

*El trabajo de duelo interminable:  
Lo que se ha ido para siempre*

*The Never-Ending Mourning Work:  
What Is Forever Gone*

ALFONSO MENDIOLA

Universidad Iberoamericana

México

<https://orcid.org/0009-0002-6052-6197>

Correo: jalfonso.mendiola@gmail.com

DOI: 10.48102/hyg.vi62.512

Artículo recibido: 9/05/2023

Artículo aceptado: 11/07/2023

*...no reír, no lamentar, no odiar sino comprender*  
Baruch Spinoza

**RESUMEN**

Este ensayo tiene como objetivo tomar una posición con respecto al escrito de Javier Moscoso “Historias de la experiencia”. El texto se divide en dos: en un primer momento, el autor esboza una interpretación de este escrito, subrayando los puntos que lo interpelan y que abren el debate. En un segundo momento, el autor desarrolla su propuesta en torno a lo que entiende por escritura de la historia y su función social. El texto sostiene que un comentario de un texto solo tiene valor si antes se expone desde donde se lleva a cabo. Dicho de manera más explícita, la discusión no está en el texto comentado sino en los criterios que se ponen en juego para criticarlo. Al hacer historia, lo que tienen que discutirse son los postulados con los cuales se lleva a cabo la apropiación del texto.

*Palabras clave:* experiencia, historiografía, interpretación, emoción, crítica de textos.

## ABSTRACT

This essay aims to take a stand regarding Javier Moscoso's writing "Historias de la experiencia". The text is divided into two, at first the author outlines an interpretation of this writing, underlining the points that question him and that open the debate. In a second moment, the author develops his proposal around what he means by writing history and its social function. The text states that a comment on a text only has value if it is first exposed from where it is taking place. More explicitly addressed, the discussion does not happen within the commented text but in the criteria used to criticize it. When making history, what needs to be discussed are the postulates with which the appropriation of the text is carried out.

*Key words:* experience, historiography, interpretation, emotion, critics of text criticism

Este ensayo tiene como objetivo tomar una posición con respecto al escrito de Javier Moscoso "Historias de la experiencia". El texto de Moscoso, del cual expondré mi interpretación en el segundo apartado, realiza una fundamentación epistemológica de la historia de las emociones. Podríamos afirmar que es *una* propuesta de las condiciones de posibilidad de cómo hacer ese tipo de historia. Enfatizo *una* pues el autor inicia su exposición criticando lo que llama una historia de las emociones que se centra en una aproximación "semanticista". Ya el título del ensayo define su tesis con relación al modo de hacer la historia de las emociones. Experiencia se opone a lenguaje. Su punto de vista busca mostrar la emoción como experiencia y no como el significado de la palabra en cada época. La emoción que elige, ya que trata el debate entre dos historiadores de las emociones, Barbara Rosenwein y Thomas Dixon, es la ira. Por ello su propuesta es una crítica del "giro lingüístico". Esta tesis lo lleva a confrontar la *Histórica* de Koselleck con la hermenéutica de Gadamer, pero su énfasis en la experiencia le permite fundamentar una historia transcultural, es decir, una historia de tiempos largos y de civilizaciones distintas.

Lo que está en juego en su posición es, retomando el título de un libro de Marcel Detienne, *Comparar lo incomparable*. Diría que un aspecto de su ensayo es una exposición de la razón moderna como razón comparativa. Por otro lado, además de lo anterior, presenta lo que es la historia como sucesión de acontecimientos y también se pregunta por su función social. Por mi parte, me enfocaré en este segundo punto, pero sin dejar de tomar en cuenta el primero, pues el primero es fundamento del segundo.

Sostengo que un comentario de un texto solo tiene valor si antes se expone desde donde se lleva a cabo. Dicho de manera más explícita, la discusión no está en el texto comentado sino en los criterios que se ponen en juego para criticarlo. Los que tienen que discutirse son los postulados con los cuales se lleva a cabo la apropiación del texto. No debo obviar mi postura sino exponerla, mis criterios a partir de los cuales hago mi crítica no son evidentes, universales o absolutos. No hay una teoría que por más abstracta que se presente deje de ser expresión de un lugar social; ya el título que pongo a este artículo habla de mi particularismo. Hablo desde mi lectura de Michel de Certeau, lectura hecha desde el contexto intelectual mexicano de fines del siglo XX y principios del siglo XXI y es relevante destacar que durante esas décadas los libros del jesuita historiador se tradujeron al español. Mi concepción de la historia, reflejada en el título, sostiene que se escribe historia acerca de aquello que se ha ido para siempre. Eso que nunca volverá, ella, “la escritura de la historia”, además de ser una ciencia es un gesto afectivo moderno de despedirse. Por esto el pensamiento certoliano ve la historia como un trabajo de duelo que siempre se convierte en melancolía. En esta necesidad que veo de explicitar desde donde hablo, se encuentra una lectura contemporánea de Kant, en la cual el juicio reflexionante subsume al juicio determinante. Al ejemplificar y por supuesto al simplificar mientras el juicio determinante explica a partir de leyes autónomas universales los mecanismos de la naturaleza, el juicio reflexionante comprende lo singular y construye leyes de-

pendientes del caso, por ello solo son pertinentes para ese caso. El juicio reflexionante puede asimilarse al proceso de realizar una ponderación y lo que llevaré a cabo será una ponderación de la exposición del ensayo “Historias de la experiencia”. Los criterios que aplicaré al texto de Moscoso, los desarrollaré en el primer apartado.

Finalmente, en el tercer apartado expondré mi concepción y función de la historia en el mundo contemporáneo. Como lo hace ver el ensayo “Historias de la experiencia”, siguiendo en esto a Koselleck, la conciencia de la historicidad de la modernidad planteó una antinomia, por un lado, el saber que conoce realidades esenciales e inmutables es ya para ese momento, insostenible pero por el otro, lo mismo sucede con las verdades que son singulares y contingentes, por ello hay que fundar la historia en estructuras de repetición; es decir, sin repetición no es posible conocer la variación. Considero que esta postura, propia de Koselleck, busca reproducir la historia maestra de vida en la historia moderna que cuando es aplicada produce pura contingencia. La pregunta de fondo es, ¿qué enseña la historia al hombre moderno? Diría que Koselleck busca ralentizar la aceleración moderna del tiempo por medio de trascendentales (antropología filosófica). Yo sostendré que no es necesario desacelerar el tiempo moderno para que la historia como saber, nos enseñe algo. La historia, desde mi posición, nos muestra cómo nuestra racionalidad no funciona cuando la usamos para explicar el pasado. El saber histórico nos permite extrañarnos, asombrarnos, de nuestro presente.

