

LA CONCIENCIA HISTÓRICA: UNA ESTRUCTURA ONTOLÓGICA UNIVERSAL CON CONTENIDOS EPOCALES VARIABLES*

Miguel Ángel Guzmán López**

Resumen

En este artículo se estudian, desde una perspectiva filosófica, las categorías *espacio de la experiencia* y *horizonte de expectativa*, de Reinhart Koselleck, como los elementos constitutivos de la estructura ontológica de la conciencia histórica que le otorgan un dinamismo tal que permiten afirmar que la misma posee una diversidad de contenidos históricos que no contradicen la universalidad que su carácter ontológico supone. Se hace también un ejercicio de aplicación de las mencionadas categorías a la postura posmoderna frente a la historia.

Palabras clave: espacio de la experiencia, horizonte de expectativa, conciencia histórica, Dasein, experiencia epocal, posmodernismo.

Abstract

In this paper we study, from a philosophical perspective, the Reinhart Koselleck's categories *space of experience* and *horizon of expectation*, as the constituent elements of the ontological structure of historical consciousness that give such dynamism that support the conclusion that the same has a variety of historical contents which do not contradict the universality that is ontological character supposes. It is also an exercise in application of these categories to the postmodern stance against history.

* El presente artículo deriva de la tesis doctoral del autor denominada "La estructura de la conciencia histórica en clave hermenéutico ontológica", en la que se propone un estudio de la conciencia histórica a partir del pensamiento principalmente de Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur. Es recomendable sugerir al lector la lectura de este texto para poder apreciar con cabalidad las afirmaciones que a continuación se presentan.

** Universidad de Guanajuato

Antecedentes

Si se piensa en la conciencia histórica a partir de consideraciones hermenéutico-ontológicas es necesario estar al tanto de tres premisas fundamentales:

1. La conciencia histórica es ante todo darse cuenta uno mismo de la condición existencial del *Dasein*.¹ Uno mismo sabe que participa de la condición existencial del *ser-ahí* pero no lo agota, por lo que tener conciencia histórica, en primera instancia, es saberse *Dasein*.
2. 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.² Saberse *Dasein* es saberse en diálogo con el mundo.
3. 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.

¹ En la filosofía de Heidegger, el *Dasein*, o *ser-ahí*, es un ente cuya manera de ser es la existencia, entendida ésta no como presencia sino como posibilidad de ser o no ser. 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 (Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 54/Moreno, *Martin Heidegger*, p. 153).

² En el pensamiento de Gadamer, 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. Luego, el sujeto no puede entender la historia desde fuera sino inmerso en la misma, siendo el parte del acontecer (Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 136-137).

Entonces, saberse en diálogo con el mundo es saberse potencialmente crítico.

Estas premisas permiten señalar que en la constitución de la conciencia histórica existe un fundamento ontológico, un carácter hermenéutico y una posibilidad ética, que en conjunto contienen el germen de la universalidad de este concepto, pues con ello no es necesario remitirse a un tipo de individuo o de sociedad en particular, ni a un momento histórico específico. No se atribuye la conciencia histórica a una cultura o a una civilización, ni a una sola forma política de ver el mundo: la conciencia histórica es una para todo aquel 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, en este artículo se analizarán dos categorías provenientes del pensamiento de Reinhart Koselleck –el *espacio de la experiencia* y el *horizonte de expectativa*– que funcionan como elementos que articulan y dan dinamismo al hecho de que la experiencia de la historia que el individuo tiene sea una experiencia compartida comunitariamente al mismo tiempo que es distinta en términos de cultura e identidad.

Para tal efecto, en la primera parte de este texto se analizan las mencionadas categorías a la luz del concepto de *experiencia epocal*, y se explica brevemente la manera en que ambas permitirían la realización de estudios que tuvieran como centro la búsqueda de configuraciones histórico-conceptuales de la conciencia histórica en una época determinada.

En la segunda parte del texto se intenta hacer precisamente un ejercicio de este tipo a partir de la aplicación de las categorías de Koselleck al discurso posmoderno, con la intención de demostrar que, aun en los momentos en los que en la cultura predomina un fuerte desdén por el pasado y el futuro, existe una experiencia epocal, y por tanto, una conciencia histórica.

Dos elementos constitutivos de la diversidad de la conciencia histórica: el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa

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

Por *experiencia epocal* se entiende 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.³

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 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.⁴

³ Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 135-137.

