

---

# Hacia una teoría de la observación de observaciones: la historia cultural

Alfonso Mendiola\*

*Objetividad es igual a creer que las propiedades del observador no entran en las descripciones de sus observaciones.*

HEINZ VON FOERSTER

*La práctica histórica se refiere toda ella a la estructura de la sociedad.*

MICHEL DE CERTEAU

**E**ste ensayo pretende explicar de manera histórica la emergencia, en las últimas dos décadas, de la llamada “historia cultural” francesa. Querer elucidar la historia cultural de manera histórica puede parecer extraño, pero más extraño aún es el observar el nacimiento de la historia cultural a partir de los propios métodos y teorías que ella misma utiliza para sus investigaciones. El ensayo consistirá en observar la historia cultural desde la historia cultural. De lo anterior surge la siguiente pregunta: ¿cómo es posible convertir a la historia cultural en objeto de estudio de ella misma? Este tipo de investigaciones se conocen como *autológicas*, porque los esquemas de investigación que aplica una disciplina a sus objetos de estudio se los aplica a sí misma. Las investigaciones autológicas buscan objetivar al sujeto objetivante,<sup>1</sup> es decir, se trata

de convertir en objeto de estudio a las propias universidades e institutos de investigación que hacen historia cultural, ya que éstos a su vez objetivan, a través de la historia cultural, los fenómenos sociohistóricos.

Hacer una investigación de la historia cultural a través de la propia historia cultural es llevar a cabo una autoobservación. La historia cultural no será estudiada desde fuera de ella misma, lo que implicaría una heteroobservación. Para llevar a cabo esta autoobservación tendremos que partir de la operación historiográfica que realiza la historia cultural, la cual, de manera simplificada, consiste en estudiar a sus objetos como *sistemas de comunicación*.<sup>2</sup> ¿En

---

la objetivación está en sí mismo objetivado: los análisis más brutalmente objetivantes son redactados con la conciencia absoluta de que se aplican a quien los escribe y de que, por añadidura, un sinnúmero de los individuos a los que atañen no sospecharán siquiera que el autor de tal o cual frase un tanto ‘cruel’ la está aplicando a su propia persona. Por consiguiente, calificarán de crueldad gratuita lo que, en realidad, es un *trabajo de anamnesis*, un socioanálisis.” Pierre Bourdieu y Loïc J. D. Wacquant, *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995, p. 41.

<sup>2</sup> Krzysztof Pomian caracteriza a la historia cultural como un tipo de investigación que analiza el mundo de los fenómenos como sistemas comunicativos, él la llama el estudio de los semióforos. Véase Jean-Pierre

\* Universidad Iberoamericana.

<sup>1</sup> “No es posible trabajar sobre determinado objeto sin tener presente en todo momento que el sujeto de

qué consiste convertir los fenómenos estudiados en sistemas de comunicación? Primero, en dejar de pensar que la sociedad se compone de objetos y empezar a ver que ésta se compone de informaciones; cuestión que nos muestra que el crecimiento de los medios masivos de comunicación es una de las condiciones sociales de posibilidad de este tipo de historia. Segundo, la posibilidad de distinguir comunicaciones de no comunicaciones es a partir del momento de la comprensión, el cual permite llevar a cabo la distinción entre información y acto de comunicar. Así consideramos que la comunicación se lleva a cabo en cuanto tal hasta el momento de su recepción, por ello para la historia cultural se vuelven sumamente relevantes los temas de la apropiación o consumo, y no sólo las cuestiones cuantitativas. Por ello, la historia cultural verá en la historia serial de la cultura sólo una etapa y no su conclusión, pues a ella le interesa la forma como esas informaciones son entendidas y asimiladas por los receptores, lo que plantea una distinción entre lo que se emite y lo que se entiende de lo que se emite. La forma de argumentación de este ensayo es *un círculo* que expresa la forma reflexiva con que deseamos trabajar: la historia cultural desde la historia cultural. Esta forma de autorreferencialidad, según Michel de Certeau, es lo propio de la historiografía:

El historiador —escribe Michel de Certeau— sería un cobarde, cedería a una coartada ideológica, si para establecer el estatuto de su trabajo recurriera a *otro mundo* filosófico, a una verdad formada y recibida fuera de los caminos por los cuales, en historia, todo sistema de pensamiento se refiere a ‘lugares’ sociales, económicos, culturales, etcétera. Este tipo de dicotomía entre lo que hace y lo que diría, serviría por lo demás a la ideología reinante protegiéndola de la práctica efectiva. Condenaría,

además, las experiencias del historiador a un sonambulismo teórico.<sup>3</sup>

El reto que lanza Michel de Certeau se puede formular de la siguiente manera: ¿cómo es posible describir la historia desde la propia historia?, o mejor dicho, ¿cómo es posible describir a la disciplina de la historia desde los propios criterios de investigación que la historia sigue para tratar sus propios objetos de estudio? Para plantearlo de manera más provocativa: ¿cómo se observa y describe la historia desde la historia? Ahora bien, si la ciencia de la historia se observa a sí misma, la historia dentro de la historia, nos enfrentamos con una forma peculiar de observación, que no es más que una autoobservación y una autodescripción. Por ello, la pregunta puede resumirse de la siguiente forma: cómo se autobserva y autodescribe la historia cultural.

Los criterios metodológicos que vamos a seguir en el análisis de la emergencia de la historia cultural —que consideramos que son propios de la historia cultural— son los siguientes:

- a) Leer todos los textos bajo la lógica de la pregunta y la respuesta; asumiendo que ningún texto (lo que el historiador siempre ha entendido como fuente) se entiende si se aísla de su contexto dialógico. Esto implica lo siguiente: leer todo tipo de discurso, no sólo los que el historiador entiende, en sentido estricto, como fuente o documento, como *corpus* documental. Dado que los textos que hay que analizar en esta investigación pertenecen en su mayoría a ensayos publicados en revistas, a libros que compilan artículos que promueven la historia cultural, a obras de filosofía o sociología, etcétera, nos proponemos interpretarlos desde un oficio específico, que es el de historiador. Esto nos exige tratarlos como emisiones escritas en contextos determinados y bajo situaciones de conflicto mediadas institucionalmente.

Rioux y Jean-François Sirinelli (dirs.), *Pour une histoire culturelle*, París, Seuil, 1997.

<sup>3</sup> Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, 2a. ed., México, UIA, 1993, p. 68.

- b) Partimos de que no hay ninguna observación o lectura que no esté situada socialmente. Aún más, toda lectura sigue las reglas que ha construido convencionalmente la comunidad a la que se pertenece, por esto vamos hablar de comunidades de interpretación. En este caso la comunidad es la de los historiadores, y lo característico de las convenciones de lectura de esta comunidad es la de historizar el acto de leer. Por ello, nuestra forma de lectura se remite a un conjunto de reglas, por supuesto convencionales (históricas), y se hace desde un lugar específico, que determina nuestro horizonte hermenéutico: las instituciones historiográficas mexicanas. Con esto tenemos una apropiación, desde los márgenes, de una producción cultural del centro, que es la llamada historia cultural francesa.
- c) Por último, consideramos que lo básico de la historia cultural es que ella no trabaja sobre un ámbito de objetos que habría que delimitar, sino que lo hace sobre las maneras en que ciertos colectivos sociales *observan lo real*. Aquello que Roger Chartier ha denominado como *representación*, subrayando el hecho de que la historia cultural construye su referencia a lo real por la mediación de las observaciones. (Anticipándonos a lo ambiguo o complejo que puede ser entender la palabra observación, o aún más observación de observaciones, como caracterizamos a la historia cultural, aclaramos que se desarrollará pormenorizadamente este concepto en las páginas 29-35). Por supuesto, este observador no es un sujeto aislado y, por eso mismo, siempre está situado. Con ello se distingue del observador que construyó la filosofía idealista, es decir, el *sujeto trascendental*. Debido a lo anterior no puede sostenerse, desde la historia cultural, que exista una lectura de las fuentes que no parta de ciertos presupuestos, es decir, no hay lectura —como creía la Ilustración— sin prejuicios, o mejor dicho sin juicios previos.

