

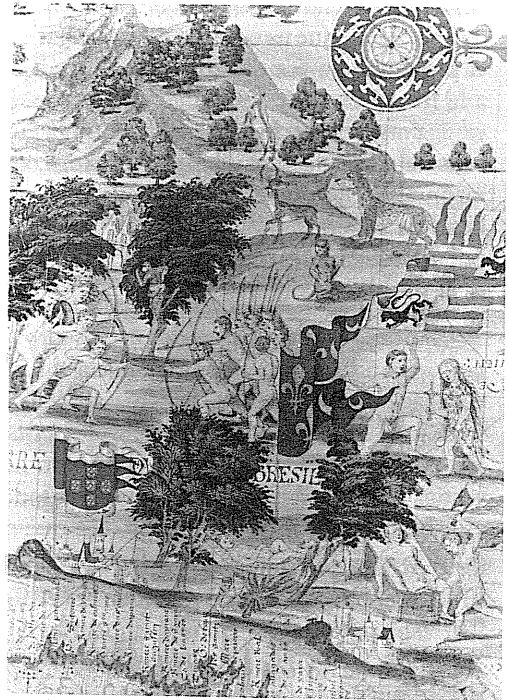
EL PROBLEMA DE LA IMPUTACIÓN CULTURAL EN LA HISTORIA. CULTURAS CONTRA HISTORIA¹

Wojciech Wrzosek²

Cuando se dice que una cierta cultura estudia otra cultura dada, nos referimos a la situación en la cual se enfrentan los etnógrafos y los etnólogos. Esta es normalmente una situación en la cual una cultura contemporánea investiga a otra que está operando desde hace varios siglos. Eso quiere decir, por ejemplo, que un etnógrafo, representante de la ciencia europea (cultura), hace referencia a las categorías conceptuales, instrumentos y objetivos de investigación, en los cuales se sitúa él mismo —esto es, en las posibilidades explicativas y las inadecuaciones de su propia cultura— Y es con todo este peso cultural que penetra de manera cognoscitiva en la realidad que explora.

Si este investigador considera las posibilidades cognoscitivas de su propia cultura como absolutas y objetivas, entonces no alcanza a comprender —o lo desvía como algo que, en su opinión, es superfluo— los factores que permitirían que una cultura lograra conocer a otra. Lo cual es hecho por los etnocentristas radicales y los eurocentristas. La más vieja y radical manifestación de este enfoque es la división del mundo entre el “nuestro” y el “extran-

jero”, lo que ha hecho por ejemplo Heródoto en su obra que combinaba la historia, la geografía y la etnografía.



- 1 Artículo publicado en inglés en *Historiography between Modernism and Postmodernism. Contributions to the Methodology of the Historical Research*. Ed. Jerzy Topolski, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1994, pág. 135-144. Traducido por Roch Little, Profesor, Departamento de Historia y Geografía, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana y Departamento de Historia Universidad Nacional de Colombia.
- 2 Instituto de Historia, Universidad Adam Mickiewicz, Poznan, Polonia.

El enfoque opuesto es, por lo visto, uno que trata el proceso de una cultura que logra conocer a otra no solamente de manera no etnocentrista, sino también que supera la estrategia del sujeto-contra-objeto. Como ejemplos de tal interpretación del conocimiento de una cultura —podríamos también decir *conocimiento de una cultura en la cultura*— se puede mencionar la idea de dialogismo de Mikhail Bakhtin, la de diálogo-discurso de Paul Ricoeur y también el enfoque de I. A. Richards.

Examinemos por analogía la situación del historiador. Cuando este estudia una comunidad cuyo tiempo es distante del suyo, se encuentra entonces en una situación, la cual es epistemológicamente la misma que la del etnógrafo mencionada anteriormente, y eso a pesar del hecho de que se interesa en las guerras o los ritos religiosos. Si el estudio histórico es relacionado con el periodo contemporáneo, que es cercano al investigador, el problema parece desvanecerse. Se reduce a la interpretación de una *cultura que se investiga a sí misma*. La diferencia entre la cultura del investigador y la que investiga, da razón al hecho que el problema da la casualidad de ser epistemológicamente percibido por investigadores menos sensibles. ¿Cuál es el problema?

