

Història cultural, història postsocial, pedagogia de la reiteració: entre la recerca de la veritat i el manteniment de la conversa

Xavier Laudo*

Resum

Aquest article fa un balanç de les perspectives historiogràfiques posteriors als girs hermenèutic i lingüístic. S'elabora una introducció al significat epistemològic d'aquests girs i s'estudien els diferents tipus d'història a què han donat lloc: història cultural, història conceptual, història postsocial. També s'introdueix la pedagogia de la reiteració, una metodologia educativa relacionada amb el tractament pedagògic de la història en relació als canvis de paradigma que s'aborden en aquest treball.

Paraules clau

història de l'educació, filosofia de l'educació, història cultural, història conceptual, història postsocial, pedagogia de la reiteració, hermenèutica, postmodernitat

Recepció de l'original: 6 de juny de 2012

Acceptació de l'article: 20 de març de 2013

La història i la perspectiva hermenèutica: teoria general del comprendre, cercle hermenèutic, distància en el temps

L'hermenèutica després de Gadamer es va convertir, a finals del segle xx i fins ara, en la nova *koiné* d'Occident (Vattimo, 2003, p. 61). Segurament els canvis en les maneres d'abordar la comprensió del passat de què parlarem a continuació en siguin una mostra.

El que constatà Gadamer és que l'acte de comprendre és la nostra manera de ser al món i que aquest acte no és una opció o pauta d'acció disponibles entre altres per al subjecte sinó la manera de ser del propi *Dasein*, és a dir del nostre ésser i estar en el món (Gadamer, 2003, p. 12). Això implica que qualsevol intent d'estudiar un fenomen estarà necessàriament mediatitzat pel nostre «ser-hi» de cada moment i de cada època. És per això que qualsevol tradició (incloent, per exemple, qualsevol tradició historiogràfica que hagi estudiat un corrent educatiu determinat), s'ha tornat de fet qüestionable en el moment en què emergeix una consciència hermenèutica que vol apropiarse d'una forma diferent d'aquesta tradició. Gadamer proposa com a grans casos exemplars d'aquest procés quan sant Agustí replanteja l'Antic Testament o quan en la Reforma es

(*) Doctor en Pedagogia i Premi Extraordinari de Doctorat de la Universitat de Barcelona (2009-2010), ha estat investigador de l'Internet Interdisciplinary Institute, de l'Institut Municipal d'Educació de Barcelona i de la Secció de Filosofia i Ciències Socials de l'Institut d'Estudis Catalans. Desenvolupa la seva recerca dins el GRIHPPS (Grup de Recerca i Innovació en Història i Pensament Pedagògic i Social) de la Universitat de Barcelona, del qual és membre fundador, i dirigeix el projecte «Ensenyar i aprendre a la universitat del segle XXI: Els paradigmes i concepcions profundes de professors i estudiants» (UBCCSS200033270) que s'està duent a terme a través del mètode fenomenològic. Adreça electrònica: xlaudo@ub.edu

desenvolupa una hermenèutica protestant que pretén comprendre la Sagrada Escripura des de si mateixa enfront del principi de la tradició de l'església romana (Ibid., p. 16).

I és que la gran tesi de Gadamer és que en tota comprensió de la tradició opera el moment de la història efectual. Quan diem «història efectual» estem traduint *Wirkungsgeschichte*, que Gadamer entén com els esdeveniments històrics en tant que efectivament existents i no en el sentit d'esdeveniments narrats. És a dir, fa referència a una realitat en el sentit de la paraula alemanya *Wirklich*, referint la realitat com allò efectivament existent. Però la clau rau que allò efectivament és tant allò produït pel curs de la història com la consciència d'aquest mateix haver-se produït i estar condicionat per ella (Ibid., p. 16). D'aquesta manera, el que Gadamer ve a mostrar és que aquesta història efectual –que és el conjunt dels condicionants contextuais d'aquest en el qual fem la interpretació de la tradició–, és inextricable de la interpretació mateixa i de l'acte de comprensió que duem a terme pel sol fet de tematitzar una qüestió determinada.

La qüestió central de l'hermenèutica filosòfica és la relació de la interpretació amb el temps ja que, com se sol dir, tota comprensió (*Verstehen*) sense un índex temporal es queda muda. Aquestes assumpcions s'aplicaran tant als purs textos com a tot constructe o fenomen que qualsevol ciència humana vulgui estudiar. La manera de fer història que sorgirà d'aquesta nova visió de les coses tindrà la següent divisa fonamental:

Tot comprendre està vinculat per principi al temps, no només a la situació temporal o l'esperit de l'època (*Zeitgeist*) que determinen sincrònicament l'home, no només al decurs i al canvi del temps, la comprensió per Gadamer està lligada retrospectivament (*zurückgebunden*) a la història efectual (*Wirkungsgeschichte*), els orígens no es poden calcular diacrònicament. (Koselleck, 1997, p. 68).

I tot acte de comprendre serà sempre una mediació entre passat i present (Gadamer, 2003, p. 15).

El *cercle hermenèutic* havia estat ja situat en un lloc central de la teoria de la interpretació i la comprensió per Schleiermacher, Dilthey i Heidegger. Gadamer el reprèn i ens recorda la regla hermenèutica que el sustenta:

Comprendre el tot des de l'individual i l'individual des del tot. (...) Aquí com allà subjau una relació circular. L'anticipació de sentit que fa referència al tot només arriba a una comprensió explícita a través del fet que les parts que es determinen des del tot determinen, al seu torn, a aquest tot. (Gadamer, 2003, p. 360).

Part i tot es pressuposen recíprocament per poder ser entesos. Hi ha una «expectativa de sentit» que prové del context que el precedeix i el moviment de la comprensió va constantment del tot a la part i d'aquesta al tot. Segons el filòsof de Heidelberg el cercle hermenèutic és allò que «descriu la comprensió com la interpenetració del moviment de la tradició i del moviment de l'interpret» (Ibid., p. 363). L'anticipació de sentit, l'expectativa de sentit que guia la nostra comprensió ve determinada per la nostra relació amb la tradició a la qual pertanyem, però a la recíproca, aquesta relació amb la tradició està alhora sotmesa a un procés de contínua formació segons cada intèrpret. Per Gadamer això té una conseqüència hermenèutica: l'«anticipació de la perfecció». És a dir, un pressupost formal que significa que només és comprensible el que representa una unitat perfecta de sentit. És una pressuposició que fem cada vegada que llegim un text. Una pressuposició que domina la nostra comprensió i que està, però, en cada cas determinada per algun contingut (Ibid., p. 364).

Gadamer rebut el model epistemològic que proposava l'*autoextinció de l'historiador* com a intèrpret –fórmula proposada per Ranke per preservar l'objectivitat del coneixement– perquè no reconeixia la pertinença de l'intèrpret a una constel·lació de l'entendre (Grondin, 2003, p. 104-109). D'aquesta manera Gadamer rehabilita els prejudicis com a condicions de la veritat, tot entenent la veritat com a concordança entre l'entendre i la cosa, però com una concordança constantment intervinguda per prejudicis que són metafísicament inevitables. Es reconeix, per tant, la historicitat de la pròpia consciència històrica. Tota mirada al passat està condicionada per la nostra situació en el present, el nostre context, els nostres prejudicis i per les nostres preocupacions aquí i ara.

Seguidament, Hans-Georg Gadamer va portar a col·lació el que en l'hermenèutica d'autors anteriors quedava al marge: la distància en el temps com a clau de volta per a la comprensió. En la teoria hermenèutica del romanticisme, la comprensió es pensava com la reproducció d'una producció originària («comprendre l'autor millor del que ell mateix es comprenia»). Però Gadamer va fer evident llavors el que ara ens pot semblar un tòpic: que *quan es comprèn* un text, es comprèn sempre d'una manera *diferent* a la de l'autor que el va escriure, fonamentalment a causa de la distància en el temps. I aquesta distància no és un obstacle que hagi de ser superat ja que, en contra del «pressupost ingenu de l'historicisme: pel qual calia desplaçar-se a l'esperit de l'època, pensar en els seus conceptes i representacions en comptes de les pròpies, (...) es tracta de reconèixer la distància en el temps com a possibilitat positiva i productiva del comprendre» (Ibid., p. 367). Tots reconeixem avui l'experiència personal de sentir la impossibilitat d'emetre un bon judici o deliberar sobre una bona acció perquè la immediatesa ens priva de la suficient distància temporal per trobar patrons més segurs.