El ensayo se compone de las siguientes partes: primero, exponer cómo los historiadores —exclu-

sivamente la historiografía francesa— caracterizan, dentro de la evolución de la operación historiográfica moderna, a la historia cultural; segundo, estudiar el concepto de cultura de manera histórico. Si los conceptos determinan las formas de experiencia de las sociedades, intentaremos elucidar qué observa la sociedad moderna a través del concepto de cultura. Para esto situaremos dentro de las transformaciones de la estructura social el momento histórico en que se construye la noción de cultura. Tercero, expondremos la teoría de la observación de segundo orden elaborada por el sociólogo alemán Niklas Luhmann. Y por último, trataremos los criterios teóricos y metodológicos que se deben seguir para investigar observaciones de observaciones.

### **Del pasado como real al pasado como observación de lo real**

La historia cultural ha generado una serie de conceptos que tratan de dar cuenta de la unidad de las oposiciones que la historia y las ciencias sociales han creado a lo largo de los dos últimos siglos. Por ejemplo, la historia cultural objeta las oposiciones entre agente y normatividad, lector y libro, hecho y teoría, etcétera, pues para ella a lo que tienen acceso los historiadores es a las interrelaciones entre los miembros de las distinciones, es decir, que no hay un agente que se sujete a normas para actuar, sino que aquello que tenemos son agentes que hacen un uso estratégico, dependiendo del lugar que ocupan en el campo social en el que actúan, de las normas bajo las cuales se encuentran. Lo mismo podemos decir de las otras oposiciones, pues no tenemos libros sin lectores ni lectores sin libros, y por eso se habla en la actualidad de recepciones o apropiaciones. Por último, la teoría de la ciencia poskuhniiana, junto con los trabajos de los epistemólogos franceses,<sup>4</sup> nos ha revelado

<sup>4</sup> Me refiero a los trabajos de Alexander Koyré, Gaston Bachelard, George Canguilhem, etcétera.

que los hechos son constructos de la ciencia, o dicho de otra manera, que el objeto de estudio no pre-existe a su construcción por medio de la investigación. Ahora, trataremos de analizar por qué la historia cultural se preocupa por este tipo de unidad de las oposiciones.<sup>5</sup> Quizás sería más correcto decir que buscaremos explicar en qué consiste, para la historia cultural, el fijarse en la unidad de las oposiciones. Además, deberemos plantear la pregunta acerca de quién es el que observa la unidad de la distinción.

Los criterios de la sociología de la ciencia,<sup>6</sup> bajo los cuales estudiaremos la manera como la comunidad de historiadores crea la historia cultural, son los siguientes:

a) La ciencia de la historia se va a entender como una ciencia de la sociedad. Igual que como cuando hablamos de la economía sabemos que nos referimos a la economía de la sociedad, o de la política o del arte, etcétera. Lo que pretendemos evitar es el tipo de preguntas que hacen abstracción de la sociedad, como por ejemplo cuando preguntamos qué es la historia sin referirla a una sociedad específica. Esto impide que imaginemos a la disciplina de la historia de manera separada de la reproducción de la sociedad en la cual ella existe. Lo anterior no niega que las ciencias, en la modernidad, tengan una cierta autonomía, es decir, que la política no produzca enunciados verdaderos, cosa que bajo ciertas convenciones, sí produce la ciencia; pero tampoco, de manera directa, la ciencia

<sup>5</sup> Más adelante, en el apartado en que presentamos la teoría de la observación de Niklas Luhmann, se entenderá que esta unidad de las oposiciones conceptuales tradicionales de las ciencias sociales se logra gracias a una observación de segundo orden. Pero estas unidades que encuentra la historia cultural también se constituyen por medio de oposiciones, ya que se logran mediante observaciones. La observación como operación sólo alcanza la identidad por medio de diferencias.

<sup>6</sup> Seguimos las propuestas de la llamada escuela de Edimburgo, cuyos autores más conocidos son Barry Barnes y David Bloor.

quita presidentes, etcétera. Pues cada sistema tiene su propia regulación.

- b) Partimos de que la sociedad se reproduce a través de comunicaciones, y por comunicación entendemos un sistema de interacciones mediadas simbólicamente. Es decir, el yo sólo forma parte de la sociedad a partir de su relación con un tú, pero nunca de manera aislada o psicológica. El yo se constituye en tanto que yo a través de formas específicas de sociabilidad.
- c) Por último, si la sociedad se reproduce a partir de una operación que es comunicación, y la historia es una ciencia de la sociedad, por lo tanto, la historia debe entenderse como un tipo de comunicación peculiar. La historia como ciencia de la sociedad moderna produce comunicaciones acerca del pasado que tratan de sujetarse a ciertos criterios de validez. Aunque estos últimos sólo sean convenciones que construye la propia comunidad de historiadores, y nada más. Con esto destacamos que estudiaremos los libros que se producen como historia cultural como mensajes que se hacen bajo un soporte específico que es la escritura y dentro de una institución determinada.

### *La emergencia de la historia cultural francesa*

El tipo de historia cultural que construyen los historiadores franceses se da a conocer de manera explícita por medio de la revista de los *Annales* en 1989. Esta revista representa el órgano de difusión de una de las “tradiciones” historiográficas más relevantes de este siglo. En ese momento el director de la misma era el historiador Bernard Lepetit, quien pertenece a la cuarta generación de la llamada “escuela de los *Annales*”. Él mismo es el que en un editorial de la revista del año anterior invita a los historiadores a participar en un debate sobre el lugar de la historia en lo que él denomina la “crisis de las ciencias sociales”. Y el artículo en que se describe la historia cultural es el famoso trabajo de Roger Chartier, *El mundo como representación*.

