

LA ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA
EN CLAVE HERMENÉUTICO-ONTOLÓGICA

Miguel Ángel Guzmán López



Pliegohistoria

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

La estructura de la conciencia histórica en clave hermenéutico-ontológica cuestiona el sentido de la existencia estrechamente ligado a la pregunta por lo propio del ser de cada individuo y de cada pueblo. Ambas cuestiones relacionadas con lo que hoy se entiende como conciencia histórica. Se trata de un tema de innegable actualidad, apoyado en la formación del autor como historiador y filósofo, con un estilo claro y directo que ofrece una ayuda adicional a todo lector interesado en comprender la estructura de la conciencia histórica.

*La estructura de la conciencia histórica
en clave hermenéutico-ontológica*

P L I E G O H I S T O R I A

U N I V E R S I D A D D E G U A N A J U A T O • M É X I C O

MIGUEL ÁNGEL GUZMÁN LÓPEZ

*La estructura de la conciencia histórica
en clave hermenéutico-ontológica*

UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



*La estructura de la conciencia histórica
en clave hermenéutico-ontológica*

D.R. © Primera edición electrónica, 2019

D.R. © UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO
Campus Guanajuato
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Historia
Lascuráin de Retana núm 5, Centro,
C. P. 36000, Guanajuato, Gto., México.
editorial.dcs@ugto.mx

Programa Editorial Universitario
Mesón de San Antonio, Alonso núm. 12, Centro,
C. P. 36000, Guanajuato, Gto., México.
editorial@ugto.mx

Corrección: José de Jesús Gutiérrez Guerrero
Diseño de portada: Martha Graciela Piña Pedraza
Imagen de portada: Oliver Esquivel, *La ronda de los presos*
(40 × 100 cm), siligrafía, 2015.
Formación y cuidado de la edición: Flor E. Aguilera Navarrete
Edición digital: Jorge Alberto León Soto

Advertencia: ninguna parte del contenido de este ejemplar puede reproducirse, almacenarse o transmitirse de ninguna forma, ni por ningún medio, sea éste electrónico, fotoquímico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, ya sea para uso personal o de lucro, sin la previa autorización por escrito de los editores.

ISBN PDF: 978-607-441-643-5

Impreso y hecho en México • *Printed and made in Mexico*

CONTENIDO

Prólogo	11
<i>Francisco Manuel López García</i>	
Introducción	19
CAPÍTULO PRIMERO	
El fundamento ontológico de la conciencia histórica	29
I. Tres elementos ontológicos fundamentales de la experiencia temporal e histórica	
	32
<i>El estado de tiempo asumido</i>	33
<i>La preocupación respecto al tiempo</i>	38
<i>La preocupación por el otro del pasado</i>	44
II. El estado de resuelto, la temporalidad y la historicidad: factores de la conciencia histórica	
	45
<i>El estado de resuelto</i>	45
<i>La temporalidad</i>	47
<i>La historicidad</i>	52
III. Características fundamentales de la conciencia histórica desde una perspectiva ontológica	
	58
IV. Balance preliminar	67

CAPÍTULO SEGUNDO

El carácter dialógico de la conciencia histórica	73
I. La historicidad del ser como punto de partida	76
II. Elementos hermenéutico-ontológicos de la historicidad y de su conciencia	83
III. La conciencia de la historia efectual y la conciencia histórica	88
IV. La conciencia histórica y su dialogicidad	93
V. El papel del lenguaje para el desarrollo de la dialogicidad de la conciencia histórica	102
<i>El lenguaje en la configuración del mundo</i>	108
VI. En pos de la respuesta por el cómo de la conciencia histórica	112

CAPÍTULO TERCERO

La posibilidad crítica de la conciencia histórica	117
I. El debate entre la hermenéutica y la crítica de las ideologías	119
II. Hacia una hermenéutica crítica, trascendental y emancipadora	125
III. La comunidad ideal de comunicación	130

IV. La posibilidad crítica de la conciencia histórica	137
<i>La pertinencia aún hermenéutico-ontológica</i>	
<i>del problema de la conciencia histórica frente</i>	
<i>a la crítica de las ideologías</i>	138
<i>El problema de la ideología como asunto</i>	
<i>característico de la conciencia histórica</i>	141
<i>El carácter comunitario de la conciencia histórica</i>	147
V. Respecto al para qué de una conciencia histórica	152
CAPÍTULO CUARTO	
La estructura de la conciencia histórica	155
I. La relación estructural entre los elementos	
de la definición de conciencia histórica	157
<i>El fundamento ontológico</i>	158
<i>La dialogicidad</i>	159
<i>La posibilidad crítica</i>	160
II. Dos elementos constitutivos de la diversidad	
de la conciencia histórica: el espacio de	
experiencia y el horizonte de espera	164
III. La universalidad de la conciencia histórica:	
apuntes para un debate con el posmodernismo	177
Conclusiones	187
Bibliografía	195

*Dedicado a mi esposa Rocío
y a mis hijos Diego y Sofía*

PRÓLOGO

La pregunta por el sentido de la existencia está estrechamente ligada a la pregunta por lo propio del ser de cada individuo y de cada pueblo. Ambas cuestiones se encuentran en la entraña de lo que hoy se entiende como *conciencia histórica*. *Conciencia* quiere decir un saber que da cuenta de sí mismo, una práctica que se ve iluminada por un saber auténtico. Pero si es difícil desentrañar lo que significa el término *conciencia* no lo es menos elaborar una reflexión seria sobre lo que implica su adjetivo. *Historia* es un término incómodo no sólo para los historiadores, sino también para los filósofos, y en general para todo aquel pensador que ha intentado o intenta establecer la estructura del devenir, ya sea mirando al individuo en particular o desde la óptica de una colectividad.

En el contexto latinoamericano hace ya algunas décadas el filósofo Ignacio Ellacuría ilustró la dimensión del problema de la estructura de la historia, y a partir de ello quedaría al descubierto la intrincada complejidad de lo que se conoce como *conciencia histórica*. Johann Gottfried von Herder, por ejemplo, dio prioridad al vínculo entre los individuos a partir de la tradición, la cual apunta a la unidad total del género humano; nadie queda fuera del influjo de la tradición y esto

hace que los humanos sean mutuamente dependientes. Dar cuenta de la tradición constituiría para un lector contemporáneo una señal de conciencia histórica. Para Immanuel Kant sería inconcebible la historia sin la naturaleza, la cual tiende a desarrollarse de manera completa y adecuada en el concierto o desconcierto de la voluntad y la razón. Víctor Cousin vio en la figura del héroe a un personaje de culto, una especie de síntesis no sólo de una nación, sino también de una época. En esta perspectiva, para hacer conciencia de la historia habría que escudriñar el modo de pensar y actuar del héroe. En sentido contrario, Karl Marx habría de señalar que la historia se decide no en un personaje en particular, sino en las relaciones materiales que imperan en una sociedad.

En el presente estudio de Miguel Ángel Guzmán López se abre una nueva ventana, un escenario alterno para la discusión sobre la conciencia histórica. Efectivamente, la hermenéutica filosófica del siglo xx ofrece al autor el horizonte de comprensión y el recurso programático necesarios para abordar ciertas preguntas fundamentales de la conciencia histórica que tienen que ver con sus condiciones de posibilidad, sus manifestaciones, su relevancia como fuerza impulsora del devenir, entre otras. Al ser deudora de la fenomenología, y en cierto modo del existencialismo, la hermenéutica filosófica del siglo xx apunta a la revaloración del carácter “circunstanciado” de la razón, mismo que desde un principio hace suyo el autor al declararse particularmente interesado en “aquellas cosas que la cotidianidad nos impone como resueltas, y en cuya supuesta nitidez siempre terminamos perdiéndonos”.

El extravío en las coordenadas espacio-temporales es un peligro acechante para el individuo y para los grupos sociales que transitan de un lado a otro las rutas del presente. Lo actual o lo cotidiano sirve lo mismo para evadirse cómodamente ante

el llamado que hace la época a la toma de decisiones responsables para evitar mayor daño al planeta como para experimentarse enclaustrado en una circunstancia imprevista y no deseada de pobreza real. La angustia de no tener entre las manos bien afirmadas las riendas del presente es algo que caracteriza a la época actual, a las sociedades sumidas en la precariedad y a las que presumen de ser avanzadas o ilustradas. Por eso, como ya lo señaló Paulo Freire, la historia está sujeta a dos fuerzas antagónicas: una, para acelerar su advenimiento; otra, para provocar su detención. Reconocer tales fuerzas ocultas y al mismo tiempo evidentes, encontrar una explicación a la angustiada experiencia de lo “obvio”, constituye el objeto de la conciencia histórica. Sólo a partir de este reconocimiento el individuo y la sociedad pueden abrirse paso en calidad de pro-yecto.

La conciencia histórica es una noción que remite a la temporalidad, al modo de ser *tempus* propio de cada individuo o sociedad. El tiempo es una categoría física pero ante todo filosófica, dinámica y dialógica, que no se entiende de manera polarizada o estática: no es el pasado lo que anima de manera exclusiva la historia, sino el diálogo que el pasado entabla con el futuro y con el presente. La primera postura, es decir la que encumbra el pasado en oposición al futuro y al presente, queda ejemplificada adecuadamente por aquellos textos de historia que dan prioridad a la acumulación de datos, a la sacralización de un panteón heroico, a la implantación de modelos que sirven más que nada para hacer cada vez más dócil a la razón de frente a un determinado programa ideológico. Nada más equivocado resulta considerar a este fenómeno como conciencia histórica.

La noción de conciencia histórica propuesta por Miguel Ángel Guzmán López traspassa el plano de la mera exposición de los datos del evento, en tanto contenidos de conocimiento. No se puede soslayar la importancia del hecho o aconte-

cimiento como *factum* que llega con un lenguaje propio, pero para el autor la conciencia histórica implica, además, hacerse cargo de ello con una actitud de preocupación o cuidado. Con estas expresiones, el autor de esta investigación reconoce su admiración por el filósofo alemán Martin Heidegger. De este pensador, el autor resalta la pregunta por el ser, y ante todo la caracterización que aquél hace del *Dasein* como un ente capaz de asumir con toda seriedad y resolución sus propios condicionamientos ónticos. Este análisis profundo de lo que el *Dasein* es, de sus posibilidades, de lo que hace o deja de hacer de cara a sus más enraizados hábitos, a sus más ocultos o evidentes cuestionamientos, es la condición imprescindible para que la conciencia de tal o cual *Dasein* se perciba a sí misma como experiencia histórica, responsable de sí y corresponsable respecto de un modo de ser-en-el-mundo.

Platón llegó a afirmar que la razón se manifiesta como el diálogo que el alma entabla consigo misma. Esta estructura dialógica del pensar corresponde a la noción de *conciencia histórica* defendida por Miguel Ángel Guzmán López. Los ejes en los que se articula el concepto y la experiencia del tiempo (pasado-presente-futuro) están estructurados de manera dialógica: ninguno se entiende por separado al punto que toda decisión que el individuo o una sociedad toma en el presente habrá de involucrar de un modo u otro una tradición y un proyecto de mundo. Esta estructura dialógica de la conciencia histórica lleva de suyo a la noción de responsabilidad histórica. En este punto se hace más evidente la relevancia de la pregunta por la conciencia histórica: la toma o no de decisiones “afectan” y “efectan”, puesto que no sólo encuentran eco actual en la sensibilidad de los individuos y sociedades sino que efectan, esto es, dejan una huella que trasciende a los protagonistas de un evento determinado, independientemente de que tales pro-

tagonistas lo hayan pretendido. El efecto del acontecimiento queda vigente incluso cuando ya se haya disuelto todo vínculo entre los que tomaron parte en él. El acontecimiento o evento muestra el carácter abierto del pasado y con tal acontecimiento hay que entablar un diálogo constante. Por eso es justo afirmar que la conciencia histórica es un asunto de concernimiento.

Todo juicio emitido sobre un evento quedaría incompleto sin la revisión de aquello que anima o desanima a quien emite tal juicio. Hans-Georg Gadamer se encargó de traer a la palestra la noción del prejuicio como un aspecto fundamental de la conciencia histórica. Al mismo tiempo, el filósofo alemán enfatizó el rol que desempeña el lenguaje en la comprensión del mundo. Desde la perspectiva de Gadamer, la conciencia histórica es siempre una experiencia lingüístico-dialógica que está animada por el prejuicio. En este sentido, el prejuicio se convierte en un texto a interpretar tan relevante como lo puede ser el texto que ofrece el mundo al intérprete. Miguel Ángel Guzmán López toma nota de ello y ve en las aportaciones de Gadamer una valiosa ayuda para quien pretende descubrir el modo como opera la conciencia histórica.

El autor del presente estudio no se limita a remitir la conciencia histórica a un asunto meramente particular, es decir, de cada individuo. De ser sólo esto la conciencia histórica se estaría negando cualquier proyecto social a mediano y largo plazos, lo cual significa el derrumbe de la sociedad misma y la deriva de lo que ordinariamente se entiende como cultura. Al contrario, para que la conciencia histórica se efectúe, se haga tangible, es necesario que ascienda a su carácter de experiencia colectiva. Con este propósito Miguel Ángel Guzmán López aborda algunos posicionamientos de Jürgen Habermas y de Karl-Otto Apel. Para este último, el peso que Gadamer concedió a la tradición implicaba dejar en el ámbito de lo in-

determinado el sustrato de la toma de decisiones relevantes para el individuo, pero sobre todo para la colectividad. La autoridad de la tradición así considerada se convertía en un peligro, un riesgo constante de alienación. Según Apel, la pretensión gadameriana del acuerdo debía ser entendida también como posibilidad de superación de ciertas condiciones históricas imperantes. La tradición siempre está sujeta a la crítica y no debe ser abordada sólo con una actitud de acuerdo con la “comprensión”. A este respecto, la conciencia histórica debe estar animada por una ostensible y eficaz fuerza de transformación; aquélla debe asumir su rol de instancia crítica de cara a la tradición. Apel apunta a una comunidad ideal vinculada por un acuerdo fundamental. Esto no es otra cosa que la prosecución de “un dominio del hombre sobre sí mismo asumido por todos”, “un acuerdo sobre un sistema inter-subjetivamente controlable de automanipulación del hombre basado en un saber nomológico”. Miguel Ángel Guzmán López se declara a favor de esta propuesta de Apel, y al mismo tiempo insiste en la importancia que tiene la contrastación entre la comunidad ideal con la comunidad real de comunicación, sin soslayar sus componentes ético-políticos.

Casi en la parte final de su texto, Miguel Ángel Guzmán López analiza dos conceptos propuestos por Reinhart Koselleck: el espacio de experiencia y el horizonte de espera. Con ello se pretende poner de manifiesto el carácter dinámico de la conciencia histórica. El espacio de experiencia apunta, según el autor del presente estudio, a una incorporación eficaz de los acontecimientos pasados en el presente. Por otra parte, el horizonte de espera ofrece la posibilidad de vincular el presente con el tiempo esperado (futuro) y todo lo que esto supone de temor o anhelo. El presente es el punto de convergencia del pasado y del futuro; es el ágora donde se hace po-

sible el diálogo, y desde donde se hace factible la conciencia para los individuos y las sociedades constituidas como tal. Por último, Miguel Ángel Guzmán López adopta una postura crítica con respecto de ciertos postulados posmodernos, como los de Keith Jenkins: la noción de emancipación total a partir del reconocimiento radical de la finitud sin fundamentos “trascendentales”, sin objetivos y “despojados” de historia y de ética. Guzmán López sostiene con claridad que este supuesto proyecto de emancipación total carece de sentido, debido a que, como tal, el “proyecto” ya supone una sujeción de parte de sus partidarios. Para el autor del presente estudio los postulados expresados por Jenkins no hacen posible erradicar la conciencia histórica sino, más bien, confirman su vigencia y su eficacia. En esta perspectiva las afirmaciones de Jenkins muestran un contenido claro en el que éste entiende la conciencia, la de sí, la de su movimiento y la de su época.

El autor, Miguel Ángel Guzmán López, aborda un tema de innegable actualidad, y lo hace apoyándose en su formación como historiador y filósofo. Su estilo claro y directo ofrece una ayuda adicional a todo lector interesado en comprender la estructura de la conciencia histórica. Celebro la publicación de este trabajo y auguro una buena recepción en los lectores.

Francisco Manuel López García

INTRODUCCIÓN

...no creo que ni uno solo de ellos tuviera una idea clara del tiempo como la que nosotros tenemos después de un sinfín de siglos; todavía pertenecían al principio de los tiempos: no poseían una experiencia heredada que les hubiera enseñado.

Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas*

Esta investigación constituye una búsqueda respecto al ser y al proceder de la conciencia histórica, toda vez que desde la tradición filosófica occidental ha representado un problema que involucra reflexiones de carácter principalmente epistemológico, pero a partir del desarrollo de la hermenéutica filosófica, también ha implicado cuestionamientos de carácter ontológico, que son, como se verá más adelante, en los que en este trabajo se enmarca.

La pregunta por el ser y por el proceder de la conciencia histórica inicia desde el momento en que no ha podido encontrarse una definición que permita dar cuenta de los elementos ontológicos que la estructuran. De esta forma, cuando en esta investigación se hace referencia al problema de la conciencia histórica no debe entenderse por ello a la discusión crítica que

Hans-Georg Gadamer sostuvo frente al historicismo alemán, y frente a la postura particular de Wilhelm Dilthey, consignada desde sus conferencias de Lovaina de 1957, tituladas precisamente *El problema de la conciencia histórica* —aunque en uno de los capítulos se establezca un acercamiento a, y un puente con, dicho asunto—, sino que se asume por tal cosa a la dificultad que ha habido por reflexionar sobre el ser y el proceder de la conciencia histórica, necesariamente desde un plano hermenéutico-ontológico, cosa que conlleva a la necesidad de proponer una definición, que refleje la relación estructural dada entre los diversos elementos ontológicos de la conciencia histórica.

Esta reflexión es necesaria dado que tanto en el campo de la historiografía, como en el de la propia filosofía, se encuentran una multiplicidad de caracterizaciones y de perspectivas del problema, al grado incluso de llegar a la sugerencia de su cancelación, según el discurso posmoderno.

Así, dentro del ámbito historiográfico, se puede rescatar la definición de *hombre culto* que Lucien Febvre recupera de Gustave Monod, porque en ella descubre que la conciencia histórica sería:

[...] la capacidad del individuo para captar su situación de hombre en el tiempo y en el espacio a la vez; de relacionar con otras civilizaciones aquella de que es actor y testigo; la capacidad del sujeto que, con el conocimiento de un número de acontecimientos esenciales, ha adquirido una especie de experiencia sobre la muerte y la vida de las civilizaciones.¹

Por su parte, Raymond Aron define la *conciencia histórica* como la idea que cada colectividad se hace “de lo que significan

¹ Febvre, 1993, p. 223.

para ella humanidad, civilización, nación, pasado y futuro, los cambios a que se someten a través del tiempo las obras y las ciudades”.²

Lo primero que se nota en las definiciones anteriores es el desacuerdo en el sentido de si la conciencia histórica es una *capacidad* o una *idea*. Para Monod se trata de una especie de aptitud que puede desarrollarse mediante la obtención de una serie de conocimientos, mientras que para Aron es la idea que una colectividad humana tiene de ciertas nociones comunitarias y temporales. En todo caso resalta el carácter social de ambas definiciones en la medida en que la conciencia histórica implica una relación histórica que se genera entre un individuo o entre un grupo y una comunidad llamada *nación*, *humanidad* o *civilización*.

Este último término, *civilización*, es importante en ambas definiciones en cuanto a que tal noción constituye una forma de unidad de medida del alcance de los logros materiales e intelectuales de la humanidad en sus diferentes épocas; en el caso de Monod, además, se alude a la civilización como algo que vive y muere, algo que cambia con el transcurso del tiempo.

Una definición diferente se encuentra en José M. Sevilla, pero ya no exhortando al ámbito comunitario, presenta, más bien, a la conciencia histórica como la “autorreflexión que los hombres hacemos y asumimos de nuestro propio pasado histórico, existencial, vivencial”.³ En ella ya no se habla de la potencialidad que implica el desarrollo de una capacidad ni de una idea —que se antoja providencial— con relación con una agrupación, sino se hace referencia a una acción (autorre-

² Aron, 1983, p. 103.

³ Sevilla, 1993, p. 66.

flexión) ejercida sobre un asunto concreto (el pasado) desplegado en tres ámbitos (lo histórico, lo existencial y lo vivencial), por cierto, enunciados de manera tan general que Sevilla deja en manos del lector el establecimiento de las fronteras conceptuales entre las tres esferas.

Pero lo verdaderamente relevante de esta definición, independientemente de lo dudoso que resulta que el acto de reflexionar (aunque sea sobre el pasado) sea en sí mismo conciencia histórica, es que al hablar de lo histórico, lo existencial y lo vivencial, atiende a un espectro muy amplio de la experiencia humana en la que la vida social es muy importante, pero posiblemente no el único elemento básico a considerar para definir la conciencia histórica.⁴

Otra parte del problema radica en atribuir el surgimiento de la conciencia histórica a la par que se desarrolla la modernidad en el mundo occidental europeo. Por ejemplo, puede mencionarse al propio Aron, para quien la conciencia histórica como tal nace en la Europa moderna y la exporta para dar a los pueblos no europeos la conciencia de su pasado.⁵ Sevilla, por su parte, afirma que “modernidad es además de conciencia racional y calculadora también conciencia histórica del mundo de los ánimos humanos que es el mundo civil o el mundo de las naciones, en definitiva del mundo histórico”.⁶

⁴ Con esta afirmación no se pretende desestimar, ni mucho menos negar, la importancia que la vida social tiene en la conformación de la conciencia histórica. Sólo se aparta un poco la mirada de ella, con fines metodológicos, para buscar el conjunto mínimo de elementos que se requieren para hablar de una conciencia histórica, componentes que, una vez definidos, se verán “acrecentados” y “dinamizados” por esa vida social.

⁵ Aron, 1983, pp. 103-105.

⁶ Sevilla, 1993, pp. 65-66.

El origen de la conciencia histórica como problema filosófico también ha sido regularmente identificado como un proceso paralelo al de la aparición del pensamiento occidental moderno, específicamente en el periodo que algunos autores han denominado como la *segunda modernidad*, cuya delimitación tendría como fronteras del pensamiento de René Descartes hasta el de Immanuel Kant, y que estaría precedido por el Renacimiento y sucedido por el idealismo alemán hasta Georg Wilhelm Friedrich Hegel —primera y tercera modernidad, respectivamente—. ⁷ En un proceso caracterizado no tanto por ser una abrupta ruptura con el pensamiento medieval sino una gradual secularización de conceptos fundamentales, el nacimiento de la conciencia histórica moderna se encontraría íntimamente ligada al cambio de perspectiva de una historia regulada por una *providencia trascendente* a otra inmanentemente, orientada por el *progreso* —trascendente a su modo también.⁸

El establecimiento de un metarrelato histórico cuyo mecanismo central se fundamenta en la idea del progreso, aunado al nacimiento decimonónico de la investigación histórica como disciplina con pretensiones de cientificidad, constituirían elementos que acentuarían la identificación de la conciencia histórica como un asunto propio de la modernidad, por lo que no es de extrañar que con el arribo de la crítica posmodernista también se le considere un asunto cancelado.⁹

⁷ Sevilla, 1993, p. 65.

⁸ Sevilla, 1993, pp. 68-69. Sevilla retoma la tesis de la secularización que Karl Löwit propone en su libro *El sentido de la Historia*.

⁹ Keith Jenkins, por ejemplo, afirma que el pasado “no consiste en nada independiente de nosotros a lo que *debamos* ser leales, nada por lo que *debamos* sentirnos culpables, ningún hecho que *debamos* descubrir, ninguna ver-

Pero, ¿es todavía pertinente suponer que con la modernidad termina también la necesidad de problematizar el asunto de la conciencia histórica?, ¿no será que lo que termina es el rol específico que la conciencia histórica desempeñaba dentro del discurso moderno?, ¿no será necesario más bien hacer un replanteamiento de la propia definición de *conciencia histórica* que conformarse con la cancelación del problema? La presente investigación trata de hacer un acercamiento a la dificultad que entraña pensar a la conciencia histórica desde el plano de la hermenéutica filosófica y de las posibilidades de su pertinencia en una época que cada vez más pone en entredicho a la razón histórica como fuente de autoconocimiento.

Para esto, es necesario acotar el problema estableciendo como marco la noción de estructura, de manera que la búsqueda quede limitada por la intención de definir cuáles son aquellos elementos básicos a partir de los que puede hablarse de la *conciencia histórica*. Así, la *estructura de la conciencia histórica* estaría compuesta por aquellos elementos que ayuden a entender cuándo es que se habla plenamente de conciencia histórica y cuándo no, y si estos componentes son al menos parcialmente dinámicos.

Se entenderá entonces el término *estructura* como un todo que sólo puede comprenderse por medio del análisis de sus componentes y de la función que cumplen con el todo. Se trata de un conjunto formado por elementos íntimamente ligados entre sí, de manera que cada uno depende de los otros, y no puede ser lo que es más que por su relación con los otros.¹⁰

dad que *debamos* respetar, ningún problema que *debamos* resolver, ningún proyecto que *debamos* terminar” (Jenkins, 2006, p. 14).

¹⁰ Auzias, 1970, p. 15.

Esta definición está inspirada en el concepto desarrollado por los estructuralistas a partir del trabajo de Ferdinand de Saussure en el *Curso de lingüística general*, de 1916. Sin embargo, no se asume aquí una perspectiva estructuralista integral sino que se toma esta definición porque se la considera adecuada para dar cuenta del estado de cosas que dan pie a hablar de la conciencia histórica y de su estudio.

La propuesta de hablar de una *estructura de la conciencia histórica* deriva de la idea de que la conciencia histórica no puede ser definida cabalmente tomando como parámetro exclusivamente la cantidad y la calidad de la información que el sujeto tenga acerca del devenir histórico de su comunidad, sino que existen otros elementos, de carácter existencial, que implican la adopción de un enfoque hermenéutico-ontológico para poder dar cuenta de ellos.

Las preguntas orientadoras en esta investigación son tres: ¿qué posibilita a la conciencia histórica? (en términos de cuáles son sus fundamentos ontológicos), ¿cómo funciona (es decir, cuál es la dinámica de) la conciencia histórica? y ¿para qué la conciencia histórica?

Se espera dar una respuesta a estas interrogantes tomando como base principalmente a Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Karl-Otto Apel, Reinhart Koselleck y un poco indirectamente a Jürgen Habermas y a Paul Ricoeur.

La hermenéutica filosófica proporciona el entramado conceptual desde el cual se plantean y discuten los objetivos fundamentales de este trabajo, en la medida en que más que abordar los aspectos propiamente epistemológicos del problema se tomarán en cuenta las contribuciones existenciales que el devenir histórico aporta a la conformación de una conciencia histórica que trasciende el conocimiento de la realidad inmediata y da cuenta al sujeto de la experiencia de lo histórico desde la situación de su

finitud. Con lo dicho no se pretende entronizar a la hermenéutica como portadora de la verdad ni mucho menos, sino solamente explorar las posibilidades discursivas y textuales que desde este campo están relacionadas con el asunto de la conciencia histórica.

El propósito general que persigue la investigación es el de realizar un estudio de la conciencia histórica desde una perspectiva hermenéutico-ontológica, a partir de la búsqueda de los elementos constitutivos básicos que permitieran hablar de una *estructura de la conciencia histórica*, y que represente una alternativa a la noción fundamentada en criterios exclusivamente epistemológicos.

Para lograr el cumplimiento de este propósito, en el transcurso de cada uno de los capítulos de esta investigación se van cumpliendo metas particulares que tienen que ver con la descripción y análisis de los elementos que integran ese todo estructurado que adquiere el nombre de conciencia histórica, al tiempo que se va construyendo una propuesta propia de definición de la *conciencia histórica* que dé cuenta de tales elementos.

Así, el primer capítulo, “El fundamento ontológico de la conciencia histórica”, se dedica a explorar y analizar, en la *analítica existencial del Dasein*, de Heidegger, los elementos necesarios para justificar el fundamento ontológico de la conciencia histórica, en pos de responder a la pregunta ¿qué posibilidad a la conciencia histórica?

El capítulo segundo, titulado “El carácter dialógico de la conciencia histórica”, describe el carácter dialógico de la conciencia histórica a partir del modo hermenéutico de ser del *ser ahí*, según el presupuesto gadameriano de la historia efectiva, en pos de la respuesta a la pregunta ¿cuál es la dinámica de la conciencia histórica?

En el capítulo tercero, “La posibilidad crítica de la conciencia histórica”, se confrontan los presupuestos de la hermenéutica

ontológica gadameriana con la hermenéutica trascendental de Apel, con la finalidad de encontrar en el debate elementos que ilustren la posibilidad crítica de la conciencia histórica, a favor de la respuesta a la pregunta ¿para qué la conciencia histórica?

Finalmente, en el capítulo cuarto, “La estructura de la conciencia histórica”, hace una revisión de los elementos proporcionados por los anteriores capítulos con la finalidad de resaltar la relación que guardan entre sí y reafirmar la idea del carácter estructural de la conciencia histórica, pero además introduce las categorías de *espacio de la experiencia* y *horizonte de espera* como elementos que aportan dinamismo al conjunto y, mediante un breve debate con el posmodernismo, sugieren su carácter universal.

Como resultado de este plan, esta investigación propone la siguiente definición de *conciencia histórica*: es la puesta en evidencia ante sí mismo de la condición existencial del ente que se pregunta por el ser, mediante un proceso de relación dialógica que establece con el mundo, y frente al cual adopta una postura potencialmente crítica.

No es el propósito de este apartado justificar a fondo el origen de esta definición en cada uno de sus componentes, sino sólo enunciarla para que el lector esté advertido de que en el desarrollo del capitulado se irán poniendo de manifiesto las reflexiones que han conducido a hacer esta formulación.

Por otra parte, se habla de esta definición hasta este momento, tardío en la introducción, pero anticipado respecto al conjunto —pues se trata de un resultado de la investigación más bien que de una premisa—, como una atención al lector que espera en un deslinde inicial un punto de partida para el abordaje del asunto.

Dicho lo anterior, se hace una invitación al lector a conocer este esfuerzo, no encaminado a erigirse como continente de

la verdad sino a reformular, desde la trinchera de la experiencia de lo histórico, el sentido de aquellas cosas que la cotidianidad nos impone como resueltas, y en cuya supuesta nitidez siempre terminamos perdiéndonos. Tiene razón Xavier Rubert de Ventós cuando dice que la filosofía surge cuando se reconoce que no se ven las cosas claras, cuando la pérdida de la unidad de sentido obliga a cuestionar la realidad. Éste es el carácter del convite.

Antes de entrar en materia, se hace patente el agradecimiento del autor a las autoridades universitarias que han hecho posible la elaboración y luego la publicación de este trabajo, particularmente al doctor Francisco Manuel López García, por su invaluable labor de dirección, asesoría y acompañamiento durante el proceso de investigación, y a los doctores Javier Corona Fernández y César Federico Macías Cervantes por su constante apoyo a la publicación y difusión de los trabajos de investigación desarrollados en el seno de la División de Ciencias Sociales y Humanidades y del Departamento de Historia de la Universidad de Guanajuato. Se hace extensivo el agradecimiento a los doctores José Mendívil Macías Valadez, Aureliano Ortega Esquivel y Juan Ramón Bárcenas de Anda, por sus comentarios críticos y valiosas aportaciones al presente.

Septiembre de 2013

CAPÍTULO PRIMERO

El fundamento ontológico de la conciencia histórica

In te, anime meus, tempora metior.
San Agustín, *Confesiones*

Como se dijo en la introducción, es notable cómo la percepción que la historiografía tiene de la conciencia histórica está completamente vinculada con el hecho de poseer un conocimiento del pasado, y si bien no falta razón para pensar de este modo, la respuesta que proporciona esta forma de pensar no es suficiente para lograr “aprehender”, “asir”, o simplemente explicar *qué es la conciencia histórica*, desde el momento en que está presente, en diverso grado de complejidad, en todo individuo, y en la medida en que se presenta en posturas de pensamiento premodernas, modernas y hasta posmodernas, como habrá de mostrarse conforme avance este estudio.

Por lo pronto, hay necesidad de limitar la discusión a la búsqueda del fundamento de la conciencia histórica, partiendo de supuestos más bien ontológicos que epistemológicos, para poder explicar por qué, como se ha dicho, la conciencia histórica existe independientemente del grado de información que

se tenga o del grado de abstracción científica con el que la investigación histórica se realice.

Es menester, de entrada, aclarar lo que se pretende decir con *fundamento ontológico* de la conciencia histórica, advirtiendo al lector que se trata de un supuesto por el que se pretende dar cuenta de una característica *existencial* del propio ser, de manera que dicho sustento está siempre en el ser, cosa que nos lleva al segundo punto de advertencia: *no se entenderá por fundamento el inicio de algo*. Así, en el entendimiento de esto no se debe remitir a la génesis de la humanidad ni mucho menos al principio de los tiempos, puesto que con cada actualización (el-ir-siendo-en-cada-momento) del propio *ser-ahí*, del propio *Dasein*, puede hablarse de la renovación misma de la conciencia histórica de forma que una pregunta que atienda al *inicio* de la conciencia histórica tiene muy pocas perspectivas de éxito.

Por la noción de *fundamento* habrá de entenderse la condición de posibilidad de la conciencia histórica y que, por tanto, constituye un elemento sin el cual no puede darse la misma. En este caso se habla de una base que es de carácter *existencial*, es decir, que forma parte íntima del ser, concretamente del *Dasein*.

Preguntarse sobre el fundamento de la conciencia histórica conduce a situar el problema a un nivel ontológico y existencial al mismo tiempo. No se parte entonces de la curiosidad humana como elemento catalizador de la conciencia, mediante la adquisición del conocimiento —tarea propia de la epistemología— sino de la característica existencial que hace posible que el *Dasein* sea temporal e histórico, y que sea este hecho lo que se reconozca como un sustento primordial de la conciencia histórica.

En ese sentido, y como el lector habrá notado por el léxico empleado en los párrafos precedentes, el interés por el sustrato ontológico de la conciencia histórica proviene del pensamiento

de Martin Heidegger que, si bien ha sido considerado como “el último de los metafísicos”, con su *analítica del Dasein* más que remitir a la entronización de un ente metafísico absoluto se dedica a estudiar las características *existenciales* del ente que se pregunta por el ser; del acto mismo de existir y darse cuenta de ello. Así, la filosofía de Heidegger trata del acto de vivir en el mundo y relacionarse con él, y si bien no involucra en este proceso las condiciones económicas, por ejemplo, que sustentan la vida, no por ello habría que pensar que Heidegger se aleja radicalmente del mundo material en cuanto a que reconoce en él un entorno con el que se establece una relación de operatividad.

Este capítulo se propone dar una respuesta a la pregunta ¿qué posibilita a la conciencia histórica? (es decir, ¿bajo qué condiciones de posibilidad ocurre?), partiendo de supuestos que pueden encontrarse esbozados en la propuesta ontológica de Heidegger. En esta perspectiva se impone hacer un seguimiento de los principales puntos expuestos por Heidegger relativos a su teoría del *Dasein*, vertidos principalmente en su obra *El ser y el tiempo* (1927), pero complementados por otros textos célebres que le precedieron, como las lecciones que impartió en Friburgo en 1923, conocidas ahora bajo el nombre de *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, y la conferencia pronunciada el 25 de julio de 1924 ante la Sociedad Teológica de Marburgo, denominada *El concepto del tiempo*, entre otras obras cuya referencia el lector podrá constatar. Se enfatizará la reflexión sobre aquellos puntos concretos de la analítica del *Dasein* que contribuyan al esclarecimiento de la pregunta señalada, comprobando el rendimiento filosófico que tales notaciones tienen para el efecto.

El lector encontrará, entonces, que la propuesta argumentativa de este capítulo cuenta con dos partes fundamentales. En la primera de ellas se exponen tres importantes elementos constitutivos de la conciencia histórica previos a la manifesta-

ción de la misma —que sólo se da, siguiendo a Heidegger, en cuanto el *Dasein* adquiere su estado de propiedad—. Estos componentes marcan ya un estado de experiencia de la temporalidad y de la historicidad desde una perspectiva cotidiana, y por tanto impropia del “ser ahí”, pero que dan cuenta de un nivel ontológico elemental sin el cual no es posible pasar de esas experiencias primordiales a la de la conciencia histórica en un estado de resolución. Estas tres unidades son: 1. Un estado de tiempo asumido; 2. La *preocupación o cuidado* (*Sorge*) respecto al tiempo-mundo; y 3. La *preocupación* (*Fürsorge*) por el otro del pasado.

En la segunda parte se reflexionará sobre los conceptos de *temporalidad e historicidad*, en sus estados de impropiedad y de propiedad, para dar cuenta de la caracterización que Heidegger hace de la conciencia histórica y que son necesarios para el reconocimiento de la estructura de la conciencia histórica, objetivo central de este trabajo.