⁴ Marc Bloch, uno de los historiadores que fundaron 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, *Introducción a la*, 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, *Verdad y método II*, p. 136).

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.⁵ 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, de suerte que todo es diferente a partir de ahí y lo que antes fue, ya no es».⁶

La *experiencia epocal* tiene además la importancia de contribuir al establecimiento de los lazos comunitarios a partir de la identificación de las experiencias que comparte un determinado número de individuos. En la conformación de los *relatos identitarios* la *experiencia epocal* tiene mucho que ver, pues aquéllos 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 donde se genera. Este artículo propone que lo que determina esta variedad es la tensión que se da entre el *espacio de la experiencia* y el *horizonte de expectativa*.

Reinhart Koselleck propone 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 justamente 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

⁵ Gadamer señala que aun 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, *Verdad y método II*, p. 136).

⁶ Gadamer, *Verdad y método II*, p. 137.

sociales de acción, a hombres concretos que actúan y sufren, a sus instituciones y organizaciones. Todos tienen determinados modos de realización que les son inherentes, con un ritmo temporal propio.⁷

Así, por *espacio de la experiencia* habría que entender a «un pasado presente cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados».⁸ 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.⁹ 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».¹⁰

En ese sentido, 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 recuerdo 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.¹¹

En otros términos, el *espacio de la experiencia* se encuentra ubicado en el presente pero en él participa todo lo que del pasado ha legado y se vive justo

7 Koselleck, *Futuro pasado*, p. 14.

8 *Ibid.*, p. 338.

9 Ricoeur, *Tiempo y narración III*, pp. 940-941.

10 *Ibid.*, p. 941.

11 Koselleck, *op. cit.*, pp. 339-340.

en términos de experiencia ganada; pero al apelarse al término ‘espacio’ se da cuenta de una suerte de plataforma donde el individuo se mueve y determina sus opciones de entre todos los contenidos experienciales que tiene a su disposición. Esta categoría no se distancia mucho del concepto gadameriano 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*,¹² 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 expectativa* la que posibilita pensar en ambas categorías como artífices de la *diversidad de contenidos* de la conciencia histórica.

El *horizonte de expectativa* 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».¹³ 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.¹⁴

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».¹⁵ La

12 Ricoeur, *op. cit.*, p. 961.

13 *Ibid.*, p. 941.

14 Koselleck, *op. cit.*, p. 340.

15 *Ibid.*, p. 340.

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.

A pesar de que ambas coinciden en el presente, la relación que existe entre *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa* 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”.¹⁶

Esta idea puede representarse esquemáticamente con la imagen siguiente:

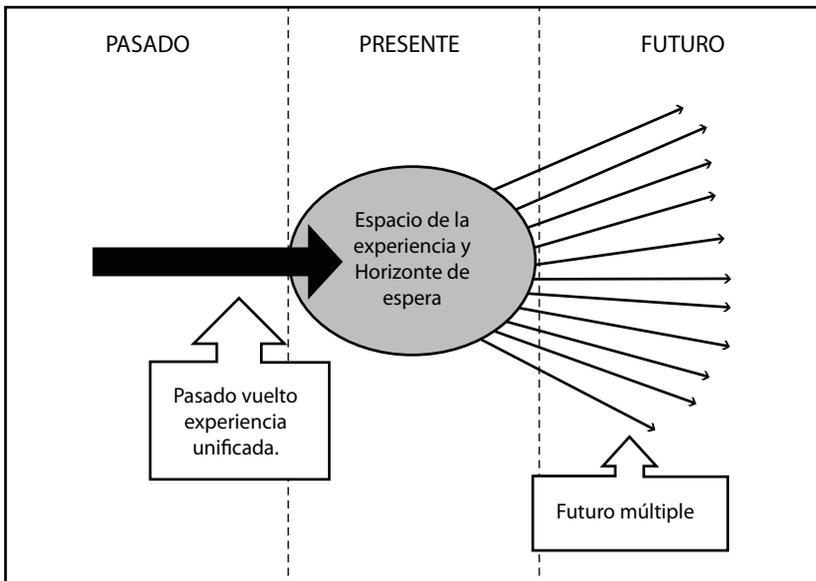


Imagen 1. Esquematización de la tensión temporal en las categorías de Koselleck.

¹⁶ Koselleck, *Futuro pasado*, p. 339. Los corchetes son nuestros.

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 expectativa* ante el cual el futuro se experimenta como un sinfín de posibilidades.