Ahora, un estudiante de un pasado lejano, cuando adquiere competencia de investigación en su campo de especialización, nota uno de los fenómenos más elementales, cual es la diferencia entre el mundo investigado y ese en nombre del cual el pasado es estudiado. Es muy simple. Se dice que el mundo está cambiando y la reflexión se termina normalmente con esta constatación trivial.

¿Pero de dónde se deriva la creencia de la variabilidad del mundo, su movimiento o por lo menos, la certeza de que no está estático? Antes de sugerir ciertas hipótesis a este propósito, notamos que puede ser igualmente fácil afirmar la misma verdad trivial, esta vez opuesta. Se pretende a menudo que la historia se repite, que el movimiento del

mundo es cíclico, o más fuerte todavía, que las cosas son invariables, que la naturaleza humana es constante, que las aspiraciones humanas siempre fueron en todo tiempo las mismas, etc. Es decir que al nivel de sentido común y, como acabamos de mencionar, no únicamente a éste nivel las opiniones opuestas concernientes al movimiento del mundo serían las ideas de la periodicidad del fenómeno y la de su permanencia y constancia.

Ambas creencias, sea la de la variabilidad del mundo y de la estabilidad de algunas de sus características son trivialidades que no se pueden falsificar, y que no son verificables dentro de un área imaginable de la experiencia social.

METÁFORAS HISTÓRICAS Y ANTROPOMORFIZACIÓN DE LA CULTURA

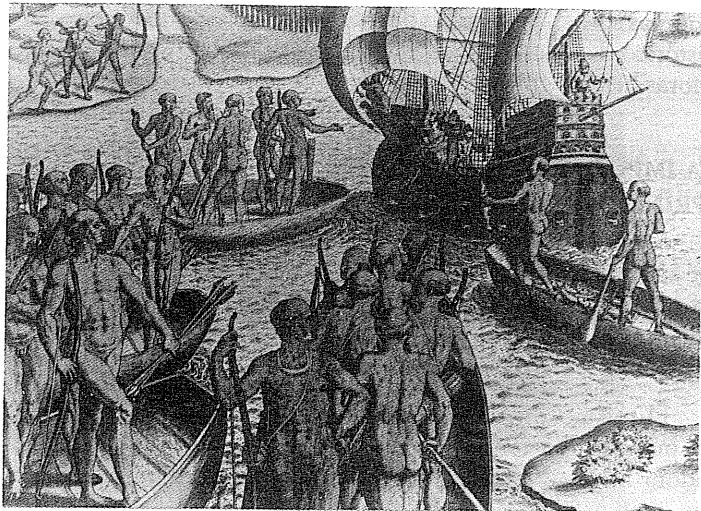
Pero el problema no puede eliminarse cuando lo tratamos en esta línea porque encierra fácilmente el hecho de que esas creencias en la naturaleza del mundo están fuertemente ancladas en nuestro pensamiento, lo cual se debe a la sumisión del hombre a los estereotipos de la vida normal. Sin embargo, tenemos que hacer algo más serio que simplemente el errar de la conciencia cotidiana. No es suficiente denunciarlos o, como le gusta a alguna gente, superarlos para hacer desaparecer el problema al instante.

En efecto, tenemos que considerar las raíces profundas de la cultura que determinan la estructuración, categorización y metafóricación del mundo. Ellos determinan cómo su idea se desarrolla en nuestras mentes y es transmitida a los demás en el proceso de comunicación. Impartimos un sentido a la realidad alrededor de nosotros, estando guiados por los sentidos fundamentales de la cultura, algo que Weewright llama paradigmas simbólicos, Ricoeur, metáforas dominantes, y Eliade, arquetipos. En este proceso, ellos son inalienables e irremplazables. ¿Con qué se puede reem-

