

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo
secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación del 29 de noviembre
de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades
Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales



¿"FIN DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA"? UNA CONSIDERACIÓN CRÍTICA DEL PROBLEMA

TESIS que para obtener el **GRADO** de
MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Presenta: **FRANCISCO ALAN CAVALCANTE MARTINS**

Director: **MIGUEL FERNÁNDEZ MEMBRIVE**

Tlaquepaque, Jalisco, 03 de septiembre de 2024.

“La bomba de agua que pulsa en mi corazón también es memoria y, si es memoria, es no solo pasado, sino también presente, a resonar en lo que soy ahora y, ahora yo soy afecto y respeto a aquella gente que me formó, cuidó y regó.”

Argentina Castro

*A todos aquellos que
han caminado y que
siguen caminando conmigo.
A mis allegados.*

RESUMEN

El surgimiento de una conciencia histórica moderna es considerado el acontecimiento más significativo de la modernidad por el cual el ser humano ha pasado. Parte de la reflexión filosófica del siglo XX se ha enfocado en esclarecer qué significa que el ser humano moderno sea consciente de su historia. No obstante, recientemente se ha planteado la posibilidad de que la conciencia histórica pueda llegar a su fin. Esta afirmación implica, entre otros aspectos, la alienación de la tradición, el vaciamiento de conceptos construidos a lo largo de la historia y la pérdida del sentido de la misma. ¿Es realmente posible el fin de la conciencia histórica? En este trabajo, intentaremos responder a este interrogante a través de un enfoque hermenéutico-ontológico. Iniciando con una definición de conciencia histórica desde la teoría de la historia, establecemos un diálogo con la hermenéutica de Gadamer. En el desarrollo argumentativo que proponemos, la memoria juega un papel fundamental; así, abordamos este concepto desde la perspectiva de Ricoeur y, finalmente, entrelazando el diálogo entre los dos conceptos clave, presentamos el ser marcado por el pasado.

Palabras clave: *Conciencia histórica, memoria, historia, hermenéutica, ontología.*

ABSTRACT

The emergence of modern historical consciousness is considered the most significant event of modernity by which human beings have passed. Part of the philosophical reflection of the twentieth century has focused on clarifying what it means that modern man is aware of his history. However, the possibility has recently been raised that historical consciousness may end. This statement implies, among other things, the alienation of tradition, the emptying of concepts built up throughout history, and the loss of its meaning. Is the end of historical consciousness possible? This thesis will attempt to answer this question through a hermeneutic-ontological approach. Starting with defining historical consciousness from the history theory, we establish a dialogue with Gadamer's hermeneutics. In the argumentative development that we propose, memory plays a fundamental role; thus, we approach this concept from Ricoeur's perspective and, finally, interweave the dialogue between the two key concepts to present the idea of being marked by the past.

Keywords: *historical consciousness, memory, history, hermeneutics, ontology.*

Índice

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1 - EL PROBLEMA DEL FIN DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA. UN PRIMER ACERCAMIENTO AL CONCEPTO DESDE JÖRN RÜSEN.	6
1.1 EL FIN DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA	6
1.2 LA CONCIENCIA HISTÓRICA DESDE LA HISTORIOGRAFÍA.....	9
1.3 ASPECTOS, MODOS Y FORMAS DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA.	16
CAPÍTULO 2 - LA CONCIENCIA HISTÓRICA EN CLAVE HERMENÉUTICO-FILOSÓFICA.	25
2.1 ASPECTOS INICIALES - DILTHEY Y HEIDEGGER.	25
2.2 LA ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA EN GADAMER.	32
2.2.1 <i>Comprensión y anticipación de la perfección</i>	33
2.2.2 <i>Tradición, prejuicio e interpretación</i>	37
2.2.3 <i>Distancia en el tiempo</i>	41
2.2.4 <i>La historia efectual</i>	42
2.3 BALANCE PRELIMINAR.....	45
CAPÍTULO 3 - SOBRE LA MEMORIA.	48
3.1 FENOMENOLOGÍA DE LA MEMORIA.....	49
3.1.1 <i>Platón y Aristóteles</i>	49
3.1.2 <i>Descripción de la memoria</i>	54
3.1.3 <i>Recuerdo e imagen</i>	60
3.2 MEMORIA INDIVIDUAL Y MEMORIA COLECTIVA	63
3.2.1 <i>La mirada interior</i>	63
3.2.2 <i>La mirada exterior y la propuesta ricoeuriana</i>	70
CAPÍTULO 4 - HACIA UN DIALOGO ENTRE CONCIENCIA HISTÓRICA Y MEMORIA: EL SER MARCADO POR EL PASADO.	77
4.1 ESPACIO DE EXPERIENCIA Y HORIZONTE DE ESPERA	78
4.2 HERMENÉUTICA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA RICOEURIANA	82
4.2.1 <i>Diálogo con Koselleck</i>	82
4.2.2 <i>Diálogo con Gadamer</i>	86

<i>4.2.3 Aspectos finales desde Ricoeur</i>	91
CONSIDERACIONES FINALES	96
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS	103

INTRODUCCIÓN

Considero que toda investigación es, en un primer momento, una búsqueda de sí mismo. El punto de partida es estrictamente personal y nace de aquello que genera interés en la vida del que se propone investigar. Mirando hacia atrás, puedo afirmar con exactitud que el interés que me llevó hasta este trabajo comenzó hace siete años, como una especie de cadena de acontecimientos. Me explico: en ese tiempo, estaba cursando estudios de historia y, en una conversación casual e informal, encontré lo que más tarde se convertiría en mi tema de investigación en esta carrera. Antes de comenzar mi investigación histórica, ya me interesaban temas relacionados con la teoría y filosofía de la historia. Desde el primer contacto con la fuente primaria (cartas) de mi investigación, comencé a prestar atención a otros temas que capturaron mi interés, como la memoria y la conciencia histórica, aunque el objeto de mi tesis no trató directamente sobre ellos. Así, a mis intereses en teoría y filosofía de la historia, se sumaron la memoria y la conciencia histórica.

En el primer año de la pandemia de COVID-19 (2020), al comenzar mis estudios de Filosofía, tuve contacto con una problemática que se convirtió en el motivo de este trabajo y que encajaba perfectamente en mi zona de interés: el fin de la conciencia histórica. Este tema, o lo que se dice sobre él, se encuentra en un documento de la Iglesia Católica llamado *Fratelli Tutti*, publicado en 2020. Por un lado, desde mis áreas de interés ya mencionadas, fue inevitable sentirme interpelado al leer tal afirmación sobre la conciencia histórica, y por otro, me impactó por tratarse de una cuestión que remueve la existencia, nuestra existencia.

El apartado de *Fratelli Tutti* que nos interesa en este trabajo recoge un conjunto de interpretaciones que critican el actual modelo económico mundial por destruir la dignidad humana. En este contexto, la ciencia histórica ha sido cuestionada y deslegitimada, lo que ha llevado a una pérdida del sentido de la historia y al surgimiento de un tipo de deconstruccionismo que pretende reconstruirlo todo desde cero, según el documento eclesial. Se trata de un movimiento de desprecio hacia la historia, la experiencia y el pasado. El documento eclesial destaca las muchas formas de individualismo basadas en la ignorancia de la historia y el rechazo de la riqueza espiritual y humana acumulada a lo largo de los siglos. Además, *Fratelli Tutti* señala la consecuencia del fin de la conciencia histórica como una nueva forma de colonización cultural. Y destaca que el

mal manejo de conceptos importantes como democracia, libertad y justicia contribuiría a la dilución de la conciencia histórica. Este tema será examinado con más detalle al inicio del primer capítulo. Dada la seriedad y el alcance del texto eclesial, considero que este problema es digno de ser abordado desde el campo filosófico en diálogo con la historia. Por esta razón, aunada al contexto brevemente señalado, el problema central de esta investigación es la posibilidad del fin de la conciencia histórica.

No cabe duda de que existen muchas formas de debilitamiento de la dignidad humana y de desagregación teórica y empírica de conceptos como democracia, justicia o libertad, e incluso de desconfianza hacia las distintas ciencias, incluyendo las ciencias del espíritu. Se podrían citar numerosos ejemplos históricos de situaciones en las que se faltó a la dignidad humana o en la que los conceptos mencionados no se materializaron plenamente. Pero, en el contexto de lo anteriormente dicho, ¿es posible el fin de la conciencia histórica? Esta es la pregunta central que guía esta investigación y es importante enfatizar que la pretensión no será sólo responder afirmativa o negativamente.

Inicialmente, por intuición, y luego a través de un recorrido argumentativo, se ha considerado que la memoria es un elemento clave en la constitución de lo que podemos considerar como conciencia histórica. En este sentido, antes de presentar brevemente el trayecto que seguirá mi trabajo, me gustaría explicar por qué considero que la memoria representa un elemento importante en la reflexión sobre la conciencia histórica.

La memoria individual es de gran importancia para mí, no solo por haber estudiado una licenciatura con gran enfoque en el concepto de memoria, sino también por una experiencia más integral relacionada con lo personal y lo espiritual. En la espiritualidad, y específicamente en la ignaciana, la memoria es considerada una de las potencias del alma. Podemos hablar de diversos tipos de memoria o clasificarla de diferentes maneras. Por ejemplo, existe una memoria a la que *accedemos* (si esa es la palabra más precisa), que no forma parte de nuestra experiencia personal en el tiempo y el espacio en que vivimos. Este es el caso de las cartas que utilicé en mi investigación histórica, escritas por alguien en la década de 1960. Estas cartas ofrecen una perspectiva del autor sobre lo que sucedía en un evento institucional. Los contenidos de las cartas, incluyendo temas, diálogos y hechos, se corroboraron con documentos oficiales e influyeron en la actuación social de ciertos grupos, especialmente religiosos. A diferencia de la experiencia de la memoria personal, limitada a la vida de cada individuo, esta memoria, a la que de algún modo *accedemos*, puede considerarse una memoria colectiva que contribuye a la creación

de identificación individual con la sociedad o grupo humano de pertenencia, aun cuando no hayamos vivido en primera persona los eventos. De acuerdo con esta experiencia, consideré inicialmente que para afirmar la existencia de una conciencia histórica es necesaria la actuación de la memoria, tanto individual como colectiva. En este sentido, la memoria y la conciencia histórica son los dos conceptos clave de la presente investigación.

Ahora bien, ciertas tradiciones, observadas desde la perspectiva de las diversas nacionalidades, han abordado de manera particular la relación del ser humano con el pasado y su influencia en el presente. Por ejemplo, en la tradición francesa, encontramos el trabajo de Maurice Halbwachs (lo veremos a través de los estudios de Paul Ricoeur) sobre la memoria. Al igual que Ricoeur, Halbwachs distingue entre historia y memoria, considerando esta última como referente de lo vivido, y a la primera como organizadora de los procesos históricos. En la tradición alemana, asimismo, se destaca el estudio de la conciencia histórica, con figuras como Hegel, Karl Marx y Dilthey. Esta tradición ha dado origen a otras perspectivas, como la hermenéutica, el marxismo y una tercera que integra ambas. Dentro de este último enfoque, en el campo historiográfico, se sitúa Jörn Rüsen, cuya reflexión teórica sobre la conciencia histórica también intenta dialogar con el desarrollo filosófico de Marx y de Gadamer.

Por lo tanto, dada la relevancia de promover el diálogo entre historiadores y filósofos, nos centraremos principalmente en tres autores: el historiador Jörn Rüsen y los filósofos Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur. Nuestro enfoque buscará ser hermenéutico filosófico. Por lo tanto, ésta es la estructura en la que se organiza nuestro trabajo:

En el primer capítulo iniciamos presentando las reflexiones de la encíclica *Fratelli Tutti* sobre el fin de la conciencia histórica, para luego presentar la concepción de la conciencia histórica de Jörn Rüsen. Este historiador elabora una descripción de la conciencia histórica que abarca la interpretación de la experiencia temporal y su relación con la vida práctica; a lo cual, Rüsen añade el proceso de formación, enfatizando que los alcances interpretativos de la conciencia histórica siempre implican un proceso de formación identitaria. Asimismo, será relevante la importancia que Rüsen otorga a la memoria en su desarrollo teórico.

El segundo capítulo se adentra en el concepto de conciencia histórica desde la perspectiva de la hermenéutica filosófica de Gadamer. El filósofo alemán concibe la conciencia

histórica como la capacidad del ser humano *moderno* de ser consciente de la historicidad de su presente. Según Richard Palmer, Gadamer intenta describir una conciencia auténtica en la que la historia está constantemente en funcionamiento; una conciencia auténticamente histórica. El marco conceptual de Gadamer incluye nociones como comprensión, interpretación, tradición e historicidad, entre otras, algunas de las cuales comparte con Rösen. Por esta razón, y dado que Rösen pertenece a la tradición alemana, realizamos un balance preliminar sobre los dos primeros capítulos.

A partir del tercer capítulo se ofrece una reflexión sobre la memoria, el otro elemento clave que exploramos. Ricoeur, en su obra *La memoria, la historia y el olvido*, especialmente en el capítulo dedicado a la memoria, presenta una visión distinta sobre el tema en comparación con algunos historiadores. Ricoeur defiende la memoria como matriz de la historia, en la medida que la memoria continúa siendo custodio del problema representativo de la relación entre el presente y el pasado. La memoria, como guardiana de esta relación, es también guardiana de la última dialéctica de la *paseidad* del pasado.

La fenomenología de la memoria propuesta por Ricoeur se basa en preguntas fundamentales, como: ¿de qué hay recuerdo? y ¿de quién es la memoria? Esta última tiene especial importancia debido a la influencia de la memoria en la historia o, dicho de otra manera, en la memoria como matriz de la Historia. Ricoeur considera que toda conciencia es conciencia de algo, lo que lo conduce a un problema en relación con la memoria reflexiva, planteándose si recordar algo sería inmediatamente recordarse a sí mismo. Desde esta perspectiva, se identifica un tono identitario en lo concerniente a los individuos, similar al que se encuentra en Rösen.

Ricoeur es cauteloso con la relación entre historia y memoria, reconociendo que ambas tienen una actitud retrospectiva, pero sin establecer prioridad entre ellas. La memoria ocupa un lugar de testimonio del pasado, siendo guardiana de la última dialéctica. En cuanto a la historia y su relación con el conocimiento histórico, Ricoeur respeta la estructura de este último al señalar aspectos como la articulación entre eventos, las coyunturas, las escalas de duración, al igual que diferentes planos, como la economía, la política, la geopolítica, etc. Sin embargo, dichos aspectos también están presentes en la memoria colectiva. Así, aunque Ricoeur aborda las relaciones entre memoria e historia en su obra, nos centraremos exclusivamente en la memoria, e, incluso, sin adentrarnos en la cuestión del olvido.

En el cuarto capítulo, a partir del concepto de memoria propuesto por Ricoeur, buscaremos dialogar con el concepto de conciencia histórica desarrollado desde la hermenéutica. En este escenario, Ricoeur entabla diálogos con Reinhart Koselleck y sus conceptos de espacio de experiencia y horizonte de espera, y posteriormente con Gadamer. En el diálogo con el filósofo alemán, Ricoeur propone la idea del ser marcado por el pasado desde la perspectiva de la conciencia de estar expuesto a la eficacia de la historia, resultando la recepción del pasado por la conciencia presente exige, sobre todo, una continuidad de la memoria, es decir, de la acción de recordar.

Finalmente, el intento es considerar la memoria como dimensión esencial para que el ser humano sea o se reconozca consciente históricamente. Ser marcado por el pasado implica reconocerse en diálogo con una tradición y saberse en relación con la memoria, tanto individual como colectiva; esa memoria que es guardiana de la piedad del pasado.

CAPÍTULO 1 - EL PROBLEMA DEL FIN DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA. UN PRIMER ACERCAMIENTO AL CONCEPTO DESDE JÖRN RÜSEN.

1.1 El fin de la conciencia histórica

La reflexión sobre la conciencia histórica ha sido una tarea recurrente desde el siglo pasado en las disciplinas histórica y filosófica. Se ha realizado un esfuerzo por definir qué es dicha conciencia histórica, cómo se constituye, qué consecuencias genera a los individuos y/o distintos grupos sociales. En el campo de la enseñanza de la historia, se dice comúnmente, a modo sintético, que uno de los objetivos de dicha enseñanza es que el individuo pueda desarrollar la conciencia histórica. Es decir, que parte de la labor educativa de la disciplina histórica es colaborar para el desarrollo de la conciencia histórica de los individuos y, como consecuencia, que cada individuo pueda vivir y actuar conforme un ser humano consciente históricamente.

En octubre de 2020, durante el primer año de la pandemia del COVID, el Papa Francisco, por medio de la Iglesia Católica, publicó la carta encíclica *Fratelli Tutti - Sobre la fraternidad y la amistad social*. El primer capítulo de la encíclica, “Las sombras de un mundo cerrado”, realiza un análisis sobre las que considera que son algunas tendencias del mundo actual no favorables para el desarrollo de la fraternidad universal. Pero, tal análisis no es exhaustivo, como advierte el propio texto de la encíclica.

El siglo XX, que fue escenario de grandes guerras y fracasos humanitarios, presencié movimientos hacia distintas formas de integración y conflictos geopolíticos. En Europa se vio el avance hacia una unión con capacidad de reconocer raíces comunes y diversidad; en Latinoamérica renació el anhelo de integración continental y, al mismo tiempo, en otros continentes se presenciaron diversos intentos de pacificación y acuerpamiento. Sin embargo, estos movimientos perdieron fuerza con nuevos conflictos y el resurgimiento de nacionalismos cerrados y agresivos, de modo que se han generado formas de egoísmos y de pérdida del sentido social enmascaradas bajo una supuesta defensa de los intereses nacionales. Igualmente, el significativo movimiento globalizante, poscaída del muro de Berlín, que invita a abrirse constantemente al mundo, ha sido encabezado por los poderes económicos con la intención de invertir sin trabas ni complicaciones en todos los países. La economía vigente aplicada, al instrumentalizar los conflictos locales, condiciona la falta de interés por el bien común en vistas de sus fines económicos. Consecuencia de

ello es un mundo masificado con prevalencia de los intereses individuales, debilidad de la dimensión comunitaria y social del ser humano y la disolución de las identidades de las regiones más débiles, volviéndolas más vulnerables.¹ Es en ese contexto, por lo tanto, que la encíclica plantea el fin de la conciencia histórica:

Se alienta también una pérdida del sentido de la historia que disgrega todavía más. Se advierte la penetración cultural de una especie de “deconstruccionismo”, donde la libertad humana pretende construirlo todo desde cero. Deja en pie únicamente la necesidad de consumir sin límites y la acentuación de muchas formas de individualismo sin contenidos. En esta línea se situaba un consejo que di a los jóvenes: «Si una persona les hace una propuesta y les dice que ignoren la historia, que no recojan la experiencia de los mayores, que desprecien todo lo pasado y que solo miren el futuro que ella les ofrece, ¿no es una forma fácil de atraparlos con su propuesta para que solamente hagan lo que ella les dice? Esa persona los necesita vacíos, desarraigados, desconfiados de todo, para que solo confíen en sus promesas y se sometan a sus planes. Así funcionan las ideologías de distintos colores, que destruyen —o deconstruyen— todo lo que sea diferente y de ese modo pueden reinar sin oposiciones. Para esto necesitan jóvenes que desprecien la historia, que rechacen la riqueza espiritual y humana que se fue transmitiendo a lo largo de las generaciones, que ignoren todo lo que los ha precedido».²

El contexto dibujado lleva a algunos puntos en la cita que se denotan como causas y consecuencias del fin de la conciencia histórica. Lo primero y más esencial que se podría problematizar es la afirmación sobre la pérdida del sentido de la historia. ¿A qué sentido de la historia se refiere? ¿Hay un sentido de la historia? Además, ¿la conciencia histórica genera un sentido de la historia? ¿La cuestión acerca del sentido de la historia se refiere a que existe un propósito en la historia de la humanidad, o se refiere al sentido que la historia puede generar en la vida de las personas, y que ese sentido se está perdiendo? El tema del sentido de la historia concierne a toda la historia de la filosofía de la historia, esto es, a todas las elaboraciones teóricas sobre dicho sentido. Pero podemos seguir las otras pistas de la cita relacionadas con ese sentido específico. Junto al problema de la defensa de un deconstruccionismo, donde todo empieza de cero, de un presente sin pasado o del desprecio de todo lo pasado y del individualismo aliado al hábito del consumo, está

¹ Papa Francisco, *Fratelli Tutti - Sobre la fraternidad y la amistad social*, Vaticano, Roma, 2020, p. 4. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.pdf.

² *Idem.*

el ignorar la historia y la experiencia de los mayores, características esas asociadas con una actitud nihilista, donde no hay o no se cree en referentes y sentidos para la vida.

Son las nuevas formas de colonización cultural. No nos olvidemos que «los pueblos que enajenan su tradición, y por manía imitativa, violencia impositiva, imperdonable negligencia o apatía, toleran que se les arrebate el alma, pierden, junto con su fisonomía espiritual, su consistencia moral y, finalmente, su independencia ideológica, económica y política». Un modo eficaz de licuar la conciencia histórica, el pensamiento crítico, la lucha por la justicia y los caminos de integración es vaciar de sentido o manipular las grandes palabras. ¿Qué significan hoy algunas expresiones como democracia, libertad, justicia, unidad? Han sido manoseadas y desfiguradas para utilizarlas como instrumento de dominación, como títulos vacíos de contenido que pueden servir para justificar cualquier acción.³

La invitación que hace la encíclica para que los pueblos no enajenen su tradición se basa en el diagnóstico anterior, que alerta contra el rechazo de la riqueza espiritual y humana que se transmitió a lo largo de la historia. Los efectos de esto y, en sí, de una pérdida del sentido de la historia, como señala la encíclica, son la pérdida de la independencia ideológica, económica y política. Un modo eficaz de disolver la conciencia histórica es, entonces, vaciar de fundamento y sentido las palabras o conceptos construidos por medio de la reflexión filosófica e de la experiencia histórica.

Asimismo, desde este trasfondo de problemáticas que expone la encíclica, la pregunta fundamental que guía este trabajo es la siguiente: ¿es posible el fin de la conciencia histórica? Se considera la pregunta fundamental porque se percibe que en la encíclica la disolución de la conciencia histórica es consecuencia del ensamble de problemas descrito. Sin embargo, en ese trabajo modificamos el orden que se presenta en la encíclica para formular la pregunta anterior. Por lo tanto, estamos considerando el fin de la conciencia histórica antes de que se produzcan el vaciamiento de sentido de conceptos que se evidencia en la cita anterior y otros problemas planteados en el documento eclesial. Igualmente, teniendo en cuenta y sin perder la perspectiva de que las problemáticas que plantea la encíclica pueden surgir de diversas maneras en la actualidad. Esto es, no se niegan los diversos problemas actuales que la encíclica señala con respecto a la democracia, a la justicia, a la economía, a la relación con el pasado o con el sentido de la

³ *Ibidem*, p. 5.

historia, sino que los mantiene implícitos para analizar la pregunta anterior, que consideramos más fundamental.

Con base en lo anterior, a partir de ahora vamos a explorar el concepto de conciencia histórica y a tratar en gran medida los temas que se relacionan con el concepto desde un diálogo entre la hermenéutica-ontológica y la historiografía. Comenzaremos introduciendo brevemente la cuestión desde Raymond Aron y luego presentaremos la perspectiva de la historia con énfasis en el historiador y filósofo alemán Jörn Rüsen⁴. Con Raymond Aron, buscamos comenzar a tratar el tema desde una consideración moderna y porque hay convergencia con Hans-Georg Gadamer. Con Jörn Rüsen ahondaremos más precisamente sobre el concepto de conciencia histórica y sus elementos constitutivos.

1.2 La conciencia histórica desde la historiografía.

De acuerdo con Raymond Aron, cada grupo social o colectividad tiene una conciencia histórica, la cual está relacionada con lo que significan para las distintas colectividades determinadas ideas como humanidad, civilización, nación, el pasado y el futuro y los cambios a través del tiempo a las que están sujetas. Específicamente, la conciencia histórica comportaría tres elementos: la conciencia de una dialéctica entre tradición y libertad, el esfuerzo para captar la realidad o la verdad del pasado y el sentimiento de que la sucesión de organizaciones sociales y creaciones humanas a través del tiempo no es una sucesión cualquiera o indiferente, en el sentido de que concierne al hombre en lo que éste tiene de esencial. El primer elemento se puede denominar historicidad del hombre, según Aron, y se relaciona con los otros dos, por el hecho de que los seres humanos no se someten pasivamente al destino o al simple pasar temporal, es decir, que son capaces de comprender las tradiciones que han recibido y, por consiguiente, de aceptarlas o rechazarlas.⁵

Aparte de esto, el segundo elemento demuestra la labor que la propia ciencia histórica se encarga de realizar, es decir, todo el trabajo que se hace desde lo que se ha llamado historia científica. El tercero elemento indica un carácter teleológico o una filosofía de la historia, dado que habría un sentido en el pasar humano a través del tiempo. Igualmente,

⁴ En la historiografía, Jörn Rüsen es considerado el autor que más ha profundizado en la reflexión acerca del concepto de conciencia histórica.

