

LA PERTINENCIA DEL CONCEPTO DE HISTÉRESIS EN LAS DISCIPLINAS HUMANISTAS

Juan Martínez-Val

Universidad Francisco de Vitoria
<http://orcid.org/0000-0001-9135-6122>
juanmval@telefonica.net

Isidoro Arroyo-Almaraz

Universidad Rey Juan Carlos
<http://orcid.org/0000-0003-4000-5167>
isidoro.arroyo@urjc.es

Francisco García-García

Universidad Complutense de Madrid
<http://orcid.org/0000-0001-5394-4804>
fghenche@gmail.com

THE RELEVANCE OF THE CONCEPT OF HYSTERESIS IN HUMANITIES

Cómo citar este artículo/Citation: Martínez-Val, J., Arroyo-Almaraz, I. y García-García, F. (2018). La pertinencia del concepto de histéresis en las disciplinas humanistas. *Arbor*, 194 (788): a450. <https://doi.org/10.3989/arbor.2018.788n2010>

Copyright: © 2018 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Recibido: 23 mayo 2017. Aceptado: 22 junio 2017.

RESUMEN: Se estudia la conveniencia de incluir el concepto de histéresis en las disciplinas humanistas, así como la necesidad de incorporar el análisis de los fenómenos donde aquél participa. La histéresis se produce en los más diversos campos de la acción y el pensamiento humanos, y su estudio contribuiría a completar y perfeccionar la visión que tenemos de los mismos. Al realizar la inclusión que aquí se propone, se operan varios cambios de orden epistemológico, operativo y conceptual. En las disciplinas humanistas, los conceptos vienen asumiendo por tradición el papel de herramientas analíticas en bastante mayor medida que el de contenidos sobre los que efectuar el análisis. La histéresis manifiesta su alcance como hecho a analizar y también como herramienta de análisis, pero en el caso presente hemos tenido en cuenta más aspectos del segundo enfoque que del primero. De aquí que nos hayamos centrado en ubicar su campo epistemológico.

PALABRAS CLAVE: histéresis; disciplinas humanistas; epistemología; filosofía de la ciencia; creatividad.

ABSTRACT: The appropriateness of including the concept of hysteresis in humanistic disciplines is studied as well as the need to incorporate the analysis of the phenomena in which it participates. Hysteresis occurs in the most diverse fields of human thought and action, and its study would help to complete and refine our view of them. When the inclusion proposed here is made, several changes occur in the epistemological, conceptual and operational orders. In humanities, concepts have traditionally assumed an analytical role rather than one related to the contents upon which the analysis is carried out. Hysteresis demonstrates its scope as a fact to be analysed and also as an analytical tool, but in this case more aspects of the second approach have been considered than of the first. This study, therefore, focuses on the epistemological concept of hysteresis.

KEYWORDS: hysteresis; humanistic disciplines; epistemology; philosophy of science; creativity.

FUNDAMENTOS DE LA HISTÉRESIS

El fenómeno de histéresis se define como la capacidad de ciertos materiales para conservar algunas de sus propiedades, en ausencia de las causas o circunstancias que las ocasionaron. Desde una perspectiva diacrónica, también puede entenderse como la cualidad que poseen ciertas materias o productos para depender, no tanto de las circunstancias en las que se hallan en un momento dado, como de todo el proceso por el que se ha llegado a las mismas.

En cierta medida el fenómeno de histéresis evidencia lo que pueden definirse como “estados no reversibles” de un sistema, o más aún, como “sistemas propiamente no reversibles”; es decir, sistemas que gozan de una “linealidad unidireccional”, pues al ser sometidos a las circunstancias inversas a las que dieron origen a una situación, el sistema no logra regresar a su estado inicial.

La mente y las sociedades humanas se comportan más bien como sistemas no reversibles. Cuando una persona tiene una experiencia profunda, digamos en su infancia, o se ejercita en un tipo de habilidad o aprende ciertas técnicas mentales, ya no tendrá ninguna opción para regresar al estado previo a estos hechos. En las sociedades humanas sucede de manera similar: nunca se ha dado el fenómeno de un regreso a una situación original por medio de operar acciones inversas a las ejecutadas anteriormente, ni aún en el caso de que tal regreso haya sido la meta declarada del conjunto social o de una mayoría considerable de su clase dirigente.

CIENCIAS FÍSICAS Y DISCIPLINAS HUMANISTAS: EXTRAÑOS VECINOS

Hace ya más de medio siglo que Snow pronunció su célebre conferencia sobre *Las dos culturas* donde establecía que los científicos creían que los literatos reducían la vida “al momento existencial”, y los literatos consideraban a los científicos como “especialistas ignorantes” que no habían leído ni una de las obras clave de la civilización occidental (Snow, 1987, pp. 14 y ss.). Hoy en día la relación entre ambas “culturas” se realiza, más que a través del método científico, por medio de la tecnología, ya que incluso los humanistas más alejados de la ciencia utilizan ordenadores y otras muchas herramientas digitales. Las posiciones epistemológicas, sociales y culturales entre ambos tipos de conocimiento distan mucho de haberse acercado un solo paso.

Esta investigación quiere responder a las preguntas: *¿por qué usar conceptos específicos de las ciencias*

físicas en las disciplinas humanistas? y ¿por qué las disciplinas humanistas han dejado de ser capaces de elaborar por sí mismas sus propios conceptos? Hace unos años, Bent Flyvbjerg publicó una obra en la que el tema central era por qué las investigaciones sociales fracasan y qué se podía hacer para que tuviesen éxito. Como es bien sabido, Bent Flyvbjerg (2001, p. 2) ha desarrollado un enfoque neoaristotélico basado en el concepto de *phronesis*, considerando que ocupa un ámbito bien diferenciado de la *episteme* o conocimiento científico, y de la *techné* o conocimiento del buen hacer. En su opinión, en la medida en que las investigaciones sobre el hombre y la sociedad se pliegan en exclusiva, bien a la *episteme*, bien a la *techné*, verán su desarrollo limitado y deformado.