plazar la corriente oposición cambio/estabilidad? ¿Por el par continuidad/variabilidad más respetable filosóficamente, o quizás la parte más moderna continuidad/discontinuidad? En efecto, eso tiene poca importancia para la idea ordenadora básica. Una cosa es cierta : todo lo que tratamos de decir en este asunto toca referirlo (por negación por lo menos) al largo, extendido y fundamental mito de la cultura (como nuestras

metáforas han sido llamadas por el historiador polaco Samsonowicz). Todo lo que digamos es nuevo solamente en cuanto es diferente de lo que para nosotros tiene un sentido perceptible y estabilizado. Es este sentido el que es decisivo para la sensibilidad alternativa posible de una nueva metáfora del mundo.

Una de esas creencias inalienables es la del carácter cambiante del mundo. Volvamos al problema de la creencia primaria. Aristóteles diría que se originó de las supuestamente comparaciones simples observables en el mundo orgánico, incluyendo las percibidas en el destino humano. Un estado se diferencia del otro después de un lapso de tiempo lo que, en su opinión, da nacimiento a la idea de desarrollo. Notemos que este razonamiento asume la primera intuición del tiempo, que pasa a ser interpretado como una transición entre un estado primero (antecedente) y un segundo (subsecuente). Sin embargo, no es cierto si el sentido de cambio y desarrollo pudiera ser posible sin la percepción del flujo del tiempo, y a la in-



versa, si la idea del tiempo (la que era de un carácter asimétrico) es posible sin la intuición primaria de cambio. El problema bajo consideración se refiere a la misma controversia que más tarde re-emerge en las discusiones sobre lo que es primario: la idea de causalidad o la de tiempo lineal (no se puede excluir la controversia sobre lo que llegó primero: el huevo o la gallina).

Para volver al asunto principal notamos que esa idea del desarrollo —si asumimos esta versión de su origen que fue sugerida por Aristóteles— tiene, en el sentido genético y esencial, la propiedad de ser antropomórfica. De eso viene la inspección del destino del individuo que derivamos de la observación del desarrollo³.

La idea de desarrollo combinada con la de origen son los fundamentos del pensamiento histórico. Ellas son obligatorias siguiendo los más viejos monumentos de la literatura, incluyendo la tradición más respetable de la Biblia y de Homero, en todos los dominios de la cultura en el usualmente inalcanzable axioma del pensamiento. Esos

3 Notamos que eso no define en últimas la naturaleza de tal desarrollo, y sería prematuro pretender que la **idea de desarrollo continuado**, y a fortiori la de **desarrollo progresivo**, emergen ya desde ese punto. Quizá hay razones para vincular entonces, la categoría prevalente del desarrollo con la idea de ciclo. Tendría en este caso una base antropomórfica más fuerte.

axiomas son característicos del pensamiento histórico. Los llamaremos en este texto metáforas historiográficas.

LA IMPUTACIÓN CULTURAL Y EL "PRINCIPIO INCIERTO" CULTURAL

De aquí que cada investigador que se refleja en un fenómeno contribuye con su pensamiento a la necesidad de cambios sensibles en el tiempo y ensaya retrasar su origen⁴.

El mismo problema puede formularse de manera diferente. La cultura investigadora impone a la realidad que investiga sus propias metáforas dominantes (en el sentido de Ricoeur), sus propias metáforas historiográficas y su propia temporalidad, según las cuales empieza a percibir el campo que aquella investiga, la misma que define como variable y estable. Es el propio concepto del cambio de la cultura investigadora y su propia idea de cambio y desarrollo.