⁵ Raymond Aron, *Dimensiones de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, España, 1962, pp. 72-73.

se relaciona con este último elemento el hecho de que, a lo largo de su obra, Aron realiza una crítica a las teorías marxianas, en el sentido de que para los marxistas sólo es ciencia la reconstrucción del pasado que destaca su significado y las fuerzas actuantes. En cambio, para la mayoría de los historiadores no marxistas, que no comparten de la perspectiva teleológica, la reconstrucción científica del pasado no descubre ni el significado último del pasado ni las causas del devenir.⁶

Como también podremos verlo más adelante con Hans-Georg Gadamer, Aron afirma, igualmente, que la humanidad está teniendo acceso a esta forma de conciencia histórica que es propiamente característica del Occidente moderno.⁷ Este Occidente moderno, además de difundir los instrumentos de la técnica y las ciencias naturales a través del planeta, también ha propagado sus ideas y entre ellas la idea de conciencia histórica, esta conciencia histórica occidental, en su triple aspecto ya mencionado anteriormente, que se transformó en la conciencia histórica del siglo XX, pero que se encuentra afectada por las contradicciones en el interior de cada uno de sus aspectos y de sus aspectos entre sí.⁸ En ese triple aspecto presentado desde Aron, se puede inferir parte del trabajo realizado desde la filosofía y desde la historia para ir estableciendo las bases de la ciencia histórica en contraste con las ciencias naturales. En consecuencia, la conciencia histórica entendida en esta perspectiva es una idea esencialmente moderna y se incorpora al ámbito del trabajo profesional en el área citada anteriormente.

Jörn Rüsen, igualmente, pretende establecer los fundamentos sobre los cuales se fundamenta el pensamiento histórico-científico, como lo hace Aron al explicar en el segundo elemento presentado anteriormente. El primer paso dado por Rüsen en esta tarea es exponer los procesos intelectuales básicos que forman la conciencia histórica humana. Es decir, que considera su punto de partida desde un momento en que la historia aún no es abordada como ciencia: “se trata de sus presupuestos concretos en la vida práctica, sus raíces, por decirlo así, en la vida humana concreta, con las cuales la historia nunca llega a romper y a partir de las cuales se constituye y crece”⁹. Es, por lo tanto, el ámbito de la

⁶ *Ibidem*, p. 74.

⁷ La relación entre Gadamer y Aron se refiere a la afirmación sobre el acceso a la conciencia histórica moderna y no a los tres aspectos señalados en la obra de Aron. Se podría analizar si hay convergencia entre los aspectos de Aron y el planteo de Gadamer sobre la conciencia histórica.

⁸ Raymond Aron, *Dimensiones...* p. 73.

⁹ Jörn Rüsen, *Razão Histórica— teoria da história: os fundamentos da ciência histórica*, Universidade de Brasília, Brasília, Brasil, 2001, p. 22. Traducción nuestra.

vida práctica del ser humano el lugar en el que Rüsén va a analizar y concebir la conciencia histórica; o en términos más preciso, en las raíces de la vida práctica.

Para precisar la diferenciación y la relación entre el abordaje científico y el abordaje más general, por así decir, se adelanta brevemente lo que Rüsén entiende por conciencia histórica. Para el autor, la conciencia histórica se constituye por las situaciones genéricas y elementales de la vida práctica del ser humano. Estas dos características deben ser investigadas como procesos fundamentales y particulares del pensamiento histórico, de modo que, “estos procesos representan la naturalidad corriente que se debe presuponer siempre, cuando se pretende conocer la historia científicamente”.¹⁰ La diferenciación no sería solamente entre perspectiva teórica y práctica, o entre el conocimiento histórico científico y su aplicación en la vida concreta del ser humano, sino que se busca una conexión entre pensamiento y vida, “en la que las operaciones de la conciencia histórica son reconocidas como productos de la vida práctica concreta”.¹¹ Para Rüsén, por lo tanto, establecida la diferenciación y la relación entre teoría y praxis, la cuestión se va a centrar en qué operaciones de la vida cotidiana constituyen la conciencia histórica como fundamento del conocimiento histórico. En ese sentido, la conciencia histórica y la ciencia histórica caminan en relación cooperativa, de modo que el análisis y determinación de la primera influye en la labor de la segunda; y, como consecuencia, se pueda desvelar los fundamentos de la ciencia de la historia en la vida concreta del ser humano.

Tras presentar lo que Rüsén entiende por conciencia histórica, se desarrollarán ahora las características, elementos o distintos aspectos que constituyen el concepto en cuestión, según el mismo autor. Rüsén analiza la conciencia histórica como fenómeno del mundo vital, o sea, como una forma de conciencia humana que está relacionada inmediatamente con la vida práctica. En tal consideración, el autor entiende por conciencia histórica el resultado de las operaciones mentales con las cuales los seres humanos interpretan la experiencia de la evolución temporal de su mundo y de sí mismos, de modo que puedan orientar, intencionalmente, su vida práctica en el tiempo. El ser humano, así entendido, tiene que actuar intencionalmente para poder vivir. Además, la conciencia histórica estaría fundada en una ambivalencia antropológica:

¹⁰ Jörn Rüsén, *Razão Histórica...*, p. 54.

¹¹ *Ibidem*, p. 55.

El hombre solo puede vivir en el mundo, es decir, solo consigue relacionarse con la naturaleza, con los demás hombres y consigo mismo si no toma el mundo y a sí mismo como datos puros, sino interpretar los datos en función de las intenciones de su acción y pasión, donde se representa algo que no son. Con otras palabras: el actuar es un procedimiento típico de la vida humana en la medida en que, en él, el hombre, con los objetivos que busca en la acción, en principio se traspone siempre más allá de lo que él y su mundo son en cada momento. En el lenguaje de la tradición filosófica, el superávit intencional del obrar humano más allá de sus circunstancias y condiciones fue denominado “espíritu”.¹²

En esta perspectiva, Rüsen establece otra característica de la conciencia histórica, donde ella es el modo en que la relación dinámica entre experiencia del tiempo e intención en el tiempo se realizan en el proceso social de la vida humana. Es decir, la conciencia histórica consiste en la articulación de experiencias e intenciones con respecto al tiempo. Tal articulación sucedería por medio de una operación mental donde el ser humano organiza las intenciones que determinan su actuar en el transcurso del tiempo. En ese sentido, se puede decir que la conciencia histórica es un trabajo intelectual llevado a cabo por el ser humano con el propósito de hacer que sus intenciones para el actuar estén en conformidad con la experiencia del tiempo. Ese trabajo intelectual se ejecuta en una forma muy específica, a través de las interpretaciones de las experiencias del tiempo. De modo que la conformidad del actuar con la experiencia temporal se da por medio de la interpretación que el ser humano pueda hacer de sus experiencias. Asimismo, ese trabajo intelectual, se puede describir también como constitución del sentido de la experiencia del tiempo.¹³

Rüsen entiende que esa experiencia:

Se trata de un proceso de la conciencia en el que las experiencias del tiempo son interpretadas con relación a las intenciones del actuar y, en cuanto interpretadas, se insertan en la determinación del sentido del mundo y en la autointerpretación del hombre, parámetros de su orientación en el actuar y en el sufrir. El término “sentido” explicita que la dimensión de la orientación del actuar está presente en la conciencia histórica, pues “sentido” es la suma de los puntos de vista que están en la base de la decisión sobre objetivos. La conciencia histórica no se constituye, pues, en la racionalidad teleológica del actuar humano, sino al contrario, con lo que podríamos llamar “racionalidad de sentido”.¹⁴

¹² *Ibidem*, p. 57.

¹³ *Ibidem*, pp. 58-59.

¹⁴ *Idem*.

Rüsen incorpora, entonces, en su desarrollo el uso del término “sentido”. Este punto, se puede relacionar brevemente con la afirmación de la Fratelli Tutti, presentada anteriormente, sobre la pérdida del sentido de la historia. Tomando en cuenta la anterior afirmación de Rüsen, aquí conciencia histórica no se relaciona con las perspectivas teleológicas de un sentido de la historia, sino con una racionalidad de sentido, donde esa racionalidad es entendida como el establecimiento de intenciones y determinaciones de objetivos en el actuar. Es decir, que se contrasta la racionalidad teleológica con la racionalidad de sentido, en el que la última hace referencia al sentido proveniente de la interpretación de la experiencia temporal ejecutada por el ser humano que, al mismo tiempo, orienta su actuar. Asimismo, por lo pronto, en las experiencias del tiempo interpretadas por medio de las intenciones del actuar se enfatiza el carácter pretérito y/o presente del ser humano, donde la racionalidad de sentido, de algún modo, se basa en la propia posibilidad de interpretar las intenciones y experiencias.

El propio curso del tiempo pone al ser humano en la situación de los cambios de su mundo y de sí mismo. Según Rüsen, la interpretación de la experiencia del tiempo con respecto a la intención en cuanto al tiempo que, es un acto de la conciencia histórica, se describe como una transformación intelectual basada en la distinción de dos cualidades temporales: el tiempo natural y el tiempo humano. Esta transformación intelectual evita, ante todo que el hombre se pierda en los cambios de su mundo y de sí mismo y que, al contrario, se halle en estos cambios. Además, hay un acto de habla, en particular, que sintetiza en una sola estructura todas las operaciones anteriores de la conciencia histórica en que ella misma se realiza, a saber: la narrativa; que se puede llamar, igualmente, narrativa histórica. En esta perspectiva, conviene exponer lo que Rüsen entiende por narrativa y sus características relacionadas con la conciencia histórica.

Para Rüsen, la narrativa es constitutiva de la conciencia histórica e, igualmente, es un medio para la constitución de sentido sobre la experiencia del tiempo de la propia conciencia histórica. Tal constitución se caracteriza por tres aspectos en el mundo de la vida concreta.

En el primer aspecto, la narrativa es constitutiva de la conciencia histórica cuando recurre a recuerdos para interpretar las experiencias del tiempo. El recuerdo sería la relación determinante con la experiencia temporal pasada. Rüsen trata la memoria como recuerdo a condición de que se trate siempre de la experiencia temporal, “cuya realidad actual debe

ser controlada por la acción, pero que también admita ser interpretada mediante movilización del recuerdo de experiencias de cambios temporales pasados del hombre y de su mundo”¹⁵. El recuerdo asociado a la memoria es un componente esencial para la orientación existencial del ser humano, pero la conciencia histórica no sería idéntica al recuerdo. Con relación a ese aspecto, solo se podría hablar de conciencia histórica cuando se moviliza el recuerdo, trasladándolo al proceso de hacer presente el pasado mediante la narrativa. En ese caso, puesto que el pasado subsiste en la memoria, el acto narrativo ejecuta la correlación entre el presente y el pasado, constituyendo la conciencia histórica.¹⁶

El segundo aspecto se da cuando se examina más hondamente el proceso anterior, en el cual la memoria es administrada por la narrativa histórica e incorporada en ella. En ese sentido, la narrativa representa los cambios temporales pasados rememorados en el presente como procesos que guardan una naturaleza continua. En esa continuidad, las experiencias presentes son insertadas en el proceso interpretativo y así permiten una perspectiva de futuro. De modo que, pasado, presente y futuro albergan una intrínseca interdependencia y representan la continuidad que orienta la vida humana práctica. Por lo tanto, la narrativa histórica rememora el pasado siempre con respecto a la experiencia temporal presente, y por la condición del ser y estar en el presente, la narrativa se articula con las expectativas que se expresan en las intenciones y objetivos del actuar humano.¹⁷

El tercer aspecto implica la comunidad o lo colectivo, y este aspecto se produce cuando hay cuestionamientos sobre los criterios que determinan las representaciones de la comunidad; preguntas acerca de cómo se concibe la continuidad de las experiencias temporales o sobre el proceso de representación de la continuidad mediante la narrativa histórica. Toda narrativa está marcada por la intención primera del narrador y de su público de no perderse en los cambios de su mundo y de sí mismos, sino de mantenerse seguros en el pasar del tiempo. Los seres humanos interpretan los cambios temporales en que están involucrados para mantenerse seguros de sí mismos¹⁸ y no tener que temer

¹⁵ *Ibidem*, p. 62.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 63-64.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 64-65.

¹⁸ En ese sentido, de no perderse en sí mismo, la narrativa histórica es un medio de constitución de la identidad humana que, en el caso del desarrollo de Rūsen, se puede entender, igualmente, que la conciencia histórica influye en la constitución de la identidad humana.

perderse en los propios cambios. Asimismo, la capacidad de actuar está sujeta a la aptitud que los seres humanos poseen para hacer valer su propia subjetividad y, por lo tanto, de la relación con la naturaleza y con quienes forman parte de su comunidad permaneciendo en la evolución del tiempo.¹⁹

Estos son, por lo tanto, los tres aspectos de la narrativa como operación intelectual para la constitución de la conciencia histórica. Por medio de la narrativa se formulan las representaciones de la continuidad temporal de los hombres y de su mundo; y por medio de la memoria se desarrolla la constitución de identidad que influye en el ámbito de orientación de la vida práctica.

Es importante acotar en este momento el punto en que aparece la memoria en la propuesta de Rüsen. En el segundo aspecto, la memoria es incorporada en el proceso de elaboración de la narrativa histórica, esto es, la memoria experimenta una inducción intencional con el objetivo narrativo, de manera que, al estar movilizada en ese proceso, no queda desconectada en sí misma, en su carácter puramente rememorativo. Además, según Rüsen, en el modo en que la narrativa histórica moviliza la memoria de la evolución temporal del ser humano, se hace posible que los cambios presentes obtengan un sentido. El enlace del pasado con el futuro, por el presente, es construido por la narrativa histórica con las representaciones de continuidad. Sin las representaciones de continuidad no se articularía la memoria del pasado con la interpretación del presente y con la posibilidad del futuro, de tal forma que la memoria sea un elemento integrante de la conciencia humana del tiempo. Por este motivo, la conciencia histórica no sería solo una conciencia del pasado, sino que las unidades temporales formarían una unidad integrada, es decir, que “se trata de una conciencia del pasado que posee una relación estructural con la interpretación del presente y con la expectativa y el proyecto de futuro”.²⁰

Así, en la perspectiva anterior, la memoria es determinante en el proceso de constitución de la conciencia histórica mediante la unidad temporal que ejecuta la narrativa histórica. En este sentido, para fines de la argumentación de ese trabajo, se podría decir que la memoria tiene primacía, o es un elemento primario en la constitución de la conciencia histórica. En el tercer capítulo exploraremos más a fondo el concepto de memoria desde

¹⁹ Jörn Rüsen, *Razão Histórica...*, pp. 65-66.

²⁰ *Ibidem*, p. 65.

la contribución fenomenológica de Paul Ricoeur. Veremos también sobre la memoria colectiva, puesto que en el tercer aspecto de la narrativa se involucra la comunidad, es decir, el grupo social que comparte y coincide en datos o experiencias mnemónicas. En este momento, seguiremos ahondando en algunos aspectos de la conciencia histórica ya presentados y señalando otros que el propio autor presenta en sus investigaciones.

1.3 Aspectos, modos y formas de la conciencia histórica.

En el apartado anterior, se afirmó la influencia de la conciencia histórica en la formación identitaria del ser humano. Las posibilidades de interpretación de la conciencia histórica siempre van a constituir un proceso de formación identitaria. En relación con ello, Rösen presenta dos dimensiones identitarias: la sincrónica y la diacrónica. Identidad, según dicho autor, significa coherencia de un sí mismo en relación consigo mismo y con otros. Es en esta coherencia que se dan las dos dimensiones señaladas anteriormente. Respecto a la sincronía, la identidad integra distintas relaciones de un sí mismo individual para con los demás en una relación gracias la cual el sí mismo genera autoconciencia. Respecto a la diacronía, esta reflexividad anterior del sí mismo se refiere a las transformaciones del sí mismo y de sus relaciones con los otros en el desarrollo temporal. En esa perspectiva, la identidad es concebida a partir de la mismidad del sí mismo, “constituida en un juego de espejos de recuerdos y expectativas, una concepción relacionada con las transformaciones que cada persona y cada grupo padece a lo largo del tiempo”.²¹ Así, Rösen presenta un repertorio de posibilidades en que se denota la propia dinamicidad de la formación identitaria, en relación con lo cual afirma:

La identidad contiene puntos de vista múltiples y entrelaza diversos ámbitos de la conciencia, valores, normas y experiencias. Se fundamenta en una relación con el sí mismo autorreferencial y, al mismo tiempo, se determina por medio de las relaciones con otras personas y grupos. En este sentido, la identidad se conforma de una mezcla compleja y a menudo contradictoria de relaciones basadas en emociones e imaginación, así como en procesos cognitivos. No se trata de una unidad que se conforme a partir de diferentes elementos dentro de las pautas de un marco de referencia único. Más bien, se trata de una meta-unidad de diferentes unidades de la pertenencia. Es líquida, no rígida; múltiple, no uniforme, y

²¹ Jörn Rösen, *Tiempo y Ruptura*, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, México, 2013, p. 276.

contradictoria, no armónica. Su coherencia puede incluir rupturas, dislocaciones y tensiones.²²

Ese proceso dinámico de formación identitaria consiste en un desarrollo mental en el cual el acontecimiento se vuelve histórico y la experiencia pasada se modifica en una historia con sentido y significado por medio de la interpretación y representación. Igualmente, vale recordar, como ya precisado anteriormente, que el acceso al pasado se hace posible por medio de la memoria y de la narrativa histórica. Según Rüsen, la conciencia histórica se determina por el pasado, en tanto se configura en un contexto vivencial real que en su momento se originó a partir de acontecimientos pasados. Estas condiciones de la formación identitaria mediante la conciencia histórica no se encuentran en una disposición libre. Es decir, no son apenas materia de las interpretaciones, sino que tienen que ser percibidas y aceptadas.²³ Además, con respecto a la memoria, la conciencia histórica la supera en un punto, a saber: mantiene vivo el pasado que se ubica más allá del recuerdo de un individuo o de un grupo. Es decir, influye y configura los recuerdos de los seres humanos por medio de experiencias gestadas que puede ser que ellos mismos no hayan experimentado o que hayan olvidado. La conciencia histórica amplifica el horizonte de la experiencia temporal, incrementa “conocimiento al recuerdo y naturalmente extiende la extensión temporal de la memoria en una continuidad intergeneracional y en una duración del sí mismo personal y colectivo”²⁴; el sí mismo personal y colectivo que se relaciona estrictamente con la propia formación identitaria de ambos.

Si ahora pasamos a otro aspecto, ya se ha dicho que, en una perspectiva de orientación temporal, la conciencia histórica vincula el pasado con el presente en un ámbito que dispone a la actualidad una óptica de futuro. Esta referencia al futuro está contenida en la interpretación histórica del presente, puesto que tal interpretación debe permitir el actuar y debe facilitar la dirección de las intenciones del ser humano dentro del espacio y del tiempo. En ese sentido, la conciencia histórica se revela como un importante elemento orientativo, otorgando a la vida práctica un marco temporal y una matriz, una idea de curso del tiempo, que fluye a través de los asuntos cotidianos de la vida. Además del elemento orientativo, “la conciencia histórica debe ser conceptualizada como una

²² *Ibidem*, p. 277.

²³ *Ibidem*, p. 278.

²⁴ *Ibidem*, p. 281-282.

operación de la intelección humana que hace inteligible la realidad presente mientras configura sus perspectivas futuras”²⁵.

La función práctica de la conciencia histórica es conceder a la actualidad una dirección temporal, el elemento orientativo que tiene la posibilidad de conducir la acción intencional por medio de la memoria histórica. En otras palabras, es la función que se caracteriza como orientación temporal. El ser humano se orienta en el tiempo de su vida, de modo que sus intenciones están volcadas a la actuación en este tiempo. De acuerdo con Rüsen, dicha orientación ocurre involucrando lo que considera dos esferas de la vida: la vida práctica externa y la subjetividad interna de los actores. La primera, externa, revela la dimensión temporal de la vida a través de la historia, manifestando la temporalidad de las circunstancias modeladas por la actividad humana. La segunda, interna, revela la dimensión temporal de la subjetividad humana, proporcionando a la autocomprensión y a la conciencia una cualidad temporal dentro de la cual toma la forma de identidad histórica. En ese sentido, a lo ya dicho anteriormente sobre la identidad, se le agrega lo histórico: las identidades individuales y colectivas son históricas. Esta perspectiva en Rüsen pueda parecer un tanto transcendental, pues afirma que por medio de la identidad histórica una persona se convierte en parte de un todo temporal más grande que el de su vida propia personal.²⁶

Para Rüsen, también la conciencia histórica se caracteriza por determinadas competencias. Dada la narrativa histórica como procedimiento de la conciencia histórica, se caracteriza la primera competencia como competencia narrativa. Esta competencia se refiere a lo ya expuesto sobre la capacidad de la conciencia humana para llevar a cabo procedimientos que den sentido al pasado, concretando la orientación temporal en la vida presente actualizando el recuerdo pasado. Además, es una competencia general que se relaciona con el proceso de dar sentido al pasado. Es decir, por ser una competencia general, de ella se derivan otras competencias o elementos que la constituyen.²⁷

²⁵ Jörn Rüsen, “Historical consciousness: Narrative Structure, Moral Function, and Ontogenetic Development” en Peter Seixas (edited), *Theorizing Historical Consciousness*, University of Toronto, Toronto, Canada, 2004, p. 67. Traducción nuestra.

²⁶ Jörn Rüsen, “*Historical consciousness...*” p. 68.

²⁷ Se puede entender por competencia, capacidad, facultad o aptitud.

El primer elemento es la competencia de la experiencia. Esta se refiere a la capacidad humana de tener experiencia temporal, de aprender a mirar al pasado y aprehender su cualidad temporal específica. El segundo elemento es la competencia de interpretación. Esta competencia consiste en la capacidad de unir las diferencias temporales entre el pasado, presente y el futuro en una perspectiva de todo temporal con su significado específico. Tal competencia se refiere a lo ya expuesto anteriormente sobre la actualidad del pasado en la comprensión del presente y en las expectativas de futuro. Asimismo, esta perspectiva se sitúa en el centro de la actividad creadora de significado de la conciencia histórica. El tercer elemento es la competencia de orientación. Esta competencia involucra la capacidad de utilizar el todo temporal, con su material experiencial, con el propósito de orientación de la vida. Igualmente, esa competencia involucra orientar la acción mediante las nociones de cambio temporal, así como articular la identidad humana con el conocimiento histórico. Estos tres elementos caracterizan, respectivamente, la narrativa histórica en forma (interpretación histórica), contenido (experiencia histórica) y función (orientación histórica).²⁸

Presentadas algunas de las operaciones de la conciencia histórica, nos ocupamos ahora de algunos tipos de conciencia histórica. Rüsen presenta estos tipos y los relaciona con lo que llama “conciencia moral”, pero en este trabajo no entraremos a fondo en la especificidad de esta conciencia.²⁹ El propósito de esta exposición de Rüsen es presentar otros elementos de la conciencia histórica. Además, al describir estos tipos de conciencia histórica el autor no se aleja de la función de la narrativa histórica, aquella consistente en orientar la vida práctica en el tiempo movilizándolo la memoria y la experiencia temporal, desarrollando la idea de un todo temporal.

El primer tipo de conciencia histórica es el tradicional:

Las tradiciones son elementos indispensables de orientación dentro de la vida práctica, y su negación total conduce a una sensación de desorientación masiva. La conciencia histórica funciona en parte para mantener vivas tales tradiciones. Cuando la conciencia histórica nos proporciona tradiciones, nos recuerda los orígenes y la repetición de las obligaciones, haciéndolo en la forma de hechos pasados concretos que demuestran la validez y la obligatoriedad de los valores y

²⁸ Jörn Rüsen, “*Historical consciousness...*”, pp. 69-70.

²⁹ Del mismo modo, desde la propuesta de Ricoeur se notará la posibilidad de desarrollar una reflexión desde la ética.

los sistemas de valores. [...] Las orientaciones tradicionales presentan el todo temporal, lo que hace que el pasado sea significativo y relevante para la actualidad presente y su extensión futura como una continuidad de patrones culturales y de vida obligatorios en el tiempo.³⁰

El tipo tradicional o la tradición se enlaza con la competencia de orientación, puesto que la tradición es un elemento del pasado con presencia en el presente. O, en las palabras citadas, presenta el todo temporal. Incluso, Rüsen, usando específicamente el término ‘orientaciones tradicionales’, afirma que estas “definen la ‘unidad’ de grupos sociales o sociedades enteras en términos de mantenimiento de un sentido de origen común”³¹ y contribuyen a la formación de identidad individual e histórica de los grupos. También conviene poner de relieve que, para Rüsen, es la conciencia histórica la que proporciona las tradiciones³² y, al mismo tiempo, como veremos más adelante, la tradición tendría un carácter prehistórico.