Por ello nos formulamos estas otras preguntas: *¿son posibles una teoría y una epistemología de las ciencias sociales?, ¿pueden las ciencias políticas y sociales ser científicas en el mismo sentido que lo son las ciencias naturales?* Hay que asumir que hasta el momento las disciplinas humanistas no han conseguido elaborar conceptos que sirvieran para construir epistemológicamente sobre estratos sucesivos.

Michael S. Gazzaniga (1999, p. 13) escribió un prefacio para su obra *El pasado de la mente* en el que, tras comentar que desde los tiempos de William James se había intentado convertir la psicología en una ciencia natural sin conseguirlo, afirmaba con rotundidad que “la psicología propiamente tal ha muerto”. Y añadía: “lo paradójico es que todos, excepto los psicólogos, sabemos que la psicología murió”.

Fenómenos similares han sucedido en los ámbitos más diversos de las disciplinas humanistas. La figura de Hans J. Morgenthau, uno de los politólogos más influyentes del siglo XX, puede servir de ejemplo, en la medida en que elaboró con detalle una prestigiosa teoría de las relaciones internacionales. Él mismo decía que su teoría debía ser juzgada no en términos abstractos o *a priori*, sino empíricos y pragmáticos. Su objetivo era “llevar orden y significado a una masa de fenómenos que sin ella permanecerían desconectados e ininteligibles” (Morgenthau, 1993, p. 3). Leer a Morgenthau es sumergirse en las profundidades de una mente erudita y compleja (Barbe, 1987), pero la visión estrictamente racionalista y epistémica de las relaciones internacionales que él pretendía fundar sufrió un duro golpe solo con una película de intriga de los años ochenta, *Juegos de guerra*, dirigida por John Badham, que hizo famosa una frase referida a la guerra nuclear: “extraño juego. El único movimiento para ganar es no jugar”. A pesar de la obra teórica de Mor-

genthau, la política internacional sigue llena de fenómenos impredecibles que solo es posible racionalizar *a posteriori*.

ENFOQUES PARA UNA RESPUESTA: EL LENGUAJE

Vamos a desarrollar tres tipos de respuestas posibles a las preguntas formuladas. La primera tipología se refiere a la *unidad de la ciencia*; la segunda, a la *unidad metodológica*; y la tercera, a la *precisión de los conceptos*.

La idea de la “unidad del conocimiento” se remonta a la antigüedad griega pero su alcance ha sido tan discutido como la propia entidad del “conocer”. Cuando hablamos de conocimiento en general la noción de “unidad” se desestabiliza y se hunde como si la hubiésemos situado sobre arenas movedizas, ya que la *episteme*, o conocimiento de algo objetivable, repetible, estable y perdurable como para que pueda ser estudiado *sub specie aeternitatis*, poco tiene que ver con el *doxa*, u opinión sobre un hecho percedero e irrepitable, y tampoco tiene mucho que ver ni con la *techné* ni con la *frónesis*, es decir, con la habilidad para realizar bien algo material o para enjuiciar con criterio y lucidez una situación poco definida y cambiante.

Cuando nos referimos solo a *episteme*, a ciencia, y no a toda la gama de “conocimientos”, la unidad de la misma se nos antoja mucho más factible, pero hemos de ser prudentes, pues tal unidad ha sido discutida por los propios científicos durante décadas e incluso siglos. Si meditamos con detenimiento llegaremos a la conclusión de que tal unidad atañe al menos a tres tipos de componentes: a) lingüísticos, b) epistemológicos, c) metodológicos. Si no se cubren los tres aspectos, la unidad de la que hablamos puede fracasar en cualquier momento.

El aspecto lingüístico es el que más directamente nos atañe, ya que tratamos de establecer la pertinencia de un concepto, un término propio de las ciencias físicas, en el entorno de las disciplinas humanistas, y además afirmamos que tal concepto cubre un aspecto trascendente para la comprensión adecuada de una amplia variedad de fenómenos sociales y humanos. Con esto puede parecer que “fiscalizamos” las disciplinas humanistas o pretendemos acercarnos a la *Ciencia Unificada*, según los criterios del Círculo de Viena (Kraft, 1966; Rayward, 2008; Gelb, 1976). Pero en modo alguno es nuestra intención.

A este respecto hay que destacar que los componentes del Círculo de Viena, y en particular Otto Neurath y Rudolf Carnap (Ayer, 1993), sí se adentraron

en muchos aspectos de las disciplinas humanistas, y ofrecieron en su ámbito numerosas propuestas. A este conjunto de acciones pertenece, por ejemplo, el proyecto ISOTYPE, lanzado por Neurath, de donde proviene la idea de “isotipo” o tipo icónico estandarizado para representar una cierta idea. Es decir, hablamos del intento de “fiscalizar” una parte de la escritura, y también del diseño gráfico y de la señalética. El proyecto ISOTYPE partía de la idea (errónea cuando se aplica al conjunto de las disciplinas humanistas) de que las palabras dividen (diversos idiomas) y las imágenes unen (una misma percepción), y por ello proponía la sistematización internacional de un lenguaje de signos icónicos lineales y sin perspectiva, de manera que pudiera transmitir ideas sociales y datos cuantitativos sin necesidad de palabras pertenecientes a idiomas concretos. Esto es, un regreso a formas pictográficas propias de la etapa previa a la fonetización de la escritura (Gelb, 1976). El proyecto ISOTYPE, pues, puede considerarse representativo de cómo la idea de “avanzar” en el terreno científico y en la profundidad epistemológica en las disciplinas humanistas puede conducir a resultados exactamente opuestos a los que persigue. Es una ambición que llega a generar entornos rígidos que perturban o impiden la creatividad y la innovación, proponiendo el regreso a fases pretéritas y ya superadas en el desarrollo cognitivo.

La única alternativa posible al fiscalismo era una reforma radical del lenguaje ordinario, y esto podía conseguirse, en opinión de Rudolf Carnap, mediante una lógica simbólica estandarizada. Una pulsión que también está presente en Wittgenstein, John Austin, Alfred Ayer y otros muchos filósofos analíticos y del lenguaje (Katz, 1971; Lledó, 1995; Glock, 2012).

El fiscalismo tiene la forma de una proposición que se demuestra a sí misma, jamás duda y nunca falla. Así pues, no es para “fiscalizar” o para hacer “más científico” el lenguaje de las disciplinas humanistas, por lo que proponemos el uso de la histéresis en sus análisis y estudios.