## PREJUICIOS

Contra la ilustración, Gadamer nos enseñó que no es posible una lectura que sea pura o ajena a toda tradición. Esta impureza del acto de leer, es decir, los prejuicios de los que parte esa actividad, fue radicalizada por el discípulo de Gadamer, Hans Robert Jauss,

con la teoría de la recepción estética; pero será el historiador francés Roger Chartier el que con su historia de la lectura demuestre que toda práctica de la lectura está condicionada, no solo por la formación del lector, sino también por micro interacciones entre la materialidad del libro y las posturas del cuerpo. Esto deriva en la hipótesis de que la investigación histórica no depende de las fuentes, sino de las maneras como estas eran leídas en su época. Cada sociedad con sus medios de difusión condiciona las formas de interpretación de los textos. Aún podríamos añadir a Brian Stock con su noción de “comunidades de lectura” para entender cómo se producen formas de lectura dominantes (ortodoxas) en cada contexto social. Todo lo anterior para expresar que debo explicitar, hasta dónde sea posible, el tipo de lectura que hago del ensayo de “Historias de la experiencia”. Leer, como dice Michel de Certeau, es recorrer las páginas como un “cazador furtivo”.

La tradición en la que uno se inscribe está condicionada por el lugar social y las décadas en que uno se forma. No existe una mirada desde lo alto para observar la totalidad de las teorías y elegir aquella que uno considere más válida y fundamentada. Estamos inmersos en la confrontación de ofertas teóricas. Somos seres históricos determinados por estructuras. La operación del historiador es remitir ideas a lugares sociales; aún más, debemos partir del presupuesto de que esa distinción es heurística pero no real. Por ello, expondré en términos de operaciones (apropiaciones) los presupuestos con lo que leo el ensayo “Historias de la experiencia”. Ahora, el leerlo desde México, como parte de un ciclo de conferencias, implica que debo aceptar que carezco de muchos elementos del contexto de la producción del ensayo y de la trayectoria del grupo al que pertenece el autor. Sin embargo, el propio ensayo nos muestra que este grupo de investigadores toman posición dentro de las formas de análisis de la historia de las emociones. Lo primero que hay que destacar es que el texto se sitúa en una postura reflexiva, esto es, el ensayo se interroga sobre las condiciones de posibilidad epistemológicas, y me atrevo a de-

cir, ontológicas de la historia de las emociones. No solo desarrolla las formas de validación de este tipo de historia, sino también la naturaleza de las emociones (experiencias vivenciales). Antes que otra cosa, presentaré los límites en que mis afirmaciones se sitúan.

Parto de la exigencia de historizar todo. Por consiguiente, cada uno de los comentarios que haga solo tiene validez desde esa postura. Si el gesto de historizar se entiende de múltiples maneras, me veo obligado a precisar el sentido que le doy. Historizar, antes que nada, consiste en demoler todo esencialismo. La historia, en esto me opongo a la tesis de Moscoso, es relativizar todo. Por relativizar todo no quiero sostener que se puede decir “cualquier cosa”, al contrario, cada afirmación al ser contextualizada exige un alto grado explicitación. Por ello, relativizar se entiende mejor, como sostiene Simmel, como *relacionismo*. Dicho de otra manera, no parto de sustancias sino de funciones. Esta noción de historicidad lleva de inmediato a pensar en el *historismo* (historicismo), lo cual debo aclarar. *Historismo* fue, durante fines del siglo XIX y principios del XX, en Alemania, la visión de la historia que negaba radicalmente la existencia de los universales. Por tanto, *historismo* significaba que no había valores (orientación de tomas de decisión) absolutos, postura que negaba la posibilidad del uso de la racionalidad comparativa. Ahora, el hecho de que se sostenga que no existe lo universal, es decir, que no existen en tanto entidades históricas, no significa que no las podemos usar. Esto es que, desde mi posición, no existe lo universal como entidad histórica-empírica (el mundo de las Ideas platónicas), como dice Norma Duran<sup>1</sup> del cristianismo como idea, sin embargo, me veo en tanto que historiador, en la tarea de elaborar una noción de cristianismo lo suficientemente abstracta para percibir, como sostiene Moscoso, tipos de cristianismo que se han dado en la historia. Todo concepto por más abstracto que sea, tarde o temprano, se revela como

<sup>1</sup> Norma Durán, *Crónicas novohispanas: una propuesta de lectura* (Méjico: Navarra, 2021).

histórico. Por ello, tanto para Husserl (el último Husserl, el de la *Crisis de las ciencias europeas*) como para Foucault, los universales se fundan como *a priori* históricos. Mientras una de las formulaciones del *historismo* sostenía que cada época está cerrada en sí misma, Gadamer expuso, por medio de su concepto de historia efectual, que toda época es representada desde el presente. De alguna manera, Danto también sostuvo lo mismo con su término de enunciados narrativos. Toda historia se escribe desde el futuro del pasado, y por ello, el pasado es tan abierto como el futuro. Dicho con la frase de Georges Duby: cada era tiene su representación de la Edad Media. No existe *la* Edad Media, sino apropiaciones distintas de ella. Lo que se deriva de esto es la siguiente pregunta: ¿es posible orientarse con valores relativos? O ¿es posible que una sociedad se reproduzca con pura información contingente? Para responder a estas cuestiones voy a utilizar a Certeau y a Luhmann. El primero con la polémica católica del modernismo y el segundo con su teoría de las estructuras operativas y la observación del sistema que observa.

Certeau se forma en el campo teológico a fines de los años cincuenta, en pleno debate de la historización de la dogmática. Esta irrupción en el mundo católico, de la historia en el estudio tanto de la exégesis bíblica como de la cristalización de ella en principios políticos eclesiológicos, trae consigo una crisis designada como “modernismo”. La Iglesia vive su propio debate historicista, ya que la estructura jerárquica se siente amenazada al observar que toda su dogmática es histórica y en consecuencia, contingente (relativa). Certeau se hace consciente del “temor” que provoca a toda estructura de poder el historizar su sistema de valores pues al convertir en histórico todo principio normativo, este deja de ser evidente y universal; esto es, las formas de dominación pierden su soporte natural al ser relativizadas por la “operación historiográfica”. Esta experiencia existencial guiará su vida intelectual y de ello surgirá el interés que él mantendrá a lo largo de su vida por la historia. ¿Qué hace el historiador al volver contingente todo lo

que se considera como invariante universal? Esa pregunta atraviesa la totalidad de su obra. este jesuita francés tratará de mostrar qué hace el historiador cuando hace historia. Para él hacer historia, en el sentido moderno, es realizar una búsqueda incansable de eso que se ha perdido para siempre. La investigación histórica siempre termina en que *eso* que he encontrado “no es lo que buscaba”. En la modernidad, *eso* que ya se convirtió en pasado, se vuelve inaprehensible. Ahora, esta imposibilidad para él no implica dejar de hacerla; por el contrario, igual que los místicos de los siglos XVI y XVII a los cuales estudió durante más de treinta años, jamás dejaron de buscar a ese Dios que en el crepúsculo de la Edad Media se había ocultado para siempre.