I. TRES ELEMENTOS ONTOLÓGICOS FUNDAMENTALES DE LA EXPERIENCIA TEMPORAL E HISTÓRICA

En la *analítica del Dasein* es posible distinguir tres elementos ontológicos en los que las experiencias temporal e histórica están presentes, aunque de manera *impropia*.¹¹ En los tres, el *Dasein*

¹¹ Aquí se incluyen ya los términos de *propiedad e impropiedad*, o *resolución e irresolución*, con respecto al estado del *Dasein* en un momento determinado. Estas nociones se explican con mayor detenimiento en los apartados de este capítulo que tratan de la temporalidad y la historicidad. De momento se usan para dar cuenta brevemente de la situación de los tres elementos mencionados dentro de la perspectiva heideggeriana sin el peligro de emplear términos diferentes a los proporcionados por dicho encuadre.

adopta el rol activo que le caracteriza como entidad que se encuentra en-cada-momento-una, pero no en pleno estado de *propiedad*, de forma que la asunción del tiempo se hace linealmente, el cuidado (*Sorge*) por el tiempo y por los otros (*Fürsorge*) sigue más del lado de lo útil que de lo propiamente existencial. Habrá que buscar a la conciencia histórica cuando el *Dasein* alcanza su estado de resolución, sin embargo es importante considerar estas partes elementales de la experiencia temporal e histórica no sólo para resaltar la íntima vinculación entre la conciencia histórica y el propio existir, sino además para pensarles como base fundamental de aquélla, una vez logrado el estado de *resolución* del *Dasein*.

El estado de tiempo asumido

En el inicio de *El ser y el tiempo* es célebre la pauta que Heidegger marca con respecto a la estructura de la pregunta por el ser resultante en el hecho de que para la formulación de dicha pregunta debe haber también quién la formule.¹²

La respuesta inicial de Heidegger respecto a quién es el que formula la pregunta por el ser es: el hombre. El ser humano es, de entre todos los entes, el único apropiado para articular la pregunta por el ser e intentar responderla;¹³ es el único que puede hallar otros existentes, dirigir sobre ellos su atención, abrirse a ellos y recibir de ellos su apertura.¹⁴ El hombre es el único ser que hace preguntas, pues ni los objetos inani-

¹² Heidegger, 1971, capítulos del 1 a 4.

¹³ Moreno, 2002, p. 148.

¹⁴ Corvez, 1970, p. 10.

mados ni otros seres vivos lo hacen; sólo el ser humano tiene la comprensión del ser.¹⁵ En resumen, “la criatura humana es un ente que está determinado por el *ser* y es consciente de ello”.¹⁶

Sin embargo, Heidegger no se queda con el concepto de *hombre* (*Mensch*), sino que acuña el de *Dasein* para llevar a cabo su análisis del ser. Esto en principio sucede por dos razones formales: la primera de ellas, porque así el ente que expresa la pregunta por el ser puede hacerlo dirigiéndose a algo exterior a él y no a sí mismo, lo cual proporciona una claridad excepcional a la formulación (pues se podría generar fácilmente el vicio de identificar al ser con el yo);¹⁷ la segunda razón, porque aún empleando el término *Mensch* para hablar de algo exterior al que formula la pregunta, se generaría la aberración de estudiar al ser anteponiendo toda una tradición categorial derivada de la concepción de *hombre* como “animal rationale”:

El concepto del hombre, en cualquiera de las concepciones categoriales tradicionales, impide ver de principio aquello que hay que tener a la vista en cuanto facticidad [...] Al llamar ‘hombre’ al existente que se va a investigar se le pone ya de antemano dentro de una determinada concepción categorial, puesto que el examen se lleva a cabo siguiendo la pauta de la definición tradicional de ‘animal rationale’.¹⁸

A Heidegger no le interesa abordar al ser como un absoluto sino a la experiencia concreta del ser de parte de quien

¹⁵ Gaos, 1971, p. 22.

¹⁶ Moreno, 2002, p. 149.

¹⁷ Moreno, 2002, pp. 149-150.

¹⁸ Heidegger, 2008, p. 46.

la experimenta, es decir, de parte del ente que tiene la *posibilidad* de preguntarse por el ser, que es el hombre, en un momento muy específico. Entonces, no se dirija la mirada a un ser absoluto que existiría como presencia independiente del hombre, ni al hombre entendido en términos genéricos cuya experiencia respecto al ser no representaría cambio significativo alguno pese a la diversidad de momentos que componen la temporalidad. A Heidegger le interesa estudiar la vivencia concreta del ser, su existencia entendida como vivir fáctico (*Existenz*). Dicho vivir fáctico, con un *mundo para sí*, caracteriza al ente que se pregunta por el ser y cuya realización de su ser reside en el existir. El término *Dasein* (*ser-ahí* o *estar-ahí*) nace de la necesidad de definir esta situación compleja del ente que *es* en cuanto *vive* la *facticidad* del mundo (un mundo que es siempre propio del que lo percibe conscientemente). Frente a todo ello el concepto *Mensch* queda rebasado.

Se habrá notado que para lograr una explicación mínima de la pertinencia del término *Dasein* ante el problema del ser se han involucrado otros conceptos, tales como *existencia*, *mundo* y *facticidad*. No es posible explicar al *Dasein* sin considerar dichas categorías. Por eso, el objetivo principal de *El ser y el tiempo* es el de hacer una *analítica del Dasein*, es decir, un estudio a fondo para estudiar todas esas categorías (algunas de ellas etiquetadas como existenciales) que permiten dar cuenta de qué es el “estar-ahí”. Más tarde habrán de abordarse esas categorías para desarrollar el problema central de este trabajo, por lo pronto basta con su breve enunciación.

De entrada, la definición de la experiencia del ser mediante el uso del término *Dasein* implica una dimensión temporal del acto de existir, mas no entendida esta dimensión en el sentido de que haya un ente en dos momentos mensurables distanciados entre sí, sino en la posibilidad ontológica que tiene el

estar-ahí de *poder ser*, es decir, de *ser siempre su propia posibilidad* “por el hecho de que él anticipa sin cesar su ser realizado”.¹⁹ El *Dasein* es entonces pro-yecto (*Entwurf*) en cuanto proyecta sus posibilidades propias.

En este sentido puede decirse que el *Dasein* es un ente cuya manera de ser es la existencia, entendida ésta no como presencia sino como posibilidad —una “posibilidad mía”²⁰— de ser o no ser.²¹ Dicho con las palabras del propio Heidegger “la ‘esencia’ del ‘ser-ahí’ está en su existencia”.²²

Este hecho —la eventualidad de ser o de no ser; de contar con una “existencia abierta”— constituye una importante condición de posibilidad para la justificación de la conciencia histórica en la medida en que no puede pensarse el *Dasein* si no se incluye la idea del cambio en el tiempo aunada a la percepción del mismo como una cuestión de asunción en términos de “existencia para mí”, de la posibilidad de ser algo u otra cosa. Un ente cualquiera (como una silla o una mesa) cambia en el tiempo, pero no experimenta ese cambio, no lo percibe, y por tanto no puede proyectar su ser como una expectativa. El *Dasein* es el ente que no solamente puede contar con esa experiencia, sino que le es esencial para llegar a ser lo que es. Por eso, el estar-ahí, perteneciendo en principio al plano de lo óntico, al preguntarse por el ser trasciende al plano de lo ontológico.²³ Así, el *Dasein* se descubre como cambio constante y se asume como proyecto, generando una condición primigenia

¹⁹ Corvez, 1970, p. 12.

²⁰ Heidegger, 1971, p. 54.

²¹ Moreno, 2002, p. 155.

²² Heidegger, 1971, p. 54.

²³ Moreno, 2002, p. 153.

que podría denominarse *tiempo asumido* y que podría considerarse como un rudimento o *arkhé* de toda conciencia histórica.

La asunción del tiempo, no la sujeción inconsciente a su fuerza, es una condición primera para la aparición de la conciencia histórica;²⁴ podría afirmarse incluso que es ya conciencia histórica en la medida en que toda expectativa desarrollada por el *Dasein* parte de un estado de cosas en el que está situado y que es a su vez *histórico* porque forma parte de ese mundo *en el cual se vive y sin el cual no es posible existir*.²⁵

Sólo mediante esta condición previa la historicidad constituirá, en el estado de resuelto del *Dasein*, uno de sus existenciales, en cuanto a que: 1. el estar-ahí no está sólo presente sino que vive un mundo para sí; y 2. que en virtud de lo anterior, el estar-ahí siempre es *posibilidad*. De la misma forma, *vivir el tiempo como parte del mundo*,²⁶ y no sólo estar sujeto a su fuerza natural, representa una parte constitutiva del existir. Frente a ello, no es posible afirmar que cualquiera de ambas categorías, *existir* y *vivir el tiempo*, anteceda a la otra sino que se presentan conjuntamente bajo la forma de ser del *Dasein*:

²⁴ Cabe aclarar que esta mención a la conciencia histórica no pretende aludirlo como expresión de lo ya-interpretado o *hablilla*, tal y como hace Heidegger en la *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (Heidegger, 2008, pp. 56-60), sino como en este trabajo se comienza a dilucidar, por lo que se sugiere al lector seguir la argumentación hasta que se aborde este tema de manera central en este mismo capítulo.

²⁵ Ésta es una afirmación derivada de la proverbial idea de que existir es el vivir fáctico, y esto quiere decir vivir en un mundo, enunciada por Heidegger desde la *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (Heidegger, 2008, p. 109).

²⁶ El tiempo es siempre *tiempo para algo*, dice Moreno (2002, p. 230).

El análisis de la historicidad del ‘*ser-ahí*’ trata de mostrar que este ente no es ‘temporal’ por ‘estar dentro de la historia’, sino que a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser.²⁷

Lo que se está sugiriendo hasta aquí es que, mediante su analítica, el *Dasein* se revela *temporal e histórico* desde sus fundamentos ontológicos. Aunque no haya logrado el estado de propiedad, el *Dasein*, para ser tal, no sólo percibe el cambio de las cosas mediante el cual puede apreciarse “el paso del tiempo”, sino que asume su condición temporal y desarrolla actividades en su consideración, no importando para este menester si se habla de una actividad inmersa en el mundo de lo cotidiano (del *man*) o si se piensa en la asunción de un proyecto, en el estado de propiedad. Por esto es un elemento rudimentario de la conciencia histórica, porque forma parte del estar-ahí mismo sin importar su estado de propiedad o no. Existir implica necesariamente, entre otras cosas, experimentar un estado de tiempo asumido.

La preocupación respecto al tiempo

Este elemento primordial está íntimamente ligado con el concepto de *mundo* que Heidegger establece y la relación que el *Dasein* guarda con él.

Como se mencionó, la manera del ser, la esencia, del *Dasein* es la existencia; pero ésta no debe entenderse en Heidegger como presencia (derivado de la *existentia* latina), sino como la *po-*

²⁷ Heidegger, 1971, p. 407.

sibilidad, siempre “mía”, de ser o no ser.²⁸ “Existir es estar-en-el-mundo [*In-der-Welt-Sein*]; el *Dasein* está siempre en el mundo”.²⁹

De la misma manera, el mundo para Heidegger no es la suma de todas las cosas existentes, es *lo que ocurre* (*begegnen*), entendiendo esto como “salir al paso”, “encontrarse con”, “aparecer”.³⁰ Sin embargo, este *ocurrir* no sucede sin que haya experiencia de ello o sin que involucre al *Dasein*, pues de lo contrario se dividiría al mundo en sujetos y objetos —mal-entendido sobre el que Heidegger alerta—,³¹ sino que esa ocurrencia siempre es “respecto a” quien la atestigua; la ocurrencia de una cosa necesariamente *co-liga* o *conciérne* al que la experimenta.³² Heidegger toma como inspiración el concepto griego de *prágmata*, como era considerado originalmente —es decir, “como aquello con lo que anda uno en contacto”, “aquello de lo que uno se preocupa”— y lo traduce al alemán como *Zeug*, “lo útil”, cuya esencia es siempre “ser algo para”.³³

²⁸ Moreno, 2002, p. 155.

²⁹ Moreno, 2002, p. 166. Este hecho constituye el primer existenciario del *Dasein*. Los corchetes pertenecen a la cita original.

³⁰ Heidegger, 2008, p. 110. En esta página el traductor, Jaime Aspiunza, señala que *begegnen* puede traducirse al castellano con los tres significados referidos, pero que conviene entender de una manera unitaria, pues finalmente “lo que nos encontramos es lo que aparece y porque aparece, y lo que aparece es lo que ocurre y porque ocurre”. Menciona también que etimológicamente *ocurrir* significa “salir al paso”.

³¹ Heidegger, 1971, p. 105.

³² Léase la distinción sobre la que advierte Francisco Manuel López respecto a la etimología alemana de *cosa* (*Ding*; *Thing*, en alto alemán) y el contraste que deriva de ello frente a la manera de abordar el asunto que hace Kant. Tómesele también en consideración cuando se aluda a los conceptos de *sorge* y *besorgen* (López, 2009, p. 85).

³³ Moreno, 2002, pp. 172-173.

Ahora bien, la relación que hay entre el estar-ahí y el mundo no es la de un continente y un contenido, el *Dasein* no está contenido en el mundo, forma parte de él de manera indisoluble. El *Dasein* es completamente “mundano”, es decir, relativo al mundo e incluso este es impensable sin aquél.³⁴ Este hecho constituye otro de los existenciarismos del estar-ahí: la mundanalidad, definida como “la estructura existenciarista del *Dasein* que posibilita su familiaridad con las cosas, que lo faculta a moverse entre ellas y manejarlas”.³⁵

El *Dasein* no aparece como un sujeto contrapuesto al mundo; siempre está vinculado con él a partir de una constante serie de actitudes respecto al mundo: *a*) tiene que ver con; *b*) encargarse de; *c*) ocuparse de; *d*) cuidarse de; *e*) usar algo; *f*) producir algo; *g*) abandonar algo; *h*) emprender algo; *i*) imponer algo; *j*) comentar algo, y una larga lista derivada de todas las relaciones posibles del estar-ahí con las cosas del mundo. En otras palabras, el mundo no se presenta al sujeto de manera neutral ni el sujeto es neutral respecto al mundo, al contrario, siempre hay una relación entre ambos que es de carácter estructural, no opcional, a la que Heidegger expresa como “cuidado” (*Sorge*) o una “actitud de preocupación” (*Besorgen*).

De lo anterior deriva también una consideración epistemológica, a saber, que “el conocimiento no remite a una relación única y mental entre un sujeto y un objeto, conocer es un modo de ser del *Dasein*, se trata de un *curar de* y un *preocuparse*

³⁴ Moreno, 2002, pp. 167-168. El autor añade: “En definitiva, ese estar aquí es principalmente un habitar y un hallarse familiarizado con; de tal modo quedaría demostrada la afirmación de que *Dasein* y mundo son indisolubles”.

³⁵ Moreno, 2002, p. 171.

por, que lo une con el mundo”.³⁶ El conocimiento es algo derivado de ese estar-en-el-mundo, constituye uno más de los modos *mundanos* de ser del *Dasein*.

Otra de las características del mundo como Heidegger lo concibe reside en que se trata de un “mundo compartido” (*Mitwelt*), es decir, donde no sólo el estar-ahí se encuentra sino en el que comparte con otros la experiencia del mundo (como “mundo para mí”); por tanto, esos otros no son aquéllos de quienes se diferencia el *Dasein* propio, sino aquéllos de quienes no existe tal diferencia, aquéllos con los que se está-ahí y que también están-ahí. En consecuencia, respecto al mundo no sólo se *está-en*, también se *está-con* (*Mitsein*).³⁷

Así como existe la preocupación por las cosas también se da la preocupación o el cuidado por los demás (*Fürsorge*), misma que puede adoptar varias formas, tanto positivas (la deferencia, el amor) como negativas (el desprecio, el odio).³⁸ La *Fürsorge* no tiene como condición que los otros estén físicamente presentes (pues me ocupo también de quien está lejos) y ni siquiera que sean conocidos (pues sé que hay otros en el mundo aunque nunca conozca su persona). El cuidado por los demás no se da de la misma forma que el cuidado por las cosas, pues en este caso es la manejabilidad, la utilidad, la que define su ser, mientras que en el primero lo que prevalece es la condición del otro de compartir la experiencia del mundo, que es necesariamente “mundo para mí”. En otras palabras, las cosas no tienen un mundo porque carecen de la posibilidad de percibirlo, de pensarlo, de relacionarse con él y de tener cuidado de él; en

³⁶ Moreno, 2002, p. 169.

³⁷ Moreno, 2002, pp. 178-179.

³⁸ Moreno, 2002, pp. 179-180.

cambio, cualquier persona tiene esas posibilidades, por lo que su naturaleza es de *Dasein*. Por esto, el propio estar-ahí, a pesar de poseer una *Sorge* y una *Fürsorge*, no establece una relación idéntica con los objetos y con las personas.

El *Dasein* no limita su relación con las cosas del mundo exclusivamente a la vivencia de dicha relación, sino que este trato está indisolublemente cimentado en el carácter *pragmático* de los objetos mismos, que los transforma en *Zeug*, es decir, en “útiles”. Dicha utilidad depende de la *manejabilidad* y la *disponibilidad* (*Zuhandenheit*) que tengan los *Zeug* en un momento determinado; ambas constituyen categorías que definen el ser de los útiles y la relación del *Dasein* con ellos. Existe, además, el fenómeno de la “remisión” (*Verweisung*), en el cual los *Zeug* refieren a un todo contextual (una mesa a un árbol, un juguete a un niño, etcétera), lo cual lleva a Heidegger a reconocer la existencia de útiles cuyo cometido es el de “significar” (*zeichen*). Los signos son muy importantes porque “mediante ellos el *Dasein* sabe de las cosas, cómo debe utilizarlas o hasta dónde puede llegar con ellas”.³⁹

El sistema de signos más refinado es el lenguaje. “El *Dasein* lo comprende gracias a la capacidad que posee de relacionarse no sólo con instrumentos [y personas] sino también con significados”.⁴⁰

De esta forma, para Heidegger:

[...] el mundo es un inmenso sistema de referencias en el que se halla inmerso el *Dasein*, bien a través de los útiles, bien a través de los signos y, en último extremo, a través del len-

³⁹ Moreno, 2002, p. 176.

⁴⁰ Moreno, 2002, p. 177. Los corchetes son míos.

guaje, que lo contienen todo y es el sistema de signos por antonomasia.⁴¹

Se había mencionado que un primer rudimento ontológico de la conciencia histórica estaría constituido por la posibilidad inherente del *Dasein* de *vivir el tiempo como parte del mundo*, lo que significa no la sujeción del estar-ahí a una fuerza natural sino su vivencia, es decir, la posibilidad de percibir el tiempo como *tiempo-para*, cuestión que le da ya un cierto carácter histórico a la experiencia temporal en cuanto representa una parte importante de la posibilidad de apertura del *Dasein*. Huelga decir que sin este *vivir el tiempo como parte del mundo* el estar-ahí es imposible. Dicho de manera positiva, la historicidad es inmanente al ser.

Una característica importante del tiempo reside en que es a la vez posibilidad intrínseca del *Dasein* y *prágmata* (o *Zeug*) en el mundo, característica única que no poseen otros *Zeug*, pues mientras para éstos el estado de ocurrencia está íntimamente ligado con su presencia intermitente, el tiempo es un *Zeug* siempre presente y constitutivo del ser-en-el-mundo (es decir, constituyente no sólo del ser ni sólo del mundo, sino de ambos en relación). Frente al tiempo un martillo *ocurre*, pero no constituye el *ocurrir*, mientras que el tiempo *ocurre* y es la *ocurrencia* misma.

Pese a lo anterior, el tiempo se presenta al *Dasein* como “útil” como los demás *Zeug*, y si bien no tiene un carácter de manejabilidad en sí mismo porque no es una entidad material, esa manejabilidad es posible mediante otras entidades, éstas sí materiales (todos los sistemas de medición temporal caben en este caso). Así, el *Dasein* asume el tiempo con la misma *preocupación* o *cuidado* con el que asume a los demás entes.

⁴¹ Moreno, 2002, p. 177.

Ocuparse del tiempo, tenerle un cuidado, constituye un elemento ontológico más en la búsqueda de la estructura de la conciencia histórica. No es, por cierto, cualquier elemento: de él deriva la preocupación del *Dasein* por el conocimiento histórico, que no se le presenta en primera instancia como un objeto externo de conocimiento sino, se subraya, como una preocupación. Sin embargo, conforme esta preocupación se vuelve cotidiana pasa al plano de la *hablilla* y de lo *uno* o *Man* y se presenta entonces como un objeto externo de conocimiento, como un orden secuenciado en un tiempo fechado.

La preocupación por el otro del pasado

Otro elemento ontológico se encuentra en la *Fürsorge*, pues la preocupación por el otro conduciría inevitablemente al *Dasein* a preguntarse por el otro ausente del pasado y esto conduciría, bajo determinadas circunstancias, al desarrollo de la *Fürsorge* por el pasado de un *Dasein* en una comunidad específica (lo que en términos cotidianos se entendería como la base de la identidad de los pueblos). Todo compromiso con el pasado (con el que alguien se puede comprometer, al cual es posible ser leal, o el que nos genera repudio, el que nos resulta indiferente, el que admiramos o el que odiamos)⁴² deriva de esa condición ontológica, aunque hay que resaltar que para entonces —para

⁴² Más tarde, en un capítulo posterior, se retomará esta idea para demostrar que incluso el posmodernismo tiene una conciencia histórica al buscar emanciparse del pensamiento moderno, logrando, paradójicamente, curarse de la modernidad desarrollando una relación de indiferencia con la historia, pero aún esa indiferencia sería, desde la perspectiva de Heidegger, *Fürsorge*, es decir, un *cuidado* respecto a ella.

cuando la pregunta por el pasado se formula desde el ámbito de una comunidad social específica— la conciencia histórica se encuentra en una etapa de desarrollo complejo, en la que sigue manifestando sus principios ontológicos, pero en la cual la acción de la *tradición* dejará sentir sus efectos. Por lo pronto, debe reconocerse la *Fürsorge* por el otro del pasado como un tercer fundamento ontológico de la conciencia histórica.

Una vez identificados estos elementos primigenios de la conciencia histórica, es pertinente ahora analizar cómo Heidegger concibe las nociones de temporalidad e historicidad, pues implican poner en juego lo hasta ahora dicho.

II. EL ESTADO DE RESUELTO, LA TEMPORALIDAD Y LA HISTORICIDAD: FACTORES DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA

El estado de resuelto

Los conceptos de *temporalidad* e *historicidad* están íntimamente ligados con la condición de *caída* del *Dasein*, es decir, con el encontrarse el *ser-ahí de yecto* en el mundo y ser “absorbido” por el mundo del *man*.⁴³

Una característica insoslayable en la estructura del *Dasein* es su estar-en-el-mundo; esta situación puede, según Heidegger, darse de manera *inauténtica* o *auténtica*. La primera de estas formas sucede cuando el *Dasein* vive en el *man* —en el *uno*— cuando se deja llevar por la cotidianidad, por el vivir impersonal y público, por la medianía. La esencia del *man* es la normalidad:

⁴³ Gaos, 1971, p. 53.

Tal medianía prescribe la norma, lo que está permitido y lo que resulta improcedente, lo que se dice, lo que se escucha, lo que se elogia y lo que desprecia.⁴⁴

El *man* alivia al *Dasein* de sus cargas existenciales quitándole con ello *autenticidad* o *propiedad*, de manera que cuanto más se distancie el *Dasein* del *uno* más *auténtico* o *propio* será.

Esto sucede solamente en virtud de que el estar-ahí produce angustia (*Angst*) por la “aplastante realidad de estar en el mundo”.⁴⁵ Esto significa que el-estar-en-el-mundo no es una condición ausente de intranquilidad o de zozobra pese a que en una primera instancia el *man* mantiene al estar-ahí aliviado de sus cargas existenciales. El estado de impropiedad no elimina del todo la angustia que el *Dasein* siente por estar-en-el-mundo.

La angustia tiene, sin embargo, un aspecto positivo: ayuda al *Dasein* a tomar conciencia de su mismidad,⁴⁶ a situarse ante sí mismo y ante el mundo. “La angustia revela al estar aquí el ser para el propio poder ser, esto es, le revela su ser libre para la libertad de elegirse y asirse (o poseerse a sí mismo)”.⁴⁷ Mediante ella, la angustia, el estar-ahí, advierte que tiene la capacidad de elegir y de que no hay más remedio que elegir, ¿elegir qué? Ser, seguir siendo, o en último término no ser. La superación de la angustia permite la huida del *man*, pues mientras se esté en él no se tendrá la conciencia de que es posible

⁴⁴ Moreno, 2002, p. 182.

⁴⁵ Moreno, 2002, p. 197.

⁴⁶ Heidegger señala que en el *estado de yecto* el *ser-ahí* se fuga *ante sí mismo*. En esta fuga, el *Dasein* no se pone ante sí mismo (Heidegger, 1971, p. 204). Por eso, al tomar conciencia de su mismidad el *ser-ahí* se aleja del *uno*.

⁴⁷ Moreno, 2002, p. 198.

tomar decisiones y se seguirá dejando al *uno*, a lo impersonal —a todos y a nadie—, esa labor. De esta manera, el *Dasein* pasa de un estado de *irresolución* (de *man selbst* —del *ser uno*) a un estado de *resuelto* (de *sich selbst* —de *ser sí mismo*).

En este proceso en el que el *Dasein* supera la *fuga ante sí mismo* se da cuenta también de su finitud, en la conciencia de que no se es ahí para siempre sino que existe un final, y entonces se convierte en ser-para-la-muerte, por ende, en la asunción de su propia fatalidad. Esto constituye un alejamiento del *man* en la medida en que éste se esfuerza por eludir la muerte:

Así, para el *uno* impersonal, dado que ‘todo el mundo *se muere*’, en realidad quien muere es *nadie*, *nadie* muere. Aunque reconoce que el morir es algo connatural al estar aquí, propiamente pertenece a nadie, se trata de un morir siempre anónimo, que nunca afecta al conjunto de los vivientes, para quienes el *man* cuenta con numerosos medios de consuelo.⁴⁸

Al ser consciente del final de la existencia lo es también del inicio de la misma, el nacimiento, y así el *Dasein* se sitúa en un momento intermedio entre ambos acontecimientos.

La temporalidad

Surge entonces el asunto de la temporalidad, partiendo de que el *Dasein* en *estado de resuelto* advierte su carácter finito, gene-

⁴⁸ Moreno, 2002, p. 209. Dentro de esos medios de consuelo, para citar un ejemplo de Moreno, se encuentra incluso la promesa que los allegados al moribundo hacen de que todo pasará y que pronto volverá a la vida cotidiana.

rándose con ello una irremediable remisión al futuro, pues, en su autenticidad, el estar-ahí asume la toma de decisiones que lo proyectan al futuro (le dan *apertura*), cuyo límite es la muerte. Mas esta remisión al futuro genera también la remisión al pasado, pues toda planificación del porvenir debe considerar *lo sido* (*das Gewesen*) para poder ser.

Presente, pasado y futuro son para Heidegger éxtasis [*Ekstasen*] de la temporalidad y la temporalidad es una parte fundamental del *Dasein*, en la medida en que éste así como es *mundano es temporal*; así como no se encuentra *contenido* en el mundo sino que *forma parte* de él, tampoco se encuentra contenido en el tiempo sino que *es parte* de él.

Estos éxtasis representan la forma en cómo la temporalidad se manifiesta al *Dasein*, pero no es posible decir que la temporalidad sea, dado que ella no es un ente; en cambio, puede decirse que la temporalidad se “temporacía”, y “temporaciándose” en varios modos “temporacía” los modos de ser del *Dasein*, tanto en estado de propiedad como en su contrario.⁴⁹

El *Dasein resuelto*, no fugado ante sí mismo, no se encuentra frente al tiempo en actitud pasiva, no espera a que los acontecimientos sucedan sino que él mismo advendrá constantemente al futuro. La naturaleza del *Dasein resuelto* es la de advenir en el futuro, lo cual no denota la pasividad sino su contrario; al futuro *deviene* con el ser. Por eso el *ser-ahí* es ser *para* la muerte, pues en su ascensión de ella advendrá a ella, no esperará a su llegada. Esto constituye una especie de anticipación del *Dasein*, de la cual Heidegger señala:

⁴⁹ Gaos, 1971, p. 81.

Esta anticipación no es otra cosa que *el futuro propio y singular del respectivo ser-ahí*. En la anticipación el *ser-ahí* es su futuro, pero de tal manera que en este ser futuro vuelve sobre su pasado y su presente. El *ser-ahí*, concebido en su posibilidad más extrema de ser, no *es en* el tiempo, sino que *es el tiempo mismo*.⁵⁰

La estructura temporal del *Dasein* queda conformada por un estar-en-el-mundo (presente) cuyo origen se dio en el *arrojamiento* (pasado) y que es de carácter proyectante, abierto, resuelto (futuro).

En el estado de *impropiedad* del *Dasein*, en el *uno*, no se tiene tiempo, es decir, no se asume esta triple estructura temporal, el tiempo se arroja a la vida cotidiana, a la medianía,⁵¹ de forma que el estar-ahí no toma el tiempo en sus manos, sino que es aparentemente controlado por él: el reloj indica que es hora de hacer algo, tal o cual día de la semana o del mes está destinado a una actividad concreta y entonces se vive al ritmo de una temporalidad impuesta por el *man*.⁵²

De lo anterior se desprende que “el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro”,⁵³ al grado que de eso deriva la posibilidad de acceder a la historia misma:

La posibilidad de acceder a la historia misma se funda en la posibilidad según la cual un presente sabe en cada caso ser

⁵⁰ Heidegger, 1999, p. 47.

⁵¹ Heidegger, 1999, p. 47.

⁵² “Este tiempo publico de la preocupación es siempre un tiempo apropiado o no-apropiado a tal o a cual tarea: manifiesta entonces la estructura de la significatividad que constituye la mundanidad del mundo” (Dastur, 2006, p 93).

⁵³ Heidegger, 1999, p. 47.

futuro. Este es el principio de toda hermenéutica. Es un principio que dice algo sobre el ser del *ser-ahí*, que es la historicidad misma.⁵⁴

Así como el *Dasein* es mundano y temporal también es histórico, pero esto siempre tomando en cuenta ese mecanismo temporal que parte no del pasado sino del presente que se proyecta constantemente hacia al futuro. Esto sucede debido a las siguientes condiciones del *Dasein* en estado de propiedad:

1. El “ser ahí” no existe como suma de vivencias que se sucedan unas a otras para desaparecer en el instante mismo en el que se presentan; ni siquiera realiza un trayecto longitudinal de vida, sino que, como ya se había mencionado, se prolonga o se *adviene* constantemente en el futuro.⁵⁵
2. Por lo tanto, en este advenir constante el nacimiento y todo hecho pretérito no es “algo pasado”, en el sentido en que ya no está frente a nosotros (“ya no ante los ojos”), como tampoco la muerte y todo hecho futuro constituyen “lo que falta” de un trayecto, porque aún no está “ante los ojos” sino que está por venir. En cambio, el *Dasein*, en cuanto a que se encuentra en “estado de yecto” y de “ser relativamente a la muerte”, se encuentra siempre en el “entre” del nacimiento y la muerte, no como a mitad de un trayecto sino transcurriendo paralelamente, pues tanto el nacimiento y la muerte ocurren de

⁵⁴ Heidegger, 1999, p. 58.

⁵⁵ Heidegger, 1971, p. 404.

manera continua al “siendo uno a cada instante”. Este “siendo uno a cada instante” o *Dasein*, a final de cuentas,⁵⁶ siempre tiene al nacimiento y la muerte como referencias sobre las que la condición de estar “entre” ambas representa una constante tensión: el nacimiento y la muerte siempre están presentes en el *Dasein* en estado de resolución, desde que tal estado implica el constante advenimiento del *ser-ahí* en el futuro sobre una base de posibilidad centrada en el sido-ahí, o pasado.⁵⁷

3. Así sucede el gestarse histórico: la movilidad de la existencia no como movimiento de algo “ante los ojos” sino definido por el prolongarse hacia el futuro (el advenir) del *ser-ahí*, de manera que la comprensión ontológica de la historicidad radicaría en dejar en franquía la *estructura del gestarse histórico* y sus condiciones existencial-temporales de posibilidad.⁵⁸ En otras palabras, la posibilidad de comprender el gestarse histórico del *Dasein en propiedad* depende de volver evidente su estructura temporal, es decir, la forma como experimenta el tiempo en esta tensión entre el *estado de yecto* y *el ser relativamente a la muerte*.

⁵⁶ Al final, la definición del *Dasein* como “ser-ahí” o “estar-ahí” se encuentra mejor representada o descrita por la frase “siendo uno a cada instante”; finalmente, son las consideraciones que en estas líneas se están haciendo, y las que le prosiguen, a las que Heidegger quiere llegar para explicitar la definición del *Dasein* como materia ontológica.

⁵⁷ Heidegger, 1971, p. 405.

⁵⁸ Heidegger, 1971, p. 405.

La historicidad

Con el conocimiento de la manera en cómo el *Dasein* asume su temporalidad se llega al tema de la historicidad, pues la asunción consciente del tiempo es a la vez la asunción consciente de la historia. Así parece indicarlo Moreno Claros:

[...] el *Dasein* impropio carecerá de conciencia histórica se hallará sumido en una situación sin porqué. Vivirá como los otros, sin reconocer la posibilidad de la muerte, dejándose vivir sin tomar decisiones, en una especie de eterno presente.⁵⁹

De acuerdo con lo anterior, algo que caracteriza a la conciencia histórica y la distingue de la vivencia histórica en estado de impropiedad sería la posibilidad del *Dasein* de tomar decisiones —de asumir su destino— de cara a la ineluctable muerte. No se trataría de vivir en un constante estado de respuesta a las situaciones que se van presentando continuamente en cada fugaz momento al que se ha denominado *el presente*.⁶⁰ La conciencia histórica, en cambio, implica la toma de asunción del propio destino partiendo de una constante anticipación “relativamente a la muerte” en la que la existencia se concibe como *proyecto*, en la que el pasado no es lo “ya no ante los ojos” sino el “retorno” de lo posible de cara a ese proyecto.

Esto parece indicar que, efectivamente, a la conciencia histórica se llega mediante la asunción de la temporalidad que hace el *Dasein* en estado de resuelto y confirma que los ele-

⁵⁹ Moreno, 2002, p. 231.

⁶⁰ Por eso Heidegger llama *el presentarse* a la forma impropia de vivir el presente mientras que a la manera propia le llama *la mirada* (1971, p. 366).

mentos mencionados en la primera parte de este capítulo son de carácter primordial, con lo cual podría quedar suficientemente demostrada la afirmación de que la conciencia histórica tiene un fundamento ontológico. Sin embargo, aun dado el arribo a la conciencia histórica se seguiría trabajando en un plano ontológico si se continúa la vía heideggeriana, pues el arribo a la conciencia histórica no deriva exclusivamente de consideraciones epistemológicas en cuanto al conocimiento de ciertos acontecimientos relevantes, sino ante todo de la apropiación de una condición existencial.

A la par de una consideración vulgar del pasado, que lo concibe como algo fechable, distendido, público y mundano, existe también una consideración vulgar de la investigación histórica, que consiste en presentar el pasado como el pasado del mundo y además como objeto científico:

El pasado histórico lo caracterizan en su apariencia, una apariencia de concepción bien determinada, y lo presentan como si en determinados aspectos estuviera grabado en la ‘conciencia de la formación’ (un como de lo ya-interpretado público) y constituyera un patrimonio disponible. El pasado, el vivir pasado pasan a ser dominio objetivo de la ciencia.⁶¹

Esto significa que la percepción vulgar de la historia tiene que ver con la idea de que el pasado llega al *Dasein* defi-

⁶¹ Heidegger, 2008, p. 56. Heidegger siempre se muestra reacio ante esta perspectiva; en *El concepto del tiempo*, por ejemplo, afirma: “La filosofía nunca averiguará qué es la historia mientras la desmembre como un objeto analizado a través del método. El enigma de la historia reside en lo que significa *ser histórico*” (Heidegger, 1999, p. 58).

nido, preestablecido y objetivado —al grado de ser estudiado científicamente como sucedería con una roca o con un cristal—, de manera que no es el *estar-ahí* quien de alguna forma lo asume sino que le es impuesto; de esta forma se inscribe la historia en el *man*, de manera impropia.

Sin embargo, con lo anterior no debe pensarse que Heidegger niegue que los objetos, las cosas, tengan una historia, pues ésta no ocurre de manera independiente al *Dasein*, sino en cuanto a que son-en-el-mundo como el propio “ser-ahí”. Las cosas son entes intramundanos como el propio *Dasein* y tienen historia en cuanto a que comparten con él su gestarse histórico. No constituyen una historia *externa* a la propia historia del “ser-ahí” en cuanto que son “objeto a la mano” (*Zeug*) y “ante los ojos”. A los entes en esta condición Heidegger los denomina *histórico-mundano*:

Útiles y obras, los libros por ejemplo, tienen sus ‘destinos’; monumentos e instituciones tienen su historia. Pero también la naturaleza es histórica [...] como paisaje, lugar de residencia, coto de caza, campo de batalla, sede de culto. Estos entes intramundanos son en cuanto tales históricos, y su historia no significa algo ‘exterior’ que se limite a acompañar a la historia ‘interior’ del ‘alma’. Llamamos a estos entes lo ‘histórico-mundano’.⁶²

Pero, en todo caso, Heidegger reconoce que lo histórico-mundano *es-ahí* “objetivamente”, “sin ser aprehendido historiográficamente”,⁶³ es decir, que si bien las cosas tienen

⁶² Heidegger, 1971, p. 419.