ENFOQUES PARA UNA RESPUESTA: LA EPISTEME

En el enfoque epistémico nos encontramos con aspectos que atañen a la propia *episteme* y también a la metodología. Una *episteme* sin método o un método sin *episteme* carecen de sentido científico.

El tema que nos atañe tiene como base la suposición de que la práctica científica, por sí misma, genera unidad en proporción directa al crecimiento ordenado de ideas y conceptos que es capaz de activar.

Al considerar la práctica científica como una entelequia (no tiene otro fin que ella misma) la arrancamos de este mundo; la arrancamos incluso del cerebro de los científicos, que evidentemente están “contaminados” con todo tipo de intereses personales, ideológicos, comerciales.

De otra parte, cuando la ciencia se considera como una “práctica social específica” adquiere una corporeidad tan característica que enseguida entra en contacto con cuanto la rodea. Choca o conecta con la tecnología, con los intereses comerciales, con el ambiente de la época y la política, etc. Además, la “práctica científica” real tiende por sí misma a “complicarse la vida”, es decir, tiende a presentarse como el medio paradigmático para dirigir la sociedad, por lo que los choques con el resto de actividades sociales se multiplican sin cesar. Que el contenido científico deje de ser entelequia se debe a que este término inventado por Aristóteles define a los entes que tienen el fin en sí mismos, y “dirigir la sociedad” no es un fin que pertenece a la sustancia científica sino al interés personal o ideológico de los científicos, que es distinto.

Una de las postulaciones más claras de la ciencia como sistema de dirección social la formuló Marx en sus famosas *Tesis sobre Feuerbach* (1845). En la primera de ellas habló de que el “defecto de todo materialismo anterior”, incluido el de Feuerbach, había sido el de concebir la realidad como actividad sensorial, no como práctica. De ello dedujo Marx que el problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico (tesis II). La famosa conclusión de su razonamiento, expresada en la tesis número once, nos dice que “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. Si cambiamos el término “filósofos” por el de “científicos”, conseguimos la versión marxista definitiva, la que postuló en 1848 en el *Manifiesto comunista*; es decir, una ciencia práctica muy superior al resto de la literatura socialista y revolucionaria, en cuanto a rigor, capacidad de predicción y fiabilidad.

La idea de dirigir la vida y la sociedad por medio de la ciencia se fundamenta en un error epistemológico que ha sido silenciado o pasado por alto. Este error epistemológico se define como la confusión entre “lo que es” y “lo que debe ser”. O en otras palabras, entre una fundamentación científica de algo y el valor moral referido a ese algo. Escribió al respecto Einstein (2009, p. 79): “Uno puede tener el conocimiento más claro y completo de lo que es y no ser capaz,

sin embargo, de deducir de ello lo que *debería ser* el objetivo de nuestras aspiraciones humanas. El conocimiento objetivo nos proporciona poderosos instrumentos para lograr ciertos fines, pero el objetivo último en sí y el anhelo de alcanzarlo deben venir de otra fuente. (...) El conocimiento de la verdad en cuanto tal es maravilloso, pero su utilidad como guía es tan escasa que no puede demostrar siquiera la justificación y el valor de la aspiración hacia ese mismo conocimiento de la verdad. Nos enfrentamos aquí, en consecuencia, a los límites de la concepción puramente racional de nuestra existencia”.

Como argumentó C. S. Lewis (2007, p. 707) hace ya décadas, las proposiciones científicas, por su propia naturaleza, han de estar siempre en *modo indicativo*, del tipo “calculamos la fuerza de un cuerpo multiplicando la masa del mismo por su aceleración en un momento dado”, mientras que la acción de gobierno se ejecuta mediante proposiciones en *modo imperativo*, del tipo “construid un puente desde este punto hasta aquél”. Y para pasar del modo indicativo al imperativo es necesario un juicio de valor, que ni es ni puede ser científico, pues es moral.

ENFOQUES PARA UNA RESPUESTA: EL MÉTODO

Existen dos “mitos” respecto del método científico: 1) La convicción de que es el uso del método científico el que construye la ciencia o genera la entidad de la misma; y 2) la idea difusa pero persistente de que el método científico es el medio adecuado para realizar innovaciones y aportaciones científicas.

Etimológicamente, método científico significa “camino hacia el conocimiento”. Y como tal camino está demarcado por varios condicionantes. Entre los más importantes hay que destacar la lógica, la empírica y la medición, a los que hay que añadir la reproductibilidad y la refutabilidad. Es suficiente con que respetemos estos cinco principios para que estemos haciendo uso del método científico.

Lo que sabemos con seguridad de la investigación científica es que no puede ser errática y que debe obedecer a ciertos criterios lógicos y empíricos, pero esto es propio de cualquier búsqueda, análisis o investigación práctica bien hecha. Por ejemplo, si estamos estudiando cómo almacenar ciertos materiales en un espacio determinado que tenemos disponible, es probable: *a)* que hayamos formulado el problema con claridad, *b)* que reunamos los datos pertinentes sobre las dimensiones de ese espacio y los objetos a almacenar, *c)* que hagamos conjeturas y formulemos

hipótesis sobre cómo ubicar los objetos, *d*) que realicemos pruebas y *e*) al final, sacaremos conclusiones y actuaremos en consecuencia. Ahora bien, nadie introducido en estos temas ignora que tales pasos son los propios del método científico. ¿Quiere esto decir que cuando estudiamos las opciones de almacenaje de ciertos objetos en un espacio dado “hacemos ciencia”? ¿O más bien aplicamos con cierto rigor normas básicas de sentido común?

Un empresario americano, Paco Underhill (1999), aplicó el método científico al estudio de las conductas de compra en las tiendas. Explicó su forma de actuar en un libro que tituló *Why we buy. The science of shopping*. Pero ¿se trata realmente de una ciencia? La respuesta científica es no. El uso del método científico no “crea” ciencia ni es posible una ciencia de lo efímero y cambiante.