“Así el historiador solo puede escribir uniendo en la práctica al “otro”, que lo impulsa a andar, con lo “real”, al que solo representa en ficciones. Es pues, historiógrafo”.<sup>2</sup>

Aquello que pone en movimiento al historiador, repito, en la modernidad y de manera clara, en la década de los sesenta del siglo XX, es el “deseo” del “otro”. Ese “otro”, en la investigación histórica, es el pasado que ya no se constituye como herencia testamentaria. El horror del Holocausto quiebra la posibilidad de asumir el pasado como un sentido que oriente nuestro actuar. Por esta visión de la historia como una “poética de lo imposible”, la obra certoliana es una textura de aquellas disciplinas que durante tres décadas (de los cincuenta a los ochenta del siglo pasado) se interrogaron por lo “otro”: semiología, psicoanálisis, etnología e historia. Las figuras de ese “otro” son: el referente, el inconsciente, el salvaje ,y el pasado. Para Certeau, la escritura como práctica moderna, es conquistadora (militar) y colonizadora (poder) del “otro”. La noción de escritura en la metaforología certoliana, es sinónimo de capital productivo. La escritura genera ganancias (plusvalor), se invierte, se expande, se reproduce y se convierte en factor de dominación. Según él, esta dinámica de la escritura-ca-

<sup>2</sup> Michel de Certeau, *La escritura de la historia* (México: UIA, 1993), 29.

pital coloniza a ese “otro” que es el pasado, por ello su deseo de ese “otro” se basa en el esfuerzo permanente de evitar la visión de que el “otro” habla a través del texto de historia. El pasado siempre resiste a la escritura del historiador. El “otro” jamás es propiedad de la narrativa del historiador, hay algo que le permanece ajeno. Para el jesuita historiador, solo se sabe que se está frente al pasado cuando la racionalidad escriturística revela sus propios límites. Desde este punto de vista, el pasado solo aparece en la escritura historiadora como *acto fallido*. En el lapsus, en donde digo una cosa por otra, es donde el pasado se expresa, es decir, solo en los momentos en que el decir de mi escritura deja de ser autoconsciente. Si la escritura, en el juego metaforológico certoliano, es capital, también por ser capital es expresión de la racionalidad moderna como autoconciencia y autodeterminación. La escritura, en este sentido, domina el hacer del hombre occidental desde el descubrimiento de América hasta la crisis de la sociedad burguesa que se manifiesta en las patologías neuróticas diagnosticadas por Sigmund Freud. Para Certeau, la historia como práctica *escriturística*, es la represión de la oralidad (la voz). La escritura como racionalidad-trabajo es la negación de las emociones-fiesta; dicho de otra manera, la “parte maldita”<sup>3</sup>. Para Certeau el “otro” de la modernidad, solo se hace presente en la voz, por ello el retorno de la oralidad se da con la terapéutica psicoanalítica. Lo “otro” del Occidente moderno es aquello que se opone a la escritura: la fábula (la voz). La oralidad como metáfora, es el retorno de lo reprimido en la racionalidad-escriturística. La historia desde la obra certoliana, es esa búsqueda incesante de la voz (su “otro”) que solo se hace presente en los *lapsus de la escritura*. Podríamos sostener que desde la construcción metaforológica de Michel de Certeau, hacer historia consiste en aprehender a escuchar la voz que se expresa en los documentos. Debido a que la modernidad

<sup>3</sup> George Bataille, *La parte maldita precedida de la noción de gasto* (Barcelona: ICARIA, 1987).

es racionalidad-productivista, la historia debe rastrear en los intersticios de la escritura la emotividad (el cuerpo); dicho de otra manera, tratar de vislumbrar esa racionalidad “otra”.

Quizás, o ya de manera definitiva, este proyecto de las décadas de la segunda mitad del siglo XX ha perdido evidencia para las generaciones que se vienen formado desde los últimos treinta años. Esta epistemología fundada en un gesto de ternura por lo “otro”, representada por Michel de Certeau, ha perdido su capacidad de convencimiento. Todo indica que en las posturas epistemológicas actuales, para las cuales el tema de la alteridad por lo menos, ha dejado de interesar y, si como he venido diciendo, todo es histórico, no sería extraño que al cambiar el contexto social, cultural y político, hayan desaparecido con él, los fundamentos del pensamiento del “otro”. Este diagnóstico podría objetarse desde el punto de vista de la historia de las identidades diferentes, pero creo que tiene algo de plausible, pues en las últimas décadas, se desean verdades más fuertes. Esto me obliga a exponer el lugar social en que se dio una comprensión de la escritura de la historia como una forma de “trabajo de duelo interminable”. Este trabajo del historiador, visto como un trato particular con los muertos, a los cuales les hace una tumba para permitir en la modernidad que los vivos puedan continuar con sus tareas, es particularmente de tradición francesa. Como señalé al comenzar, nadie escoge la tradición en que se forma. De una vez debe quedar claro que la tradición francesa no es mejor que las otras, sencillamente es una posibilidad entre otras.

La práctica de investigación histórica en la que se forma Certeau durante fines de los cincuenta y principios de los sesenta es como no podría haber sido de otra manera, la de la escuela de los *Annales*. Esta tradición representada en sus figuras totémicas, Lucien Febvre y Marc Bloch, se opone, como manera de diferenciarse de la alemana, a toda epistemología filosófica del quehacer del historiador. Aún la *Apología de la historia* de Marc Bloch es, más que una reflexión epistemológica, un manual práctico de

cómo hacer historia. Para ellos, la historia no se funda en un pensar ajeno al de ella misma. Toda reflexión sobre la historia se debe hacer desde la historia misma. Por esta posición, para ellos, todo quehacer del historiador es histórico. Las condiciones de posibilidad de las historias no son universales sino históricas y por ello contingentes. Habría en esa tradición un imperativo a seguir: toda fundamentación ahistórica de la historia es negar la práctica de investigación del propio historiador. La historia se tiene que fundamentar desde la misma historia. Mientras la fundamentación en la esfera alemana se hace por medio de la construcción de conceptos que permitan comparaciones entre las épocas, los franceses evitan sistemáticamente las comparaciones transculturales. Para hacer comparaciones de civilizaciones y épocas distintas es necesario construir una *antropología filosófica*. Evidentemente, esta antropología es el resultado del despliegue de las características esenciales de la *naturaleza humana*, tanto biológica como social. En cambio, la tradición francesa, basada en la obra de Ignace Meyerson<sup>4</sup>, sostendrá que no existe tal entidad como una *naturaleza humana*. De esta tesis surgirá la llamada psicología histórica que más tarde se convertirá en historia de las mentalidades y, finalmente, en antropología *histórica*. Esta corriente historiográfica tendrá sus resultados más acabados en la llamada escuela francesa de historia griega (Jean-Pierre Vernant, Vidal-Naquet, el primer Marcel Detienne, Nicole Loraux, François Hartog, etcétera).