Lo primero que hay que destacar es que la historia cultural se presenta como una continuación de la historiografía de *Annales*. La historia cultural se describe como perteneciente a esa tradición. Pero sabemos que presentarse como heredero de un pasado, la mayoría de las veces, implica reinventar ese pasado. O mejor dicho, implica un conflicto de interpretaciones entre grupos que se creen los herederos de esa tradición. En este caso ese conflicto se da entre los grupos que se consideran con derechos a representar la continuidad de *Annales*, pues ocupar ese lugar da poder y legitimidad. ¿Hasta dónde los historiadores de la segunda generación de *Annales* consideran que la historia cultural es una traición a los ideales de los fundadores? Esto es algo que deberemos tomar en cuenta, pues basta recordar los últimos ensayos y ponencias de Fernand Braudel, de cuya propuesta se hace cargo François Dosse en su libro *La historia en migajas*,<sup>7</sup> título que muestra el fin de la denominada “historia total”. Parece que tanto Braudel como otros miembros de esa generación no estaban de acuerdo con lo que empezaba a desarrollarse como historia de las mentalidades, que como veremos más adelante es muy cercana de lo que después se llamará historia cultural. Esa historia de las mentalidades encabezada por dos grandes medievalistas de la tercera generación de *Annales*: Georges Duby y Jacques Le Goff. El hecho de que sean ellos los que impulsaron la historia de las mentalidades, nos muestra que las insuficiencias de las interpretaciones que se hacían desde la historia económica y social se percibieron primero en la investigación de las sociedades premodernas que en la moderna, como es el caso de la sociedad medieval. Pues en ellas el sistema económico no había logrado aún independizarse de las cuestiones morales, o con mayor precisión, religiosas. ¿Y quiénes de los historiadores de la cuarta generación sienten que son los continuadores de la tradición? Pues los que se encuentran alrededor de la revista en ese momento.

<sup>7</sup> François Dosse, *La historia en migajas*, Valencia, Alfons el Magnanim, 1988.

Lo segundo es que el lugar desde donde se produce el ensayo de *El mundo como representación* obliga a que la historia cultural se autodescriba en relación con las formas historiográficas que *Annales* generó anteriormente. Con esto vemos que la historia cultural se funda a través de un balance de la historiografía de *Annales*, de tal modo que este tipo de historia se presenta como una respuesta a la “crisis de la historia social” de ese momento, y por eso Chartier la llamó “historia cultural de lo social” en oposición a una supuesta “historia social de lo cultural”. Es importante no olvidar que la obra programática de *Annales* de 1995, *Las formas de la experiencia*,<sup>8</sup> regresa a identificar el tipo de historia que desean hacer con el nombre historia social, aunque adjetivándola como “otra forma” de historia social. Aunque la historia cultural buscará su validación en la primera generación de la escuela: en Lucien Febvre<sup>9</sup> y Marc Bloch. Lucien Febvre por medio de su concepto de *utilaje mental* y Marc Bloch con su obra de *Los reyes taumaturgos*.<sup>10</sup>

El problema que tenemos que enfrentar es el siguiente: la historia cultural, tal y como se entiende en la actualidad en Francia, aparece como expresión de un conflicto en torno a la sucesión de la tradición de *Annales*. Y en este conflicto hay dos posturas, una, la de quienes la impulsan, y que en ese momento dirigen la revista (la cuarta generación) y, la otra, quienes se aglutinan en torno a una supuesta memoria de Braudel, y consideran que tanto la historia cultural como los que dirigen la revista han traicionado a los fundadores de *Annales*. Por otro lado, los que defienden la historia cultural encontrarán un vínculo, respecto al tipo de historia que proponen, con la primera generación

<sup>8</sup> Bernard Lepetit (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, París, Albin Michel, 1995.

<sup>9</sup> La obra más representativa de esta tendencia en Lucien Febvre es *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, Madrid, Akal, 1993.

<sup>10</sup> Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, México, FCE, 1988.

---

de la escuela. En consecuencia nos enfrentamos con dos interpretaciones distintas del pasado de *Annales*. Mientras unos afirman que la historia cultural sólo tiene sentido como un momento de la realización de la historia total, otros sostienen que la historia total es irrealizable, y que por eso la historia cultural se puede practicar independientemente de ese objetivo. El dilema se discute como si se tratara de tomar posición a favor o en contra de la “historia total”. Creemos que éste es sólo un aspecto del problema, pues hay otro que corresponde a la transformación de la modernidad que también debe ser tomado en cuenta. La imposibilidad de la “historia total”, que plantea la cuarta generación, no es más que una de las consecuencias de la crítica a la Ilustración que se da después de los sesenta. Y no sólo es una expresión de la voluntad de los historiadores.

La historia cultural es definida por la cuarta generación de *Annales* como una historia en contra de las insuficiencias de la historia económica y de la historia social. La primera está representada por los trabajos de Ernest Labrousse y la historia social por la segunda y tercera generación de *Annales*. Ambas historiografías, la económica y la social, entran en crisis junto con el marxismo y el estructuralismo. Para el marxismo lo cultural es periférico a la sociedad, pues ésta se rige en “última instancia” por lo económico. Al caracterizar a la cultura como una forma de la conciencia ésta será vista como algo superestructural. Mientras que el estructuralismo planteará una historia sin sujeto. La cultura vista como algo secundario, y además, como algo que sólo se explica, o tiene sentido, inmerso en la dinámica económica (la cultura según la *Ideología alemana* no tendría una historia propia), fue olvidada por la investigación de los cuarenta a los sesenta. Por eso la historia cultural se presenta como una recuperación de la constitución histórica de las formas de subjetividad. Por supuesto, esta subjetividad ya no es vista como la vio la Ilustración del siglo XVIII; como una subjetividad capaz de autodeterminarse y autoproyectarse de manera libre. Con la historia cultural tenemos un retorno a una

subjetividad situada y no abstracta. La noción que ha caracterizado esta nueva forma de ver y estudiar la subjetividad es la de *representación*.

La tematización de este tipo de historia ha pasado por distintos nombres: la historia de las mentalidades, la antropología histórica, la historia de lo imaginario hasta llegar al de historia cultural. Este movimiento expresa la lucha teórica y epistemológica que ha tenido que realizar la historia cultural en contra de la llamada historia de las ideas; precisamente una de sus preocupaciones es la de distanciarse de ella, y para ello ha insistido en que las ideas circulan por medio de soportes materiales y de prácticas sociales. Primero, las ideas existen sobre soportes materiales que permiten su difusión: la oralidad, la escritura, la imprenta, los medios de comunicación masivos, etcétera. Y segundo, esta difusión se hace a través de formas de sociabilidad: el sermón, las academias, los salones, los cafés, las universidades, etcétera.

Así, los sistemas socioeconómicos y los sistemas de simbolización —escribe Michel de Certeau— se combinan sin identificarse ni jerarquizarse. Un cambio social puede compararse, desde este punto de vista, con una modificación biológica del cuerpo humano: forma, como ella, un lenguaje, pero proporcionado a otros tipos de lenguaje (verbal, por ejemplo). El aislamiento “médico” del cuerpo resulta de una división interpretativa que no tiene en cuenta el paso de la somatización a la simbolización. Por el contrario, un discurso ideológico guarda siempre una proporción fija de un orden social determinado, así como cada enunciado individual se produce en función de organizaciones silenciosas del cuerpo. El hecho de que el discurso, en sí mismo, obedezca a reglas propias, no impide que se apoye en lo que no dice —en el cuerpo, que habla de un modo especial.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 73.