La segunda cuestión que planteábamos anteriormente tenía que ver con el método científico como instrumento adecuado para hacer innovaciones en la ciencia, a lo que ahora podemos añadir también en cualquier otra actividad, aunque no sea científica.

Si aceptamos la definición de Albert Szent-Gyorgi (Evans y Deehan, 1988, p. 155), descubridor de la vitamina C, en el sentido de que la genialidad o creatividad consisten en “ver lo que todo el mundo ha visto y en pensar lo que nadie ha pensado”, lo que estamos preguntando es si el método científico es un instrumento adecuado para “pensar lo que nadie ha pensado”, o incluso “el único método” para hacer tal cosa. Sobre esta cuestión, se sostiene que:

1) No existen métodos auténticamente creativos, ni el científico ni ningún otro. Tampoco es posible que exista uno en un futuro predecible, porque la creatividad depende de la intuición y esta no es asequible a nuestra inteligencia. Ignoramos qué es, y cómo y cuándo funciona.

2) La inteligencia racional es una herramienta mental de extraordinario valor, pero no tiene capacidad para justificar las verdades que ella misma establece y tampoco es pertinente para analizar todas las facetas de los seres humanos.

Las ciencias son sistemas lógicos en evolución, sí, pero su progreso no puede garantizarse mediante ningún método, incluido el “método científico”. Para que las ciencias avancen necesitan de la invención o, en otras palabras, de la creatividad. En los textos y conferencias de Einstein (2009, p. 465) encontramos repetido este razonamiento, y cómo la “imposibilidad

de comprender este hecho constituyó la base del error filosófico de muchos investigadores del siglo pasado”. Y Einstein se refería a los del XIX. Por ejemplo, Michael Polanyi (1962, p. 277), que fue uno de los científicos, filósofos e innovadores más originales del siglo XX, escribió que “no existe regla que nos diga en el momento de decidir sobre el siguiente paso en una investigación, cuál es verdaderamente atrevido y cuál simplemente imprudente.” Y en otro momento añadió que “la investigación científica es un arte; es el arte de hacer cierta clase de descubrimientos. La profesión científica en su conjunto tiene la función de cultivar ese arte y de transmitir y desarrollar su tradición mediante la práctica” (Polanyi, 1998, p. 69). En cuanto al gran científico y pensador Henri Poincaré (2013, p. 410) opinaba de manera similar. Al tratar de las actividades de los alumnos de ciencias, dijo que “un conocimiento profundo y riguroso de los primeros principios es desde luego indispensable, pero esto no es una razón para que no cultiven la intuición. (...) Mediante la lógica se demuestra, pero es con la intuición con lo que se inventa”.

En el caso de la incorporación de conceptos propios de las ciencias de la naturaleza a las disciplinas humanistas, y más en concreto de la histéresis, lo que cabe decir es que no hace a estas más científicas metodológicamente hablando, ni tampoco las sitúa en una lanzadera hacia la creatividad y la invención. Para quien sepa mirar, la histéresis abre algunas ventanas que estaban cerradas y ofrece paisajes relativamente nuevos. De esto es de lo que vamos a tratar a continuación.

EXPOSICIÓN DE LA HISTÉRESIS: EL ORIGEN

En cierta ocasión escribió Friedrich Hayek (1992, p. 21) que, para ser efectivas, las disciplinas humanistas deberían imitar a las ciencias en su espíritu y no en sus métodos. Y es cierto que las ciencias tienen “espíritu” y valores, no solo materia. Valores como el amor al conocimiento y el esfuerzo continuado por la superación intelectual, desde luego, pero también como la perseverancia, el sacrificio y la pasión por desarrollar proyectos. La pertinencia de incrustar el concepto de histéresis en las disciplinas humanistas surge de esta “influencia espiritual”, no de los reduccionismos lingüísticos, epistémicos o metodológicos que ya han sido comentados. Por ello hunde sus raíces tan profundamente en nuestra cultura, que podemos remontarnos a la antigüedad griega para hallar sus fundamentos. Por ejemplo, en el diálogo *Fedro*, de Platón, hay un pasaje en el que Sócrates, tras una argumentación del personaje que da nombre al diálogo, se ve ubicado entre la ciudad y la naturaleza o, dicho de

otra manera, entre el ámbito humanizado y el ámbito natural. Tal pasaje transcurre de esta manera: “Eres asombroso, Sócrates. Y extraño. Pues tal y como hablas, te pareces a un forastero que se deja llevar y no a uno de aquí. Por lo que aparentas, creo que raras veces te alejas de la ciudad; ni siquiera sales de sus murallas”. A lo que responde Sócrates: “No me lo tomes a mal, amigo mío. Me gusta aprender. Y el caso es que el campo y los árboles no me enseñan nada, pero sí, en cambio, los hombres y la ciudad” (García Gual, Martínez Hernández y Lledó Íñigo, 1988). La contestación es densa porque en unas pocas líneas se concentran las diferencias esenciales que separan la *filosofía natural* (que es el ancestro de la ciencia moderna) de la *filosofía humana* o, si se quiere, los límites que recogen, de una parte, los *conocimientos que versan sobre la naturaleza* y, de otra, los *conocimientos que versan sobre los hombres*. Y Sócrates, que era un filósofo, no un científico, muestra su inclinación definitiva por estos últimos, en la misma medida en que se aleja de lo que hoy llamaríamos una “perspectiva científica”.

En el diálogo platónico de *Fedro*, pues, las murallas de Atenas son algo más que la línea divisoria entre el campo y la ciudad, o entre la *naturaleza* y el *mundo humanizado*; simbolizan la línea divisoria entre dos formas de conocimiento.

Sabiendo como sabemos lo conversador que era Sócrates, podemos comprender que existieran muchas razones para que la ciudad fuera su medio de experimentación y el campo no. Y una de las más hondas es la histéresis, que en los humanos rompe la dependencia directa de las causas con sus efectos o, dicho de otra forma, introduce factores diferidos cronológicamente. En el *conocimiento natural*, el del campo y los árboles como se dice en *Fedro*, los fenómenos de histéresis no se producen o tienen una dimensión limitada. La naturaleza funciona enlazando causas y efectos de tal manera que forman ciclos constantes, repetitivos y caracterizados. Al llegar la primavera florecen las plantas, y al llegar el otoño se caen las hojas. Ni las plantas ni los animales pueden ignorar los condicionantes ambientales inmediatos que llamamos primavera, verano, otoño e invierno. En la mente y en las sociedades humanas, por así decir, muy lejanas primaveras pueden provocar floraciones en pleno invierno, y muy lejanos inviernos seguir presentes a través de una larga variedad de veranos.