El segundo tipo de conciencia histórica es el ejemplar:

Aquí la conciencia histórica se ocupa de la experiencia del pasado en forma de casos que representan y encarnan reglas de cambio temporal y conducta humana. [...] La tradición se mueve dentro de un marco de referencia empírico bastante estrecho, pero la memoria histórica estructurada en términos de ejemplos está abierta a procesar una infinidad de eventos pasados, ya que no poseen ningún significado específico en sí mismos, sino solo en relación con una idea abstracta del cambio temporal y de la conducta humana, válida para todos los tiempos, o cuya vigencia al menos no se limita al evento específico. [...] El modo de orientación realizado por la conciencia histórica en este tipo ejemplar está centrado en las reglas: implica la aplicación de reglas históricamente derivadas y comprobadas en situaciones reales.³³

En este tipo, la historia es tratada como una proveedora de reglas atemporales. Es decir, que el pasado deja mensajes o lecciones al presente, en el que influye orientando el actuar humano. Es el sentido de la formulación latina *historia magistra vitae est*. Igualmente, este tipo de conciencia histórica guarda una vinculación cercana con lo que Rüsen llama de conciencia moral y, por consecuencia, con la orientación interna o externa de la vida.

³⁰ *Ibidem*, p. 71.

³¹ *Ibidem*, p. 73.

³² Punto que podemos relacionar con el desarrollo de la conciencia histórica desde la hermenéutica filosófica de Gadamer.

³³ Jörn Rüsen, “Historical consciousness...” pp. 73-74.

Por estar centrado en las reglas históricamente derivadas de situaciones reales, este modo de orientación ejemplar revela la moralidad de un valor o sistema de valores culturalmente forjados y representados en la vida social y personal.

El tercer tipo de conciencia histórica es el crítico:

Las narraciones de este tipo formulan puntos de vista históricos por demarcación, distinguiéndolos de la orientación histórica sostenida por otros. Por medio de tales historias críticas decimos no a orientaciones temporales predeterminadas de nuestra vida. Con respecto a nosotros mismos y a nuestra propia identidad histórica, tales relatos críticos expresan una negatividad; lo que no queremos ser. Nos brindan la oportunidad de definirnos a nosotros mismos libres de determinaciones de roles y patrones de autocomprensión preestablecidos y prescritos. El pensamiento histórico crítico abre un camino hacia la constitución de la identidad por la fuerza de la negación [...] Las narrativas críticas confrontan los valores morales con la evidencia histórica de sus orígenes o consecuencias inmorales.³⁴

Este tipo crítico guarda estrecha relación con la perspectiva de la conciencia moral, cuestionando la moralidad al presentar lo que considera la relatividad cultural de los valores. Es decir, cuestiona los planteamientos morales que aspiran a la universalidad. La negación se daría, por tanto, respecto a las evidencias históricas de determinados valores en cuestión y sus consecuencias, de modo que, al negar, el ser humano se determina sin responder a patrones preestablecidos. Igualmente, en relación con el carácter orientativo, este tipo podría negar tal perspectiva, dado que evita seguir patrones.

El cuarto tipo de conciencia histórica es el genético:

En el centro de estos procedimientos para dar sentido al pasado se encuentra el cambio mismo. [...] Es el cambio mismo lo que le da sentido a la historia. El cambio temporal se despoja de su aspecto amenazador para convertirse en el camino sobre el cual se abren opciones para que la actividad humana cree un mundo nuevo. El futuro supera, de hecho, al pasado en su claridad sobre el presente: un presente conceptualizado como una intersección, un modo intensamente temporalizado, una transición dinámica. Esta es la forma por excelencia de un tipo de pensamiento histórico moderno conformado por la categoría de progreso, aunque ha sido puesto en duda radicalmente por las especulaciones sobre la posmodernidad de cierto segmento de la élite intelectual contemporánea.³⁵

³⁴ *Ibidem*, p. 75.

³⁵ *Ibidem*, pp. 76-77.

Según Rüsen, este tipo de conciencia histórica se caracteriza, sobre todo, por el cambio. El cambio es fundamento de sentido y la memoria histórica en este tipo representa la actualidad pasada como un elemento transformativo o cambiante. El modelo predominante de significado histórico es, por tanto, el de desarrollo, donde los patrones cambian para mantener su misma permanencia. En este sentido, de desarrollo o de progreso, los elementos se temporalizan. Es decir, la identidad y la moral, por ejemplo, se temporalizan. Así, en este tipo se percibe la vida social en la complejidad de su temporalidad con su naturaleza cambiante, aunque manteniendo permanencias.

Recapitulando, para Rüsen, estos cuatro tipos responden a la función de la narrativa histórica, como se ha expuesto en su ejercicio general. La conciencia histórica también realizaría ese ejercicio general a través de los tipos anteriores, que son cuatro principios distintos para la orientación temporal de la vida; a los cuales, en otras palabras, el autor los va a definir como: 1. afirmación de orientaciones dadas (tipo tradicional), 2. regularidad de patrones culturales y patrones de vida – *Lebensformen* (tipo ejemplar), 3. negación (tipo crítico), y 4. transformación de patrones de orientación (tipo genético). Todo esto se elabora a través de la agencia de la memoria histórica.³⁶

Para concluir este capítulo haremos una última acotación sobre el concepto de tradición. Para Rüsen, la tradición es la forma en que el pasado humano está presente en las referencias de orientación de la vida práctica antes de la intervención interpretativa de la conciencia histórica. Es, también, una unidad entre la experiencia del tiempo y la intención en el tiempo, y es el tiempo de la naturaleza trascendido en tiempo humano. La tradición se comprende, incluso, igual que un carácter prehistórico³⁷. Con la tradición, se considera que el actuar humano no ocurre sin presupuestos. La tradición sería la forma más directa por la cual las acciones pasadas alcanzan e influyen las acciones presentes. De este modo, cada punto de partida del actuar sería resultado de acciones anteriores, de manera que toda acción se articula con otras ya realizadas. Por otro lado, y recalcando las últimas afirmaciones, Rüsen sostiene que la tradición precede al pensamiento histórico, puesto que el pasado está presente en las diversas formas de las intenciones dirigidas al

³⁶ *Ibidem*, p. 71.

³⁷ Para Rüsen, la tradición también tendría un carácter prehistórico, como ya se ha mencionado anteriormente en este trabajo. Es decir, que la tradición, por sí sola, todavía no es historia. La historia solo sería efectuada por medio de la narrativa, de modo que, en la prehistoria, el pasado todavía no se relaciona con el presente en una estructura de significado. Cfr. Jörn Rüsen, *Razão Histórica...*, p. 74.

actuar del presente. Así, tradición es un componente intencional previo a la acción proveniente del pasado hacia el presente e influyente en las perspectivas de futuro y en la orientación de la vida práctica.³⁸

Por lo tanto, de acuerdo con Rüsen, la relación entre la conciencia histórica y la tradición consiste en que la primera se sustenta sobre una crítica (en el sentido de una diferenciación) de la segunda, lo que significa que las unidades temporales del pasado, presente y futuro, originalmente no diferenciadas en la tradición, pasan a ser específicamente consideradas y relacionadas unas con otras. En este proceso de reflexión diferenciador y mediador, el hecho histórico se desarrolla como un conjunto temporal del pasado en el que el pasado, en tanto pasado, sirve para comprender la dimensión temporal de la vida práctica actual. Así, la crítica de la tradición efectuada por la conciencia histórica hace posible la visión del pasado como un pasado.³⁹

Presentados los aspectos, modos y formas de la conciencia histórica, Rüsen defiende la conciencia histórica como una condición universal del ser humano. Es decir, que la conciencia histórica no sería algo que el ser humano pueda o no tener, sino algo universalmente humano, dado al mismo tiempo que la intencionalidad de la vida práctica. Igualmente, comprendemos que esto significa que no todos los seres humanos realizan las operaciones reflexivas que implica la conciencia histórica, aunque, en su concepción primaria, Rüsen entiende la conciencia histórica desde las raíces de la vida práctica, donde la conciencia histórica se constituye por las situaciones genéricas y elementales de la vida. Esto sería un primer nivel y básico de la conciencia histórica en la vida humana según el autor. Pero, hay otra concepción, ya presentada al comienzo del capítulo, en la que Rüsen define la conciencia histórica como el resultado de las operaciones mentales con las cuales los seres humanos interpretan la experiencia de la evolución temporal, de modo que puedan orientar, intencionalmente su vida práctica en el tiempo. En este caso, sería un segundo nivel de la conciencia histórica, donde el ser humano, de cara con la experiencia

³⁸ *Ibidem*, pp. 76-78.

³⁹ Con el objetivo de exponer desde dónde la tradición es criticada por la conciencia histórica, Rüsen distingue tres modos de estar del pasado en el presente: 1. En el “estar presente” del pasado en el presente; 2. En los resultados de las acciones humanas pasadas que constituyen condiciones de posibilidad para el actuar presente; y 3. En la forma de simples vestigios que ya no tienen función en la actualidad. Cfr. *ibidem*, pp. 82-83.

de la evolución temporal, la interpreta. Es decir, tiene una actuación reflexiva frente al pasado.

La apología de que el ser humano necesariamente tenga conciencia de la historia y de su historia tiene por base que su propio actuar es histórico. Que sea histórico significa que el proceso temporal del actuar humano no es natural, esto es, que supera los límites del tiempo natural, pues los seres humanos emplean intencionalidad en su actuar. Así que: “la conciencia histórica se arraiga, pues, en la historicidad intrínseca a la propia vida humana práctica”.⁴⁰

Expuesto el planteamiento de Jörn Rüsen sobre la conciencia histórica, en el siguiente capítulo nos adentraremos en la consideración de la conciencia histórica desde la hermenéutica filosófica de Hans-George Gadamer, teniendo como base principal su obra *El problema de la conciencia histórica*. De antemano, algunos conceptos ya presentados hasta ahora, como tradición, historicidad o la misma consideración sobre la universalidad de la conciencia histórica podrán ser considerados desde la perspectiva filosófica gadameriana.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 79.

CAPÍTULO 2 - LA CONCIENCIA HISTÓRICA EN CLAVE HERMENÉUTICO-FILOSÓFICA.

2.1 Aspectos iniciales - Dilthey y Heidegger.

El debate entre la reflexión filosófica hermenéutica y la historicista en torno a la conciencia histórica señaló una diferencia importante sobre el concepto en la segunda mitad del siglo XIX y durante el siglo XX. El punto principal de diferenciación era, por un lado, la consideración de una conciencia histórica desde el ámbito metodológico, pautado por la cientificidad de las ciencias naturales y, por otro, la consideración de una conciencia histórica desde el ámbito ontológico, vinculado a la condición existencial hermenéutica del ser humano.

Respecto a esta diferencia, la hermenéutica busca demostrar el carácter no objetivo de la existencia y experiencia humana, que es finita y pertenece a la historia, mientras que el método objetivo de las ciencias naturales busca establecer leyes seguras y universales en las cuales los hechos sean inscritos como casos particulares con la finalidad de ser previstos y explicados de un modo más adecuado. Este movimiento metodológico separaba los fenómenos tal como se dan en la experiencia convirtiéndolos en fenómenos abstractos y, por consecuencia, deshistorizados. Por consiguiente, los fenómenos no deberían ser tratados tal como se presentaban a los sujetos, sino objetivamente, es decir, sin el sesgo de subjetividad alguna. En otras palabras, se trataría de objetivar la experiencia de modo que no se considere su historicidad.⁴¹

El debate entre estas dos perspectivas se da respecto de la reflexión sobre la labor científica de la historia, donde ésta es considerada objetivamente. La condición para que ocurra este proceder objetivo depende de la actitud del historiador. El historiador debería poner a un lado su subjetividad o su propia historicidad y tomar los hechos como puros e independientes de él, dejando que éstos se comuniquen por sí mismos. Aunque, un historiador y pensador como Johann Gustav Droysen considera que la investigación historiográfica no trata con hechos puros, al modo de la investigación científica natural, sino con un material interpretado. El material es interpretado y el historiador, a su vez,

⁴¹ Jesús Rodolfo Santander, *Entre objetividad y pertenencia. La conciencia histórica en el debate de la filosofía hermenéutica con el historicismo*, Graffylia – Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, BUAP – Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Número 20 enero-junio, 2015, p. 38.

participa de esta interpretación. Este participar pone al historiador en una perspectiva distinta, no objetiva, en la que puede tomar en cuenta que sus condiciones subjetivas son las que precisamente le abren a la posibilidad de acceder al fenómeno que tiene delante de sí. Esta condición no sería, por lo tanto, una renuncia a la búsqueda de la verdad ni de la objetividad en la labor de la historia, sino la consideración de que esta verdad y objetividad deberían tener una perspectiva distinta a la científica metodológica.⁴²

Por lo tanto, con Hans-Georg Gadamer que desarrolla una reflexión filosófica a partir de la hermenéutica de Heidegger en *Ser y Tiempo*, podemos afirmar que existe un importante cambio en la comprensión del concepto de conciencia histórica, reconstruyéndolo desde su estructura ontológica. Gadamer parte del círculo de la comprensión descrito por Heidegger, de donde se sigue que el *Dasein* se preocupa por su futuro, entendiéndose a sí mismo partiendo de anticipaciones más o menos expresas.⁴³

En esta perspectiva la cuestión de la historia es una cuestión ontológica que remite al *Dasein*, puesto que afecta al hombre en general y no a un concepto abstracto de hombre, según la cual podría permanecer siendo el mismo bajo los cambios temporales e históricos. Esto concierne a que el hombre está fácticamente en su *aquí*, arrojado en el mundo y teniendo que existir en él. Sería justamente este estar arrojado lo que pone al ser humano en la historia o lo hace histórico. Perder la referencia a este aquí ocasionaría que la propia existencia perdiera su punto de referencia entre el pasado y el futuro, su instante de inserción en la historia. En ese sentido, lo histórico no será solamente lo que queda en el pasado, pues lo que ha sido no ha pasado de todo cuando nos alcanza y, por eso, sigue siendo en el aquí y ahora, en el presente y en el futuro que desde él se proyecta. Por un lado, esto significa que lo que llega del pasado puede determinar el presente y proyectarse en el futuro en cuanto posibilidad transmitida por la tradición, y, por otro, significa que lo acontecido en la historia puede seguir aconteciendo en el instante de nuestra experiencia.⁴⁴ Es decir, lo ya sido permanece en el ahora.⁴⁵

⁴² *Ibidem*, pp. 40-41.

⁴³ Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, España, 2003, p. 129.

⁴⁴ Jesús Rodolfo Santander, *Entre objetividad y ...* pp. 42-43.

⁴⁵ Paul Ricoeur hace una referencia semejante desde la memoria. Partiendo él de la tradición clásica aristotélica, la memoria es la guardiana de la pasedad del pasado. Es decir, el pasado sigue pasando, o sigue presente. Esto veremos en el próximo capítulo.

Como empezamos a ver, la hermenéutica retiene aspectos de la fenomenología. Es importante, entonces, señalar estos tres aspectos para dejar más clara la influencia filosófica que llega a Gadamer. El primer aspecto es la relación con la fenomenología husserliana. El concepto de vivencia es requerido por su posición de continuidad temporal constituyente de la intencionalidad en un ámbito horizontal. Esta continuidad histórico-vivencial es el “mundo de la vida”, elemento básico que estructura la significación de toda experiencia. Es decir, el elemento básico no es el *cogito*, sino la vida misma.⁴⁶ En Wilhelm Dilthey, igualmente, vivencia es un concepto clave. Dilthey también hace la distinción entre el pensar y el vivir. La vivencia viene a ser el elemento fundamental de la experiencia interna; es el sistema estructural de la vida donde las vivencias se relacionan entre sí y forman la trama vital de la vida humana. Así, hay una conexión intrínseca de unas vivencias con otras. Lo que unifica un conjunto de vivencias es justamente su teleología, una finalidad. La teleología es lo que da el sentido a las vivencias. Por lo tanto, el significado es lo que unifica las vivencias.⁴⁷

El segundo aspecto es con relación a los conceptos de historicidad y autoafirmación de la vida desde la filosofía de la vida de Paul Yorck. Estos conceptos de Yorck encuentran continuidad en Dilthey, Heidegger y, posteriormente, en la hermenéutica de Gadamer.⁴⁸ En la filosofía de la vida de Yorck, la vida se plantea como: “autoafirmación y la conciencia debe entenderse como comportamiento vital, meta a la que sólo se llega partiendo de una comprensión de la historicidad como unidad primitiva y originaria que vincula lo óntico a lo histórico, lo natural y lo espiritual, lo causal-natural y lo motivacional-histórico”.⁴⁹

El tercer aspecto se refiere a la hermenéutica de la facticidad, mencionada anteriormente. La facticidad es, al mismo tiempo, el estar enraizado en el aquí y la mediación para las posibilidades. El *Dasein* que se proyecta hacia la posibilidad de su ser es un ya sido, de modo que no habría prospección sin retrospección. La finitud y la historicidad humana son elementos esenciales para el *Dasein*, de modo que se piensa conjuntamente ser y

⁴⁶ Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, España, 1993, p. 26.

⁴⁷ Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, p. 91.

⁴⁸ Roberto Fernández Castro, *De la filosofía de la vida a la fenomenología: La recepción de la obra de Paul Yorck von Wartenburg*, Historia y gráfica, núm. 60, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México, 2023, p. 183.

⁴⁹ Hans-Georg Gadamer, *El problema...* p. 27.

tiempo y, así, se evita la consideración de un ser enajenado de su tiempo, de su propia historicidad, como se esperaba de los historiadores en la perspectiva científica metodológica. Ahora, en esta perspectiva del ser y tiempo conjunto “la historicidad hace posible la mutua relación de pertenencia entre conocedor y conocido: la historicidad del *Dasein* en toda su movilidad del esperar y del olvidar es la condición de que podamos de algún modo actualizar el pasado.”⁵⁰

Gadamer plantea su reflexión sobre el problema de la conciencia histórica en el ámbito de la diferencia entre la metodología y la ontología. Específicamente, el autor puntúa la importancia del quehacer de las ciencias del espíritu, y respecto de ellas reivindica las condiciones ontológico-existenciales como medio riguroso para plantear la verdad (y no solo su dimensión científico-metodológica), así como la aclaración de la estructura y funcionalidad de la historicidad humana a la luz del problema de la racionalidad humana y su aspecto valorativo:

Por consiguiente, el problema de la conciencia histórica no es sólo el problema de la verdad en el seno del devenir histórico (fragmentación de la racionalidad, perspectivismo, relativismo); tampoco es únicamente el problema de la unidad de referencias en las múltiples disciplinas que abordan la realidad humana (convergencia, pluralidad o unidad de métodos); se trata, básicamente, de responder a la pregunta de cómo y en virtud de qué se conforma la voluntad humana en una voluntad memorante, es decir, en una voluntad de responsabilidad histórica.⁵¹

En una voluntad a la que se accede por la memoria e, igualmente, se evidencia en la acción del presente que contenga una preocupación por el futuro. Además, se sostiene que la conciencia histórica es el privilegio del hombre moderno de tener conciencia de la historicidad del presente y de la relatividad de las opiniones. La modernidad alberga esa característica importante, y eso se puede ver reflejado en la consideración de la verdad como subordinada a la historicidad y no solo a preceptos eternos. En este sentido, hay un cambio en los modos de conocer, obrar y esperar, que se puede relacionar, por ejemplo, las preguntas kantianas: ¿Qué puedo conocer?, ¿Qué debo hacer? y ¿qué puedo esperar?, aunque estas preguntas se hallen en un marco metodológico. Así, desde este cambio moderno e ilustrado ya no bastaría encerrarse en las fronteras de una única tradición, sería

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 27-28.

⁵¹ *Ibidem*, p 23.

necesario comprender la perspectiva propia desde la del otro, o entender el tiempo histórico presente desde el sentido interno de su historicidad y el pasado que lo alcanza.⁵²

El desarrollo de la ciencia en su carácter metodológico no comprende su propia historicidad, la rechaza como un movimiento propio de su naturaleza. Ese rechazo a lo histórico deriva en una débil autocomprensión del presente y, además, en la disolución de la propia identidad personal. A razón de esto, Gadamer reivindica el autoconocimiento histórico como la genuina labor de la conciencia histórica. En este sentido, la tradición es para la conciencia histórica la fuente de reconocimiento del espíritu humano: “no es en el saber especulativo del concepto sino en la conciencia histórica donde se lleva a término el saber de sí mismo del espíritu [...]. La misma filosofía no vale sino como expresión de la vida y, en la medida en que ella es consciente de esto, renuncia también a su antigua pretensión de ser conocimiento por conceptos.”⁵³ Luego, significa que pertenecemos a la historia, y en la perspectiva del autoconocimiento histórico esta conciencia histórica “no es una forma privilegiada de adueñarnos y apropiarnos de la historia, sino una forma de autoconocimiento argumentativamente compartido.”⁵⁴

Según Gadamer, Dilthey sostiene que solo se puede conocer desde una perspectiva histórica porque el ser humano es él mismo histórico. Así, “tan impenetrable como sea el fundamento de la vida histórica, esta vida no existe sin poder comprender históricamente su posibilidad de tener un comportamiento histórico”.⁵⁵ A partir del surgimiento de la conciencia histórica moderna, ésta deja de ser una expresión irreflexiva de la vida cotidiana en la que no se consideran las consecuencias y beneficios de la tradición, sin importar si es posible establecer reflexivamente la continuidad de la tradición. Esta conciencia histórica será reflexiva y sabrá ponerse en una relación reflexiva con la tradición y consigo misma, de modo que “ella se comprende a sí misma por y a través de su historia. La conciencia histórica es un modo de conocimiento de sí.”⁵⁶ Además, “la vida en sí misma comporta la reflexión.”⁵⁷ Esta última afirmación resulta del proceso descrito por Dilthey en su filosofía de la vida, según la cual toda vida comporta un saber

⁵² *Ibidem*, p. 24.

⁵³ *Ibidem*, p. 35.

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 59.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 60.

⁵⁷ *Idem*.

ligado a la ella sin que sea necesario un acto de reflexión intencionado; porque la reflexión, de cualquier manera, es inmanente a la vida y está en la base de las experiencias vividas.

A diferencia de la filosofía hegeliana⁵⁸ y de la hermenéutica romántica⁵⁹, la fundamentación que defiende Dilthey para las ciencias del espíritu es la hermenéutica, y esta es el telos de la conciencia histórica. El único modo de conocimiento de la verdad en esta perspectiva consiste en comprender una expresión de la tradición y, de este modo, comprender la vida, puesto que “en la Historia nada es incomprensible. Todo se comprende ya que todo se asemeja a un texto.”⁶⁰ Así y, de cierto modo, comprender el pasado histórico es descifrar lo que se busca desde el punto de vista del presente.

Heidegger, de igual manera que Dilthey, establece la distinción entre el ser histórico y el ser de la naturaleza con la finalidad de legitimar la especificidad de la metodología de las ciencias de espíritu. Pero, aún más radicalmente, en Heidegger el mundo del conocimiento científico natural se deriva de la comprensión:

Comprender, la comprensión, no es sólo un ideal del conocimiento en el cual debía resignarse el espíritu que envejece — como para Dilthey —, tampoco el ideal de método para la filosofía, como para Husserl. Al contrario, el comprender es la forma original de realización del estar-ahí humano, en tanto que ser-en-el-mundo. Y, ante toda diferenciación del comprender en las dos direcciones del interés pragmático y del interés teórico, el comprender es este modo de ser del estar-ahí que constituye a aquél en «saber ser» y «posibilidad».⁶¹

El ser humano es y está en el mundo comprendiendo. El concepto de ser heideggeriano tiene un peso estrictamente ontológico, de modo que la comprensión no será un método u operación extrínseco a la vida, sino el modo de ser auténtico del ser humano, estar en el mundo comprendiendo. El verbo comprender (*verstehen*) tiene dos sentidos: “en primer lugar, el mismo sentido que en francés cuando decimos, por ejemplo, «comprendo el significado de algo»; a continuación, también significa «conocerse allí alguna cosa»”⁶². Específicamente, el verbo, en el sentido alemán, significa la capacidad de realizar

⁵⁸ Respecto al desarrollo de la realidad histórica mediante la historia del espíritu. *Cfr. Ibidem*, p. 68.

⁵⁹ La hermenéutica romántica deseaba ser un instrumento universal del espíritu. *Cfr. Ibidem*, p. 69.

⁶⁰ *Idem*.

⁶¹ *Ibidem*, p. 72.

⁶² *Ibidem*, p. 73.

adecuadamente una acción en el nivel práctico.⁶³ Por ejemplo, tal es el caso de comprender un gesto específico como un saludo mexicano⁶⁴ y saber cómo responder a ello.