⁶³ Heidegger, 1971, p. 420.

una historia en cuanto a que comparten con el *Dasein* su *in-tratemporalidad*, dicha cualidad histórica existe de modo muy independiente a todo intento de aprehensión intelectual, de manera que no puede decirse que lo histórico-mundano dependa irremediamente de ser reducido a objeto de conocimiento para ser histórico, sino que es tal en cuanto *participa de manera indisoluble*, como el *Dasein*, de la *intramundaneidad e in-tratemporalidad* de la existencia. Por consiguiente, se percibe la irreductibilidad de lo histórico a lo historiográfico: “las épocas ahistoriográficas no son simplemente por ello ahistóricas”.⁶⁴

Con respecto a la historia, Heidegger distingue cuatro sentidos del término:

1. Lo pasado, lo que ya no es, que no tiene acción ya sobre el presente.
2. Lo inserto en un peculiar continuo de acción: pasado-presente-futuro.
3. El continuo anterior, que abarca a la humanidad, pero también a la naturaleza como “morada” de la humanidad.
4. Lo transmitido o tradicional; lo histórico en el entendido de que lo no transmitido del pasado a tiempos ulteriores desaparece de la historia.⁶⁵

El concepto común de *historia* contiene los cuatro sentidos, y en todos ellos se comprende “inmediata y regularmente” como “ante los ojos”. Esto quiere decir que, aun cuando por *historia* se aluda a un estado de cosas pasado, no puede ser alu-

⁶⁴ Heidegger, 1971, p. 427.

⁶⁵ Gaos, 1971, pp. 97-98.

dida sino en virtud de que está presente, o mejor dicho, que sus vestigios están presentes. Una pieza de museo, por ejemplo, nos remite al pasado en virtud de que está presente “ante los ojos”; sólo por esa condición presente del objeto es que podemos saber del pasado. En este sentido, el devenir histórico, mediante sus vestigios, conserva la cualidad de *ocurrencia* o *co-ligación* que tienen todas las demás cosas del mundo: el devenir histórico “sale al paso” del *Dasein*.

Sin embargo, lo que confiere al vestigio el carácter de *histórico* es “su pertenencia a, y procedencia de, como útiles y un mundo ‘sido’ de un *ser-ahí* (sido ahí)”.⁶⁶ Es decir, lo que convierte a una vasija vieja en un vestigio histórico es su pertenencia útil a un mundo “sido”, haciendo la observación de que se habla de “sido” y no “pasado” o “pretérito” para resaltar la continuidad temporal de todo *Dasein* y su experiencia de mundo, evitando la tentación de entender por “pasado” lo muerto, lo desarraigado, lo inconexo, lo descartado, respecto al presente.

La pertenencia del vestigio a un mundo “sido” implica, en cuanto ligado a un mundo, su utilidad respecto al *Dasein* como *sido-ahí*; nos remite entonces al cuidado que se ha tenido respecto a él y posiblemente al cuidado que se ha tenido respecto a los otros con los que se compartió el mundo “sido” (un juguete o un arma, por ejemplo, un libro o una manta, son cosas que manifiestan utilidad y cuidado por el otro).

Pero el carácter de histórico de un vestigio no lo da sólo el hecho de la remisión que hace a un mundo “sido” sino además su “reiteración” como tal en el mundo presente, pues es en el presente donde el vestigio lo es de un mundo “sido”. En otras palabras, los objetos que son en el mundo serán históri-

⁶⁶ Gaos, 1971, p. 98.

cos hasta que el mundo donde se encuentran sea “sido” pero requieren de un presente que reconozca dicha condición.

Sólo así pueden los vestigios ser reconocidos como *herencia*:

[...] el tomar sobre sí la herencia de posibilidades en el modo de reiteración, o más simplemente, el ‘reiterar’ la ‘herencia’, es el modo radicalmente ‘propio’ de gestarse históricamente [...] el ‘ser-ahí’ o la ‘historicidad’ ‘propia’ del ‘ser ahí’.⁶⁷

El pasado así visto no consiste en realizar una vez más una posibilidad, ni en resucitar lo pasado, ni en vincular retroactivamente el presente con el pasado, es una “réplica” de la posibilidad, que bien puede confirmar o revocar “lo que en hoy sigue actuando en cuanto ‘pasado’”.⁶⁸ Esto quiere decir que, aunque el pasado es siempre herencia o tradición, su reiteración bien puede ser de carácter positiva o negativa, se le puede aceptar o rechazar (Hitler y Ghandi constituyen parte de la tradición o herencia que hoy sigue actuando como pasado, ambos pueden ser considerados prototipos de lo deseable o de lo indeseable; en ambos casos son herencia asumida).

La asunción de la herencia o tradición dependerá siempre del advenir, del futuro, pues, como ya se ha dicho, hasta que el *Dasein* es ser-para-la-muerte y deviene en *estado de resuelto* es que se comienza a vivir la temporalidad —y ahora la historicidad— de manera auténtica, no vulgarizada por el *man*:

[...] sólo un ente que en su ser es esencialmente advenidero, de tal manera que, libre para su muerte, y estrellándose

⁶⁷ Gaos, 1971, p. 100.

⁶⁸ Gaos, 1971, p. 100.

contra ella, puede arrojarse retroactivamente sobre su ‘ahí’ fáctico, es decir, sólo un ente que en cuanto advenidero es con igual originalidad siendo sido, puede, haciéndose ‘tradición’ de la posibilidad heredada, tomar sobre sí su peculiar ‘estado de yecto’ y ser, en el modo de la *mirada*, para ‘su tiempo’.⁶⁹

Así pues, la forma de concebir la historicidad del *Dasein* sería “advenir sido mirando”,⁷⁰ esto es que el presente de la historicidad propia es “la mirada” realizada en la exposición de la historicidad (la ocurrencia del vestigio frente a los ojos), y que la historicidad se origina desde el advenir y no desde el haber sido, como se plantea desde el *man*.

III. CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTALES DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA DESDE UNA PERSPECTIVA ONTOLÓGICA

Analizados brevemente, como han sido, primero los elementos ontológicos fundamentales de la experiencia temporal e histórica, y luego las nociones heideggerianas de temporalidad e historicidad, a la luz del umbral representado por el paso que puede hacer el *Dasein* de un estado de irresolución a otro de resuelto, lo que sigue ahora es tratar de precisar cuáles características de la conciencia histórica pueden desprenderse de lo antes mencionado. Para ello es importante partir de la base representada por los dos modos en que el *Dasein* puede experimentar la temporalidad y la historicidad.

⁶⁹ Heidegger, 1971, pp. 415-416.

⁷⁰ Gaos, 1971, p. 101.

Los tres éxtasis en los que la temporalidad se “temporacía”, pasado, presente y futuro, “temporacían”, a su vez, los modos de ser del *Dasein* pero de manera diferente si se trata de un estado propio o impropio del *ser ahí*.

En el estado de impropiedad del *Dasein* la temporalidad se “temporacía” en el orden cotidiano pasado-presente-futuro. El pasado solamente se vive en términos de retención u olvido; el pasado es lo “ya no ante los ojos”. El presente se experimenta en términos de “presentarse” lo que es, sin mayores repercusiones. El futuro aparece en términos de estar a la expectativa o estar a la espera de lo que viene, a la manera de quien piensa cómo librar un obstáculo cuyas características aún no son conocidas.

En el estado de propiedad, los éxtasis en que la temporalidad se “temporacía” se dan en el orden futuro-pasado-presente (hay que recordar que la condición de “el ser relativamente a la muerte” vuelve predominante al futuro). El futuro desencadena una suerte de circularidad en los éxtasis temporales en la medida en que ante la perspectiva de la finitud el *Dasein* no se pone a la expectativa de lo que vendrá, pues adviene en ello, corre al encuentro del futuro, se convierte en *proyecto*. Mas para poder ser proyecto es necesario volver la vista al pasado como *reiteración de la tradición*, es decir, la reiteración de las posibilidades de lo *ahí sido*.⁷¹ El presente se vive entonces no como un “presentarse” las cosas, más bien como lo que Heidegger denomina *la mirada*, esto es, la experiencia

⁷¹ Heidegger, 1971, pp. 414 y 416. Heidegger emplea la expresión “sido ahí” para caracterizar al pasado en estado de propiedad y diferenciarlo del mismo en estado impropio. El matiz de esta diferencia radica en que el término *pasado* implica lo que ya no está en el presente, mientras que lo *sido ahí* aún se encuentra de alguna manera presente, representando la tradición que puede ser reiterada.

de “lo ante los ojos” asumiéndolo de cara a la perspectiva del constante advenir en el futuro del *proyecto*.⁷²

De esta “temporación” de la temporalidad deriva una forma de historicidad propia e impropia. En la impropia el *Dasein* “se encuentra expectante de la inmediata novedad, ha olvidado ya en el acto lo viejo [...] Ciego para las posibilidades, no es capaz de reiterar lo sido, los restos y las noticias ‘ante los ojos’ sobre ello. Perdido en la presentación del hoy, comprende el ‘pasado’ por el ‘presente’”.⁷³ En la historicidad propia, en cambio, el *Dasein* “comprende la historia como el ‘retorno’ de lo posible, y sabe de que la posibilidad sólo retorna cuando la existencia es en franquía para ella en la reiteración resuelta, en el modo de la ‘mirada’ y bajo la forma de destino individual”.⁷⁴

La conciencia histórica se anida en esta base de temporalidad “temporaciada” e historicidad, ambas en estado de propiedad. El fundamento de la historicidad del *Dasein* radica en el ser relativamente a la muerte, puesto que la perspectiva de la finitud desencadena el advenir del *ser ahí*. Heidegger afirma, incluso, que este factor desencadenante precede a toda historiografía,⁷⁵ de manera que no debe atribuirse a ella la aparición de la conciencia histórica. La conciencia histórica tendría, por tanto, origen en el *cuidado* por la muerte como advenir constante en el futuro, mas este advenir no puede darse si no existe la *reiteración* de las posibilidades de lo *sido ahí*.

⁷² Heidegger, 1971, p. 366.

⁷³ Heidegger, 1971, p. 422.

⁷⁴ Heidegger, 1971, p. 422. Al final de esta cita aparece el elemento de la individualidad en la historicidad. Más adelante se abordará el problema que surge sobre la relación de la historicidad con el individuo y el grupo.

⁷⁵ Heidegger, 1971, p. 417.

La reiteración, según las propias palabras de Heidegger:

[...] es la 'tradición' expresa, es decir el retroceso a las posibilidades del 'ser ahí' 'sido ahí'. La reiteración propia de una 'posibilidad de la existencia' 'sida' [...] se funda existencialmente en el 'precursor estado de resuelto'; pues únicamente en este se hace la elección que deja en libertad para pugnar por seguir y ser fiel a lo reiterable.⁷⁶

Esto quiere decir que cuando, en su advenir, el *ser ahí* centra su atención en el pasado no lo hace para revivirlo (en el sentido de traerlo a la vida ni en el sentido de experimentar nuevamente las experiencias de antaño), sino de *reiterarlo*, es decir, de replicar la posibilidad de la existencia "sida ahí", lo que implica el reconocimiento de lo que actualmente es vigente, aunque impropriadamente se le considere como "pasado".⁷⁷

Esta reiteración de lo "sido ahí" constituye una réplica de la posibilidad de la existencia "sida ahí", que es de alguna manera una suerte de invocación a los valores, las usanzas, los símbolos y la idiosincrasia en general mediante los que la humanidad, o un pueblo concreto de ella, ha dado cauce a su existencia y que finalmente se instauran como una tradición. Como ejemplo de esta reiteración de la tradición podría ponerse el caso de los políticos que ponen detrás suyo el retrato de un prócer de la patria, actitud que sugiere la idea de que el antepasado constituye un modelo ejemplar que orienta al descendiente respecto al camino que debe tomar hacia el futuro. También podría tomarse como ejemplo la parte de la liturgia

⁷⁶ Heidegger, 1971, p. 416.

⁷⁷ Heidegger, 1971, p. 416.

cristiana de la consagración de especies de pan y vino, en la que los creyentes recuerdan constantemente un supuesto hecho histórico (la última cena de Jesús con sus discípulos), pero de manera ritual, de forma que no es un recordatorio estéril, sino la reiteración de un compromiso: en cada acto de comunión, según quien profesa el catolicismo, se renueva el pacto de Dios con la humanidad, y este pacto apunta hacia el futuro.

Entonces, no es caprichoso pensar que es el futuro el principal éxtasis de la temporalidad y la historicidad propias, en cuanto que, a partir de lo que el *Dasein* se impone como proyecto, necesita hacer reiteración de los “sido ahí”, de lo que no, porque ha dejado de estar “ante los ojos”, ha perdido su vigencia.

¿Es entonces la conciencia histórica ese estado de propiedad en el que el *Dasein* vive la temporalidad y la historicidad, en el que tiene que advenir hacia el futuro tomando del pasado la tradición reiterada? Sí, pero se debe atender al concepto de conciencia que el propio Heidegger proporciona en *El ser y el tiempo*. Aquí algunas precisiones en torno al término.

La *conciencia* es la atestiguación de algo o de sí mismo. La atestiguación de sí no se da en el *Dasein* de manera inmediata ni automáticamente, pues el “ser ahí” en estado de impropiedad está perdido en el *man*, y sólo la vocación, el llamado que hace la conciencia, permite al *Dasein* ingresar a un estado de abierto (a su estado de comprensión) que es al final el estado de propiedad del *ser ahí*.⁷⁸ Esto significa que la vocación de la conciencia lleva, junto con el estado de angustia, al *Dasein* al estado de propiedad. Para Heidegger, la conciencia de sí marca el origen del estado de resuelto por lo que en la condición contraria no existiría la misma.

⁷⁸ Heidegger, 1971, pp. 291-294.

Partiendo de los elementos anteriores, la *conciencia histórica* podría definirse, en primera instancia, como la atestiguación de sí mismo que el *Dasein* hace, siguiendo la vocación que dicha atestiguación hace para “poder ser sí mismo”,⁷⁹ en lo cual está implícita la particular vivencia del estado de propiedad y de la historicidad correspondiente al mismo estado.

No sería la conciencia histórica el producto del sólo reconocimiento de las coordenadas histórico-espaciales en el que alguien se encuentra, como si de un plano cartesiano se tratase, ni tampoco sería la perspectiva resultante de la ordenación de los hechos naturales y humanos en una línea temporal unidimensional. Ambos casos pertenecen a una óptica inmediata de la experiencia del mundo que no corresponden al estado de propiedad del *Dasein*, sino al del *man* o estado de impropiedad.

La conciencia histórica no estaría tampoco constituida por el cúmulo de acontecimientos registrados y ordenados cronológicamente, de modo que integren las “memorias” de una nación o pueblo determinado; no radicaría tampoco en su estudio ni en la elaboración de una trama historiográfica y, por tanto, tampoco estaría determinada por la cantidad de conocimientos del pasado que un individuo posea, pues esto sigue siendo parte de la forma irresuelta de concebir la historicidad.

La conciencia histórica, por el contrario, es la puesta en evidencia ante sí mismo del proyecto que uno mismo puede llegar a ser, tomando como base las posibilidades que el pasado, mediante la tradición, ofrece en el presente. En esta definición es importante resaltar la actitud *activa* de quien se pone en evidencia a sí mismo su condición de proyecto, pues en ello estriba la naturaleza misma del *Dasein* al arribar a un estado

⁷⁹ Heidegger, 1971, p. 293.

de resolución. También es importante resaltar que en la definición se aprecia la temporalidad “temporaciada” de acuerdo con el modo de resolución del *ser ahí* (futuro-pasado-presente).

Una consecuencia importante de la conciencia histórica así previamente definida radica en que no depende de una determinada cantidad o calidad del conocimiento del pasado; así, el *Dasein* no necesita tener el conocimiento histórico del origen de las posibilidades que fundamentan su proyecto.⁸⁰ Por ello no habría necesidad de identificar la conciencia histórica necesariamente con la definición del *hombre culto* de Monod, pues no dependería del bagaje cultural de una persona el desarrollo o no de tal tipo de conciencia. Al mismo tiempo, podría reconocerse en la acción del caudillo no letrado la del *Dasein* en estado de resuelto, de modo que su vida estaría entregada al proyecto en el cual ha decidido advenir valiéndose de la reiteración de la propia tradición.

Conviene aquí resaltar también el elemento de la libertad que el *Dasein* —de modo necesario en estado de resuelto— tiene para asumir sus posibilidades tanto del futuro como del pasado. Heidegger señala que es sólo en el “precursor estado de resuelto” en el que puede hacerse la elección que deja en libertad para seguir y ser fiel a lo reiterable;⁸¹ es decir, el estado de resuelto del *Dasein* implica la libre toma de decisiones, pues es ésta la que rompe con el mundo del *man*, y así, en lo que concierne a la conciencia histórica, el *ser ahí* es libre de retomar o no ciertos elementos del pasado para su reiteración. El pasado, pese a la posibilidad que tiene de erigirse en estática *tradición* no se impone al *ser ahí* como una suerte ineluctable

⁸⁰ Heidegger, 1971, p. 416.

⁸¹ Heidegger, 1971, p. 416.

sino que es el propio *Dasein* el que decide qué elementos habrán de ser considerados para la empresa del proyecto.⁸²

Otro aspecto que es importante destacar reside en el hecho de que el *Dasein* en su estado de propiedad, al *precurсар* el futuro y remitirse a lo “sido ahí” para *reiterar la tradición* desarrolla un “destino individual” en primera instancia, pero éste es susceptible de formar parte de un “destino colectivo” en cuanto la calidad de “ser en el mundo” del “ser ahí” es también un “estar con los otros” (*Mitwelt*), de manera que el gestarse histórico del *Dasein* es también un “gestarse con”, lo cual implica un “destino colectivo”, expresión que utiliza Heidegger para hacer referencia al gestarse histórico de la comunidad, del pueblo.⁸³ De esta forma, Heidegger trata de disipar la sospecha de que su postura filosófica se aprecie plenamente individualista y no tome en cuenta al hombre en sociedad.

Este “destino colectivo” no debe entenderse exclusivamente como la suma de las individualidades, ni como la coexistencia de varios sujetos en un espacio determinado, más bien como la coparticipación y la lucha por un proyecto que, en primera instancia, es individual, pero que se circunscribe al proyecto de otras individualidades.⁸⁴ En otras palabras, el destino colectivo no remitiría simplemente a la totalidad de individuali-

⁸² Henri-Irénée Marrou, sin abandonar el esquema que identifica a la conciencia histórica con el conocimiento de lo histórico, hace un señalamiento similar: “La historia nos libra de trabas, de las limitaciones que imponía a nuestra experiencia sobre el hombre nuestra puesta en situación en el seno del devenir: en tal lugar, en tal sociedad y en tal momento de su evolución, y así, viene a ser, en cierto modo, la historia un instrumento, un medio de nuestra libertad” (Marrou, 1999, p. 220).

⁸³ Heidegger, 1971, p. 415.

⁸⁴ Heidegger, 1971, p. 415.

dades existentes en el mundo, ni a aquéllas que en un momento dado compartieran un tiempo y un espacio determinados, sino que haría referencia al conjunto de individualidades que abrazan un proyecto en común, lo cual implicaría que el destino colectivo estaría conformado por individuos que asumen un proyecto en común sin importar si coinciden temporal y espacialmente.

Para ofrecer un ejemplo de lo anterior, podría pensarse en un grupo político o religioso, o cualquier otra comunidad que persiga un ideal espiritual o social. Así, un grupo de seguidores de un líder espiritual o político, cuya muerte se haya dado ya, pero cuyos preceptos sean constantemente reiterados por las nuevas generaciones como modelo a seguir, siempre en consideración del futuro en primera instancia, constituirían un ejemplo de ese destino colectivo mencionado por Heidegger. No importaría entonces que un cristiano, por ejemplo, se encontrara del otro lado del mundo respecto a otro cristiano, o que uno hubiera vivido en tiempos medievales y el otro en la actualidad; ambos constituyen una comunidad determinada por el proyecto que han decidido asumir. Podría decirse que aún los gobiernos de los estados-nación buscan en los habitantes de su territorio la asunción de la nación como proyecto de vida —de ahí la importancia de la historia patria—, mas no sería el hecho de compartir un espacio determinado el factor detonante del destino colectivo sino la asunción de la nación como proyecto, por lo que sólo en quienes se verificaría tal asunción —y no en todos los habitantes del territorio— se encontraría un participante del destino colectivo.

Lamentablemente, Heidegger no abunda sobre este tema de la interacción de lo individual y lo colectivo en la conciencia, por lo que quedan en el aire preguntas como: ¿cuál es el factor o mecanismo que hace que un proyecto individual se convierta

en un proyecto colectivo?, ¿cuál es el papel que desempeñan ciertos individuos (los líderes) en el convencimiento de que un proyecto deba ser asumido por una colectividad? He aquí una frontera que Heidegger sólo sugiere, pero que no explora, por lo cual es el momento de buscar en otras propuestas filosóficas influidas por él.

IV. BALANCE PRELIMINAR

Al recapitular lo hasta ahora dicho habrá que reconocer en primer término que es posible dar, de acuerdo con la estrategia argumentativa señalada en la introducción, una respuesta provisional y parcial a la pregunta ¿qué posibilita a la conciencia histórica?, sobre la que se irá abonando en los siguientes capítulos. De acuerdo con la analítica del *Dasein*, la respuesta a tal cuestión inicia con la afirmación de que la conciencia histórica es la puesta en evidencia ante sí mismo de la condición existencial del ente que se pregunta por el ser, condición que en la que la conciencia histórica encuentra su fundamento, y en la que se encuentran implicados tres aspectos derivados de la propia dinámica existencial del *Dasein*.

El primero de estos aspectos tiene que ver con la propia conciencia del mundo, con atención a las relaciones que el *Dasein* guarda con las cosas y con los otros con los que forma parte del mundo. En éste, si se permite llamarlo *primer contacto* con el mundo, el ente que se pregunta por el ser, el *ser ahí*, demuestra que su naturaleza es indubitablemente mundana y temporal, pero que la propia percepción de ello no se da todavía en estado de propiedad, por lo que habría que pensar estas manifestaciones como elementos ontológicos de la experiencia del mundo y de su temporalidad e historicidad (el estado de

tiempo asumido, la *preocupación* o *cuidado* respecto al tiempo y la *preocupación* por el otro del pasado).

El segundo aspecto a considerar lo constituye el “umbral” que representa el paso de un estado de irresolución a un estado de resuelto, pues permite diferenciar la forma en cómo la experiencia de lo temporal e histórico sufre un cambio sustancial, pues el orden de los éxtasis temporales se modifica en virtud de la conversión del “ser ahí” en “ser-relativo-a-la-muerte” y surge el proyecto como objetivación de esa actitud.

El tercer aspecto está relacionado con el surgimiento del *gestarse histórico*, donde el constante *advenir* hacia el futuro remite al *Dasein* al pasado en busca de lo *reiterable* en la *tradición*, cuya dinámica entraña el gestarse de los destinos individual y colectivo, a lo cual habría que entender como el gestarse histórico de los pueblos. Resaltando, en todo caso, que esta dinámica se desarrolla de manera previa a, o incluso sin el curso de la historiografía, lo cual no significa que ésta pueda desempeñar un papel importante como parte del universo de lo *reiterable* como tradición.

Estos tres aspectos posibilitan o fundamentan también la conciencia histórica, aunque pareciera en primera instancia que sólo el tercero de ellos pudiera ser el más apropiado para explicar la experiencia plena de la temporalidad y la historicidad *en estado de propiedad* o de *resolución*. Sin embargo, quien tiene acceso a la conciencia histórica mediante su “arribo” al estado de resuelto no es solamente consciente de tal estado sino del que, de alguna manera, le precede. Quien es históricamente consciente de sí lo es en términos existenciales totales.

Lo anterior constituiría una definición de la *conciencia histórica* en el emplazamiento de un discurso ontológico, pero no habría que olvidar que la ontología de Heidegger es definida por él mismo como una *hermenéutica de la facticidad*, es decir,

como una interpretación del hecho en cuanto hecho (aquello de tras de lo cual no puede uno remontarse), de manera que es importante resaltar que la consideración ontológica de la conciencia histórica remite necesariamente a lo histórico factual; no se presenta una definición que “escape” a la percepción de la vida misma.⁸⁵ Debe tenerse en cuenta este dato al hacer la lectura del paso del *Dasein* de un estado *impropio* a uno *propio*, pues no se estaría hablando del acceso a lo que hay detrás del hecho, sino de un cambio de percepción de las cosas en virtud de haberse tomado una decisión y de adoptar una actitud de cara a la propia finitud.

Así, una definición de *conciencia histórica* como la aquí propuesta no debe soslayar la facticidad del propio devenir histórico ni la apropiación como discurso que los pueblos hacen del mismo. Antes bien, es interesante pensar bajo los términos heideggerianos cómo es posible generar explicaciones respecto de qué manera lo histórico-mundano es variablemente asumido por los individuos y por los pueblos: desde quién asume un destino sin tener el conocimiento del relato de la historia, hasta quién hace del estudio de la historia su proyecto; desde quién vive la historia como un entorno insignificante hasta quién le otorga la mayor importancia. Todas estas actitudes fácticas frente a lo histórico pueden encontrar su explicación desde una perspectiva ontológico-hermenéutica.

Al definir la *conciencia histórica* desde esta perspectiva ontológica y no hacerla depender del conocimiento de la historiografía se consigue una definición más amplia que la contemplada por la modernidad ilustrada. La conciencia histórica deja de entenderse como parte de una determinada formación

⁸⁵ Heidegger, 2008, pp. 49-50.

filosófica datable,⁸⁶ para ampliar así su aplicación a los pueblos no modernos o poco afectos al desarrollo explícito de la historiografía. En otras palabras, la definición aquí propuesta no adolece de la exclusividad con la que lo moderno califica a lo no moderno. La conciencia histórica ontológicamente planteada tiene alcances más amplios.

Aunado a lo anterior, debe también reconocerse que la obra de Heidegger no contiene todas las respuestas a las preguntas que han motivado la presente investigación. Si bien, la pregunta por el qué de la conciencia histórica puede encontrar en su postura filosófica una importante respuesta, no sucede así con algunas otras inquietudes de este trabajo que, en la búsqueda de la estructura básica de la conciencia histórica, necesita cuestionar también por el cómo y el para qué de la misma. Respecto a cómo se da la conciencia histórica, Heidegger deja preparado el campo para la respuesta al mencionar el advenimiento hacia el futuro del *Dasein* y su atención puesta hacia lo potencialmente reiterativo de lo “sido ahí”, pero es necesario conocer con mayor profundidad ese proceso de reiteración y su relación con la así llamada *tradicción*.

En efecto, Heidegger señala claramente cómo y desde dónde se llega a la reiteración de lo “sido ahí”, pero no expli-

⁸⁶ Aquí se trae a la memoria la afirmación de Odo Marquard: “[...] en esta página y en las que le siguen la filosofía de la historia [...] designa una formación datable: aquella que proclama la existencia de una historia universal única, con un designio y fin únicos [...], aquella que ve y quiere el progreso y somete a crítica la realidad existente mediante la distinción entre aquello que alienta ese progreso y aquello que no lo alienta [...] aquella formación que exhorta a los seres humanos a salir de la minoría de edad de la que ellos mismos son culpables, a liberarse de heteronomías y volverse ellos mismos, de modo autónomo, dueños del mundo” (Marquard, 2007, p. 20).

ca con mayor detalle cuál es el mecanismo o la dinámica que determinan el proceso de la reiteración, incluyendo la relación que se establece entre el “ser ahí” y la tradición. Es necesario saber también qué es lo que debe entenderse como tradición y por qué es determinante en la conformación de la conciencia histórica. Es posible que todas estas cuestiones puedan ser clarificadas si se examina el problema ahora desde una perspectiva filosófica más dedicada a ello, al mismo tiempo, más específica en el punto señalado, pero no desligada del propio pensamiento heideggeriano. Ambos criterios se cumplen en el caso de Hans-Georg Gadamer, por lo que en el siguiente capítulo habrá de buscarse la respuesta al cómo de la conciencia histórica, adoptando la obra de este autor como principal referencia filosófica.

CAPÍTULO SEGUNDO

El carácter dialógico de la conciencia histórica

Se trata de delimitar la conciencia mediante la historia efectiva que a todos nos implica. Esa historia es algo que nunca podremos escuadriñar del todo. La conciencia histórico-efectiva es, como dije entonces, "más ser que conciencia".

Hans-Georg Gadamer.

En este capítulo se continúa la búsqueda de la estructura fundamental de la conciencia histórica por el derrotero ontológico que el apartado anterior ha prefigurado. Como pudo constatar, en Heidegger se encuentran las bases para considerar la conciencia histórica como una manifestación de la historicidad del ser, concebido específicamente como *Dasein*, como *ser-ahí*. De esta manera, se ha propuesto una definición provisional de *conciencia histórica* como el testimonio que el *Dasein* hace de sí mediante el llamado que la propia conciencia hace para poder ser sí mismo, en estado de resolución o propiedad.

No obstante, también se constata que no basta con esta definición provisional para poder entender completamente el fenómeno de la conciencia histórica, desde que deriva de una pers-

pectiva demasiado centrada en la propia experiencia del *Dasein* y poco tendiente a la consideración de los otros, con quienes también se comparte la experiencia del mundo, pues si bien inmanente a ella se encuentra la preocupación o el cuidado por el otro, la inclinación heideggeriana favorece al desarrollo de una interpretación en la cual el otro es siempre otro-para-mí aún en la extrañeza, y queda pendiente la discusión respecto al otro-para-sí-mismo, que en un momento determinado confluye en mi propia experiencia. En pocas palabras, no está plenamente desarrollado el aspecto dialogal de la experiencia del ser en el mundo para dar cuenta de la *dynamis*⁸⁷ de la conciencia histórica.

En abono de lo anterior, puede decirse que la preocupación heideggeriana por el paso del *Dasein* de un estado de impropiedad a su contrario presenta una visión de lo que la conciencia histórica es en términos ontológicos, pero la discusión respecto al cómo se desenvuelve la misma queda apenas insinuada.

Por esta razón, en la búsqueda de la respuesta a la pregunta del cómo de la conciencia histórica, conduce a esta investigación a adentrarse en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer quien, sobre las bases que Heidegger estableció en *El ser y el tiempo*, desarrolló su proyecto en pos de una hermenéutica ontológica o hermenéutica filosófica, clarificando precisamente varios de los puntos que en su maestro quedaron sin la atención suficiente.⁸⁸ Pero es pertinente aclarar que, si bien,

⁸⁷ En este trabajo se considera que la dinámica de la conciencia histórica forma necesariamente parte fundamental de la estructura ontológica de la conciencia histórica, en la medida en que da cuenta de la forma en cómo ésta se manifiesta en una relación dialógica.

⁸⁸ Jürgen Habermas describe esta relación de la siguiente manera: "Heidegger ha sido un pensador radical, que ha abierto un abismo en torno suyo.

como dice Habermas, Gadamer “urbaniza la provincia heideggeriana”, su trabajo no constituye la continuación calcada de los dicho por el otro; por el contrario, Gadamer construye su propia propuesta en la que son notables algunos puntos de discordancia, como el abandono del esquema explicativo de los estados de propiedad e impropiedad, o la constante referencia a lo epistemológico como horizonte del problema ontológico, por mencionar sólo dos ejemplos de los más representativos.

De la misma manera, esta investigación no pretende siquiera sugerir que el pensamiento gadameriano sea una continuación sin más de la obra heideggeriana, al punto de entender que lo que no dijo uno lo dijo el otro, o de que no haya un cambio sustancial entre el pensamiento de ambos. Más bien se trata de reconocer que ambos abordan desde sus propias perspectivas problemas similares y que en el análisis que hacen del mismo se aportan elementos fundamentales para hacer una posterior caracterización de la estructura de la conciencia histórica.

Lo que Gadamer aporta en este sentido es, pues, la dinámica de carácter dialogal que en la conciencia histórica se manifiesta, y es a ese punto al que el presente capítulo dirige su atención. Para tal efecto, se iniciará haciendo un acercamiento al problema del cual parte Gadamer para proponer una hermenéutica ontológica, mismo que tiene que ver con la idea que Dilthey tenía acerca de la historicidad del sujeto; después se

Ahora bien, a mi parecer, la contribución filosófica de Gadamer consiste en haber llenado este abismo. La imagen del puente sugiere, seguramente, falsas connotaciones, suscita la impresión de que alguien, intentando aproximarse a un lugar inaccesible, suministra un auxilio pedagógico [...] Diría más bien, que Gadamer urbaniza la provincia heideggeriana” (Ferraris, 2002, p. 202).

analizará el vínculo propuesto por Gadamer entre la conciencia hermenéutica y la conciencia histórica; posteriormente, se harán algunas consideraciones respecto a la naturaleza dialógica de la conciencia histórica y su relación con el lenguaje. Al final, se continúa desarrollando la propuesta de definición de conciencia histórica que inició en el capítulo anterior.

Como parte importante de la estrategia argumentativa adoptada en este capítulo, se toma el problema de la historicidad del ser y su relación con la hermenéutica gadameriana para emprender este análisis, por considerar que donde se encuentra la piedra clave para entender el carácter dialógico de la conciencia histórica.

I. LA HISTORICIDAD DEL SER COMO PUNTO DE PARTIDA

A diferencia de Heidegger, que en *El ser y el tiempo* plantea como punto de partida problemas de carácter ontológico, Gadamer en *Verdad y método* I parte de una preocupación epistemológica relacionada con la distinción decimonónica entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu.

Gadamer refrenda la postura de que efectivamente existen diferencias fundamentales entre ambos tipos de conocimiento, y que el carácter científico de las ciencias del espíritu puede ser mejor entendido si se toma en consideración la tradición humanista del concepto *formación* (*Bildung*) y no la idea de método de la ciencia moderna, que comenzó a imponerse a estas ciencias, particularmente a partir de que la obra de Kant obtuvo relevancia. La subsunción de los estudios filológico-históricos a la aplicación de la metodología de las ciencias de la naturaleza constituyó para aquéllos dejar de lado lo que les proporcionaba su plena autocomprensión cuando pretendían

fundamentarse metodológicamente bajo el nombre de *ciencias del espíritu*.⁸⁹

Por lo anterior, Gadamer intenta hacer una recuperación de la especificidad hermenéutica de las ciencias del espíritu poniendo en evidencia, en primera instancia, la principal aporía del historicismo, a saber, “que a pesar de admitir la historicidad general del saber humano, no deja de apuntar a algo parecido a un saber absoluto de la historia”.⁹⁰

De manera específica, Gadamer retoma el pensamiento de Dilthey como base desde la cual deriva su propio planteamiento. Así, recupera por valioso el esfuerzo de éste al retomar la hermenéutica romántica para ampliarla y hacer de ella una metodología histórica, o más aún, una teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu. De esta forma “no sólo las fuentes llegan a nosotros como textos, sino que la realidad histórica misma es un texto que pide ser comprendido”.⁹¹

Sin embargo, Gadamer toma distancia de Dilthey en cuanto a que para éste la conciencia de la finitud no representaría una limitación o un estrechamiento de la conciencia, por el contrario, constituiría el testimonio de “la capacidad de la vida de elevarse con su energía y actividad por encima de toda barrera”,⁹² lo cual derivaría en la consideración de que en el reconocimiento de la finitud reside también el reconocimiento de la potencial infinitud del espíritu. Así, para Dilthey, la conciencia histórica como tal “tendría que realizar en sí misma una superación de la propia relatividad [impuesta por la finitud,

⁸⁹ Grondin, 2002, pp. 160-161.

⁹⁰ Grondin, 2002, p. 162.

⁹¹ Gadamer, 1996, p. 254.

⁹² Gadamer, 1996, p. 293.

como condicionamiento que sitúa a la conciencia en una posición histórica y subjetiva específica] tal que con ello se hiciera posible la objetividad del conocimiento espiritual-científico”.⁹³

En otras palabras, para Dilthey la condición finita de la conciencia, que hace que toda afirmación sobre el pasado sea relativa en cuanto a qué se dice desde una posición histórica específica, puede ser superada por la misma conciencia, de manera que se tenga acceso a una comprensión de carácter universal desde la cual se supera toda subjetividad, cuestión que Gadamer de entrada considera sólo una actualización del olvido de sí épico de la escuela rankeana, aunque denotando una comprensión polifacética e inagotable.⁹⁴

Para Gadamer esta idea representa la anulación de la conciencia histórica más que su realización, pues no podría pensarse en una conciencia histórica cuya ejecución dependiera de su conversión en un “saber absoluto” en sentido hegeliano, reuniendo así en una autoconciencia presente todo el espíritu devenido, pues en ese mismo instante dejaría de ser histórica, es decir, dejaría de estar condicionada por su situación finita y completamente conectada con los efectos del devenir histórico. El esquema de Dilthey pasa por alto la historicidad misma que hace que la conciencia sea histórica.⁹⁵

Pregunta, entonces, Gadamer: “¿cómo la conciencia histórica podría elevarse sobre sí misma y hacerse capaz de un conocimiento histórico objetivo?”, y señala:

⁹³ Gadamer, 1996, p. 295.

⁹⁴ Gadamer, 1996, p. 292.

⁹⁵ Gadamer, 1996, p. 296.