En Fustel de Coulanges (1927, p. 4) leemos una reflexión que es una magnífica descripción de la importancia esencial de la histéresis para la comprensión de la humanidad, sin que se mencione el concepto:

“Felizmente, el pasado no muere jamás completamente para el hombre. El hombre puede olvidarlo fácilmente, pero siempre lo guarda en él. Pues, tal y como existe en cada época, es el producto y el resumen de todas las épocas anteriores. Si desciende en su propia alma, podrá reencontrarlas en ella y distinguirlas según lo que cada una le haya aportado”.

EXPOSICIÓN DE LA HISTÉRESIS: LA MENTE

La anterior cita de Fustel de Coulanges se encuentra en una de sus obras más recordadas y reeditadas, *La ciudad antigua*; y Sigmund Freud, al igual que el historiador francés y que Platón unos miles de años más atrás, también usó la ciudad como metáfora para describir la importancia de los fenómenos de histéresis (de nuevo sin mencionar el concepto) en la mente humana. Desde los inicios de la psicología, se había insistido mucho en “la conservación de lo primitivo junto a lo evolucionado” en la mente de las personas, y puede afirmarse que Freud asumió un método fundado en la histéresis para construir su teoría del psicoanálisis. Pasado y presente no están claramente delimitados en la mente freudiana, y de ahí que las regresiones, el subconsciente y los sueños puedan conectar diferentes etapas de la vida.

En *El malestar en la cultura* (1973), Freud dedicó varios párrafos a una metáfora urbana cuyo protagonista era Roma, comparándola con la mente humana. La “ciudad eterna” freudiana no habría visto morir y derrumbarse los diferentes periodos por los que ha atravesado, pues todos y cada uno de ellos, como construcciones de aire o de sutil cristal, se conservarían sobrepuestos a la ciudad actual (1973, p. 13). Allí, como en una niebla, podríamos ver la *Roma cuadrada* de los inicios; y en los alrededores expandidos, el *Septimontium*, la posterior ciudad de las siete colinas; y también la muralla de Servio Tulio y así sucesivamente. Tal ente fantástico, tal Roma comprimida en el tiempo y en el espacio, sería, en opinión de Freud, la mente humana.

La histéresis ha sido denominada en ocasiones “la memoria de las cosas”, pero es obvio que en la mente humana la memoria es mucho más que “el recuerdo”, abstractamente considerado; es la parte sustancial de la construcción del “yo”. Una de las posiciones más radicales de permanencia del pasado en la mente humana es la teoría del inconsciente colectivo, de Carl Jung (1990, p. 43), relacionada con lo que Freud denominada “remanentes arcaicos” o formas mentales recurrentes.

El inconsciente colectivo de Jung parece hablar de una “memoria de la especie”, que nos conectase en tiempo presente con una antigüedad de miles de años.

La teoría de Jung ha parecido “metafísica” a muchos de sus críticos, y en modo alguno hay que suscribirla, en todo o en parte, para apreciar los fenómenos de histéresis presentes en la mente de cada uno de nosotros.

Un enfoque mucho más cercano a la vida cotidiana lo hallamos en los casos clínicos que evidencian cómo la construcción de la personalidad solo es posible a partir de la presencia del pasado en el presente, tanto en el aspecto emocional y cognitivo como en otros muchos, ya sean circunstanciales o empíricos. Daniel L. Schacter (1999) relató el caso de un paciente designado como GR, poeta, pintor y crítico de arte, que el 19 de marzo de 1992 se despertó presa de una gran confusión mental. No podía mover el brazo derecho, hablaba con dificultad y abrigaba dudas sobre su propia personalidad, pues no recordaba nada de su propio pasado. Después se comprobó que el olvido también se extendía a los sucesos de su vida cotidiana, por lo que la *amnesia retrógrada* se le complicaba con la *anterógrada* para conseguir una idea de sí mismo.

La amnesia se prolongó durante meses sin remitir, y GR cayó en estado depresivo. Pasaba la mayor parte del día durmiendo o en apatía, hasta que un año después, tras detectar los médicos alteraciones en el ritmo cardíaco, decidieron implantarle un marcapasos. Le aplicaron anestesia local y, mientras estaba tendido en la mesa de operaciones, al notar cierto malestar en el pecho, GR recordó con toda claridad que había pasado por una situación similar bastantes años atrás, cuando le operaron de una hernia. En pocos segundos recordó otros aspectos de su vida anterior, y enseguida su mente se sumergió en un mar de recuerdos, con toda su vida pasada reubicándose en el presente. Abrumado por esta catarsis provocada por la histéresis que le configuraba como una entidad en todo el proceso de su vida, GR estuvo varios días sin dejar de hablar de sus recuerdos. Volvía a ser él mismo. El caso atípico de GR, en opinión del doctor Schacter, era que hubiese olvidado su pasado al completo, y lo recuperase en un solo instante.

EXPOSICIÓN DE LA HISTÉRESIS: LA SOCIEDAD Y LA HISTORIA

La idea de que el pasado, en términos humanos, es lo que queda atrás en el tiempo, además de ser simple es incompleta, y por ello deforma nuestras nociones de presente y de futuro. En nuestra mente y en las sociedades e instituciones que ponemos en marcha

los seres humanos, existe siempre un “halo de simultaneidad y presencia” del que no es posible prescindir. Es en este sentido como hay que interpretar la afirmación del historiador italiano Benedetto Croce (1938, p. 5) de que “la necesidad práctica, que está en el fondo de todo juicio histórico, confiere a toda historia el carácter de historia contemporánea”. Una idea que otro historiador, Robin George Collingwood, extendió, al considerar que “un pasado fijo y acabado está divorciado de la experiencia presente y, por tanto, divorciado del testimonio histórico”. Para que el pasado sea “histórico”, insistía Collingwood (2004, p. 229), hay que comprender que “no es, en manera alguna, pasado, es presente. No es un pasado que sobrevive en el presente; tiene que ser presente”. En otras palabras, la historia auténtica, así como el comportamiento de las personas y de las sociedades, solo se comprende con justeza desde una perspectiva de histéresis.