Ahora, de acuerdo con Gadamer, para Heidegger, al llevar a cabo la afirmación ontológica de la estructura de la comprensión histórica, fundada en la temporalidad de la existencia humana, que incluye su proyección de futuro, el conocimiento histórico no será solamente una especie de planificación de fines previamente buscados. Tampoco la motivación del conocimiento histórico ha de responder a cualquier posible deseo del intérprete, sino que se deberá tratar con la cosa misma en su medida. En ese sentido, la cosa no se entiende como un hecho puro, sino como una cosa que es “relativa al modo de ser del estar-ahí humano.”⁶⁵ De esta manera, el conocedor y lo conocido no subsisten fuera de su condición histórica, sino que son esencialmente históricos y tienen “el modo de ser de la historicidad.”⁶⁶ Esto se refiere, igualmente, al ser y estar arrojado en el presente, con una finalidad futura, pues:

El alcance de una doctrina existencial como la del «ser-arrojado» —de la *Geworfenheit*— es precisamente mostrar que el estar-ahí que se proyecta hacia su «saber-ser» futuro es un ser que desde ahora y ya *ha sido*, de modo que todos los comportamientos libres cara a cara de sí mismo tropiezan y se frenan a la vista con la facticidad de su ser. He aquí pues, en oposición a las investigaciones de la constitución trascendental de la fenomenología husserliana, el punto crucial de una «hermenéutica de la facticidad» (Heidegger). Éste es plenamente consciente de estar infranqueablemente precedido por aquello que le da la posibilidad incluso de tener un pro-yecto, pro-yecto que de hecho incluso no podría ser más que pro-yecto finito. La comprensión de una tradición histórica traerá consigo, ella también, y necesariamente, la huella de esta estructura existencial del estar-ahí.⁶⁷

De este modo, la estructura existencial del estar-ahí en perspectiva histórica es posibilitada por la comprensión de la tradición y, por eso, esta expone la necesidad de ser apropiada en sus contenidos. Igualmente, con esto comprendemos que, para Gadamer, la conciencia histórica debe ser considerada desde la condición existencial hermenéutica y

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ Pongo este ejemplo basado en una experiencia propia. Hablo del siguiente saludo: aprieto de mano, abrazo y otro aprieto de mano. Hasta el momento en que me percaté de esta secuencia de gestos, pasé por situaciones confusas, de incompreensión.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 75.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 76.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 78. Cursivas en el original.

en oposición a una conciencia histórica basada en una ciencia sin prejuicios. Pero, para Gadamer, también hay que considerar la conciencia histórica como un fenómeno transformativo, “en el interior de aquello que constituye desde siempre el comportamiento del hombre cara a cara con su pasado.”⁶⁸

Gadamer, por lo tanto, replantea la realidad humana como realidad estrictamente histórica. Este planteamiento se conforma con elementos antropológicos y existenciales que influyen las actitudes, perspectivas y pretensiones humanas. Del mismo modo, estos elementos y la hermenéutica apuntan a la relevancia de la identidad personal y cultural, y de la comunidad histórica, tanto como la importancia del otro en la constitución del yo.⁶⁹ Pasaremos ahora a revisar la estructura ontológica de la conciencia histórica según Gadamer desde su reflexión sobre el problema de la conciencia histórica moderna.

2.2 La estructura de la conciencia histórica en Gadamer.

Mediante lo ya señalado, la conciencia histórica a la que se refiere Gadamer es la moderna. Esto marca ya una delimitación importante, aunque en otro momento o espacio se podría preguntar por los tipos de conciencia histórica anteriores a la modernidad y sobre la influencia de estos tipos en la época moderna, es decir, por la influencia de una tradición filosófica antigua y medieval que llega al cogito cartesiano.⁷⁰ Esta conciencia histórica moderna aparece y es considerada un privilegio de la modernidad, como se puede ver en las siguientes palabras:

La aparición de una toma de conciencia histórica es verdaderamente la revolución más importante de las que hemos experimentado tras la llegada de la época moderna. Su contenido espiritual sobrepasa probablemente aquel que reconocemos en las realizaciones de las ciencias naturales, realizaciones que tan visiblemente han transformado la superficie de nuestro planeta. La conciencia histórica que caracteriza al hombre contemporáneo es un privilegio. [...] Entendemos por conciencia histórica el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones. Está claro que esta toma de conciencia histórica no permanece sin efecto sobre el actuar espiritual de nuestros contemporáneos, y basta para ello pensar en los inmensos cambios espirituales de nuestra época.⁷¹

⁶⁸ *Ibidem*, p. 80.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 36.

⁷⁰ Jesús Rodolfo Santander, *Entre objetividad...* pp. 34-37.

⁷¹ Hans-Georg Gadamer, *El problema...* p. 41.

El hombre moderno y contemporáneo toman necesariamente conciencia de su historia, es decir, adquieren conciencia de su presencia y actuar en la historia y de la historicidad de su existencia.⁷² El contenido de esta toma de conciencia es, precisamente, el contenido que impulsa los cambios espirituales en la contemporaneidad. Específicamente, la reflexividad es un contenido esencial del espíritu moderno y de esta toma de conciencia, donde cada uno tiene la posibilidad de ser consciente de su situación particular y de la perspectiva que trae consigo. En ese sentido —y en relación con la última nota a pie de página— ya no es posible que el individuo moderno se encierre en los límites de una sola tradición, puesto que al considerar las distintas perspectivas que se pueden presentar en su realidad histórica, este individuo es lanzado a la necesidad de comprensión de las otras posibles y múltiples perspectivas. Así pues, la conciencia moderna toma una actitud reflexiva con respecto a todo lo que recibe de la tradición. La conciencia histórica, mediante esta actitud reflexiva, no acepta abiertamente lo que recibe de la tradición, sino que pondera lo recibido y lo relaciona con la situación presente, donde se pueda verificar algún valor y significado correspondiente. Gadamer define esta actitud reflexiva respecto a la tradición como interpretación.⁷³ A partir de ahora empezaremos a presentar los conceptos de la reflexión gadameriana que entendemos que conforman la estructura de la conciencia histórica en clave hermenéutica.

2.2.1 Comprensión y anticipación de la perfección

Como ya anticipado, la comprensión debe ser entendida como un acto de la existencia, en el que el ser humano es y está en el mundo comprendiendo, en su pro-yecto arrojado. La comprensión es base de la hermenéutica y su estructura esencial encuentra semejanza con la tradición. Gadamer se apoya en la relación entre el todo y las partes⁷⁴ para describir el movimiento de la comprensión, y propone la analogía con el estudio de un texto en lengua extranjera:

De una forma general, antes de que comprendamos lo que en una expresión se nos dice, procedemos por una cierta estructuración previa que constituye así el asiento de la comprensión ulterior. Este proceso está dirigido por el sentido global que

⁷² Esta es una diferencia básica respecto al espíritu medieval, en el que el hombre era guiado por una voluntad divina y teleológica.

⁷³ Hans-Georg Gadamer, *El problema...* pp. 42-43.

⁷⁴ “La significación anticipada por un todo se comprende por las partes, pero es a la luz del todo como las partes asumen su función clarificante.” Cfr. *Ibidem*, p. 96.

atisbamos, motivado por las relaciones que nos ofrece un contexto anterior. Pero, entendámoslo bien, este sentido global puramente anticipado espera ser confirmado o rectificado para poder formar la unidad de una mirada concordante. Pensemos esta estructura de una manera dinámica; se constata enseguida que la comprensión ensancha y renueva por círculos concéntricos la unidad efectiva del significado anticipado. Es la coherencia perfecta del significado global y final el que se convierte en criterio de *la* comprensión.⁷⁵

Mirada de este modo, la comprensión tiene un carácter circular y esto se debe al análisis existencial heideggeriano. Cita Gadamer a Heidegger:

El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma.⁷⁶

Según Gadamer, en estas palabras de Heidegger se afirma el sentido ontológico del círculo hermenéutico que lleva en sí la comprensión. Además, la tarea fundamental de la comprensión sería la formación de proyectos auténticos y adecuados al objeto de la comprensión. Es decir, “se trata ahí de un golpe de audacia que espera ser recompensado por una afirmación que viene del objeto. Lo que se puede calificar aquí de objetividad sería únicamente la confirmación de una anticipación en el curso mismo de la elaboración de esta última.”⁷⁷ Es el giro decisivo que realiza Heidegger, el cual describe el círculo que la comprensión del texto se halla delimitada por la actividad anticipatoria de la pre-comprensión, de modo que “el círculo del todo y las partes no se anula en la comprensión total, sino que alcanza en ella su realización más auténtica.”⁷⁸

De acuerdo con Gadamer, el círculo no tiene una naturaleza formal y, tampoco es objetivo o subjetivo, sino que delinea la comprensión como el entrelazamiento entre la actividad de la tradición y la actividad del intérprete. La anticipación de sentido que guía la

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 96-97.

⁷⁶ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* I, Sígueme, Salamanca, España, 1999, p. 332.

⁷⁷ Hans-Georg Gadamer, *El problema...* p. 101.

⁷⁸ Hans-Georg Gadamer, *Verdad... I*, p. 363.

comprensión de un texto no se fundamenta en una base conceptual, sino que se establece desde la comunidad que nos une con la tradición. No obstante:

En nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos. El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo metodológico, sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión.⁷⁹

Para Gadamer, la obra de Heidegger, *Ser y Tiempo*, es un ejemplo de la estructura de anticipación propia de la comprensión. Para el autor, la anticipación de la perfección es la consecuencia del círculo. En la opinión de Gadamer, Heidegger defiende que la tarea de la condición universal de la hermenéutica “no aparece con todas sus exigencias más que a una conciencia histórico-hermenéutica.”⁸⁰ De este modo, para que haya una comprensión válida es necesario una conciencia que controle y maneje las anticipaciones proyectadas desde la situación hermenéutica de cada intérprete. En ese sentido, para Gadamer la conciencia histórica no es todavía un proyecto libre y, por eso, es necesario que los individuos aclaren sus prejuicios y anticipaciones.⁸¹ Es decir, este controlar y manejar las anticipaciones o el aclarar los prejuicios se refieren a la característica reflexiva de la comprensión.

La finalidad última de esta característica es entenderse en la cosa que se quiere comprender. Un entenderse que significa diálogo con otros, con una tradición. Ese entenderse en la cosa se refleja en el concepto de “anticipación de la perfección”. Gadamer habla de esta anticipación como un presupuesto formal que opera en cualquier intérprete de la tradición; como presupuesto, significa que haya inteligibilidad y sentido de parte de la tradición, y junto con el sentido pueda haber verdad.

La *anticipación de la perfección* puede entenderse, en efecto, como una anticipación de naturaleza formal que se actualiza permanentemente cuando se trata de comprender algo y, sobre todo, cuando este algo se presenta efectivamente en la forma de un significado

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ Hans-Georg Gadamer, *El problema...*, p.105.

⁸¹ *Ibidem*, p.106.

coherente o “una unidad perfecta de sentido”⁸². Gadamer ejemplifica que la anticipación de la perfección ocurre siempre que el intérprete lee un texto (o está ante un interlocutor en un diálogo), pues lo que comparece ante el intérprete, a manera de expectativa tácita, es una unidad perfecta de sentido. Sin ese presupuesto, no habría ejercicio de la comprensión. Ahora bien, en cada caso o en cada diálogo, la anticipación está “determinada respecto a algún contenido”⁸³, pues, además de la expectativa de unidad de sentido, este contenido representa una posible verdad. Así:

Sólo el fracaso del intento de considerar verdadero lo dicho conduce al esfuerzo de “comprender” el texto como la opinión de otro, psicológica o históricamente. El prejuicio de la perfección contiene pues no sólo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino también de que lo que dice es una perfecta verdad.⁸⁴

En este punto, llegamos a lo que señalamos anteriormente, que comprender representa entenderse en la cosa e, igualmente, que “el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido”.⁸⁵ Esto implica, también, la necesaria distancia temporal para que el intérprete encuentre verdad en la interpretación de lo otro transmitido por la tradición. Finalmente, señala Gadamer la importancia de las anticipaciones en la condición hermenéutica:

Haciendo valer el papel que desempeñan en nuestros recorridos intelectuales ciertas anticipaciones absolutamente fundamentales, es decir, *comunes* a todos nosotros, tenemos la oportunidad de precisar con mayor exactitud el sentido del fenómeno de la «afinidad», es decir, el factor tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico. La hermenéutica debe partir del hecho de que comprender es estar en relación a la vez *con la cosa misma* que se manifiesta por la tradición y *con una la tradición* desde donde la cosa puede hablarme. Por otra parte, quien realiza una comprensión hermenéutica debe caer en la cuenta de que nuestra relación con las cosas no es una relación que «va de suyo» sin presentar problemas. Fundamos la tarea hermenéutica precisamente sobre la tensión que existe entre la familiaridad y el carácter extraño del mensaje que nos transmite la tradición.⁸⁶

⁸² Hans-Georg Gadamer, *Verdad... I*, p. 363.

⁸³ *Ibidem*, p. 364.

⁸⁴ *Idem*, p. 364.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 365.

⁸⁶ Hans-Georg Gadamer, *El problema...*, p. 109. Cursivas en el original.

Comprender es estar en una relación dialógica con la cosa misma que llega al individuo mediante la tradición y con la tradición misma desde donde la cosa habla al individuo. La cosa que se trasmite, se trasmite porque presenta una familiaridad con el intérprete y a la vez un carácter distante o extraño, que pertenece a otro lugar.

Precisaremos ahora los conceptos de tradición, prejuicio e interpretación. Posteriormente seguiremos con el concepto de la distancia en el tiempo, que guarda relación con la anticipación de la perfección.

2.2.2 Tradición, prejuicio e interpretación

En Gadamer, la tradición se relaciona con la “autoridad”. En contraposición a la Ilustración, que rechaza ambos conceptos, puesto que la razón no debería someterse a nada más allá de sí misma. La única que delimita la razón es la propia razón. Para la Ilustración, la autoridad es fuente de prejuicio cuando se apropia de la actividad del juicio. Con tal perspectiva, se ha ignorado la posibilidad que lo que venga del pasado por medio de la tradición contenga o sea fuente de verdad. Al mismo tiempo, todo este rechazo a la autoridad, a juicio de Gadamer, se convirtió en un prejuicio por parte de los ilustrados, puesto que se pensó la autoridad en las antípodas de la razón y la libertad. Sin embargo, para Gadamer la autoridad es esencialmente un atributo humano, que no supone la abdicación de la razón, sino que se adquiere por conocimiento y reconocimiento de parte del otro. Solo bajo esta condición habría autoridad legítima de uno sobre otro, puesto que el conocer y el reconocer suceden por medio del juicio y, por lo tanto, no hay una privación de la reflexividad en la relación con la autoridad.⁸⁷

Por otro lado, el romanticismo fue responsable de una defensa de la tradición, aunque con el matiz de una actitud no reflexiva frente a ella. Es decir, a la tradición, según el romanticismo, no se le cuestiona, no se pondera lo que se recibe de ella: “el romanticismo entiende la tradición como lo contrario de la libertad racional, y ve en ella un dato histórico como pueda serlo la naturaleza. Y ya se la quiera combatir revolucionariamente, ya se pretenda conservarla, la tradición aparece en ambos casos como la contrapartida abstracta de la libre autodeterminación, ya que su validez no necesita fundamentos

⁸⁷ Hans-Georg Gadamer, *Verdad...* I, pp. 346-347.

racionales, sino que nos determina mudamente”.⁸⁸ Por el contrario, Gadamer afirma que lo establecido por la tradición contiene una autoridad que se hace anónima en el presente y en nuestro ser histórico; nuestro estar arrojados en el presente es determinado por la autoridad de la tradición que mantiene influencia sobre nuestro comportamiento. En ese sentido, la tradición es siempre una autoridad en el presente, pero que no se aparta de la actitud reflexiva de los individuos. La autoridad de la tradición se presenta y se experimenta siempre en nuestra capacidad reflexiva y en nuestra historicidad. Las costumbres, por ejemplo, se adoptan libremente en el contexto de mundo de cada individuo.⁸⁹ Además:

Quando encontramos en la tradición algo que comprendemos, se trata siempre de un acontecer. Cuando alguien recoge una palabra de la tradición, cuando hace hablar a esa palabra, también a ese alguien le sucede algo. No se trata entonces de una comprensión de la historia como transcurso, sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpelándonos y concerniéndonos. Yo he elegido, para expresar esto, la fórmula quizá excesivamente ambigua de que nuestra comprensión histórica está siempre definida por una conciencia histórico-efectual.⁹⁰

Por tal motivo, al momento histórico de un individuo, puede llegar una palabra o un texto de la tradición que lo interroga, y así, mediante su comprensión, lo que aconteció una vez no deja de acontecer y de dictar la vida, inspirar y abrir un mundo de sentido. En realidad, estos acontecimientos no han dejado de existir, han conservado de algún modo su eficacia.⁹¹ Esta eficacia se refiere a la historia efectual, que constituye el dinamismo de la comprensión histórica. Profundizaremos más adelante en este concepto.

Los prejuicios, por lo tanto, para Gadamer se forman y están presentes en la tradición; son la marca de la tradición que llega al presente, y que, a diferencia de cómo los considera la ilustración, son necesarios e inevitables: “los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.”⁹² En su condición de señales de la tradición, los prejuicios determinan que cualquier cosa que salga al encuentro de los individuos pueda decirles algo. Si el mundo dice algo o tiene sentido en el presente, la

⁸⁸ *Ibidem*, p. 349.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 348.

⁹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, España, 1998, p. 141.

⁹¹ Jesús Rodolfo Santander, *Entre objetividad...* pp. 45.

⁹² Hans-Georg Gadamer, *Verdad...* I, p.344.

condición radica en los prejuicios⁹³. No necesariamente un prejuicio debe ser consciente en la perspectiva de un individuo, pero lo está determinando en su modo de ver las cosas y en el modo de su comportamiento. Por el hecho de que la formación de los prejuicios ocurre en la tradición, es la tradición misma la que puede interpelarlos. Esto guarda estrecha relación con lo que motiva cualquier actitud de comprensión, pues “en cualquier caso, la comprensión en las ciencias del espíritu comparte con la pervivencia de las tradiciones un presupuesto fundamental, el de sentirse interpelado por la tradición misma.”⁹⁴ Por lo tanto:

Lejos de impedirme siempre el acceso a la comprensión, el prejuicio es, en el sentido positivo de Gadamer, una condición del comprender. Puede abrirme la cosa de que se trata y no tiene por qué ser a priori erróneo en cuanto prejuicio; pero si lo fuera, su falsedad no podría hacerse patente más que en su confrontación con la cosa que él debe abrir, pues es la cosa misma la medida a la que está referida la pretensión del prejuicio y sólo a ella debe ajustarse toda interpretación. Esta no debe permitir que las anticipaciones queden en manos de “simples ocurrencias” u “opiniones populares”. Entrar correctamente en el círculo significa que la interpretación debe elaborar las anticipaciones de la comprensión a partir de las cosas mismas. [...] Al hacernos conscientes de nuestros propios prejuicios y opiniones previas, realizamos la comprensión desde la conciencia histórica. De este modo esta última gana también claridad y precisión.⁹⁵

Por lo tanto, es importante reivindicar el prejuicio para comprender la realidad, pues esto implica ser consciente del lugar histórico desde el que se realiza toda comprensión, dado que los prejuicios de un individuo son mucho más que sus juicios; son la realidad histórica de su ser. Por lo mismo, es importante escuchar a la tradición, pues ella es una expresión de la propia historicidad.⁹⁶

Ahora bien, como decíamos anteriormente, la interpretación es la actitud reflexiva con respecto a todo lo que se recibe de la tradición. La interpretación parte de la premisa de que aquello de la tradición que se busca comprender tiene un carácter extraño, una posición de contraste en relación con el contexto del intérprete. Por otro lado, aquello que no contiene este carácter y, por consecuencia, es evidente, no necesita de una actitud

⁹³ “En sí mismo prejuicio quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes.” *Cfr. ibidem*, p. 337.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 350.

⁹⁵ Jesús Rodolfo Santander, *Entre objetividad...* p. 48.

⁹⁶ Miguel Ángel Guzmán López, *La estructura de la conciencia histórica en clave hermenéutico-ontológica*, Pliego Historia, Guanajuato, México, 2019, p. 87.

reflexiva. Para Gadamer, la interpretación es un concepto universal y abarca toda la tradición. Además, la interpretación no se aplica solo a los textos ni, en especial, a los conservados en archivos y que son materia prima para los historiadores, “sino a todo aquello que nos ha sido entregado por la historia; así hablaremos, por ejemplo, de la interpretación de un acontecimiento histórico, o de la interpretación de expresiones espirituales, mímicas, de la interpretación de un comportamiento.”⁹⁷ Con esto comprendemos que, desde Gadamer, un acontecimiento histórico o cualquier expresión humana pueden ser entendidos como un texto, es decir, un texto que habla de algo que se quiere interpretar.

Para Gadamer —con relación al círculo hermenéutico heideggeriano—, en el acto interpretativo es necesario que el intérprete se resguarde de las posibilidades de arbitrariedad de los acontecimientos de su contexto y del modo en que las costumbres limitan su pensar con la finalidad de orientar toda la mirada a la cosa misma. Es un dejarse determinar por la cosa, que llega con la tradición o se busca en la tradición, como tarea necesaria por parte del intérprete. El porqué de esto es que “él que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta en seguida un sentido del todo.”⁹⁸

El “proyecto previo” significa que la interpretación empieza con ideas y perspectivas previas, o prejuicios, los cuales progresivamente van a ser sustituidos por otros más convenientes respecto a lo interpretado, la cosa misma. Cada que se quiere entender algo, el punto de partida es el proyecto previo, una pre-comprensión acerca de la cosa. Toda vez que se quiere entender una cosa hay que dialogar con la tradición. Aun así, quien busca comprender estará siempre delante de la posibilidad de equivocaciones que no se confirman en la confrontación con la cosa, y, bajo esta condición se hará necesario repensar el proyecto previo más adecuado. Pese a que el diálogo que se mantiene con el pasado sitúa al intérprete en una condición directamente distinta a la suya y exige necesariamente la actitud reflexiva-interpretativa, considerar y tomar conciencia del proyecto previo “es la tarea constante de la comprensión.”⁹⁹ Y en este diálogo con el pasado se hace necesario considerar la distancia en el tiempo.

⁹⁷ Hans-Georg Gadamer, *El problema...* p. 44.

⁹⁸ Hans-Georg Gadamer, *Verdad... I*, p. 333.

⁹⁹ *Idem.*

2.2.3 *Distancia en el tiempo*

Terminamos el apartado sobre comprensión y anticipación de la perfección afirmando que “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 este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica.”¹⁰⁰ El oficio de este punto medio es aclarar las condiciones bajo las cuales se comprende, incluyendo los prejuicios y las opiniones preliminares del individuo que interpreta, sobre todo cuando este individuo no está en la posición de distinguir los prejuicios que son favorables para la comprensión de aquellos que generan malentendidos.¹⁰¹ Por eso y con relación al “carácter a la vez familiar y extraño de los mensajes históricos, la hermenéutica reclama en alguna medida una situación central. El intérprete es atraído entre su pertenencia a una tradición y su distancia hacia los objetos que son el tema de sus investigaciones”.¹⁰² Esta situación central o situación hermenéutica se percibe en la distancia temporal.

Gadamer critica al historicismo por haber pensado que la distancia temporal debería ser suprimida en el acceso al pasado, dado que la idea de distancia no implica una imposibilidad de contacto con la cosa. En realidad, la distancia temporal es una condición de posibilidad entre el intérprete y lo interpretado. Aquí de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. Esta distancia está cubierta por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido.¹⁰³

Para comprender, es necesario tener en cuenta la diferencia insuperable entre el intérprete y el autor, una diferencia que se encuentra dada por la distancia histórica. Cada época comprende un texto de manera particular, ya que el texto forma parte del conjunto de una tradición por la que cada época tiene un interés objetivo y en la que trata de comprenderse a sí misma. El sentido de un texto también se fundamenta en la situación histórica del intérprete y, por lo tanto, se basa en una serie de factores que influyen en el proceso histórico. Otro motivo es que el sentido de un texto supera siempre a su autor. Por este

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 365.

¹⁰¹ *Idem*.

¹⁰² Hans-Georg Gadamer, *El problema...* p. 109-110.

¹⁰³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad... I*, p. 367.

motivo, la comprensión es siempre productiva.¹⁰⁴ Respecto al método histórico o propuesta gadameriana que busca un conocimiento del objeto pasado en el sentido de la “unidad del ‘mío’ y del ‘otro’”¹⁰⁵, esta distancia es sumamente importante, pues:

Es verdad que lo que una cosa es, el contenido que les es propio, sólo se distingue desde la distancia respecto a la actualidad y sus efímeras circunstancias. La posibilidad de adquirir una cierta panorámica sobre un proceso histórico en virtud de carácter relativamente cerrado en sí, de su lejanía respecto a las opiniones objetivas que dominan en el presente, todo esto son hasta cierto punto condiciones positivas de la comprensión histórica.¹⁰⁶

La distancia en el tiempo es lo que posibilita que el intérprete que todavía no distingue los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprende de los prejuicios que producen malentendidos, los pueda comenzar a distinguir. La distancia es una distancia que destaca una cosa frente a otra, que contribuye a que cada cosa pueda verse a sí misma y se destaque su alteridad frente al otro, como puede ser un tiempo pasado. Destacar la alteridad puede tener el efecto no solo de suspender algunos prejuicios, sino también de incitar otras posibilidades de comprensión, de las que surjan otros juicios. Y para suspender un prejuicio con la intención de que devenga un mejor juicio es necesario preguntar. La pregunta planteada no solo permite la suspensión del prejuicio, sino que es también la que ofrece otras oportunidades de comprensión, pues “la esencia de la pregunta es abrir y mantener abiertas posibilidades.”¹⁰⁷ La distancia histórica es lo que puede provocar estas preguntas.