La autocomprepción de la historia se lleva a cabo sin necesidad de saberes externos a ella. Con esto, para la tradición francesa en la segunda mitad del siglo XX, la filosofía dejó de estar por encima de todos los otros saberes. La filosofía en este periodo perdió su función privilegiada de justificar qué debía ser considerado como un enunciado verdadero. A partir de ese momento, cada saber se contiene a sí mismo. Esto es lo que he llamado en otro artículo,

<sup>4</sup> Ignace Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les œuvres* (París: Albin Michel, 1995).

siguiendo a Luhmann, el “cierre cognitivo”<sup>5</sup>. Este cierre se dio para la ciencia de la historia en la década de los sesenta. Esto lo veo simbólicamente en la publicación de dos obras: *El pensamiento salvaje* (1962)<sup>6</sup> y *la Escritura de la historia* (1975). Luhmann explica el “cierre cognitivo” por medio de su teoría de los sistemas sociales de manera muy clara en su libro, cuyo título explica ya lo que se entiende por “cierre cognitivo”: *La realidad de los medios de masas* (1996)<sup>7</sup>. El título expresa que los medios de comunicación masiva no hablan de una realidad externa a ellos, sino que ellos la producen. Ahora, Luhmann explica que los medios de comunicación masiva no logran el “cierre cognitivo”, pues ellos siguen creyendo que la realidad de la que hablan existe por fuera de ellos. Esta tesis luhmanniana puede entenderse como si solo repitiera las proposiciones ya sabidas de la epistemología constructivista, pero aquí lo relevante es que *el propio saber* se da cuenta que de la realidad, que habla, él mismo la construye. Y algo más, este “cierre cognitivo” se da históricamente; ejemplifiquemos con la historia. La historia como saber durante su emergencia y hasta la mitad del siglo XX, pensó que la realidad de la que hablaba existía independientemente de ella, pero en la década de los sesenta, ella toma conciencia de que esa realidad, de la que habla, ella la construye. No puedo extenderme aquí, pero aclaro que no se trata de decir que la historia solo produce ficciones, sino todo lo contrario; de lo que se trata es de que al volverse reflexiva crea controles de verificación más exigentes y rigurosos. Esto lleva a la siguiente conclusión: la historia no tiene el monopolio del pasado, es decir, existen diferentes saberes que producen distintos pasados.

Otra de las razones por la cual la propuesta del pasado como alteridad no es aceptable por los historiadores de hoy es la siguiente:

<sup>5</sup> Alfonso Mendiola, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, *Historia y Grafía*, núm. 15 (2000): 181-208.

<sup>6</sup> Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje* (México: FCE, 1964).

<sup>7</sup> Niklas Luhmann, *La realidad de los medios de masas* (Barcelona: UIA-ANTHROPOS 2000).

dentro del medio intelectual francés de fines de los cincuenta se da la transición de la fenomenología existencialista (Sartre) al estructuralismo (Levi-Strauss). La bisagra en esta transición es la obra de Merleau-Ponty. Esta transición es la que llama Foucault, en el prefacio que escribe a la traducción al inglés de la obra de Georges Canguilheim *Lo Normal y lo patológico*, como el paso del sujeto al concepto<sup>8</sup>. Esta dicotomía se explicita en dos concepciones del sujeto. Por un lado, se trata del sujeto burgués de la Ilustración, esto es, el sujeto dueño de sí mismo. Esta figura del sujeto ilustrado está constituida por la autoconciencia y la autodeterminación. A pesar de que el existencialismo sartreano piensa en un sujeto determinado por la situación en la que nace y se forma, sin embargo, necesariamente ese sujeto está arrojado a ser libre. En un momento de su vida el sujeto deberá elegir (libertad) qué hace con lo que han hecho de él. Sartre crea el siguiente oxímoron: el hombre está *obligado* a ser libre. Por otro lado, el estructuralismo, tanto en su forma psicoanalítica (Lacan), como en la antropológica (Levi-Strauss), más que negar, borra la figura del sujeto libre. Para la epistemología estructuralista, toda acción que realiza un sujeto en la sociedad está determinada por un plano latente a ella que la construye (*contrainte*). Esta nueva concepción del sujeto parte de la tesis de que este no *sabe* por qué hace lo que hace. Las figuras del “otro”, en el pensamiento de los sesenta, tienen su fundamento en la epistemología estructural. Pues el “otro”, no es solo el “otro” que me enfrenta en tanto que diferente a mí, sino ese “otro” que está ya en mí construyéndome. Esta configuración de la otredad se desarrolla en dos presupuestos. Primero, la obra certoliana tiene su fundamento en la tesis básica y estructural de Freud: el retorno de lo reprimido. Segundo, el “otro” es objetivado como una entidad independiente de mí para que siempre, tarde o temprano, retorne en mí. Estas dos tesis son las que configuran la metafo-

<sup>8</sup> Pierre Cassou-Noguès y Pascale Gillot, *Le concept, le sujet et la science* (París: VRIN, 2009).

rología de lo “otro”. Como se puede ver, el estructuralismo es la crítica radical del sujeto libre e independiente (esa demanda ilustrada de “pensar por cuenta propia como un adulto”), es solo una ilusión, pues es eso “otro” externalizado que termina por retornar en nosotros como lo que nos posee (lo ominoso). Esta visión estructuralista y con ello el estructuralismo, en cuanto tal, es lo que en la actualidad ya no es pensable. Esta figura del “otro” para Certeau se manifiesta en un movimiento dialéctico que pasa por tres fases: Primero, ese “otro” es la arqueología de la configuración del sujeto. El sujeto es tal en tanto que “hay el otro”, esa relación con ese “otro” que es deseo y pérdida (el fantasma materno). El sujeto tiene su origen en una escisión insuperable: el deseo del “otro”; el deseo de ser deseado por el “otro”. Segundo, ese “otro” como fractura interior se objetiva y de esa manera se le coloca fuera de uno. Por último, ese “otro” retorna en mi interioridad como fantasma, equívoco, acto fallido, *quiproquo*.

Además, esta comprensión de la historia que rechaza toda posibilidad de comparación ya que asume que cada periodo es contingente, surge como he dicho, en el contexto del debate del “modernismo”<sup>9</sup>. Esta radicalización de la contingencia, repito, es contextual; tiene un objetivo que es pensar el saber teológico en términos históricos. Concebir como histórico-contingente, tanto la interpretación de la biblia como la doctrina-dogmática, tiene como tarea fundamental renovar a la Iglesia para que sea capaz de adecuarse a las estructuras modernas. Por ello, debe quedar claro que convertir en relativo todo acontecimiento, solo es el medio para adaptarse a una nueva configuración de la sociedad. El volver todo contingente y en consecuencia, relativo (*relacionismo*), permite actuar ante contextos nuevos, pues se muestra de esta manera, que la racionalidad en la que se vive es limitada y por ello, no es capaz de comprender el pasado. Esto es, solo sé que hablo

<sup>9</sup> Francois Laplanche, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX siècle* (París: Albin Michel, 2006).

de lo ya acontecido porque “resiste” a mis intentos de explicarlo. Con esto quiero señalar que desde mi posición, la distinción entre contingencia y universal no es una formulación ontológica, sino metodológica y situacional. Mi postura es muy próxima a la neokantiana, que sostenía que la distinción entre conocimiento universal (nomotético) y conocimiento singular (ideográfico) estaba determinada por el punto de vista con que se procedía. Dicho de otra manera, no hay realidades universales o contingentes, sino modos de observar los fenómenos. Michel de Certeau, en su ensayo “El mito de los orígenes”,<sup>10</sup> se hace la siguiente pregunta: ¿qué puede aprehender para actuar un jesuita de la segunda mitad del siglo XX de los orígenes de la Compañía de Jesús del XVI? La respuesta del jesuita historiador es tajante, nada. Pues, para él, la historia ha dejado de ser maestra de vida. El jesuita o la orden religiosa siempre debe nuevamente aprehender a vivir en cada nuevo contexto. Mientras Koselleck quiere desacelerar el tiempo por medio de estructuras de repetición, el pensamiento certoliano destaca “la inversión de lo pensable”, es decir, mostrar que lo “otro”, en este caso el pasado, únicamente funciona como una crítica de la racionalidad propia.

