se arrogaron, colectivamente, la autoridad para redefinir la naturaleza de la política francesa, aprobaron leyes, instituyeron el lenguaje que definía los términos de las luchas en curso entre ellos y entre ellos y quienes se encontraban más allá de las puertas de la Asamblea Nacional. Transformaron, efectivamente, la naturaleza de las demandas que individuos y grupos podían hacerse unos a otros en Francia. Los supuestos en conflicto y los argumentos discrepantes que fueron desplegados en el esfuerzo por conferir un significado a los acontecimientos y contingencias, los actos de habla que definieron la relevancia de algunos acontecimientos, al mismo tiempo que desencadenaban otros, la lucha continua por fijar, ampliar, realizar o reforzar las demandas ya puestas en práctica por la Asamblea, en suma, el proceso revolucionario entendido en este sentido, apenas son tomados en cuenta y explorados en el análisis de Tackett.

Pasando de los argumentos de «sentido común» contra la historia basada en el concepto de cultura política a otros más teóricos, debería señalarse que muchas de las críticas del libro de Tackett habían sido ya hechas por Jay Smith en un artículo publicado, en 2001, en *History and Theory* titulado «Entre discurso y experiencia: acción e ideas en la Revolución Francesa»²⁶. Como podría esperarse del autor de otro artículo titulado «No más juegos de lenguaje»²⁷, Smith es tan crítico con la noción de «discurso» como con la de «experiencia». Repite la crítica frecuente de que el enfoque discursivo tiende a «reducir lo social a lo lingüístico» y convierte al discurso «en un actor virtualmente responsable del cambio histórico»²⁸. Pero su crítica fundamental es más interesante y elaborada y tiene que ver con la relación entre discurso y acción. Consiste en el argumento de que si los actores individuales hacen uso del discurso, operando sobre él para alcanzar sus propias metas y propósitos, entonces son ellos mismos los que deben determinar la necesidad de hacer ajustes discursivos. El marco de referencia contra el que esos ajustes son medidos, insiste

²⁶ SMITH, J. M.: «Between *Discourse* and *Experience*: Agency and Ideas in the French Revolution», *History and Theory*, 40 (2001), pp. 116-142.

²⁷ *Id.*: «No More Language Games: Words, Beliefs, and the Political Culture of Early Modern France», *American Historical Review*, 102 (1997), pp. 1413-1440.

²⁸ *Ibid.*, p. 1422.

Smith, no puede ser él mismo discursivo. De modo que, sostiene, el análisis basado en el concepto de juego de lenguaje supone implícitamente, por necesidad, un espacio cognitivo no lingüístico a partir del cual los agentes puedan calcular sus intereses, intenciones y acciones lingüísticas²⁹. Más que a *discurso*, entonces, Smith prefiere recurrir a *creencia* como categoría básica de interpretación. Para comprender cómo «los agentes políticos realizan cambios discursivos actuando y pensando siempre dentro de las categorías lingüísticas establecidas», sostiene, necesitamos explorar «la esfera de la experiencia en la que lenguaje y existencia material inevitablemente convergen: la esfera de las creencias»³⁰. Las creencias, según su análisis, se expresan mediante las convenciones lingüísticas establecidas, pero no están «completamente determinadas por ellas». Los cambios en las condiciones materiales pueden, «llegado el caso, modificar las creencias sobre los principios organizadores del sistema político». Cuando eso ocurre, dice Smith, los individuos «crearán un nuevo discurso que esté más en consonancia con sus creencias sobre su cambiante mundo material»³¹. Pero ¿cuál es exactamente la diferencia entre discurso y creencia? ¿No son las creencias, después de todo, simplemente un conjunto de proposiciones profundamente arraigadas sobre el yo y el mundo? Smith parece preferir creencia a discurso como categoría analítica por dos razones. La primera, porque las creencias, o valores, le parecen menos estructurados que los discursos y, en consecuencia, son más maleables y están más abiertas al cambio. La segunda, porque además las ve como más próximas a la experiencia cotidiana del mundo material y social. Son expresadas en el lenguaje, pero no derivan completamente de él. Da la impresión de que Smith está haciendo retroceder la idea de cultura política hacia su formulación inicial en ciencia política, pues la trata como una esfera de creencias y valores, como un conjunto de disposiciones sociopsicológicas íntimamente relacionadas con la experiencia del mundo material.