Ahora vamos a analizar un último concepto, la historia efectual.

2.2.4 La historia efectual

Comprender es un proceso de historia efectual, puesto que una conciencia hermenéutica “adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia.”¹⁰⁸ Siendo así, la conciencia hermenéutica es, en efecto, conciencia histórica y a la inversa, puesto que para la existencia de ambas es necesario que se cumpla la condición de que el sujeto

¹⁰⁴ *Ibidem*, p.366.

¹⁰⁵ Hans-Georg Gadamer, *El problema...*, p. 115.

¹⁰⁶ Hans-Georg Gadamer, *Verdad... I*, p. 368.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 369.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 370.

se dé cuenta de su situación histórico-hermenéutica. Esto significa advertir la posición que desempeña dentro de la tradición y, al mismo tiempo, que se encuentra en un presente dinámico.¹⁰⁹

Se considera que la conciencia histórico-efectual equivale a una comprensión de la situación hermenéutica, lo que significa que se trata de una situación en la que nos encontramos frente a la tradición que deseamos comprender. El individuo se encuentra en una situación (su propia situación) y no delante de ella y, por lo tanto, no puede adquirir un conocimiento objetivo de la misma; de esta forma, no es posible un conocimiento absoluto de la propia situación. La situación hermenéutica representa una dificultad significativa para abordar la historia efectual, ya que, a pesar de que uno se encuentra involucrado en ella, el propio devenir histórico no ha sido finalizado. En esto reside la esencia misma del ser histórico.¹¹⁰ En este sentido, “ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse”.¹¹¹ Para Gadamer, “cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de la historia efectual.”¹¹²

La conciencia histórico efectual es, en un primer momento, conciencia de la situación hermenéutica, en el sentido de que el momento histórico del individuo determina su perspectiva de comprensión y, en ello, hay un límite en sus posibilidades de ver. Al concepto de situación se vincula esencialmente el concepto de horizonte, donde “horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto.”¹¹³ Así, el individuo puede tener o no horizonte, puede ampliar o reducir su horizonte:

El que no tiene horizontes es un hombre que no ve 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. La elaboración de la

¹⁰⁹ Miguel Ángel Guzmán López, *La estructura ...*, p. 88.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 90.

¹¹¹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad... I*, p. 372.

¹¹² *Ibidem*, p. 371.

¹¹³ *Ibidem*, p. 372.

situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición.¹¹⁴

Igualmente, Gadamer habla de horizonte en el ámbito de la comprensión histórica con la finalidad de que, desde la conciencia histórica, se pueda ver el pasado en su propia perspectiva. Esto exige el ejercicio de desplazarse al horizonte histórico del otro que se quiere comprender, en el sentido de “una exigencia hermenéutica justificada en el que uno se ponga en el lugar del otro para poder entenderle”.¹¹⁵ Caso contrario, el individuo que no atiende al desplazamiento será propenso a malentender los significados del horizonte histórico ajeno. La conciencia histórica actúa del mismo modo cuando se ubica en una situación pasada y busca alcanzar su horizonte histórico. En este sentido, “el otro se hace comprensible en sus opiniones desde el momento en que se ha reconocido su posición y horizonte.”¹¹⁶

Por tanto, existen dos horizontes distintos, el horizonte del que comprende, la situación hermenéutica del intérprete, y el horizonte histórico al que el intérprete pretende desplazarse. El horizonte es también algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. Él se desplaza al paso de quien se mueve; si el individuo se mueve, el horizonte se mueve junto con él. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento. No es la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitador, sino que en la conciencia histórica este movimiento tan sólo se hace consciente de sí mismo. Además:

Cuando 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 mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente. En realidad, es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica.¹¹⁷

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 373.

¹¹⁵ *Idem*.

¹¹⁶ *Idem*.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 375.

Desplazarse significa, precisamente, “el ascenso hacia a una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro.”¹¹⁸ Como una vista panorámica del todo en cuestión. En otras palabras, el ascenso a la generalidad o este único horizonte que envuelve la conciencia histórica es la “fusión de horizontes”. Tener un horizonte no es estar ligado a lo más cercano, sino poder ver más allá de lo cercano, es decir, poder desplazarse de la situación presente hacia otra, la de la cosa en la tradición y, con eso, la fusión es la mejor descripción del diálogo con la tradición. Es una dialéctica entre la pertenencia al presente y la alteridad de lo otro histórico. Fundir horizontes es llegar a una comprensión que ya no es la misma de la que uno partió en su motivación original, porque ya ha incorporado algo de la tradición. Por lo tanto:

En realidad, el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. Comprender es siempre el proceso de fusión de estos horizontes para sí mismos. La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida.¹¹⁹

De este modo, se puede apreciar cómo el proceso de comprensión es un proceso histórico en el que la conciencia está adquiriendo conocimientos desde su propia situación mientras se comprende en el mundo, es decir, mientras se desempeña en él. En última instancia se puede señalar que la conciencia hermenéutica se encuentra en su esencia misma en su aspecto histórico-efectual, y que, por lo tanto, ya es conciencia histórica, dado que se ha demostrado que el carácter finito del ser y su desarrollo hermenéutico están inexorablemente relacionados con su historicidad.¹²⁰

2.3 Balance Preliminar

Hasta este momento del trabajo hemos analizado el concepto de conciencia histórica en las propuestas de Jörn Rüsen y Hans-Georg Gadamer. ¿Qué relaciones y contrastes se pueden establecer entre ambas propuestas? Una primera y esencial, diría, es que las dos

¹¹⁸ *Idem.*

¹¹⁹ *Ibidem*, pp. 376-377.

¹²⁰ Miguel Ángel Guzmán López, *La estructura de...* p. 92.

son propuestas hermenéuticas. Rüsén realiza un análisis de la función práctica de la conciencia histórica y, en esto, se diferencia de Gadamer, puesto que el filósofo desarrolla el fundamento ontológico de dicho concepto. Se percibe en los dos autores una semejanza en el diálogo académico sobre este concepto, es decir, sobre la relación con la producción histórico-científica, aunque solo en Gadamer se evidencia claramente el distanciamiento de la influencia metodológica cartesiana y el desplazamiento hacia la consideración existencial del ser humano en debate con la tradición filosófica.

Por el hecho de ser ambas propuestas hermenéuticas, los dos autores trabajan conceptos semejantes, aunque con usos distintos y, esto, sobre todo, con referencia a la función práctica y al fundamento. En Rüsén se evidencian la narrativa y sus competencias – experiencia, interpretación y orientación –, la formación identitaria, los tipos de conciencia histórica – tradicional, ejemplar, crítico, genético – y la tradición. En la estructura de Gadamer se encuentra la comprensión, la tradición, los prejuicios, la distancia en el tiempo, la interpretación, la anticipación de la perfección y la conciencia histórico-efectual.

Desde Gadamer se puede afirmar que no todos los seres humanos poseen una conciencia histórica, puesto que, para tenerla, se necesita del reconocimiento de la historicidad de la existencia humana y de la propia existencia, es decir, que conscientemente el individuo se reconozca frente a una tradición, identifique sus prejuicios, valore la distancia temporal e interprete reflexivamente. Diría que este ejercicio los filósofos e historiadores, por ejemplo, buscan hacerlo. Igualmente, en Rüsén se evidencia una exigencia reflexiva para poder afirmar que el individuo posee una conciencia histórica, en la que el individuo tiene que ocuparse conscientemente de procesos de interpretación de la experiencia temporal y de la constitución de la narrativa histórica. Pero se ha comprendido que, en Rüsén, habría un nivel elemental de la conciencia histórica atribuible a todos los seres humanos. Me refiero a la conciencia histórica que se constituye en las situaciones genéricas y elementales de la vida práctica y, añadiría, de la vida cotidiana. Respecto a Gadamer, ¿esta perspectiva de Rüsén sería semejante al aspecto esencial de la comprensión, a la tesis de que el ser humano está, en su realidad, siempre comprendiendo?

A partir de ahora, para fines de la argumentación de este trabajo, empezaremos a poner atención al concepto de memoria. Como ya adelantamos brevemente en el primer capítulo, entendemos que la memoria es esencial para que pueda existir una conciencia

histórica. Rüsén destacaba la importancia de la memoria en el proceso de elaboración de la narrativa histórica. Sostenía que el recuerdo asociado a la memoria es esencial para la orientación existencial del ser humano y sólo por ello podría hablarse de conciencia histórica, pues ésta implica la movilización del recuerdo en el proceso de constitución de la narrativa. Gadamer se pregunta cómo se convierte la voluntad humana en voluntad de responsabilidad histórica/voluntad memorante, en una voluntad a la que se accede por la memoria, entiendo. Además, apunta:

Todo lo transitorio acaba en el olvido, y es este olvidar el que permite retener y conservar lo que se perdió y cayó en el olvido. Aquí tiene su raíz la tarea de dar continuidad a la historia. Para el hombre que vive en la historia, el recuerdo que conserva algo cuando todo parece constantemente no es un comportamiento actualizante de un sujeto cognitivo, sino que es la realización vital de la tradición misma. Su misión no consiste en ampliar indefinida y arbitrariamente el horizonte del pasado, sino en formular preguntas y encontrar las respuestas que descubrimos, partiendo de lo que hemos llegado a ser, como posibilidades de nuestro futuro.¹²¹

En este sentido, para el ser humano que vive en la historia, el recuerdo es una realización vital de la tradición misma. Pero ¿qué es la memoria? ¿memoria y recuerdo son lo mismo? Ahora analizaremos este concepto desde la propuesta de Paul Ricoeur.

¹²¹ Hans George Gadamer, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, España, 1998, p. 143.

CAPÍTULO 3 - SOBRE LA MEMORIA.

Señalada la presencia de la *memoria* en el desarrollo teórico-histórico de Rüsén y en el pensamiento filosófico de Gadamer, abordaremos ahora el concepto en cuestión desde Paul Ricoeur, quien elabora una fenomenología de la memoria que, al mismo tiempo, tiene la pretensión de ser una hermenéutica. Ricoeur, en su obra *La memoria, la historia y el olvido* lleva a cabo un trabajo denso y se desplaza entre distintos autores para abordar una de sus preocupaciones iniciales: los problemas sobre los vínculos entre la memoria y la historia. Nuestra intención en este caso no es trabajar con todo el recorrido hecho por Ricoeur respecto a los vínculos entre la memoria y la historia, sino abordar el concepto de memoria con el objetivo de señalar su relación con la conciencia histórica,¹²² evitando, de cierto modo, el planteamiento epistemológico de Ricoeur respecto a la historia; aunque su obra señale una problemática común que veremos desde dicho concepto, a saber, la representación del pasado. En su fenomenología de la memoria, Ricoeur realiza un análisis del recuerdo como objeto de la memoria y pasa de la memoria ejercida a la memoria reflexiva, a la memoria de sí mismo.

La fenomenología desarrollada por Ricoeur se basa en la idea de la fenomenología husserliana, de modo que Husserl es un autor recurrente en su obra. Dos preguntas conducen el trabajo de Ricoeur: ¿de qué hay recuerdo? y ¿de quién es la memoria? La posición de las preguntas no es aleatoria, pues para el autor se hace necesario, primero, poner atención al carácter objetual de la memoria, el recuerdo, para evitar un callejón sin salida;¹²³ y, posteriormente, poner atención al “quién”. Dicho lo cual, presentaremos el camino del autor que empieza con la tradición griega, con Platón y Aristóteles, tratando la problemática entre memoria e imagen. Platón se centra en el tema de la *eikón*, en la representación de una cosa ausente, y Aristóteles se enfoca en la representación de una cosa percibida, adquirida o aprendida anteriormente.

¹²² Esta relación ha sido brevemente demostrada en los dos primeros capítulos. Además, el propio Ricoeur propone una perspectiva de la memoria como conciencia histórica. Esto lo podremos ver en el último capítulo.

¹²³ En la tradición filosófica (*egológica*) el preguntarse primeramente por el “quién” tuvo el efecto negativo de conducir el análisis de los fenómenos mnemónicos a un callejón sin salida, pues era necesario tener en cuenta la idea de memoria colectiva. La atribución del sujeto de la memoria al “yo” de la primera persona del singular hacía que la idea de memoria colectiva fuera solamente un concepto analógico. *Cfr.* Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido*, Trotta, Madrid, España, 2003, p. 19.

Y, por último, nos gustaría añadir una afirmación de Ricoeur que resulta una defensa de la memoria y, al mismo tiempo, demuestra una indicación de relación con la tradición, pues se refiere a la memoria como guardiana de la *paseidad* del pasado, en el sentido de que el pasado sigue pasando:

No tenemos nada mejor que la memoria para garantizar que algo ocurrió antes de que nos formásemos el recuerdo de ello. La propia historiografía — digámoslo ya— no logrará modificar la convicción, continuamente zaherida y continuamente reafirmada, de que el referente último de la memoria sigue siendo el pasado, cualquiera que pueda ser la significación de la ‘paseidad’ del pasado.¹²⁴

3.1 Fenomenología de la memoria

3.1.1 Platón y Aristóteles

Comenzando con Platón, Ricoeur aborda el tema desde dos diálogos, el *Teeteto* y el *Sofista*, en los cuales el problema de la *eikón* está asociado a la idea de la *impronta* con la “metáfora del bloque de cera”.¹²⁵ El punto en cuestión, que es común a la imaginación y a la memoria, es la presencia de lo ausente. Así, para intentar resolver esa paradoja, Sócrates propone dicha metáfora. Desde la *impronta* Sócrates asocia la opinión verdadera a un ensamblaje exacto, mientras que asocia la opinión falsa a un “no ajuste”. En este caso, para Ricoeur, al hacer referencia al tiempo desde la expresión “conservar correctamente el recuerdo”,¹²⁶ lo importante no es la cuestión de la falsedad de la opinión —puesto que está asociada a la epistemología—, sino la referencia a la memoria misma. La fuerza de la citada expresión “radica en abarcar en toda su amplitud, por medio de la fenomenología del error, la aporía de la presencia de la ausencia”.¹²⁷

Una metáfora más es usada por Sócrates: la alegoría del palomar.¹²⁸ Para Ricoeur esta metáfora es importante en el sentido de que el aprehender todo es asimilable a una

¹²⁴ *Ibidem*, p. 23.

¹²⁵ Según el diálogo hay en el alma humana un bloque maleable de cera de tamaños y modos diferentes a depender de cada individuo. Esto sería el don de memoria, “aquello de que queremos acordarnos de entre lo que vimos, oímos o pensamos, lo imprimimos en este bloque como si imprimiéramos el cuño de un anillo. Y lo que se imprimió, lo recordamos y lo sabemos en tanto su imagen (*eidólon*) permanezca ahí”. Cfr. *ibidem*, p. 25.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 26.

¹²⁷ *Idem*.

¹²⁸ Según esta metáfora “se pide que se admita la identificación entre poseer un saber y servirse de él de modo activo, a la manera como tener un pájaro al alcance de la mano se distingue de tenerlo enjaulado. De

posesión y luego a una caza, en la cual la búsqueda de un recuerdo es en sí misma la caza. Así, la problemática de la *eikón*, presentada en los diálogos socráticos, busca ayudar en la paradoja de la presencia de la ausencia. Para Ricoeur en esta problemática está en juego el estatuto del momento de la rememoración tratada como un reconocimiento de impronta. Según el autor la paradoja es constitutiva del misterio de la memoria y se encuentra presente en todo su estudio. De nuevo hay un cambio de metáfora en el cual

Se pasa de la impronta en la cera al retrato, metáfora extendida a su vez de las artes gráficas a las artes del lenguaje, capaces de «hacer creer» que son «verdaderas» las cosas dichas. Estamos, pues, en el centro de la técnica, de la técnica mimética [...]. Por un lado, tenemos la *tekhné eikastiké* («arte de copiar», traduce Diés): «ahora bien, se copia de modo más fiel cuando, para perfeccionar su imitación, se toma del modelo las proporciones exactas de lo largo, ancho y alto y reviste, además, cada parte de los colores que le son apropiados» (235d, e). Por otro lado, está el simulacro, al que Platón reserva el término de *phantasma* (236b). Ya tenemos, pues, *eikón* opuesta a *phantasma*, arte «eikástico» a arte «fantástico».¹²⁹

En este momento Ricoeur señala dos dificultades respecto a la paradoja presentada desde los diálogos. En la primera, falta una referencia que pueda indicar una característica esencial de la memoria, la anterioridad de las marcas con que se relaciona el recuerdo. En la segunda, se refiere al tipo de conexión entre la *eikón* y la primera marca. Esta conexión se delinea en las artes de imitación con la distinción entre arte eikástico y arte fantástico. Esta distinción, igualmente, apunta a una problemática más honda referente a la memoria, la de su dimensión veritativa.¹³⁰ El diálogo introduce otro término para designar marca, el de “huella”. Incluso los historiadores de la Escuela de los Annales han usado este término para definir la historia como una “ciencia por huellas”. La huella tiene tres aspectos. El primero tiene relación con el trabajo práctico de los historiadores; son las huellas escritas o archivadas.

En cuanto al segundo aspecto, Ricoeur destaca que la impresión, en cuanto afección resultante de un acontecimiento, afecta el alma. Esto se ejemplifica con la impresión del anillo en la cera: por metáfora, el alma recibe una impronta desde el acontecimiento. Se trata, entonces y una vez más, de la posibilidad de falsedad o veracidad de la opinión. En

este modo se pasa de la metáfora, en apariencia pasiva, de la impronta dejada por un sello a una metáfora en la que se recalca la definición del saber en términos de poder o de capacidad”. Cfr. *ibidem*, p. 27.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 28.

¹³⁰ *Ibidem*, pp. 29-30.

el diálogo socrático se expresa la cuestión: “¿No es de la memoria y de la sensación, de donde se forma siempre en nosotros la opinión, espontánea y reflexiva?”.¹³¹ La reflexión, al provocar el encuentro de la memoria con las sensaciones, escribe discursos en el alma; y cuando la reflexión, en este caso, escribe cosas verdaderas, resulta de ello una opinión o discurso verdadero. Pero, igualmente, cuando se escriben cosas falsas, de ello resulta la no verdad.

El tercer y último aspecto se refiere a la impronta corporal, que actualmente es estudiada en la neurociencia, pero que también es estudiada por la fenomenología como causalidades externas. En este caso, se busca la conexión entre las propias impresiones del mundo vivido y las huellas materiales en el cerebro. Finalmente, para Ricoeur es difícil marcar la diferencia entre estos tres últimos aspectos – huella escrita en el soporte material, impresión-afección en el alma e impronta corporal/cerebral – e, igualmente, no es posible evitar el “problema de las relaciones entre impronta cerebral e impresión vivida, entre conservación-almacenamiento y persistencia de la afección inicial.”¹³²

En Aristóteles la memoria es del pasado, y esta afirmación es clave en el trabajo de Ricoeur.¹³³ El punto de partida del estagirita está en la cosa que se recuerda. Lo que impone esa referencia al pasado es el propio contraste con la posibilidad del futuro y la percepción del presente. Esta perspectiva temporal es acentuada, puesto que “uno se acuerda «sin objetos» (449b 19), como que es preciso subrayar que hay memoria «cuando transcurre el tiempo» (when time has elapsed) (449b 26), o, más precisamente, «con tiempo».”¹³⁴ En este sentido, el ser humano posee la percepción del tiempo, en la cual la anterioridad involucra la distinción entre el antes y el después. Tal percepción es, igualmente, percepción del movimiento; y sólo es posible por la distinción de dos momentos: uno anterior y otro posterior. Así, “el análisis del tiempo y análisis de la memoria se superponen”.¹³⁵

Ahora bien, para Aristóteles hay un vínculo entre memoria e imaginación, porque las dos forman parte del alma sensible. La problemática abordada por Platón continúa debido a

¹³¹ *Ibidem*, p. 31.

¹³² *Ibidem*, p. 33.

¹³³ En el último capítulo veremos la propuesta de Ricoeur que se refiere al ser marcado por el pasado.

¹³⁴ Paul Ricoeur, *La memoria...*, p. 34.

¹³⁵ *Idem*.

que esta proximidad entre memoria e imaginación reanuda la aporía acerca de la presencia de lo ausente y, además, ofrece la oportunidad de preguntarse cómo puede recordarse lo que no está presente. A esto responde Aristóteles que la afección debe ser considerada como una especie de pintura, que es la memoria. Pero el estagirita cuestiona su propia respuesta:

Si esto es así, pregunta, ¿de qué se acuerda uno entonces? ¿De la afección o de la cosa de la que esta procede? Si es de la afección, no es de una cosa ausente de la que uno se acuerda; si es de la cosa, ¿cómo, percibiendo la impresión, podríamos acordarnos de la cosa ausente que no estamos percibiendo? Con otras palabras: ¿cómo, al percibir una imagen, puede uno acordarse de algo distinto de ella? La solución a esta aporía reside en la introducción de la categoría de alteridad, heredada de la dialéctica platónica. La agregación a la noción de impronta de la de dibujo, de inscripción, se diría hoy (*graphé*), encamina hacia la solución. En efecto, corresponde a la noción de inscripción implicar una referencia al otro; el otro distinto de la afección como tal. ¡La ausencia, como el otro de la presencia!¹³⁶

De hecho, como vimos en el capítulo anterior, la categoría de *alteridad* es importante en el diálogo con lo otro, mediado por la tradición. Paralelamente, en la propuesta de Aristóteles se enfatiza la alteridad en lo otro que alcanzamos mediante la memoria. Pero el autor distingue dos diferentes contactos con lo otro mediante la memoria, a saber, la *mnémé* y la *anamnesis*. La primera significa el simple recuerdo que sucede como una afección; la segunda es el esfuerzo intencional de rememoración, una búsqueda activa. El vínculo entre los dos es justamente la categoría de la distancia temporal, el acto de acordarse, que es, por igual, común a la *mnémé* y a la *anamnesis* que tiene lugar cuando ha pasado tiempo. Así, “el tiempo sigue siendo la apuesta común a la memoria-pasión y a la rememoración-acción”.¹³⁷ El acto de rememoración, puesto que es característico de una iniciativa personal, hace parte del ejercicio de memoria metódica e, igualmente, refuerza que lo “más importante es conocer el tiempo”¹³⁸. En efecto, conocer el tiempo posibilita definir la medida de intervalos recorridos, distinguir distancias y dimensiones, y precisar proporciones. Para Aristóteles esa posibilidad de conocimiento del tiempo confirma la idea de distancia temporal como inseparable de la propiedad de la memoria y define la diferencia entre memoria e imaginación.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 35.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 37.

¹³⁸ *Idem*.

Según Ricoeur, la principal contribución de Aristóteles respecto a la memoria es la diferenciación entre *mnémé* y *anamnesis*.¹³⁹ Al definir la línea entre la simple presencia del recuerdo y la acción de recordar, queda preservada la problemática de los diálogos platónicos: la presencia de lo ausente. Así, la paradoja¹⁴⁰ sigue presente y es reforzada por la referencia al tiempo que enfatiza Aristóteles, de modo que “con el recuerdo, lo ausente lleva la marca temporal de lo anterior”.¹⁴¹ En cuanto a la *anamnesis* el estagirita ofrece una importante descripción del fenómeno de la rememoración, el cual se opone a la simple evocación de un recuerdo que viene a la mente. En fin, “con Aristóteles, *eikón* y *typos* son las únicas categorías disponibles para explicar el funcionamiento de la memoria cotidiana. Ya no designan solo una aporía, sino el modo como ésta debería resolverse”.¹⁴²

Recuperada la herencia griega, pasaremos ahora al esbozo sobre la memoria propuesto por Ricoeur. Este autor ofrece pares oposicionales para seguir definiendo las características de la memoria, además de dialogar con autores como Edmund Husserl y Henry Bergson. Analiza los fenómenos mnemónicos a partir de sus capacidades con el objetivo de evidenciar la *buena memoria*. Con este último concepto el autor quiere enfatizar la referencia al pasado que supone la memoria misma. Y con esta referencia se vincula a la memoria la pretensión veritativa acerca del pasado; aunque, asimismo, se le agreguen a la memoria críticas respecto a su fiabilidad. No obstante, es la memoria el único recurso para definir el carácter pasado cuando decimos “me acuerdo de esto” o “me acuerdo de aquello”. Directamente, “no tenemos nada mejor que la memoria para significar que algo tuvo lugar, sucedió, ocurrió, antes de que declaremos que nos acordamos de ello”.¹⁴³

¹³⁹ La volveremos a encontrar posteriormente con otra terminología, la de “evocación simple” y “esfuerzo de rememoración”.

¹⁴⁰ La paradoja de la impronta sigue surgiendo en el trabajo de Ricoeur, de modo que presenta una especie de callejón sin salida irresuelto en la tradición filosófica y, al mismo tiempo, de continua importancia para las reflexiones sobre la memoria.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 38.

¹⁴² *Ibidem*, p. 40.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 41.