Ja és canònica la crítica realitzada per Arthur Danto al model del *cronista ideal*, que ens mostra com algú que pogués recollir perfecte registre del que succeeix en un lloc i moment donats no tindria la perspectiva històrica i la suficient distància del temps com per a atorgar sentit a allò que es descriu. Talment com quan el dia 1 d'agost de 1914 la declaració de guerra austrohongaresa es va estendre a Rússia *no podia* dir-se que allò era el començament de la Primera Guerra Mundial. O de la mateixa manera que el *De revolutionibus orbium caelestium* de Copèrnic no va significar el 1543 cap revolució. No ho faria fins molts anys més tard, ja que amb els coneixements disponibles en aquell moment no es donaven les condicions necessàries per provocar una revolució immediata (Kuhn, 1996, p. 184-244). Per descobrir avui el seu significat cal considerar simultàniament el seu passat i el seu futur, amb la distància suficient en el temps per emetre judicis. Igual que el *topos* hegel·lià de l'òliba de Minerva que només aixeca el vol en el crepuscle. La saviesa i la lucidesa són quelcom que només poden aparèixer un cop la llum enlluernadora del migdia arriba al seu ocàs i llavors, ja amb la pausa de la nit, els fets esdevinguts poden ser ordenats, jutjats i compresos.

Per Gadamer la distància és l'única que permet una expressió completa del veritable sentit que hi ha a les coses. No obstant, això no significa que aquest veritable sentit s'esgoti en arribar a un determinat punt final, sinó que es tracta d'un procés infinit. I no només perquè es puguin anar desconnectant noves fonts d'error sinó perquè constantment apareixen noves fonts de comprensió que fan patents relacions de sentit abans insospitades (Gadamer, 2003, p. 368-369). És la condició hermenèutica de la infinitud del cercle interpretatiu.

El gir lingüístic i les seves conseqüències historiogràfiques

La història és la cerca de respostes a preguntes —així definia Bajtin (1999, p. 367) el «sentit»— i precisament es diu a *Veritat i Mètode* que «la suspensió de tot judici i, a *fortiori*, de tot prejudici, és l'estructura lògica de la pregunta. L'essència de la pregunta és l'obrir i mantenir obertes les possibilitats» (Gadamer, 2003, p. 369). Aquesta és la línia que faran seva i continuaran els historiadors *girlingüistes*, que també podem anomenar postmoderns, ja que assumeixen els principals arguments epistemològics d'aquesta filosofia. Però introduïm abans alguns mots sobre el *gir lingüístic*.

Aquest context filosòfic és el que, batejat per Gustav Bergmann i popularitzat per Richard Rorty (1967), es va denominar *the linguistic turn*. Una forma d'expressar en què consisteix seria afirmar que va suposar per part de l'investigador «deixar de preguntar què és real i què no ho és»¹. Gràcies a això es va elaborar una nova teoria de la veritat com a coherència que suprimia de l'agenda de recerca l'assumpte de «com construir un pont sobre l'abisme que separa el subjecte de l'objecte» (Rorty, 2003, p. 52). Tot això significava deixar de considerar el coneixement humà com a *representació* o *mirall* de la realitat: el que hi ha són descripcions lingüístiques, més o menys útils.

La crítica postmoderna *girlingüista* no confon el sentit factual del coneixement amb l'*explicatiu*. El que fa es distingir entre realitat i objectivitat, entre el que existeix i la manera en que es capta allò que existeix. És a dir, es posa en qüestió l'accessibilitat a la veritat entesa de manera objectivament absoluta, ja que, se sosté, la investigació objectiva, malgrat que perfectament possible i moltes vegades real, només proporciona algunes de les moltes formes de descriure i comprendre (Rorty, 2009, p. 326-327). Així, qualsevol justificació, també les que judiquen sobre qüestions humanes del passat, estan sempre situades i fetes des del punt de vista de la teoria imperant en cada moment, de manera que no resisteix construccions metafísiques que pretenguin substituir l'aparença per la realitat. I «donat que no hi ha manera de predir què requeriran les futures audiències demandants de justificacions, la idea de conèixer la naturalesa del coneixement es torna tant sense esperança com la idea de conèixer la veritat» (Rorty, 2001, p. 40).

Des d'una perspectiva històrica, el gir lingüístic es va caracteritzar per destacar el paper del llenguatge en l'elaboració dels discursos i en la manera d'escriure la història, una parcel·la cap a la qual es va traslladar, a partir dels anys cinquanta, una bona part del debat filosòfic contemporani (Vilanou, 2006). Des que existeix la història com a ciència moderna, l'empirisme positivista de Ranke i també els idealismes com els de Dilthey, sempre s'havia defensat una convicció comuna: la pràctica del mètode *inductiu* basada en *transcriure*, en el cas dels primers, o *en reviure*, en el cas dels segons, esdeveniments del passat. S'assumia aquesta transcripció o *revivència* com la correspondència amb els esdeveniments que realment es van viure, segons una visió clàssica de la metafísica que identifica l'ésser amb la veritat. En aquesta concepció es barregen dos aspectes diferents: d'una banda, la noció d'esdeveniment i, de l'altra, la de veritat, i s'estableix

(1) Respecte als balanços de la influència del *gir lingüístic* en la història de l'educació dels anys noranta, abans de l'emergència del paradigma postsocial, es poden consultar els treballs de Cohen (1991) i Viñao (1996).

una correlació entre tots dos en pretendre que la història dóna una representació –tot i de forma sempre perfectible– d'un succés tal com veritablement esdevingué.

La història tradicional no només confiava en la realitat i la veritat de l'ésser, sinó també en la possibilitat que això pogués ser assumit per un subjecte que podia comunicar-ho i transmetre-ho. Però també el posterior enfocament de la història social, tot basant-se en un mètode *deductiu* i admetent que «tota observació de la realitat està mediatitzada per la perspectiva teòrica des de la qual es realitza [va seguir sostenint] que la teoria i els conceptes eren rèpliques de la realitat» (Cabrera, 2005, p. 35-36). És a dir, ambdues perspectives compartien considerar que els seus mètodes (diferents però igualment científics) eren lingüísticament neutres, transparents i permetien accedir a la realitat. El context girilingüista va permetre aflorar enfocaments com els que abordarem tot seguit.

La mediació lingüística de Hayden White

Històricament, White forma part del moviment de reacció crítica contra els corrents objectivistes i representacionistes del coneixement social i històric² que suposen que el resultat d'una investigació en aquests camps és una representació objectiva de la realitat. El primer argument de White és que les propietats i els significats dels fets històrics no són inherents als fets mateixos, sinó que es constitueixen com a tals durant el transcurs del procés investigador. Rere el que l'historiador fa no hi ha un registre dels fets i les seves connexions sinó l'organització conceptual i significativa d'ells mateixos en funció de les seves preconcepcions («prejudicis» o «expectativa de sentit», diria Gadamer). D'aquesta manera la narració de la història no seria més que el resultat d'incorporar els fets a un patró previ, intervingut lingüísticament, que en cap cas seria una representació derivada dels fets mateixos.