Ésta parece ser también la dirección en que Roger Chartier se ha estado moviendo. Su artículo «L'histoire entre récit et connaissance» supone un rechazo absoluto del enfoque discursivo en historia cultu-

²⁹ *Ibid.*, p. 1423.

³⁰ *Ibid.*, p. 1439.

³¹ *Ibid.*

ral. Su primera acusación es que este «giro lingüístico», siguiendo «una estricta ortodoxia saussuriana», según la cual el lenguaje es un sistema cerrado de signos, disocia la construcción de significados de cualquier agente y la convierte en una función automática e impersonal del discurso³². Su segundo cargo es que esto significa que la realidad no es concebida como «una referencia objetiva, exterior al discurso»³³. Dicha concepción, a juicio de Chartier, subvierte todas las categorías más fundamentales del pensamiento histórico, tales como las distinciones entre texto y contexto, entre realidades sociales y expresiones simbólicas y entre prácticas discursivas y no discursivas. Aplicar «la categoría de texto» a la acción social es peligroso, arguye Chartier, porque hay una diferencia radical entre la lógica que opera en la producción de discursos y otros tipos de lógica propios de otras formas de práctica. Por último, insiste en que la afirmación de que los intereses se construyen política y culturalmente implica que no poseen «exterioridad alguna en relación con el discurso» y pasa por alto el hecho de que la construcción de los intereses está ella misma «determinada y limitada por recursos desiguales», en un proceso que siempre «remite necesariamente a posiciones sociales objetivas y a propiedades que son externas al discurso»³⁴.

Estos argumentos contra la «irreductibilidad de la experiencia al discurso»³⁵ parecen sorprendentemente vagos en su ansiedad por alejarse del «borde del precipicio». En respuesta, se podría señalar la paradoja de que la afirmación «existe una realidad objetiva fuera del lenguaje» es ella misma ya una afirmación dentro del lenguaje. Se podría señalar también que el ataque general de Chartier contra el giro lingüístico pasa por alto la importante distinción saussuriana entre *langue* y *parole* (la segunda de las cuales da un amplio margen a la expresión de la acción humana). De igual modo que pasa por alto el hecho de que el giro lingüístico tiene muchas variantes, unas que toman como modelo la noción hermenéutica de «texto», otras que toman la noción foucaultiana de «discurso» y otras que toman la con-

³² CHARTIER, R.: «L'histoire entre récit et connaissance», *MLN*, 109 (1994), pp. 583-600 (reeditado en su *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, París, Albin Michel, 1998, pp. 87-107).

³³ *Id.*: *Au bord de la falaise, op. cit.*, p. 94.

³⁴ *Ibid.*, p. 96.

³⁵ *Ibid.*

cepción angloamericana de los juegos de lenguaje. Y no todas ellas tienen las mismas implicaciones para la cuestión de la acción humana.

¿Existe un punto medio entre quienes toman al discurso como punto de partida y quienes otorgan prioridad a lo social? William Sewell, uno de los autores que con más seriedad se ha ocupado de estos temas, ha respondido a Chartier en dos sentidos. En primer lugar, Sewell señala que el lenguaje, en un sentido estricto, es sólo un tipo de práctica semiótica entre otras, y toda práctica humana implica algo de semiótica. En este sentido, sostiene, los historiadores no pueden arreglárselas sin alguna forma semiótica de explicación que «dé cuenta de las pautas que sigue la práctica mediante la especificación de los [siempre múltiples y heterogéneos] paradigmas o códigos que permiten a los actores humanos producir dicha práctica»³⁶. En segundo lugar señala que los historiadores tampoco pueden arreglárselas sin algún tipo de explicación mecanicista formulada en términos de causa y efecto, más que en términos de paradigmas y significados. En lugar de imaginar, como Chartier, que el giro lingüístico amenaza con arrojarnos, por encima del sólido abismo de lo social, a algún agitado mar discursivo, Sewell imagina un amplio valle de acción humana separado por un río vadeable mediante algún tipo de vehículo diseñado para explorar el otro lado. Pero todavía estamos lejos, teóricamente, de poder construir un vehículo anfibia como ése³⁷. Sería mejor que imagináramos el río de Sewell como un río móvil, que diferentes historiadores situarían en puntos diferentes según sean sus preguntas y sus supuestos. Quizás, a fin de cuentas, toda exposición histórica requiere que algunas cosas sean tomadas como algo dado, para que así otros puedan verlas como cambiantes o construidas. Quizás deberíamos simplemente aceptar que hay formas diferentes de hacer historia que, de manera natural, luchan por comprender un territorio que no puede ser captado en su totalidad.