En suma, la historia cultural francesa nace luchando contra dos frentes. El primero es el de la tradición inmediata de los *Annales*: la historia económica y social, representada en el fantasma de la “historia total”. El segundo es el de la historia de las ideas del siglo XIX. Contra la historia económica y social se quiere rescatar al observador en oposición a una noción de realidad en sí; en contra de la historia de las ideas se desea rescatar a un observador empírico (situado en un cuerpo y en una sociedad) en oposición al observador puro (el sujeto trascendental). Por esto, la historia cultural no define su campo de investigación en relación con una clase de objetos que se diferenciaría de otros, sino a partir de un modo de enfocar los problemas: el de la *representación*. Por representación entendemos el estudio, no de los objetos en el mundo, sino de las observaciones de los objetos. La historia cultural es una forma de aprender a observar cómo uno o los otros observan el mundo. “El concepto moderno de cultura —escribe Niklas Luhmann— implica tanto reflexividad en el sentido de autoanálisis como constatación de la existencia de otras culturas, es decir, la contingencia de que determinados *ítems* sean específicos de formas de vida concretos.”<sup>12</sup> La historia cultural al centrarse en la *representación*, la observación de observaciones, produce contingencias, por ello nos debemos preguntar ¿cómo una sociedad, la nuestra, es capaz de orientarse por medio de contingencias?

### La cultura como un tipo de observación de segundo orden de la modernidad

Si la pregunta que hace la historia cultural francesa es por la *representación del mundo*, y las respuestas que nos da es que éste se ha visto de distintas maneras, es decir, que el mundo cambia según las distinciones que usa una sociedad para

<sup>12</sup> Jostx Berriain (comp.), *Las consecuencias per-versas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1996, p. 173.

“representarlo”, podemos concluir lo siguiente: la historia cultural produce comunicaciones (textos, descripciones) sobre lo contingente. De aquí surgen dos interrogantes: la primera, ¿cómo la modernidad puede observar una realidad que se caracteriza por su relativismo, pluralismo e historicismo?, y la segunda, ¿de qué manera, esa realidad que carece de absolutos, le sirve de orientación a la modernidad? Dicho de otra manera, ¿cómo puede reproducirse una sociedad sin ontologías?<sup>13</sup> Antes que otra cosa, debe quedar claro que si la modernidad se orienta por medio de contingencia es porque ésta no produce caos ni arbitrariedad. Lo contingente, como lo contrario de lo necesario y lo imposible, durante mucho tiempo se creyó que iba a producir desorden, pero no ha sido así.<sup>14</sup> Por esto surge la necesidad de contestar a la pregunta de cómo la contingencia produce orden. El camino que seguiremos para resolver esas preguntas es el de la historia de los conceptos. Por consiguiente lo que expondremos —esquemáticamente— es una historia del concepto cultura.

El territorio de la historia de los conceptos<sup>15</sup> fue estructurado por la historiografía alemana,

<sup>13</sup> Primero, con esta pregunta me hago eco de un pensamiento filosófico que desde Nietzsche hasta Derrida, pasando por Heidegger y la neohermenéutica, ha tratado de desprenderse de la metafísica veteroeuropea; segundo, por ontología entiendo el postulado de la existencia de una realidad que es independiente de todo observador.

<sup>14</sup> “El temor frecuente de que una teoría cognitiva relativista finalmente ya no podría distinguir entre verdad y falsedad y que tendría que permitir todo, siendo que para una nueva opinión simplemente debería de constituirse un nuevo representante de esta opinión, es una conclusión obviamente errónea. Probablemente resulte del individualismo implícito de la epistemología clásica, es decir de la idea de que el correlativo subjetivo de la cognición sea un individuo (o quizás una pluralidad de individuos que exista aisladamente). En todo caso, la conclusión errónea desaparece cuando se toman en cuenta las dependencias sociales y temporales (históricas) en el proceso de la cognición.” Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, México, Anthropos, UIA/ITESO, 1996, p. 76.

<sup>15</sup> Una introducción a la historia conceptual alemana (*Begriffsgeschichte*) se encuentra en la introducción que

---

ROSARIO CASTELLANOS

APUNTES PARA UNA  
DECLARACION DE FE



NOTA PRELIMINAR DE  
MARCO ANTONIO MILIAN  
ILUSTRACIONES DE  
FCO. MORENO CAPDEVILA

---

algunos de los representantes más conocidos de esta historiografía son Hans-Georg Gadamer, Otto Brunner y Reinhart Koselleck. ¿En qué consiste la historia de los conceptos? Esta clase de historia parte de la idea de que la evolución estructural de la sociedad va unida a la aparición de palabras que, cuando expresan cuestiones básicas de ella, se transforman en conceptos.<sup>16</sup> Los conceptos serían términos que se vuelven indispensables para la autodescripción de la estructura social. Esto nos señala que no todas las palabras que aparecen se convierten en un acervo semántico de la sociedad. La cristalización de un concepto es un indicio de que la estructura social ha cambiado, y que necesita de ese nuevo concepto para dar cuenta de sí misma. El concepto de cultura, según los estudios de Niklas Luhmann,<sup>17</sup> adquiere sus características más constitutivas a mediados del siglo XVIII. Además, los conceptos sintetizan el significado de un conjunto de experiencias históricas. ¿Qué experiencia histórica condensa la aparición del concepto de cultura en el siglo XVIII?

El concepto de cultura es uno de los muchos que surgen durante los siglos XVII al XVIII para expresar el paso que se está dando de una sociedad diferenciada en estratos a una que se diferencia funcionalmente. Los sistemas funcionales (la economía, el derecho, la política, la ciencia, el arte, etcétera) se regulan por medio de observaciones de segundo orden (observaciones de observaciones): dejan de orientarse por

---

hacen José Luis Villacañas y Faustino Oncina al libro de Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós ICE / UAB, 1997.

<sup>16</sup> “Una palabra se convierte en concepto si la totalidad de un contexto de experiencias y significaciones sociales y políticas, en el cual y para el cual se usa una palabra, entra, en su conjunto, en esa única palabra”, Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 117.

<sup>17</sup> Véase Niklas Luhmann, “La cultura como un concepto histórico”, en *Historia y Gráfica*, núm. 8.

realidades esenciales. Por ejemplo, el derecho dejará de regirse por el derecho natural y lo hará por el derecho positivo; la economía abandonará la normatividad moral del “precio justo” y se regulará por el precio variable de la oferta y la demanda; la política se aleja de la idea del poder que viene de Dios y se observa a través de la opinión pública, etcétera. Esta división de funciones en la reproducción de la modernidad hace que la sociedad deje de orientarse por realidades que aparecían como extrasociales, por realidades ahistóricas (ontológicas). Antes de la modernidad existía una finalidad esencial inscrita en las cosas y, por supuesto, también en la sociedad. Mientras que a partir de la modernidad las finalidades se vuelven internas y relativas a las funciones y, por lo tanto, deben explicitarse los motivos de esos fines. La cultura no viene siendo más que otra forma de ese conjunto de observaciones de observaciones que permite que la sociedad moderna se reproduzca.

La cultura, en tanto que observación de segundo orden, es la estructura de la memoria de la modernidad. De manera muy breve podemos decir que las sociedades, en tanto que sistemas temporalizados que se reproducen recursivamente (que operan siempre en el presente y a partir del estado que han alcanzado), necesitan estructurar una relación específica con la temporalidad. Estos regímenes de historicidad (formas de la memoria o estructuraciones de la temporalidad) pasaron de la *historia retórica*, propia de las sociedades premodernas, a la *historia ciencia* de la actualidad. La cultura, como la forma de la memoria de la modernidad, opera realizando comparaciones entre aquellos fenómenos u objetos que desde el presente son considerados como “interesantes”.