Por indisoluble que sea el fundamento de la vida histórica sobre la cual se eleva, la conciencia histórica es capaz de comprender históricamente su posibilidad de comportarse históricamente [...] Ya no se limita a aplicar los patrones de su propia comprensión de la vida a la tradición en la que se encuentra, ni a continuar así, en ingenua apropiación de la tradición, esta misma tradición, por el contrario, se sabe en una relación reflexiva consigo misma y con la tradición en que se encuentra. Se comprende a sí misma desde su historia. *La conciencia histórica es una forma de autoconocimiento.*⁹⁶

La conciencia histórica es tal en la medida en que puede reconocerse a sí misma como irremediabilmente situada en un momento determinado del devenir histórico. Quien tiene conciencia de la historia la tiene al mismo tiempo de su propia circunstancia en el devenir histórico y de la imposibilidad de desligarse de esa situación, misma que lleva implícita la condición finita de la existencia dado que la conciencia es la conciencia del sujeto particular y éste no es una entidad eterna.

Pese a lo anterior, la conciencia histórica tiene la posibilidad de poseer un conocimiento objetivo del pasado, mas no mediante la búsqueda de la trascendencia de su propia historicidad, sino reconociendo en primera instancia la imposibilidad de lograr esa superación, y estableciendo entonces, como camino metodológico, una *interacción comprensiva* de sí misma con respecto al otro, al que se le reconoce también su historicidad. Así, la conciencia histórica se caracterizaría por desarrollarse desde una situación histórica específica y finita, y por reconocerse a sí misma en esta condición.

⁹⁶ Gadamer, 1996 p. 297.

Esta relación comprensiva es la que fundamenta que la conciencia histórica sea, asimismo, una conciencia hermenéutica, en razón de lo cual el concepto de *comprensión* (*Verstehen*), tal y como Gadamer lo hereda de Heidegger, resulta de vital importancia y, por lo mismo, debe ser tomado en cuenta para entender esta relación entre historicidad y hermenéutica.

Tanto Heidegger como Gadamer entienden *Verstehen* no solamente desde un punto de vista cognoscitivo, también como un saber-hacer práctico,⁹⁷ de manera que quien comprende no sólo entiende un mensaje o una situación, sino sabe desenvolverse frente a estos elementos a modo de desempeño práctico. La comprensión de un texto, por ejemplo, no sólo implica el proyectarse a sí mismo, comprendiendo por referencia a un sentido, también incluye la posibilidad de “interpretar, detectar relaciones, extraer conclusiones en todas las direcciones”.⁹⁸ Lo mismo vale para quien maneja adecuadamente una máquina o una herramienta, pues entiende el sentido de la misma al tiempo que la manipula en todas sus posibilidades. *Comprender*, desde esta perspectiva sería “desenvolverse con conocimiento”.⁹⁹ Este desenvolvimiento trae consigo paralelamente el auto-

⁹⁷ En este sentido, ambos filósofos no hacen sino recuperar una acepción que la palabra tiene en el idioma alemán, por lo que ellos no crean una categoría, más bien resaltan un uso particular que existe del término y que es conveniente tener en cuenta para entender el propio sentido ontológico de la hermenéutica.

⁹⁸ Gadamer, 1996, pp. 325-326.

⁹⁹ Gadamer, 1996, p. 326. Recuérdese cómo para Heidegger las cosas representan útiles (*Zeug*) para el *Dasein*, de manera que éste intuye inmediatamente cuál es la relación que guardan para con el mundo y para el *ser-ahí* mismo. Más tarde se encontrará en Gadamer una repercusión importante de la comprensión (*Verstehen*), cuando hable de que las cosas y situaciones “salen al paso” de quien las interpreta.

entendimiento; la comprensión implica la comprensión de uno mismo: el que comprende se comprende, se proyecta a sí mismo hacia posibilidades de sí mismo.¹⁰⁰

He aquí una razón fundamental por la cual la hermenéutica se vuelve ontológica: porque la comprensión implícita en todo acto hermenéutico hace referencia al desenvolvimiento del ser en el mundo, cosa que lleva implícito la autocomprensión de ese propio ser.¹⁰¹

En lo que respecta a la conciencia histórica, ésta se comprende a sí misma desde su historia, por lo que se autoconoce en el comprenderse, se desenvuelve en el conocimiento de sí. La *formación* (*Bildung*) de la conciencia histórica está en el propio comprenderse. De esta forma, cuando se habla de la conciencia histórica no se estaría haciendo alusión a un estado *pasivo* del ser sino a uno en constante cambio y desarrollo, en cuanto a que la comprensión es un saber-hacer práctico. *Comprender*, en este contexto, no sería “ver transcurrir la vida con una actitud neutral, con el único afán de llenar de anécdotas el cubo de la memoria, sino más bien un ‘saber-hacer’, [un] actuar —con conocimiento— en lo que se despliega como vida”.¹⁰²

Pero la historicidad no es una cualidad solamente de quien pretende comprender algo, sino que ese algo también comparte ese modo de ser. Así, siguiendo de cerca a Heidegger, Gadamer está de acuerdo en que en una relación de conocimiento ni el conocedor ni lo conocido se dan ópticamente

¹⁰⁰ Gadamer, 1996, p. 326.

¹⁰¹ A la vista de esto se podría incluso aventurar que el interés que muestra Gadamer por el concepto *formación* (*Bildung*) en las páginas iniciales de *Verdad y método I* se deba a que en él haya visto un antecedente importante del acto comprensivo.

¹⁰² López, 2009, p. 25.

sino históricamente porque ambos participan del modo de ser de la historicidad.¹⁰³ Esto no significa que los acontecimientos del pasado se encuentren en constante cambio, sino que lo que cambia es la relación de conocimiento que se da entre quien pregunta por el pasado desde el presente y el acontecimiento pasado interrogado desde cada nuevo presente. La circunstancia histórica hace que la interrogación del pasado en cada presente sea diferente en cada caso y de ahí que el pasado signifique algo nuevo también en cada caso.

No sería posible, desde esta perspectiva, que en todo momento el pasado se mostrara descubierto, ajeno a su propia historicidad y a la de quien le cuestiona, porque entonces la propia historicidad de la realidad quedaría en entredicho arrojando lo pasado fuera de lo histórico y suponiendo que la conciencia histórica seguiría siendo tal al acceder a un pasado ahistórico, absoluto. Hablar de la ahistoricidad del pasado y de la conciencia histórica no es sólo una aporía, es, cuando menos, una insensatez.

Dicho esto, se puede entender parte de la definición de conciencia histórica que aparece como epígrafe de este capítulo: ser consciente de la historicidad de todo presente constituye la primera condición para la conformación de la conciencia histórica porque en ello se ve reflejada la historicidad propia del ser, no sólo atendiendo a su relación con el pasado, sino reconociendo la carga temporal del presente en cambio constante. Por lo mismo, toda opinión debe ser considerada en relación con el contexto histórico del que forma parte.

Pero si bien, toda afirmación se encuentra condicionada por la historicidad del que pregunta y por la de lo que se pregunta esto no quiere decir que toda afirmación sea válida. La

¹⁰³ Gadamer, 1996, p. 327.

objetividad de la hermenéutica como camino fundamental de las ciencias del espíritu radica precisamente en poner al descubierto la alteridad del otro y de la cosa frente a uno mismo; lo objetivo es dar por hecho, de entrada, la historicidad del ser para que toda afirmación que de ello derive se apegue al contexto —o tradición— en la cual se encuentran inmersos los dialogantes.

II. ELEMENTOS HERMENÉUTICO-ONTOLÓGICOS DE LA HISTORICIDAD Y DE SU CONCIENCIA

Gadamer salva el problema del relativismo de las opiniones señalando, en primera instancia, que el que quiere comprender no debe dejarse llevar por sus propias opiniones previas e ignorar la del texto,¹⁰⁴ debe estar dispuesto a dejarse decir algo por él, es decir, debe ser receptivo desde el principio para la alteridad del texto. Esta receptividad, empero, no debe implicar la neutralidad ni la autocancelación, “sino que incluye una matizada incorporación de las opiniones previas y prejuicios”.¹⁰⁵ De esta manera, con la toma de conciencia de sus opiniones previas, una conciencia formada hermenéuticamente puede

¹⁰⁴ En esta investigación se empleará el término *texto* denotando toda realidad susceptible de ser comprendida hermenéuticamente, tal y como el propio Gadamer parece emplearla en términos generales, sobre todo a partir de reconocer que desde Dilthey la hermenéutica deja de tener sólo una función propedéutica de la historiografía, sino que abarca a la historia en su conjunto: “pues lo que se afirma de las fuentes escritas, que en ellas cada frase no puede entenderse más que en su contexto, vale también para los contenidos sobre los que dan noticia” (Gadamer, 1996, p. 229).

¹⁰⁵ Gadamer, 1996, p. 336.

confrontar las mismas con la objetividad del texto, y así, con esta conjugación entre lo que es propio tanto del intérprete como del objeto o hecho a interpretar, es posible lograr una comprensión correcta de la realidad.

Al acto del intérprete de anticipar sus propias opiniones puede ser llamado también *habilitación del prejuicio*.¹⁰⁶ Frente a ello, es necesario recordar que para Gadamer el término *prejuicio* no tiene la connotación negativa que, desde su punto de vista, la tradición ilustrada ha generalizado en el pensamiento occidental, de manera que se aplica este concepto a un “juicio no fundamentado”; por el contrario, Gadamer recupera la acepción que define al prejuicio como un juicio anticipado, cuya posibilidad de ser valorado positiva o negativamente constituye una cuestión a posteriori y no implícita al término mismo: “‘Prejuicio’ no significa pues en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positiva o negativamente”.¹⁰⁷ Los prejuicios, en este contexto, son elementos, escondidos e inarticulados, del entendimiento, que han sido heredados y absorbidos durante el proceso de socialización y participación dentro de la cultura, que permiten orientarnos dentro del mundo.¹⁰⁸

De igual forma, Gadamer critica el punto de vista ilustrado respecto a la posición de superioridad en la que sitúa a la razón frente a la tradición, pues para el iluminismo la tradición no tiene valor en sí misma, sino en la medida en que la razón le conceda crédito.¹⁰⁹ Pero, para Gadamer, “ la idea de una razón

¹⁰⁶ Gadamer, 1996, p. 336.

¹⁰⁷ Gadamer, 1996, p. 337.

¹⁰⁸ Barthold, 1996, p. 46.

¹⁰⁹ Gadamer, 1996, p. 339.

absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica”,¹¹⁰ pues la propia razón sólo existe como real e histórica, es decir, “siempre está referida a lo dado en lo cual se ejerce”.¹¹¹

Ahora bien, aquí se introduce un término que ha sido siempre difícil definir claramente. Incluso el propio Gadamer no lo precisa con claridad: la tradición. De entrada, se puede suponer que el término es retomado en buena medida de Heidegger, quien definía a la tradición expresa como el retroceso a las posibilidades del “ser-ahí” “sido-ahí”, la reiteración propia de una posibilidad de la existencia *sida*.¹¹² Pero las alusiones que Gadamer hace del término hacen pensar que no lo retoma de manera idéntica, más bien de forma amplia en la que, efectivamente parece indicarse que se trata de *lo que es heredado* históricamente y a la cual el “ser-ahí” pertenece en la medida en que el “ser-ahí” es históricamente finito,¹¹³ y que lo envuelve en una dinámica en la que es necesario “avanzar hacia el futuro, para remediar las deficiencias del presente, lo cual, necesita un regreso al pasado”,¹¹⁴ pero en el cual no hay alusión alguna al estado de propiedad que Heidegger considera como condición previa necesaria para poder hablar de una conciencia histórica como tal. En Gadamer se percibe a la tradición como una continuidad inmersa dentro de las constantes transformaciones del devenir histórico: “la tradición es esencialmente conservación, y como tal no deja de estar presente en los cambios históricos”.¹¹⁵ Pero que no es ella misma

¹¹⁰ Gadamer, 1996 p. 343.

¹¹¹ Gadamer, 1996, p. 343.

¹¹² Heidegger, 1971, 416.

¹¹³ García, 2004, p. 299.

¹¹⁴ García, 2004, p. 298.

¹¹⁵ Gadamer, 1996, p. 349.

inmutable, sino que se encuentra en constante cambio mediante la reafirmación que implica su vivencia por parte de los sujetos. La tradición, en ese sentido, es tradición viva.¹¹⁶

En este sentido, el devenir histórico, así como la tradición implícita en él, no pertenece al sujeto sino que el sujeto pertenece a ambos, dado que antes de que el individuo pueda comprenderse a sí mismo en la reflexión ya se está comprendiendo “de una manera autoevidente en la familia, la sociedad, y el estado en que vivimos”,¹¹⁷ de forma que “la autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica”.¹¹⁸ Esta afirmación es muy interesante porque distingue una comprensión, previa a la autocomprensión reflexiva que el sujeto hace de sí, y que constituye la relación inmediata que el individuo establece con el mundo, posterior a la cual, y sólo entonces, se encontraría el momento en el que se puede dar cabida a la comprensión de sí mediante la reflexión.

En otras palabras, lo que Gadamer señala es que la forma en la cual el individuo interactúa con el mundo es de carácter ineludiblemente comprensiva e histórica aún antes de que pueda comprenderse a sí mismo reflexivamente, y dado que el individuo está determinado históricamente —porque ese es *su modo de ser*— y porque en el devenir histórico, pese a los cambios, también se desarrollan elementos cuya presencia es continua y con los cuales el individuo entra en contacto, en-

¹¹⁶ García, 2004, p. 299. La asunción de la tradición, por otra parte, no se reduce a una aceptación acrítica de lo heredado, sino que implica, en términos epistemológicos, el rechazo de la oposición abstracta que impuso el Iluminismo entre tradición e historia, por un lado, y el conocimiento, por el otro (Dobrosavljev, 2002, p. 610).

¹¹⁷ Gadamer, 1996, p. 344.

¹¹⁸ Gadamer, 1996, p. 344.

tonces, el individuo está determinado por la tradición, que está constituida por esos elementos continuos.

De ahí la importancia que tiene la rehabilitación del prejuicio para entender la realidad, ya que esto implica ser consciente del lugar histórico desde el que se realiza toda comprensión, “pues los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”,¹¹⁹ y por ello es importante “escuchar a la tradición”, pues ella es expresión misma de la propia historicidad. Ésta es la base de lo que Gadamer llama *conciencia histórico-efectual*, misma que habrá de abordarse con mayor detenimiento líneas adelante.

La anterior representaría una descripción de la historicidad desde el punto de vista de la comprensión, o bien, una descripción de la comprensión desde la perspectiva de su historicidad; y es que ambos conceptos se encuentran implicados: no puede haber uno sin el otro y en ello reside, en buena parte, el carácter ontológico de la hermenéutica gadameriana. Así, el comprender, que debe ser entendido “menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación”,¹²⁰ desempeña un papel central dentro del círculo hermenéutico, pues da cuenta precisamente de la tensión existente entre la tradición y el movimiento del intérprete, de manera que más que ser un círculo metodológico, “describe un momento estructural ontológico de la comprensión”.¹²¹

¹¹⁹ Gadamer, 1996, p. 344.

¹²⁰ Gadamer, 1996, p. 360.

¹²¹ Gadamer, 1996, p. 363.

El intérprete, desde su cambiante presente, comprende la realidad y a sí mismo conforme se desempeña en el mundo; al hacerlo, necesariamente lo efectúa inmerso en la tradición porque ésta constituye, en primer lugar, la cuna en la cual el sujeto ha sido formado (*gebildet*), y, en segundo lugar, el asidero a partir del cual sucede la comprensión/desempeño. Esto constituye a la conciencia hermenéutica y también a la conciencia histórica; en ambas es fundamental el apego a la tradición y su tensión con el movimiento del intérprete.

Esta tensión se caracteriza también porque, aunque la tradición es la base desde la que parte toda iniciativa de comprensión, ésta en su desempeño modifica a la tradición, en cuanto a que la actualiza o reitera, pero no la repite porque este acto de reiteración es siempre uno en cada caso y, por tanto, siempre es diferente.

La conciencia hermenéutica es, pues, conciencia histórica y a la inversa, puesto que para la existencia de ambas es necesario que se cumpla la condición de que el sujeto se dé cuenta de su situación histórico-hermenéutica, es decir, que advierta la posición que ocupa dentro de la tradición y al mismo tiempo que se sitúe en un variable presente. Pero en este punto ya no se hace referencia a la conciencia histórica sin más, sino a lo que Gadamer denomina *conciencia histórico efectual*.

III. LA CONCIENCIA DE LA HISTORIA EFECTUAL Y LA CONCIENCIA HISTÓRICA

En Gadamer no existe la idea heideggeriana del pasar del *Dasein* de un estado de irresolución a uno de resolución, sin embargo, como se mencionó líneas arriba, sí hace la distinción entre un estado de comprensión previo a la autocomprensión

reflexiva. Este momento antecedente describe al sujeto en su desempeñarse en el mundo en el modo de la cotidianidad: la manipulación correcta de las cosas, la relación inmediata con los demás, la acción frente a una determinada circunstancia, etcétera. Pero la autocomprensión reflexiva va más allá del mero acto de desempeñarse —sin dejar de ser parte de él— y centra su núcleo en el conocimiento del mundo a partir de la toma de conciencia de la situación histórica de quien hace la reflexión.

Entonces, estamos frente a una actitud hermenéutica que conduce, inevitablemente, a la definición de *conciencia histórica*. No es que en el acto primigenio de desempeñarse en el mundo se carezca de este modo hermenéutico, sino que en el estado del conocimiento del mundo es necesario realizar un esfuerzo consciente y mayor para emitir una afirmación respecto al objeto de interés o de estudio.

Esta actitud hermenéutica está fundamentada en la propia historicidad del ser y se expresa en el término gadameriano de la *historia efectual*. La historia efectual hace referencia al devenir histórico, al acontecer real, que determina a los individuos irremediamente y por lo cual éstos no pueden contraponerse a su pasado desde un lugar ajeno al devenir histórico mismo, desde una posición trascendente al acaecer de los hechos.¹²² Luego, el sujeto no puede entender la historia desde fuera de ella sino inmerso en la misma, siendo él parte del acontecer: “No se trata entonces de una comprensión de la historia como un transcurso, sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpelándonos y concerniéndonos”.¹²³ La historia nos sale al paso, nos interpela, en la medida en

¹²² Gadamer, 1998, p. 137.

¹²³ Gadamer, 1998, p. 136.

que estamos determinados por ella, en que constituimos parte y producto de ella, y siempre nos concierne por muy ajena que en un principio pudiera parecer. Aquí nuevamente aparece la tensión entre la continuidad de la tradición y el constante cambio de todo presente, ahora bajo la forma de la extrañeza y la familiaridad:

La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y ese punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica.*¹²⁴

Todo acto hermenéutico se localiza entre la extrañeza y la familiaridad, entre el salir al paso de la cosa y el inmediato esfuerzo por comprenderla. Asimismo el pasado, que en su extrañeza nos involucra.

La conciencia de este estado de cosas es llamada por Gadamer *conciencia histórico-efectual*, y tal concepto pretende significar:

[...] de un lado, que nuestra conciencia está definida por una historia efectual, esto es, por un acontecer real que no libera nuestra conciencia a modo de una contraposición al pasado. Y [...] de otro lado que nos incumbe formar siempre en nosotros una conciencia de esa efectualidad.¹²⁵

La conciencia histórico-efectual es la conciencia de la situación hermenéutica, es decir, “la situación en la que nos encon-

¹²⁴ Gadamer, 1996, p. 365.

¹²⁵ Gadamer, 1998, p. 137.

tramos frente a la tradición en que queremos comprender”.¹²⁶ Uno está en una situación y no frente a ella, dice Gadamer, y por tanto no puede uno tener un saber objetivo de la misma; en consecuencia, no es posible dar cumplimiento por entero al conocimiento de una situación. Sucede lo mismo en lo que respecta a la situación hermenéutica: no se puede hacer la reflexión total sobre la historia efectual, porque además de que uno se encuentra inmersa en ella, el propio devenir histórico no está acabado. Al entenderse esta cuestión se da cuenta de la esencia misma del ser histórico. En este sentido, Gadamer afirma que “ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse”.¹²⁷

Al concepto de *situación* pertenece el de *horizonte*, mismo que denota al ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto.¹²⁸ En términos de conciencia puede hablarse de estrechez de horizonte, de amplitud o apertura del mismo, etcétera; así puede afirmarse que quien no tiene horizontes:

[...] es un hombre que no ve lo suficiente y que en consecuencia supervalora lo que le cae más cerca. En cambio tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño.¹²⁹

¹²⁶ Gadamer, 1996, p. 372.

¹²⁷ Gadamer, 1996, p. 372.

¹²⁸ Gadamer, 1996, p. 372.

¹²⁹ Gadamer, 1996, p. 373.

La elaboración de la situación hermenéutica “significa [...] la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean de cara a la tradición”.¹³⁰ Pero el establecimiento de este horizonte correcto no implica que esto quede fijo de una vez por todas, muy por el contrario, está en perpetuo movimiento: se desplaza al paso de quien se mueve.¹³¹ Lo que se quiere decir con el horizonte correcto, en todo caso, implica ver las cosas desde su justa perspectiva al momento en que se hace la pregunta, en el entendido de que en otro momento el horizonte correcto corresponderá a ese otro contexto.

De esta forma se puede apreciar cómo el proceso de la comprensión —la forma en que la comprensión acontece— constituye un desenvolvimiento historizado en el que, conforme ocurre, la conciencia está sabiendo de sí misma desde su propia situación mientras se comprende en el mundo, es decir, se *desempeña* en él. Por ello, Gadamer señala que la conciencia histórico efectual es más ser que conciencia,¹³² es decir, da cuenta más de la naturaleza del ser que solamente de la forma en que el conocimiento surge.

Por todo lo anteriormente dicho puede afirmarse que la conciencia hermenéutica tiene su centro mismo en su aspecto histórico efectual y que, por tanto, ya es conciencia histórica, dado que se ha visto que el carácter finito del ser y su desenvolvimiento hermenéutico están indisolublemente ligados con su historicidad.

Llegados a este punto es necesario hacer una caracterización de la conciencia histórica, a la luz de los elementos

¹³⁰ Gadamer, 1996, p. 373.

¹³¹ Gadamer, 1996, p. 375.

¹³² Gadamer, 1998, p. 18.

hermenéutico-ontológicos que han sido mostrados, para resaltar además un componente del cual no da cuenta la definición y que resulta fundamental: la dialogicidad.

IV. LA CONCIENCIA HISTÓRICA Y SU DIALOGICIDAD

Para hablar ahora de la conciencia histórica es necesario retomar algunas consideraciones que ya se habían hecho previamente, y subrayar su carácter dialógico. La primera de ellas tiene que ver con la historicidad del ser, a la que podría considerarse como el fondo ontológico de toda conciencia y comprensión. Más que buscar que el entendimiento trascienda su situación histórica y finita, debe advertírsele irremediabilmente sujeto a esa condición y que en ello reside la principal premisa para la obtención de un conocimiento objetivo de la realidad: un conocimiento en el cual es muy importante el contexto histórico concreto desde el que parte toda pregunta.

Frente a la finitud del sujeto se encuentra la tradición, que constituye la conservación de ciertos elementos del pasado que continúan teniendo efecto en el presente y que, por tanto, frente al cambio histórico, constituyen una continuidad. Aquí se encuentra una primera tensión que resalta el carácter dialógico de la conciencia histórica: la resultante entre la finitud del sujeto en su presente en constante cambio y la tradición como continuidad que deriva del pasado y que determina el presente. Si bien, todo sujeto es único e irrepetible nunca es inédito, esto es, que todo sujeto está *formado* (*Bildung*) en una tradición: la lengua, las costumbres, las ideologías que cada generación de individuos adopta y hereda a la siguiente, *determinan* al individuo del presente, tienen un *efecto* sobre él (recuérdese el concepto de *historia efectual*). De esta forma la

finitud del individuo y su pertenencia al *devenir*, *deviniendo*, ve limitada hasta cierto punto su variabilidad en cada presente, pero al mismo tiempo la propia tradición no es inmutable en la medida en que cada sujeto la re-actualiza con cada reiteración.

En atención a esta primera tensión dialógica, se puede afirmar que la conciencia histórica se caracteriza por establecer un diálogo entre la finitud de un sujeto inmerso en el constante cambio del devenir histórico y los elementos constantes que desde el pasado hacen efecto sobre él, a saber, la tradición. Posiblemente esta tensión pueda leerse en términos no solamente dialógicos sino hasta dialécticos, si se considera que el resultado de la misma constituye la conjunción, en cada cambiante presente, de lo diacrónico con lo sincrónico, lo cual, dicho de otro modo, significaría que el presente es siempre el resultado de la conjunción del cambio y la permanencia, del cambio cada vez nuevo pero no inédito. La conciencia de esta primera condición de historicidad es también conciencia histórica.

Es comprensible que, como señala Gadamer, el comprender deba entenderse menos “como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia el acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación”.¹³³ Frente a ello, para que el pensamiento histórico pueda comprender la historia debe comenzar por pensar su propia historicidad y dejar de concebir la historia como un objeto de estudio, o sea, como un objeto que se encuentra separado de la historicidad misma del sujeto, y comenzar a entenderla como “una *relación* en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico”.¹³⁴ En

¹³³ Gadamer, 1996, p. 360.

¹³⁴ Gadamer, 1996, p. 370. Las cursivas son mías.

otras palabras, a la historia no puede situársele aparte del propio sujeto que la estudia porque éste forma parte de la misma y no puede entonces ser él mismo objeto de estudio so pena de perder de vista su propia situación histórico-hermenéutica —que es finalmente su propia condición ontológica—. Por ende, es necesario concebir a la historia como una constante relación en la que el uno y lo otro forman parte de la misma realidad; una relación que es además dialógica porque siempre existe la comunicación entre ambos elementos. Ésta sería una característica distintiva de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza, tomando en consideración, además, que en éstas el objeto de estudio “puede determinarse *idealiter* como aquello que sería conocido en un conocimiento completo de la naturaleza, [en el caso de aquellas] carece de sentido hablar de un conocimiento completo de la historia”.¹³⁵ Y así, como la historia no puede verse acabada, igualmente el sujeto no puede verse a sí mismo sino como siempre abierto, finito pero inacabado.

El reconocimiento de la propia historicidad, es decir, el reconocimiento de que en todo presente se conjugan la finitud del sujeto y la reiteración de la tradición, representa la habilitación del prejuicio. Así, alguien que se pregunte por el pasado habilita su prejuicio reconociendo que hace su pregunta desde un presente determinado tanto por las nuevas necesidades del conocimiento como por los elementos del pasado que han generado esas nuevas necesidades. No es posible entonces lograr el viejo ideal historicista de despojarse del ser presente y convertirse en tabula rasa para comprender el pasado; es indispensable ser consciente del aquí de la pregunta.

¹³⁵ Gadamer, 1996, p. 353. Los corchetes son míos.

De ahí la importancia de la comprensión entendida como desempeñarse en el mundo, ya que no se trata solamente de una acción en la que el sujeto simpatice de manera unidireccional con el pasado, sino que en la medida en que comprende ese pasado se comprende a sí mismo en un desempeñarse pragmático. Por eso, quien comprende algo se comprende a sí mismo, en virtud de contar con nuevos elementos que influyen en su desempeño presente. Esto lleva a descubrir un nuevo elemento dialógico de la conciencia histórica: el de la comprensión del otro como comprensión de sí mismo.

Esta nueva tensión tiene que ver directa y centralmente con el propio acto hermenéutico de comprender, pues como se comentaba al inicio del segundo apartado de este capítulo, la actitud de una conciencia formada hermenéuticamente no debe atender exclusivamente a sus opiniones previas ni a la opinión del texto o realidad a comprender. La actitud crítica en estos casos debe caracterizarse por no radicalizar aisladamente la parte del pasado que se estudia ni a la opinión derivada de la situación presente de quien interpreta. Quien someta a una acción o a un texto del pasado a un proceso de estudio hermenéutico debe reconocer tanto el sentido que tal acción o texto tuvo dentro de su contexto histórico como al sentido que ahora, desde el presente, representa,¹³⁶ pues señala Gadamer:

¹³⁶ De aquí deriva Gadamer la idea que tiene sobre el sentido histórico que caracteriza al historiador: “Tener un sentido histórico es vencer de una manera consecuente esta ingenuidad natural que nos haría juzgar el pasado según los parámetros considerados evidentes en nuestra vida cotidiana, en la perspectiva de nuestras instituciones, de nuestros valores y de nuestras verdades adquiridas. Tener sentido histórico significa esto: pensar expresamente en el horizonte histórico que es coextensivo con la vida que vivimos y que hemos vivido” (Gadamer, 2000, p. 43).

Cada época entiende un texto de una manera peculiar, pues el texto forma parte del conjunto de una tradición por la que cada época tiene un interés objetivo y en la que intenta comprenderse a sí misma. El verdadero sentido de un texto tal y como éste se presenta a su intérprete no depende del aspecto puramente ocasional que representan el autor y su público originario. O por lo menos no se agota en esto. Pues este sentido está siempre determinado también por la situación histórica del intérprete, y en consecuencia por todo el proceso histórico.¹³⁷

La conciencia histórica se caracterizaría no sólo por comprender el pasado sino por, a partir de ello, comprenderse a sí misma. Así, logra esclarecer en buena medida su situación hermenéutica y ser consciente del inacabamiento de esta situación, así como de su propia finitud e inacabamiento, encarnados en el individuo.

La comprensión del otro y de sí mismo entraña otra tensión dialógica de la conciencia histórica: la que se da entre la extrañeza y la familiaridad. Como se mencionó, el punto medio de todo acto hermenéutico se sitúa entre la extrañeza y la familiaridad; la extrañeza se presenta, para el caso de la conciencia histórica, mediante la historia que nos sale al paso, nos interpela y nos concierne. Mas al punto en que el sujeto se ve sorprendido por esa interpelación, generando la extrañeza, surge inevitablemente —de manera natural podría aventurarse— la tendencia a familiarizarse con lo que ha generado este desconcierto, buscando los puntos en los cuales lo nuevo se parece a lo ya conocido.¹³⁸

¹³⁷ Gadamer, 1996, p. 366.

¹³⁸ Muchas lenguas antiguas, por ejemplo, logran descifrarse mediante un minucioso trabajo de comparación con lenguas ya conocidas o mediante la aplicación de esquemas de carácter universal, como el del trinomio sujeto-verbo-predicado.

Podría afirmarse que la conciencia histórica, para ser tal, ha de buscar el equilibrio entre ambos factores para dar cuenta de sí misma, pues ni en el predominio de la extrañeza ni en el de la familiaridad puede el sujeto definir su situación hermenéutica sin riesgo de extravío, o pérdida de sí. En el primero de los casos la total extrañeza del sujeto frente al mundo puede conducir a un desapego tal que elimine todo sentido de pertenencia y genere el deseo de la muerte, no en el sentido heideggeriano del ser-relativo-a-la-muerte —el precursar el futuro con la muerte en el horizonte—, sino, muy por el contrario, la muerte por indiferencia, por no estar identificado con el mundo, por no poseer un lazo significativo con él. Por otro lado, la familiaridad total conduce al solipsismo, pues a quien todo resulta conocido y nada extraño puede presumir de que lo sabe todo, que ya no tiene algo nuevo por conocer y por tanto, paradójicamente, el mundo le tiene sin cuidado.

Ambos extremos terminan con la fuerza vital que da sustento al comprender como desempeñarse en el mundo, pues rompen con la dialogicidad que hace posible el conocimiento de lo otro y de sí mismo: al que todo extraña no puede formular una pregunta porque no tiene referencias familiares para hacerlo, y al que todo resulta familiar no le interesa preguntar pues nada le extraña.

Cabe decir que no es posible hablar de conciencia histórica desde una perspectiva en que la extrañeza o la familiaridad sean totales, dado que se ha visto cómo esta conciencia depende de la relación dialógica que se establece entre el presente y el pasado, entre la tradición y la espontaneidad del momento, entre la comprensión del otro y de sí. La extrañeza y la familiaridad totales impiden el diálogo en todo ámbito.

La tensión entre la extrañeza y la familiaridad es dinámica, e involucra la expansión del horizonte propio y la fusión de horizontes. El estado hipotético de la extrañeza total signifi-

ca la pérdida de todo horizonte (incluyendo al propio) mientras que el estado de completa familiaridad representa una fusión extrema con todo otro horizonte en la que el propio horizonte desaparece en un estado cuasi místico. La desaparición del horizonte propio representaría de entrada una sentencia de muerte de toda conciencia histórica, porque ésta parte de un punto específico: sin horizonte propio no hay conciencia histórica. Pero de ahí el asunto se vuelve más complejo, por lo cual es necesario no identificar totalmente, pese a los puntos que tienen en común, las tensiones dialógicas de extrañeza-familiaridad, en el ámbito epistemológico, y horizonte propio-fusión de horizontes, en el ámbito ontológico.

Como ya se mencionó, el horizonte es un ámbito de visión del ser que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto; también se ha dicho que el horizonte de un sujeto puede ser muy estrecho, cuando su percepción se queda con lo inmediato a dicho punto de vista, o muy amplio si no está limitado a lo más cercano a él; pero también se ha mencionado que se puede evaluar la propia circunstancia a partir de patrones que tienen relación con lo cercano y lo lejano, con lo grande y lo pequeño. Finalmente, se ha dicho que quien tiene un horizonte 'correcto' es quien ve las cosas desde su justa perspectiva al momento en que elabora un cuestionamiento hermenéutico. Pues bien, la conciencia histórica incluye el horizonte del sujeto para posteriormente desplazarse a un horizonte del pasado, lo cual no significa que se dé un traslado real de la conciencia hacia una situación pretérita sino que el sujeto se lleva a sí mismo a otra situación desde su propio horizonte.¹³⁹

¹³⁹ Gadamer, 1996, p. 375.

Esto es, que quien pretenda *ganarse*¹⁴⁰ un horizonte histórico deberá hacerlo sin apartar la mirada de sí mismo; tomándose en consideración en primera instancia. La comprensión de una cuestión del pasado no significa apartarse de uno mismo y de su situación hermenéutica sino, por el contrario, llevarse uno mismo hasta el punto que se quiere comprender:

Si uno se desplaza, por ejemplo, a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es *uno* el que se desplaza a su situación.¹⁴¹

De esta manera, nuevamente se observa en la hermenéutica gadameriana la negativa a pensar el logro de la objetividad como dependiente del olvido de sí o de la trascendencia de la historicidad; por el contrario, la objetividad se centra en el principio de que la comprensión sucede si en primera instancia se reconoce la indisoluble pertenencia al mundo de lo histórico y de lo finito.

Una vez lograda la obtención de un horizonte histórico no se llega al fin del esfuerzo sino que se descubre que el horizonte obtenido por el traslado de uno mismo a la situación continúa en movimiento, pues el horizonte se desplaza al paso de quien se mueve; está pues en perpetuo movimiento, y no debido a la conciencia histórica (no es ella de quien dependa tal

¹⁴⁰ “Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos” (Gadamer, 1996, p. 376).

¹⁴¹ Gadamer, 1996, p. 375.

movimiento) sino que, más bien ella se ha vuelto consciente de dicha dinámica.¹⁴²

El resultado de la búsqueda del horizonte histórico permite la fusión de horizontes, esto es, el resultado de uno sólo, pero más extenso:

Quando nuestra conciencia histórica se desplaza hacia horizontes históricos esto no quiere decir que se traslade a mundos extraños, a los que nada vincula con el nuestro; por el contrario todos ellos juntos forman ese gran horizonte que se mueva por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra conciencia más allá de las fronteras del presente. En realidad es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica. El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y como su tradición.¹⁴³

A la conciencia histórica caracteriza también esta tensión entre el horizonte del pasado propio y extraño. Ambos se relacionan de una forma dialógica en la que el resultado constituye no sólo la ampliación del horizonte propio, sino la ampliación del horizonte del pasado extraño en términos de “fusión”.

¹⁴² Gadamer, 1996, p. 375.

¹⁴³ Gadamer, 1996, p. 375. Es importante aclarar que Gadamer emplea el término ‘horizontes históricos’ haciendo referencia en realidad a horizontes pretéritos. En este trabajo se emplea el segundo término porque el horizonte propio es de entrada histórico.

V. EL PAPEL DEL LENGUAJE PARA EL DESARROLLO DE LA DIALOGICIDAD DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA

El análisis del carácter dialógico de la conciencia histórica no estaría completo sin atender el papel que desempeña el lenguaje dentro del proceso ontológico de la comprensión.

Gadamer afirma, en primera instancia, que el lenguaje “es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa”.¹⁴⁴ No hay posibilidad alguna de entendimiento entre dos instancias sin la mediación del lenguaje porque es él el que posibilita la conversación, y con ello el diálogo.

La conversación es, según Gadamer, un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo,¹⁴⁵ y tiene como principal condición el presupuesto de que quienes participen en ella hablen la misma lengua, pues sólo mediante el acuerdo lingüístico puede generarse la comprensión. Esto no significa que el problema de la hermenéutica se reduzca a buscar el correcto dominio de una lengua, pues comprender una lengua no es por sí mismo un proceso interpretativo sino una realización vital (“se comprende una lengua cuando se vive en ella”);¹⁴⁶ el problema de la hermenéutica radica en el logro del correcto acuerdo sobre un asunto, y esto tiene lugar en el medio del lenguaje.¹⁴⁷

Otra condición importante para el logro del acuerdo y de la comprensión en una conversación radica en atender realmente al otro para entender lo que dice, teniendo el cuidado de no tomar en cuenta al interlocutor como la individualidad que

¹⁴⁴ Gadamer, 1996, p. 462.

¹⁴⁵ Gadamer, 1996, p. 463.

¹⁴⁶ Gadamer, 1996, p. 463.