En consecuencia, recurrimos a los conceptos que nos parecen más fundamentales que las metáforas historiográficas. Ellas son las categorías del cálculo lógico clásico. Si formulamos el problema así, nos enfrentamos a la cuestión: ¿nos transportamos ahora más allá de los límites de la incertidumbre? ¿Podemos examinar esa solución sin socavar los principios del pensamiento que hacen posible su consideración? Es por eso que queremos predicar algo, a propósito de la importancia de los axiomas de la lógica, sin la posibilidad de escapar de ellos. No digamos nada a propósito de su importancia, la cual sería sensible en nuestra cultura sin asumirlos, sería tácitamente, en nuestro razonamiento sobre ellos! "No, podemos escapar a la trampa de la presencia de la lógica en el lenguaje en el cual hablamos referente a esto"⁵. No pode-

mos estar seguro de nada en el espacio de nuestra investigación sin asumir el principio de la contradicción. Cuando establecemos algo, actuamos de acuerdo con el principio de la contradicción o, si uno prefiere decirlo de otra manera, el de la exclusión del medio. Esta limitación puede expresarse con el término de *principio de la incertidumbre cultural*.

Así, los límites del cálculo lógico clásico determinan nuestros límites de entendimiento, y al mismo tiempo los del conocimiento. Queremos decir aquí la cognición discursiva, la cual está regulada en el lenguaje y recurriendo a ello con la intención de manifestarse a sí misma: pensamos en el lenguaje y conocemos a través de él; es el lenguaje que determina el mundo que conocemos; y es imposible evadir esa limitación.

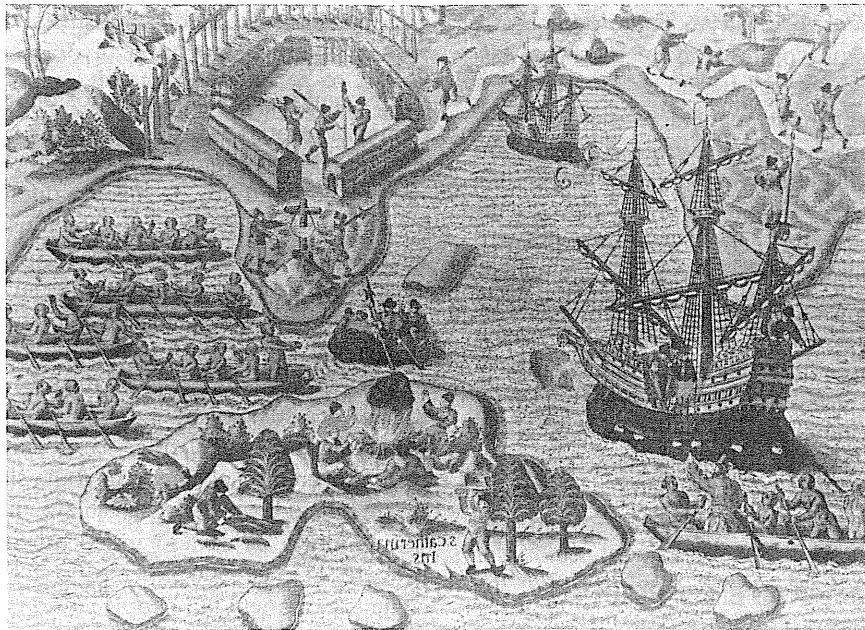
¿Cuáles son las conclusiones que podemos trazar de ese hecho en función del problema expuesto en el título de nuestro artículo? Primero la imputación cognitiva mínima con respecto a otra cultura es la imputación de la lógica contenida en el lenguaje de las culturas antiguas y europeas occidentales. Tal es la dosis mínima de eurocentrismo que aplicamos a los alrededores de lo que investigamos. Es al mismo tiempo la primera dosis de cientismo que marca la cultura europea⁶.

La carrera de esta dosis mínima de su propia cultura no tiene salida, aunque se trata el problema disyuntivamente (en el sentido de nuestra lógica), el investigador tiene dos posibilidades: (1) puede abandonar esta lógica mínima y penetrar la cultura investigada como una *tabula rasa* o (2) puede investigar el mundo extranjero mientras retenga este mínimo como beneficio del inventario. Se puede imaginar que la primera situación debe materializarse, pero a fin de

4 Aquí también, se puede preguntar la cuestión universal: ¿de dónde proviene? Sería importante investigar como esas dos metáforas se fortifican mutuamente. ¿Debe la respuesta a esa cuestión, a propósito del origen, hacer posible la hipótesis del sentido, desarrollo o progreso de un fenómeno dado, y cómo?