La idea que la relació entre historiador i realitat històrica estava intervinguda ja existia molt abans, clar, però s'atribuïa les més de les vegades a la ideologia subjectiva de l'historiador. White parla, en canvi, de la variable del context cultural al qual pertany l'historiador i que li ve imposada (assumpte que Gadamer també va tractar referint-se a la historicitat de l'historiador i la seva pertinença a una «tradició», i a la qüestió ja examinada de la «història efectual»). Però l'aspecte que més ens interessa de Hayden White és el que té a veure amb la identificació de la variable esmentada (mediadora entre l'historiador i la realitat) amb les estructures lingüístiques. De fet, el seu punt de partida és que tota obra històrica consta de dos nivells: l'explícit de les dades, teories i explicacions o narracions, i l'implícit dels supòsits subjacents assumits i aplicats inconscientment per l'historiador (al qual White denomina *metahistòria*) (Cabrera, 2005, p. 120). També significa —i aquí el paper de Gadamer va ser decisiu dins dels canvis epistemo-

(2) És el cas del «model nomològic-deductiu» defensat per C. G. Hempel (que assimila la història a les ciències naturals) i l'anomenada «visió narrativa de l'explicació històrica» (o realisme narratiu), sostinguda per filòsofs com W. Dray i W. B. Gallie. Ambdues postures presenten diferències substancials però comparteixen el supòsit que l'obra històrica conté representacions objectives de la realitat, ja sigui de les lleis que la regeixen (en el primer cas), o de la connexió existent entre els fets (en el segon). Així ho exposa el propi Hayden White en «The politics of contemporary Philosophy of History», *Clio*, 3, 1 (1973), p. 35-53, i a *Tropics of discourse. Essays in cultural criticism*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1978, p. 54-55 i 77 (Cabrera (2005)).

lògics consolidats en la segona meitat del segle xx— que «abandonava la visió que hi ha un punt final natural de procés pel qual s'arriba a la comprensió de la matèria, la missa, de la *Ilíada* o de qualsevol altre objecte; una mena de pla en el qual ja hem cavat tan profund que la nostra pala es doblega. No hi ha cap límit a la capacitat d'imaginació humana, cap límit a la capacitat per redescobrir un objecte i posar-lo així en un nou context» (Rorty, 2003, p. 53). De manera que no hi ha un lloc exterior a la història des del qual es pugui pensar la identitat d'un problema al llarg d'un procés de diferents intents històrics per resoldre (Cruz, 2002, p. 227).

Per White, el llenguatge que utilitza l'investigador, contra la visió instrumental i denotativa del llenguatge, no és només un mitjà per presentar resultats sinó que afecta de manera directa a aquests resultats. Perquè el llenguatge implica sempre una estructura prèvia de comprensió de la realitat. A més, White diu que aquests supòsits generals sobre el món humà no són entitats teòriques fruit de l'observació de la realitat sinó pressupostos implícits sobre aquesta que operen com una variable independent del procés de coneixement. De tal manera que «l'historiador opera dins del llenguatge i no a través del llenguatge» (Cabrera, 2005, p. 122). Això vol dir que és el llenguatge el que estableix els criteris de rellevància a l'hora de seleccionar i ordenar els fets, definir les preguntes, etc., i com tot codi, fa possible però alhora posa límits al que pot dir-se sobre la realitat. Amb tot, una cosa és dir que el llenguatge condiciona el que es pugui dir sobre la realitat i una altra que ho determina. White manté que «una anàlisi de qualsevol tipus de text ha de tenir en compte la manera com fa servir els diferents codis, a quin paradigma pertany el seu llenguatge, i establir què pot dir sobre el món» (White, 2000, p. 394).

En paraules de Gadamer, «el llenguatge és el mitjà universal en què es realitza la comprensió mateixa. La forma de realització de la comprensió és la interpretació» (2003, p. 467). Així mateix, l'essència mateixa de qualsevol tradició que pretenguem estudiar es caracteritza igualment per la seva *lingüïsticitat*. De manera que el que arriba fins a nosaltres en forma de tradició lingüística no és «el que ha quedat, sinó una cosa que es transmet», per exemple, a través d'un relat directe en què tenen la seva vida el mite, la llegenda, els usos i costums (Ibid., p. 468). Seria un greu malentès, ens diu Gadamer, si per comprendre pretenguéssim desconnectar l'única cosa que fa possible la comprensió:

Pensar *històricament* vol dir en realitat *realitzar la transformació que esdevé als conceptes del passat* quan intentem pensar en ells. Pensar *històricament* comporta en conseqüència sempre una mediació entre aquests conceptes i el propi pensar. Voler evitar els propis conceptes en la interpretació no només és impossible sinó que és un absurd evident. (Gadamer, 2003, p. 476-477)

De fet, subratllant el que s'ha dit, ja va dir Vattimo (2003, p. 61) que, després de Gadamer, l'escaninada sentència marxiana de l'onzena tesi sobre Feuerbach s'hauria de reformular així: «Fins ara els filòsofs han cregut que només interpretaven el món, però en veritat el transformaven».

Hayden White, igual que Koselleck (1993) feia amb la *Geschichte* i la *Historie*, també distingeix entre la cosa mateixa i la representació que l'historiador fa d'ella: entre esdeveniment (*event*) i fet (*fact*). El primer és un «esdevenir que succeeix en un espai i un temps materials» i el segon «un enunciat sobre un esdeveniment en forma d'una predicació». Sent així que «els esdeveniments ocorren i poden estar més o menys testificats

per les fonts i els fets són construïts conceptualment, figurats a través de la imaginació i només tenen existència en el pensament i el llenguatge» (White, 2000, p. 397). És a dir, que la realitat proporciona les dades però la forma de narrar-les i fins i tot d'objectivar-los varia en funció de l'estructura conceptual en què es disposi en cada cas, de tal faísó que l'historiador no descobreix i representa sinó que tradueix i codifica a través de l'univers lingüístic al qual pertany.

La narració serveix per transformar en una història una llista d'esdeveniments històrics que d'altra manera serien només una crònica. Per White (2000, p. 405) el que fa l'historiador és traduir els esdeveniments en ficcions «totes representacions del passat que poden ser trobades en els escrits dels historiadors –encara que ells puguin molt bé haver basat en fets– poden ser considerades com ficcions». El mateix White (citats a Cabrera, 2005, p. 130) posa l'exemple de l'important i influent historiador Edward Gibbon (1737-1794), que atén la veracitat dels esdeveniments i separa la veritat de la mentida, però du a terme alhora una operació de composició en «tramar-los» com a manifestacions d'un procés històric, en el seu cas, de la «decadència i caiguda» de l'Imperi Romà. Per aquest motiu es diu, i a això s'agafarà fermament l'anomenada història cultural, que «ha de llegir a Ovidi, i no a Gibbon, qui vulgui saber de Roma» (Sánchez Dragó, 2004, p. 166).

Tornant a l'epistemologia, el que segons White implica el concepte de *mediació lingüística* és que la veritat dels esdeveniments no garanteix la veritat de les explicacions. De manera que el «criteri de validesa» no pot dependre del «contingut factual» i les interpretacions històriques esdevenen «incommensurables» (White, 1978, citats a Cabrera, 2005, p. 130). Si es tracta de representar seria lògic i relativament fàcil usar els referents reals per verificar o falsar explicacions, però en produir significats, els recursos a la verificació o falsació empíriques són inviables.

Sobre l'assumpte de la correcció d'una interpretació, el punt de vista de Gadamer és diferent, tot i partir de la mateixa base. I és que per a ell «la vinculació a una situació no significa de cap manera que la pretensió de correcció que és inherent a qualsevol interpretació es dissolgui en allò subjectiu o ocasional» (Gadamer, 2003, p. 477). Segons el filòsof alemany comprendre un text significa saber que segueix sent el mateix text encara que pugui ser interpretat de formes diferents. A més —concreta—, els conceptes interpretatius «es determinen pel fet que desapareixen després del que ells fan parlar a la interpretació», de manera que «paradoxalment, una interpretació és correcta quan és susceptible d'aquesta desaparició» (Ibid., p. 478).

Respecte a les crítiques rebudes pel plantejament de Hayden White, destaca Cabrera (2005, p. 133) la del paradigma objectivista, per patir amb freqüència, per un problema de incommensurabilitat referit a la dificultat per comprendre un paradigma teòric des dels paràmetres d'un altre, de la consegüent tendència a traduir el primer als termes del segon. I és que, en donar per fet que tota realitat és objectiva es tendeix a creure que tota negació de l'objectivitat és sinònima de la negació de la realitat, cosa que no es pot atribuir a Hayden White, que sí reconeix diferències entre fet i ficció, com entre història i literatura. Contra una altra de les crítiques rebudes per White, argumenta Cabrera que certament és una debilitat d'aquesta teoria prendre una concepció del llenguatge excessivament formal però que, en els últims anys, ja s'ha anat forjant una

concepció històrica d'aquest, segons la qual el llenguatge es gesta i transforma en interacció amb el món. De resultes d'això cal resoldre que «el que hi ha en la relació entre historiador i realitat històrica no és el llenguatge com a estructura formal, sinó el llenguatge com a patró conceptual de significats» (Ibid., p. 136). Gadamer comparteix aquesta visió del llenguatge d'acord amb una noció d'aquest com un resultat històric més enllà del seu aspecte formal ja que «veritablement ens quedàrem amb molt poc si apartéssim a vista del contingut que ens transmeten les llengües i volguéssim pensar aquestes només com a forma» (Gadamer, 2003, p. 486).