John Roberts explica el peso del pasado de una manera particularmente ajustada al papel que aquí estamos asignando a la histéresis: “Quizá mi preocupación principal haya sido, desde el principio, mostrar y recordar al lector no especializado el peso de la historia y la importancia, incluso hoy, de la inercia histórica en un mundo en el que a menudo se nos incita a pensar que podemos controlarlo y manejarlo” (2003, p. XII)

La perspectiva humanista que se abre desde la histéresis ha de ser comprendida como la “inversa” del historicismo y, aún más, como la posición antitética del relativismo historicista. Al comprender la concentración temporal que genera la histéresis en las mentes y en las sociedades humanas o, si así se prefiere, la importancia intrínseca que tienen los fenómenos de histéresis en la identidad y el desarrollo de las personas y de las sociedades, se aprecia con claridad el error del historicismo cuando establece que las ideas y los conceptos varían de forma completa en las grandes etapas o fases históricas, por lo que puede afirmarse que no existe una mente o naturaleza humana común a ellos o, si se prefiere formular de otra manera, que el “resto común” de todos los cambios históricos es cero. Como han razonado muchos autores, si damos por válida esta hipótesis, es el propio historicismo el que la niega, puesto que los conceptos y las situaciones históricas pasadas resultarían incomprensibles en esencia, por lo que no podrían deducirse las “leyes históricas” que todos los historicismos han formulado (Popper, 1973; Hayek, 1992). Deducir leyes a partir de situaciones, conceptos y políticas que no comprendemos, carece de sentido, y si las comprendemos, al menos en parte, es que el “resto común” no es cero.

Chesterton (1947, pp. 135-136) describió el historicismo como: “un hábito imbécil que se ha alzado en las controversias modernas y que sostiene que tal o cual credo puede ser sostenido en una época, pero no en otra”.

Hasta la caída del muro de Berlín, el marxismo fue el historicismo que más fuerza alcanzó en occidente. Karl Marx estuvo seguro de haber hallado, definido y explicado las leyes de la evolución histórica, y durante toda su vida fue de este hecho del que se sintió más orgulloso. Meses antes de 1848 llegó al convencimiento de que la humanidad sigue una ruta social evolutiva fijada de antemano, que atraviesa diversas fases que, a su vez, van generando paulatinamente las condiciones para la aparición de las siguientes. Como dice en el prefacio a *El capital*, son fases naturales inalterables, que nadie puede modificar, incluso una vez conocida la naturaleza y el sistema mediante el que funcionan. Marx no explicó por qué sucedía esto, por qué estaban cerradas a la acción humana las fases de su historia; nunca dijo por qué las acciones de los hombres, de todos los hombres, eran inoperantes, y lo mismo daba hacerlas que no hacerlas, ya que la historia, de una forma u otra, seguiría el curso que tenía trazado. Se trataba de un razonamiento que hacía de sus propios esfuerzos intelectuales algo completamente inútil y prescindible, y con ello actuaba como si al mismo tiempo propugnase el historicismo más absoluto y radical, y de otra parte lo denunciara como absurdo y gratuito. “Cuando una sociedad ha descubierto la ley natural que determina su propio movimiento, ni aun entonces puede saltarse las fases naturales de su evolución ni hacerlas desaparecer del mundo de un plumazo”.

Lo que Marx argumentaba en ese párrafo de presentación de su obra cumbre, no era otra cosa que la inutilidad completa de los esfuerzos revolucionarios pues, aunque no existieran partidos comunistas, o la clase obrera no se organizara, o los agitadores políticos dejaran de publicar los miles de periódicos y panfletos que sacaban a la luz cada día, el mundo seguiría siempre el camino que tenía trazado, sin desviarse una coma.

Visto desde este aspecto, el historicismo marxista marca el punto más alejado de la pertinencia de considerar los efectos de la histéresis que describimos en estas páginas, en las que se expone cómo la mente y las sociedades se modifican de manera que incorporan en sus entidades e identidades respectivas sus propios periodos formativos, que jamás desaparecen;

es decir, que jamás se convierten en fases superadas o muertas que es necesario liquidar, o que pueden ser liquidadas. Para “liquidar” la infancia, la adolescencia, la juventud de una persona, esa persona debe morir. Para “liquidar” la historia de un pueblo, tal pueblo ha de dejar de existir como ser social e histórico.

ALGUNAS IMPLICACIONES DE LOS EFECTOS DE HISTÉRESIS

Cualquier fenómeno que ejerce influencia sobre la entidad e identidad de algo ha de tener un número indefinido e incalculable de implicaciones que le afecten. Vamos a describir sucintamente cómo afecta la presencia de histéresis en dos de estas implicaciones. La primera, la denominada “teoría de las generaciones”, que en España definió Ortega y Gasset, y expusieron y aplicaron varios de sus discípulos, entre ellos Pedro Laín Entralgo y Julián Marías. La segunda, la llamada “nostalgia de los orígenes”, que es uno de los motivos mitológicos y antropológicos más constantes.

Ortega y Gasset en *El tema de nuestro tiempo* (1985, p. 7), “imaginó” a las generaciones como un “proyectil biológico lanzado al espacio en un instante preciso, con una violencia y una dirección determinadas”. Que se trataba de un “proyectil biológico” había sido apreciado mucho tiempo atrás, pero se había apreciado y explicado de una forma muy distinta a como la planteó Ortega. Auguste Comte, por ejemplo, el padre del positivismo y de la sociología, tomó la duración de la vida, y por consiguiente la sucesión de las generaciones, como un dato esencial para comprender la evolución social. En su opinión, el progreso social se basaba en la muerte de las generaciones anteriores, que producían una renovación inevitable. Lo antiguo desaparecía por haberse convertido en inapropiado para los tiempos modernos. Lo que imperaba en Auguste Comte era la idea de “reemplazo”, de “sustitución”, no de continuidad (Marías, 1949, pp. 25 y ss.).