3.1.2 Descripción de la memoria

Ricoeur defiende que su fenomenología de la memoria podría ser, igualmente, una fenomenología del recuerdo. De ahí que emplea la expresión *memoria-recuerdo*. Con ella, al diferenciar el pasado del presente, es posible distinguir reflexivamente el “¿qué?” del “¿quién?”, tal como se señaló al comienzo del capítulo. A esto añade que un rasgo importante de la memoria está relacionado “al privilegio otorgado espontáneamente a los acontecimientos entre todas las «cosas» de las que uno se acuerda”.¹⁴⁴ Dicho esto, pasemos a la clasificación oposicional desarrollada por el autor.

El primer par oposicional es el *hábito/memoria*. Estos dos elementos son analizados mediante la memoria-hábito y la memoria-recuerdo. Hábito y memoria componen dos polos de una sucesión de fenómenos mnemónicos, y la unidad de estos polos se encuentra en la relación con el tiempo. En ambos polos se admite una experiencia adquirida anteriormente, pero diferente en cada caso. En el caso del hábito la experiencia está agregada a la vivencia presente de modo no marcado y no declarado como pasado, es decir, está incorporada a los hábitos cotidianos y a las cosas que repetimos mediante aprendizaje previo. En el caso de la memoria-recuerdo la experiencia está agregada como una adquisición antigua, de modo marcado. Así, en los dos polos persiste la idea aristotélica de que la memoria es del pasado, pero con la diferenciación de ser marcado y no marcado en referencia al punto temporal de la experiencia inicial. Para Ricoeur tal diferenciación entre ambos polos garantiza la persistencia de la distancia temporal, de modo que “la operación descriptiva consiste entonces en clasificar las experiencias relativas a la profundidad temporal desde aquellas en las que el pasado se adhiere, de alguna forma, al presente, hasta aquellas en las que el pasado es reconocido en su dimensión pasada del pasado”.¹⁴⁵ Tomando a Bergson, Ricoeur precisa los dos polos:

Está ilustrado, en nuestra cultura filosófica contemporánea, por la conocida distinción propuesta por Bergson entre la memoria-hábito y la memoria-recuerdo. [...] La memoria-hábito es, pues, aquella que desplegamos cuando recitamos la lección sin evocar, una por una, las lecturas sucesivas del período de aprendizaje. En este caso, la lección aprendida «forma parte de mi presente por la misma razón que mi hábito de caminar o de escribir; es vivida, "actuada", más que representada» [...]. En cambio, el recuerdo de una lección, en particular, de una fase de

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 42.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 45.

memorización, no presenta «ninguno de los caracteres del hábito» [...]. «Es como un acontecimiento de mi vida; esencialmente, lleva una fecha, que, por consiguiente, no puede repetirse» [...]. «El recuerdo espontáneo es al instante perfecto; el tiempo no podrá añadir nada a su imagen sin desnaturalizarla; conservará para la memoria su lugar y su fecha».¹⁴⁶

Lo que Ricoeur rescata en este punto es, en resumen, el vínculo entre algo aprendido de memoria y el hábito de hacer algo como escribir, cocinar, etc. La lección aprendida de memoria comparte con el hábito el rasgo común de estar disponible, de modo que no sea necesario aprender de nuevo. Asimismo, ese no necesitar aprender otra vez, revela una habilidad o capacidad, y, con esto, se puede diferenciar un “acordarse de cómo” de un “acordarse de qué”. Ricoeur relaciona esto con el “poder hacer algo”, en lo que llama *fenomenología del hombre capaz*. Por consiguiente, a este “poder hacer algo” se le añaden las costumbres sociales y los hábitos de la vida común, que dan como resultado los actos propios de rememoración concretados en la memoria privada.

El siguiente par oposicional es la *evocación/búsqueda*. La evocación es la aparición presente de un recuerdo; es lo que Aristóteles llama *mnémé*. La *mnémé*, caracterizada como afección (*pathos*), demuestra la posibilidad de recordar algo ocurrido en un momento pasado. Equivale a percibir un recuerdo. Para el estagirita lo importante de la evocación es la referencia a la anterioridad de la “cosa advenida respecto a su evocación presente”.¹⁴⁷ Esta referencia es, entonces, la dimensión cognitiva de la memoria, en donde se puede considerar la posibilidad de su fiabilidad o no. Ahora bien, a la búsqueda¹⁴⁸ o rememoración Aristóteles designaba el término *anamnesis*. Por su parte, Ricoeur, manteniéndose en la tradición griega, sostiene que la *anamnesis* significa, sobre todo, “recuperación de lo que antes se vio, se sintió o se aprendió, por tanto, significa, de alguna forma, repetición”.¹⁴⁹ Este mismo autor se refiere a una rememoración lograda como *memoria feliz*.¹⁵⁰ En cuanto a la rememoración como búsqueda, Ricoeur distingue, apoyándose en Bergson, entre *rememoración laboriosa* y *rememoración instantánea*.

¹⁴⁶ *Idem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 47.

¹⁴⁸ También, en la tradición griega, “el rol desempeñado por la estimación de los lapsos de tiempo subraya el aspecto racional de la rememoración: la «búsqueda» constituye «una especie de razonamiento”. Cfr. *ibidem*, p. 38.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 48.

¹⁵⁰ Ricoeur define *memoria feliz* como “el pequeño milagro del reconocimiento” en el que la memoria encuentra algo pasado. Cfr. *ibidem*, p. 61.

Esta última es el punto cero de la búsqueda, mientras que la primera es su forma expresa. La rememoración voluntaria de un recuerdo radica en una travesía de planos de conciencia.¹⁵¹ La rememoración laboriosa comprende, así, el uso de la reflexión mezclada con la experiencia cotidiana y el esfuerzo:

«El esfuerzo de rememoración consiste en convertir una representación esquemática, cuyos elementos se interpenetran, en una representación llena de imágenes, cuyas partes se yuxtaponen». En esto, precisamente, el esfuerzo de rememoración constituye un caso de esfuerzo intelectual y se asemeja al esfuerzo de intelección [...]. «Ya se trate de seguir una demostración, de leer un libro o de oír un discurso».¹⁵²

Aunque no entraremos en el estudio sobre el olvido, la búsqueda de un recuerdo consiste en evitar olvidar. Éste es uno de los principales actos de la memoria. Incluso Peter Burke, historiador de la Escuela de los Annales, afirma que la función del historiador es recordar a la sociedad lo que quiere olvidar. Ciertamente, se puede preguntar por lo que significa el “querer olvidar”; pero, haciendo referencia al trabajo del historiador, la búsqueda de la rememoración se incorpora a lo que Ricoeur define como una de las finalidades de la memoria, de modo que “una buena parte de la búsqueda del pasado se coloca bajo el signo de la tarea de no olvidar. De modo más general, la obsesión por el olvido pasado, presente, futuro multiplica la luz de la memoria feliz, de la sombra proyectada sobre ella por la memoria desdichada”.¹⁵³

Luego tenemos el par oposicional *reflexividad/mundaneidad*. La reflexividad¹⁵⁴ es una característica irrecusable de la memoria en su etapa expresiva, ya que cualquiera puede hablar de sí participando en algún acontecimiento anterior. En este sentido, la memoria pertenece a la interioridad¹⁵⁵ y, al mismo tiempo, “uno no se acuerda solo de sí, que ve, que siente, que aprende, sino también de las situaciones mundanas en las que se vio, se

¹⁵¹ Es decir, “una serie de ‘planos de conciencia’ diferentes, desde el ‘recuerdo puro’, aún no traducido en imágenes claras, hasta ese mismo recuerdo actualizado en sensaciones nacientes y en movimientos comenzados”. Cfr. *ibidem*, p. 49.

¹⁵² *Ibidem*, p. 50.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 51.

¹⁵⁴ Tal como lo vimos antes, en el balance preliminar, la reflexividad es esencial en las propuestas de Rüsén y Gadamer. En el primero revisamos que existe una exigencia reflexiva para que haya conciencia histórica y condiciones de interpretación temporal. En el segundo, básicamente, la reflexividad es necesaria para la comprensión, en lo cual se pueda interpretar reflexivamente.

¹⁵⁵ A este respecto abordaremos más adelante la memoria individual, cuando tratemos el trabajo de Ricoeur con la tradición de la vida interior en Agustín, Locke y Husserl.

sintió, se aprendió. Estas situaciones implican el cuerpo propio y el cuerpo de los otros, el espacio vivido, en fin, el horizonte del mundo y de los mundos, bajo el cual algo aconteció”.¹⁵⁶ Así, la reflexividad, vida interior, entra en relación con la mundaneidad, que se caracteriza por los otros, la comunidad y el contexto en que uno está. Dado que en la reflexividad se hace referencia a la memoria individual, por oposición en la mundaneidad se hace referencia a la memoria colectiva. En cuanto a la reflexividad:

[...] en la oposición entre hábito y memoria, el lado «hábito» es el menos marcado en lo que se refiere a la reflexividad: se realiza una destreza sin darse cuenta de ella, sin prestarle atención, sin ser consciente de ello, sin ser mindful de ello. Si una aplicación deja de funcionar, se nos exige tener cuidado: Mind your step. En cuanto a la pareja evocación/rememoración, la reflexividad llega a su culmen en el esfuerzo de rememoración; es subrayada por el sentimiento de sufrimiento vinculado al esfuerzo; en este aspecto, la evocación simple puede considerarse como neutra o no marcada, en cuanto que se afirma que el recuerdo adviene como presencia de lo ausente; puede decirse marcada negativamente en los casos de evocación espontánea.¹⁵⁷

En ese sentido, vemos que la reflexividad atraviesa todos los pares oposicionales expuestos anteriormente, aunque en grados de intensidad distintos. Y aun respecto a la polaridad reflexividad/mundaneidad Ricoeur recoge tres términos mnemónicos que precisan la transición entre los dos polos, con referencia a la memoria retenida y a la búsqueda de la memoria. El primer término¹⁵⁸ es *Reminding*,¹⁵⁹ cuya traducción al español es “recordar”. Pero, en este caso, se le agregan los elementos que auxilian el recordar, como un documento del pasado, un recordatorio o mi propia agenda, por ejemplo. Éstos están destinados a proteger contra el olvido y se encuentran en ambos polos, el de la interioridad y el de la exterioridad. El siguiente término es *Reminiscing* (en español, “recordando”). Por la acción continua del gerundio denota un fenómeno más marcado por la actividad que el primer término. Este elemento posibilita revivir el pasado

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 58.

¹⁵⁷ *Ibidem*, pp. 59-60.

¹⁵⁸ Aun cuando la obra original de Ricoeur está en francés, el propio autor no traduce estos términos a su idioma. Por este motivo la traducción en español los mantiene en inglés.

¹⁵⁹ “Los encontramos por primera vez en la vertiente de la rememoración, ya en la forma estereotipada de la asociación más o menos mecánica de la rememoración de una cosa por otra que se le asoció en el aprendizaje, ya como uno de los enlaces «vivos» del trabajo de rememoración; los encontramos por segunda vez como puntos de apoyo exteriores para la rememoración: fotos, tarjetas postales, agendas, recibos”. Cfr. *ibidem*, p. 60.

a varios individuos a través de una colaboración o de saberes compartidos¹⁶⁰ en los que “el recuerdo de uno puede ser un reminder para los recuerdos del otro”.¹⁶¹ El tercer y último término es *Recognizing*, que puede ser traducido directamente como “reconocimiento”.

El reconocimiento se presenta, en primer lugar, como un complemento importante de la rememoración; su sanción, podríamos decir. Se reconoce como lo mismo el recuerdo presente y la impresión primera buscada como distinta. De este modo, el fenómeno de reconocimiento nos remite al enigma del recuerdo en cuanto presencia de lo ausente encontrado anteriormente. Y la «cosa» reconocida es dos veces distinta: como ausente (distinta de la presencia) y como anterior (distinta de lo presente). Y es en cuanto otra, que emana de un pasado distinto, como es reconocida como la misma. Esta misma compleja alteridad presenta grados que corresponden a los grados de diferenciación y de distanciaci3n del pasado respecto al presente. La alteridad es pr3xima al grado cero en el sentimiento de familiaridad: uno se reencuentra en ella, se siente a gusto, en su casa (*heimlich*), en el disfrute del pasado resucitado.¹⁶²

Para Ricoeur la característica importante del reconocimiento es justamente la alteridad y llenar de presencia la alteridad de lo existido. Ahora bien, ya en camino a finalizar esa descripci3n de la memoria, el fil3sofo franc3s elabora fen3menos relacionados m3s con el polo de la mundaneidad, aunque involucran en cierto grado la participaci3n de la interioridad. Son los fen3menos que implican el cuerpo, el espacio y el horizonte de mundo. Tales fen3menos revelan una dimensi3n no reflexiva, si bien no se apartan de la interioridad e intencionalidad, pues como hemos dicho previamente, uno no se acuerda s3lo de s3, sino, adem3s, de las situaciones; y 3stas implican el cuerpo y el espacio: “me acuerdo de haber gozado y sufrido en mi carne en tal o cual per3odo de mi vida pasada; me acuerdo de haber vivido largo tiempo en tal o cual ciudad, de haber viajado a tal parte del mundo, y es desde aqu3 desde donde evoco todos esos «all3» donde yo estuve”.¹⁶³ La

¹⁶⁰ Este procedimiento memorial puede ser vivenciado en la forma de la memoria meditativa, a trav3s de un diario, las autobiograf3as o las cartas, en las cuales el soporte de la escritura proporciona materialidad a las huellas conservadas, reanimadas y enriquecidas de elementos nuevos. 3ste fue, precisamente, un elemento de mi experiencia al hacer la tesis de Historia, pues trabaj3 con cartas de otra persona como documento principal. Al trabajar as3, obtuve informaci3n necesaria mediante las cartas disponibles de un otro y, al mismo tiempo, me vi accediendo a una memoria compartida que yo no hab3a vivido. Esto fue, igualmente, uno de los puntos de partida que culmin3 en este trabajo.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 60.

¹⁶² *Ibidem*, p. 61.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 62.

memoria corporal puede ser comprendida en el polo del hábito, puesto que el individuo tiene la capacidad de ejecutar acciones repetidamente mediante aprendizaje previo (por ejemplo, andar en bicicleta). Además, aquella está llena de recuerdos marcados por diferentes grados de distancia temporal, pues “la misma magnitud del lapso de tiempo pasado puede ser percibida, sentida, como añoranza, como nostalgia”.¹⁶⁴

El paso de la memoria corporal a la memoria de los lugares es asegurado por actitudes como orientarse en un recinto, desplazarse o habitar el lugar donde se vive. En este sentido, lo recordado se asocia a los lugares y, según el autor, en ese nivel se constituye el fenómeno de los lugares de memoria antes de ser referencias para el trabajo del historiador. Estos lugares funcionan como *reminders*, como indicios de rememoración compartidos en una comunidad. Así son, por ejemplo, los monumentos históricos, los museos o la arquitectura antigua de las ciudades.¹⁶⁵ Hay, por lo tanto, un vínculo entre el recuerdo y el lugar:

Los lugares habitados son, por excelencia, memorables. La memoria declarativa se complace en evocarlos y en contarlos, pues el recuerdo está muy unido a ellos. En cuanto a nuestros desplazamientos, los lugares recorridos sucesivamente sirven de reminders a los episodios que se desarrollaron en ellos. Son ellos los que, después, nos parecen hospitalarios o inhospitalarios, en una palabra, habitables.¹⁶⁶

Los lugares son aquello que nos parece reconocido o desconocido. El cuerpo es, en este sentido, el lugar primordial, el aquí y ahora donde los otros lugares están. Aquí y ahora ocupan la misma condición de los pronombres personales: yo, tú, él/ella, etc. Así, vemos una sutil relación entre la reflexividad y la mundaneidad, entre la memoria personal y la colectiva, imbricada con los lugares de memoria. Por ejemplo, las conmemoraciones son para Ricoeur un elemento de esta polaridad, aunque también se pueden ubicar las conmemoraciones en la polaridad memoria-habito/memoria-recuerdo.

En este punto tenemos una base para el tratamiento de la memoria personal y la memoria colectiva. No obstante, Ricoeur precisa un último elemento (otro par oposicional) de la descripción fenomenológica de la memoria: el recuerdo y la imagen.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 63.

¹⁶⁵ Ricoeur desarrolla gran parte de un capítulo sobre esa temática, trabajando acerca de los usos y los abusos de la memoria. Pero, para los fines de este trabajo, no entraremos en este desarrollo.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 65.

3.1.3 Recuerdo e imagen

Ricoeur toma primeramente a Husserl como interlocutor para presentar las diferencias entre imagen y recuerdo. Pero la pregunta capital del autor es si el recuerdo consiste en una especie de imagen. Como vimos, esta problemática ya estaba presente en la tradición griega, en tanto que la imaginación y la memoria tienen en común la presencia de lo ausente. Además, la diferencia entre imagen y recuerdo es la interrupción de la realidad por parte de la imaginación y la posición de una realidad anterior por parte del recuerdo. En palabras de Husserl, hay una correlación entre los dos elementos, imagen y recuerdo: “una y otra tienen que ver con la vertiente «objetal» del Erinnerung que podemos traducir con razón por «recuerdo»”.¹⁶⁷

El título del volumen de Husserl abarca el campo de la fenomenología de las presentificaciones intuitivas. Se ve dónde se le puede hacer coincidir con la fenomenología del recuerdo: éste es una especie de presentificación intuitiva que tiene que ver con el tiempo. Husserl coloca a menudo su programa bajo la égida de la «fenomenología de la percepción, del Bild, de la Phantasie, del tiempo, de la cosa (Ding)», fenomenología que aún queda por hacer. Que se tomen la percepción y su modo de presentación como referencia no debe hacer pensar prematuramente en alguna «metafísica de la presencia»: se trata de la presentación de algo con su carácter distintivo de intuitividad.¹⁶⁸

Bild significa, precisamente, algo semejante a los soportes de la memoria compartida, es decir, las presentificaciones que describen algo como un retrato, estatuas, cuadros, la arquitectura antigua de las ciudades, etc. Estos elementos guardan presencia en el tiempo y el espacio, y, por eso, tienen que ver con el recuerdo. Ya el término *Phantasie* se refiere primordialmente a la ficción y a las leyendas. Pero el interés en este término está en el carácter de la espontaneidad y la creencia. Así, la fenomenología del recuerdo estaría implicada en estos términos y distinciones.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 68.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 69. La obra en cuestión se compone de los análisis de Husserl reunidos en el volumen XXIII de los *Husserliana* con el título *Vorstellung, Bild, Phantasie* (1898-1925). Igualmente, Ricoeur usa en su reflexión las *Lecciones* husserlianas de 1905 *sobre la conciencia interna del tiempo*.

Ricoeur propone que, como en el recuerdo, lo importante es que la temporalidad puede estar presente en la fantasía. Esta última, presentada en un cuadro, consiste en un objeto temporal con extensión temporal, tal cual un recuerdo de otra naturaleza. En este caso, para el filósofo francés hay un juego entre lo que se recuerda, lo ficticio y lo pintado (como en un cuadro-imagen): “lo pintado se anticipa a lo ficticio por su carácter indirecto, ofreciéndole soporte la imagen (Bild) física. Por tanto, el corte tiene lugar entre la imagen (Bild) y la cosa [...], la cosa de la que se trata, no la cosa en el espacio”.¹⁶⁹ Así, en este caso, si el recuerdo es una imagen, es necesaria la percepción; la percepción de aquello que fue en el pasado y que, al ser recordado, es un referente del recuerdo. Aquí estaría una separación entre lo real y lo irreal, pues, “mientras que la imaginación puede actuar con entidades de ficción, cuando no pinta, pero se aleja de lo real, el recuerdo presenta las cosas del pasado; mientras que lo pintado tiene todavía un pie en la presentación en cuanto presentación indirecta, la ficción y lo fingido se sitúan radicalmente fuera de presentación”.¹⁷⁰ Además:

En cuanto pasada, la cosa recordada sería pura Phantasie, pero, en cuanto dada de nuevo, impone el recuerdo como una modificación sui generis aplicada a la percepción; desde este segundo aspecto, la Phantasie pondría en «suspense» (aufgehoben) el recuerdo, el cual sería por ello cosa más simple que lo ficticio. Tendríamos así la secuencia: percepción, recuerdo, ficción. Se salva un umbral de no-actualidad entre recuerdo y ficción. Por tanto, la fenomenología del recuerdo debe librarse de la tutela de la fantasía, de lo fantástico, marcado por el sello de la no-actualidad, de la neutralidad. [...] De este modo, la línea de separación corre a lo largo de la fractura entre presentación y presentificación. El recuerdo es una modificación específica de la presentación, al menos en cuanto recuerdo primario o retención.¹⁷¹

Presentación en el sentido de “hacer presente” lo que no se da como tal, es decir, hacer presente el pasado (la presencia de lo ausente). Así, el recuerdo corresponde al mundo de la experiencia, mientras que la *Phantasie* pertenece al ficticio. El mundo de la experiencia puede ser comprendido como el aspecto de la mundaneidad presentado anteriormente, es decir, el mundo común. Ya el mundo fantástico se considera totalmente libre, indeterminado y sin horizonte. Pero para nuestro autor el recuerdo vuelve como imagen, y, en este caso, la imaginación se puede volver a formas irreales. En este punto el autor

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 72.

¹⁷⁰ *Idem*.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 73.

dialoga con Bergson y propone la idea del paso del recuerdo-puro al recuerdo-imagen. Ahora bien, Ricoeur afirma que hay un recuerdo puro, aún no conformado en imagen. Parte de la idea de que, para recordar el pasado en imágenes, es necesario apartarse momentáneamente del presente e imputar valor a lo que parezca inútil. Tal es un tipo de memoria regresiva, y el ejemplo ya expuesto anteriormente es el de la lección aprendida de memoria o de un texto memorizado. Esto sería un recuerdo puro. Un segundo momento, por así decirlo, es el recuerdo espontáneo, en el que, además de conservar su lugar y fecha, el tiempo no puede añadir nada a su imagen sin alterarla. En el primer caso se tiene una memoria que solamente repite; en el segundo, una memoria que ve nuevamente.

Así, para el autor, en la rememoración se recupera el modo en que se conforman imágenes del recuerdo puro, de modo que “se puede identificar esta acción como un paso de la realidad virtual a la realidad efectiva, o también como la condensación de una nebulosa o la materialización de un fenómeno etéreo”.¹⁷² Ese paso del recuerdo puro al recuerdo-imagen mediante la rememoración es el “movimiento de la memoria que trabaja”.¹⁷³ En este trabajo de la memoria se valora su modo de dar a ver algo, una presencia de lo ausente: con esto, “ocurre con la configuración en imágenes del «recuerdo puro»: «esencialmente virtual, el pasado solo puede ser aprehendido por nosotros como pasado si seguimos y adoptamos el movimiento por el que se abre en imágenes presentes”.¹⁷⁴ Por lo tanto, aunque el simple imaginar no es un “recordarse”, hay una unión entre los dos polos, pues cuando un recuerdo se actualiza, tiende a habitar en una imagen. No obstante, los polos se distinguen, no dejan de mantener contacto o dialogar como las anteriores polaridades vistas.

Antes de pasar al desarrollo de la memoria individual y la memoria colectiva, conviene recapitular que esta fenomenología de la memoria trató de señalar básicamente lo siguiente: la descripción en sí de la memoria y su importancia, la preocupación por la fiabilidad de la memoria, puesto que existe una relación con la imagen (imaginación), y la memoria como guardiana de la piedad del pasado. Ricoeur reconoce que puede confundirse la memoria con la imaginación, como se advierte desde la herencia griega, pero que, al mismo tiempo, no hay algo mejor que la memoria para dialogar con el pasado;

¹⁷² *Ibidem*, p. 76.

¹⁷³ *Idem*.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 77.

de modo que su fiabilidad “está implicada en el objetivo de la «cosa» pasada, del anteriormente visto, oído, experimentado, aprendido [...]. Entonces sentimos y sabemos que algo sucedió, que algo tuvo lugar, que nos implicó como agentes, como pacientes, como testigos. Llamemos fidelidad a esta exigencia de verdad”.¹⁷⁵

3.2 Memoria individual y memoria colectiva

Tras la descripción anterior entra el tema del sujeto individual y el sujeto colectivo de las operaciones de la memoria. El punto final de este desarrollo será la propuesta ricoeuriana acerca de un tercer sujeto, además del *yo* y el *colectivo*, que consiste en *los allegados*. Pero, primeramente, ¿a quién es atribuida la memoria? Ricoeur comienza el desarrollo sobre la memoria individual con lo que llama “la tradición de la mirada interior”, teniendo como interlocutores a Agustín de Hipona, John Locke y Husserl. Posteriormente, sigue con la mirada exterior (memoria colectiva), teniendo como interlocutor al sociólogo Maurice Halbwachs.