Lo primero que aparece a la vista —escribe Niklas Luhmann— es que el siglo XVIII, con la expansión de sus horizontes de observación regionales e históricos, cultiva intereses de comparación y los aplica en aquello que considera “interesante”. A esta capacidad se la conceptualizó como el *quid*

---

y se le definió como habilidad de encontrar similitudes que están alejadas.<sup>18</sup>

Si asumimos la función social que cumplió el concepto de cultura históricamente, debemos dejar de pensar que se refiere a un conjunto particular de objetos y darnos cuenta de que designa una forma de observar cómo observamos o de observar cómo observan otros; de esta manera el concepto de cultura adquiere precisión y se vuelve operativo. Lo específico de esta observación de segundo orden es que su finalidad es llevar a cabo comparaciones entre formas de vida distintas. Ahora, el problema de la comparación de regiones distantes o de sociedades separadas por el tiempo exige grados de abstracción muy altos, puesto que tiene que encontrar lo que puede ser semejante en mundos diferentes. Por otro lado también es necesario definir el punto de vista desde donde se realiza la comparación. “Nos encontramos entonces —según Luhmann— en el nivel de segundo orden, y la pregunta es: ¿quién es el que compara y qué intereses son los que lo llevan a efectuar tal comparación?”.<sup>19</sup> El concepto de cultura duplica el mundo de los objetos: por un lado existen como objetos en el mundo (observación de primer orden), y por otro, como objetos que pueden ser comparados. La sociedad moderna crea la condición de posibilidad de comunicar en dos niveles contiguos. El primer orden comunica lo real en el nivel lógico de la necesidad; el segundo en el nivel lógico de la contingencia. La observación de primer orden es siempre ingenua en su operar, mientras que la observación de segundo orden rebasa la ingenuidad de la observación de primer orden al comunicar que la realidad que ella describía podría ser de otra manera.

La sociedad moderna permite que después de actuar nos interroguemos por los motivos que tuvimos para actuar de esa manera y no de otra, y de este modo descubrir que lo hicimos

así porque crecimos en determinada cultura. El concepto de cultura ayuda a relativizar lo que hacemos. La observación de los fenómenos desde la cultura genera contingencia. Así, la sociedad moderna puede relativizar constantemente las soluciones que encuentra a los problemas, pues siempre puede descubrir que existen otros modos de resolverlos. Al afirmar que las cosas pueden verse o hacerse de otra forma, o que otras culturas las hicieron y las vieron de otra manera, la sociedad descubre la riqueza de lo contingente. Aquello que la historia cultural pretende es investigar y comunicar, en este ámbito de las contingencias, acerca de lo relativo de toda forma de vida. En suma, la cultura es la observación de observaciones que tiene por finalidad comparar lo “interesante”, y no la designación de un mundo particular de objetos.

Ahora, no se puede olvidar que la comparación que realiza la observación cultural se ha hecho *desde el presente europeo*, cuestión que ha llevado a resolver la contingencia por medio de nociones como *progreso, racionalidad, universalidad*, pero esto ha sido puesto en duda por los movimientos poscoloniales. Veamos lo que dice Niklas Luhmann:

Alrededor de 1800 fue reconocible una tendencia eurocentrista aunque históricamente ingenua. Y que inficionó a una multitud de conceptos, que tienen actualmente una validez mundial —los conceptos de racionalidad y los conceptos políticos, como los derechos humanos, el Estado y la democracia—. Hasta la alocución de Husserl sostenida en Viena (7 y 10 de mayo de 1935) pone de manifiesto este eurocentrismo sorpresivo. La preocupación, entendible por la situación por la que pasaba Europa, consistía en que la salvación sólo podría venir de Europa misma, es decir, de una mirada sobre el principio de finalidad enraizado en la razón humana. Después de la Segunda Guerra Mundial ya no se puede pensar así. Bajo las condiciones actuales del mundo esta postura postcolonial del imperialismo cultural conduce a contradicciones y a que

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 15.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 18.

---

se le rechace, pero sin que haya podido sustituirse por un adecuado concepto social. En ello la utilización de representaciones culturales político-ideológicas se llevan hasta la deformación al no querer ya comparar y reflexionar. Ya lo que sólo se puede reconocer son desviaciones a la norma —y guerras.<sup>20</sup>

### Hacia una teoría general de la observación de observaciones: el problema de la referencia en la modernidad

La cuestión de la referencia de una palabra o concepto, en la modernidad, no es fácil de resolver. La problemática de la referencia, entendida como aquello que designa un término, ha sido problematizada en los últimos treinta años por distintas disciplinas, entre ellas se encuentran: la lingüística, la filosofía analítica, las ciencias cognitivas, la sociología, la cibernética de segundo orden, etcétera. Antes de esas problematizaciones se partía del supuesto de que lo designado existía antes de ser nombrado, o aún más, que la palabra se construía para expresar eso que ya siempre había estado ahí<sup>21</sup> presente: la llamada definición ostensiva. Esa explicación de la refe-

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>21</sup> Esta problematización de la referencia, que sostiene que sólo se llega a ella de manera mediata y no inmediata, es expresión del fin de las ontologías propias de las sociedades premodernas europeas. Jacques Derrida las denomina como ontologías de la presencia, y nosotros las llamaremos como la creencia en que lo real tenía consistencia independientemente de cualquier observador, es decir, que el que decía o escribía algo de lo real era excluido de eso que decía. Podemos simplificar de la siguiente manera: la modernidad en razón de su configuración estructural (igualitaria y, por lo tanto, policontextual), que ya no es jerarquizada y estratificada, va lentamente abandonando las semánticas propias de las ontologías veteroeuropeas, las cuales no tenían necesidad de considerar al quién del enunciado, pues creían, debido a su estructura social estratificada y centralizada (aristocratizante), que la realidad era una y la misma para todos. Por ello el observador

encia se fundamentaba en el supuesto de que la realidad existía independientemente del observador. En la actualidad existe cierto acuerdo de que a la referencia sólo se llega por la mediación del significado, y no de manera directa. Si queremos saber qué designa una palabra estamos obligados a analizarla en su contexto sintáctico, semántico y pragmático, pues el significado depende del *uso social de la palabra*. A manera de ejemplo, podemos ver cómo el término “hombre” no designa lo mismo en una sociedad feudal que en una sociedad moderna, lo mismo podemos decir de esa palabra si la referimos al uso que puede hacer de ella un científico social o ese mismo científico en una conversación de café. Por esto, vamos a enfrentar el problema de la referencia de los conceptos siguiendo el siguiente postulado: sólo se puede acceder a la referencia si se observa al observador, esto es, si se reconstruyen las distinciones que el observador usó para designar lo real.