¹⁴⁷ Gadamer, 1996, p. 463.

es exclusivamente, sino también reconocer lo que dice de la cosa. Se trata de no referir la opinión del otro a su propia persona sino a aquello a lo que hace referencia.¹⁴⁸ No podría haber acuerdo sobre la cosa si se remite lo dicho a quien lo profiere: se tendría por resultado lo que la cosa es para el interlocutor pero no para uno mismo, asunto del cual uno estaría informado, pero no en estado de acuerdo en cuanto que lo que la cosa es para una persona no implica que sea lo mismo para otra. El acuerdo se logra cuando la cosa llega a significar lo mismo a los participantes de una conversación.

Gadamer distingue dos tipos de conversaciones. La primera es la que se establece entre dos personas directamente mientras que la segunda es la que se instituye entre un texto¹⁴⁹ y un intérprete. A la segunda la denomina *conversación hermenéutica*, siendo su principal característica que, en ella, la labor del intérprete es crucial porque a él corresponde dejar hablar al texto: “Sólo por él [por el intérprete] se reconvierten los signos escritos de nuevo en sentido”.¹⁵⁰

La conversación hermenéutica tiene que elaborar un lenguaje común, tal y como sucede con la conversación directa entre dos personas, pues el texto habla acerca de un tema sobre el cual puede lograrse el acuerdo, pero compete al intérprete hacer esta reconversión del signo en sentido y alcanzar, por tanto, el acuerdo.

¹⁴⁸ Gadamer, 1996, p. 463.

¹⁴⁹ Gadamer define a los textos escritos como “manifestaciones vitales fijadas duraderamente” (Gadamer, 1996, p. 466). Esta definición va a tono con lo dicho por Dilthey: “*A este comprender técnico de las manifestaciones de la vida fijadas de modo duradero lo denominamos exégesis o interpretación*” (Dilthey, 2000, p. 31).

¹⁵⁰ Gadamer, 1996, p. 466.

En esta operación se encuentran ya implicadas las ideas de propias del intérprete, lo cual constituye su propio horizonte, “pero tampoco él puede entenderse a su vez como punto de vista propio que se mantiene o impone, sino más bien como una opinión y posibilidad que uno pone en juego y que ayudará a apropiarse de verdad de lo que dice el texto”.¹⁵¹ Esto constituye una fusión de horizontes, pues mediante esta operación el tema de la conversación comienza a expresarse no como cosa mía o del autor del texto sino como cosa común a ambos.

De esta manera, Gadamer resalta cómo el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma, pues ésta se realiza mediante la interpretación del mensaje — oral o escrito— del otro, y dicha interpretación sólo se da en el ámbito del lenguaje.¹⁵²

Lo anterior tiene relevancia para la *conciencia histórico efectual*, pues la interpretación implica una relación vital histórica compuesta por la circularidad *pregunta-respuesta* característica de toda conversación.¹⁵³ Esto significa que las diversas tensiones que conforman el carácter dialógico de la conciencia histórica se encuentran cimentadas en el hecho de que la esencia misma de la tradición “consiste en existir en medio del lenguaje”.¹⁵⁴

De esta forma, Gadamer introduce el concepto de tradición lingüística:

¹⁵¹ Gadamer, 1996, p. 467.

¹⁵² Gadamer, 1996, p. 467.

¹⁵³ Gadamer, 1996, pp. 467-468.

¹⁵⁴ Gadamer, 1996, p. 468.

La tradición lingüística es tradición en el sentido auténtico de la palabra, [...] no es simplemente un residuo que se haya vuelto necesario investigar e interpretar en su calidad de reliquia del pasado. Lo que llega a nosotros por el camino de la tradición lingüística no es lo que ha quedado sino algo que se transmite, que se nos dice a nosotros, bien bajo la forma del relato directo en el que tiene su vida el mito, la leyenda, los usos y costumbres, bien bajo la forma de la tradición escrita, cuyos signos están destinados inmediatamente para cualquier lector que esté en condiciones de leerlos.¹⁵⁵

Al ser parte de la tradición, todo lo escrito se da simultáneamente para cualquier presente, generando una coexistencia de pasado y presente, en la que lo escrito es completamente accesible para la conciencia del presente. De esta forma, un manuscrito determinado no es en sí mismo el portador de la tradición sino que lo es la continuidad de la memoria que se establece con el acto interpretativo. La memoria cobra relevancia entonces porque a través de ella “la tradición se convierte en una porción del propio mundo”.¹⁵⁶

Con lo anterior, Gadamer reafirma —aunque con una argumentación diferente— la idea heideggeriana del pasado, no enunciado con ese término sino como lo *sido-ahí*, de manera que todo testimonio del tiempo pretérito sigue estando en el presente. Lo anterior constituye un elemento que a pesar de dar cuenta de lo que ya no está a la mano el propio testimonio sí lo está, formando parte del presente y, por ende, integrando parte también del mundo propio de quien lo conoce. Esta

¹⁵⁵ Gadamer, 1996, p. 468.

¹⁵⁶ Gadamer, 1996, p. 469.

característica es la verdaderamente importante, pues permite tanto la reiteración de la que habla Heidegger como la fusión de horizontes a la que hace referencia Gadamer.

La tradición escrita no da cuenta al intérprete solamente de lo individual sino que hace presente “toda una humanidad pasada, en su relación general con el mundo”.¹⁵⁷ Esto significa que es posible conocer diversos aspectos de la cultura de las sociedades del pasado mediante los testimonios escritos y situarlas en relación con su propio horizonte y el de quien los conoce de manera interposita, dándose la fusión que configura al mundo del intérprete.

Gadamer, al igual que Dilthey,¹⁵⁸ otorga más importancia a la tradición escrita que a la monumental, pues considera que la tarea hermenéutica apunta a un desciframiento correcto del lenguaje del texto, cosa que ocurre mayormente en un testimonio escrito porque en él hay un lenguaje más complejo y preciso. Así, el filósofo afirma:

Los monumentos no escritos sólo plantean tareas hermenéuticas en un sentido lato. Ellos por sí mismos no son comprensibles. Lo que pueden significar es un problema de interpretación, no del desciframiento y comprensión de su literalidad.¹⁵⁹

Por esto Gadamer piensa que la comprensión que se tiene de una cultura de la cual sólo se tienen monumentos es

¹⁵⁷ Gadamer, 1996, p. 469.

¹⁵⁸ Dilthey señala que “[...] ya Preller hace notar que tal interpretación de las obras mudas se halla siempre supeditada a la explicación que procede de la literatura [...]. De ahí que el arte de comprender tenga su centro en la exégesis o *interpretación de los vestigios de la existencia humana contenidos en la escritura*” (Dilthey, 2000, p. 31).

¹⁵⁹ Gadamer, 1996, p. 470.

insegura y fragmentaria, al grado de que a ese conocimiento particular del pasado no podría denominársele todavía historia.¹⁶⁰ Aunque reconoce que en los materiales no escritos también puede darse una voluntad de pervivencia, “sólo la tradición escrita puede ir más allá de la mera permanencia de los residuos de una vida pasada”,¹⁶¹ pues sólo lo escrito permite a una existencia reconstruir otra existencia. Lo escrito adquiere simultaneidad con el presente, de manera que el acto de la comprensión constituye *una participación actual en lo que se dice*.¹⁶²

Así, puede decirse que una característica fundamental de la conciencia histórica radica en que ascienda a la participación actual de lo que el testimonio del pasado diga. Esto tiene una implicación muy importante para la investigación historiográfica: que el acercamiento que hace el historiador a su objeto de estudio debe darse con la conciencia de que no es posible dar cuenta del pasado con una plena extrañeza ni con una total familiaridad conceptual. Es decir, que no puede hablarse del pasado desde una posición en la que los conceptos relevantes sean exclusivamente los de la época estudiada, ni desde la situación contraria, en la que se analice al pasado empleando

¹⁶⁰ Gadamer, 1996, p. 468. A este punto en particular del pensamiento de Gadamer no se suscribe enteramente la presente investigación, pues si bien es inobjetable que los estudios del pasado que toman como principal fuente a los monumentos —como en el caso de la arqueología— no se considerarían historiográficos en un sentido estricto, cada vez son más las investigaciones historiográficas que utilizan las fuentes monumentales con buenos resultados. Conviene analizar también el argumento empleado por Francisco Manuel López, en el sentido de que en esta separación entre lo oral y lo escrito se produce una reducción hori-zóntica que contraviene en varios sentidos la propia propuesta hermenéutica gadameriana (López, 2009, p. 77).

¹⁶¹ Gadamer, 1996, p. 470.

¹⁶² Gadamer, 1996, p. 470.

exclusivamente conceptos actuales. El carácter dialógico de la conciencia histórica entraña el reconocimiento del propio prejuicio sin por ello anular la opinión del texto: la mediación entre ambas instancias está constituida por esa participación actual de lo que se dice desde el pasado.

De esta manera, para Gadamer *pensar históricamente* entraña “siempre una mediación entre dichos conceptos [los del pasado] y el propio pensar”.¹⁶³ Esta afirmación vale tanto para el historiador, que busca un conocimiento del pasado de manera sistematizada, como para cualquier persona, que vive la historia como parte de su cotidianeidad.

La comprensión de un texto se da en cada caso de manera distinta ya que en este proceso participa la tradición presente de quien interpreta, mas esto no trae como consecuencia que de esta práctica deriven interpretaciones radicalmente disímbolas en cada caso, pues el texto sigue siendo el mismo. La lingüística inherente al proceso comprensivo no genera un segundo sentido además del comprendido e interpretado,¹⁶⁴ pues al poner atención sobre la cosa de la que se habla se pueden generar acuerdos que trascienden la contingencia de todo presente, sin que esto represente, paradójicamente, la supresión de la tradición de cada interlocutor.

El lenguaje en la configuración del mundo

Para Gadamer la existencia del mundo está constituida lingüísticamente, pues en el lenguaje “se basa y se representa el que

¹⁶³ Gadamer, 1996, p. 477.

¹⁶⁴ Gadamer, 1996, p. 478.

los hombres simplemente tengan *mundo*".¹⁶⁵ Pero no solamente el mundo es tal en cuanto se accede al lenguaje sino que éste a su vez "sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo".¹⁶⁶ Para Gadamer esto no significa que el lenguaje "suprima" al mundo o prescindiera de la cosa, más bien el autor alemán intenta resaltar que "todo, lo que puede ser interpretado como ente es tal en virtud de la lingüisticidad de nuestra experiencia de la cosa: no existe ninguna posibilidad de acceso al ámbito del ser si se prescinde del lenguaje".¹⁶⁷

Ahora bien, en este contexto *tener mundo* significa "comportarse respecto al mundo", lo cual es plenamente congruente con la característica ontológica del ser-en-el-mundo comprensivamente.¹⁶⁸ Así, *tener mundo* no significa ser consciente de todas las cosas existentes o hacer un recuento de ellas, sino de estar plenamente involucrado con un entorno que nos sale al paso, que nos involucra e interpela, y que en virtud de que el hombre adquiere una postura frente a tal entorno éste deviene en mundo.

El entorno no es todavía mundo mientras constituya un estado de cosas que determine enteramente la vida de los seres que lo habitan sin obtener más respuesta que el comportamiento derivado de ese condicionamiento que se da a manera de sujeción. Así podría pensarse la condición de la mayoría de los seres animales si están vivos. Pero para hablar de mundo

¹⁶⁵ Gadamer, 1996, p. 531.

¹⁶⁶ Gadamer, 1996, p. 531.

¹⁶⁷ López, 2009, p. 54.

¹⁶⁸ De hecho, la categoría de ser-en-el-mundo, tanto en Heidegger como en Gadamer, lleva ya implícito el carácter comprensivo de la existencia, por lo que hablar de ser-en-el-mundo comprensivamente representa una tautología. Sin embargo, en este momento se enuncia así con la finalidad de enfatizar la relevancia ontológica que tiene hablar de un *comportarse respecto al mundo*.

se requiere que los vivientes demuestren libertad respecto al entorno, de manera que lo encaren y lo sitúen ante sí como es. Cuando el ser humano define al mundo a través del lenguaje lo que hace es liberarse del entorno oponiéndose a él.

Así pensado, el mundo no puede ser tal sin la voluntad que lo define y la definición se da mediante el lenguaje. Pero no debe entenderse al lenguaje meramente como un instrumento cuya finalidad consista únicamente en traducir a palabras o frases los propios estados mentales o las cosas que emergen ante los sentidos, sino como “un fenómeno especulativo en donde ser y representarse se corresponden de manera análoga: se identifican, pero al mismo tiempo se distinguen”.¹⁶⁹ Esto se opone claramente a la idea ilustrada que percibe la experiencia lingüística como mero descubrimiento de lo que entraña el mundo, pues tiene que ver más bien con un acto de elucidación y realización de las posibilidades del sujeto en el mundo.¹⁷⁰

De esta forma cobra sentido el aserto gadameriano que afirma que el lenguaje se instituye en el centro en el que se reúnen el yo y el mundo, pues en él y por él cobra forma el diálogo entre la extrañeza y la familiaridad del ser ahí con el mundo.¹⁷¹ Dicho de otra manera, puede afirmarse que “la relación que el hombre establece con el mundo es la de una conversación”.¹⁷²

Si se acepta que la definición del mundo se da mediante el lenguaje, y se reconoce la existencia de diversas tradiciones

¹⁶⁹ López, 2009, p. 55.

¹⁷⁰ López, 2009, p. 97.

¹⁷¹ Gadamer, 1996, p. 567. A este respecto también cabe decir que “la experiencia lingüística del mundo es un mutuo ‘habitar-se’: el mundo encuentra lugar en el sujeto, y, a su vez, éste encuentra lugar en el mundo” (López, 2009, p. 97).

¹⁷² López, 2009, p. 88.

lingüísticas —por tanto culturales—, no resulta extraño que por cada una de estas tradiciones exista una diferente percepción del mundo. Gadamer llama a estas apreciaciones “acepciones del mundo”,¹⁷³ mismas que no abonan a la generación de una óptica relativista, en el sentido de reconocer la existencia de varios mundos con el mismo grado de validez y completamente ajenos a la realidad objetiva, sino que han de entenderse a partir de los matices que el lenguaje introduce en la percepción de un entorno que deviene en mundo.¹⁷⁴ La existencia de varias acepciones del mundo no lo relativizan, pues sin importar lo variadas que puedan ser, “el mundo no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece”.¹⁷⁵

La diversidad de acepciones no impide lograr el acuerdo entre integrantes de diversas tradiciones, pues al mundo al que hacen referencia cada una de ellas es finalmente un mundo humano, es decir, un mundo constituido lingüísticamente. Por ello cada acepción es accesible a la otra. Esto tiene una importancia particular cuando se habla de la relación dialógica que se establece entre el presente y el pasado como manifestación sustantiva de la conciencia histórica, pues explica el hecho de que pese a la diversidad que presentan los “mundos históricos” entre sí y frente al mundo actual, siempre es posible tener acceso a ellos. Siempre es posible, en cualquier ámbito y en cualquier orden, tener acceso al conocimiento del pasado.

¹⁷³ Gadamer, 1996 p. 536.

¹⁷⁴ “Gadamer señala que el orden de las cosas se forma a partir de lo que está dado en las cosas. Si esto es así, entonces no se excluye que se dé un reflejo de la cosa misma a pesar de las diversas designaciones (el nombrar una cosa en distintas lenguas)” (López, 2009, p. 92).

¹⁷⁵ Gadamer, 1996, p. 536.

VI. EN POS DE LA RESPUESTA POR EL CÓMO DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA

Mediante el estudio de la analítica existencial del *Dasein* pudo hacerse un primer esfuerzo por establecer una definición de la conciencia histórica, que quedó en términos de que la misma constituye una puesta en evidencia ante sí mismo de la condición existencial del ente que se pregunta por el ser, lo cual significa haber dado cuenta de una de las primeras bases que permitirán el esclarecimiento de la estructura de la propia conciencia histórica. Concretamente, con esta definición se permite conocer una característica fundamental de dicha estructura: su carácter eminentemente ontológico.

Con el estudio del pensamiento de Gadamer, enfocado desde una perspectiva hermenéutico-ontológica, ha sido posible ilustrar la dinámica que también caracteriza a la conciencia histórica, misma que es de naturaleza dialógica en la medida en que el estar en el mundo implica un constante despliegue comprensivo en el que se originan diversas tensiones dialógicas que, al final, hablan de la propia historicidad de ese *Dasein*, de manera que la historicidad y el constante desenvolvimiento mundano se encuentran indisolublemente unidos. De ahí que Gadamer afirme que la conciencia hermenéutica sea al mismo tiempo conciencia histórica.

Se ha visto a lo largo de este capítulo cómo en dos de las tres partes que componen esta definición se encuentra expresado el carácter dialógico de la conciencia histórica, de manera que la historicidad de todo presente hace alusión al fundamento ontológico que caracteriza al ser en el mundo en su despliegue comprensivo: la imposibilidad de trascender dicho despliegue cuyos momentos implican no sólo temporalidad sino historicidad. El ser en el mundo no puede superar su propia historici-

dad pues se encuentra ontológicamente inmerso en ella. Por lo tanto, toda afirmación realizada en cualquier momento de ese devenir es histórica porque el momento mismo lo es también.

De ahí deriva que la comprensión hermenéutica que dar lugar a las tensiones dialógicas entre tradición y cambio, yo y el otro, presente y pasado, familiaridad y extrañeza, yo y el mundo, se exprese en términos de fusión de horizontes.

No hay que olvidar que el elemento clave de estas relaciones vitales está constituido por el lenguaje, mismo que desempeña un papel que trasciende la mera mediación entre el concepto y la cosa y se instituye como el centro mismo en el cual se reúnen el yo y el mundo, conformándose mutuamente. El lenguaje no está ajeno a la propia historicidad sino que deviene en ella tal y como acontece con el mismo ser. De ahí la existencia de las diferentes lenguas y sus múltiples connotaciones culturales. Al ser compartido, el lenguaje genera *comunidad*; empero este rasgo, no mencionado en este trabajo sino hasta ahora, será analizado en el capítulo siguiente, cuando haya que preguntarse por el *para qué* o *hacia dónde* de la conciencia histórica.

La anteposición de la conciencia histórico efectual a la conciencia histórica como Dilthey la entiende, en el sentido de que puede situarse por encima de la propia historicidad del sujeto, es acertada no sólo en la medida en que da cuenta de tal historicidad sino que además apunta a no pensar a la conciencia histórica como un fenómeno enclavado necesariamente en un sector del devenir histórico, como es la modernidad, tal y como ha sido visto por autores como José M. Sevilla cuando afirma que “modernidad es además de conciencia racional y calculadora también conciencia histórica del mundo”.¹⁷⁶ Pero si bien,

¹⁷⁶ Sevilla, 1993, pp. 65-66.

al tiempo que se acepta la relevancia que la conciencia histórica tiene en las discusiones modernas como concepto o criterio normativo, no puede suponerse que la misma sea sólo una especie de cualidad a la que sólo el occidente moderno tiene acceso, pues entonces se estaría reduciendo a la conciencia histórica a un mero síntoma de una realidad sociocultural: se estaría implicando que allá en donde no se piense racionalmente —donde no haya modernidad— no habría conciencia histórica. Esta arista del asunto llega a expresarse de manera abierta con Raymond Aron, cuando asevera que la conciencia histórica como tal nace en la Europa moderna y la exporta para darles a los pueblos no europeos la conciencia de su pasado.¹⁷⁷

Ni la analítica existencialista del *Dasein* ni la ontología hermenéutica muestran indicio alguno de que su discurso se circunscriba al ser de la modernidad europea, por el contrario, hablan del ser en su máxima expresión filosófica. Heidegger hasta se esforzó para que su concepto central, el *Dasein*, no fuera identificado con el de ser humano y lo trascendiera, pretendiendo con ello dar cuenta del ser mismo, no sólo del ser del hombre. Gadamer, por su parte, aunque habla de sujetos e individuos, en *Verdad y método* no hace referencias que supongan que al hablar de la conciencia histórica (como conciencia histórica efectual), se esté haciendo referencia exclusivamente al mundo europeo moderno.

Por otro lado, la definición que en este trabajo se va construyendo apunta a afirmar que la conciencia histórica es la puesta en evidencia ante sí mismo de la condición existencial del ente que pregunta por el ser mediante un proceso de relación dialógica que establece con el mundo. Esta definición no

¹⁷⁷ Aron, 1983, pp. 103-105.

debe entenderse como una mera suma de elementos derivados de los pensamientos de Heidegger y de Gadamer, sino como la clarificación de que la estructura de la conciencia histórica contiene fundamentos ontológicos que remiten al propio ser-en-el-mundo y que éste no es estático sino que desarrolla una dinámica dialógica que expresa la naturaleza comprensiva de ese ser. Ambos filósofos, en el orden referido, profundizan sendos aspectos que integran esta definición.

La tarea de esta investigación, empero, no termina aún con la dilucidación de estos componentes; es necesario todavía preguntarse por el para qué o, en todo caso, por el hacia dónde de la conciencia histórica, pues el afirmar que ésta tiene un carácter dialógico no ha terminado de explicar qué sucede si llevamos la pregunta por la estructura de la conciencia histórica hasta el nivel de la vida comunitaria. Debe reconocerse que si bien la perspectiva heideggeriana no es solipsista tampoco profundiza sobre el *Dasein* en un estado social; tampoco Gadamer, pese a que proporciona elementos muy importantes para suponer el papel de la sociedad con la que el individuo dialoga (la tradición, la fusión de horizontes, la historicidad del lenguaje, por ejemplo), no cruza completamente la línea que lleva de lo individual a lo comunitario. Por esta razón, es importante que esta investigación, en el siguiente capítulo, centre sus esfuerzos en desentrañar cuál es el papel de la conciencia histórica para las colectividades, o bien, hacia dónde conduce el hecho de hablar de una conciencia histórica compartida (si es que tal fenómeno ocurre). Esta cuestión implicará adentrarse en el debate realizado sostenido entre Gadamer, Habermas y Apel, y poner atención en la intervención que hace Ricoeur, misma que resulta clarificadora en más de un sentido.

CAPÍTULO TERCERO

La posibilidad crítica de la conciencia histórica

En este mundo de la interpretación... pueden existir seres autoconscientes y las comunidades, podemos definir el pasado y el futuro, y las regiones del espíritu pueden encontrar un lugar.

Josiah Royce

Una vez planteados el fundamento ontológico de la conciencia histórica y su carácter dialógico como elementos que proporcionan una respuesta a las preguntas del *qué* y el *cómo* de la conciencia histórica, corresponde en este capítulo explorar en búsqueda de la respuesta al *para qué* (o en todo caso el *hacia dónde*) de la misma, cosa que trae consigo la necesidad de reflexionar sobre la transición de la conciencia histórica de la escala de experiencia individual a la de la experiencia colectiva, cuestión en la que reside un segundo propósito de este capítulo.

Esto nos remite a pensar la cuestión desde dos emplazamientos. El primero tiene que ver con la posibilidad de hablar o no de la experimentación de una conciencia histórica a un nivel colectivo, dado que se ha visto cómo dicha experiencia se tiene a nivel individual como parte constitutiva del modo

de ser del *Dasein* y en la que está involucrado su ser comprensivo como ser hermenéutico e histórico. En este asunto tanto Heidegger como Gadamer sugieren la consideración del otro en tanto que otro-en-el-mundo con el cual puede establecerse una relación dialógica, pero en ninguno se llega a concretar la descripción de una dinámica comunitaria de la experiencia histórica (con su modo de ser comprensivo necesariamente implicado) que permita hablar con mayor certidumbre de una conciencia histórica comunitaria.

El segundo emplazamiento conduce a preguntarse sobre los posibles consensos en los cuales puede fundarse una experiencia comunitaria de la historia y si éstos pueden resolverse mediante la sola asunción de una *conciencia histórico-efectual* o si a ella debe sumarse una *conciencia crítica*, con respecto a la tradición. Ambas opciones conducen a la pregunta por el conocimiento en general, y de la historia en particular desde que toda asunción en este campo se fundamenta en lo que se denomina, siguiendo a Heidegger, como lo que es reiterable de la tradición. En este sentido se observará, más adelante, cómo desde la posición ontológica heideggeriana se puede sospechar de la necesidad del establecimiento de un criterio normativo para definir lo que pueda ser reiterable de la tradición, y que en Gadamer queda desdibujado en virtud del peso que le otorga a la misma.

Para el desarrollo de esta problemática se seguirá de cerca el trabajo hermenéutico de Karl-Otto Apel, partiendo de la crítica que hace, junto con Habermas, a la hermenéutica gadameriana para después analizar si su propuesta permite integrar al carácter ontológico y dialógico de la conciencia histórica la posibilidad crítica de la misma —ejercida necesariamente en el plano de lo comunitario— de manera que este elemento constituya, de manera más o menos armónica, parte de la estructura de la conciencia histórica.

I. EL DEBATE ENTRE LA HERMENÉUTICA Y LA CRÍTICA DE LAS IDEOLOGÍAS

Algunos autores señalan que se pueden distinguir tres periodos en el desarrollo del pensamiento de Apel. En el primero de ellos, que abarca de 1950 a 1969, este filósofo se manifiesta en contra de la reflexión¹⁷⁸ y a favor de la historicidad, siguiendo muy de cerca la perspectiva ontológica heideggeriana. En el segundo periodo (1970-1987) desarrolla un giro que invierte la situación, declarándose ahora Apel en defensa de la reflexión y restando importancia al papel de la tradición y al contexto histórico. En el tercer momento (a partir de 1988) Apel realiza una síntesis entre las dos tendencias anteriores.¹⁷⁹

Sin que necesariamente se ciña a la periodización propuesta, esta investigación toma, como principal marco de referencia, algunas de las afirmaciones realizadas por Apel dentro del marco del debate entre la hermenéutica y la crítica de las ideologías, mismo que se desarrolló prácticamente desde que *Verdad y método* fue publicada en 1960, y que involucró nombres como Habermas, Apel, Bubner, Wellmer, Giegel, Bormann y Ricoeur, junto al propio Gadamer. Según Javier Recas, en este debate pueden distinguirse dos momentos; en el

¹⁷⁸ Para Apel la reflexión constituye un método que permite a cada individuo descubrir la certeza del principio del discurso, abriendo con ello el camino a la emancipación al indicar las falsedades contra las que se debe luchar y el ideal al que se debe tender. Originalmente Apel no suscribía este precepto porque pensaba que la reflexión pretendía alcanzar el conocimiento desde la soledad del individuo, a partir del “yo pienso” cartesiano, sin considerar la influencia del contexto histórico, pero después aceptará la idea y la desarrollará a lo largo de su pensamiento (Siurana, 1999, pp. 1 y 6).

¹⁷⁹ Siurana, 1999, p. 1.

primero la hermenéutica y la crítica de las ideologías aparecen como antagonicas, mientras que en el segundo se aprecia un esfuerzo de parte de los involucrados por establecer una mediación entre ambas perspectivas.¹⁸⁰

En términos muy generales, la crítica a la hermenéutica gadameriana centró su atención en su incapacidad de distanciarse críticamente del peso de la tradición y su autoridad, y no advertir con ello el peligro, contenido en el mismo lenguaje, de la alienación y de los efectos del poder que caracterizan a la propia dinámica social.¹⁸¹

Habermas específicamente señalaba que el lenguaje natural u ordinario, sobre el que opera la hermenéutica gadameriana, “no puede entrar con sus plexos de símbolos en un lenguaje enrarecido (ideologizado) *desde dentro*. Haría falta así una ciencia capaz de penetrar críticamente ese lenguaje enrarecido *desde fuera*”.¹⁸² Se trataría entonces de reflexionar acerca de la posibilidad de la existencia de una teoría crítica independiente del lenguaje natural, pues si bien este lenguaje permite a la hermenéutica superar malentendidos o dificultades de interpretación debidos a la distancia cultural, temporal o social, no sucedía así al enfrentarse con casos de comunicación sistemáticamente distorsionada.

Si bien, Habermas acepta la importancia de la tradición, en cuanto que la comprensión no puede obviar los plexos de tradición en los que el intérprete, inevitablemente, se inserta

¹⁸⁰ Recas, 2006, p. 156. Se recomienda consultar esta fuente para obtener una relación de los diferentes textos en los que se plasmó el debate. Otras obras que también abordan el asunto de manera muy ilustrativa son las de Bengoa, Grondin y Ferraris.

¹⁸¹ Lazo, 2007, p. 130.

¹⁸² Lazo, 2007, p. 132.

—y esto vale igual, naturalmente, para quien ejerce la crítica—, también afirma que “de la pertenencia estructural del *Verstehen* a tradiciones que ese *Verstehen* también prosigue al apropiárselas, no se sigue que el medio de la tradición no se vea profundamente transformado por la reflexión crítica”.¹⁸³ En otros términos, lo que Habermas dice es que la pertenencia estructural de la comprensión a la tradición no es ella misma justificación de la legitimidad y autoridad de la tradición, pues queda entonces desestimada para el efecto la dimensión crítica y reflexiva del entendimiento. Es necesario, entonces, desde la perspectiva habermasiana, que la tradición no sea tomada simplemente como un marco coactivo sino que permita a la interpretación la generación de orientaciones racionales de acción.¹⁸⁴

En el mismo sentido, Apel criticaba la idea gadameriana de que no podían existir casos en los que se lograra una comprensión mejor sino sólo una comprensión diferente, pues él consideraba que sí era posible lograr esa comprensión mejor y que ésta no sólo era posible sino necesaria para el *progreso* cognoscitivo y para la capacidad misma de la comprensión; en la introducción a la *Transformación de la filosofía*, Apel declara que “sólo podemos hablar de comprensión en aquellos aspectos en que también es posible la superación”.¹⁸⁵

De esta manera, frente al esquema gadameriano que pretende darle una cierta simetría al texto con respecto al intérprete —porque para entender al primero es necesario atender la pregunta que hace al segundo— y en la que Apel más bien descubre la superioridad de lo interpretado sobre el intér-

¹⁸³ Citado por Recas, 2006, p. 168.

¹⁸⁴ Recas, 2006, p. 168.

¹⁸⁵ Citado por Siurana, 1999, p. 5.

prete, Apel otorga primacía al segundo, quien ha de “creerse con derecho a enjuiciar críticamente lo que hay que comprender y, por tanto, creerse capaz de verdad”.¹⁸⁶

La respuesta de Gadamer respecto a la acción crítica sobre la que Habermas y Apel llaman la atención, inicia señalando que la rehabilitación del prejuicio, como base fundamental de la labor interpretativa, no implica la asunción irreflexiva de los conceptos previos sobre los que parte toda interpretación, cuya objetividad se reconoce a partir de la convalidación de las opiniones previas que entran en juego, y no de una resignación, neutralidad o autocancelación frente a su carácter de autoridad. La relación real con la autoridad supone, según Gadamer, un reconocimiento a los conocimientos o a la legitimidad de la acción de quien la detenta y no como un acto de mera obediencia al poder.¹⁸⁷

Gadamer ofrece también una respuesta respecto a la afirmación de que la hermenéutica carece de crítica, afirmando que la razón emancipatoria no está fuera de sus propias condiciones contingentes, es decir, de la tradición. Pensar en el sentido opuesto sería pretender imponer, etnocéntricamente, una idea de la propia libertad desde una perspectiva autoevidente y absoluta.¹⁸⁸ Con este argumento, Gadamer subraya una postura que había fijado en *Verdad y método*, primero ante la pretensión universalizadora del sentido histórico en Dilthey, que le colocaba por encima de todo prejuicio y de toda contingencia.¹⁸⁹

En la misma obra Gadamer también había criticado la actitud ilustrada de imponer el criterio de la razón a la tradi-

¹⁸⁶ Siurana, 1999, p. 5.

¹⁸⁷ Lazo, 2007, p. 135; Ferraris, 2005, p. 325.

¹⁸⁸ Lazo, 2004, p. 134.

¹⁸⁹ Gadamer, 1996, p. 292.

ción, convirtiéndola en objeto de crítica “al igual que lo hace la ciencia natural con los testimonios de los sentidos”.¹⁹⁰ Por este motivo no sorprende que en este debate reitere este punto frente a la postura de la teoría crítica: Gadamer no simpatiza con su pretensión de “Ilustración total” (un autocontrol del individuo; una total autoaclaración racional de sus impulsos y motivaciones) pues conduce a un “objetivismo dogmático” que deforma el concepto de reflexión.¹⁹¹ Desde la base de estos presupuestos sólo puede construirse una ciencia social “monológica” como la ciencia social crítica pretendida por Habermas en su conocida clasificación tripartita de las ciencias,¹⁹² es decir, una ciencia que para lograr una comprensión exhaustiva dependa exclusivamente de la construcción de lenguajes especializados y técnicos, y que no tome en cuenta la comunicación común y corriente, es decir, el lenguaje natural del que, sin embargo, ha derivado.¹⁹³

Por el hecho de que la razón emancipatoria no estaría por encima de su propia condición histórica, no habría necesidad de hacer una separación entre la ciencia histórico hermenéutica y la ciencia social crítica: para Gadamer la universalidad de la hermenéutica no tiene porqué restringirse a ciertas áreas ya que abarca todo tipo de experiencia humana, incluyendo a la reflexión emancipatoria de la conciencia revolucionaria, y esto se debería a que si la hermenéutica habla de la

¹⁹⁰ Gadamer, 1996, p. 339.

¹⁹¹ Lazo, 2007, p. 135.

¹⁹² La división tripartita habermasiana está compuesta por las ciencias instrumentales, la ciencias histórico hermenéuticas y la ciencias sociales críticas. Según Paul Ricoeur, Habermas tomó de Apel esta clasificación (Ricoeur, 2008a, p. 256).

¹⁹³ Lazo, 2007, p. 134.

lingüística como estructura de la socialidad humana, pone entonces la base para la construcción de las ciencias sociales.¹⁹⁴

Para Habermas, sin embargo, lo preocupante sigue siendo que la hermenéutica siga viendo al lenguaje más como un medio para el acuerdo que como un instrumento de poder. El problema entonces no residiría en poner atención sobre las “equivocaciones y engaños en un lenguaje”, sino “equivocaciones y engaños con el lenguaje”, lo que llevaría a lidiar con situaciones derivadas de aberraciones del lenguaje y no sólo con la falta del acuerdo, como Gadamer señala. Frente a esto, Habermas propone que la hermenéutica debe convertirse en “crítica ideológica”, o lo que también podría denominarse como una “hermenéutica profunda”.¹⁹⁵

Este punto es de particular importancia porque se presenta una conjunción en la que la acción crítica *ocurre* en el campo de la hermenéutica, si bien con diferentes condiciones e implicaciones: para Gadamer la razón crítica forma parte de la experiencia humana, participa de la historia efectual y, por tanto, se encuentra sujeta al dictado de la tradición aún en su posición crítica respecto a la misma. Para Habermas, la crítica ideológica puede considerarse también como una hermenéutica, si bien, una hermenéutica profunda, que lidia no con el problema del logro del entendimiento con un interlocutor con el que se busca un entendimiento en el ámbito del lenguaje, sino con el problema de la interlocución con el lenguaje mismo, lo cual requiere que la crítica no esté sujeta pasivamente a la tradición. Éste es el punto clave desde el que el problema de la conciencia histórica debe partir para tratar de dilucidar

¹⁹⁴ Lazo, 2007, p. 136.

¹⁹⁵ Recas, 2006, pp. 164-165.

el paso de la experiencia histórica del plano individual al colectivo, proceso en el cual las cuestiones de carácter crítico e ideológico tienen ingerencia.

Pero antes de explicar el por qué de la importancia de este punto en particular, es necesario retomar la aportación de Apel a esta discusión y la salida que propone al problema.

II. HACIA UNA HERMENÉUTICA CRÍTICA, TRASCENDENTAL Y EMANCIPADORA

Para Apel, no es suficiente la respuesta que la hermenéutica gadameriana proporciona al cuestionamiento de ¿cómo es posible la comprensión?, puesto que los datos de la experiencia, constituidos por un modo humano de ser en el mundo,¹⁹⁶ solamente revelan los prejuicios históricos que influyen en el sentido de una determinada forma de comprender, pero esta explicación no toma en cuenta que la función de la filosofía también es la de proporcionar un criterio que permita determinar la validez o las deficiencias de la comprensión. La hermenéutica gadameriana se limitaría, según la perspectiva de Apel, a dar cuenta de las diversas formas de comprender pero sin llevar implícita una exigencia normativa de justificación.¹⁹⁷

Con todo, Apel no desestima la importancia de la tradición; para él la comprensión hermenéutica —pues la crítica apeliana, a diferencia de la de Habermas, con todo y sus similitudes, se emite desde este campo— “no puede desembarazarse

¹⁹⁶ Gallegos, 2006, p. 12.

¹⁹⁷ Gallegos, 2006, p. 12.

de la mediación histórica de la tradición”.¹⁹⁸ Sin embargo, la tradición no debe ser asumida sin una mediación científica que permita objetivar el sentido de lo que se quiere comprender, de manera que pueda darse un distanciamiento respecto a tal sentido, aunque sea sólo provisionalmente.¹⁹⁹

De esta manera, Apel sugiere que:

[...] el filósofo de la historia que pretenda resolver el problema historicista, no sólo tiene que unir —como quiere Gadamer— la función hermenéutica del intérprete con la aplicación a la *praxis* para mediar la tradición con el presente; a mi juicio debe adoptar también, ante la conducta y las pretensiones con sentido de la tradición y de los contemporáneos, la actitud cognoscitiva distante y objetiva de un médico, o mejor, de un psicoterapeuta.²⁰⁰

¿La actitud objetiva y distante de un psicoterapeuta? Efectivamente, para Apel los análisis psicológicos, y aún los sociológicos, de la conducta pueden “funcionar enteramente como explicaciones causales, según leyes aplicadas desde fuera del objeto, de igual modo que la ciencia natural”,²⁰¹ cosa que permitiría el establecimiento de pronósticos y el derivado uso pragmático de ese conocimiento (verbigracia, la manipulación que ejerce un publicista sobre el consumidor o un político sobre el electorado).