3.2.1 La mirada interior

Agustín, de inicio, define tres características privadas de la memoria. En la primera característica, el autor retoma el tema de la reflexividad a través del pronombre reflexivo “sí”, pues al recordar algo, uno mismo se acuerda de sí. En este punto, la memoria aparece en modo unitario, de propiedad privada y para las vivencias del sujeto, de modo que los recuerdos propios son de uno mismo y no de los otros. Luego, en la segunda característica, habita en la memoria el vínculo original de la conciencia con el pasado:

Lo dijo Aristóteles, lo volvió a decir con más fuerza Agustín: la memoria es del pasado, y este pasado es el de mis impresiones; en este sentido, este pasado es mi pasado. Por este rasgo precisamente, la memoria garantiza la continuidad temporal de la persona [...]. En el relato principalmente se articulan los recuerdos en plural y la memoria en singular, la diferenciación y la continuidad.¹⁷⁶

En este sentido, el individuo se vuelve hacia su pasado con la convicción de que las cosas tienen lugar en otro tiempo. Por último, la tercera característica, y siguiendo desde el

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 80.

¹⁷⁶ *Ibidem*, pp. 128-129.

punto anterior, a la memoria se le añade el sentido de la orientación en el paso del tiempo: una orientación del pasado hacia el futuro y otra del futuro hacia el pasado; ambas a través del presente.¹⁷⁷ Para Agustín la tradición de la mirada interior empieza en estos términos y, obviamente, esta interioridad se encuentra en el fondo de la experiencia cristiana del autor.

El punto central que Ricoeur recoge de Agustín es la metáfora de los vastos “palacios de la memoria”. Compara la memoria con un almacén o depósito en el que son guardados los recuerdos de distinta variedad, de modo que aquélla puede evocarlos cuando es necesario. En tal caso está la rememoración de lo que el individuo evoca o busca. Esto es una mirada interior y una memoria feliz,¹⁷⁸ puesto que hay reconocimiento. Por otra parte, el autor argumenta que la memoria es admirable en dos sentidos:

Lo es, en primer lugar, en virtud de su amplitud. En efecto, las cosas recogidas en la memoria no se limitan a las imágenes de las impresiones sensibles que la memoria arranca a la dispersión para reunir las, sino que se extienden a las nociones intelectuales, que podemos decir aprendidas y, en lo sucesivo, sabidas. Se dice que es inmenso el tesoro que la memoria «contiene» —la memoria contiene también «los innumerables principios y leyes de los números y de las medidas» [...]. Segunda operación maravillosa: tratándose de las nociones, no sólo vienen al espíritu las imágenes de las cosas, sino también los inteligibles mismos. Por eso, la memoria es como el cogito. Por lo demás, memoria de las «cosas» y memoria de mí mismo coinciden: ahí me encuentro también a mí mismo, me acuerdo de mí mismo, de lo que hice, cuándo y dónde lo hice y qué impresión sentí cuando lo hacía.¹⁷⁹

¹⁷⁷ En su meditación acerca del tiempo, Agustín hablaba de la medida de los tiempos. De acuerdo con esto, sólo se afirma si son cortos o largos el pasado y el futuro. El presente, asimismo, es percibido desde tres elementos: el presente del pasado (memoria), presente del futuro (espera) y presente del presente (atención). Así, “fundamentalmente, el tiempo es paso, transición atestiguada por la reflexión meditante: «Pero es en el momento en que pasan cuando medimos los tiempos, cuando los medimos al percibirlos».” *Cfr. ibidem*, p. 134.

¹⁷⁸ Como ya se dijo anteriormente, la memoria feliz, como el milagro del reconocimiento, y en Agustín, con referencia al olvido: “Sin duda, el reconocimiento de una cosa rememorada es sentida como una victoria sobre el olvido: «Si yo hubiera olvidado la realidad, evidentemente no sería capaz de reconocer lo que es capaz de significar ese sonido». Por tanto, es preciso «nombrar el olvido» (*ibid.*) para hablar de reconocimiento”. *Cfr. ibidem*, p. 132.

¹⁷⁹ *Ibidem*, pp. 131-132.

Por lo tanto, además de la referencia a las imágenes, en los vastos palacios de la memoria se encuentran asimismo las cosas que uno sabe y, también, lo que puede ser comprendido. Es en esto que uno se acuerda de sí mismo.

Por su parte, en Locke ya no se percibe la influencia de la tradición griega como en Agustín, así como tampoco la referencia cristiana a la interioridad. Para Ricoeur, Locke está más próximo a Descartes. El filósofo inglés inventó¹⁸⁰ tres nociones: *identity*, *consciousness* y *self*.¹⁸¹ La persona es identificada solamente por la conciencia, que es el *self*. Esta conciencia, a su vez, es purificada mediante el lenguaje, lo cual pone al descubierto el *Mind* (mental). Así, significar sin las palabras es lo propio del *Mind*, que es capaz de reflexionar sobre lo que ocurre con el individuo. No serían “ideas innatas lo que la conciencia encuentra en sí misma; lo que percibe son las operations of our own Minds, tanto pasivas, tratándose de las ideas de percepción, como activas, tratándose de las powers of the Mind”.¹⁸² Ahora bien, para Ricoeur, tras analizar el carácter egológico de la filosofía de la conciencia y de la memoria en las tres nociones de Locke, el primer elemento fundamental es la perspectiva reflexiva de la identidad:

Es cierto que la identidad es opuesta a la diversidad, a la diferencia, por un acto de comparación del Mind que crea las ideas de identidad y de diferencia. [...] Esta sorprendente expresión «misma que sí misma» plantea la ecuación «idéntico igual a mismo que sí». En esta relación autorreferencial se concentra inicialmente el movimiento de repliegue en lo que consiste la reflexión. La identidad es la focalización profunda. La diferencia sólo se nombra para suspenderla, para reducirla. La expresión «y no otra» es la marca de esta reducción. Al proponerse definir con nuevos esfuerzos el principio de individuación, «que tanto se ha buscado» (§ 3), Locke utiliza como primer ejemplo un átomo, «cuerpo persistente de superficie invariable», y reitera su fórmula de la identidad a sí: «Pues, siendo en este instante lo que es y nada más, es el mismo y debe serlo el tiempo que continúe su existencia: en efecto, durante toda esta duración, será el mismo y ningún otro».¹⁸³

Para Ricoeur el tratado de Locke representa una victoria sobre la diversidad y la diferencia. La identidad personal es la participación ininterrumpida en la vida, el hecho de ser el mismo durante toda la duración de su existencia. A pesar de eso, existe la

¹⁸⁰ Para Ricoeur se trata de una invención en cuanto a los términos *consciousness* y *self*; invención que recae en la noción de *identidad*, que les sirve de marco. Cfr. *Ibidem*, p. 136.

¹⁸¹ Identidad, conciencia y sí mismo.

¹⁸² *Ibidem*, p. 137.

¹⁸³ *Idem*.

amenaza de que se puede distinguir entre el hombre y el *sí* operado por la conciencia, puesto que aquél es un ser dotado de razón y de reflexión, y que, a la par, puede considerarse a sí mismo como sí mismo en distintos tiempos o lugares. La diferencia, entonces, está marcada por la temporalidad y la localidad. El saber de la identidad del *sí* como cosa pensante es la conciencia. Para el filósofo francés la identidad del *sí* en la conciencia adquiere importancia al plantear la relación conciencia-*sí*-memoria, de modo que “la identidad de tal persona se extiende tan lejos que esta conciencia puede alcanzar retrospectivamente cualquier acción o pensamiento pasado; es el mismo sí ahora que entonces, y el sí que ejecutó aquella acción es el mismo que el que ahora reflexiona sobre ella”.¹⁸⁴ Retomando la referencia al átomo, que es el mismo durante su existencia, la identidad sería una identidad temporal. Es lo que apunta la duración en el tiempo:

La diversidad, excluida formalmente por la expresión «una cosa igual que ella misma y no otra», se ofrece a la memoria como diversidad recorrida y retenida de los lugares y de los momentos de los que la memoria forma un conjunto. Ahora bien, esta diversidad toca un aspecto de la vida subyacente a la memoria que no es otro que el paso mismo del tiempo. La conciencia es conciencia de lo que ocurre en ella. El paso es el de las percepciones y de las operaciones, y, por tanto, de todos los contenidos que fueron presentados, en los dos capítulos anteriores, con el título del «qué» de la memoria.¹⁸⁵

Así, desde lo que Ricoeur recoge de Locke, la continuación de la existencia (o su persistencia) está íntimamente ligada a la memoria. Para el filósofo francés conciencia y memoria son una misma cosa; y, al tratarse de la identidad personal, el término *sameness* equivale a memoria. Esta existencia continuada, con la amenaza de división interna, se anticipa a la conciencia; pero es la conciencia la que crea la identidad.

Pasando a Husserl, Ricoeur entabla un diálogo más largo con el autor. Al contrario de Locke, Husserl se acerca de Agustín en lo que se refiere al modo en que se reúnen las problemáticas de la interioridad, la memoria y el tiempo.

El filósofo francés considera que entre la fenomenología de la memoria individual y la sociología de la memoria¹⁸⁶ —lo que significa el paso de la egología a la intersubjetividad — se produce un movimiento en el cual la mirada interior se desplaza de la constitución

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 138.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 140.

¹⁸⁶ La sociología de la memoria sería un tipo de mirada exterior, la memoria colectiva.

de la memoria en su relación con un objeto que tiene duración a la constitución del flujo temporal sin relación con un objeto. Desde Husserl se afirma que la conciencia del tiempo es íntima. Aquí “conciencia” posee el sentido de conciencia-tiempo, no “conciencia de”. Entonces, la conciencia se toma sin “ningún intervalo entre conciencia y tiempo”,¹⁸⁷ aunque haya dificultad en la transición de la conciencia íntima del tiempo a la conciencia del tiempo histórico, puesto que la conciencia íntima del tiempo se cierra en sí misma. En este sentido, podemos hablar de dos concepciones temporales en Husserl: conciencia del tiempo inmanente y conciencia del tiempo trascendente.

Ahora, puesto que hay dificultad en la articulación de la conciencia del tiempo —tiempo íntimo y tiempo histórico—, Ricoeur busca concentrarse en “las presuposiciones de una investigación que declara ser propia de la fenomenología de la conciencia y más precisamente de la conciencia íntima, en la perspectiva que es la nuestra en este capítulo, a saber, la comparación entre rememoración privada y conmemoración pública”.¹⁸⁸

Ricoeur afirma que el análisis de la temporalidad se sostiene en un objeto individual que dura, como un sonido.¹⁸⁹ La identidad de este objeto, el sonido, está constituida en su duración (como en el ejemplo anterior del átomo). Así, la continuidad constituye el lugar de la identidad formada temporalmente. Pero la posibilidad de suprimir el objeto exterior no anula la relación interna con el tiempo:

La supresión del objeto, y, por tanto, del proceso individual y de los predicados correspondientes, no deja vacío el lenguaje: queda la pura relación interna a la continuidad de apariciones entre un ahora y un antes, entre una fase actual y una continuidad de pasados. Observemos la diferencia de empleo de la categoría del ahora: ya no significa sólo el comienzo o el cese del algo que dura, sino también la pura actualidad de la aparición. Sin duda, seguimos llamando a este flujo según lo que es constituido, «pero no es algo temporalmente “objetivo”»: «Es la subjetividad absoluta, y tiene las propiedades absolutas de algo que, metafóricamente, debe designarse como “flujo”, algo que surge “ahora”, en un punto de actualidad, un

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 145.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 146.

¹⁸⁹ El ejemplo del sonido es utilizado recurrentemente por Ricoeur en sus reflexiones, pues aquél consiste en un objeto que dura en el tiempo: “la experiencia del sonido que dura y de la melodía que vuelve es la de la clase de persistencia que hace que «lo percibido se mantenga presente durante un tiempo, aunque no sin modificarse» [...]. ¿Qué es la duración temporal? [...]. La experiencia descrita tiene un eje, el presente, el presente del sonido que resuena ahora: «Al tocarlo, lo oigo como un presente, pero cuando sigue resonando posee un presente siempre nuevo, de modo que el presente siempre precedente se convierte en un pasado»”. Cfr. *ibidem*, p. 53.

punto-fuente originario, etc. En la vivencia de la actualidad tenemos el punto-fuente originario y una continuidad de momentos de resonancia.¹⁹⁰

El tiempo inmanente es el mismo para todos los objetos, y, en consecuencia, la conciencia temporal de lo inmanente es la unidad de un *todo*. Este “todo” no es más que la continuidad de formas de conciencia, de modos del ser sucedido. Así, aparecer uno después de otro o juntos es lo que se denomina *sucesión* o *coexistencia*. Ricoeur propone que el flujo de la conciencia constituye su propia unidad, pues, “por un lado, la unidad de la cosa que dura se constituye *a través* de las fases; por otro, la mirada se dirige *hacia* el flujo”.¹⁹¹ Hay, en este caso, una intención enfocada en la cosa que dura, como la retención de un sonido, y otra que no anhela la retención del sonido. En este sentido, sólo sería posible acceder a la naturaleza del flujo análogamente, con la formación de algo que dura:

Husserl invierte con obstinación la relación: para tener algo que dure, hay que tener un flujo que se constituya a sí mismo. Con esta autoconstitución concluye la empresa de una fenomenología pura. [...] Ahora bien, lo que parece faltar al enfoque egológico es el reconocimiento de una ausencia primordial, implicada desde siempre en la conciencia de sí solo. Se plantea, pues, desde ahora la cuestión de saber si este reconocimiento, en apariencia puntual, que roza la ausencia no afecta a la empresa fenomenológica entera, y si la fenomenología de la conciencia íntima del tiempo no padece ya una ausencia igualmente íntima que, eventualmente, habría que coordinar con esta otra ausencia, la del otro en la posición del ego.¹⁹²

A partir de esto, nuevamente desde Husserl, Ricoeur propone una reducción progresiva de la negatividad en la concepción del tiempo. Esta reducción empieza en el plano de la fenomenología objetual del recuerdo con el examen de las relaciones entre percepción, recuerdo primario y recuerdo secundario; y, posteriormente, con las relaciones entre el recuerdo y los modos de presentificación. La negatividad está justamente en afirmar que un recuerdo primario no es un recuerdo secundario, o bien, en que lo recién acontecido ya ha comenzado a desvanecerse; aunque se afirme que la retención no pierde su lugar, pero que sólo es retenido lo que desaparece. La rememoración, por ejemplo, ya no tendría relación con la percepción; y, con eso, se habla de una ausencia creciente en la cadena memorial. De ahí que la hipótesis que apunta Ricoeur es que “la metacategoría que actúa en la anulación de estas diferencias es la de «modificación». Su operación principal es la

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 147.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 148.

¹⁹² *Ibidem*, p. 150.

de hacer de la retención el concepto principal de todo el análisis temporal a expensas de la rememoración”.¹⁹³ En cuanto modificación, la retención se daría como una percepción duradera.

Así, si en Aristóteles la búsqueda del tiempo pasado tenía importancia en el carácter mnemónico, en Husserl no hay un elemento similar a la reapropiación del tiempo pasado. En Husserl esto se atribuye a la mencionada metacategoría de la modificación. Ésta tiende a “reabsorber un recuerdo secundario en el recuerdo primario, verdadero anexo temporal del presente; esta absorción se realiza por medio de la idea de retención de retenciones, en la cual se encubre la función mediadora del recuerdo secundario”.¹⁹⁴

El filósofo francés establece, entonces, una breve transición a la memoria colectiva, apuntando la relación de ésta con la memoria individual cuando Husserl propone pasar de la perspectiva del ego solitario a otra capaz de convertirse en un “nosotros”. Ricoeur, parte de la intención de saber si la extensión del idealismo trascendental a la intersubjetividad admite un camino a la fenomenología de la memoria colectiva, así, señala que:

El último párrafo de la conocida quinta Méditation propone el tema de la «comunitarización» de la experiencia en todos sus niveles de significación, desde los cimientos de la puesta en común de la naturaleza física (§55) hasta la conocida constitución de «comunidades intersubjetivas superiores» (llamadas también «personalidades de orden superior» [§ 58]), constitución surgida de un proceso de «comunitarización social».¹⁹⁵

El pensador francés reconoce que en este caso no hay referencia directa a una “memoria de nosotros”, pero que hay sintonía con lo que él llama *mundos culturales*, entendidos como “concretos mundos de la vida en los que viven, pasiva o activamente, comunidades relativa o absolutamente separadas”.¹⁹⁶ Este paso de lo individual a la vida compartida significa para Ricoeur una radicalización del idealismo trascendental, hasta que se asume el solipsismo como una objeción. Así, el solipsismo o la reducción de la experiencia trascendental al ámbito personal es el punto límite de interiorización de la experiencia.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 151.

¹⁹⁴ *Idem*.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 155.

¹⁹⁶ *Idem*.

La experiencia temporal, aun cuando haya transcurrido, está inmersa en el ámbito personal, aunque se considere a un “otro” que no es “yo”. Y, a pesar de esto último, es en el “mí” donde es constituido. Esto es así bajo el uso de la analogía como recurso. Entonces, con la reducción de la esfera propia y con la analogía se puede establecer una consideración fenomenológica de la comunitarización en la cual “esfera propia, apareamiento, comunitarización, forman así una cadena conceptual sin ruptura, que conduce al umbral de lo que se podría llamar una sociología fenomenológica [...]. Hay un momento en el que hay que pasar del yo al nosotros”.¹⁹⁷ Por esto Ricoeur asume que se puede emplear el término “nosotros” para todas las prerrogativas de la memoria atribuidas al individuo, su carácter individual, la continuidad y la relación pasado/futuro. Aun así, el filósofo francés advierte que:

En esta hipótesis que traslada a la intersubjetividad todo el peso de la constitución de las entidades colectivas, lo importante es no olvidar nunca que sólo por analogía, y con relación a la conciencia individual y a su memoria, se considera a la memoria colectiva como una selección de huellas dejadas por los acontecimientos que afectaron al curso de la historia de los grupos concernidos, y se le reconoce el poder de escenificar estos recuerdos comunes con ocasión de fiestas, de ritos, de celebraciones públicas.¹⁹⁸

Enseguida analizaremos brevemente la memoria colectiva con Maurice Halbwachs como interlocutor, así como la propuesta de Ricoeur, quien busca un diálogo entre la memoria individual y la colectiva.

3.2.2 La mirada exterior y la propuesta ricoeuriana

De acuerdo con Ricoeur, las afirmaciones de Halbwachs respecto a la memoria colectiva pueden sintetizarse de la manera siguiente: para que uno pueda acordarse necesita de los otros. Así pues, de acuerdo con este sociólogo y psicólogo, la memoria individual deriva de la memoria colectiva, con la advertencia de que “la memoria individual toma posesión de sí misma precisamente a partir del análisis sutil de la experiencia individual y sobre la base de la enseñanza recibida de los otros”.¹⁹⁹

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 156.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 157.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 158.

Ricoeur resalta que, al analizar los fenómenos mnemónicos, como la rememoración, puede darse un acercamiento a la memoria de los otros. En este contexto se considera el testimonio del otro como recibido por uno en cuanto información del pasado. En este sentido, los primeros recuerdos son recuerdos compartidos o recuerdos comunes; y, por esto, es posible negar la idea del solipsismo, puesto que nunca estamos solos. De la rememoración desde el testimonio ajeno se pasa a los recuerdos que un individuo tiene por formar parte de un grupo. Con esto se accede “a acontecimientos reconstruidos para nosotros por otros distintos de nosotros. Por tanto, los otros se definen por su lugar en un conjunto.”²⁰⁰

Para acordarse, uno debe colocarse en el punto de vista de uno o varios grupos y situarse en una o varias corrientes de pensamiento» (La Mémoire collective, p. 63). Con otras palabras, uno no recuerda solo. Halbwachs ataca aquí de frente la tesis sensualista del origen del recuerdo en una intuición sensible conservada tal cual y recordada en lo idéntico. Semejante recuerdo es no sólo imposible de encontrar sino también inconcebible. Los recuerdos de infancia constituyen, a este respecto, una excelente referencia. Transcurren en lugares marcados socialmente: el jardín, la casa, el sótano, etc., lugares todos muy gratos para Bachelard: «La imagen se desplaza en el marco de la familia, porque, desde el principio, siempre estuvo en ella y nunca salió de ella.»²⁰¹

El mundo de un niño constituye un buen ejemplo para este sociólogo, ya que se trata de un mundo en el que siempre hay personas. De ahí que el marco social sea un elemento importante en el trabajo de rememoración y que se rechace la idea de que se puede atribuir al individuo la posesión de los/sus recuerdos originarios. Otra razón por la que se rechaza esta idea es que “nuestras percepciones del mundo exterior se suceden según el orden mismo de sucesión de los hechos y fenómenos materiales. Es el orden de la naturaleza el que penetra entonces en nuestro espíritu y regula el curso de sus estados”.²⁰² De ello resulta que, obviamente, nuestra percepción del mundo está encadenada a la sucesión de los hechos, los fenómenos naturales y la memoria colectiva. Habrá, entonces, que tomar en cuenta las representaciones colectivas para evidenciar las razones que rigen la percepción del mundo.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 159.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 160.

²⁰² *Ibidem*, p. 161.

Ricoeur considera que la idea de Halbwachs es problemática porque, según el francés, mantenerse siempre en la perspectiva del vínculo social de un individuo equivale a un uso leibniziano de la idea del punto de vista, de acuerdo con el cual la memoria individual está siempre mediada por la memoria colectiva, puesto que los individuos sólo se acuerdan en cuanto miembros de un grupo en el que “cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva, que este punto de vista cambia según el lugar que yo ocupo y que este lugar mismo cambia según las relaciones que mantengo con otros medios”.²⁰³ El mismo autor afirma que los dos estudios anteriores, la mirada interior (fenomenología de la memoria individual) y la mirada exterior (sociología de la memoria colectiva) no son suficientes para legitimar sus tesis.²⁰⁴ Propone, entonces, explorar los elementos de complementariedad de ambos estudios, tras lo cual atribuye el recuerdo a tres sujetos por igual: el *yo*, el *colectivo* y los *allegados*.

Para establecer la complementariedad, Ricoeur presenta, primero, un campo del lenguaje donde puede haber una intersección entre la mirada interior y la mirada exterior. Al comienzo se identificaba el uso de los pronombres posesivos “mi” o “el mío”, en los cuales la afirmación respecto al recuerdo se asentaba en la posesión privada de éste. En la mirada interior, desde Agustín, se encuentran las referencias a estos pronombres con la perspectiva de la apropiación. Ya Locke se basaba en una perspectiva semejante desde el término inglés *appropriate*, con el cual se proponía pensar la distancia entre la propiedad apropiada y el poseedor. Este último, a su vez, sostiene una diversidad de atribución, que puede ser *my*, *own*, *self* o *to be self*. Además, otro término jurídico, *ascription*, se construyó sobre la base de *appropriate*, que se une con *impute* (imputar) y *accountable* (responsable). Ricoeur, tomando esta base, propone trasladarla al recuerdo tanto en la forma pasiva de la presencia de éste en la mente como en la forma activa de su búsqueda. Así, “son estas operaciones, en el sentido amplio del término, que incluye pathos y praxis, las que son objeto de una atribución, de una asunción de responsabilidad, de una apropiación, en una palabra, de una adscripción”.²⁰⁵ Además, afirma que

²⁰³ *Ibidem*, p. 162.

²⁰⁴ Esto es así porque ambas perspectivas tienden a validarse a sí mismas en detrimento de la otra, es decir, la memoria individual deriva del colectivo, por ejemplo. Ricoeur, a su vez, trabaja en rescatar las dos perspectivas.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 164.

Es propio de estos predicados, puesto que son atribuibles a sí mismo, poder ser atribuidos a otro distinto de sí. Esta movilidad de la atribución implica tres proposiciones distintas: 1) que la atribución pueda suspenderse o realizarse, 2) que estos predicados conserven el mismo sentido en las dos situaciones de atribución distintas, 3) que esta atribución múltiple preserve la disimetría entre adscripción a sí mismo y adscripción al otro (self-ascribable/other-ascribable).²⁰⁶

Respecto a la primera proposición, la vimos cuando se consideró el recuerdo como una clase de imagen, y la rememoración como un tipo de búsqueda, pues ni Platón ni Aristóteles se preguntaron por “quién” se acuerda ni por “quién” realiza la búsqueda, respectivamente. La no atribución, en este sentido, también, estuvo presente en todo el recorrido fenomenológico. Pero los fenómenos mnemónicos han sido un caso particular en tres sentidos. El primero de ellos se refiere a que “la atribución se adhiere tan estrechamente a la afección constitutiva de la presencia del recuerdo y a la acción de la mente para encontrarlo que la suspensión de la atribución parece muy abstracta”.²⁰⁷ Afirmar que acordarse de algo es acordarse de sí mismo es un ejemplo de una adherencia no abstracta. De acuerdo con Ricoeur es por este motivo que los filósofos de la tradición de la mirada interior asignaron la memoria a la esfera del *sí*, de modo que la posesión privada se puede designar como la primera característica de la memoria personal. En cuanto al segundo sentido, la suspensión de la atribución personal hace posible una atribución múltiple donde “si un fenómeno es self ascribable, debe ser también other-ascribable. Es así como nos expresamos en el lenguaje ordinario y en un nivel reflexivo más avanzado. De este modo, la atribución al otro aparece no sobreañadida, sino coextensiva a la atribución a sí. No se puede hacer lo primero sin hacer lo segundo”.²⁰⁸

El tercer sentido es “la disimetría entre la atribución a sí y la atribución al otro, dentro de la atribución múltiple. Esta disimetría se refiere a las modalidades de la «efectuación» — o de confirmación— de la atribución”.²⁰⁹ La confirmación se da en la comprensión e interpretación de las expresiones verbales y no verbales del comportamiento del otro. La efectuación es una atribución a sí mismo y coloca en los actos individuales la señal de una posesión privada. En este caso es posible hacer un juicio de atribución en el que:

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 165.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 166.