Las conclusiones que se siguen de esta aproximación constructivista al problema de la referencia son las siguientes:

- a) La referencia externa o designación se realiza por medio de una distinción. Sólo se puede indicar algo (identificar algo) si antes hemos llevado a cabo una diferenciación o un trazo. Dicho de otro modo, se llega a la identidad por medio de la diferencia o distinción. Presentemos un ejemplo: las ontologías veteroeuropeas creyeron que existía *la naturaleza* en sí

---

era el tercer excluido de la observación de la realidad. De esta manera, el observador no era necesario para fundamentar lo real, pues lo real era lo mismo, independientemente de quien lo constituyera. Las semánticas de la modernidad, de manera lenta y difícil, han construido conceptos adecuados para referirse a lo real por la mediación del observador. Estas semánticas en la actualidad se conocen como negación de toda metanarrativa (Lyotard), como deconstrucción (Derrida), como epistemología constructivista (Watzlawick), etcétera. Véase el ensayo “La modernidad de la sociedad moderna”, en Niklas Luhmann, *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona, Paidós, 1997.

misma, o sea, independientemente de aquello de lo que se distinguía la palabra en cada época; por eso se pensó que no era necesario reconocer el otro lado de la distinción del término naturaleza, puesto que ella era algo que ya siempre estaba delante de nosotros. Las teorías de la referencia actuales nos indican que la Edad Media no designaba con la palabra naturaleza lo mismo que la modernidad, ni el siglo XIX lo mismo que el XX, pues aquello de lo que se distinguía la palabra naturaleza no ha sido lo mismo a lo largo de la historia. Veamos estas diferencias: la Edad Media observaba a la naturaleza bajo la distinción naturaleza / gracia; el siglo XVIII la designa a partir de la diferencia naturaleza / libertad; el siglo XIX en función de la distinción naturaleza / espíritu y, por último, el siglo XX sigue la distinción naturaleza en oposición a artificial. Por ello, sólo se es capaz de saber qué designa la palabra naturaleza si se conoce aquello de lo que se diferencia. De lo anterior se deriva el siguiente postulado: sólo se accede a la referencia a través de la distinción que lleva a cabo un observador.

La *referencia* (lo que designa una observación) —dice Luhmann— ciertamente tiene que ser distinta de la operación que *refiere*; pero esta distinción debe entenderse de manera puramente funcional y no ontológica; no se refiere a mundos ópticamente separados (ser, o pensar), sino que caracteriza únicamente la correspondiente operación de la observación.<sup>22</sup>

- b) Esta conclusión se sigue del postulado anterior, la designación o referencia externa sólo se logra si después de hacer la distinción llevo a cabo la indicación de uno de los dos lados. Esto significa que la operación que produce la referencia externa consiste en realizar una distinción e indicar uno de los lados de la distinción, lo que no es otra cosa que realizar una *observación*. De aquí se deriva el siguiente

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 60.

- postulado: los dos lados de la distinción existen en simultaneidad, pero a pesar de eso, sólo somos capaces de referirnos a uno de ellos en cada momento, y no es posible señalar ambos al mismo tiempo. Esto provoca que el lado de la distinción no designado sólo exista como trasfondo o condición de posibilidad de la referencia (como excedente). Esto es lo que se conoce como *punto ciego de la observación*.
- c) De los dos postulados anteriores se deriva el siguiente: la referencia o identificación de algo sólo se constituye a través de la realización de una *forma* que consiste en una operación que distingue e indica uno de los lados de la distinción. De aquí se extrae la conclusión más importante de las teorías de la referencia contemporáneas: el mundo no es el conjunto de los *objetos* (la filosofía veteroeuropea los llamaba entes), sino el conjunto de las *formas*.<sup>23</sup> *Es decir, el mundo sólo se vuelve designable si se realiza una distinción e indicamos un lado de la misma; por ello el único acceso a lo real es a través de observaciones*,<sup>24</sup> y las distinciones son *formas*.

Queda claro que no partimos de los presupuestos ontológicos que supondrían que la realidad es independiente de la operación que la hace posible. Por ello, para saber qué es lo que se designa o describe, en la modernidad, es necesario observar al observador, y de esta manera erradicar el relativismo. Con esto sostenemos que no se debe hablar de *objetos* (como cosas en sí), sino de *formas*.

<sup>23</sup> Al decir que el mundo no se compone de objetos sino de formas (distinciones), lo que pretendemos resaltar es que el mundo no se compone de sustancias sino de relaciones. Por ello, la escritura no es una sustancia, siempre idéntica a sí misma a lo largo de la historia, sino una distinción que va cambiando social y temporalmente.

<sup>24</sup> Es importante aclarar que las distinciones no se pueden hacer arbitrariamente, sino que dependen de la sociedad y la época en la que se vive. Esto no quita que, cuando reflexionamos en ellas, nos demos cuenta de su contingencia, es decir, que el mundo se podría observar de otra manera.

---

Esta teoría de la referencialidad como *forma* y no como *objeto*, nos obliga a que siempre que nos preguntemos por lo real (por qué eso es así), hagamos una pregunta más: ¿para quién lo real es así? Esto ha hecho indispensable que se construyan teorías que nos permitan *observar observaciones*, y no lo real de manera directa. Por ello, la única manera de saber qué es el pasado es preguntándonos para quién, o mejor dicho, bajo qué distinciones el pasado es así.

Como se puede ver, el cuestionamiento de la referencia, en la modernidad, nos lleva al problema de la observación de observaciones. Este problema lo hace explícito el historiador del arte Michael Baxandall cuando aclara el objetivo de sus investigaciones: “yo no describo cuadros, sino que describo observaciones de cuadros”.<sup>25</sup> Lo mismo sostenemos con respecto al quehacer de la historia cultural: “ella no describe el pasado, sino que describe observaciones del pasado”. El planteamiento de la historia cultural se basa en el siguiente presupuesto: la realidad es siempre realidad observada.<sup>26</sup> Aquello que se busca destacar con esa afirmación es que no hay una realidad independiente de la observación: no existe una *realidad en sí*. Por *realidad en sí* entenderíamos una realidad que se expresara a sí misma, sin la necesidad de un observador. A ese tipo de realidad el pensamiento veteroeuropeo la llamó *ontología*. Para evitar confusiones, precisaremos en qué consiste esta observación que constituye lo real.

La observación normalmente se distingue de la acción o del hacer. Por un lado, la observación se piensa como algo receptivo o pasivo, y por otro, la acción como algo productivo (debe quedar claro que distinguir la observación de la acción ya es una observación —es decir una dis-

tinción—, y además una de las más antiguas del pensamiento occidental: razón y voluntad). En este caso no va a ser así. Antes que nada entenderemos a la observación como una *operación*: insistiremos en que cuando se observa se realiza algo. Por ello sólo nos referimos a “lo real” cuando se ha realizado una operación particular, la cual es una observación. Lo real existe como aquello a lo que nos referimos por medio de una operación que es una observación. Como se puede ver, estamos haciendo un uso especial del concepto de observación. Por esto nos gustaría de inmediato explicar quién lleva a cabo esa operación que llamamos observación.