Por el momento, sin embargo, el debate en torno al enfoque discursivo en el estudio de la cultura política se ha bifurcado en dos grandes cuestiones: cómo concebir la acción humana y sus constreñimientos y cómo concebir «lo social». La apelación a las «realidades»

³⁶ SEWELL Jr., W. H.: «Language and Practice in Cultural History: Backing Away from the Edge of the Cliff», *French Historical Studies*, 21 (1998), p. 250.

³⁷ *Ibid.*

de la vida social situadas más allá del discurso y las llamadas a un «retorno a lo social» han sido las respuestas más habituales a la historia discursiva. Sin embargo, parece ser extremadamente difícil, para quienes defienden un retorno a lo social, caracterizar ese dominio situado más allá simplemente diciendo que es algo más real que el lenguaje. ¿Podría deberse a que «lo social» es simplemente nuestra manera de designar, en un época secular, lo «realmente real»?

He visto confirmada en parte esta sospecha al estudiar la configuración léxica del término «sociedad», a medida que éste se convirtió en un término fundamental durante la Ilustración. Lo más interesante que he descubierto al estudiar las definiciones que los diccionarios daban del término durante ese período es que «sociedad» tendía a reemplazar a «divinidad» como marco ontológico de la existencia humana³⁸. Conceptualizada como el mecanismo que mantenía vinculados a los individuos en el interfaz entre la vida humana y el mundo físico, la sociedad comenzó a ser concebida como la expresión de nuestras necesidades, el anclaje material de nuestra existencia y la realización plena de nuestra naturaleza en un mundo al que se había privado de la seguridad espiritual de los principios metafísicos. Para los enciclopedistas, así como para otros teóricos de las ciencias sociales, la «sociedad» se convirtió en el hecho último y en la fuente de significado de la existencia humana, una suerte de divinidad en la tierra. Ésta es la razón por la que es tan importante proclamar su «realidad», pero también por la que esa realidad es tan inescrutable.

Post scriptum

En el tiempo transcurrido desde que se pronunció esta conferencia, William Sewell ha desarrollado su análisis teórico en un brillante ensayo titulado «Refiguring the “Social” in Social Science. An Interpretivist Manifesto» («Una reformulación de lo “social” en ciencia

³⁸ BAKER, K. M.: «Enlightenment and the Institution of Society: Notes for a Conceptual History», en KAVIRAJ, S., y KHLNANI, S. (eds.): *Civil Society. History and Possibilities*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 84-104 [publicado originalmente en MELCHING, W. F. B., y VELEMA, W. R. E. (eds.): *Main Trends in Cultural History*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1994, pp. 95-120].

social. Un manifiesto interpretativista»³⁹. En mi opinión, este ensayo eleva la discusión sobre este tema a un nivel superior de elaboración. El ensayo es demasiado complejo para poder ser adecuadamente ponderado en una breve nota como ésta, pero mi impresión es que da un gran paso en el proceso de construcción de ese vehículo teórico que nos permita salvar la separación existente entre las concepciones interpretativa y mecanicista de la acción humana, algo que ya Sewell había imaginado como posible.

Tras citar una formulación anterior mía relativa a que «toda actividad social tiene una dimensión simbólica que le da significado, al igual que toda actividad simbólica tiene una dimensión social que le da forma»⁴⁰, Sewell sugiere que no fui capaz de salir airoso de esta formulación en al menos dos sentidos. Primero, porque reduzco mi definición de la dimensión simbólica de la acción social a una definición esencialmente lingüística. Y segundo, porque eludo toda discusión sobre la naturaleza de la dimensión social de la acción humana que había introducido inicialmente junto con lo simbólico. Ambas críticas me parecen hoy correctas.

Aunque mi intención era situar la actividad discursiva en el amplio campo de las actividades simbólicas y aunque partía del supuesto de que el tipo de argumentos que ofrecía sobre las actividades puramente discursivas del período prerrevolucionario y revolucionario podrían extrapolarse a otros tipos de acción simbólica, no tomé en consideración estos otros tipos de acción simbólica (como sí hizo, por ejemplo, Lynn Hunt en *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*)⁴¹. Ni me planteé, de manera concreta, de qué manera habría que explotar las posibilidades de este campo amplio de acción simbólica o qué beneficios teóricos se obtendrían de ello. De igual modo, cuando defendí la importancia del enfoque lingüístico, fue en el contexto de una discusión contra lo que entonces constituían (y continúan constituyendo) supuestos convencionales sobre la primacía de lo social, entendido como un orden de cosas objetivo y materialmente fundado (como una base más que como una superes-

³⁹ En SEWELL Jr., W. H.: *Logics of History. Social Theory and Social Transformation*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, pp. 318-372 (una versión abreviada de este trabajo se incluye en este *Dossier*).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 333.