Algo similar entendió John Stuart Mill, que describió la situación de la sociedad en un momento dado como causa de la situación social “inmediatamente posterior”. Bajo tales premisas, en palabras de Julián Marías (1949, pp. 31 y ss.) el problema fundamental de la ciencia social era “encontrar las leyes según las cuales una situación de la sociedad produce la situación que la sucede y reemplaza” (Marías, 1949, pp. 31 y ss.).

Esta visión de ruptura generacional sistemática se ha mantenido durante largo tiempo y se halla, incluso, en figuras neopositivistas muy cercanas al marxismo, como Otto Neurath (Esteban, 2003, p.

245), para el que “en general prevalece la intuición básica de que la totalidad de lo que ocurre en un momento del tiempo es causa de lo que ocurre en el siguiente”. En Ortega y Gasset, por el contrario, lo más interesante no era esa idea de sucesión o de reemplazo, sino la “coincidencia” y “superposición” de varias generaciones, en diversos grados de jerarquía y relación de unas respecto de las otras. Coincidencia y superposición que permiten la transmisión y filtración de los valores que dan entidad e identidad a las personas, familias, pueblos. Una idea que ya estaba en Wilhelm Dilthey (Marias, 1949, pp. 56 y ss.) antes que en Ortega, pues aquel planteó siempre la idea de infiltración entre generaciones a partir del patrimonio cultural que cada generación encontraba al llegar al mundo. A juicio de Dilthey, desde la perspectiva positivista era imposible el estudio adecuado de las obras humanas, ya que el positivismo estaba obligado a considerar tales realizaciones (el arte, el derecho, la literatura...) como entidades exteriores a nosotros mismos, cuando es el caso que solo pueden ser asimiladas y comprendidas desde el interior de las mismas. Es decir, la visión interior *versus* la visión exterior, así como la visión de sustitución de unas generaciones por otras frente a la visión de coincidencia y superposición, implican diferencias esenciales en la comprensión e interpretación de la vida humana y social en todos sus aspectos (Navarro, 2007).

Al estudiar un aspecto importante de la cultura griega, como fue su religión, el historiador Raffaele Pettazzoni (1967, p. 69) afirmó que “para el pensamiento histórico, cada *phainomenon* es un *genome-non*. La civilización griega surgió del encuentro de dos culturas preexistentes, una de ellas mediterránea, que ya existía en la zona, y otra que era indoeuropea y se impuso a la anterior”. Para Pettazzoni, el verso de Horacio *Graecia capta ferum victorem cepit et artis intulit in agreste Latio*, “la Grecia conquistada a su fiero vencedor conquistó e introdujo las artes en el agreste Lacio”, tenía dos significados históricamente ciertos, uno de los cuales no conocía ni el propio poeta que escribió las palabras. El primero, conocido por Horacio, era el de la conquista romana de Grecia en el siglo II antes de Cristo. El segundo, desconocido para el escritor romano, se refería a lo que ya había sucedido en Grecia dos mil años atrás con la llegada de los indoeuropeos, que se impusieron a las tribus mediterráneas existentes. En ambos casos se produjo una superposición de generaciones y una superposición de culturas. Y en ambos casos se desató una fuerte “nostalgia por los orígenes”.

Desde el punto de vista de la histéresis, el “hombre verdadero” no es un simple producto biológico; el hombre ha de heredar y asumir una cultura, y por ello tiene un carácter “espiritual”, que es algo más que el cumplimiento de las necesidades materiales que le permiten vivir (Eliade, 1995, p. 189).

CONCLUSIÓN: CIERTAS CONSECUENCIAS DE IGNORAR LOS EFECTOS DE HISTÉRESIS

La enorme distancia que existe entre el ser humano como mero “ser biológico”, a considerarlo como resultado de un proceso vital que le da entidad e identidad, de manera que se integra en él y no puede ser despegado del mismo sin anular su ser y deformar o destruir su sustancia, condiciona que existan incontables consecuencias vinculadas a ello. Consecuencias que se manifiestan en los más diversos planos, ya sean teóricos o prácticos, formales o de contenido. Por ejemplo, no es necesario poseer grandes conocimientos de metodología para sospechar que afirmaciones como la de Otto Neurath anteriormente citada (“en general prevalece la intuición básica de que la totalidad de lo que ocurre en un momento del tiempo es causa de lo que ocurre en el siguiente”) o la de Stuart Mill (“encontrar las leyes según las cuales una situación de la sociedad produce la situación que la sucede y reemplaza”) muestran una tendencia demasiado marcada a propiciar errores del tipo *post hoc ergo propter hoc*; es decir, *tras ello, luego a causa de ello*. Pero sabemos que la mera sucesión no es motivo suficiente de causalidad. Más bien es causa suficiente para descalificar esa metodología *ab initio*.

Otro aspecto de las consecuencias de ignorar los efectos de histéresis es el empobrecimiento en la consideración de las facultades mentales y espirituales del hombre. Al eliminar los efectos de histéresis no se elimina una “palabra rara”, se minimizan o niegan las implicaciones de la experiencia mental vivida por cada persona. Dicho de otra forma, se minimiza o niega la capacidad de cada sujeto para aprender de su experiencia, para modificar su conducta, para desarrollar sus dones y fortalecer su voluntad; en términos más filosóficos, se niega la ontogénesis.

Otro vicio común de los métodos que ignoran los efectos y características de los procesos vitales, y que no son tan sutiles como para comprender el peculiar comportamiento de los sistemas no reversibles, es que destruyen las individualidades y solo son capaces de generar falsos estándares generalistas. Un tipo de error que se halla hoy en día en casi todas las disciplinas humanistas, desde la psicología

a las ciencias de la comunicación, y desde la sociología a la pedagogía. Por ejemplo, una pedagogía que quiera ser ciencia y solo ciencia no puede basarse en lo individual, ha de homogeneizar conceptos generales. Sin embargo, no se debe olvidar que tal actitud es exactamente la opuesta a la que ha de desarrollar el profesor en el aula, que fracasará si no está atento a las diferencias entre sus alumnos y a sus trayectorias personales. Si el maestro no considera cómo se efectúa el “proceso de aprendizaje” de sus alumnos y cómo es integrado por cada uno de ellos en la construcción de su propio conocimiento y de su propio yo (histéresis) estará perdido. En tal situación, no debe olvidar que, al considerar el aprendizaje individual, evaluarlo y adaptarlo, hace lo contrario que marca la ciencia, porque está ejerciendo un “arte”, el de enseñar. Un arte que está lleno de subjetividad tanto por parte del profesor como de los alumnos, todos ellos “sujetos individuales” distintos entre sí, personas con personalidad que se transforman individualmente durante el proceso de aprendizaje, que ya no podrán arrancar de sí, pues se integra de manera diferente y subjetiva en cada uno de ellos. (De nuevo histéresis en el campo de la entidad y de la identidad.)