Estamos acostumbrados a referir toda observación al sujeto individual, o al sistema psíquico, y de esta manera reducir la observación a una percepción. Si es cierto que los sistemas psíquicos observan, sin embargo hay que tomar en cuenta que lo hacen por medio de la conciencia y a través de ideas; mientras que cuando hablamos de la operación historiográfica nos estamos refiriendo a un tipo de disciplina científica (independientemente de lo que entendamos por ciencia), y ésta, como toda ciencia, *observa por medio de comunicaciones* y no por medio de percepciones. Las observaciones que hace la historia como ciencia se notifican por medio de textos escritos, y por lo tanto, no se quedan en el interior de la conciencia. Por ello partimos de la siguiente precisión con respecto a la operación de la observación: hay distintos sistemas que observan (el psíquico, el biológico, el social, etc.), pero cuando nos referimos a la historia estamos hablando de una operación que realiza la sociedad. Puntalicemos lo siguiente: no es el historiador como individuo aislado, en su interioridad y privacidad, el que observa, sino es la ciencia de la historia la que observa, la cual en la modernidad tiene una estructura operativa específica. Debe quedar claro que no se escribe historia porque se crea estar escribiendo historia, sino porque uno se sujeta a una serie de procedimientos que la disciplina de la historia ha venido conformando desde que apareció a fines del siglo XVIII. La historia como disciplina científica es un saber narrativo acerca del pasado con

<sup>25</sup> Algunas de las obras que se pueden consultar en español de Michael Baxandall son *Giotto y los oradores*, Madrid, Visor, 1996, y *Las sombras y el Siglo de las Luces*, Madrid, Visor, 1997.

<sup>26</sup> Para profundizar en la epistemología constructivista se puede leer la siguiente obra: Paul Watzlawick et al., *La realidad inventada*, Barcelona, Gedisa, 1994.

---

pretensiones de validez.<sup>27</sup> Por eso sostenemos lo siguiente: la que *observa es la operación historiográfica*, y esta operación particular la lleva a cabo la sociedad moderna desde uno de sus subsistemas funcionales (el de la ciencia).

Si nos preguntamos quién observa cuando se hace historia, debemos contestar la ciencia de la historia, y además no observa por medio de ideas o percepciones propias de la conciencia, sino por medio de comunicaciones, y en este caso, comunicaciones escritas, propias de la sociedad. En suma, la operación que realiza la sociedad para observar es la comunicación, y dentro de ella existen comunicaciones con pretensiones de validez. En el caso de las ciencias modernas como la historia, esta comunicación es a través de un medio de difusión: la escritura. Ya tenemos claro quién es el que observa en la ciencia de la historia, ahora expliquemos en qué consiste la operación de observar.

Como hemos dicho, la operación de observar consiste en indicar un lado de una distinción. Primero para observar se debe trazar una distinción: “esto y no lo otro”, y segundo, para que la observación se lleve a cabo se debe indicar uno de los lados de esa distinción, pues no habría observación alguna si se permaneciera en la indiferencia de la distinción,<sup>28</sup> es decir, si no eligiéramos un lado de la distinción. Sólo podemos observar si realizamos una distinción, por ello, el mundo o lo real antes de toda distinción es inobservable, o mejor dicho invisible. La realidad aparece, de esta manera, como el soporte de toda distinción. Dicho de otra manera, no hay acceso a lo real si no llevamos a cabo un trazo que constituya un límite. Pero, y esto es sumamente importante para nuestro tema, aunque sólo se indique uno de los lados de la distinción, sin embargo los dos lados de ella existen en simultaneidad. Esto

obliga a que si se pretende indicar el otro lado de la distinción (aunque insistimos que existen en simultaneidad) debemos pasar el trazo que permitió hacer la diferencia. Pasar al otro lado de la distinción exige tiempo, en tanto que no podemos ver los dos lados al mismo tiempo o en el mismo momento, pues esto significaría que no llevamos a cabo ninguna indicación. Con esto alcanzamos lo siguiente: sólo se logra la identidad de lo observado por medio de diferencias. Ahora elucidemos cómo se observan observaciones.

Observamos lo que observamos gracias a la distinción que usamos para referir algo en el mundo. Pero como somos incapaces de ver la unidad de la distinción en el momento en que la usamos, por esto toda observación tiene un *punto ciego*. El que observa, en el momento en que lo hace, no es capaz de ver —al mismo tiempo— lo que observa y la distinción que usa para observarlo. El observador no se puede observar a sí mismo en el momento en que observa. El observador es el *tercer excluido* de su observación, o aún mejor, el observador es el parásito de su observación. El que observa, en el instante en que lo hace, no se puede observar a sí mismo. Por ello, él es el punto ciego de su observación. Para poder observarse a sí mismo en tanto que observador se necesita tiempo, ya que debe realizarse una distinción diferente de la que se hizo para llevar a cabo la primera observación. La primera distinción nos permite ver algo en tanto que algo, la segunda consiste en preguntarse por qué se ve lo que se ve. Por esto, toda observación en tanto que operación es ingenua, pues desconoce la distinción que usa para observar. Sólo realizamos una observación de observaciones cuando nos preguntamos por qué al usar tal distinción se ve el mundo de tal manera y no de otra. Por esto una observación de observaciones es una *observación de segundo orden*. Al realizarla descubrimos la contingencia de la observación de primer orden, en otras palabras, historizamos la primera observación. La observación de segundo orden, en tanto que operación, también es incapaz de ver la distinción que usó para ver la observación de primer

<sup>27</sup> Véase Gérard Noiriel, *Sur la ‘crise’ de l’histoire*, París, Belin, 1996.

<sup>28</sup> La obra en que Niklas Luhmann profundiza más en la operación de indicar un lado de la distinción, es decir, en la observación, es en *La ciencia de la sociedad*, *op. cit.*

---

orden, para lograr verla se necesitaría tiempo, es decir, otra observación. Con esto señalamos que no hay una observación última que sirviera de fundamento absoluto de toda observación, por el contrario, toda observación, por ser una operación, es empírica y por lo tanto observable, y nunca trascendental. Para terminar veamos por qué la historia cultural es una observación de segundo orden.

La historia cultural es una observación de segundo orden porque siempre está obligada a *situar* lo que se dice del pasado. Ella debe destacar los esquemas de distinción que permiten ver lo que se comunica de lo real. La historia cultural no se pregunta por el qué de lo que se ve, sino por el cómo es que se ve lo que se ve. La historia cultural no describe el pasado, sino que describe observaciones acerca del pasado.

### ¿Cómo aprender a observar observaciones?

La historia cultural, en tanto que investiga por qué la gente ve, siente o actúa como lo hace, se orienta al estudio del punto ciego de toda observación: a lo *latente*. La epistemología tradicional no supo qué estatuto darle a lo *latente*.<sup>29</sup> Pues lo *latente* es lo no dicho que permite el decir. Y sin embargo, quizás lo *latente* sea lo moderno de la sociedad moderna. Uno de los primeros usos sociológicos del concepto de lo latente es el del concepto de *ideología* de Marx. Marx explica

<sup>29</sup> “Así se comprende que la teoría cognitiva académica no pudo asimilar, sino debió marginar el descubrimiento más excitante de la investigación cognitiva moderna: el descubrimiento de la *latencia*. El término designa la posibilidad de observar y describir lo que otros *no* pueden observar. En la epistemología clásica no existía esta posibilidad (a no ser disfrazada como error o como fuente de error). No cabía en el esquema de observación lógico / ontológico. La incapacidad misma para comprender la latencia permanecía latente, era el punto ciego, era la condición de poder observar con este esquema. Sin embargo, hoy en día es posible observar también y sobre todo esto.” Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, *op. cit.*, p. 69.

que una clase social interpreta la sociedad de determinada manera porque hay algo latente, que son los intereses de clase, que le impiden verla de otra forma. Lo que Marx trataba de significar con el término de ideología es que hay una realidad *latente* que quien observa no alcanza a ver. El otro gran momento del estudio de lo *latente* es el del psicoanálisis. Freud, con el descubrimiento del *inconsciente*, nos muestra que los motivos por los cuales una persona desea algo, son para ella misma desconocidos. En otras palabras, hay algo que se le oculta al que actúa y eso es lo *latente*: especie de punto ciego que el que observa o actúa no puede distinguir.