En síntesi, White estableix que a) hi ha una discontinuïtat lògica entre esdeveniment i explicació; b) el llenguatge fa de mitjancer entre historiador i realitat, i c) el conflicte entre interpretacions no es pot dirimir apel·lant a allò factual. Amb tot, més enllà de Hayden White, això no vol dir que les explicacions històriques siguin vel·leïtats retòriques i literatura de ficció que res tingui a veure amb la realitat. L'explicació històrica depèn precisament de la realitat, però sempre de la realitat del present i del patró discursiu i les teories imperants en cada present.

La història cultural i la història conceptual

Gir lingüístic i *gir cultural* són dues expressions que fan referència a dos moviments molt relacionats i coincidents en el temps, de vegades identificats l'un amb l'altre, en l'àmbit de les ciències humanes i socials. La proliferació de «girs» en les darreres dècades podria ser explicada per la teoria de l'acceleració de Koselleck (2003). El nostre interès en aquest article és, més enllà de discutir què significa un «gir historiogràfic», la seva historicitat i superposicions entre ells (Surkis, 2012), és establir una certa diferència i discontinuïtat entre el lingüístic i el cultural, ja que, segons s'han entès, han donat lloc a concepcions, metodologies i pràctiques històriques diferenciades.

Història cultural

Abans de res, farem referència, als dos paradigmes de la investigació social que precedeixen l'aparició dels posteriors paradigmes cultural i postsocial de què parlarem. En primer lloc, trobaríem l'*objectivista-materialista-estructuralista* que està fundat sobre el supòsit que la societat constitueix una estructura objectiva i que, en raó d'això, la posició que les persones ocupen en l'esfera social i les seves condicions socials d'existència determinen la seva consciència i identitat que, al seu torn, proporcionen l'explicació última de la conducta dels agents, individuals o col·lectius. En segon lloc, hi hauria el *subjectivista-idealista-individualista*, un paradigma erigit en oposició al primer i basat en la noció d'individu com a agent històric autònom, autoconscient i font i motivació de les seves pròpies accions i les relacions socials a què aquestes donen lloc (Cabrera, 2003, p. 6-8). Però, com ha dit Taylor, és una falsa dicotomia la que oposa les idees i els factors materials com a agents causals, ja que «el que trobem en la història de la humanitat és més aviat un ventall de pràctiques que són totes dues coses alhora» (Taylor, 2006, p. 47). I és que un cop la societat i l'individu es veuen privats de la seva condició d'entitats naturals, desapareix el dilema i el debat teòric dicotòmic es dissol com a tal (Cabrera i Santana, 2006, p. 191).

Hauria aparegut després, com a resultat del declivi del concepte d'allò social³, un plantejament anomenat *gir cultural* (que en història es va traduir en l'anomenada *història cultural*), que afirma que l'esfera de la cultura no seria un mer reflex de les condicions socials i que exerciria «una funció activa en la configuració dels processos socials i de la pràctica dels agents històrics, proporcionant a aquests els dispositius simbòlics mitjançant els quals interpreten la realitat» (Cabrera, 2003, p. 12).

Amb el *gir cultural*, una nova manera de fer història va començar a prendre força. Són molt nombrosos els referents que s'inclouen sota aquesta tendència, com ara Roger Chartier, Natalie Zemon Davis, Robert Darnton, Peter Burke o Carlo Ginzburg. Els exemples literaris prenen importància dins aquest enfocament, no en el sentit de White, entenent la pròpia història gairebé com a literatura, però sí com a mitjà per a il·lustrar la necessitat de comprendre el passat a través de l'experiència viscuda dels individus, i no de les estructures. El sentit d'una frase com aquesta de Cortázar ho exemplificaria: «El ronroneo de un tango en la memoria me trae más imágenes que toda la historia de Gibbon» (Cortázar, 1992, p. 9).

Carlo Ginzburg, autor paradigmàtic de la història cultural, cita sovint en les seves conferències a Jorge Luis Borges i el seu relat «Pierre Menard, autor del Quijote», per exemplificar la dificultat de la interpretació d'un testimoni. Un mateix text, un mateix fet, pot tenir significats diferents en funció del context al qual pertanyi la seva redacció, la seva realització. Borges, que parla d'un autor que escriu *El Quijote* de Cervantes, idèntic paraula per paraula, però des de la França de tres-cents anys després, ho diu així, a propòsit de la frase d'*El Quijote* «la verdad, cuya madre es la historia»:

Menard, contemporáneo de William James, no define la historia como una indagación de la realidad, sino como su origen. La verdad histórica, para él, no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió. (Borges, 2002, p. 53)

Una significació pragmatista que és *impensable* a l'Espanya del segle XVII. Però el text és el mateix. Recordem que el mateix Borges, comença el seu relat «Ulrica» així: «Mi relato será fiel a la realidad o, en todo caso, a mi recuerdo personal de la realidad, lo cual es lo mismo». No es tracta de «dirigir l'atenció al fet en sí, sinó a la seva vivència, no al molí, sinó al gegant, per creure que el gegant i no el molí, serà el fil conductor que ens ajudi a conèixer i a entendre, i eventualment a compartir, la realitat psíquica d'aquells qui, directament o indirecta, tenen quelcom a veure amb l'esdeveniment en qüestió» (Sánchez Dragó, 2004, p. 167).

Ginzburg, després de dècades d'història col·lectiva, anònima (a la manera de Braudel), torna amb *El queso y los gusanos* la visibilitat al relat dels avatars individuals. Però no es tracta d'una tornada a la història tradicional dels grans militars o governants, sinó a una persona concreta que es suposa que ha registrat dins seu els canvis culturals del segle (Serna i Pons, 2005, p. 116-117). Un únic testimoni, per esbiaixat o dubtós que resulti, acabarà essent valuósíssim, encara que hagi de barallar i enginyar-se les per

(3) La crisi de la noció d'estructura social com a base de la concepció de la societat i dels problemes socials en els què es va gestar i desenvolupar la Modernitat i l'Estat del benestar ha estat tematitzada, entre d'altres, per Niklas Rose: «The death of the social? Re-figuring the territory of government», *Economy and Society*, vol. 25, núm. 3, 1996, p. 327-356. Vegeu també Best, S.: «Zygmunt Bauman: Personal reflections within the Mainstream of Modernity», *The British Journal of Sociology*, vol. 49, núm. 2, 1998, p. 311-320.

interpretar els seus silencis i tot el que deixa implícit. Ginzburg ho anomenarà *paradigma indiciari*, prenent com a referència Sherlock Holmes, Freud o el mateix pragmatista Charles S. Peirce: establir hipòtesis a partir dels ecos o ressonàncies que apareguin a la ment de l'observador (Ibid., p. 120). Però no ho confonguem; Ginzburg, com la resta d'historiadors culturals, se separa clarament dels postulats de White, s'atèn al concepte clàssic de la veritat com a correspondència i rebutja que la veritat pugui dependre estèticament de la convicció d'un bon relat.

A banda d'això, la història cultural manté que «els significats objectius de la realitat no es fan conscients de manera automàtica, sinó a través de l'experiència pràctica dels actors històrics i els dispositius culturals (com les tradicions i els vocabularis existents)», alhora que manté la convicció que «identitats i interessos estan sempre dins de límits objectius imposats per les circumstàncies materials» (Cabrera, 2007, p. 44). El que es proposava la història cultural, com deia Chartier, era «tenir esquemes generadors de sistemes de classificació i de percepció com autèntiques “institucions socials”, incorporant sota la forma de representacions col·lectives les divisions de l'organització social» (Chartier, 1995, p. 552). Però a fi de comptes, encara que l'historiador cultural desafii l'ortodòxia i es desmarqui de «les històries progressives que tendeixen a donar una imatge d'un futur millor» (Cohen, 2008, p. 689), des del seu propi punt de vista, no pot fer més que assumir la inevitable infinitud del propòsit de trobar la veritat dels fets: consignar les seves dificultats i insuficiències en el propi relat històric i esperar que algú altre ho pugui, més endavant, perfeccionar.