5 K. G. Denbigh, *An Inventive Universe*, Londres, Hutchinson, 1975.

6 W. Mejbaum, "Scjentyzm i antynomie kultury Zachodu [Cientismo y antinomia de la cultura occidental]", *Studia Filologiczne*, No. 3, 1984, pág. 87.



encontrar los requisitos de nuestro experimento, tenemos que asumir que debe materializarse en algún sentido; pero podría querer decir que nuestro hipotético investigador podría perder el contacto con su propia cultura: una amnesia cultural *sui generis*. El sujeto cognoscente (si lo consideramos en tales categorías) cambiaría a ser un sujeto de cognición. De aquí que un caso deja de ser interesante desde el punto de vista epistemológico.

Así queda todavía el segundo caso que discutimos prácticamente todo el tiempo. El investigador⁷ debe traer el orden de la lógica dentro del mundo que investiga. ¿Pero la lógica pura —como en el cálculo clásico— puede ser suficiente para hacer un recuento empírico para cualquier cosa en el mundo? La tesis elemental sobre la existencia o la no existencia tendría que predicar a propósito de algo que es llamado real, eso es tangible, existente. El investigador tendría que aplicar como mínimo empírico de su investigación las reglas

de la referencia objetiva, previamente aceptada en su propia cultura e indispensable para permitirle formular los juicios simplemente más existenciales. Le gustaría establecer por lo menos la presencia y/o la ausencia de esta cosa o aquella. Las reglas de su lenguaje podrían interferir todo el tiempo con este procedimiento. ¿Que es lo que tomaría sitio entonces? Al menos, la clasificación tácita del mundo que es investigado desde el punto de vista del criterio de clasificación que marca la cultura que hace la imputación⁸. Después, él registraría la diferencia, la desviación del mundo investigado del mundo que es el suyo. Compararía un mundo desconocido con uno conocido. Podría, si es posible, traducir la cultura que ha investigado en el lenguaje de la cultura investigadora.

Con la argumentación precedente, queremos no tanto propagar un escepticismo cognitivo en los estudiantes de otras culturas y los historiadores de épocas lejanas (porque no es tan simple que digamos) como acumu-

7 J. Kmita, *Kultura i poznanie* [Cultura y conocimiento], Varsovia, PWN, 1985, pág. 78.

8 Así, quizás, tenemos que hacer algo con la aplicación de un orden, que la cultura investigada no tiene.

lar argumentos contra un punto de vista ingenuo. Es una opinión compartida para los que piensan que si estudian las comunidades que investigan de manera suficiente, penetrante y profunda, y que viven con ellas por un tiempo suficientemente largo, les garantizará automáticamente una idea objetiva de aquella cultura. Su convicción se basa en la creencia filosóficamente ingenua, que la cultura investigadora tiene, podríamos decir, a su disposición categorías mentales y métodos de investigaciones que son neutras desde el punto de vista objetivo y epistemológico, y además, que ella está guiada por consideraciones puramente cognitivas cuando está penetrando las otras culturas.

CONOCIMIENTO EN EL CÍRCULO HERMENÉUTICO

Con lo que acabamos de mencionar, resulta que esos sueños no pueden realizarse. Cada categoría, ni siquiera parece más fundamental, universal, o hasta supra-humana, tiene sus raíces en los alrededores que las soporta. Las limita con el pecado original del antropofornismo y un sentido cultural todavía vivo⁹.

Todo lo que hemos dicho antes es una argumentación indirecta en favor de las ideas esbozadas del círculo hermenéutico, cuyo sentido —si podemos universalizar y trivializarlo un poco— se reduciría al principio que no hay otro camino para conocer el mundo que la vía humana. La cultura es fundamentalmente y (genéticamente) antropomórfica y queda así sin tener en cuenta la terminología del bagaje terminológico que se puede dar a ella. Eso concierne peculiarmente a su capacidad de expresar afirmaciones ontológicas.