Así, Apel propone transplantar el modelo de la psicoterapia a la relación existente entre la filosofía de la historia y

¹⁹⁸ Apel, 1985, p. 112.

¹⁹⁹ Apel, 1985, p. 113.

²⁰⁰ Apel, 1985, p. 116.

²⁰¹ Apel, 1985, p. 118.

la autocomprensión de la sociedad humana. Dicho modelo está compuesto por dos partes: “1.- la ‘explicación’ de la conducta, objetiva y distante, que presupone la ruptura parcial de la comunicación, y 2.- la subsiguiente ‘superación’ de la ‘explicación’ en una autocomprensión profunda y mediada dialécticamente”.²⁰² De esta manera, se trataría de mediar dialécticamente la “explicación” de las ciencias sociales con la “comprensión” hermenéutica para “superar” “los momentos irracionales de nuestra existencia histórica”²⁰³ para generar un cambio en el que se transformen los modos de conducta explicables en acciones comprensibles. A esta mediación entre explicación y comprensión Apel denomina “crítica de las ideologías”.

Gadamer siempre se mostró renuente a aceptar la idea de que en la relación psicoterapeuta-paciente existiera en el fondo un problema de distorsión de lenguaje y no uno de comunicación interrumpida; y rechazaba abiertamente la idea de trasladar la práctica psicoterapéutica al análisis de lo social. En el primero de los casos, Gadamer apela a la descripción que Jacques Lacan hace de la psicoterapia como una narración de procesos interrumpidos que se integran en una historia, para lo cual, afirma Gadamer, se requiere realizar una labor hermenéutica de manejo de símbolos fragmentados en esa historia y de su re simbolización. Respecto a lo segundo, el autor de *Verdad y método* señala que no se justifica el empleo del método psicoterapéutico al análisis social porque en la relación médico-paciente parte de la base teórica de que se está tratando a un individuo escindido neuróticamente al que se le restablecería la unidad de su yo, mientras que en el análisis social se trata con

²⁰² Apel, 1985, p. 119.

²⁰³ Apel, 1985, p. 119.

grupos sociales entre los que el acuerdo está roto y se intenta restablecerlo.²⁰⁴ Hay que recordar, además, que para Gadamer ni el médico ni el “ingeniero social” se encontrarían por encima de su propia condición histórica al realizar cada uno su trabajo.

Frente a este debate, sostenido entre una hermenéutica preocupada por el modo de ser y otra preocupada por el modo de conocer, se puede afirmar que la crítica de Apel y Habermas al pensamiento gadameriano resultó en primera instancia pertinente porque en la propuesta de Gadamer, hasta la primera edición de *Verdad y método I*, no se encontraba una reflexión respecto a las diversas formas en las que el diálogo —y aún el acuerdo— puede distorsionarse, romperse, o nunca realizarse,²⁰⁵ y que en ello las relaciones de poder pueden jugar un papel relevante.

Pero al mismo tiempo es necesario recordar, junto con Gadamer, que la pretensión de lograr una objetividad que se ponga por encima de la propia historicidad del individuo es siempre cuestionable, pues el establecimiento de la crítica requiere siempre de un marco normativo de carácter utópico²⁰⁶ que permita distinguir lo que es correcto de lo que no lo es, y este marco está siempre determinado históricamente.

²⁰⁴ Lazo, 2007, p. 136.

²⁰⁵ Posteriormente Gadamer respondió a algunas de las críticas que le hacían en el prólogo y el epílogo de la segunda edición de su obra, en 1965, y luego, en varios de los textos contenidos en *Verdad y método II*, especialmente los que abarcan de 1965 a 1986. En varios de ellos Gadamer se ocupa del problema, al tiempo que esgrime sus propias objeciones a la crítica de las ideologías, parcialmente consignadas en este capítulo. Nuevamente se sugiere consultar el texto de Recas Bayón para tener un panorama cronológico del debate.

²⁰⁶ Ricoeur, 2008a, p. 273.

La imposibilidad del agente crítico por superar su propia condición histórica, además, no es una característica que se presente solamente en él sino también en el agente manipulador, quien no es alguien que se sitúe fuera del alcance de la tradición para lograr su fin. Así, tanto la acción manipuladora como la acción crítica no escapan a la mediación de la tradición. Aún así, la crítica es importante en cuanto evita que la tradición sea inmutable.

En todo caso habría que evitar el riesgo de confundir todo lo que es tradicional con una acción manipuladora que, además supondría ya haber trascendido ella misma a la tradición —desde la lógica de Apel-Habermas— para poder ejercer su dominio; en otras palabras, ¿cómo podría existir el dominio sin una mentalidad crítica subyacente? ¿O acaso el dominio es una fuerza boba a la cual hay que anteponerle la razón? La Ilustración apelaba al cultivo de la razón del dominado para sobreponerse a su circunstancia porque, paradójicamente, los dominadores apelaban también a la razón para imponerse (si mentían eran conscientes de ello, entonces sabían de antemano en dónde radicaba la verdad: ¿habían sido previamente críticos? Si no sabían que mentían y creían con firmeza que decían la verdad ¿eran manipuladores?). No hay una relación directa entre aquello que se muestra como permanencia en el tiempo y constituye el lugar de nuestra *Bildung*, esto es, la tradición, con respecto a la mentira pues ésta está antecedida por un acto crítico. Luego, hablar de tradición no garantiza hablar de sometimiento ni hablar de crítica garantiza eludir a la mentira.

Frente a todo esto el debate parece diluirse en varias de sus aristas y dejar un panorama conciliatorio en el que no hay una diferencia fundamental entre la hermenéutica y la ciencia crítica, pues como señala Ricoeur:

[...] no veo cómo podemos tener una crítica sin tener también una experiencia de comunicación. Y esta experiencia nos es procurada por la comprensión de textos. La hermenéutica sin un proyecto de liberación es ciega, pero un proyecto de emancipación sin experiencia histórica es vacío.²⁰⁷

Esto no resuelve el problema sino que lo coloca en una perspectiva que le permite integrarse como un segundo momento clave para hablar, en su momento, de la conciencia histórica. Pero antes de ello es necesario retomar la propuesta de Apel, ahora en el sentido del establecimiento de un criterio normativo que permita a la crítica establecer un parámetro desde el cual pueda ejercer su acción.

III. LA COMUNIDAD IDEAL DE COMUNICACIÓN

No es posible hablar de crítica sin un fundamento normativo sobre la cual se sustente. Dicho criterio, en Apel, tiene un origen kantiano en cuanto que se preocupa por las condiciones de posibilidad del conocimiento, pero este origen es rebasado en cuanto se busca una ampliación de la pregunta por estas condiciones “de manera que no sólo se indiquen las condiciones para una representación del mundo unitaria y objetivamente válida para una ‘conciencia en general’, sino todas las condiciones que posibilitan planteamientos científicos con sentido”.²⁰⁸ Apel denomina “antropología del conocimiento” a esta actividad que busca trascender el solipsismo metódico que asigna al

²⁰⁷ Ricoeur, 2008a, p. 260.

²⁰⁸ Apel, 1985, p. 91.

sujeto trascendental la capacidad de acceder a una especie de evidencia pre lingüística del conocimiento, pues, desde la perspectiva de este filósofo, no es posible comprender el sentido de la investigación científica recurriendo a las funciones unificantes de la conciencia, sino también mediante la consideración de un “acuerdo” (*Einingung*) lingüístico de los investigadores.²⁰⁹

Pero además, los investigadores sólo pueden estudiar y conocer a la naturaleza mediante una intervención técnica —y no sólo con un plan a priori de procesos regulares en su mente— que media entre los humanos y la naturaleza.²¹⁰ Éste es el caso del lenguaje, pues en todo acto de conocimiento se encuentra presupuesto como condición de posibilidad, sólo que su papel no puede reducirse a las condiciones lógicas de la conciencia sino como un a priori subjetivo, que Apel denomina “*a priori* corporal” del conocimiento.²¹¹

Para Apel el lenguaje es a priori no porque constituye un presupuesto lógico ni metafísico sino pre teórico, pertenecientes al ámbito de la facticidad humana: lo a priori es fáctico y de ahí su carácter trascendental, pues constituye una condición de posibilidad del conocimiento y en ese sentido es irrebasable.²¹² También es corporal en cuanto a que debe estar materializado en un “aquí” y un “ahora” que remita a una perspectiva individual, que corresponda a un punto de vista, y que garantice la constitución del sentido. Esta corporalidad no involucra solamente al individuo sino a una comunidad, pues las intenciones del sentido de cada individuo están mediadas

²⁰⁹ Apel, 1985, p. 91.

²¹⁰ Apel, 1985, p. 92.

²¹¹ Apel, 1985, p. 94.

²¹² Marcelino, 2008, p. 152.

por las intenciones del sentido de los demás individuos y esto es lo que hace necesario el acuerdo (*Einingung*).²¹³ En términos simplificados, el *a priori* corporal nos remite a la facticidad y al acuerdo, dos ideas eminentemente hermenéuticas.

De esta manera, la hermenéutica crítica no devolvería la discusión acerca de la condiciones de posibilidad del conocimiento al estadio en el que un sujeto trascendental puede dar cuenta objetivamente de la realidad, dentro del esquema clásico del sujeto-objeto, sino que la propia apreciación de lo real tendría en el lenguaje un *a priori* a la vez fáctico —y por ende histórico— e intersubjetivo. Facticidad e intersubjetividad no son categorías extrañas a la hermenéutica gadameriana pero lo que Apel y Habermas extrañan en Gadamer es, a final de cuentas, el establecimiento de un marco normativo más sólido que posibilite estructurar un criterio de verdad que no esté tan sujeto a la propia facticidad de los dialogantes, es decir, que permita efectivamente hablar de una comprensión mejor y no sólo de una comprensión diferente.

Para Apel el acuerdo es importante porque permitiría a la ciencia social tener un impacto real en su aplicación, pues no es posible hablar de una ciencia social eficaz si ésta se limita a imponer sus preceptos sobre su objeto de estudio. Por el contrario, es necesario que se establezca un acuerdo que proporcione un sistema de retroalimentación —es decir, de intercambio de información— a partir del cual finalmente se obtenga “un domino del hombre sobre sí mismo asumido por todos”, “un acuerdo sobre un sistema intersubjetivamente controlable de automanipulación del hombre basado en un saber nomoló-

²¹³ Apel, 1985, pp. 93-94.

gico”; se trataría de un “acuerdo social hermenéutico”.²¹⁴ Lo anterior, hace suponer que si bien la hermenéutica crítica busca develar sistemas de manipulación de carácter heterónomo, contra las que busca la emancipación, también reconoce que dicha liberación sólo es posible mediante una manipulación compartida y autónoma, cuyo carácter sería inofensivo y derivaría del hecho de se trataría de una manipulación develada, asumida y regulada por quienes la viven. Con esto Apel elude la objeción que se le haría en el sentido de que si la hermenéutica crítica está en contra de toda manipulación entonces lo estaría en contra de todo tipo de intervención social pragmática, que constituye, por cierto, parte fundamental de toda ciencia social.

En pos de lograr ese “acuerdo social hermenéutico” es que surge la noción de *comunidad ideal de la comunicación*. Dicha noción parte pues de la idea de que la producción del conocimiento no es una empresa aislada porque presupone una comunidad de comunicación. En esto Apel retoma la afirmación de Pierce de que el conocimiento es una función mediada por signos, y la misma está compuesta de manera triádica: 1. No puede haber conocimiento de algo en tanto que algo, sin una mediación sígnica real, con signos como vehículo material; 2. El signo no puede ejercer una función de representación sin mundo real (el mundo real debe concebirse como representable, como cognoscible); y 3. No puede haber representación alguna de algo sin que haya una interpretación por parte de un intérprete real.²¹⁵ De esta forma, Pierce:

²¹⁴ Apel, 1985, p. 133.

²¹⁵ Apel, 1985, pp. 179-181.

[...] sustituye al sujeto trascendental por un sujeto real del conocimiento que es ahora intersubjetivo, porque forma parte de una comunidad. El sujeto del conocimiento se amplía a una comunidad real de investigadores, abriendo paso a la concepción consensual de la verdad. Esta comunidad de investigadores deberá acordar por consenso lo que considera verdadero, aunque siempre bajo la reserva de que cualquier posición científica es falible o mejorable.²¹⁶

Pierce pensaba que la acción prolongada de la comunidad de investigadores traería como resultado, a la larga, el acuerdo entre todos los hombres porque todos tienen la capacidad de pensar “correctamente”. Por ello postulaba como instancia ideal una “comunidad ideal de investigadores” en donde se podrían mejorar o cuestionar los acuerdos fácticos. Esta comunidad constituye una idea regulativa o punto de referencia, más que como una utopía con contenido.²¹⁷ En este marco, los científicos pertenecientes a una comunidad real de investigación debe argumentar como si formara parte de una comunidad ideal de investigación, lo que significa cumplir con la exigencia ética de la argumentación y subordinar sus intereses individuales al interés de la formación del consenso acerca de la verdad.²¹⁸

Sobre este antecedente Apel establece sus nociones de *comunidad real de comunicación* y *comunidad ideal de comunicación*, que se diferencian de las correspondientes de Pierce en cuanto que éstas no remiten sólo a un grupo de científicos sino

²¹⁶ Gallegos, 2006, p. 709.

²¹⁷ Siurana, 1999, p. 6.

²¹⁸ Gallegos, 2006, p. 710.

a toda colectividad humana pues, desde su perspectiva, “en todo juego de lenguaje humano tiene que estar dado *a priori* el paso posible al discurso argumentativo”.²¹⁹ Así, la argumentación se convierte en el punto clave sobre el cual se asienta no sólo las aspiraciones de verdad científica sino también las aspiraciones de corrección normativa, la crítica de las concepciones humanas del mundo, la reflexión, la acción racional y la responsabilidad del obrar humano.²²⁰

Con la *comunidad ideal de la comunicación*, Apel realiza lo que él denomina como la transformación de la filosofía, es decir, la transformación de la filosofía trascendental tradicional en el sentido de una pragmática lingüística trascendental.²²¹ Una filosofía que no es la del sujeto de la conciencia sino de la comunidad argumentativa.

Quienes participen en una comunidad ideal de comunicación deben estar interesados en dar solución al problema o asunto sobre el que se está hablando, y no en la motivación individual que lo lleve a realizar sus propios fines. Esta participación implica el acto ético de justificar sus necesidades personales como exigencias interpersonales, es decir, debe sacrificar la tendencia egoísta de intereses a favor de la defensa argumentativa de intereses.²²² Así, Apel señala que “todas las

²¹⁹ Cita de Apel tomada del texto “Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia”, de Gallegos (2006, p. 711).

²²⁰ Gallegos, 2006, p. 711.

²²¹ “Oggi, potrei formulare questa idea in maniera più precisa: intendo per trasformazione della filosofia la trasformazione della filosofia trascendentale tradizionale nel senso de una pragmática linguistica trascendentale o semiotica” (Apel, 2010, p. 1).

²²² Apel, 1985, pp. 403-404.

necesidades de los hombres, que puedan armonizarse con las necesidades de los demás por vía argumentativa, en tanto exigencias virtuales, tienen que ser de la incumbencia de la comunidad de comunicación”.²²³

En la relación que existe entre una *comunidad real de comunicación* y una *comunidad ideal de comunicación* estriba el principio que le proporciona dinamismo al modelo apeliano, pues en la primera está representado el a priori de la contingencia, de la facticidad del hombre inserto en la historia; y en la otra se encuentra la exigencia racional del reconocimiento recíproco y la universalización de las necesidades mediante argumentos serios. De ahí se desprenden dos principios regulativos fundamentales:

En primer lugar, con cada acción u omisión debemos tratar de asegurar la supervivencia del género humano como comunidad real de comunicación; en segundo lugar, debemos intentar realizar la comunidad ideal de comunicación en la real. El primer objetivo constituye la condición necesaria del segundo, y el segundo confiere al primero su sentido; el sentido que ya está anticipado en cada argumento.²²⁴

Estos principios se relacionan de manera dialéctica en la que, al argumentar, se presupone siempre la comunidad ideal en la real, como un horizonte de realización de la primera, pese a la conciencia de que la distancia entre ambas es muy grande. El sujeto se encuentra entonces siempre viviendo una doble pertenencia entre su afectación por la parcialidad y la contin-

²²³ Apel, 1985: p. 404.

²²⁴ Apel, 1985: p. 409.

gencia, pero al mismo tiempo realiza proposiciones con pretensiones de racionalidad o validez universal.²²⁵

Apel ha estructurado su ética discursiva en una parte A, que constituye la fundamentación del principio ético y de las condiciones normativas de la argumentación con sentido, y en una parte B, que trata sobre la problemática de la aplicación responsable del principio ético en la historia. Con esto logra esquematizar de manera más precisa la relación dialéctica entre las comunidades real e ideal de comunicación.²²⁶

Hasta aquí se recupera en esta obra la propuesta de Apel respecto al sentido de hablar de una comunidad ideal de la comunicación; debe entenderse este acercamiento como el tercer punto clave del cual en seguida se derivarán las consideraciones necesarias para continuar en la búsqueda de la respuesta a la pregunta por el *para qué* de la conciencia histórica como parte de la estructura que hipotéticamente se ha presupuesto desde el inicio de esta investigación.

IV. LA POSIBILIDAD CRÍTICA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA

En la exposición que se ha hecho respecto al debate entre la hermenéutica y la crítica de las ideologías se han ido apuntalando tres momentos clave que permitirán el desarrollo del tema de la conciencia histórica en consecuencia. Tales momentos necesitan ahora ser enunciados más explícitamente de la siguiente forma: a) La pertinencia aún hermenéutico-ontológica del problema de la conciencia histórica frente a la crítica

²²⁵ Gallegos, 2006, p. 717.

²²⁶ Apel, 1992, pp. 11-44.

de las ideologías. b) El problema de la ideología como asunto característico de la conciencia histórica. c) El carácter comunitario de la conciencia histórica.

La pertinencia aún hermenéutico-ontológica del problema de la conciencia histórica frente a la crítica de las ideologías

En los capítulos previos se ha dado cuenta del fundamento ontológico y del carácter dialógico de la conciencia histórica partiendo del modo comprensivo del *ser-en-el-mundo*, mismo que le permite “desempeñarse” interactivamente con las cosas que hay en el mundo y con los otros que comparten la experiencia del *Dasein*. Este modo comprensivo dado fácticamente es lo que permite situar el problema de la estructura de la conciencia histórica en el plano de lo ontológico.

Las críticas de Habermas y Apel a la hermenéutica gadameriana parecen apuntar, en una primera instancia, hacia un desplazamiento del problema al ámbito epistemológico; o sea, que pareciera haber un cambio radical de la pregunta filosófica por la conciencia por la interrogación filosófica del conocimiento. Sin embargo, conforme el debate fue desarrollándose, fue posible encontrar cómo ese giro en el interés filosófico no representa una cancelación de la propuesta hermenéutica, si bien sí constituye una crítica acertada en muchos sentidos y también la apertura de nuevos problemas que, efectivamente Gadamer no desarrolló.

Pese a las propuestas que hacen Habermas desde la teoría crítica y Apel desde su pragmática trascendental, ha quedado también el reconocimiento de que la develación del uso estratégico-manipulador del lenguaje, así como el acuerdo intersubjetivo de una comunidad real o ideal, tiene como base

la comunicación y la misma sucede de manera comprensiva, sobre todo tomando en consideración la connotación que el término alemán *Verstehen* lleva implicado como un saber-hacer práctico.²²⁷ De ahí que la preocupación de la hermenéutica esté centrada en resolver los problemas de comunicación, que al mismo tiempo supondrían problemas de interacción fáctica.

Frente a la actitud crítica, que atiende problemas no tanto de falta de comunicación sino de distorsión de la misma o de un uso estratégico del lenguaje, la perspectiva hermenéutica sigue teniendo validez en cuanto a que una comunicación aberrada sigue siendo una interacción fáctica, aún si está orientada por una intención estratégica. Pero lo anterior representa un problema de otra índole y es en el cual la crítica de Habermas y Apel tiene su verdadera relevancia, pues no constituye una crítica a la facticidad sino a la falta de claridad que en la práctica fáctica reside respecto a lo que es justo y lo que es verdadero.

En el despliegue de esa facticidad, propia del *ser-en-el-mundo*, la tradición ocupa un lugar importante en cuanto que en ella están depositados todos los elementos culturales que en el transcurso del tiempo se han ido “sedimentando” y generando una presencia continua. La continuidad de estos elementos culturales hace posible hablar de la formación (*Bildung*) del individuo. La tradición genera una tensión dialógica entre sí y el *ser-uno-en-cada-caso* fáctico, pues al tiempo que el *Dasein* deviene temporalmente también lo hace históricamente y esto significa que aunque se viva a cada momento un instante nuevo, nunca se es completamente inédito (se habla un lenguaje, se asume una forma de pensar específica, etcétera, todo ello heredado). Aún la actitud crítica forma parte de la

²²⁷ Gadamer, 1996, p. 326.

tradición, pues de lo contrario no se desarrollaría en ella la relación dialógica que se acaba de mencionar y se tendría por resultado que todo acto crítico sería totalmente inédito y no podría heredarse como una postura crítica: sería un acto aislado por su singularidad.²²⁸

De ahí que, en efecto, el reconocimiento de la tradición no implique un acto sumiso. La tradición puede encararse de diversas maneras y ninguna de ellas *ad aeternum*; Francisco Manuel López distingue, al menos, cuatro posturas del sujeto frente a la tradición: de pertenencia, de interpelación, de proclividad, y de resistencia.²²⁹ En la postura de pertenencia el individuo reconoce la relación vital que guarda respecto de la tradición; en la postura de interpelación, adopta una actitud frente a un cuestionamiento que parte de la tradición; en la postura de proclividad, el individuo busca a la tradición y, en la cuarta postura, la de resistencia, la rechaza, en un acto crítico que puede ser el sobre el que Habermas y Apel llaman la atención. Pero en ninguno de las posturas el individuo se desvincula ontológicamente de la tradición, pues aún en el caso en el que se presenta el rechazo de una tradición en específico, la alternativa que surge siempre deriva de otra tradición.

Además, en estas cuatro actitudes ocurre un reforzamiento identitario del individuo, es decir, que con la relación que éste establece respecto a la tradición, sin importar el tipo de relación que tenga, se refuerza la conciencia que se tiene de

²²⁸ Ricoeur señala que el crítico, al apelar a la reflexión, habla justamente desde el lugar denunciado por él mismo como inexistente, del sujeto trascendental y, por tanto, desde el fondo de una tradición, que sería la tradición ilustrada y, aún más, en la tradición de las acciones liberadoras cuya remisión llega hasta los tiempos antiguos (Bengoa, 1992, p. 162).

²²⁹ López, 2009, p. 40.

ser sí mismo respecto a los demás, cosa que forma parte fundamental de la dialógica hermenéutica.

Ahora bien, siendo la conciencia histórica al mismo tiempo conciencia hermenéutica, tal y como Gadamer plantea, y por tanto, expresión de la facticidad y de la finitud de la experiencia de ser-en-el-mundo, la pregunta sobre la posibilidad que tiene de ser crítica no tendría por qué remitirnos fuera del discurso ontológico, toda vez que la actitud crítica se desprendería de una de las posibles formas de encarar a la tradición sin perder por ello la dinámica dialogal de la hermenéutica.

Cuando aquí se habla de la posibilidad crítica de la conciencia histórica no se está diciendo que la crítica sea una *condición de posibilidad* para la existencia de la conciencia histórica, sino que se trata de una de las formas en las que la conciencia histórica encara a la tradición, y así como tiene la posibilidad de ser crítica, tampoco puede eludir el efecto del uso estratégico del lenguaje, por las razones que más adelante se argumentarán.

Por lo pronto es menester subrayar la pertinencia de seguir conduciendo este análisis sobre la conciencia histórica desde el plano hermenéutico-ontológico del cual ha partido desde un inicio.

El problema de la ideología como asunto característico de la conciencia histórica

La conciencia histórica no consiste solamente en advertir la situación, temporal, contingente y finita de la propia facticidad, a través de un proceso dialógico con el otro que comparte la misma experiencia, sino también en encarar a la siempre interpelante tradición y en su transformación en mundo mediante un proceso mutuo de posicionamiento: la tradición sitúa al in-

dividuo en su *mundaneidad* y el individuo sitúa a la tradición en cuanto que la reconoce y define como mundo.

Pero este encaramiento no constituye en sí mismo un acto develador sino sólo una toma de postura, en sólo una de las cuales, la postura de resistencia frente a la tradición, es en la que se encuentra la intención desmitificadora, es decir, la intención crítica, pero en ninguna de estas actitudes desaparece la reiteración de la tradición.

Esto es porque aún la posición más acendradamente crítica requiere de un marco normativo que establezca el parámetro (regulativo o utópico) del cual pueda partir toda evaluación de lo real. Pero todo marco regulativo constituye un proyecto en cuanto a que se erige como orientador de las acciones correctivas de los individuos, en pos de mejorar las actuales condiciones de vida. Habría que hacer notar entonces que la utopía al ser proyecto requiere de recuperar lo que es —como decía Heidegger— *reiterable* de la tradición. Tal vez el esfuerzo de Apel que lo lleva a establecer una dialéctica entre *comunidad ideal de la comunicación* y *comunidad real de comunicación* pudiera leerse en este sentido.

La conciencia histórica toma postura frente a la tradición en alguna de las maneras posibles. Si se consideran las cuatro posibilidades enunciadas anteriormente puede afirmarse que la conciencia histórica puede derivar en actitudes que denotan pertenencia, interpelación y proclividad, además de la actitud crítica, que habría que identificar con la resistencia frente a la tradición. Pero entonces hay que reconocer que en la conciencia histórica es posible encontrar tanto actitudes críticas como acríicas, y más: debe reconocerse que la conciencia histórica, para ser tal, no depende de los criterios de verdad como sí ocurre con la ciencia (incluyendo a la ciencia social y a la investigación histórica).

Ya en el primer capítulo se había señalado cómo la conciencia histórica no depende de la adquisición un determinado

conocimiento (en términos epistemológicos) historiográfico o social sino de la autopercepción de sí como ser temporal, histórico y finito. No obstante, en este punto de la investigación, en virtud de que más adelante habrá de colocarse a la conciencia histórica en el plano de lo comunitario, resulta importante descubrir que en el encaramiento que ocurre ante la tradición la conciencia histórica se expresa mediante la construcción de relatos identitarios²³⁰ cuyas características dependerán del modo en que se encara a la tradición.

Estos relatos desarrollan diferentes valores que dependen del tipo de encaramiento frente a la tradición: relatos de pertenencia a una comunidad específica, relatos de libertad de albedrío frente a la interpelación de la tradición, relatos que buscan una tradición a la cual sumarse (melancólicos), y relatos que buscan una ruptura con la tradición.²³¹

Pero derivado de esta cuestión estaría el hecho de que todos estos relatos, que no deben entenderse necesariamente como relatos escritos sino con percepciones de mundo, pertenecen al campo de lo ideológico desde la perspectiva con la que Paul Ricoeur adopta el término: como un sistema simbólico

²³⁰ Aquí se le llama *relatos identitarios* a todas aquellas narraciones orientadas a dar cuenta del pasado de una comunidad o del individuo en una comunidad determinada que tiene como finalidad, explícita o no, la de generar un sentimiento de pertenencia o de otredad en quien los conoce. Pueden adoptar diferentes formas tales como la historiografía, el mito, la leyenda, la literatura en general, y el discurso político.

²³¹ En este sentido habría que estudiar más de cerca los diversos tipos de historia de los cuales hablan Nietzsche y Luis González y González para ver de qué manera podría reflejarse la toma de postura frente la tradición en cada uno de los casos, pues en cada uno de esos tipos puede encontrarse la idea de que cada forma específica de historiografía deriva de una forma correspondiente de encarar el pasado.

integrante, un cuerpo coherente de imágenes, ideas e ideales compartidos que suministra a los participantes una coherente orientación general en cuanto al espacio y al tiempo.²³²

Ricoeur se distancia de Marx y de Althusser para proponer un concepto de ideología que en primera instancia remite a la mediación simbólica de todo acto social, en cuyo caso la ideología no sería concebida como la deformación de la comunicación sino como la retórica de la comunicación básica:

Existe una retórica de la comunicación básica porque no podemos excluir del lenguaje los recursos retóricos; éstos constituyen una parte intrínseca del lenguaje corriente. En su función integradora, la ideología es analógicamente básica e ineluctable.²³³

Ricoeur distingue en el fenómeno de la ideología tres categorías a las que les corresponden tres conceptos distintos, mismos que se esquematizan en el cuadro siguiente:

²³² Ricoeur, 2008a, p. 279.

²³³ Ricoeur, 2008a, p. 279.

<p>1. La ideología como integración y mediación social.</p>	<p>Ante la necesidad de todo grupo social de darse una imagen de sí mismo, la ideología desarrolla un papel de “motivación social”. La ideología tiene que ser siempre “simplificadora y esquemática”, lo que le permite dar eficacia social a las ideas. Es también “operatoria y no temática”: pensamos desde ella en lugar de pensar en ella. Funciona en ella una tendencia de retraso que hace que lo nuevo sólo pueda ser asumido a partir de lo típico, por lo que la ideología es simultáneamente interpretación de lo real y obturación de lo posible (Bengoa, 1992, p. 162).</p>
<p>2. La ideología como disimulación de las relaciones de autoridad.</p>	<p>“El carácter de distorsión y de disimulo de la ideología pasa a un primer plano cuando la función mediadora de la ideología se encuentra con el fenómeno de la dominación. Sin embargo, en la medida en que la integración de un grupo no se reduce nunca totalmente al fenómeno de la autoridad y de la dominación, todos los rasgos de la ideología [en su función mediadora], no pasan tampoco a la función del disimulo, a la cual se reduce muy a menudo la ideología” (Ricoeur, 2008a, p. 128).</p>
<p>3. La ideología como distorsión.</p>	<p>La ideología hace pasar la imagen por lo real, el reflejo por el original. Si bien se trata del concepto que puede encontrarse en Marx, Ricoeur señala que se trata sólo de una especificación del término y que no por ello deja de tener un vínculo con las categorías anteriores, pues “¿Cómo ilusiones, fantasías, fantasmagorías podrían tener la menor eficacia histórica si la ideología no tuviera un papel mediador incorporado al vínculo social más elemental, como su constitución simbólica?” (Bengoa, 1992, p. 162).</p>

Frente a la pregunta de si es posible erigir una ciencia no ideológica Ricoeur responde negativamente, señalando que eso sólo podría afirmarse en el caso de la ciencia natural pero no en el de la ciencia social, pues éstas no satisfacen los criterios de científicidad consistentes en la generación de una explicación satisfactoria de fenómenos anteriormente ininteligibles y la resistencia de dichas explicaciones a los intentos de falsación emprendidos sistemática y rigurosamente.²³⁴

Aún si las ciencias sociales fundamentaran su científicidad no a partir de criterios positivistas sino de la acción crítica no podrían, desde la perspectiva de Ricoeur, acceder a un estatuto no ideológico, porque, en primer lugar, toda ciencia combativa corre el riesgo de caer en los vicios que denuncia en el adversario, en segundo lugar, no puede dar una explicación en términos no ideológicos de la formación de las ideologías, y en tercer lugar, porque está imposibilitada para realizar una reflexión total, es decir, implicaría que el sujeto que hace la crítica se posicionara por encima de todos sus condicionamientos históricos (argumento fundamental de la hermenéutica gadameriana, por cierto).²³⁵

Pese a esto, Ricoeur reconoce que la acción crítica es posible, si no en su totalidad sí a través de una “relativa autonomía” que el saber puede alcanzar en virtud del factor de distanciamiento incluido en la conciencia histórico-efectual. El distanciamiento que tiene el individuo frente a lo otro que forma parte de la relación dialógica del ser fáctico es, para Ricoeur, la condición de posibilidad de una crítica de las ideologías que no se sitúe fuera ni en contra, sino en el seno de la hermenéutica.²³⁶

²³⁴ Bengoa, 1992, p. 163.

²³⁵ Ricoeur, 2008b, p. 139.

²³⁶ Bengoa, 1992, p. 164.

Con lo que hasta el momento se ha dicho respecto al concepto que Ricoeur propone de ideología es que puede entenderse mejor la afirmación hecha líneas arriba referente a que los relatos que la conciencia histórica genera pueden ser tanto ideológicos como críticos respecto a la ideología, pues ésta, en primera instancia, constituye el medio simbólico que integra toda acción social, y en una segunda instancia representa el esfuerzo que los individuos y las comunidades hacen por liberarse de situaciones de engaño y dominio, que se han vuelto insoportables, pero cuya acción no se encuentra fuera de la tradición.

El carácter comunitario de la conciencia histórica

El debate entre la hermenéutica y la crítica de las ideologías tiene aún una consideración que es necesario abordar para dar respuesta a la pregunta del *para qué* de la conciencia histórica. Se trata del carácter comunitario de la conciencia histórica, cuestión en la que, como se verá más adelante, no deja de estar relacionado con la cuestión de la crítica.

En *El giro lingüístico*, Gadamer reconoce la importancia de lograr el acuerdo en virtud de tener la conciencia de que existe una participación común del mundo entre los individuos, es decir, que pese al carácter fáctico y contingente del ser-en-el-mundo es posible llegar al acuerdo respecto al mundo, de manera que la experiencia individual no obstaculiza la puesta en común de afirmaciones importantes relacionadas a la cosa sobre la que se habla.²³⁷

²³⁷ Gadamer, 1995, p. 15.

Luego, en un diálogo que sostuvo con Reinhardt Koselleck (publicado bajo el título de *Historia y hermenéutica*), Gadamer señala que este hecho no permanece asumido de manera pasiva, pues ante esta participación común del mundo se origina la responsabilidad del ejercicio de la libertad —derivada de encararse frente al entorno y situarlo, mediante designación la lingüística, como mundo— depositado en sí mismo pero que involucra a los semejantes; se trata de la responsabilidad de sí mismo y de sí mismo para con los demás.²³⁸

Esta responsabilidad compartida tiene que ver con el objetivo de buscar incesantemente lo comprensible y el sentido, frente al sinsentido y la absurdidad:

Soy plenamente consciente de que la mirada de quien comprende sigue toda huella de sentido y busca siempre el sentido que le permite abrir constantemente, en medio de la insensatez del acontecer y de la historia, algo parecido a horizontes de expectativa, de esperanza, de osadía y de no abyección. Quizás habría que decir que la fuerza suprema del hombre consiste en esto: resistir a todos los desafíos que la realidad nos impone mediante el sin sentido (*Unsim*), la demencia (*Wahnsinn*) y la desconcertante absurdidad (*Sinnlosigkeit*), y hacerlo perseverando en una búsqueda incansable de lo comprensible y del sentido.²³⁹

Dado que este diálogo con Koselleck ocurre años después de haberse dado el debate con Habermas y Apel, es posible sugerir que Gadamer estaba siendo conciliatorio con el punto de vista de la crítica de las ideologías, y que trataba de

²³⁸ Koselleck/Gadamer, 1997, p. 100.

²³⁹ Koselleck/Gadamer, 1997, p. 100.

complementar su propuesta hermenéutica con aquello que sus críticos le extrañaban: una propuesta ética.

Pero aparte de esta consideración, lo importante del caso radica en que, aunque resulte problemático hablar del sostenimiento de una ciencia crítica metahermenéutica, la cuestión está revestida de la mayor importancia si es que se quiere dar una respuesta desde la hermenéutica que atienda las repercusiones éticas de la conciencia histórica.

El propio Ricoeur admite la importancia de las consideraciones éticas respecto al papel de la ideología en la sociedad, no sólo por constituir parte fundamental sobre la que se erige la mediación simbólica básica de todo acto social sino también por la posibilidad de futuro que ofrece; por eso señala:

[...] la muerte de las ideologías se convertiría en la lucidez más estéril, ya que un grupo social sin ideología y sin utopía carecería de proyecto, de distancia respecto a sí mismo, de una representación de sí. Sería una sociedad sin proyecto global, en manos de una historia fragmentada en acontecimientos iguales y por consiguiente insignificantes.²⁴⁰

En este sentido la propuesta de Apel de tomar en cuenta *una comunidad real de comunicación* y *una comunidad ideal de comunicación* constituye una alternativa que media entre la pretensión de lograr una crítica completamente desligada de la facticidad y una hermenéutica que no desdeñe la importancia de la crítica.

²⁴⁰ Ricoeur, 2008b, p. 141. Nótese el acercamiento de Ricoeur con Heidegger al afirmar que la falta de un proyecto hace que la historia sea percibida de manera fragmentada e insignificante; es la forma en cómo vive el *Dasein* en estado de impropiiedad.