Història conceptual

Per una altra banda va aparèixer la *història conceptual* (*Begriffsgeschichte*), que, tot i ser una conseqüència del *gir lingüístic*, exigia un pas previ a la revisió dels discursos que pretendrà la *història postsocial*: atendre els conceptes no buscant la correcció de la seva definició sinó la seva forma de desplegar-se històricament (Vilanou, 2006, p. 36-37). Així la història conceptual s'encarrega d'estudiar el procés a través del qual els conceptes s'han articulat sincrònicament perquè tematitza situacions i diacrònicament quan assumeix la seva modificació. Dit en paraules de Reinhart Koselleck, un dels seus representants més rellevants,

La història conceptual aclareix també la diversitat de nivells dels significats d'un concepte que procedeixen cronològicament d'èpoques diferents. D'aquesta manera va més enllà de l'alternativa estricta entre sincronia i diacronia, remetent més aviat a la simultaneïtat d'allò anacrònic, que pugui estar continguda en un concepte. (Koselleck, 1993, p. 123)

D'acord amb això, la història conceptual tracta d'harmonitzar teòricament la permanència i el canvi del concepte i, «en la mesura que fa això en el medi del llenguatge reflecteix premisses teòriques que també han de complir-se en una història social que es refereixi als “fets històrics”» (Ibid., p. 123). D'aquesta sort, la història conceptual no és una història de les paraules ni dels termes, atès que la *Begriffsgeschichte* parteix d'una premissa segons la qual una paraula es converteix en concepte quan es carrega de connotacions particulars i es condensa en una experiència històrica. D'altra banda, com indica Koselleck, «cada paraula, fins i tot cada nom, indica la seva possibilitat lingüística més enllà del fenomen particular que descriu o denomina. Això és vàlid també per als conceptes històrics, tot i que, en principi, servissin per reunir conceptualment en la seva

singularitat la complexa existència de l'experiència. Un cop encunyat, un concepte conté en sí mateix la possibilitat purament lingüística de ser usat de forma generalitzadora, de formar categories o de proporcionar la perspectiva per a la comparació» (Ibid., p. 124).

Així doncs, la pretensió de la història conceptual rau en redescobrir la riquesa de la història social a través dels conceptes, jugant implícitament un paper d'orientació teòrica per al conjunt de la història:

Els conceptes (*Begriffe*) que encapsulen les situacions, vincles i processos del passat es converteixen, per als historiadors socials que els manegen en el transcurs de la seva activitat científica, en categories formals que estableixen les condicions d'una història possible. Només aquells conceptes que poden al·legar perdurabilitat, un ús persistent i una aplicació empírica, és a dir, els conceptes que poden reclamar-se estructurals, ens permeten veure com una història anteriorment real pot semblar avui una història possible i ser representada així. (Schöttler, 1995, p. 79)

Sigui com sigui, fou a principis del segle xx quan va tenir lloc l'intent de conciliació entre història social i conceptual, amb l'objectiu de deixar enrere tant els conceptes procedents de la història de les idees i de l'esperit com la història dels esdeveniments polítics (Koselleck, 2012, p. 11).

La història conceptual és una conseqüència més de la presència del gir lingüístic en el món de la historiografia. Fou Koselleck qui va donar a conèixer l'obra de Hayden White al públic alemany, i ell mateix afirmà que: «sense el llenguatge no pot tenir-se cap experiència ni coneixement del món o de la societat», «la llengua és, per una banda, un indicador de la realitat prèviament donada i, per una altra, un factor d'aquella realitat» (Koselleck, 2012, 45). En definitiva, per Koselleck, la història conceptual produeix enunciats estructurals a partir de les seves premisses teòriques, i és gràcies a l'aplicació d'aquest tipus d'enunciats que hi pot haver una «història social» que procedeixi de la manera que pretén la «història postsocial».

Història postsocial

Si el gruix del debat en ciències socials havia estat secularment assentat «sobre el supòsit inqüestionat que el nexa entre concepte i realitat és sempre de representació», no més calia discutir quin era el grau de perfecció d'aquesta. En canvi, el nou paradigma girlingüista de la història postsocial ja no s'orienta a «establir el grau de correspondència entre conceptes i realitat sinó a indagar com i per què [...] aquests conceptes van emergir i van adquirir carta de naturalesa» (Cabrera, 2003, p. 15 i 16).

La crítica fonamental a la *història cultural*, a partir de la qual es proposarà el nou paradigma de la *postsocial history*, és que aquella continua atribuint una autonomia plena a l'esfera cultural, que actua com a estructura social objectiva determinant, encara que no sigui monocausalment, dels pensaments i accions dels éssers humans (Cabrera, 2004, p. 12). Queda així marcada la discontinuïtat entre l'anomenat *gir cultural* i el *gir lingüístic* (un distanciament també marcat per Chartier, 1998), donada la diferència substancial argumentada entre l'«autonomització de l'esfera cultural, entesa com a esfera subjectiva, fruit de la naturalesa racional i la creativitat intel·lectual dels individus d'una banda, i el considerar a la mediació dels conceptes organitzadors de la vida social com un factor actiu en la constitució de la pràctica, per una altra. Sobretot quan es subratlla que aquests conceptes no són creacions intel·lectuals arbitràries o incondicio-

nades, sinó efectes de la transformació pràctica d'altres conceptes precedents» (Cabrera, 2003, p. 26-27).

Per als historiadors postsocials, la història cultural, que és molt més que un retorn a la història tradicional de cuny idealista, manté les divisions de l'organització social com a producte de diferències que són objectives en sostenir que —com deia Chartier (1995, p. 552) més amunt—, les matrius i els patrons que formen les pràctiques històriques ho fan en forma de «representacions col·lectives». Des d'aquest punt de vista, aquesta teoria cultural no va aconseguir superar la dicotomia, exposada més amunt, entre la noció objectivista i subjectivista, ja que va acabar augmentant l'autonomia dels subjectes alhora que mantenia l'existència d'una estructura social objectiva que, entre ambdues —l'explicació intencional i la social—, aconseguien explicar els esdeveniments històrics (Cabrera, 2001b, p. 85).

La metodologia postsocial posa el seu focus d'atenció en la manera com s'articula i configura un determinat discurs, i no tant en l'impacte de les pràctiques o idees que s'hi inclouen. A més, aquest enfocament també supera el concepte de causalitat social que, com a clau de volta de la teoria de l'acció humana de la història social, assumeix que les idees i pràctiques dels individus estan causalment determinades per les seves condicions materials i socioeconòmiques d'existència. El paradigma de la *postsocial history* també rebutja els supòsits de la història tradicional, segons els quals els actors històrics gaudeixen de plena autonomia per crear i actuar en la història. D'aquesta manera, una cosa que s'ha plantejat com a fonament de base d'aquest paradigma és «la idea que les categories organitzadores i analítiques de la vida social com de la societat no són meres representacions o etiquetes de la realitat social, sinó més aviat, *construccions* significatives d'aquesta» (Cabrera, 2003, p. 20). En altres paraules, des de l'enfocament postsocial s'entén que el discurs no és un mitjà de transmissió dels significats de la realitat per part de subjectes racionals que l'utilitzen al seu gust, sinó un component actiu en el procés de constitució d'aquests significats, i esdevé així una autèntica variable independent que configura els processos històrics (Cabrera, 2001a, p. 52). Per a l'historiador postsocial, que també podem anomenar postmodern —etiqueta a la que no fan fàstics—, les categories a través de les quals representem i/o donem sentit «a la realitat social no són un reflex de la realitat sinó un *reialme social específic* amb la seva pròpia lògica històrica» (Cabrera, 2001b, p. 86). Això és el que pretén captar un dels conceptes fonamentals que s'usa en la història postmoderna: *l'imaginari social*.

L'imaginari social de Charles Taylor

Aquest és un concepte àmpliament utilitzat en les ciències socials, primer només en alguns estudis d'antropologia simbòlica però més recentment en molts altres camps com en la sociologia, la ciència política o l'antropologia general. Si bé és cert que no existeix, ara per ara, una teoria compartida al voltant de *l'imaginari social* i es tracta en aquest sentit d'una noció en construcció⁴, la metodologia de la història postsocial fa servir el sentit que Charles Taylor dóna al terme.