Así, no hay una teoría objetiva, neutra, sola y verdadera para generar el conocimiento. La epistemología con sus vastas y expan-

sivas premisas no puede ser justificada al nivel epistemológico.

Notemos que los partidarios de las opiniones contrarias, los que asignan un valor epistemológico absoluto a sus teorías cognitivas, ven los mundos de manera diferente a los suyos y sus diferentes fundamentos culturales, pero fallan en ver que ellos mismos pertenecen a una cultura paralela y que su punto de vista no necesita ser general, natural de alguna manera, mejor, más objetivo, verdadero, etc. Se suspenden ellos mismos en el mundo, y a sus ojos no son una cultura que conoce a otra, y perciben así la investigación como un proceso objetivo que toma sitio entre un sujeto cognoscente estático e infalible y un mundo objetivado independiente del primero. Pero el conocimiento no se establece de una manera tan simple como quieren verlo los realistas del estilo platónico.

En el caso de los estudios históricos, el problema subrayado antes tiene muchas sombras propias que fueron realizadas por muchos historiadores durante decenios. Hasta ahora, la gran mayoría permanece en las profundidades de la ingenuidad metodológica con sus reflexiones, —lo cual no lo negamos— ofrece un cobertizo seguro que permite al historiador ignorar las consecuencias filosóficas que complejizan la vida.

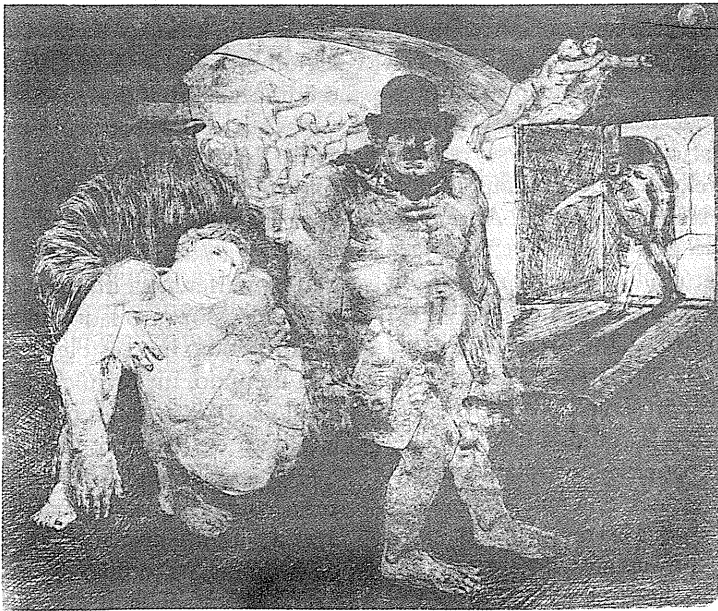
Postulamos anteriormente que la situación de los historiadores que investigan un fenómeno en tiempos lejanos es, en nuestra opinión, semejante a la del etnólogo a diferencia de este último enfrenta una cultura contemporánea. Mencionábamos consideraciones esenciales que fueron discutidas antes. Examinemos ahora las similitudes de manera más profunda.

En la opinión de muchos filósofos, la tarea de investigar la cultura es la de impartir un sentido al fenómeno investigado. Un estudiante de un fenómeno social tiene que darle un sentido preliminar cuando clasifica

9 J. Kmita, «Epistemologia w oczach kulturoznawczy [La epistemología vista por el estudiante de cultural]», *Studia Filozoficzne*, n.º 4 (1985).