Otra cuestión central que hace que en la actualidad esta posición no tenga fuerza de convencimiento es el uso que ella hace del lenguaje psicoanalítico lacaniano. El uso de ese lenguaje metafórico se centra esencialmente en un postulado que toma de la interpretación de la *Fenomenología del espíritu* de Alexandre Kojève<sup>11</sup>. Kojève, en su comentario sobre la dialéctica (de la lucha) entre el amo y el esclavo, que lee como una lucha por el reconocimiento, plantea que solo es posible exponerse hasta la muerte propia si se prioriza más el deseo que la sobrevivencia biológica. Este gran comentario de Kojève que influyó fuertemente en toda

<sup>10</sup> Michel de Certeau, “El mito de los orígenes”, *Historia y Grafía*, núm. 7 (1996): 11-29.

<sup>11</sup> Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (París: Gallimard, 1968).

una generación de pensadores franceses, plantea que lo que busca el esclavo, el reconocimiento, es el deseo del “otro”, esto significa que el reconocimiento se alcanza cuando se logra ser deseado por el “otro”. Es importante destacar que el “otro”, en este caso, es el amo, es decir, el amo absoluto. Solo se es capaz de “existir”, como comprende Certeau, si se *cree* que “hay otro” que me desea (ama). Es importante insistir en el verbo *creer*, pues para Certeau es distinto que *saber*. Por lo tanto, se cree y no se sabe que se es deseado por el gran “Otro”. Este famoso comentario de Kojève subsumirá todo el “retorno a Freud” que hará Lacan. El deseo, como se puede ver, no es el deseo de cosas (mercancías), sino el deseo del deseo. Esto es, “ser deseado”. Esta tesis que estructura todo el pensamiento lacaniano será relevante para alguien, como lo fue Michel de Certeau, que ha dedicado su vida al estudio de los místicos del siglo XVI y XVII. Los místicos *creen* que ese “otro” absoluto los ama. Pero, continuando con la interpretación certoliana, estos son místicos porque ese “Otro” absoluto se ha ocultado para siempre con la conversión de la naturaleza de algo alegórico (Dios), a algo mecánico (Galileo). La motivación de los místicos es cómo poder creer que “hay el otro” que los ama, cuando ese “otro” se ha ido para siempre. Esto lo traslada Certeau, como sistema analógico y no comparativo, pues las dos épocas son radicalmente distintas, a la relación del historiador con ese “otro” (lo “real”) -el pasado- que se ha ido para siempre y del cual solo queda hacer un trabajo de duelo.

“La historiografía se apoya en este “otro” que la vuelve posible y puede colocarlo siempre “antes”, remontarlo siempre más atrás, o bien designarlo como lo que autoriza la representación de “lo real” sin serle jamás “idéntico”<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Certeau, *La escritura de la historia*, 28-29.

## APROPIACIÓN

La profundidad y rigor de un pensamiento depende de las distinciones que este usa y de la arquitectónica de su argumentación. El ensayo, “Historias de la experiencia”, de Javier Moscoso, historiador filosofo de un objeto sumamente difícil de asir como lo es el de las emociones, cumple con esos atributos. Además, el hecho de que un historiador se interese por exponer sus presupuestos epistemológicos hace que el artículo sea de gran valor, pues nos invita a reflexionar sobre nuestro oficio. En este apartado presentaré mi posición ante este artículo desde lo que expuse del jesuita francés y también en función de la teoría de los sistemas sociales de Luhmann,<sup>13</sup> colega de Koselleck en la universidad de Bielefeld. Espero que realizar esta observación desde esos autores, del ensayo, “Historias de la experiencia”, ayude a enriquecer el oficio de historiador. Expondré mi recepción del ensayo de Moscoso y enseguida, plantearé algunas tesis que lo enriquezcan.

El título del ensayo ya explicita claramente contra qué forma de hacer historia de las emociones se enfrenta pues como el artículo lo señala, esta propuesta lleva veinte años construyéndose. El concepto que recorrerá el conjunto de la argumentación es el de “experiencia”. En lugar de emoción se utiliza experiencia. Para ir poco a poco aclarando en qué consiste esta oposición, cita dos obras que nos permiten acercarnos a la noción de experiencia. Primero, *Variedades de la experiencia religiosa* de William James, ya en esta obra se ve la noción de experiencia y no la de emoción. La segunda obra que me parece relevante es la de Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, ya que esta nos permite comprender qué entiende Moscoso por experiencia (vida). La experiencia de la que habla el título no es la que realiza el científico en su proceso de investigación, sino la que da

<sup>13</sup> Niklas Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general* (Barcelona: ANTHROPOS-UIA-CEJA, 1998).

significación a los acontecimientos de una biografía o historia: *experiencias vivenciales*. Estas experiencias incluyen, más allá que la pura percepción del fenómeno a través de los sentidos, sentimientos y pasiones, esto es, estados de ánimo. Algo que quisiera destacar por su importancia, es que la experiencia entendida de esta manera, como sentimiento y pasión, dona de significación a los eventos que transcurren en la duración abstracta del tiempo. Me atrevería a decir desde mi lectura, que aquello que está en el centro del artículo es la repetición de la estructura de experiencias, a lo largo del tiempo y de los espacios culturales. Pero esta repetición, como explica Moscoso, de las experiencias, dependen de estructuras, formas, rituales.