Para hablar de la conciencia histórica es muy importante tener en cuenta estos dos factores que van de la mano: el reconocimiento de la pertenencia a una comunidad y el posible desarrollo de la crítica desde dentro de dicha comunidad y de su vida fáctica. Pero ambos elementos no están autoimplicados, pues la conciencia histórica puede encontrar cimentación solamente en el reconocimiento de pertenencia a una comunidad y no desarrollar una actitud crítica al respecto. De ahí que en esta investigación se hable de la posibilidad crítica de la conciencia histórica, pues constituye una alternativa real pero no una que se cumpla en todos los casos. Desde esta perspectiva, la conciencia histórica no garantizaría la puesta en evidencia de los actos de manipulación porque puede formar parte de ellos, a menos que, efectivamente desarrolle una actitud de rechazo frente a una determinada tradición, en cuyo caso tal vez pueda hablarse de una *conciencia histórica crítica*, la cual no tendría una diferencia ontológica en comparación con la anterior sino que representaría uno de los modos en los que la conciencia histórica puede manifestarse.

En cambio, para vivir históricamente, ya sea de manera crítica o no, es necesaria la comunidad, pues ésta constituye siempre el raserio desde el cual un determinado modo de pensar adquiere importancia política —en el más amplio sentido del término— y, por lo tanto, requiere de una ética que, igualmente, no debe entenderse como una ética necesariamente desmitificadora sino como estructuradora de un orden simbólico dado y orientadora de la acción. Así, todo actuar político es ético, pero sólo determinadas formas del actuar político encuentran en la crítica su justificación para la ética.

En la comunidad, la conciencia histórica fundamenta sus nociones de pertenencia e identidad, y también encuentra el ámbito en el cual es posible realizar las acciones deriva-

das de la asunción de un proyecto. Siguiendo a Heidegger, es posible proponer la idea de que en la forma en que el *Dasein* asume la historicidad —de manera resuelta o irresuelta— estaría implicada también la forma en cómo se asume la idea de comunidad: de forma irresuelta es posible encontrar la idea de pertenencia e identidad pero no volcada a la realización de un proyecto, cosa que se encontraría hasta la forma resuelta.

El proyecto no implica la adopción de una actitud crítica en primera instancia sino el acto de tomar “en las propias manos” el destino y evitar así ser llevado por el mundo de lo impersonal, del uno o *man*. Asumir, por ejemplo, un proyecto de carácter religioso no implica la realización de acciones críticas comparables a las del científico de la naturaleza pero sí actos de argumentación que ocurren en el ámbito comunitario. Esto deriva en dos conclusiones, la primera, que el valor del carácter de *resolución* que lleva a la conformación de un proyecto no reside en que dicho proyecto tenga fundamentos crítico-científicos sino sólo existenciaris, en la medida en que el individuo asume la responsabilidad de guiar su propia existencia; la segunda conclusión es, que aún en el caso de proyectos que no impliquen acciones crítico-científicas sí involucran el desarrollo de argumentaciones que ocurren en el ámbito comunitario y que desde ahí se sancionan y regulan.

De ahí que sea un gran acierto el que Apel proponga sus comunidades de comunicación, distinguiéndolas de la comunidad de investigadores de Pierce por el motivo ya señalado de incluir en ellas no sólo a la comunidad científica sino a toda comunidad que esgrime argumentos y que los somete a la consideración de los demás en búsqueda del acuerdo y del interés comunes. Al reconocer en la comunidad real de la comunicación el contrapeso fáctico a la comunidad ideal de la comunicación, Apel se aproxima a la idea de que el consenso y la acción crítica

pueden lograrse sin la pretensión de situar a los individuos por encima de su propia facticidad, contingencia e historicidad.

V. RESPECTO AL PARA QUÉ DE UNA CONCIENCIA HISTÓRICA

Hasta el momento parece claro el hecho de que la conciencia histórica no constituye una opción para el ser humano, es decir, no es algo que pueda ser elegible en cuanto a que forma parte del ser del ser-en-el-mundo y que, debido a ello, la pregunta del para qué la conciencia histórica no debe pensarse desde el plano de lo accesorio. Pero en la medida en que la conciencia histórica puede ser orientada por una ética argumentativa, como la que Apel propone, la cuestión cobra sentido en un ámbito ético, en el cual el asunto no es si se debe tener conciencia histórica o no, sino qué hacer con la conciencia histórica que se tiene.

Lo que se ha dicho en este capítulo es que la conciencia histórica no necesita ser crítica para ser tal, pero que la crítica es una posibilidad de la conciencia histórica. Ahora puede añadirse que además es una posibilidad deseable, no porque se piense que una conciencia histórica crítica genere una vida más auténtica sino porque puede aportar una orientación razonada que permita realizar las acciones del proyecto asumido.

En otras palabras, se buscaría que las decisiones del individuo sean más autónomas respecto a los dictados de la tradición, aunque no en el sentido de superar ontológicamente su facticidad, sino en el de mantener equilibrada la relación dialógica con la tradición y evitar convertirla en un monólogo. La libertad del individuo no residiría, según este marco, en la ruptura de todo condicionamiento histórico sino en la presencia constante del sujeto como un dialogante que hace concesiones

al interlocutor, pero que también le presenta sus exigencias. El peor de los casos estaría representado por la evasión de la responsabilidad de erigirse como ente dialogante.

Sería ingenuo suponer que en los procesos de diálogo la comunicación sucede de manera transparente; por el contrario, puede estar mediada por un uso estratégico —simulado o abierto— del lenguaje. También resultaría cándido admitir que el individuo, como ente dialogante, no empleó eventualmente el lenguaje de forma estratégica: el hecho de que una persona sea objeto de enajenación de parte de un poder político o mediático no implica que ella misma no haga uso estratégico del lenguaje en otros ámbitos. Igualmente alguien que política o mediáticamente sea sujeto de dominio en un ámbito no significa que no pueda ser objeto de dominio en otro. Las prácticas de dominio no deberían representarse mediante la reducción maniquea de procesos dialógicos que son mucho más complejos.

Ahora bien, el establecimiento del diálogo, desde que requiere de la participación de dialogantes activos que no sólo se dedican a entender sino también a conceder y a exigir —en una palabra: a negociar—, no es o no debería ser ajeno a la coacción, pues la misma constituye un recurso mediante el que se puede favorecer que un acuerdo ocurra; lamentablemente la coacción también puede favorecer a que haya un completo rompimiento del diálogo.

La conciencia histórica tiene como interlocutor al otro-del-pasado, ante el cual puede reflejarse e identificarse, pero esto no implica que no haya exigencias en esta relación dialógica: el pasado tiene sus códigos y sus formas sin el conocimiento de las cuales no es posible comprenderlo; por su lado, el intérprete del pasado, que actúa desde un presente, no puede conformarse con el entendimiento del pasado: necesita ser exigente en términos de lo que el pretérito ha representado y puede representar en

cada presente. Si esto no sucede entonces la relación se reduce a un infructuoso intercambio de información.

¿Qué hacer con la conciencia histórica que se tiene? La respuesta según lo dicho sería hacerla deseablemente crítica mediante el ejercicio dialogante exigente y dentro de un marco comunitario de sanción, entendiendo la parte crítica no como la superación del nivel ontológico-comprensivo de la facticidad sino como un ejercicio intersubjetivo de negociación, susceptible del establecimiento de razones ideales válidas mediante la argumentación.

La estructura de la conciencia histórica encontraría en esto un tercer elemento, que permitiría extender la definición, que se ha venido formulando en esta investigación, para quedar estructurada de la siguiente forma: la conciencia histórica es la puesta en evidencia ante sí mismo de la condición existencial del ente que pregunta por el ser mediante un proceso de relación dialógica que establece con el mundo, frente al cual adopta una postura potencialmente crítica.

¿Son estos elementos suficientes para proponer una estructura básica de la conciencia histórica? Posiblemente sí, pero esto no será posible señalarlo sin antes tomar en consideración varios elementos que han quedado pendientes y que tendrán que ser abordados en el siguiente capítulo para poder hacer una delimitación más precisa de esta presunta estructura.

CAPÍTULO CUARTO

LA ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA

*Después de renunciar a atacar de frente la cuestión de la realidad
huidiza del pasado tal como fue, hay que invertir el orden de los
problemas y partir del proyecto de la historia, de la historia
por hacer, con el propósito de encontrar en ella la dialéctica
del pasado y del futuro y su intercambio en el presente.*

Paul Ricoeur

En los capítulos anteriores se han ido develando los elementos que configuran una definición de la conciencia histórica, misma que a su vez debe dar cuenta de la estructura de la misma. No se trata, pues, de una definición cuyo valor resida en su mera formulación sino en que logre describir de manera efectiva aquellos elementos básicos sobre los cuales la conciencia histórica tiene su fundamento. Pero ¿cumple la definición a la que se ha llegado con esta expectativa?

Este capítulo tiene el propósito de dar respuesta a esa pregunta; de poner en evidencia —de comprobar, acaso— cómo los elementos que han dado forma a la señalada definición son representativos de un estado de cosas cuya complejidad y co-

herencia permitan afirmar la existencia de la conciencia histórica como un orden estructurado cuyos fundamentos son de carácter hermenéutico-ontológico.

La estrategia que se seguirá para desarrollar esta reflexión se compone de dos instancias: en la primera se buscará la relación que existe entre el fundamento ontológico, el carácter dialógico y la posibilidad crítica de la conciencia histórica, de manera que pueda evidenciarse la estrecha relación que existe entre estos elementos y que justifican su participación en la definición y en la estructura de la conciencia histórica.

En la segunda instancia se reflexionará sobre la adición de un nuevo elemento al esquema, que no ha sido descrito ni incluido en la definición, pero cuya importancia hace sospechar que no puede ser soslayado como parte estructural de la conciencia histórica: se trata de las categorías *espacio de experiencia* y *horizonte de espera*, propuestas por Reinhart Koselleck, que no sólo permiten la articulación de la noción gadameriana de *experiencia epocal* —punto de partida de esta instancia— sino que proporcionan flexibilidad a la perspectiva estructural de la conciencia histórica que en este trabajo se propone, de forma que se abran las puertas para resolver una de las cuestiones que aún quedan pendientes en la investigación, a saber, la de explicar cómo habiendo una conciencia histórica también haya diferentes manifestaciones de la misma.

Como parte de este punto, se hará un ejercicio de crítica y contraste con la postura que guarda el posmodernismo, particularmente a partir de las afirmaciones que hace Keith Jenkins, respecto a la cancelación de la historia, con la finalidad de poner a prueba las categorías de Koselleck y proponer, a partir de ello, el carácter universal de la conciencia histórica, derivado del esfuerzo de definición que se ha hecho en esta investigación.

I. LA RELACIÓN ESTRUCTURAL ENTRE LOS ELEMENTOS DE LA DEFINICIÓN DE CONCIENCIA HISTÓRICA

Como se señaló en la introducción, el concepto de estructura que aquí se propone parte de aquel que, formulado por Ferdinand de Saussure en el *Curso de lingüística general*, de 1916, inspiró el posterior desarrollo del estructuralismo en ámbitos más allá de la lingüística. De esta forma, se entendería la estructura de la conciencia histórica como un todo que sólo puede comprenderse por medio del análisis de sus componentes y de la función que cumplen dentro del todo. Se trata de un sistema que no se origina por la simple acumulación de elementos, sino como totalidades resultantes de las relaciones establecidas por la ley de su composición.

De esta forma, se refuerza la afirmación ya hecha en las partes previas de este trabajo, de que la conciencia histórica no estaría determinada por el sólo acto de adquirir un conocimiento del pasado, que sitúa la cuestión en un plano reducido y unidimensional del problema, sino por las relaciones establecidas entre elementos de carácter ontológico, hermenéutico, y crítico (con su necesario trasfondo ético). Éste ha sido el propósito de ir conformando una definición de conciencia histórica con cada una de las materias abordadas en los capítulos precedentes: llegar al punto en el que pueda establecerse un análisis estructural de cada uno de los elementos descritos. Sólo así podrá demostrarse que hay una formación estructural detrás de la definición y no sólo una acumulación de elementos.

Antes es necesario aclarar que la decisión de adoptar una perspectiva estructural como análisis formal de la conciencia histórica como sistema no tiene la intención más que la de ser efectivamente eso: una estrategia de análisis, y se encuentra completamente alejada de todo intento —que resultaría, por demás, ingenuo— de traer de regreso al estructuralis-

mo como aquella corriente que pedía para sí la primicia de la científicidad en los estudios sociales. Nada más alejado de los propósitos de esta investigación que eso.

Prosiguiendo con el planteamiento central, para hacer un análisis que permita observar la relación entre los componentes de la definición de conciencia histórica, se tomarán en consideración tres vectores alrededor de los cuales se articula la estructura de la conciencia histórica. Estas tres guías se han evidenciado ya con el desarrollo de cada uno de los capítulos y se les ha nombrado como el *fundamento ontológico*, el *carácter dialógico*, y la *posibilidad crítica* de la conciencia histórica, de manera que no resultarán categorías extrañas al lector. Se les trae a colación nuevamente para evidenciar su carácter articulante.

El fundamento ontológico

En la atestiguación de sí —o en la puesta en evidencia de sí mismo— que hace el ente que se pregunta por el ser (*Dasein*) se encuentra la clave de toda conciencia en cuanto a que el *ser-ahí* es tal, en tanto a que es consciente de sí mismo. Ésa es la diferencia fundamental entre el *Dasein* y lo que se encuentra “a la mano” o “ante los ojos” (*Vorhandenheit*). Como este ente consciente de sí mismo no lo es nunca de manera total ni definitiva sino que está siempre por hacerse, y esto ocurre en el tiempo, el *Dasein* en su ser fáctico se despliega como ser comprensivo e interpretativo, es decir, como ser hermenéutico —cuyas implicaciones dialógicas describe Gadamer; de ahí que deba entenderse a la existencia misma como la puesta en ejecución de dicho aserto.²⁴¹

²⁴¹ Según Gadamer citado en Escalante, 2007, p. 60.

El *ser-ahí*, desplegado en su facticidad, en su mundaneidad, en su temporalidad y en su historicidad, es el *Dasein* en acción comprensiva: la figura de la dialogicidad con el otro y con lo otro (*Zeug*), el reconocimiento de los horizontes y de la acción de la tradición se vuelven entonces importantes dentro de este esquema estructural.

El carácter siempre abierto del *ser-ahí* radica en su posibilidad de ser o de no ser, y con ello se da cuenta de la *posibilidad crítica* del *Dasein*, cuestión que Heidegger no enuncia tal como ahora se formula, pero que queda en franquía desde que el *ser-ahí* está en posibilidad de pasar de un estado de irresolución a otro de resuelto, y que no podría darse de no mediar una actitud crítica frente al primero de estos estados. La crítica posee entonces un fundamento ontológico.

La conciencia histórica, al estar de esta forma ontológicamente cimentada, simplemente *no puede no ser*, pues forma parte del despliegue temporal-mundano-fáctico del *Dasein*.

La dialogicidad

La dialogicidad da cuenta de la propia mundanalidad del *ser-ahí*, y enfatiza su carácter hermenéutico e histórico al mismo tiempo. Resalta también la condición de extrañeza que la conciencia tiene al experimentar el contacto con el mundo en cada caso y la pulsión inmediata de transformar dicha extrañeza en familiaridad.

El continuo gestarse del *ser-ahí* lo es también de la conciencia histórica. La comprensión como *saber-haciendo* enfatiza el carácter operacional de “lo que está a la mano”, especialmente el lenguaje, al que tanto Heidegger como Gadamer dan mucha importancia, y que hace que el mundo sea visto como un plexo de referencias.²⁴²

²⁴² Moreno, 2002, p. 177.

La dialogicidad también trae consigo las consideraciones respecto a la dicotomía presente-pasado, no sólo como el reconocimiento heideggeriano de lo sido-ahí —y no tanto como lo que ya no es— y por tanto influyente en la actualidad de cada caso hasta convertirse en tradición reiterable y de irremediable influencia.

En el ámbito de la dialogicidad se gestan además las preguntas que luego habrán de plantearse los historiadores, para quienes la comprensión del otro mediante el lenguaje se materializa en la fuente de información.

La posibilidad crítica

Precisamente contra la posible tiranía de la tradición surge la crítica, que es posibilidad en cuanto a que el *Dasein* mismo es posibilidad abierta. La crítica no puede desligarse de la tradición en cuanto a que la propia crítica necesita fundarse como tradición, pero su importancia radica en orientar el criterio de la conciencia respecto a las decisiones que habrá de tomar este ser-siempre-en-posibilidad.

El *Dasein* está afectado por la determinación de la tradición, pero no al grado de eliminar su carácter de abierto, el mismo que hace posible el paso de la inautenticidad a la autenticidad y que permite el desarrollo de un proyecto. ¿Por qué el *ser-ahí* estaría impedido de la crítica si él mismo puede determinar lo que es reiterable de la tradición?

La posibilidad crítica agrupa o desagrupa sujetos. La dialogicidad de la conciencia hermenéutica e histórica accede a la dimensión de lo comunitario: del otro en abstracto se pasa a los otros en concreto. La preocupación ontológica adquiere un matiz social. Surge la ética.

Con esta breve enunciación de elementos se trata de poner en claro que ellos se relacionan de manera estructural, derivando en una definición ontológica y hermenéutica de la conciencia histórica que lleva a concluir lo siguiente:

1. Que el desarrollo de la conciencia histórica no depende de un mejor conocimiento de la historia, en cuanto a que no es en el conocimiento en el que la conciencia histórica encuentra su fundamento sino en la experiencia ontológica del *Dasein*, situado entre su arrojamiento en el mundo y el momento de su muerte. La pregunta por la conciencia histórica no debe hacerse desde el ámbito de la epistemología, no en primera instancia al menos. La conciencia histórica se plantea desde lo histórico en su irreducibilidad a lo historiográfico.²⁴³
2. La conciencia histórica es una experiencia que pertenece al *Dasein*, es decir, al ente que se pregunta por el ser, que al mismo tiempo es una experiencia en la que participa todo ser humano²⁴⁴ y no sólo un tipo específico de ser humano. Por tanto, aquellas definiciones de conciencia histórica que consignan su aparición al mundo occidental moderno se limitan a identificar como conciencia histórica sólo un modo *epocal* de pensarla.

²⁴³ Recuérdese la ya consignada afirmación de Heidegger “las épocas ahistoriográficas no son simplemente por ello ahistóricas” (Heidegger, 1971, p. 427).

²⁴⁴ Pero que no es reducible solamente a la especie humana en la medida de que puedan existir otras formas de vida que participen de la misma experiencia.

3. La conciencia histórica no constituye un orden exterior al cual el *Dasein* acceda mediante una superación de su propia historicidad; tampoco representa un *logos* con cuyo desenvolvimiento deba procurarse sintonía. La conciencia histórica es la asunción de la propia historicidad, de la propia finitud, de la experiencia comprensiva del mundo, y de los compromisos con el mundo que de ello deriven.
4. La conciencia histórica también se vive comunitariamente, no porque todos los individuos participen de un pensamiento común sino porque la experiencia individual se configura en contraste y en complemento con la experiencia del otro. Por ello surge la necesidad de lograr el acuerdo, pues si todos los individuos pensarán lo mismo no habría necesidad de buscar el consenso. La conciencia histórica en su dimensión comunitaria genera la identidad.
5. La conciencia histórica favorece al consenso pero no es ajena al pensamiento crítico. Esta afirmación se entiende más claramente si se piensa a la tradición como una *transmisión generadora de sentido*²⁴⁵ que hace que la distancia temporal entre presente y pasado no sea un intervalo muerto o vacío. Como toda *proposición de sentido* es al mismo tiempo una *pretensión de verdad*,²⁴⁶ por ello no sería extraño que la primera actitud del *ser-ahí* frente a la tradición sea la de ser llevados por ella —pues por ella se encuentra el *Dasein* ya en el orden del sentido— antes de

²⁴⁵ Ricoeur, 1996, p. 961.

²⁴⁶ Ricoeur, 1996, p. 963.

estar en posición de juzgarla. Pero la segunda actitud está constituida por el desarrollo de una actitud crítica en la que el *ser-ahí* se enfrenta no al mundo del *man* en cuanto tal, a las aberraciones del sentido del lenguaje, y a las intenciones de dominación.

Con lo dicho hasta ahora puede hacerse una mejor idea de los elementos que se encuentran involucrados en la definición de conciencia histórica que se ha venido construyendo, de tal forma que se diga que la relación que hay entre los mismos sea de carácter estructural. En suma, se tiene una fundamentación ontológica del ser-histórico, una *dynamis* dialógica de carácter hermenéutico, y una posibilidad crítica que traspone la dimensión comunitaria de la conciencia histórica.

Sin embargo, estos elementos no son suficientes para poder dar por terminada la tarea de la pregunta por la conciencia histórica, toda vez que no se ha abordado el problema de la diferente forma en que las comunidades humanas han interpretado su ser-en-el-mundo, pues resulta que la conciencia histórica, vivida en el plano de lo social, no es la suma de la experiencia del *ser-ahí* de cada uno de los individuos, ni tampoco es toda tradición o toda crítica como para que dicha experiencia sea una sola, permaneciendo inmutable a lo largo de las generaciones.

Es necesario contar con un elemento más que permita explicar cómo es que en la conciencia histórica se desarrollan diversas configuraciones respecto a la forma de experimentar los éxtasis temporales en un momento determinado del devenir histórico. Hace falta saber qué permite *la diversidad de contenidos de la conciencia histórica*. Para ello se retoman aquí las categorías de Koselleck *espacio de experiencia* y *horizonte de espera*, pues ellas constituyen el plus necesario para otorgar un mayor dinamismo a la idea de la conciencia histórica que aquí se ha venido definiendo.

II. DOS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA DIVERSIDAD DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA: EL ESPACIO DE EXPERIENCIA Y EL HORIZONTE DE ESPERA

Antes de analizar las categorías de Koselleck, es necesario iniciar con el concepto de *experiencia epocal*, pues ha de convenirse en que es en él donde puede encontrarse el punto de partida clave para adentrarse al análisis de los contenidos variables de la conciencia histórica.

Por *experiencia epocal* se entiende a la percepción que la conciencia hace del sentido de continuidad, y de ruptura, de los acontecimientos que pueblan el devenir histórico. La conciencia histórica no está fundada solamente en la experiencia constante de los instantes que se suceden ininterrumpidamente sino en la atribución de sentido que a determinados hechos se hace, de manera que sean considerados sucesos de inicio, continuidad, o cierre de un periodo de tiempo específico. Dicho lapso se convierte entonces en una época, con atención no en el antiguo sentido astronómico —como instrumento de cómputo— sino denotando un cúmulo de experiencias que concuerdan en darle una fuerte importancia a ciertos acontecimientos, de forma que inauguren un periodo temporal con ciertas características, y a la vez clausuren otro del que se diferencia la nueva época.²⁴⁷

Debido a que existe la *experiencia epocal*, la conciencia histórica no experimenta el devenir temporal solamente como el paso constante de los acontecimientos, sino que les otorga un sentido que hace que el devenir temporal se convierta en devenir histórico. De esto abrevan todas las cosmovisiones que

²⁴⁷ Gadamer, 1998, pp. 135-137.

atribuyen al transcurso de la historia un orden específico, sea cíclico, providencial o progresista. La propia forma en la que el historiador concibe los acontecimientos está permeada por esta noción, pues el tiempo deja de ser visto como unidad de medida y se transforma en el medio que le otorga a los sucesos su inteligibilidad.²⁴⁸

La *experiencia epocal* tiene su basamento en el acontecimiento objetivo y en la relevancia que a dicho suceso otorgue una comunidad específica. Esto quiere decir que las épocas están delimitadas por eventos reales que ocurren de manera objetiva, pero estos hechos sólo cobran relevancia epocal en la medida en que están recubiertos por una significación determinada que les proporciona un individuo o una comunidad específica.²⁴⁹ Tal sería, por ejemplo, el caso de la muerte de un gobernante, en el que más allá del suceso biológico y su inscripción a una coordenada astronómico-temporal específica, el hecho “tiene una relevancia común para la vida de un pueblo,

²⁴⁸ Marc Bloch, el insigne historiador fundador de la escuela de los Annales, señala al respecto que “para muchas ciencias que, [...] dividen el tiempo en fragmentos artificialmente homogéneos, éste apenas representa algo más que una medida. Por el contrario el tiempo de la historia, realidad concreta y viva abandonada a su impulso irreversible, es el plasma mismo en que se bañan los fenómenos y algo así como el lugar de su inteligibilidad” (Bloch, 2000, p. 30). Por su parte, Gadamer señala que “Las épocas de la historia diferenciadas por el historiador hunden su raíz en verdaderas experiencias y deben acreditarse en ellas” (Gadamer, 1998, p. 136).

²⁴⁹ Gadamer señala que aún en la existencia individual es posible reconocer experiencias de tipo epocal, y pone como ejemplo la experiencia de la edad: el reconocimiento de que se vive en un momento determinado de la vida, no a raíz de haber transcurrido el tiempo calendárico, que es común a todos, sino por la experiencia misma que se tiene de haber llegado a ese momento (Gadamer, 1998, p. 136).

de suerte que todo es diferente a partir de ahí y lo que antes fue, ya no es".²⁵⁰

La *experiencia epocal* tiene además la importancia de contribuir al establecimiento de los lazos comunitarios a partir de la identificación de las experiencias que comparten un determinado número de individuos. En la conformación de los relatos identitarios, de los cuales se ha hablado en el capítulo anterior, la experiencia epocal tiene mucho que ver, pues aquellos se estructuran a partir de lo que es común a los integrantes de un conglomerado social.

Al igual que la conciencia histórica, sólo existe una *experiencia epocal*, pero ésta es variada en sus contenidos, dependiendo del tiempo o del lugar en la que se genera. Aquí se propone que lo que determina esta variedad es la tensión que se da entre el *espacio de la experiencia* y el *horizonte de espera*.

Reinhart Koselleck plantea ambas categorías en el libro *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*; obra orientada a abordar las diferentes formas en las que es percibido el tiempo histórico, partiendo precisamente de la distinción que sustenta a la noción de *experiencia epocal*, es decir, la diferencia que hay entre la universalidad del tiempo mensurable de la naturaleza y la generación de un concepto histórico-social del tiempo:

Ya hay que poner en duda la singularidad de un único tiempo histórico, que se ha de diferenciar del tiempo natural mensurable. Pues el tiempo histórico, si es que el concepto tiene un sentido propio, está vinculado a unidades políticas y sociales de acción, a hombres concretos que actúan y sufren, a sus

²⁵⁰ Gadamer, 1998, p. 137.

instituciones y organizaciones. Todos tienen determinados modos de realización que les son inherentes, con un ritmo temporal propio.²⁵¹

Así, por *espacio de la experiencia* habría que entender a “un pasado presente cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados”.²⁵² Este concepto está íntimamente ligado a la idea de la permanencia del pasado en el presente con la que Gadamer podría identificar a la tradición. Sin embargo, la expresión de Koselleck, según Paul Ricoeur, proporciona una amplitud que no puede desdeñarse, pues el término ‘experiencia’ (*Erfahrung*) denota siempre la superación de una extrañeza, la transmisión de una experiencia, el legado de la misma.²⁵³ Por su parte, el término de ‘espacio’ “evoca posibilidades de recorridos de acuerdo con múltiples itinerarios [...] como en una estructura en capas que hace que el pasado acumulado de ese modo escape a la simple cronología”.²⁵⁴

En ese tenor, Koselleck señala:

Tiene sentido decir que la experiencia procedente del pasado es espacial, porque está reunida formando una totalidad en la que están simultáneamente presentes muchos estratos de tiempos anteriores, sin dar referencia de su antes ni de su después. No hay una experiencia cronológicamente mensurable —aunque sí fechable según su motivo— porque en cualquier momento se compone de todo lo que se puede evocar del re-

²⁵¹ Koselleck, 1993, p. 14.

²⁵² Koselleck, 1993, p. 338.

²⁵³ Ricoeur, 1996, pp. 940-941.

²⁵⁴ Ricoeur, 1996, p. 941.

cuerdo de la propia vida o del saber de otra vida. Cronológicamente, toda experiencia salta por encima de los tiempos, no crea continuidad en el sentido de una elaboración aditiva del pasado. Antes bien, se puede comparar —utilizando una imagen de Christian Meier— con el ojo de cristal de una lavadora, detrás del cual aparece de vez en cuando una pieza multicolor de toda la ropa que está contenida en la cuba.²⁵⁵

En otros términos, el espacio de la experiencia se encuentra ubicado en el presente, pero en él participa todo lo que el pasado ha legado y se vive justo en términos de experiencia ganada; pero al apelarse al término ‘espacio’ se da cuenta de una plataforma en la que el individuo se mueve y determina sus opciones de entre todos los contenidos experienciales que tiene a su disposición. Como puede verse, esta categoría no se distancia mucho del concepto de tradición en cuanto a que no es contraria a la idea de que entre dos puntos en el tiempo en lugar de un vacío exista una transmisión generadora de sentido,²⁵⁶ pues en el espacio del presente se encuentra la experiencia del pasado. Tampoco hay un alejamiento respecto a la idea heideggeriana de la reiteración de la tradición, que permite al *Dasein* afianzar desde el presente la empresa de su proyecto, en cuanto a que la experiencia habida en el presente ofrece posibilidades de actuación para el futuro. Sin detrimento de lo dicho por estos pensadores, es la relación que el *espacio de la experiencia* establece con el *horizonte de espera* la que posibilita pensar en ambas categorías como artífices de la diversidad de contenidos de la conciencia histórica.

²⁵⁵ Koselleck, 1993, pp. 339-340.

²⁵⁶ Ricoeur, 1996, p. 961.

El *horizonte de espera* también se sitúa en el presente, es futuro hecho presente, pues apunta al ‘todavía no’; forman parte de él “la esperanza y el temor, el anhelo y la voluntad, la preocupación, el cálculo racional, la curiosidad, en suma, todas las manifestaciones privadas o comunes que apuntan al futuro”.²⁵⁷ Esta categoría usa el término *horizonte* y no el de *espacio* porque:

Horizonte quiere decir aquella línea tras de la cual se abre en el futuro un nuevo espacio de experiencia, aunque aún no se puede contemplar. La posibilidad de descubrir el futuro choca, a pesar de los pronósticos posibles, contra un límite absoluto, porque no es posible llegar a experimentarla.²⁵⁸

Así, mientras que las experiencias se reúnen, las expectativas se albergan. Se puede esperar de las primeras que se repitan y confirmen en el futuro, “pero las circunstancias, situaciones o consecuencias de las acciones que pretendía la expectativa, éstas no son contenidos de la experiencia”.²⁵⁹ La expectativa se experimenta en el presente como impaciencia por el futuro, pero los términos en los que se encaminará hacia ese futuro, las acciones que favorezcan su realización, los avatares que salgan al paso, todo ello no está aún determinado, *todavía no es*. La experiencia es cerrada porque, a pesar de su carácter acumulativo, una experiencia *es hasta que es*; no puede ser al mismo tiempo expectativa. Por su parte, cuando una expectativa se cumple deja de ser tal y se convierte en experiencia.

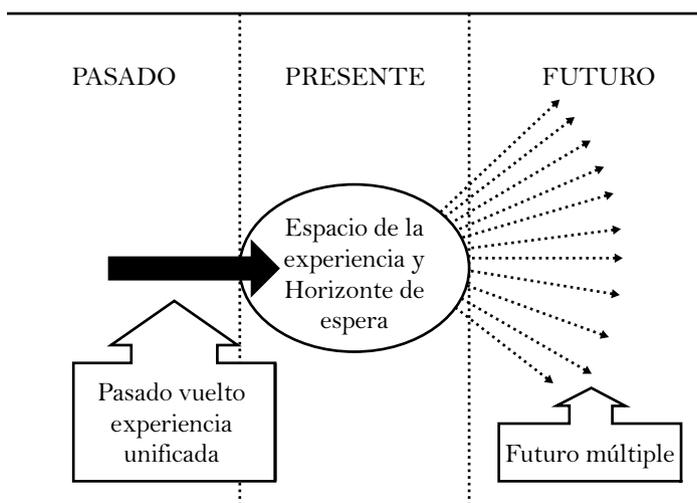
²⁵⁷ Ricoeur, 1996, p. 941.

²⁵⁸ Koselleck, 1993, p. 340.

²⁵⁹ Koselleck, 1993, p. 340.

A pesar de que ambas coinciden en el presente, la relación que existe entre *espacio de experiencia* y *horizonte de espera* es compleja porque no representa una antinomia ni se da de manera simétrica, pues finalmente “el pasado y el futuro [al contrario de la idea de ellos] no llegan a coincidir nunca [...]. Una vez reunida, una experiencia es tan completa como pasados son sus motivos, mientras que la experiencia futura, la que se va a hacer, anticipada como expectativa se descompone en una infinidad de trayectos temporales diferentes”.²⁶⁰

Esta idea puede representarse esquemáticamente de la siguiente manera:



²⁶⁰ Koselleck, 1993, p. 339. Los corchetes son míos.

En el presente, la *experiencia epocal* se configura mediante la relación que hay entre el *espacio de la experiencia*, que hace del pasado una experiencia unificada, y el *horizonte de espera* ante el cual el futuro se experimenta como un sinfín de posibilidades.

Koselleck señala que la relación entre espacio de experiencia y horizonte de espera es, hasta cierto punto, aporético, pues no se puede deducir la expectativa totalmente a partir de la experiencia “pero quien no basa su expectativa en la experiencia también se equivoca”.²⁶¹ La tensión entre ambas categorías, dice Koselleck, tiene más bien la estructura de un pronóstico:

La verosimilitud de un futuro vaticinado se deriva en primer lugar de los datos previos del pasado, tanto si están elaborados científicamente como si no. Se adelanta el diagnóstico en el que están contenidos los datos de la experiencia. [Sin embargo] los pronósticos también vienen determinados por el mandato previo de tener que esperar algo. La predicción [...] libera expectativas en las que también entran el temor o la esperanza. De tal modo que un pronóstico abre expectativas que no se pueden deducir solamente de la experiencia [...] hasta el momento, el espacio de experiencia no es suficiente para determinar el horizonte de expectativa.²⁶²

Sin embargo, con todo lo asimétrica y aporética que resulte la relación entre las dos categorías, es ella la que configura la experiencia epocal que los individuos y las comunidades tie-

²⁶¹ Koselleck, 1993, p. 341.

²⁶² Koselleck, 1993, p. 342. Los corchetes son míos.

nen en un momento determinado del devenir temporal. En su obra Koselleck está especialmente interesado en estudiar a la modernidad a partir de la aplicación de estos criterios; su tesis al respecto es que “la época moderna se caracteriza no sólo por una restricción del espacio de experiencia —que hace que el pasado parezca más lejano a medida que parece más transcurrido—, sino por una desviación creciente entre el espacio de experiencia y el horizonte de espera”.²⁶³ Esto quiere decir, primero, que en la medida en que la modernidad reduce el valor del legado del pasado aumenta la expectativa por el futuro, encaminando la acción humana hacia tal horizonte, y segundo, que esto trae como consecuencia que las expectativas se eleven a un grado mayor de lo que la experiencia puede soportar, de manera que se genera un distanciamiento entre experiencia y expectativa.

Para Ricoeur, esta situación provoca que se tienda cada vez más hacia la utopía “desde el momento en que las esperanzas de la humanidad pierden todo anclaje en la experiencia adquirida y son proyectadas a un futuro sin precedente propio”.²⁶⁴ Según el filósofo francés la tendencia cada vez mayor a darle paso a la utopía, con menoscabo de la experiencia del pasado, convertiría tarde o temprano la tensión entre experiencia y expectativa en un cisma.

No es menester de esta investigación adentrarse en el análisis de la modernidad a la luz de los parámetros que aporta Koselleck sino, de momento, ilustrar el caso concreto en el que este autor aplica sus categorías. Más importante resulta, junto con Ricoeur, resaltar ahora el carácter de universalidad al que las mismas aspiran.

²⁶³ Ricoeur, 1996, p. 947.

²⁶⁴ Ricoeur, 1996, p. 951.

Son tres los argumentos, según Ricoeur, que abogan a favor de la universalidad de estas categorías:

Primero, que son de rango superior a los *topoi* que Koselleck atribuye a la modernidad (1. la creencia en que la época presente abre al futuro la perspectiva de una novedad sin precedentes, 2. la creencia en que el cambio hacia mejor se acelera, y 3. la creencia en que los hombres son cada vez más capaces de hacer su historia).²⁶⁵ Esto significa que *espacio de la experiencia* y *horizonte de espera*, si bien ayudan a definir y explicar los *topoi* de la modernidad, no forman parte de ellos, pues estos conceptos pueden emplearse para estudiar otras épocas sin menoscabo a su propia integridad.

Segundo, la relación entre ambas categorías es siempre tan variable, de manera que mediante ella puede hacerse “una historia conceptual de las variaciones de su contenido”.²⁶⁶ Esto supondría que la diversidad en la que la humanidad, o parte de ella, concibe epocalmente su condición histórica en un momento determinado es susceptible de ser entendida tomando en cuenta la forma en la que se presenta la relación entre el *espacio de experiencia* y el *horizonte de espera*.

Tercero, que la ambición universal de ambas categorías sólo se salva por su implicación ética y política permanente, a saber, la de impedir que la tensión entre estos dos polos del pensamiento de la historia se convierta en un cisma. En este punto Ricoeur prescribe, respecto a la expectativa:

Por una parte hay que resistir a la seducción de esperas puramente *utópicas*, no pueden sino desalentar la acción, pues por

²⁶⁵ Ricoeur, 1996, pp. 946-947.