⁴¹ HUNT, L.: *Politics, culture, and class in the French Revolution*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1994.

estructura, por decirlo en términos marxistas). Mi propósito era ir más allá de una interpretación de la política de la Revolución Francesa entendida esencialmente como derivada de los intereses materiales. En ese contexto, me pareció más importante hacer hincapié en y explorar el lado del «lenguaje» de los juegos de lenguaje (es decir, las formas en que lo social podría ser visto como constituido o reconstituido mediante el discurso) que centrarme en el «juego» como tal (en lo «social», que es como decir lo intersubjetivo).

Partiendo del argumento de que «sociedad» es el nombre que utilizamos para designar lo «realmente real» (la construcción discursiva en la que basamos nuestra concepción secular del marco ontológico de la existencia humana), el propósito de Sewell es formular una teoría de lo social y de lo histórico mucho más amplia y elaborada. En primer lugar, señala los beneficios que se derivarían de la ampliación del modelo lingüístico para incluir otras formas de práctica semiótica, al tiempo que subraya el carácter semiótico de todas las formas de actividad social. Como él muestra, esto abriría la posibilidad de un análisis más complejo y sutil de las articulaciones que se producen no sólo entre distintos discursos, sino también entre los diferentes tipos de práctica semiótica. Cuantas más formas de práctica semiótica existan, más fácil será imaginar el «deslizamiento» de las articulaciones entre ellas como el resultado de la actividad humana (realizada dentro de y sobre ellas) y más fácil será imaginar los resultados generativos producidos a lo largo del tiempo.

En segundo lugar, Sewell sostiene que ha llegado el momento de reflexionar más seriamente sobre el lado del «juego» de los «juegos de lenguaje». Sobre la parte intersubjetiva, en que los actores implicados en acciones significativas crean un mundo de interdependencia humana que puede ser cambiado, pero nunca totalmente controlado mediante sus acciones. Valiéndose del ejemplo del capitalismo internacional, Sewell sostiene que la escala de juegos de lenguaje, las complejas formas en que éstas se articulan entre ellas y el deslizamiento de las ambigüedades interpretativas inherentes a las mismas pueden producir consecuencias no previstas, que escapan a la decisión consciente de cualquiera de los actores. Producen un mundo que solemos experimentar como algo que funciona al margen y con independencia de la acción humana, un mundo que es percibido con frecuencia como algo próximo e inmediato, como un mundo objetivo y mecánico, dominado por una relación de causa-efecto.

Todo esto es aún más cierto en la medida en que el mundo creado a través de esos complejos juegos de lenguaje toma forma material, convirtiéndose en lo que Sewell denomina como «entorno construido». Una expresión afortunada, pues reúne en ella el doble sentido del mundo social como algo creado y como algo dado. Es decir, reúne una explicación de cómo el mundo social es semióticamente construido en el curso de la acción humana significativa y una explicación de la forma en que esa construcción cristaliza, de manera relativamente duradera, en supuestos y creencias, en actos de habla regularizados que llamamos instituciones y en formas materiales de la existencia humana. Esa expresión implica que, por un lado, podemos hacer uso de la «cuantificación, la manipulación matemática y el estudio de las relaciones, aparentemente mecánicas, de causalidad» como un «recurso pragmático» a la hora de comprender el mundo en tanto que efecto de la construcción social. Mientras que, por otro lado, implica que podemos mantener el objetivo de comprender ese mundo en tanto que «descosificación de la vida social». Es decir, de «desvelar cómo las fuerzas sociales aparentemente ciegas y las mudas coerciones sociales pueden ser realmente inteligibles cuando se las toma como productos de la acción semióticamente generada»⁴². Sewell dirige su ensayo tanto a los sociólogos como a los historiadores, y habrá que ver cómo responden unos y otros. Mi impresión es que Sewell ha conseguido redefinir los términos de un debate cuyos rendimientos venían siendo cada vez más decrecientes. Al mismo tiempo que ha construido un amplio marco teórico que ofrece, para los próximos años, un espacio fructífero de cohabitación y de fecunda discusión.

⁴² SEWELL JR., W. H.: *Logics of history, op. cit.*, p. 369.