(4) Així ho ha afirmat Anzaldúa, R. A. a «Lo "imaginario" en Ciencias Sociales. Reflexiones sobre las posibilidades de una noción ambigua». Entre els diferents autors que utilitzen aquest concepte cal destacar a: Michel

Així, s'entén per imaginari social la manera com les persones «imaginen la seva existència social, el tipus de relacions que mantenen unes amb altres, el tipus de coses que ocorren entre elles, les expectatives que es compleixen habitualment i les imatges i idees normatives més profundes subjacents a aquestes expectatives» (Taylor, 2002, p. 107). Un marc de referència o espai de pensament que delimita el possible i l'imaginable, alhora que defineix per defecte el que és impossible d'imaginar. En altres paraules, un imaginari social engloba «la concepció col·lectiva [*common understanding*] que fa possibles les pràctiques comunes i un sentiment àmpliament compartit de legitimitat» (Taylor, 2006, p. 37). De tal manera, en prefigurar les expectatives dels actors històrics, l'imaginari social estableix les condicions de possibilitat de l'acció.

La categoria d'imaginari social és molt similar a la que va elaborar Foucault sota el nom de «camp epistemològic» o *episteme*, referint el conjunt de límits empírics que produeixen i condicionen allò pensable en el pensament d'una època, «a partir del qual resulten possibles coneixements i teories» (Foucault, 2003, p. 7). Però la conseqüència teòrica més important d'aquest punt de vista queda recollirà en aquesta cita:

La pràctica dels subjectes —la manera com aquests responen o reaccionen davant la pressió dels fets de la realitat social—, no està determinada pels fets mateixos, sinó per la forma històricament específica en què aquests han estat dotats de significat mitjançant un cert imaginari social», que actua «en qualitat de mer entorn material o referent factual d'aquesta pràctica», però sense poder de determinació causal. En aquest sentit, la introducció del concepte d'imaginari social com a patró categorial d'organització de la vida social, implica negar el que les reaccions dels subjectes davant unes condicions materials d'existència donades estiguin predeterminades més o menys *a priori*. En síntesi, el que el concurs de l'imaginari social en el procés de coneixement històric suposa és que «tota reacció enfront de la realitat externa depèn sempre de l'imaginari social mitjançant el qual aquesta realitat és apreheua i dotada de sentit. (Cabrera, 2003, p. 22 i 29)

Es tracta d'adoptar i assumir amb conseqüència una nova noció de *llenguatge* per a les ciències socials⁵.

Per Patrick Joyce i Miguel Ángel Cabrera la història postsocial no implica només un simple canvi d'èmfasi sinó un trencament i una discontinuïtat explícita amb la historiografia anterior, incloent la història cultural (Rigby, 2006, p. 122). De manera que si es tracta d'assolir explicacions a esdeveniments educatius històrics, i no de fer mers inventaris de successos i pràctiques culturals, cal començar per identificar els patrons categorials subjacents que són condició de possibilitat de qualsevol esdeveniment històric, ja sigui col·lectiu o individual. Des de la perspectiva historiogràfica girlingüista postsocial, només així s'aconseguirà explicar l'aparició i desaparició dels fenòmens educatius.

Maffesoli i el seu treball «El imaginario social», a *Imaginarios: horizontes plurales*, d'Avilio Vergara; Jean Duvignaud, *El juego del juego*; Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, i *Lo imaginario*; i els dos toms de *La institución imaginaria de la sociedad*, de Cornelius Castoriadis.

- (5) «Discursive concepts, on the contrary, impose on and transcend subjects and they lie beyond their intentional control. And thus, for example, the modern discursive concepts of liberty, equality, individual, citizenship, or class are one thing, and the ideas of freedom, equality, individuality, citizen-ship, or class that people forge as a consequence of these concepts being brought into play are something quite different. From which, in turn, it follows that if people can aspire to be free and equal and if they feel like rational individuals or citizens with rights or identify themselves as class, it is because the respective concepts previously existed and were applied to social life. In sum, what new history has done is to adopt a new notion of language, or, to be more exact, to distinguish between the conventional notion of language as a means of communication and the notion of language as a pattern of meanings» (Cabrera, 2001b, p. 87).

La pedagogia de la reiteració: mantenint la conversa

Els girs hermenèutic i lingüístic han obert un nou espai on s'han pogut pensar i desenvolupar la història cultural i la història postsocial de l'educació. Ambdues es volen disciplines científiques en el sentit que aspiren a obtenir un coneixement veraç, tot i que la història postsocial està molt més preocupada per l'epistemologia i per ser coherent amb els pressupostos girlingüístes i postmoderns que assumeix. No obstant, també hi ha altres enfocaments, pedagògics però també inequívocament hermenèutics, que tenen un altre tipus d'aspiracions. Fixem-nos en aquestes paraules de Richard Rorty:

Gadamer desenvolupa la seva idea de *wirkungsgeschichtliche Bewusstsein* (el tipus de consciència del passat que ens canvia) per descriure una actitud interessada, no tant en el que hi ha fora al món, o en el que va passar a la història, com en el que podem treure de la naturalesa i de la història per als nostres propis usos. Quan es té aquesta actitud, l'obtenció de fets correctes (sobre els àtoms i el buit, o sobre la història d'Europa) només té valor propedèutic per trobar una manera nova i més interessant d'expressar-nos a nosaltres mateixos i, per tant, d'arreglar-nos-les amb el món. Des del punt de vista educatiu, en oposició a l'epistemològic o tecnològic, la manera com es diuen les coses és més important que la possessió de veritats. (Rorty, 2009, p. 325)

És el cas de la *pedagogia de la reiteració*, un mètode educatiu consistent en conduir l'educand a experimentar un esdeveniment del passat a través de refer *in situ* un itinerari significatiu. La paraula llatina *iter, itineris* significa «camí» (d'aquí vénen les paraules «itinerari», «itinerant», etc.). «Reiterar» remet a tornar a fer el camí, així, el mètode de la reiteració significa caminar per un lloc on ja algú ha passat abans. Sigui aquest algú un personatge o col·lectiu d'interès o fins i tot el mateix educand. El mètode de la pedagogia reiterant és un mètode teòric i històric. Pel costat de la *theoria* antiga té a veure amb aquella actitud de mirar i saber en què els grecs acollien l'ordre del món. Tenint l'exercici teòric no un sentit de mitjà sinó com a objectiu mateix (Gadamer, 2003, p. 544). I per la banda de l'històric perquè la traducció de la paraula grega bé podria ser la de «recerca», a més d'informe, notícia, saber, relat, coneixement, esbrinament... L'*historema* és tant la pregunta que mou la investigació com el relat que la planteja i la resol. Al seu torn, tenint present que el grec *hístor* refereix a «testimoni», també fer història o historiar és donar testimoni de quelcom succeït en el passat.

Més generalment, un mètode reiterant (així s'aplica en diferents disciplines científiques) es refereix a prendre de forma repetida un mateix element. En ciències socials s'ha relacionat de vegades amb el tòpic de l'exercici de la crítica, però aquí volem incidir en un sentit més concret, que es singularitza en traslladar físicament sobre el terreny en l'espai on van esdevenir uns fets presos com a tasca d'experiència i investigació (Laudo i Ansó, 2009). Es dona llavors una situació en què els participants es troben en diferent temps però en el mateix espai. Aquest mètode històric de reiteració significa tant investigar, llegir, mirar, recórrer i caminar a peu pel lloc on va passar allò que es tracta de reviu i esbrinar. Un lloc on altres ja han passat però que, també, en moltes ocasions, pot tractar-se d'indrets on alguns de nosaltres hem estat d'una manera diferent: en la qual no ens fixàvem en allò que, durant el transcurs de l'activitat proposada, el mètode de la reiteració ens farà posar l'atenció. Potser perquè passàvem massa de pressa, perquè desconèixíem informació que ara se'ns posa a l'abast... o en definitiva, perquè en el seu moment no vam saber mirar... o vàrem mirar sense veure. Sigui com sigui, el mètode de la pedagogia de la reiteració proposa fer veure i viure avui, en un indret on algu-

na cosa va passar ahir, quelcom de nou per mitjà de les condicions que ens imposa la nova lectura.