Koselleck señala que la relación entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa 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». ¹⁷ 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. ¹⁸

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 tienen 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 expectativa”. ¹⁹ 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

¹⁷ *Ibid.*, p. 341.

¹⁸ Koselleck, *op. cit.*, p. 342. Los corchetes son nuestros.

¹⁹ Ricoeur, *op. cit.*, p. 947.

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».²⁰ 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 este artículo 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.

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 (a saber, 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 algo mejor se acelera, y 3.- la creencia en que los hombres son cada vez más capaces de hacer su historia).²¹ Esto significa que *espacio de la experiencia* y *horizonte de expectativa* 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, que mediante ella puede hacerse «una historia conceptual de las variaciones de su contenido».²² 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 expectativa*.

²⁰ *Ibid.*, p. 951.

²¹ *Ibid.*, pp. 946-947.

²² *Ibid.*, p. 950.

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 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 expectativa; hay que acercarlo al presente mediante un escalonamiento de proyectos intermedios al alcance de la acción.²³

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.²⁴

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 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

²³ Ricoeur, *Tiempo y narración III*, p. 952.

²⁴ *Ibid.*, p. 953.

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 expectativa*. 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 que se vuelve pertinente en este caso es, ¿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 este artículo añadiría un cuarto (que debiera estar enunciado en primera instancia): la universalidad de las categorías de *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa* 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 problemas mayores 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 expectativa*, 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,²⁵ 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 expectativa* como sus indicadores.

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 metarrelato 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 sorpresivo 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 este artículo. 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 Jenkins²⁶ se pueden encontrar resumidas la mayoría de las

²⁵ Para Raymond Aron 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 (Aron, *Dimensiones de la conciencia*, pp. 103-105).

²⁶ 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

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 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».²⁷ 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».²⁸ 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».²⁹

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:

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

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.

²⁷ Jenkins, *¿Por qué la historia?*, p. 32.

²⁸ *Ibid.*, p. 33.

²⁹ *Idem.*

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.³⁰

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 molestarse con el pasado?” si éste no conllevara a también cuestionarse “¿para qué molestarse con el presente y el futuro, con la ética, con la filosofía, con la política, con todo?” hasta llegar a preguntarse simplemente “¿para qué molestarse?” 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 perseguir metas emancipatorias”,³¹ 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”.³²

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

³⁰ *Ibid.*, p. 14.

³¹ *Ibid.*, p. 20.

³² *Idem.*

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.³³

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 histórico-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».³⁴

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.³⁵

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,

³³ Rorty citado en Jenkins, *op. cit.*, pp. 20-21.

³⁴ *Ibid.*, p. 334.

³⁵ *Ibid.*, pp. 334-335. Los corchetes son nuestros.

despojados de historia y de ética, todavía podríamos escoger articularlo en formas emancipatorias.³⁶

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 existenciales su 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 sin más.

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 quien tiene la posibilidad de renunciar o adoptar los imaginarios que más le convengan en un momento determinado, pero se 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 en la cita de Rorty, líneas arriba. Estos

36 *Ibid.*, pp. 336-337.

cambios, no de los imaginarios sino de la *experiencia epocal* de la conciencia histórica, también ocurren desde la perspectiva hermenéutico-ontológica que este artículo 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 expectativa* 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 expectativa: pese a todo hay en Jenkins una *experiencia epocal*.

¿Cómo se da la relación entre *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa* 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 anular 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, ¿caso 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 visto, 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, 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 donde el posmodernismo se desenvuelve, para 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 expectativa* 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 expectativa dan paso a un presente al que éstos le son indiferentes. 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. 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 determinado, 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 han tomado en cuenta el *espacio de la experiencia* y el *horizonte de expectativa* 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 este texto, sino que en ellos mismos se encuentra esa 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.

Bibliografía

- ARON, Raymond, *Dimensiones de la conciencia histórica*, México, FCE, 1983.
- BLOCH, Marc, *Introducción a la historia*, 4ª ed. México, FCE, 2000.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, 3ª ed., Salamanca, Sígueme, 1998.
- GUZMÁN López, Miguel Ángel, “La estructura de la conciencia histórica en clave hermenéutico ontológica”, tesis de doctor en filosofía, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2011.
- HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, 2ª ed., México, FCE, 1971.
- JENKINS, Keith, *¿Por qué la historia?*, México, FCE, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- MORENO Claros, Luis Fernando, *Martin Heidegger*, Madrid, Editorial Edaf S. A., 2002.
- RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, México, Siglo XXI, 1996.