primero un fenómeno o acontecimiento o, digamos, un ritual. Lo confina —por lo menos un cierto tiempo— en un área en la cual hay un número grande pero finito de sentidos que pueden ser atribuidos al fenómeno. A este ciertamente no serán atribuidos sentidos políticos o económicos. De manera hipotética, el fenómeno ha sido reconocido como ritual. Más, el investigador que lo interpreta hace del sentido definido de manera preliminar más preciso por la narración del sentido general, lo que quiere decir la eliminación de esos sentidos rituales que no son pertinentes, y así reducen el área de posibilidades. Todo el tiempo estamos moviéndonos al interior de esta área de sentidos que la cultura investigadora tiene a su disposición para referirse al dominio de la cultura investigada. ¿Ahora, cómo se maneja eso? La confrontación de varias investigaciones al interior de los límites del conocimiento común, es un intercambio de juegos específicos entre lo que el investigador considera ser empírico (su interpreta-

ción empírica) y lo que no lo es. El historiador quien es fiel a los principios de su profesión, imparte un sentido al mundo que investiga considerando los significados, los cuales, en su opinión (y aquí considerando el conocimiento histórico sobre esos fenómenos) podrían ser sus atributos al tiempo cuando acontecieron. Lo llamado *huellas del pasado* “nos dicen” algo a propósito del pasado solamente si son sensibilizadas por la totalidad del conocimiento que ellas implican. Para la persona que no tiene tal conocimiento, “las huellas del pasado” quedan sin sentido y silenciosas. De otra manera, lo que nos puede decir del pasado puede ser demostrado por los especialistas de la profesión, que tienen a su disposición la inmensa, sutil y diversificada gama de sentidos (conocimiento) atribuidos a ese mundo por la ciencia. Su competencia consiste en moverse de manera creativa en el área de los sentidos de una subdisciplina. Eso aumenta la habilidad de hacer sensible de una manera creativa el mundo investigado.



Alfred Hrdlicka. "Pequeño juicio terrenal". (1951). Tomado de "Lo fantástico y lo grotesco en el actual arte gráfico austriaco".

Así definidos los sentidos, son accesibles en la esfera de la ciencia, es decir, en el caso que nos interesa la historiografía y sus áreas cercanas. Desde que los límites son de la historia que contiene un amplio conocimiento del mundo y del hombre, lo cual pertenece a otras disciplinas y dominios de la cultura y también —lo que es importante en este caso— a la visión común del mundo, los sentidos atribuidos al mundo interpretado pueden ser también esbozado —piensa el no profesional— por aquella. Pero ahora en esos casos limitados debemos que tener en cuenta una transferencia ahistórica. Es decir, tenemos que considerar la asignación a un cierto fenómeno de interpretaciones, las cuales no se han tenido en consideración de la interpretación históricamente admisible (la cual es hecha de acuerdo con lo que sueña como aceptable profesionalmente). Es una discusión de historiadores que define, también por su silencio discreto, cuales son las interpretaciones que pertenecen a su disciplina o no.

En el caso de la historiografía la “cultura investigadora” acumula aquellas en el más reciente conocimiento histórico. Ahora planteamos la cuestión a propósito de esas áreas de imputación que pueden ser percibidas y cuáles de ellas son de una importancia peculiar al problema subrayado. Ahora, en primer lugar, lo que es evidente, la lógica propia de la cultura, lo que es por lo menos el caso de nuestra cultura, el cálculo lógico clásico como el fundamento del lenguaje. Después vienen la temporalidad y la espacialidad del mundo presentados en el área del sentido atribuida a la realidad bajo consideración (que nos contentamos solamente con mencionar). Después tenemos, sus misteriosos parientes, o sea las metáforas historiográficas, ideas fundamentales, categorías, paradigmas simbólicos o los estereotipos del pensamiento histórico. Las metáforas del origen y del desarrollo son las que tradicionalmente se atribuyen a la historiografía y las cuales forman su red categorial. Ellas son redefinidas a través de los siglos y se quedan en contacto con las otras categorías

del pensamiento histórico. Estas últimas, a su turno, definen las posibles imágenes históricas concretas del mundo y del hombre, y definen también los límites de la historicidad de las visiones producidas por el hombre en el mundo en diferentes épocas, visiones ofrecidas por la varias orientaciones en la historiografía y, en escritos históricos, por grandes personalidades.