Una última consecuencia que hay que considerar atañe a cómo la difusión de los falsos estándares generalistas sobre las sociedades y los individuos ha multiplicado la fuerza de las leyes abstractas generales y de las ideologías pseudocientíficas que tanto han medrado en los dos últimos siglos. Leyes abstractas que emergen con facilidad de disciplinas y ciencias humanistas y que se usan de forma argumental y funcional desde el poder para instituir organismos artificiosos y promulgar creencias e ideologías operativas, que en ambos casos se imponen mediante leyes positivas perfectamente caprichosas, discutibles y discutidas. Al considerar los procesos de histéresis en las personas y en las sociedades, es decir, al poner cierto énfasis en los procesos vitales que constituyen la entidad e identidad de la gente, se descubren muchas de las debilidades pseudocientíficas de las leyes y estándares abstractos, sobre las personas y sobre la sociedad, que tan útiles resultan a los poderes establecidos. Ciertamente, tales leyes y principios abstractos y generales, formulados en las disciplinas humanistas, han jugado un papel de primer orden en la constitución y construcción de los megaestados actualmente existentes, que han extendido su insidiosa injerencia a todos los campos de las actividades humanas.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayer, A. J. (1993). *El positivismo lógico*. México D. F: Fondo de Cultura Económica.
- Barbe, E. (1987). El papel del realismo en las relaciones internacionales (La teoría de la política internacional de Hans J. Morgenthau). *Revista de Estudios Políticos*, 57, pp. 149-176.
- Chesterton, G. K. (1947). *Orthodoxy*. New York City: Dodd, Mead and Company.
- Collingwood, R. G. (2004). *Idea de la historia*. México D. F: Fondo de Cultura Económica.
- Croce, B. (1938). *La storia come pensiero e come azione*. Roma: Laterza.
- Einstein A. (2009). *Mis ideas y opiniones*. Madrid: Prisa Innova.
- Eliade, M. (1995). *La nostalgie des origines*. Paris: Gallimard Folio.
- Esteban, J. M. (2003). La unificación de la ciencia como acción social: Otto Neurath y John Dewey. *Éndoxa. Series filosóficas*, 17, pp. 227-249.
- Evans, P. y Deehan, G. (1988). *The keys to creativity*. London: Graffton Books.
- Flyvbjerg, B. (2001). *Making Social Science Matter*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511810503>
- Freud S. (1973). *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fustel de Coulanges (1927). *La cité antique*. Paris: Librairie Hachette.
- García Gual, C., Martínez Hernández, M. y Lledó Íñigo, E. (eds.) (1988). *Platón. Diálogos* (vol. III. Fedón, Banquete, Fedro). Madrid: Gredos.
- Gazzaniga, M. S. (1999). *El pasado de la mente*. México D.F.: Editorial Andrés Bello.
- Gelb, I. J. (1976). *Historia de la escritura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Glock, H. J. (2012). *¿Qué es la filosofía analítica?* Barcelona: Tecnos.
- Hayek, F. (1992). *The Counter-Revolution of Science. Studies on the abuse of reason*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Jung C. (1990). *The Archetypes and the Collective Unconscious*. New Jersey: Princeton University Press.
- Katz, J. J. (1971). *Filosofía del lenguaje*. Barcelona: Martínez Roca.
- Kraft, V. (1966). *El Círculo de Viena*. Barcelona: Taurus.
- Lewis C. S. (2007). The Abolition of Man. En *The Complete C. S. Lewis Signature Classics*. New York: Harper One.
- Lledó, E. (1995). *Filosofía y lenguaje*. Barcelona: Ariel.
- Mariás, J. (1949). *El método histórico de las generaciones*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marx K. (1845). *Tesis sobre Feuerbach*. Disponible en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>
- Marx K. y Engels F. (1848) Manifiesto comunista. Disponible en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>
- Marx, K. (1867). Prólogo a la primera edición alemana del primer tomo de *El capital*. Disponible en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/palp67s.htm>

- Morgenthau, H. J. (1993). *Politics among Nations. The struggle for power and peace*. New York: McGraw Hill.
- Navarro, A. (2007). *Arte y comprensión de la vida. La teoría del arte de Wilhelm Dilthey*. [Tesis doctoral inédita]. Málaga: Universidad de Málaga.
- Ortega y Gasset J. (1985) *El tema de nuestro tiempo y La rebelión de las masas*, México D. F.: Porrúa.
- Pettazzoni, R. (1967). *Essays on the History of Religions*. Leiden: Brill Archive.
- Poincaré, H. (2013). *La science selon Henri Poincaré. La science et l'hypothèse, La valeur de la science et Science et méthode*. Paris: Dunod.
- Polanyi, M. (1962). *Personal knowledge*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Polanyi, M. (1998). *The logic of Liberty*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Popper, K. R. (1973). *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rayward, W. B. (2008). Visualizing Social Facts: Otto Neurath's ISOTYPE Project. En Rayward, W. B. (ed.). *European Modernism and the Information Society: Informing the Past, Understanding the Present*. Aldershot: Ashgate Publishing, pp. 279-293.
- Roberts, J. (2003). *The New History of the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Schacter, D. L. (1999). *En busca de la memoria. El cerebro, la mente y el pasado*. Barcelona: Ediciones B.
- Snow, C. P. (1987). *Las dos culturas y un segundo enfoque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Underhill, P. (1999). *Why we buy. The science of shopping*. London: Orion Business Books.