És una nova lectura perquè encara que s'hagin pogut estudiar diferents aspectes del tema, mai podrà abordar-se de la mateixa manera com es pot fer *in situ*, (re)caminant el mateix camí. Un petit fragment de Walter Benjamin ens parla d'aquest caminar i experimentar l'autoritat del camí:

La força d'un camí varia segons se'l recorri a peu o se'l sobrevoli en aeroplà. De la mateixa manera, el poder d'un text és diferent quan se'l llegeix que quan se'l copia. Qui vola, només veu com el camí va lliscant pel paisatge i es descabdella davant els seus ulls seguint les lleis del terreny. Només qui recorre a peu un camí adverteix la seva autoritat i descobreix com en aquest mateix terreny, que per l'aviador no és més que una plana desplegada, el camí, en cadascuna dels seus revolts, va ordenant el desplegament de llunyanies, miradors, espais oberts i perspectives com la veu de comandament d'un oficial fa sortir als soldats de les seves files. De la mateixa manera, només el text copiat pot donar ordres a l'ànima d'aquell que l'està treballant, mentre que el simple lector mai coneixerà els nous paisatges que, en el seu ésser interior, va convocant el text, aquest camí que travessa la seva cada vegada més densa selva interior: perquè el lector segueix el moviment de la seva ment en el vol lliure del somiejar, mentre que el copista deixa que el text li doni ordres. La pràctica xinesa de copiar llibres constituïa, llavors, una garantia incomparable de cultura literària, i la còpia, una clau per penetrar en els enigmes de la Xina. (Benjamin, 2005, p. 21)

Seguint al mateix Benjamin (ara com teòric del caminar), la lectura d'una realitat mai pot ser la mateixa quan es sobrevola des de dalt que quan es recorre arran de terra. Però no tant per raó del punt de perspectiva des del qual s'observa, que també és important (i en això abundarà Benjamin en algunes de les seves *Tesis sobre filosofia de la història*), sinó pel diferent tipus d'acció que impliquen les dues formes de considerar un camí o una realitat històrica. En el model de l'aviador es tracta d'un lector allunyat, o d'un estudiant d'oïda que es conforma amb escoltar el professor, que té uns objectius d'aprenentatge i que tracta simplement de posar els mitjans necessaris per assolir-los. Però en el model del caminant no es tracta només de prendre un punt de vista més subjectiu o compromès; es tracta sobretot de perdre de vista en certa manera aquests objectius d'aprenentatge, de renunciar en certa manera al control del destí on hom es dirigeix per passar a deixar-se portar pel camí. Com diu el pensador alemany mort a Portbou, per deixar-se dur pels seus revolts, els seus racons, els seus paisatges i experimentar, ara sí, la seva autoritat. Dit en altres paraules: per deixar que sigui el camí el que parli. Per Benjamin, aquesta és l'única manera de penetrar en un enigma.

Precisament, potser un dels tòpics més fèrtils i afortunats d'aquest autor sigui el del raspall de Benjamin. En la seva tesi VII ens diu que a la història cal passar-li el raspall a contrapèl. És cert que aquest tòpic, amb la seva afirmació de la tesi VI «tampoc els morts estaran fora de perill davant l'enemic quan aquest venci», ha estat interpretada en clau d'una història social redemptora, visibilitzadora d'allò invisibilitzat pel poder. Si la història l'escriuen els vencedors (o els vius), els que han perdut en ella (o els morts i la seva memòria) queden a mercè de la ideologia dominant. Però el tòpic benjaminian també s'ha interpretat en clau d'un infinit revisar i interrogar la realitat, passada com present, a través de la crítica i l'experiència (Masschelein i Simons, 2008). Naturalment, com no es pot raspallar ningú que sigui a terra des d'un avió, d'aquí també la reivindicació benjaminiana del model del caminant com el model de qui busca una veritat i una resposta sense haver-la posat i fixat ja abans d'emprendre el camí. Per això la proposta de la reiteració exigeix un acostament diferent al camí, un tipus de lectura més obert i exposat als possibles significats, no previstos amb anterioritat, que puguin sorgir. Un tipus

de lectura d'acord amb la lògica de la pregunta i la resposta i que rau en la incertesa d'allò que hom es pot trobar quan l'elabora.

En aquest sentit, la *pedagogia de la reiteració* és sempre un exercici a contrapèl, cercant una nova interpretació, experiencial en el sentit de viatge incert (Larrosa, 2007), d'un esdeveniment. Té lloc *in situ* i en el present, però buscant crear una mena de consciència temporal entre present i passat, com un forat en el temps que, mentre dura l'activitat, s'està recorrent en una i altra direcció.

Quant al seu compromís, de fet, tota activitat pedagògica de caire històric pot tenir tres grans enfocaments normatius: de compromís amb la veritat, la moral, o l'experiència. Si es compromet amb la veritat, aquesta pot ser única i sòlida o bé plural i líquida. Es pot treballar pedagògicament amb els diferents tipus de veritat. Si la pedagogia es compromet amb la moral, en el sentit d'adherir-se a uns valors, a un judici polític sobre els fets i la bondat de les accions, aquesta pot ser absoluta i forta o bé relativa i dèbil. Finalment, i aquest és el cas de la pedagogia reiterant que aquí exposem, si el compromís és amb l'estètica i l'experiència, aquesta també pot ser tancada o oberta. En la primera variant la intenció educativa és fer viure una experiència molt concreta, buscada prèviament a través d'un disseny lineal. En la segona variant, el disseny és obert, promou la implicació de tots els participants a través d'una responsabilitat de l'activitat per torns, i la definició de l'experiència viscuda resta oberta fins al final.

Rorty (2009, p. 351) defensava «la conversa com el context últim dins el qual cal entendre el coneixement». Pel filòsof pragmatista l'objectiu de la recerca de la veritat s'ha de subordinar a allò que resulta més educatiu i formador: el sentit de continuar una conversa la finalitat de la qual no és reflectir fets amb exactitud, sinó resultar formativa dins les circumstàncies de cada tradició. La pedagogia de la reiteració és un exemple dels fruits pedagògics del gir lingüístic i la postmodernitat. Un plantejament pedagògic que proposa una experiència en el sentit de viatge incert al passat, sense conclusió prefixada. Amb uns continguts variables i amb els objectius de reflexionar, reiterar uns esdeveniments i, sobretot, mantenir la conversa.

Cloenda

Els nous paradigmes historiogràfics que hem abordat en aquest article fan palès que els significats dels esdeveniments, les pràctiques, les idees, etc. són generats activament pel context discursiu i lingüístic al qual pertanyem. Cinquanta anys enrere, es deia que la majoria d'obres d'història de l'educació, per no saber combinar la història dels fets amb la de les idees (identificada amb la història de la pedagogia) amb prou feines tenien valor científic (García Hoz, 1960, p. 82). Avui, després dels girs esmentats, sembla que el focus d'atenció està canviant radicalment de posició, tot i que el temps dirà si l'exercici historiogràfic acaba derivant cap a una banda o l'altra o esdevenint totalment heterogeni.

Per uns es tracta de recuperar les virtuts de la història social sense abandonar els grans beneficis intel·lectuals del gir lingüístic (Sewell, 2005, p. 23), però per d'altres, com Cabrera, el trencament és total i es tracta de fer història d'una manera *radicalment* diferent. Com bé diu Rancière, a la història li cal acceptar la pròpia fragilitat que li atorga la

seva pròpia essència lingüística i el seu parentiu amb els «fabricants i contadors d'històries»:

Res no amenaça la història sinó la seua por davant el que constitueix la matèria sensible del seu objecte: el temps, les paraules, la mort. La història no s'ha de protegir contra cap invasió estrangera. Només necessita reconciliar-se amb el seu propi nom. (Rancière, 2005, p. 155)

Així mateix, en la història postsocial de l'educació no es tractaria de constatar fets i esperar que aquests parlin per ells mateixos. Tampoc de transformar la societat a través de construir interpretacions ideologitzades del passat. Es tracta d'assajar una comprensió possible de per què succeeix una cosa i no una altra, però sense que una causa impliqui la necessarietat d'un efecte; i atenent a quina classe de discurs i circumstàncies de sentit, combinades amb condicions materials i la voluntat dels subjectes, van donar temps i lloc, és a dir, van fer possible, un esdeveniment. Demanar-se si això és un exercici científic o un mer mantenir la conversa és una discussió estèril: és ambdues coses.