²⁶⁶ Ricoeur, 1996, p. 950.

falta de anclaje en la experiencia en curso, son incapaces de formular un camino practicable hacia los ideales que ellas sitúan ‘en otra parte’. Las esperas deben ser *determinadas*, por lo tanto, finitas y relativamente modestas, si quieren suscitar un compromiso *responsable*. Sí, hay que impedir que huya el horizonte de espera; hay que acercarlo al presente mediante un escalonamiento de proyectos intermedios al alcance de la acción.²⁶⁷

Y respecto a la experiencia:

Es preciso, por otra parte, resistir a la reducción del espacio de experiencia. Para ello hay que luchar contra la tendencia a no considerar el pasado más que bajo el punto de vista de lo acabado, de lo inmutable, de lo caducado. Hay que reabrir el pasado, reavivar en él las potencialidades incumplidas, prohibidas, incluso destrozadas. En una palabra, frente al adagio que quiere que el futuro sea abierto y contingente en todos sus aspectos, y el pasado cerrado y unívocamente necesario, hay que conseguir que nuestras esperas sean más determinadas y nuestra experiencia más indeterminada [...]: sólo esperas determinadas pueden tener sobre el pasado el efecto retroactivo de revelarlo como *tradicón viva*. Es así como nuestra mediación crítica sobre el futuro exige el complemento de una mediación análoga sobre el pasado.²⁶⁸

Con lo anterior puede verse cómo el universalismo de las categorías de Koselleck tendría sentido también en el ámbito de la razón práctica y no sólo en el de la razón cognoscitiva. Puede

²⁶⁷ Ricoeur, 1996, p. 952.

²⁶⁸ Ricoeur, 1996, p. 953.

verse también un nuevo intento de mediación, de parte de Ricoeur, entre la hermenéutica y la ciencia crítica, en la que el *ser-ahí*, pese a estar siendo afectado por la efectualidad de la historia, al volverse consciente justamente de ello, puede usar su libertad para adoptar una postura crítica frente al pasado y frente al futuro, y esto ocurre en el seno mismo de la *experiencia epocal*, mediante la adecuación del *espacio de la experiencia* y el *horizonte de espera*. Con esto, además, se arriba al centro mismo de lo que cotidianamente las sociedades denominan *conciencia histórica*: un llamado a la conciencia de la situación histórica, que es al mismo tiempo una convocatoria a la acción ética-política consecuente. La pregunta pertinente en este caso es, como se había dicho en el capítulo anterior, ¿qué hacer con la conciencia histórica que se tiene?

Como puede verse, de los tres argumentos anteriores, el primero y el segundo tienen repercusiones epistemológicas y el tercero apunta francamente hacia la ética. La crítica que puede hacerseles es que olvidan el fundamento ontológico que soporta la *experiencia epocal*. Por ello, a tales argumentos esta investigación añadiría un cuarto (que debiera estar enunciado en primera instancia): la universalidad de las categorías de *espacio de experiencia* y *horizonte de espera* tienen un fundamento ontológico en cuanto que derivan de la propia vivencia del *ser-ahí* en su constante condición de apertura: no puede haber *experiencia epocal* sin la experiencia del *Dasein*, cuya existencia es comprensiva, y por lo tanto hermenéutica.

No habría, por tanto, contradicción en incluir las categorías de Koselleck como parte de los elementos constitutivos de la estructura de la conciencia histórica, pues se ajustan sin a los demás integrantes del concurso: tienen un fundamento ontológico, dan cuenta de la efectualidad de la historia, y constituyen una base firme sobre la que puede asentarse la posibilidad crítica de la conciencia histórica.

Pero sobre todo, el *espacio de la experiencia* y el *horizonte de espera*, ayudan a entender la diversidad de contenidos de la conciencia histórica, al tiempo que reafirman su universalidad. El hecho de que el *Dasein* experimente la conciencia histórica a partir de su circunstancia histórico-contextual explica por qué todos los pueblos conciben su devenir histórico de manera diferente y a ninguno de ellos pueda negársele que tenga una conciencia histórica. Como la conciencia histórica tiene como fundamento ontológico la experiencia del *Dasein*, que tiene un carácter universal, ¿por qué habría de suponerse que sólo determinados individuos o comunidades desarrollan conciencia histórica?

Si en la civilización occidental ocurre el nacimiento de la historiografía moderna, de la historia-conocimiento, de la 'ciencia' de la historia, no quiere decir con ello que la conciencia histórica sea un asunto solamente occidental, como lo pretende Raymond Aron,²⁶⁹ sino que abarca a la humanidad entera, si bien mediante diversas formas de discurso, o de relato identitario. El mito y la leyenda tienen el mismo valor como soporte discursivo en el que se refleja la conciencia histórica, en cuanto a que ambos remiten a la *experiencia epocal* que un pueblo se hace en un momento determinado del devenir histórico.

Incluso en la historia misma de Occidente, dentro de las corrientes intelectuales que con más ahínco se dedican a sepultar a la historia, como el posmodernismo, se cumple la presencia de la *experiencia epocal* con el *espacio de la experiencia* y el *horizonte de espera* como sus indicadores.

²⁶⁹ Aron, 1983, pp. 103-105.

III. LA UNIVERSALIDAD DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA: APUNTES PARA UN DEBATE CON EL POSMODERNISMO

En su crítica a la modernidad, los pensadores posmodernos se esfuerzan por cancelar a la historia por considerarla un meta-relato cuya finalidad no es la de dar cuenta de la verdad sino la de generar un compromiso político con el poder. Con ello, también parecen cancelar la idea misma de la conciencia histórica, algo que no sería sorprendente si toman como interlocutor a Aron, y su idea francamente imperialista de la conciencia histórica, pero realmente no podrían cancelar a la conciencia histórica desde el punto de vista desarrollado en esta investigación. Las categorías de Koselleck pueden ponerse en acción para probar este punto y reforzar con ello el alegato a favor de su inclusión en la estructura de la conciencia histórica como indicadores de la diversidad de sus contenidos.

En Keith Jenkins ²⁷⁰ se pueden encontrar resumidas la mayoría de las afirmaciones que caracterizan a la actitud posmoderna. En su libro *¿Por qué la historia?* Jenkins afirma que en una cultura nada es cognoscible de manera natural; vivir en una cultura es vivir en forma significativa y a través de un código, de un lenguaje: “es estar constituido literalmente dentro

²⁷⁰ Se ha creído conveniente tomar para este ejercicio el texto de Keith Jenkins por considerar que en él se resume, de manera general, la postura que guarda el posmodernismo respecto a la historia, pero no se ignora que en los planteamientos de los diversos exponentes del posmodernismo haya diferencias importantes que impiden hablar de esta corriente como un todo monolítico. Con este ejercicio no se pretende establecer un debate a fondo con Jenkins ni con los autores que él refiere —cosa que requeriría una investigación aparte— sino solamente, como ya se ha dicho, poner a prueba las categorías de Koselleck y señalar el valor de universalidad que otorgan a la conciencia histórica.

de imaginarios que producen lo que se entiende por realidad, de modo que esa residencia en un lenguaje *es* simplemente la residencia en la realidad”.²⁷¹ Si bien esta sentencia podría parecer cercana a la afirmación gadameriana de que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, Jenkins no parte del carácter ontológico que sustenta el discurso hermenéutico del filósofo alemán y que hace de la historicidad parte fundamental del ser, sino que establece el esquema básico de que entre la realidad y el sujeto cognoscente se encuentra la mediación del signo.

Jenkins emplea el término ‘imaginario’ para dar cuenta de esas ideas con las que el ser humano da sentido a la realidad. Para él, la idea del pasado histórico sería “un ejemplo más de los muchos imaginarios que hemos fabricado para dar cierto sentido a la aparente insensatez de la existencia y para protegernos del posible trauma ocasionado por tener que enfrentar la finitud radical”.²⁷² Esto no significa, continúa Jenkins, que el pasado en el devenir histórico no haya ocurrido, sino que lo que constituye a la idea del pasado como imaginario “son los significados y las comprensiones históricas, las significaciones y los propósitos que se ha supuesto tenía para nosotros [el pasado], tanto en su conjunto como en sus partes”.²⁷³

La historia en cuanto relato es entonces una invención humana y, como su carácter es contingente y no natural, corresponde al ser humano determinar si verdaderamente existe la necesidad de pensar que el tiempo necesite ser expresado históricamente. Jenkins piensa que ha llegado el momento de sacudirse el peso de la historia:

²⁷¹ Jenkins, 2006, p. 32.

²⁷² Jenkins, 2006, p. 33.

²⁷³ Jenkins, 2006, p. 33.

Porque por muy ingeniosamente que el pasado haya sido construido en prácticas histórico-éticas modernas (y otras), ahora está claro que ‘en sí y por sí’ no podemos sacar de él nada definitivo que no sea lo que nosotros mismos le hemos impuesto. Que ‘en sí y por sí’ el pasado no contiene nada de significación obvia. Que dejado a sí mismo no tiene ningún objeto discernible. Que no expresa ninguna razón ni relación inteligible. Que no consiste en nada independiente de nosotros a lo que *debamos* ser leales, nada por lo que *debamos* sentirnos culpables, ningún hecho que *debamos* descubrir, ninguna verdad que *debamos* respetar, ningún problema que *debamos* resolver, ningún proyecto que *debamos* terminar.²⁷⁴

No habría razón para no deshacerse de la carga del pasado y construir futuras mediciones de emancipación radical a partir de los imaginarios actuales, dice Jenkins. Sin embargo, reconoce la trampa en la que puede caer este planteamiento si se sigue por la vía de preguntarse “¿para qué molestar con el pasado?”, si no conllevara la pregunta también a preguntarse ‘¿para qué molestar con el presente y el futuro, con la ética, con la filosofía, con la política, con todo?’ hasta llegar a preguntarse simplemente “¿para qué molestar?” Jenkins, inspirado en George Steiner y en Nietzsche, responde que el ser humano se toma esta molestia porque está en su ser hacerlo: el ser humano prefiere no elegir nada a dejar de elegir. Luego, la decisión de Jenkins es la de esforzarse por ‘dar sentido’ a las cosas partiendo de la posibilidad de olvidar a la historia y a la ética a favor de un posmodernismo radical “apto para

²⁷⁴ Jenkins, 2006, p. 14.

perseguir metas emancipatorias”,²⁷⁵ y que esta elección parte no del hecho de que considere que la suya ha sido una elección fundada en lo correcto sino simplemente porque es la elección cultural que a él lo atrae: se trataría de una elección no fundamentada, “la elección aporética de la ‘locura de la decisión’”.²⁷⁶

Para lograr lo anterior, Jenkins dice adoptar el método que Richard Rorty describe en *Contingencia, ironía y solidaridad*:

Este método consiste en redescubrir muchas cosas en formas nuevas hasta que uno haya creado un patrón de comportamiento lingüístico que tiene a la nueva generación a adoptarlo [...]. Sostiene ideas tales como ‘intenta pensar eso de este modo’ o, más específicamente ‘trata de ignorar las preguntas tradicionales aparentemente fútiles reemplazándolas por las preguntas nuevas y posiblemente interesantes’. No pretende tener un candidato mejor para hacer las mismas viejas cosas que hacíamos cuando hablábamos en la forma anterior. Más bien sugiere que podríamos dejar de hacer esas cosas y hacer otras [...] conforme a mis propios preceptos [...] voy a intentar hacer atractivo el vocabulario que yo prefiero, mostrando cómo puede ser utilizado para describir una variedad de tópicos.²⁷⁷

La alusión es importante porque posteriormente Jenkins se suma a la elección de David Harlan de poner como ejemplo de historiador posmoderno a Rorty, pues, según Jenkins, Rorty ilustra de manera excelente la forma en cómo puede usarse al pasado con fines emancipatorios: sin hacer referencias históri-

²⁷⁵ Jenkins, 2006, p. 20.

²⁷⁶ Jenkins, 2006, p. 20.

²⁷⁷ Rorty citado por Jenkins, 2006, pp. 20-21.

co-contextuales de los textos en los que basa sus escritos, o hablar de pensadores de la talla de Descartes o Kant sin invitar al lector a estudiar a los mismos “en sus propios términos, en sus propios tiempos y por sus propias vidas, sino [haciendo] invitaciones a tomar de ellos cualquier cosa que queramos para ayudarnos hoy”.²⁷⁸

La idea es entonces que:

El estudio del pasado por sí mismo, en sí mismo y para sí mismo no tiene interés alguno para Rorty, y no hay razón para que lo tenga para nosotros. Mi argumento, en suma, es que si Derrida, Braudillard, Lyotard, Rorty, Ermarth y compañía pueden vivir sin una conciencia histórica y, especialmente, sin una conciencia histórica modernista [...], significa que todos podemos hacerlo.²⁷⁹

En resumen, Jenkins describe de la siguiente forma el ser posmoderno:

Los posmodernistas somos individuos que reconocemos nuestra finitud en una condición existencial ininteligible, sin nada que nos respalde ‘más allá del alcance del tiempo y del azar’. Sin reservas en el cielo, sin fundamentos trascendentales y sin meta, somos, para recordar la observación de Rorty, ‘simplemente otra especie haciendo lo que se puede’, y lo que podemos hacer, despojados de historia y de ética, todavía podríamos escoger articularlo en formas emancipatorias.²⁸⁰

²⁷⁸ Jenkins, 2006, p. 334.

²⁷⁹ Jenkins, 2006, pp. 334-335. Los corchetes son míos.

²⁸⁰ Jenkins, 2006: 336-337.

Frente a la actitud posmoderna esgrimida por Jenkins hay que empezar haciendo las siguientes observaciones:

Primera observación: la postura posmoderna —al menos desde la pluma de Jenkins— apela, para su renuncia a la historia moderna, a la mediación simbólica entre el sujeto y el objeto desde un esquema subjetivista, es decir, que atribuye al propio sujeto la posibilidad de anteponer el sentido a la realidad, generando con ello “imaginarios”, es decir, formas en cómo dicha realidad debe ser entendida. El posmodernismo no ignora que en momentos determinados del devenir temporal la humanidad —o parte de ella— establece una lectura determinada de cómo deben entenderse los tiempos que se viven, lo cual es muy cercano a afirmar la existencia de una *experiencia epocal* pero no es exactamente lo mismo por cuanto que ésta deriva de una posición hermenéutico-ontológica en la cual se pierde la dualidad objeto-sujeto a favor de un ser, el *Dasein*, que tiene como parte de sus existenciaris su constante mundaneidad, traducida en un devenir siempre abierto y comprensivo, en donde por comprensivo se entiende —y nunca debe quitarse el dedo de este renglón— un modo de ser en completa e inmediata interacción con el mundo.

Desde esta perspectiva, el posmodernismo no podría apelar a renunciar a la conformación de imaginarios porque sería lo mismo que renunciar a la mundaneidad del ser. Como es consciente de ello, el posmodernismo no lleva la renuncia a tal grado y se limita a justificar la renuncia a la modernidad en el hecho de la mediación simbólica.

Segunda observación: en consecuencia, el posmodernismo hace un llamado a la conciencia de que siendo el sujeto el que construye los imaginarios que le dan sentido a la realidad, entonces

es el propio sujeto el que tiene la posibilidad de renunciar o adoptar los imaginarios que más le convengan en un momento determinado, pero rehúsa a establecer un criterio más sólido o más profundo que la *elección no fundamentada*, o en todo caso fundamentada en la preferencia personal, como se apreció líneas arriba en la cita de Rorty. Estos cambios, no de los imaginarios sino de la *experiencia epocal* de la conciencia histórica, también ocurren desde la perspectiva hermenéutico-ontológica que esta investigación ha venido desarrollando, pero no ocurren simplemente *porque exista la posibilidad de hacerlo* sino que están determinados justamente por la efectualidad de la historia. Convendría a Jenkins reflexionar acerca de, si su rechazo al modernismo se debe sólo a que se ha decidido a hacerlo o porque obedece a una necesidad actual, lo cual implicaría que tal decisión tiene un fundamento no aporético sino históricamente determinado.

Tercera observación: Jenkins señala que con la renuncia a la historia y a la ética se abre paso a un posmodernismo radical apto para perseguir metas emancipatorias pero nunca dice cuáles son esas metas, por lo que se queda la sensación de que lo que se persigue es la emancipación de todo aquello que sea posible emanciparse como un fin en sí mismo y no como vía para la realización de la utopía. La perspectiva hermenéutico-ontológica, no niega la posibilidad emancipatoria ni la autodeterminación, pero enfatiza la efectualidad de la historia en el proceso.

Cuarta observación: con todo lo anterior se llega al punto central por el que se ha realizado este ejercicio de contraste con el posmodernismo: es altamente dudable que con afirmar que se renuncie a la historia y a la ética se pueda vivir sin una conciencia histórica. La aplicación de las categorías de *espacio*

de experiencia y *horizonte de espera* para el análisis de las afirmaciones posmodernas de Jenkins permite aseverar que en este panorama no hay una cancelación de la conciencia histórica sino su cumplimiento mediante una configuración específica de la experiencia y la espera: pese a todo hay en Jenkins una *experiencia epocal*.

¿Cómo se da la relación entre *espacio de experiencia* y *horizonte de espera* en el posmodernismo? De entrada, ocurre una total desvalorización de la experiencia; no se reduce el *espacio de la experiencia*, como apuntaba Koselleck respecto a la modernidad, sino que se trata de anularlo completamente, se le quiere hacer tabula rasa, si bien se fracasa desde el momento en que autores como Rorty hacen alusiones a filósofos del pasado, aunque éstos supuestamente se presenten de manera ahistórica: tomar para discusión un concepto de Descartes, por ejemplo, es apelar a la tradición aunque no haya invitación a hacer un análisis historiográfico de por medio.

Pero aun suponiendo que los posmodernos efectivamente logren cancelar a la experiencia, podría esperarse que intentaran plantear, como los modernos, una meta a la cual dirigir esos esfuerzos emancipatorios que anuncian, y resulta que no es así, ellos no establecen dicha meta ¿acaso porque piensan que plantear utopías resulta un asunto demasiado moderno? Jenkins habla de emancipación pero ni siquiera hay un compromiso con la misma, pues como ya se ha observado, lo que, según él, los posmodernos pueden hacer, despojados de la historia y de la ética, todavía podrían escoger articularlo en formas emancipatorias —ver última cita de Jenkins páginas arriba—, es decir, que no es seguro que se adopten formas emancipatorias porque podría no elegirse hacerlo.

Lo que el posmodernismo cancela exitosamente es, en todo caso, todo compromiso de parte de sus exponentes tanto

con el pasado como con el futuro (aunque ocasionalmente éstos apelen a la tradición y a la utopía nonata). Queda entonces el presente como el éxtasis temporal en el cual el posmodernismo se desenvuelve, y en él hay que vivir en una condición existencial ininteligible, sin respaldos, sin reservas, sin fundamentos trascendentales, haciendo simplemente lo que se puede.

Y con todo esto, los posmodernos dan cuenta de una *experiencia epocal*, en la que el *espacio de la experiencia* y el *horizonte de espera* se difuminan y dejan de ejercer tensión. Mientras que en la modernidad el alejamiento entre ambas partes hacía pensar a Ricoeur en un cisma (la búsqueda de la utopía sin anclaje en la experiencia), en el posmodernismo no existe tensión alguna, y la experiencia y la espera dan paso a un presente al que les es indiferente. Nuevamente, no hay mejor ejemplo de ello que la última cita que aquí se ha hecho de Jenkins, páginas arriba.

Lo que se ha pretendido con este atisbo al posmodernismo ha sido resaltar el carácter universal de la conciencia histórica, en el sentido de que por ser ella misma parte de la experiencia del *Dasein* tiene un fundamento ontológico, que ya ha sido abordado en los capítulos anteriores, especialmente en el primero. Pero además, el hecho de que existan diferentes formas en cómo el devenir temporal ha sido visto por las diversas generaciones de seres humanos no quiere decir que haya diferentes conciencias históricas, sino más bien diferentes contenidos de la conciencia histórica —incluyendo aquellos que pretenden cancelarla, como es el caso del posmodernismo.

Así como guardan relación entre sí el habla —que es sólo una— con respecto a los idiomas —que hay varios—, de la misma forma podría pensarse la relación entre la conciencia histórica y las diversas experiencias epocales que la componen en un lugar y en un tiempo determinados, y por ello cobran

relevancia las categorías de Koselleck, pues ambas permiten estudiar a detalle la estructuración específica de la *experiencia epocal* en la circunstancia en la que se presenta y que al tiempo la compone.

Por la misma razón se ha tomado en cuenta al *espacio de la experiencia* y el *horizonte de espera* como elementos fundamentales de la estructura de la conciencia histórica, pues contribuyen a explicar justamente la enorme riqueza de la experiencia histórica en el transcurso del tiempo. No son, entonces, un pegote que se pretende hacer a los elementos ontológicos, hermenéuticos y éticos que se fueron delineando a lo largo de los capítulos anteriores, sino que en ellas mismas se encuentra ese triple condición —ontológica, hermenéutica y ética—, y que al ser inteligiblemente aprehendibles a partir del testimonio que los hombres hacen de su *idea de la historia*, presentan además la ventaja de constituirse en parámetros a partir de los cuales puede darse cuenta de la *experiencia epocal* y de la propia conciencia histórica.

CONCLUSIONES

*Los caminos del pensar [...] esperan a que, en algún momento,
los que piensan anden por ellos.*

Martin Heidegger

Esta investigación ha conducido su esfuerzo a proponer una definición de la conciencia histórica en la que se dé cuenta de lo que ésta es integralmente, dado que los conceptos ofrecidos hasta ahora por algunos autores como Lucien Febvre, Raymond Aron y José M. Sevilla no han abarcado la complejidad de la historicidad de la propia existencia, limitándose a hablar de la conciencia histórica como una capacidad, una idea o una autorreflexión.

Tampoco resulta atinado suponer que la conciencia histórica sea un fenómeno que le pertenezca a una sola cultura en una época determinada, ni que a partir de un mayor conocimiento de los acontecimientos históricos se tenga una conciencia histórica ‘mejor consolidada’ (hasta la expresión resulta chocante).

Frente a esto, este trabajo ha propuesto partir del estudio de aquellos elementos que puedan identificarse como fun-

damentales para poder decir que se está ante a lo que pueda llamarse la conciencia histórica, y ha orientado su búsqueda al ámbito de lo ontológico, suponiendo que ahí se encuentra el punto de partida y no en el ámbito de lo epistemológico. En otros términos, se ha propuesto que la conciencia histórica tiene como punto de partida el *ser* antes que el *conocer*.

Al conjunto de los elementos básicos que forman parte de la conciencia histórica, y que por tanto ayudan a definirla, se le ha denominado *estructura de la conciencia histórica*, y se ha empleado el término 'estructura' porque los elementos de que está compuesta se encuentran articulados de manera íntima y compleja: pueden ser entendidos sólo en la medida en que se les estudia con relación a las otras partes, y todas ellas en función del todo que integran.

Para que tal estructura pudiera ser analizada ha sido necesario plantear preguntas clave para poner en evidencia sus relaciones intrínsecas. Las preguntas fueron ¿qué posibilita a la conciencia histórica?, ¿cómo funciona, o cuál es la dinámica, de la conciencia histórica? y ¿para qué la conciencia histórica? A partir de estas cuestiones la investigación hizo un recorrido por los principales planteamientos de la hermenéutica filosófica a través del pensamiento de Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Karl-Otto Apel y, de manera más bien tangencial, de Jürgen Habermas, Paul Ricoeur y Reinhart Koselleck.

En la *analítica existencial del Dasein*, pudo encontrarse el fundamento necesario para situar el estudio de la conciencia histórica desde una perspectiva ontológica, toda vez que la pregunta por el ser lleva implícita la pregunta por la situación temporal e histórica del *ser-ahí*, que se descubre situado entre el arrojamiento y la muerte. La hermenéutica filosófica profundiza sobre el carácter comprensivo y abierto del *Dasein*, manifestado a través de su relación dialógica con el mundo,

permitiendo a esta investigación identificar en dicha dialogicidad la *dynamis* de la conciencia histórica, esto es, el elemento que da cuenta de la experiencia de la historicidad desde la que habla el *ser-ahí* en cada caso. Las objeciones de la crítica de las ideologías a la hermenéutica ontológica pusieron de relieve las tesituras de la forma en cómo se encara a la tradición y la importancia comunitaria de la cuestión, abriendo a la conciencia histórica su posibilidad crítica. Finalmente, las categorías de *espacio de la experiencia* y *horizonte de espera* abrieron las puertas para explicar la diversidad de contenidos de la conciencia histórica.

Al recorrer el itinerario marcado por cada uno de los capítulos fue delineándose esta definición de conciencia histórica: es la puesta en evidencia ante sí mismo de la condición existencial del ente que se pregunta por el ser, mediante un proceso de relación dialógica que establece con el mundo, y frente al cual adopta una postura potencialmente crítica.

Esta es una definición poco romántica, sin duda. No hay en ella términos como ‘civilización’, ‘humanidad’, ‘nación’; o expresiones como ‘asunción del pasado’, ‘los cambios de la obras’ y ‘las ciudades en el tiempo’, u otras similares, porque, a pesar de que ha derivado de las profundas cavilaciones de los autores que aquí se estudiaron, se buscó generar una definición que fuera lo más económica posible, de modo que evitara términos o frases cuya validez apelara a lo circunstancial o fueran ellas mismas objeto de disputa, y que efectivamente diera cuenta de los puntos esenciales de la conciencia histórica y de sus interrelaciones.

Así, la conciencia histórica es ante todo el darse cuenta uno mismo de la condición existencial del *Dasein*, porque uno mismo participa de dicha condición aunque el *ser-ahí* no se reduzca a uno mismo. Uno mismo sabe que participa de la condición existencial del *ser-ahí* pero no lo agota, y tal condición

existencial, como pudo ser corroborado en el capítulo primero está constituida por existenciaros del *Dasein*, enfatizando para los efectos de este trabajo su modo comprensivo, su mundaneidad, su historicidad, y su finitud, por lo que tener conciencia histórica, en primera instancia, es darse cuenta de todo ello: es saberse *Dasein*.

Mas tomar conciencia de ello no ocurre sino mediante la relación que establece el *Dasein* con el mundo, relación que es dialógica necesariamente dado el carácter comprensivo del *ser-ahí*, pues dicho carácter implica la interacción del *ser-ahí* con el mundo, en constante estado de apertura. Apertura, interacción y tiempo son tres claves importantes para entender las diversas tensiones dialógicas que el *ser-ahí* va desarrollando en su propia facticidad, pues de eso se constituyen la historicidad y la efectualidad de la historia. Saberse *Dasein* es saberse en diálogo con el mundo.

El diálogo con el mundo es interpelación continua, es un concernir total. El *Dasein*, por ello, encara lo que le sale al paso de diferentes formas, todas ellas en incumbencia con el mundo, incluso la indiferencia, pues la indiferencia concierne a quien la ejerce. No es extraño que el *ser-ahí* tenga la actitud crítica como una posibilidad. Entonces, saberse en diálogo con el mundo es saberse potencialmente crítico.

La definición aquí propuesta contiene en sí misma un fundamento ontológico, un carácter hermenéutico y una posibilidad ética, que guardan, en su conjunto, el germen de la universalidad de este concepto, en cuanto a que no se ha remitido la conciencia histórica a un tipo de individuo o sociedad en particular, ni a un momento histórico específico; no se ha remitido a una cultura o a una civilización, ni se la ha atribuido a una sola forma política de ver el mundo: la conciencia histórica es una para todo aquél que la experimenta.

Sin embargo, dado que la conciencia histórica es al mismo tiempo conciencia histórico-efectual, los contenidos de la misma están influidos por la circunstancia histórica en que se vive. Para entender mejor la relación entre la universalidad de la conciencia histórica frente a la diversidad de sus contenidos se acudió a las categorías de *espacio de la experiencia* y *horizonte de espera*, mismas que parecen integrarse bien al resto del conjunto estructural.

Puede decirse que el propósito general de la investigación se cumplió satisfactoriamente porque mediante el replanteamiento del problema que representa definir a la conciencia histórica desde una perspectiva hermenéutico-ontológica se ha logrado ofrecer una definición, sintética y coherente, como alternativa a aquellas que plantean el asunto desde una óptica epistemológica. Esto no quiere decir que no haya planteamientos de orden epistemológico en los autores estudiados, ni mucho menos que esta investigación los haya ignorado o recomiende ignorarlos; significa solamente que el punto de partida de la investigación y el de los autores base, se localiza en la pregunta por el *ser* antes que en la pregunta por el *conocer*.

Pero así como los propósitos han encontrado cumplimiento, también han quedado tareas pendientes, cosa que era de esperarse si se toma en cuenta que abordar los elementos básicos que conforman la estructura de la conciencia histórica conduce a varias instancias que van más allá de lo nuclear y que escapan a la pertinencia de este trabajo.

Uno de estos pendientes tiene que ver con el estudio de lo que aquí se ha denominado *relatos identitarios*, que se han definido como narraciones orientadas a dar cuenta del pasado de una comunidad o del individuo en una comunidad determinada que tiene como finalidad, explícita o no, la de generar un sentimiento de pertenencia o de otredad en quien los conoce,

y se ha dicho que pueden adoptar diferentes formas tales como la historiografía, el mito, la leyenda, la literatura en general, y el discurso político.

Era necesario mencionarlos porque en ellos se pone de manifiesto la forma en cómo el *ser-ahí* encara a la tradición comunitariamente, bien sujetándose a ella o bien tomando de ella elementos para desarrollar una postura crítica. Sin embargo, la puerta apenas queda abierta para realizar un acercamiento profundo a esta dimensión del problema, si no desde la filosofía sí desde la óptica de una sociología de la conciencia histórica o materia similar.

Otro pendiente más tiene que ver con la continuación del ejercicio de estudiar diferentes momentos históricos mediante la aplicación de las categorías de Koselleck, no sólo teniendo como interlocutor a la modernidad y al posmodernismo, que ya de hecho implican sendas investigaciones aparte, sino también proponiendo estudios en los que se abordaran las formas en las que diversas culturas conforman su idea del devenir histórico. Sería interesante saber si hay comunidades que viven más atentos a la experiencia que a la expectativa o viceversa.

Pero hay otro asunto que impone su prioridad en la agenda de las discusiones venideras: el desarrollo de un estudio que, tomando como base lo propuesto en esta investigación, analice a la conciencia histórica desde el punto de vista exclusivo de la ética, pues más allá de lo tentador que resulte constatar cómo esta discusión, iniciada en los planos de lo ontológico y de lo hermenéutico, conduce su derrotero hacia la ética, se sobrepone la fuerza de la necesidad de responder ahora la pregunta ¿qué hacer con la conciencia histórica que se tiene?

Esta investigación ha dado cuenta de la forma en cómo la conciencia histórica se estructura y se explica a partir de dicho orden; se ha propuesto ser más explicativa que prescrip-

tiva, se ha tenido la preocupación por cómo son las cosas y no por cómo debieran ser. Pero por el arribo a la pregunta escrita en el párrafo anterior se abre ahora la preocupación por el deber ser. En un trabajo futuro se podría profundizar la relación que guarda la hermenéutica con las relaciones de poder desde el campo (*playground*) del lenguaje —cuestión abordada parcialmente en el capítulo tercero— y apuntar incluso a preguntarse por las repercusiones éticas y sociales que puede tener la conciencia histórica orientada al cuidado de sí (*epimeleia heautou*).

Así como esta investigación ha tenido sus alcances también ha abierto algunos caminos por los que puede retomarse el estudio de la conciencia histórica y sus repercusiones en el discurso filosófico.

Se espera que a través de la forma en la que aquí se ha abordado el problema de la conciencia histórica se pueda recuperar el interés por cuestionar si efectivamente es infructuoso ocuparse filosóficamente de la historia en cuanto devenir y en cuanto conocimiento. La postura de esta investigación es que dicho problema está muy lejos aún de agotarse, y que el supuesto y muy debatido fin de la modernidad no termina con la cuestión, ni siquiera con su pertinencia. Se espera haber contribuido a poner en evidencia este hecho, crucial si no se quiere pasar la vida encogidos de hombros y diciendo “simplemente somos otra especie haciendo lo que se puede”.

BIBLIOGRAFÍA

- APEL, Karl-Otto (1985), *La transformación de la filosofía II*. Madrid: Taurus.
- _____ (1992), “La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant”, en Karl-Otto Apel, Enrique Dussel y Raúl Forner B., *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Siglo XXI.
- _____ (2004), *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*. Granada: Comares.
- _____ (2010), “La ricostruzione della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale”, en *Topologik. Revista Internazionale di Science Filosofiche, Pedagogiche y Sociali*, núm. 7. Cosenza: Università della Calabria/Luigi Pellegrini.
- ARON, Raymond (1983), *Dimensiones de la conciencia histórica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- AUZIAS, Jean-Marie (1970), *El estructuralismo*. Madrid: Alianza.
- BARTHOLD, Lauren Swayne (1996), *Prejudice and Understanding: Gadamer's Ontological Hermeneutics*, Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts. British Columbia: Simon Fraser University.

- BENGOA RUIZ DE AZÚA, Javier (1992), *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder.
- BLOCH, Marc (2000), *Introducción a la historia* (4a. ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- CORVEZ, Maurice (1970), *La filosofía de Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica (Breviarios núm. 211).
- CRUZ, Manuel y Román Cuartango (2007), “Filosofía de la historia del siglo XX: una experiencia racional transformada”, en Manuel Garrido, Luis M. Valdés y Luis Arenas (coords), *El legado filosófico y científico del siglo XX* (2a. ed.). Madrid: Cátedra.
- DASTUR, Françoise (2006), *Heidegger y la cuestión del tiempo*. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- DILTHEY, Wilhelm (2000), *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Itsmo.
- DOBROSAVLJEV, Duška, (2002), “Gadamer’s Hermeneutics as Practical Philosophy”, en *Facta Universitatis*, Series: Philosophy, Sociology and Psychology, vol. 2, núm. 9, pp. 605-618.
- FEBVRE, Lucien, (1993) *Combates por la historia*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- FERRARIS, Maurizio (2002), *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI.
- GADAMER, Hans-Georg (1995), *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- _____ (1996), *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (6a. ed.). Salamanca: Sígueme.
- _____ (1998), *Verdad y método II*, 3a. ed. Salamanca: Sígueme.
- _____ (2000), *El problema de la conciencia histórica* (2a. ed.). Madrid: Tecnos.

- GALLEGOS, Daniela (2006), “La crisis del ideal ilustrado y el nuevo rol de la Filosofía en su relación con las Ciencias Humanas”, en *Fermentum. Revista venezolana de Sociología y Antropología*, septiembre-diciembre, año/vol. 16, núm. 047. Mérida, Venezuela, pp. 697-722.
- GAOS, José (1971), *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger* (2a. ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA G., Dora Elvira (2004), “Gadamer y la conciencia histórica. La callada herencia viquiana”, en J. J. Acero y otros, *El legado de Gadamer*. Granada: Universidad de Granada.
- GRONDIN, Jean (2002), *Introducción a la hermenéutica filosófica* (2a. ed.). Barcelona: Herder.
- _____ (2003), *Introducción a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Herder.
- HEIDEGGER, Martin (1971), *El ser y el tiempo* (2a. ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1999), *El concepto de tiempo*, Madrid: Trotta.
- _____ (2008), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- JENKINS, Keith (2006), *¿Por qué la historia?* México: Fondo de Cultura Económica.
- KOSELLECK, Reinhart (1993), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- KOSELLECK, Reinhart, y Hans-Georg Gadamer (1997), *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- LAZO BRIONES, Pablo (2000), *Interpretación y acción. El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor*. México: Ediciones Coyoacán.
- LÓPEZ GARCÍA, Francisco Manuel (2009), *Comprensión, lenguaje y mundo. Un esbozo de la ontología hermenéutica de Hans Georg Gadamer*. Guanajuato: Azafrán y Cinabrio/Libros a cielo abierto/Universidad de Guanajuato.

- MARCELINO RIVAS, Ricardo (2008), “La noción de progreso desde Apel y Habermas”, en *Estudios*, vol. VI. México: Instituto Tecnológico Autónomo de México.
- MARQUARD, Odo (2007), *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Valencia: Pre-textos.
- MARROU, Henri-Irénée (1999), *El conocimiento histórico*. Barcelona: Idea Universitaria.
- MORENO CLAROS, Luis Fernando (2002), *Martin Heidegger*. Madrid: Edaf.
- RECAS BAYÓN, Javier (2006), *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- RICOEUR, Paul (1996), *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México: Siglo XXI.
- _____ (2008a), *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2008b), *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires: Prometeo Libros de Dafne.
- SEVILLA, José M. (1993), “El concepto de filosofía de la historia en la modernidad”, en Reyes Mate, *Filosofía de la historia*. Madrid: Trotta.
- SIURANA, Juan Carlos (1999), “La evolución del pensamiento de Karl-Otto Apel frente al problema de la reflexión”, en *Anthropos*, núm. 183, marzo-abril, pp. 100-105.

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino

Rector General

Dr. Héctor Efraín Rodríguez de la Rosa

Secretario General

Dr. Sergio Antonio Silva Muñoz

Secretario Académico

Dr. Jorge Alberto Romero Hidalgo

Secretario de Gestión y Desarrollo

Dra. Elba Margarita Sánchez Rolón

Titular del Programa Editorial Universitario

*La estructura de la conciencia histórica
en clave hermenéutico-ontológica*

terminó su producción electrónica
en agosto de 2019 en el

Programa Editorial Universitario,
Alonso núm. 12, Centro, C.P. 36000,
Guanajuato, Gto.

En su composición se utilizó la fuente
tipográfica Bell MT 11/14.6 puntos,
y el cuidado de la edición estuvo a cargo
de Martín Eduardo Martínez Granados.