La condición de posibilidad de hacer historia de una experiencia (vivencial) se encuentra en las formas que serían, según mi lectura, universales. Aquí el concepto de universal debe ser tomado con pinzas, pues el artículo insiste que no es ni biológico ni idealista. Trataremos de aclarar este matiz con la noción de Koselleck de estructuras de repetición. En el título del artículo, se entiende historia (repetición) como estructuras que son condición de posibilidad para hacer una narración de larga duración y transcultural y, por experiencia, que la emoción no se reduce a cuestiones semánticas contextuales. La vivencia experiencial es, como termina el artículo, un *pathos forma* (Aby Warburg). A estas condiciones de posibilidad de la experiencia vivencial, podríamos, al esperar ser justos con el artículo, llamarlas *a priori* de la vivencia (fenómenos emotivos). Igual que Kant planteó los *a priori* de la experiencia y la argumentación científica y también de la acción responsable y libre, Dilthey habría expuesto las condiciones *a priori* de la experiencia de los sentimientos y de las pasiones. Si esta interpretación de “La historia de la experiencia” es justa, el problema que se le presenta a la argumentación es especificar el tipo de *a priori* de los cuáles se habla. Por ello, el autor, se centrará en este punto. Explícitamente dirá que no se trata de un *a priori* que dependa de la biología ni de la filosofía del idealismo. Aun-

que no profundiza en qué se entendería por *a priori* biológico o del idealismo, sin embargo, la estructura arquitectónica del argumento nos permite inferir lo que Moscoso quiere evitar con esta distinción. Primero, con lo biológico pretende evitar la creencia en emociones psicológicas básicas-naturales, es decir, ajenas a los cambios sociohistóricos. Por otro lado, lo que queda menos desarrollado es a qué se refiere con idealismo, pienso que se trata de otra confusión posible del universalismo abstracto; en este caso de la noción de *a priori* kantiana como necesaria y más allá de la historia.

Si mi apuesta interpretativa es plausible, sostengo que Moscoso se da cuenta de la dificultad que presenta toda argumentación trascendental para la epistemología de la historia. El problema que veo es el que plantea Peter Strawson en *Los límites del sentido*. En esta interpretación, clásica y polémica, de la *Critica de la Razón pura*, Strawson plantea la dificultad que él quiere superar, del hecho de que toda argumentación trascendental exige necesariamente un sujeto trascendental, esto es, un sujeto que existe, aunque sea mentalmente, más allá de lo empírico, por lo cual no es un sujeto espacio-temporal: histórico. Esta contradicción de hacer historia a partir de un sujeto no empírico (trascendental) es lo que Odo Marquard critica. En su libro *Las dificultades con la filosofía de la historia*<sup>14</sup>, demuestra cómo la teoría de la historia para ser un conocimiento “empírico” necesita elaborar un sujeto trascendental, el cual llama: antropología filosófica. Sostengo que esto es lo que hace Koselleck en su *Histórica*. Sus pares asimétricos de conceptos construyen, en sentido heideggeriano, una analítica existencial, pues esos pares conceptuales, según Koselleck, son quasi-tipos de concepción del mundo trascendentales. Dicho de otra manera, solo con la construcción de un sujeto trascendental, como antropología filosófica, puedo realizar un nexo narrativo

<sup>14</sup> Odo Marquard, *Las dificultades con la filosofía de la historia* (Valencia: PRE-TEXTOS, 2007).

más allá de las culturas y de los tiempos. Muestro lo que yo considero la condición de toda historia que no acepta el tema de la “otredad”, pero por otro lado, veo que quizá es la única manera de hacer un relato que una el tiempo de la duración caótica. Es posible que haciendo yo también antropología filosófica, el *anthropos* sea el único animal que tiene que producir orden en el caos para poder reproducirse. Ahora, si elaboro estructuras de repetición (antropología filosófica), lo único que me queda para historizar es hacer *tipología de concepciones del mundo*. La respuesta más elaborada al *historismo*, según yo, es la de hacer tipologías, esto es, cuántas formas de amor ha habido, cuántas de ira, etcétera. Esta es la discusión de Heidegger con Dilthey sobre si lo que hace la filosofía es una tipología de concepciones del mundo o si su tarea fuese la pregunta por el ser. Una de estas tipologías sería los griegos, otra, los romanos, otra, los germanos, etcétera, pero todas ellas sometidas a la universalidad de un sujeto trascendental. Esta paradoja de querer estudiar al “hombre” empíricamente (historicidad) y necesitar para ello de un “hombre” trascendental (ahistórico) es la que Foucault desarrolla con toda claridad en *Las palabras y las cosas*.

El postulado central del ensayo, el de sustituir emoción por experiencia (vivencial), lo plantea en el exordio de la siguiente manera: El autor señala una polémica entre dos historiadores de las emociones, Barbara Rosenwein y Thomas Dixon. Este debate se da en la confrontación de dos tesis, la primera, representada por Rosenwein, parte de que cualquier emoción mantiene su forma aunque su contenido cambie, esto es, que la expresión facial junto con la reacción corporal permanece estable. En esa controversia se habla de la ira. Dixon, en cambio, sostiene que lo que designa la palabra ira a lo largo de la historia es distinto y por ello, no es correcto sostener que se trata de la misma emoción. La postura de Dixon es de nivel semántico. Aquello que objeta a Rosenwein es que el sentido de la palabra, según los contextos de enunciación, designa conductas emotivas distintas, al grado de que sería impos-

sible hacer la historia de larga duración y transcultural de la ira, y de cualquier otra emoción. Al interior de la argumentación de Moscoso, según yo, la postura semanticista de Dixon imposibilitaría hacer cualquier historia en general y de las emociones en particular. Dixon infiere que no hay más que referentes locales de la palabra ira. Dicho de otra forma, la experiencia (vivencial) que designa la palabra ira es distinta según los contextos históricos.

Moscoso señala con toda claridad que no le interesa, en el ensayo, centrarse en una discusión sobre las teorías semánticas pero destaca que Dixon utiliza una teoría semántica simplista pues se concentra en el referente exclusivamente. La pregunta que me surge es, siguiendo en esto a Hilary Putnam, quien afirma que existen clases naturales como agua, limón, oro, etcétera, que mantienen en cualquier mundo posible el mismo referente, si Moscoso sostiene que las experiencias (vivenciales) pertenecen a las clases naturales. Entiendo que la dificultad que plantea es de gran importancia para poder escribir historia, pues de no haber nada común de una época a otra, esta sería imposible. En el fondo, el problema está en si solo tengo acceso al fenómeno por la mediación del lenguaje, pues de ser así, Dixon estaría en lo correcto. La posición que defiende Moscoso, y esto se ve en su lectura de Koselleck, es que hay más que el lenguaje y que la historia, tanto como sucesión de acontecimientos y como escritura, se fundamenta en cuestiones extralingüísticas y translingüísticas, que como he venido diciendo, yo veo como la formulación de un sujeto trascendental. Glosando a Thomas Kuhn, en su obra la *Tensión esencial*, planteo lo siguiente: un romano del siglo II cuándo ve las estrellas ve lo mismo que un ciudadano del siglo XXI. Efectivamente como clase natural, tal como sostiene Hilary Putnam, son semánticas que fundan la referencia en el conocimiento especializado, pero no como clase social, que se fundan en los objetos construidos socialmente.