Una revisión rápida de las metáforas historiográficas revela su diversidad y cambios en el tiempo. Consideramos, por ejemplo, la idea de la variabilidad dentro de un cierto ciclo (regreso a los estados anteriores antigüedad) hasta la variabilidad cíclica con un largo período de progreso hacia el estado final (inicial una idea aportada por el cristianismo), al desarrollo lineal con variaciones enriquecidas por las ideas modernas de progreso, evolución, etc. Las imágenes del mundo histórico basadas en estas metáforas deben naturalmente diferenciarse una de la otra. Ellas describen un diferente tipo de orden en el mundo terrestre o en el universo, afirman un modelo diferente de mundo con el hombre situado en él. De esta manera, los escritos históricos procuran las visiones más variadas del hombre como agente de la historia. Esto —es decir un cierto prejuicio implicando la participación del hombre en la creación del mundo— revela esferas de libre alternativa y acción, posibles tipos de actividad e interferencia humana con el mundo, quitando, por otro lado, áreas definidas de historia como inaccesibles a él. Imaginando (o a menudo, un prejuicio tácito de) que es en el juego de posibles modelos de comportamiento del hombre (en otras palabras : que él percibe como área de acción). Además, los dos —es decir, cuál es al interior del área del agente humano y cuál es al exterior de él— tomados juntos forman simplemente un fragmento en la metáfora integrada (concepción) del hombre, la cual tiene sus características elementales.

Con la intención de reconstruir el estereotipo integrado del hombre, incluido en una cierta cultura, es decir, nuestra metáfora

historiográfica del hombre, tenemos que, tras el problema del agente, considerar también las otras formas de la actividad humana, como a estos valores que están encuadrados, deseables y prohibidos, etc. Esto muestra que la visión del hombre no puede ser separada de la imagen del mundo alrededor de él. Por eso el sentido de la existencia histórica (o destino) del hombre no puede ser definido por fuera del contexto de la cultura dentro de la cual se encuentra. Eso nos lleva a la obvia conclusión que el modelo del mundo y el del hombre forman un todo inseparable. Cuando decimos: la visión histórica del hombre, la visión histórica del mundo, tenemos en la mente la co-presencia de estos dos aspectos del modelo.

De aquí, cuando volvamos al problema central de la imputación cultural y del papel de las metáforas historiográficas, estableceremos cautelosamente que esos elementos de la visión del mundo y del hombre son imputados a la cultura que está investigada, que está más estrechamente conectado con las metáforas, en particular la ciencia, funcionando en la cultura investigadora. A este punto no se puede decir más que estas metáforas incluyen las que —por un prejuicio tácito— han sido objetivizadas y las cuales no son tratadas como elementos de la cultura investigada (y así no pertenecen al pensador que las representa), pero sí como componentes objetivos del mundo a ser investigado. Las metáforas historiográficas más fundamentales, junto con el inventario que

las acompaña, son sin titubeo imputadas al mundo que está siendo investigado.

El investigador que llevaba a cabo tal estrategia pensaba que era el investigador de la objetividad, de la realidad, y de la verdad concreta. Adquirir conocimientos significaba para él establecer la verdad, explicar un fenómeno, el cual, en turno, entre otras cosas, quería decir establecer sus orígenes y descubrir la causa. De aquí el mundo de los fenómenos causalmente interconectados era el resultado de un proceso según el cual su genealogía o causa era definida. Notamos también que de la metáfora causal hay solamente un paso (siguiendo las interpretaciones causales a ser encontradas en la mecánica clásica y la filosofía positivista) a la interpretación mecanicista del mundo. Esas metáforas se mezclan rápidamente con la idea de nomología y predicación: ellas forman así un conglomerado (metáfora) que Popper identificaba justamente como historicista. Pensamos que todo eso está hecho en el espíritu de la apropiación positivista del mundo social por las metáforas contenidas en las ciencias naturales.

Las dudas aparecen cuando las nuevas metáforas (o vivas, como las llama P. Ricoeur) emergen. Cuando eso ocurre, analizamos las antiguas y después de haberlas “desobjetivizado” encontramos con estupor que ellas eran únicamente variables culturales de nuestro pensamiento histórico y ninguna realidad en sí misma.