Referències

- Bajtín, M. M. (1999) *Estética de la creación verbal*. México, Siglo XXI editores.
- Benjamin, W. (1973) *Tesis sobre filosofía de la historia*. Madrid, Taurus.
- (2005) *Dirección única*. Madrid, Alfaguara.
- Borges, J.L. (2002) *Ficciones*. Madrid, Alianza.
- Cabrera, M. Á. (2001a) *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*. Madrid, Cátedra.
- (2001b) «On language, culture, and social action». *History and Theory* [Wesleyan University], 40, p. 82-100.
- (2003) «La crisis de lo social y su repercusión sobre los estudios históricos». *Pasado y Memoria, Revista de Historia Contemporánea*, núm. 2, p. 4-35.
- (2004) *Postsocial History: An Introduction*. Lanham, Lexington Books.
- (2005) «Hayden White y la teoría del conocimiento histórico. Una aproximación crítica». *Pasado y Memoria, Revista de Historia Contemporánea*, núm. 4, 2005, p. 117-146.
- (2007) «La historia postsocial. Más allá del imaginario moderno», a Ortega López, M.T. [ed.] *Por una historia global. El debate historiográfico en los últimos tiempos*. Granada, Universidad de Granada, Prensas universitarias de Zaragoza, p. 41-72.
- Cabrera, M.A.; Santana, Á. (2006) «De la historia social a la historia de lo social». *Ayer*, 62(2), p. 165-192.
- Chartier, R. (1995) «The World as Representation», a Revel, J. i Hunt, L. [ed.] *Histories. French Constructions of the Past*, vol. I, *Postwar French thought*, Nova York, 1995, p. 546-561.
- (1998) «Why the Linguistic Approach Can Be an Obstacle to the Further Development of Historical Knowledge: A Reply to Gareth Stedman Jones». *History Workshop Journal*, 46, p. 271-272.
- Cohen, S. (1991) «The Linguistic turn: the absent text of educational historiography», *Historical Studies in Education/Revue d'histoire de l'éducation* (HSE/RHÉ), 3(2), p. 237-248.
- (2008) «The upside of Presentism», *Paedagogica Historica*, 44(6), p. 677-690.

- Cortázar, J. (1992) *Manual de cronopios*. Madrid, De la Torre.
- Cruz, M. (2002) *Filosofía contemporánea*. Madrid, Taurus.
- Foucault, M. (2003) *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Gadamer, H.G. (1997) «Histórica y lenguaje: una respuesta», a Koselleck, R. i Gadamer, H.G. *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, p. 95-106.
- (2003): *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme.
- García Hoz, V. (1960) *Principios de Pedagogía Sistemática*. Madrid, Rialp.
- Grondin, J. (2003) *Introducción a Gadamer*. Barcelona, Herder.
- Joyce, P.; Kelly, C. (1991) «History and Post-Modernism», *Past & Present*, 133, p. 204-213.
- Koselleck, R. (1993) *Futuro Pasado*. Barcelona, Paidós.
- (1997) «Histórica y hermenéutica», a Koselleck, R. i Gadamer, H.G. *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, p. 65-94.
- (2003) *Aceleración, prognosis y secularización*. València, Pre-Textos.
- (2012) *Historias de conceptos*. Madrid, Trotta.
- Kuhn, T. (1996) *La revolución copernicana*. Barcelona, Ariel.
- Larrosa, J. (2007) *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. Mèxic, F.C.E.
- Laudo, X.; Ansó, M. (2009) «La pedagogía de la reiteración en la docencia en Historia de la Educación. La experiencia "¿Quién mató a Walter Benjamin?"», a Berruezo, R. i Conejero, S. *El largo camino hacia una educación inclusiva*. Pamplona, p. 727-736.
- Masschelein, J.; Simons, M. (2008) *Mensajes e-ducativos desde tierra de nadie*. Barcelona, Laertes.
- Rancière, J. (2005) *Els noms de la història. Una poètica del saber*. València, Universitat de València.
- Rigby, S.H. (2006) «History, discourse, and the postsocial paradigm: a evolution in historiography?». *History and Theory*, [Wesleyan University], 45, p.110-123.
- Rorty, R. [ed.] (1967) *The linguistic turn. Essays in philosophical method*. Chicago, University of Chicago Press.
- (2001) *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Mèxic, Fondo de Cultura Económica.
- (2003) «El ser que puede ser comprendido es lenguaje», a Habermas, J.; Rorty, R.; Vattimo, G. et al. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. Madrid, Síntesis.
- (2009) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra.
- Sánchez Dragó, F. (2004) «Prisciliano entendido como "opera aperta"». *Conferencia inaugural del curso «Prisciliano y el priscilianismo», Universidad Internacional Menéndez y Pelayo (Pontevedra, Septiembre de 1981)*. En Sánchez Dragó, F.: *Historia Mágica del Camino de Santiago*. Barcelona, Planeta, p. 13-46.
- Schöttler, P. (1995) «Los historiadores y el análisis del discurso». *Taller d'Història*, núm. 6, p. 73-88.
- Serna, J.; Pons, A. (2005) *La historia cultura*. Madrid, Akal.
- Sewell, W. H. (2005) *Logic of History: Social Theory and Social Transformation*. Chicago, University of Chicago Press.

- Surkis, J. (2012) «When was the Linguistic Turn? A Genealogy». *American Historical Review*, 117(3), p. 700-722.
- Taylor, C. (2002) «Modern social imaginaries». *Public Culture*, 14(1), p. 91-124.
- (2006) *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona, Paidós.
- Toews, J. E. (1987) «Intellectual History after the linguistic turn: the autonomy of meaning and the irreducibility of experience». *American Historical Review*, 92(4), p. 879-907.
- Vattimo, G. (2003) «Comprender el mundo-transformar el mundo», a Habermas, J.; Rorty, R.; Vattimo, G. et al. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. Madrid, Síntesis, p. 59-70.
- Vilanou, C. (2006) «Historia conceptual e Historia de la Educación». *Historia de la Educación*, núm. 25, p. 37-70.
- Viñao, A. (1996) «Lenguaje y realidad. El discurso histórico y su aplicación al ámbito histórico-educativo», *Anales de Pedagogía*, 14, p. 157-214.
- White, H. (2000) «An old question raised again: Is historiography Art or Science? (Response to Iggers)». *Rethinking History*, 4(3), 2000, p. 391-406.
- (1978) «Interpretation in history». *Tropics of discourse. Essays in cultural criticism*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, p. 51-80.

Historia cultural, historia postsocial, pedagogía de la reiteración: entre la búsqueda de la verdad y el mantenimiento de la conversación

Resumen: Este artículo hace un balance de las perspectivas historiográficas posteriores a los giros hermenéutico y lingüístico. Se elabora una introducción al significado epistemológico de estos giros y se estudian los diferentes tipos de historia a que han dado lugar: historia cultural, historia conceptual, historia postsocial. También se introduce la pedagogía de la reiteración, una metodología educativa relacionada con el tratamiento pedagógico de la historia en relación a los cambios de paradigma que se abordan en este trabajo.

Palabras clave: historia de la educación, filosofía de la educación, historia cultural, historia conceptual, historia postsocial, pedagogía de la reiteración, hermenéutica, posmodernidad

Histoire culturelle, histoire post-sociale, pédagogie de la réitération: entre la recherche de la vérité et le maintien de la conversation

Résumé: Cet article fait un bilan des perspectives historiographiques postérieures aux tournants herméneutique et linguistique. Nous avons élaboré une introduction au signifié épistémologique de ces tournants et étudié les différents types d'histoire auxquels ils ont donné lieu: histoire culturelle, histoire conceptuelle, histoire post-sociale. Nous introduisons aussi la pédagogie de la réitération, une méthodologie éducative en rapport avec le traitement pédagogique de l'histoire en relation aux changements de paradigme qui sont abordés dans ce travail.

Mots clés: histoire de l'éducation, philosophie de l'éducation, histoire culturelle, histoire conceptuelle, histoire post-sociale, pédagogie de la réitération, herméneutique, postmodernité

Cultural history, postsocial history and the pedagogy of repetition: between searching for truth and continuing the conversation

Abstract: This paper analyses perspectives in the study and writing of history after the hermeneutic and linguistic turns. The epistemological meaning of these turns is described and the different types of history that they have given rise to are studied, including cultural history, conceptual history and postsocial history. In addition, we present the pedagogy of repetition: an educational method that focuses on the way history is dealt with in education, in relation to the paradigm shifts addressed in this paper.

Key words: history of education, philosophy of education, cultural history, conceptual history, postsocial history, pedagogy of repetition, hermeneutics, postmodernity