El concepto de lo *latente* —epistemológicamente— es paradójico, pues cómo es posible que se pueda hablar (hacer *manifesto*) de lo que está oculto (no se ve y sin embargo condiciona lo que se ve). Lo *latente* funciona como condición de posibilidad que sólo se puede hacer manifiesto después de haber operado. Dice Luhmann:

El interés se vuelve asimismo válido respecto a la observación de su propio punto ciego. Es válido también para convalidar lo que es posible ver con ayuda de su propio instrumental teórico. Se observa (se distingue) entonces la distinción con la que el primer observador observa, y cómo él en la realización de la observación de esta distinción no puede distinguirlas, y por tanto se observa lo que para él es inconsciente o permanece incomunicable. En jerga específica de la sociología se puede decir: el observar se dirige ahora a las estructuras y funciones latentes del observador observado.<sup>30</sup>

La sociedad moderna ha creado el concepto de lo *latente*, porque el fundamento operativo de su reproducción es la observación de observaciones.

<sup>30</sup> Niklas Luhmann, “El programa de conocimiento del constructivismo y la realidad que permanece desconocida” (trad. de Javier Torres Nafarrete), p. 16 (texto mecanografiado).

Lo latente sólo se muestra a un espectador que observa nuestra observación, ya que para el primer observador éste es su punto ciego (el observador queda oculto a sí mismo en el momento en que observa). El propio observador también puede comunicar lo latente observando su primera observación, por medio del esquema temporal antes / después. Éste es el problema con el que se enfrenta la investigación de la historia cultural: cómo observar lo latente. Tradicionalmente, la epistemología académica, y concretamente la positivista, no ha incluido en sus reflexiones lo *latente*, ya que tomarlo en cuenta significaba destruir la noción de objetividad que enarbolaba. Finalmente la reflexión epistemológica tradicional no es capaz de introducir al observador en la observación. Lo que esa epistemología hizo fue dejar fuera al observador de la realidad.

El hecho de trabajar con observaciones de observaciones nos muestra lo *latente*: el punto ciego de las observaciones de las sociedades pasadas. Por lo tanto, los historiadores culturales se preguntan, entre otras cosas, por qué los historiadores del XIX construyeron una Edad Media distinta de la de la historiografía actual,<sup>31</sup> por qué vieron lo que vieron y no otra cosa, en otras palabras, les interesa reconstruir lo *latente* de las observaciones por medio de una comparación.

Si, como hemos dicho, la historia cultural hace un tipo de observación de observaciones, el problema con el que se enfrenta es el siguiente: ¿cómo construir una epistemología que sea capaz de producir comunicaciones sobre la observación de observaciones y no sólo sobre una realidad en sí? La historia cultural exige un distanciamiento de la epistemología tradicional, la cual se había preguntado exclusivamente por lo que uno ve, y había dejado de lado, el cómo es que uno ve

<sup>31</sup> La teoría de los sistemas sociales actual sostiene que las operaciones, en este caso las observaciones, son recursivas, es decir, que la operación anterior se convierte en punto de partida de la siguiente operación, por esto se dice que la sociedad es un sistema estructuralmente determinado.

lo que ve. La diferencia entre los trabajos de los historiadores de la generación anterior (la historia económica y social, como se practicó hasta mediados de los ochenta) y los actuales (la historia de las mentalidades y la cultural) está en el paso de una realidad dura (ontológica) a otra que se caracteriza como representación (funcional u operativa). El interés que mueve a la historia cultural es encontrar el cómo de la visión que las distintas épocas han tenido de lo real. Esta clase de investigación nos lleva a replantear el problema de la realidad del pasado, rompiendo con la noción positivista de la realidad independiente del observador. Cuando se parte de una observación de segundo orden tenemos que aceptar que las sociedades representan (o mejor dicho comunican) su mundo de manera contingente, y que esta contingencia queda oculta a la observación de primer orden. Estas representaciones contingentes del mundo son comparadas, desde niveles de abstracción altos, para mostrar distintas maneras de resolver un mismo problema. La comparación de regiones y tiempos distantes nos obliga a pasar de una epistemología positivista a una constructivista: de la realidad en sí a la realidad como construcción.

La historia cultural busca asumir con radicalidad el problema de la observación de observaciones. En ese sentido, el historiador cultural asume la concepción moderna de lo real como contingente. Todo ello implica plantearse lo siguiente: ¿cómo pensar la realidad bajo el postulado de lo *latente* (de explicarnos por qué sólo vemos lo que vemos)?, ¿cómo explicar que el sistema observador actúa ingenuamente en relación con las distinciones que usa para observar lo real?, y a su vez, se enfoca a encontrar una teoría y metodología capaz de aprender lo oculto que es condición de todo ver.

La teoría constructivista<sup>32</sup> habla de la realidad como construcción, su premisa fundamental sería que toda realidad es tal para un observador, y que no hay realidad sin observador. Por

<sup>32</sup> Véase Jean-Louis Le Moigne, *Le constructivisme. Tome 1: des fondements*, París, ESF, 1994.

---

lo tanto, siempre que hablemos de la realidad, debemos tomar en cuenta al observador que la construye. La teoría constructivista elabora, como epistemología, una conceptualización sumamente formal y abstracta de lo que es observar. Las epistemologías constructivistas pueden resolver las exigencias de la investigación de la historia cultural porque sostienen lo siguiente: el conocimiento se constituye por medio de irritaciones que vienen del entorno, pero estas irritaciones, en tanto que son caóticas, necesitan ser organizadas por el observador: las *ideas innatas*, los *a priori*, y después del giro lingüístico, el *lenguaje*.

El límite del constructivismo kantiano era su solipsismo (lenguaje privado), pues se elaboró desde la esfera de la conciencia. Cuando se tomó en cuenta al lenguaje se salió del solipsismo y se adentró en el espacio de lo comunitario, de lo colectivo. Resulta que nuestra percepción del mundo está determinada por el lenguaje que hablamos, en otras palabras, está prescrita por la cultura en la que vivimos, por los procesos de socialización que nos permiten convertirnos en adultos competentes de la sociedad en la que

nos encontramos. La crítica del giro lingüístico a las filosofías de la conciencia nos reveló que era necesario, para salir de la privacidad, elaborar una teoría de la comunicación.

El constructivismo ha venido a problematizar lo que la epistemología moderna llamaba afecciones externas, las cuales eran concebidas como caóticas, desordenadas. Las afecciones adquirirían forma o sentido por medio de algo interno a la conciencia (Kant) o por el lenguaje (también como interno y previo a la experiencia). Estos elementos que se presentan como internos son aquello que la epistemología actual conceptualiza como lo *latente*. Por esto, lo *latente* es la distinción que el observador pone en operación para referirse a lo real. La interrogante que abre la historia cultural es la siguiente: “a qué estado propio converge un sistema, desde el momento en que su recursividad lo orienta a lo que el observador no puede observar”.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Niklas Luhmann, “El programa de conocimiento”, *art. cit.*, p. 17.