El centro del artículo tiene como eje fundamental, el objetivo de legitimar epistemológicamente la posibilidad de hacer una his-

toria transcultural y universal pues como dice el autor, esta es la que él ha practicado durante los últimos veinte años. Para ello, la condición de posibilidad está en encontrar una unidad común que permita la comparación entre los casos singulares, los cuales para Moscoso están representados en las experiencias (vivenciales) que estudia. En el fondo, la cuestión está en encontrar una unidad independiente de los casos singulares que permita compararlos para hacer una secuencia diferencial de ellos. Este modo de proceder no pierde de vista las diferencias de la emoción estudiada. No es una historia empobrecida, sino enriquecida. Esa unidad que es la condición de posibilidad de la comparación tiene que ser universal, esto es, de un nivel de abstracción muy alto. Una pregunta que yo me hago es si esta abstracción es nominal o real y me remito a la querella de los universales. Expresémoslo con una disyunción en los siguientes términos: la emoción estudiada tiene una esencia que permite verla en cualquier lugar espacio-temporal, o solamente es una palabra que me ayuda a referirme a un conjunto. En esta disyunción que formulo, puedo afirmar que Moscoso está en contra de todo nominalismo. Sin embargo, en su artículo, lo universal no es una esencia, sino una estructura que se repite. Él maneja una tesis, creo yo, irrefutable: no sería posible ver la variación sin repetición. Podría decir además, siguiendo en esto a Luhmann, que la secuencia “evolutiva” sería la secuencia estabilidad/ variación/ estabilidad. Como Moscoso sostiene, el acontecimiento es irrepetible, pero la estructura -estabilidad- es la que nos permite identificarlo como único. Este problema de la relación entre repetición y variación, en el artículo se resuelve acudiendo a la *Histórica* de Koselleck. Koselleck se pregunta cómo la historia podría continuar a enseñarnos algo si solo tuviéramos contingencia. Lo que pretendió desde el principio la historia conceptual koselleckiana es lo que él llamó de manera muy explícita, solucionar la “patogénesis de la modernidad”. Esta patogénesis se manifiesta por el hecho de hacer una crítica a partir de finalismos históricos idealizados, por ejemplo, la libertad. Koselleck ha visto

desde la publicación de su tesis el peligro que tiene la aceleración del tiempo en la modernidad, lo cual impide la reflexión, la calma para tomar decisiones ponderadas. Si todas las realidades modernas se desvanecen en el aire, entonces la tradición -el espacio de experiencia- carece de validez para orientarnos en el presente y en el futuro -horizonte de expectativas. De alguna manera, el espacio de experiencia se ha alejado del horizonte de expectativas de tal manera que no hay nada que nos enseñe a actuar en el presente. Podríamos decir que cada presente presenta sus propios problemas y que tenemos que enfrentarlos sin ninguna tradición que nos oriente. Por este problema del tiempo acelerado es que Koselecke formula su concepto de estructuras de repetición, pues lo que busca es regresar la historia moderna (lo contingente) a la forma de la historia maestra de vida. Koselleck teme a la contingencia que trae consigo el tiempo acelerado. Concluyó este apartado con la siguiente pregunta: ¿es posible aceptar la contingencia y, aun aceptándola, poder aprender de la historia? Para ello, voy a plantear, a partir de Luhmann, una propuesta para hacer investigación histórica sin antropología filosófica (sujeto trascendental) y sin miedo a la contingencia.

## OBSERVAR AL SISTEMA OBSERVADOR

Considero, de manera esquemática, tres etapas en la descripción que la historia en su forma moderna ha hecho de sí misma. Estos tres momentos son anteriores al que he denominado como “cierre cognitivo”. Mientras que la descripción de la historia basada en el “cierre cognitivo” es en sentido explícito, una autodescripción, las que se realizaron del siglo XVII a la primera mitad del siglo XX, son heterodescripciones, pues ellas se hacen desde la filosofía. Estas heterodescripciones quieren darle sentido a la historia, pues esta dejó de estar subsumida en la historia de la salvación. En el momento en que se independiza de la teología, la historia logra su

“cierre operativo”, es decir, se autonomiza de los saberes eclesiásticos. En el momento en el que la historia se separa de la doctrina cristiana, el tiempo social pierde orientación. Estas tres etapas que se dan durante la sustitución del mundo religioso por el mundo ético-político tienen como intención darle sentido a la historia. Sentido en su doble significado, por un lado, dotar de razón al tiempo contingente de la modernidad y, por otro, darle una dirección. La primera fase de esta será la teodicea: la historia moderna tiene un sentido porque vivimos en el “mejor de los mundos posibles”; la segunda, la filosofía de la historia: la historia tiene un objetivo que es el del progreso y, por última etapa, las cosmovisiones: la historia tiene una duración donde las cosmovisiones cambian en función de una caracterización universal del hombre (antropología filosófica). Esta tercera etapa es la que, según mi planteamiento, se sustituye por lo que llamo autodescripción, es decir, “cierre cognitivo”. Esto es, que la historia no solo se separa del saber teológico, sino que, además, la historia se historiza a sí misma. A partir de esta postura, que muchos llamarían *historismo*, es el momento en que como el rey Midas, todo lo que toca el conocimiento histórico se vuelve relativo y contingente. Esta cuarta etapa es la que en el primer apartado, he llamado el periodo “moderno”. Ese momento es el que Koselleck, con sus estructuras de repetición y su *Histórica*, quiere superar. La pregunta, totalmente válida, de Koselleck es: ¿cómo una sociedad puede reproducirse con pura información contingente? Si como hemos visto, el acontecimiento es la variación y la estructura la repetición, la cuestión fundamental es, como lo argumenta Moscoso: ¿cómo puedo ver la variación sin repetición? Respondo de inmediato, observando al observador<sup>15</sup>.

Antes que nada, hay que aclarar que el observador no es un individuo. Además, se debe tomar en cuenta que la observación es

<sup>15</sup> Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad* (México: ANTRHOPOS-UIA-ITESO, 1996).

una operación que, como toda operación, se realiza en el tiempo, es decir, lleva tiempo hacerla. Con esto quiero afirmar que toda operación de observar es empírica, no trascendental. Para poder iniciar con una exposición de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, es necesario que se contemple que toda observación tiene un punto ciego, es decir, ninguna observación puede verlo todo. Esta imposibilidad de verlo todo se debe a que la operación de observar consiste en llevar a cabo una distinción e indicar uno de sus lados. Ahora, a partir de la primera distinción, las siguientes distinciones que se pueden hacer son a partir de esa primera distinción. Si la primera distinción determina, sí, determina, las siguientes distinciones que se pueden llevar a cabo, entonces, la recursividad de las distinciones viene a formar una estructura. Esto es, la estructura es el resultado de la secuencia temporal de las operaciones de observación. La estructura no es algo que se repite, pues no es estática, sino que ella adquiere estabilidad gracias al permanente cambio. La estructura adquiere sus propios límites por medio de la recursividad de sus operaciones. La estructura, como operación nueva, en cada momento (acontecimiento) constituye un adentro y un afuera, es decir, se manifiesta como (una distinción) sistema y entorno. Para que la información contingente (el ruido) se pueda convertir en orientación (sentido) de la reproducción de la estructura, la consigna es la siguiente: observa al observador. No se trata de observar lo que el observador ve, sino bajo qué distinción es que ve lo que ve y no puede ver otra cosa. Todo se vuelve contingente cuando me oriento a observar la distinción con la que el observador de primer grado ve el mundo. Lo que significa que lo que él concibe como absoluto se vuelve contingente cuando veo que puede haber otras distinciones para ver el mundo que las que él utiliza. Pongo un ejemplo, la estructura social medieval ve la naturaleza desde la distinción naturaleza/gracia (es una distinción teológica), para la sociedad medieval lo que ve es lo real, pero para él que observa la distinción con que observa la naturaleza, se da cuenta de que pueden haber otras distincio-

nes para observar la naturaleza. La estructura moderna observa la naturaleza en oposición a lo artificial, esto es, naturaleza/técnica. Nos enfrentamos a distintas formas de la naturaleza. En lugar de suprimir la contingencia, para los sistemas funcionales modernos, ver todo como contingente es lo que les permite orientarse. Lo que se desvanece, en la modernidad, es lo estable. La economía observa precios que cambian constantemente, el derecho, leyes que también cambian, lo mismo con respecto a la opinión pública, etcétera.

Luhmann aplica la observación del observador a su propia teoría de los sistemas sociales. Él parte de una distinción para observar la sociedad, sistema/entorno, pero es consciente de que puede haber otras distinciones, por lo tanto, sabe que su teoría es relativa. Dicho de manera paradójica, su teoría se vuelve universal en la medida en que se sabe ya contingente, pues universalidad, para él significa capacidad autológica. La universalidad de la historia está en que ella se reproduce autológicamente, esto es, la historia como conocimiento sobre el pasado se sabe a sí misma histórica. Se aplica a sí misma y esto es lo que llamo “cierre cognitivo”. La historia sabe que lo que ella ve a partir de ciertas distinciones, también podría ser visto desde otras distinciones. Gracias al “cierre cognitivo”, y no solo “operativo”, el sistema ciencia de la historia, como señalé, no tiene el monopolio del pasado, sino solo de un tipo de pasado, el suyo.

Expongo una noción básica de la teoría luhmanniana que puede ser útil para entender la observación del observador. Para Luhmann, una estructura que se echa a andar recursivamente constituye un sistema y este se distingue de lo que no es él, su entorno. En el principio no es la unidad, sino la división y, además, no se va de la diferencia a la unidad como en la dialéctica, sino de la diferencia a la secuencia de más diferenciaciones. La estructura de un sistema, como hemos visto, se constituye a partir de sus operaciones. Ahora, la operación es la unidad base que configura al sistema y para la teoría de los sistemas sociales, la operación

que produce y reproduce autopoéticamente a la sociedad es la comunicación y no como la tradición sociológica lo planteó, el hombre. Luhmann se ha alejado de la teoría de Dilthey de las concepciones del mundo basada en una antropología filosófica. La comunicación como operación recursiva produce la sociedad. Las formas de sociedad a lo largo de la historia no son más que la recursividad de la comunicación. Por comunicación entiende la solución del problema de la doble contingencia: Yo no sé qué vas a hacer tú, pero tú no sabes qué voy a hacer yo. La comunicación es la operación que permite coordinar a *alter* con *ego*. Por ello, la comunicación no se reduce al lenguaje, sino a lo que él llama los medios simbólicamente generalizados, el ejemplo paradigmático es el dinero, pero otro medio es el amor. A esto se debe que la sociedad observa con la operación de comunicar. Por ello, cada tecnología de la comunicación constituye una sociedad distinta: oralidad, caligrafía, imprenta, analógica, digital. La historia, como parte del sistema ciencia de la sociedad moderna, lo que ve son comunicaciones. De antemano sé que exponer la teoría de Luhmann en este ensayo sería imposible, solo presenté un bosquejo de su teoría para pensar el problema de la historia como acontecimientos y como saber. Concluyo diciendo que Luhmann se aleja de toda antropología filosófica y de toda estructura de repetición y nos invita a pensar la historia como contingencia.

## CONCLUSIÓN

Queda claro que ningún diálogo se termina. Mal hermeneuta el que cree tener la última palabra. Por el contrario, el ensayo, “Historias de la experiencia”, ha sido una gran motivación para explicitar mi postura, pero como mi postura se sitúa en la posición contraria a la del ensayo, me ha planteado un reto para tratar de fundamentar mi posición.

En el fondo, a partir de dos autores que he frecuentado du-

rante treinta años, Certeau y Luhmann, he tratado hasta donde he podido, de sostener una nueva forma de *historismo*, si por *historismo* se entiende convertir en relativo y contingente cualquier evento. El problema que me surge, a partir del ensayo de Javier Moscoso, es el debate sobre qué relación mantiene la historia con el pasado. Para mí la historia, como se ha podido ver, más que una ciencia es el “llanto de Ulises”. Ulises, en el banquete que le ofrecen los feacios, escucha el canto del aedo Demódocos, el cual relata el pasaje del Caballo de Troya. Ulises reconoce en ese pasaje su pasado, su juventud, ahora ya viejo sabe que eso que fue nunca regresará. Lo único que le queda es llevar a cabo un trabajo de duelo para intentar continuar viviendo<sup>16</sup>.

Escribimos para iniciar una conversación. Espero haber, como dice Spinoza, sido justo en mi comprensión del ensayo de Javier Moscoso. Como dice Michel de Certeau, pensar es dar las gracias a los que lo motivan. Por eso solo me queda agradecerle por haber provocado que escribiera este texto. ■

#### BIBLIOGRAFÍA

- Bataille, Georges. *La parte maldita precedida de la noción de gasto*. Barcelona: ICARIA, 1987.
- Cassou-Noguès, Pierre y Pascale Gillot. *Le concept, le sujet et la science*. París: VRIN, 2009.
- Certeau, Michel de. “El mito de los orígenes”. *Historia y Grafía*, núm. 7 (1996): 11-29.
- Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*. México: UIA, 1993.
- Durán, Norma. *Crónicas novohispanas: una propuesta de lectura*. México: Navarra, 2021.
- Hartog, François. *Regímenes de historicidad*. México: UIA, 2007.
- Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. París: Gallimard, 1968.
- Laplanche, Francois. *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au xx siècle*. París: Albin Michel, 2006.
- Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. México: FCE, 1964.

<sup>16</sup> François Hartog, *Regímenes de historicidad* (México: UIA, 2007).

- Luhmann, Niklas. *La ciencia de la sociedad*, México: ANTHROPOS-UIA-ITESO, 1996.
- Luhmann, Niklas. *La realidad de los medios de masas*. Barcelona: UIA-ANTHROPOS, 2000.
- Luhmann, Niklas. *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: ANTHROPOS-UIA-CEJA, 1998.
- Marquard, Odo. *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Valencia: PRE-TEXTOS, 2007.
- Mendiola, Alfonso. “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”. *Historia y Grafta*, núm. 15 (2000): 181-208.
- Meyerson, Ignace. *Les fonctions psychologiques et les œuvres*. París: Albin Michel, 1995).