²⁰⁸ *Idem*.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 167.

Sólo se hace explícito cuando replica, en el plano reflexivo, a la suspensión de la atribución espontánea a sí de los fenómenos mnemónicos; ahora bien, esta abstracción no es arbitraria; es constitutiva del momento lingüístico de la memoria, tal como lo realizó la práctica diaria del lenguaje; es ella la que permite nombrar y describir de manera clara lo «mental», lo Mind, en cuanto tal.²¹⁰

Igualmente, en este desarrollo de atribución de la memoria a los sujetos (yo, los colectivos y los allegados), Ricoeur advierte que no resurge el desacuerdo entre la memoria individual y la memoria colectiva si se considera que la disimetría entre ambas es una característica de la capacidad de atribución múltiple, “la cual presupone la suspensión de la atribución que permite describir los fenómenos mnemónicos como cualquier fenómeno psíquico fuera de la atribución a cualquiera”.²¹¹ En este caso, el problema de las dos memorias no desaparece, sino que se enmarca. Así, por ejemplo, lo que diferencia la atribución de la memoria al yo, es la identificación según el pronombre ‘mío’. Es decir, que el individuo exprese en carácter de auto designación: “mi memoria”. En este sentido, se reafirma la capacidad de dicho individuo de reconocerse a sí mismo como poseedor de los propios recuerdos y que “conduce a atribuir al otro como a mí los mismos fenómenos mnemónicos”.²¹²

El filósofo francés apunta otra relación entre la fenomenología de la memoria y la sociología de la memoria. La primera puede tomar de la segunda una posibilidad de desplazarse en una fenomenología aplicada a la realidad social, en la que están los sujetos que pueden designarse a sí mismos con sus distintos niveles de conciencia reflexiva. Esto es posible por el hecho de que la memoria lleva, por igual, la marca del otro; y cuando ésta entra en el ámbito del lenguaje,²¹³ el pronunciamiento de un discurso se da en una lengua que es, también, la lengua de otros. Además,

Cada uno de nosotros lleva un nombre que no se ha dado a sí mismo, que ha recibido de otro: en nuestra cultura, un patronímico que me sitúa en una línea de filiación, un nombre que me distingue en el conjunto de hermanos y hermanas de la familia. Esta palabra del otro, inscrita en una vida entera, a costa de las dificultades y conflictos que conocemos, confiere un apoyo lingüístico, un giro decididamente

²¹⁰ *Idem.*

²¹¹ *Ibidem*, p. 168.

²¹² *Idem.*

²¹³ Cuando se lo expresa, el recuerdo es un discurso que el individuo mantiene consigo mismo y/o con un otro.

autorreferencial, a todas las operaciones de apropiación que gravitan en torno al núcleo mnemónico.²¹⁴

Para el filósofo francés la experiencia del otro es un elemento tan primitivo como la experiencia del sí mismo. En esa misma línea una fenomenología del mundo social adentraría en el plano del vivir juntos, en el que los sujetos son, en principio, miembros de una comunidad. La posibilidad que esta fenomenología ofrece a la fenomenología de la memoria es el fenómeno transgeneracional. La posibilidad vivencial de envejecer juntos asocia dos duraciones temporales, en las cuales el uno acompaña al otro en cuanto dure la vida. La experiencia compartida del mundo pasa tanto en la comunidad de tiempo como en el espacio. Así, “los mundos de los predecesores y de los sucesores extienden, en las dos direcciones del pasado y del futuro, de la memoria y de la espera, estos rasgos extraordinarios del vivir juntos”.²¹⁵ Por lo tanto, en este carácter vivencial Ricoeur inserta la atribución de la memoria a los allegados como un plano intermedio entre la memoria individual y la colectiva.

A ellos, los allegados, se les puede atribuir una memoria de aspecto distinto, pues son las personas que cuentan para el individuo y para quienes éste cuenta. Esto se da en una relación de distanciamiento o acercamiento, en hacerse o sentirse próximo. Es ahí donde esta proximidad constituye la afirmación misma de la amistad en el sentido de la *philia* griega “a mitad de camino entre el individuo solitario y el ciudadano definido por su contribución a la politeia, a la vida y a la acción de la polis”.²¹⁶ Por un lado, respecto a la memoria, los allegados se refieren tanto a las relaciones de filiación o conyugales como a las relaciones sociales bajo distintas formas de pertenencia. Por el otro, el vivir juntos y el compartir la experiencia transgeneracional añade la experiencia fundamental que limita la vida humana: el nacimiento y la muerte. El sujeto no se acuerda del primero, mientras que la segunda marca el fin de los proyectos personales. Pero los dos son importantes para los allegados, ya que

Algunos pudieron lamentar mi muerte. Pero, antes, algunos pudieron alegrarse de mi nacimiento y celebrar entonces el milagro de la natalidad, y la donación del nombre con el que durante mi vida me designaré a mí mismo. Mientras tanto, mis allegados son los que aprueban mi existencia y cuya existencia yo apruebo en la estima recíproca e igual. [...] Espero de mis allegados que aprueben lo que yo

²¹⁴ *Ibidem*, p. 169.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 171.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 172.

atesto: que puedo hablar, actuar, narrar, imputarme a mí mismo la responsabilidad de mis acciones. [...] A mi vez, yo incluyo entre mis allegados a los que desaprueban mis acciones, pero no mi existencia.²¹⁷

Con esto tenemos la triple atribución de la memoria propuesta por el filósofo francés: la atribución a sí, a los allegados y a los otros. ¿Son los allegados un tercer rasgo de la memoria en la propuesta ricoeuriana? Es lo que parece en un primer momento, aunque antes se afirmó que se trata de un tercer sujeto. Aquí sujeto y rasgo parecen funcionar como sinónimos. Pero Ricoeur señala un tercer rasgo de la memoria que “sólo puede reconocerse plenamente en el marco de la conciencia histórica en el que se inscribe la polaridad entre la conciencia individual y la colectiva”,²¹⁸ o memoria individual y memoria colectiva. Es aquí donde encontramos un camino de intersección entre la memoria y la conciencia histórica, y es lo que veremos en el último capítulo.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 173.

²¹⁸ Paul Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1999, p. 22.

CAPÍTULO 4 - HACIA UN DIALOGO ENTRE CONCIENCIA HISTÓRICA Y MEMORIA: EL SER MARCADO POR EL PASADO.

Para Ricoeur el tercer rasgo de la memoria, consignado en el capítulo anterior, se inserta en el marco de la conciencia histórica, pues es ahí donde se toma “en cuenta la atribución estrictamente simétrica del concepto de memoria a los individuos y a las colectividades”,²¹⁹ que el autor trabajará después con las ideas propuestas por Reinhart Koselleck. Para presentar otro marco de la conciencia histórica, el filósofo francés toma tres aspectos de la obra de Koselleck: 1) la polaridad entre espacio de experiencia y horizonte de espera; 2) que el intercambio entre el espacio de experiencia y el horizonte de espera se da en el presente de una cultura; y 3) que el dinamismo de la conciencia histórica es fruto de la sensación de orientarse a lo largo del tiempo. Exploraremos más detenidamente el primer y el segundo punto (este último, hasta el final de nuestro capítulo). El tercer punto lo tratamos anticipadamente desde la propuesta de Jörn Rüsen en el primer capítulo, en el que presentamos, a partir de este autor, la conciencia histórica como elemento importante para la orientación temporal de la vida.

Siguiendo con la propuesta de Ricoeur, de acuerdo con Jean Grondin:

La hermenéutica de la conciencia histórica, narrativa por tanto, se resiste a esa tentación filosófica en nombre de la finitud de nuestra condición y de la apertura del porvenir, pero también del presente. [...] El tiempo se desgrana en tres instancias [...], el pasado, el futuro y el presente, a los que la hermenéutica del tiempo narrado presta una entidad propia. El pasado se representa bajo el signo de las tradiciones que nos llevan y significa nuestro ser-afectado-por-el-pasado, ya reconocible en el lenguaje que nos ha precedido. El futuro se perfila bajo la égida de un horizonte determinado de espera y esperanzas, él mismo abierto por un pasado. En cuanto al presente, cargado de un pasado que lo afecta y de un horizonte de espera que lo guía, es lo intempestivo que descubre el campo de nuestra iniciativa posible.²²⁰

Así, en el sentido de la cita anterior,²²¹ veremos más adelante a Ricoeur dialogando con Gadamer y trabajando con su filosofía hermenéutica. El filósofo francés refuerza y

²¹⁹ *Ibidem*, p. 21.

²²⁰ Jean Grondin, *Paul Ricoeur*, Herder, Barcelona, 2019, p. 140.

²²¹ A modo de aclaración, la tentación a la que se refiere Grondin es la propuesta hegeliana según la cual sólo la *Razón* gobierna el mundo y nos permite descubrir la trama de todas las tramas; y, por esto, Ricoeur defiende la renuncia a Hegel.

presenta una hermenéutica de la conciencia histórica en relación con los conceptos de Koselleck. Con esto llegamos a un espacio de intersección en el que se encuentran la reflexión de Ricoeur acerca de la memoria y la propuesta de una conciencia histórica hermenéutica a partir de lo presentado desde Gadamer y Rüsén. También, en la exposición siguiente de Koselleck, se demostrará que es posible considerar las afirmaciones del documento de la *Fratelli Tutti* sobre el vaciamiento de sentido en expresiones como democracia, justicia, etc.

4.1 Espacio de experiencia y horizonte de espera

De acuerdo con Koselleck, las palabras “experiencia” y “expectativa” son, en principio, categorías formales, dado que “lo que se ha experimentado y lo que se espera respectivamente, no se puede deducir de estas categorías”.²²² Asimismo, se trata de “categorías de conocimiento que ayudan a fundamentar la posibilidad de una historia”.²²³ Las dos categorías están entrelazadas de modo que no hay expectativa sin experiencia ni hay experiencia sin expectativa. En este sentido, Koselleck quiere señalar la condición universal de estas categorías:

Sin el ánimo de establecer aquí una jerarquización estéril, se puede decir que todas las categorías condicionales que se han mencionado para las historias posibles se pueden aplicar individualmente, pero ninguna es concebible sin estar constituida también por la experiencia y la expectativa. Por lo tanto, nuestras dos categorías indican la condición humana universal; si así se quiere, remiten a un dato antropológico previo, sin el cual la historia no es ni posible, ni siquiera concebible.²²⁴

Por otro lado, Koselleck relaciona las dos categorías, experiencia y expectativa, sinónimamente a las de “esperanza” y “recuerdo”. En tal relación éstas serían dos modos de ser. Son lo que constituye a la historia exponiendo y elaborando la relación interna entre el pasado y el futuro.²²⁵ Así, las dos categorías entrecruzan pasado y futuro

²²² Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 334.

²²³ *Ibidem*, p. 335.

²²⁴ *Ibidem*, p. 336.

²²⁵ Con esto se puede relacionar la afirmación aristotélica “la memoria es del pasado”, que, como vimos, Ricoeur emplea constantemente en su propuesta.

tematizando el tiempo histórico. Iniciando con una definición de las categorías, Koselleck afirma que la experiencia es un pasado presente en el que los acontecimientos son incorporados y pueden ser recordados. Además, “en la propia experiencia de cada uno, transmitida por generaciones o instituciones, siempre está contenida y conservada una experiencia ajena”.²²⁶ La expectativa que está ligada a personas, aunque sea al mismo tiempo impersonal, se da también en el presente histórico, es futuro hecho presente y apunta a lo no experimentado, a lo que todavía no es. Del mismo modo, “esperanza y temor, deseo y voluntad, la inquietud, pero también el análisis racional, la visión receptiva o la curiosidad forman parte de la expectativa y la constituyen”.²²⁷

En el presente están las otras dos condiciones temporales, pasado y futuro, pero de distintos modos y sin llegar a coincidir. En este sentido, la experiencia oriunda del pasado tiene un carácter espacial porque forma “una totalidad en la que están simultáneamente presentes muchos estratos de tiempos anteriores, sin dar referencia de su antes ni de su después”.²²⁸ Si, por un lado, la experiencia del pasado es completa, por el otro, la expectativa del futuro se descompone en una infinidad de posibilidades distintas y limitadas en el saber de ellas; es decir, lo que se puede saber del futuro son sus posibilidades:

Quien crea que puede deducir su expectativa totalmente a partir de su experiencia se equivoca. Si sucede algo de manera distinta a como se esperaba, queda escarmentado. Pero quien no basa su expectativa en su experiencia, también se equivoca. Lo hubiera podido saber mejor. Evidentemente, estamos ante una aporía que sólo se puede resolver con el transcurso del tiempo. Así, la diferencia indicada por las dos categorías nos remite a una característica estructural de la historia. En la historia sucede siempre algo más o algo menos de lo que está contenido en los datos previos.²²⁹

Así, con las distintas posibilidades, siempre puede suceder algo diferente respecto a la expectativa previa. Más aún, Koselleck, señalando la estructura temporal de la experiencia, afirma que las experiencias se superponen e, incluso, se pueden modificar cuando nuevas expectativas tienen impacto en ellas. Esto es distinto en lo referente a la estructura temporal de la expectativa, pues ésta no existe sin la experiencia. Las

²²⁶ *Ibidem*, p. 338.

²²⁷ *Idem*.

²²⁸ *Ibidem*, p. 339.

²²⁹ *Ibidem*, p. 341.

expectativas que se fundamentan en experiencias no pueden producir sorpresa cuando ocurren. Al contrario, sólo produce sorpresa lo que no se espera; y, en este caso, se genera una nueva experiencia. La ruptura del horizonte de expectativa establece una nueva experiencia. Cabe añadir que, para Koselleck, la tensión entre experiencia y expectativa es lo que provoca la búsqueda de soluciones y la elaboración de pronósticos. Así, lo que se puede esperar del futuro basado en la experiencia del pasado, además de una posibilidad, es un pronóstico.²³⁰ Los contenidos de un pronóstico se derivan del pasado, de la experiencia. De estos datos de la experiencia se adelanta un diagnóstico, de modo que “es el espacio de experiencia abierto hacia el futuro el que extiende el horizonte de expectativa. Las experiencias liberan los pronósticos y los guían”.²³¹

Koselleck retoma algunos cambios históricos como ejemplo para señalar su propuesta referente a los dos conceptos. Como base, sólo se podría concebir la modernidad como un tiempo nuevo a partir del alejamiento de las expectativas respecto a las experiencias del medioevo. Incluso, se podría pensar lo mismo en relación con lo que se ha denominado “posmodernidad”. Así:

Las expectativas que se mantenían en el mundo campesino-artesanal [...], y que eran las únicas que se podían mantener, se nutrían totalmente de los antepasados y también llegaron a ser las de los descendientes. Y si algo ha cambiado ha sido tan lentamente y a tan largo plazo que la ruptura entre la experiencia habida hasta entonces y una expectativa aún por descubrir no rompía el mundo de la vida que habían de heredar. [...] Ante todo allí, donde en el plazo de una generación se rompió el espacio de experiencia, todas las expectativas se convirtieron en inseguras y hubo que provocar otras nuevas. Desde el Renacimiento y la Reforma, esta tensión desgarradora se fue apoderando cada vez de más capas sociales.²³²

Desde el cambio de las perspectivas filosóficas de la historia²³³ se empezó a concebir esta última como un proceso de perfeccionamiento continuo, como un progreso. En este sentido, el perfeccionamiento continuo es una expectativa; sin embargo, el concepto de “progreso” se refiere al espacio de experiencia que fue creado en el siglo XVII. Es un

²³⁰ Aunque vimos en el comienzo de este trabajo que un modo de diluir la conciencia histórica es vaciar de sentido la tradición, ¿no sería un pronóstico la misma afirmación del fin de la conciencia histórica?

²³¹ *Ibidem*, p. 342.

²³² *Ibidem*, pp. 344-345.

²³³ De una filosofía de la historia con ropaje religioso (como la propuesta por san Agustín en *La ciudad de Dios*, por ejemplo) a las filosofías de la historia de ropaje mundano. En este paso el objetivo de una perfección en el más allá se traslada a una búsqueda de perfección temporalizada con el nombre de “progreso”.

concepto que se sustentaba en muchas experiencias anteriores (como el desarrollo de la técnica, por ejemplo) y en las nuevas experiencias individuales o colectivas. Potencialmente, “el progreso reunía, pues, experiencias y expectativas que contenían cada una un coeficiente temporal de variación. Uno se sabía adelantado a los demás como grupo, como país o, finalmente, como clase, o se intentaba alcanzar a los demás, o sobrepasarlos”.²³⁴ También, “el concepto de «progreso» es el primero genuinamente histórico, que ha llevado la diferencia temporal entre la experiencia y la expectativa a un concepto único”.²³⁵

Lingüísticamente, con la clasificación del concepto de progreso y de otros conceptos del campo político según las categorías de expectativa y experiencia, Koselleck señala que el tiempo histórico se está modificando, se halla siempre en constante movimiento. El término griego de “República”, por ejemplo, se convirtió en un concepto de “movimiento” en el sentido de que pasó de señalar una situación (la cosa pública) a ser un *telos* de la acción política. En este caso, la diferencia temporal entre las formas de gobierno existidas hasta el surgimiento del republicanismo se puso bajo un concepto que tenía la capacidad de influenciar el acontecer político. Así, para nuestro autor, “al «republicanismo» le siguió el «democratismo», el «liberalismo», el «socialismo», el «comunismo», el «fascismo», por citar únicamente las expresiones especialmente eficaces”.²³⁶ Por lo tanto, de acuerdo con el historiador alemán, el campo lingüístico sociopolítico es inducido por la tensión abierta entre experiencia y expectativa:

Ciertamente, si se realizan los proyectos políticos correspondientes después de haber sido originados por una revolución, entonces se desgastan las viejas expectativas en las nuevas experiencias. Esto es válido para el republicanismo, el democratismo y el liberalismo hasta donde la historia permite emitir un juicio en la actualidad. Presumiblemente seguirá siendo válido también para el socialismo y para el comunismo, si se le declara establecido. Así, podría suceder que una determinación relacional antigua volviera de nuevo por sus fueros: cuanto mayor sea la experiencia, tanto más cauta, pero también tanto más abierta la expectativa.²³⁷

En relación con lo que hemos mencionado al comienzo de nuestro trabajo (desde el documento de la Fratelli Tutti), se encuentra a partir de la pérdida del sentido de conceptos

²³⁴ *Ibidem*, p. 346.

²³⁵ *Ibidem*, p. 349.

²³⁶ *Ibidem*, p. 355.

²³⁷ *Ibidem*, p. 356.

como democracia y justicia (la pérdida de sus respectivas experiencias, o de que el espacio de experiencia estuviera experimentando un proceso cambiante) lo que Koselleck señala acerca del tiempo histórico, que este se encuentra siempre en constante movimiento. Por su parte, el documento escrito por el papa Francisco señala la expectativa de esta pérdida con base en una experiencia. Pero las expectativas son abiertas y, por esto, son distintas las posibilidades. Se puede perder el sentido de los conceptos y, por consecuencia, de sus estructuras, como no se pueden perder. Además, se pueden cambiar sus contenidos manteniendo la forma lingüística, como en el ejemplo que trae Koselleck en torno a la idea griega de república y su expresión en la modernidad.

Introducida ya la perspectiva del historiador alemán, veamos ahora la propuesta ricoeuriana de una hermenéutica de la conciencia histórica y del ser marcado por el pasado.

4.2 Hermenéutica de la conciencia histórica ricoeuriana

Ricoeur busca establecer la historia como una mediación abierta e imperfecta, como “una red de perspectivas cruzadas entre la espera del futuro, la recepción del pasado y la vivencia del presente”.²³⁸ Para presentar esta idea, el francés dialoga con Koselleck y con Gadamer.

4.2.1 Diálogo con Koselleck

Para Ricoeur, las categorías de Koselleck son importantes para tener en cuenta una hermenéutica del tiempo histórico. De cierto modo, la categoría espacio de experiencia tiene la amplitud de presentar la experiencia privada y la experiencia transmitida por las generaciones o por las instituciones, de modo que esta adquisición del pasado sea convertida en un *habitus*. El término “horizonte de espera” tiene su amplitud al señalar la esperanza y el temor, así como deseo y curiosidad; es decir, todas las expresiones privadas distendidas hacia el futuro. La asimetría entre las dos categorías está, entonces, en que “la experiencia tiende a la integración, la espera a la fragmentación de las perspectivas”,²³⁹ como vimos anteriormente. No obstante, de acuerdo con Ricoeur, tres nociones (*topoi*)

²³⁸ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, Siglo XXI, México, 2009, p. 939.

²³⁹ *Ibidem*, p. 941.

de tiempo, desarrolladas por Koselleck, presentan una dialéctica entre el espacio de experiencia y el horizonte de espera que es digna de crítica:

La creencia de que la época presente abre sobre el futuro la perspectiva de una *novedad* sin precedentes; después, la creencia de que el cambio hacia lo mejor se acelera; finalmente, la creencia de que los hombres cada vez son más capaces de *hacer* su historia. Tiempo nuevo, aceleración del progreso, disponibilidad de la historia: estos tres temas han contribuido al despliegue de un nuevo horizonte de espera que, por acción retroactiva, ha transformado el espacio de experiencia en el que se han depositado las adquisiciones del pasado.²⁴⁰

En este sentido, los tiempos se presentan como nuevos. El primer tiempo, el presente, se percibe como una época de transición. El segundo, el tiempo acelerado, es uno nuevo y guarda relación con la idea de progreso, pues a la vez que se acelera, se le advierte el desarrollo del género humano.²⁴¹ El tercero se configura por la historia que está por hacerse y que puede ser hecha, pues si se abre un nuevo futuro con un tiempo nuevo, se puede hacer la historia. Asimismo, “si el progreso puede ser acelerado, esto significa que podemos apresurar su curso y luchar contra lo que lo retrasa, reacción y supervivencias negativas”.²⁴² En efecto, para Ricoeur, en esto reside la dialéctica de las dos categorías de Koselleck, teniendo como hilo conductor los tres *topoi* del tiempo, que se caracterizan, en otros términos, como una filosofía del Iluminismo, una filosofía moderna. Pero el filósofo francés conduce a otro camino respecto a las dos categorías.

Los tres *topoi* presentan su declive en el siglo XX. De acuerdo con Ricoeur, la idea de tiempos nuevos es insegura, sobre todo, por la ilusión del origen. De ella se suele comprender una época como ruptura en relación con la anterior y como origen de un nuevo tiempo. Por otro lado, bajo las críticas de la Escuela de Frankfurt, se puede dudar de que el Iluminismo haya presentado el mejor ejemplo de progreso a partir de la “razón instrumental”, las hegemonías racionalizadoras y las promesas de libertad. Además, para el francés, el último de los tres *topoi* es el más frágil y peligroso. Lo es porque “teoría de la historia y teoría de la acción no coinciden nunca sobre la base de los efectos perversos surgidos de los proyectos mejor concebidos y más merecedores de nuestra

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 943.

²⁴¹ Del mismo modo, en esta perspectiva se reduce el espacio de experiencia adquirido por la tradición y se debilita su autoridad. *Ibidem*, p. 945. *Cursivas en el original.*

²⁴² *Ibidem*, p. 946.

participación”.²⁴³ Siempre puede pasar algo distinto de lo esperado, como vimos antes respecto a las posibilidades del futuro. Por su parte, la idea de hacer la historia revela un dominio sobre ella; y, para Ricoeur, “al conferir a la humanidad el poder de *producirse* a sí misma, los autores de esta reivindicación olvidan un condicionamiento que afecta al destino de los grandes cuerpos históricos, al menos tal como al de los individuos”.²⁴⁴

La idea del dominio de la historia se fundamenta en el desconocimiento de otra perspectiva de ésta —la que veremos en el diálogo con Gadamer—, según la cual somos marcados por el pasado y nos marcamos por la historia que hacemos. De acuerdo con Ricoeur, “es precisamente este vínculo entre la acción histórica y un pasado recibido y no hecho el que preserva la relación dialéctica entre horizonte de espera y espacio de experiencia”.²⁴⁵ Presentada la crítica a los *topoi*, el francés argumenta con tres características que abogan por la universalidad de las dos categorías, es decir, de tal modo que sean categorías metahistóricas. La primera se refiere a que las dos categorías revelan una condición superior a todos los *topoi* presentados, sean los *topoi* que el Iluminismo presentó o los que destruyó.²⁴⁶ Ambas categorías son mostradas como metahistóricas en el plano de la antropología filosófica, de modo que ellas puedan administrar los modos con que los hombres siempre han pensado su existencia en términos de historia, ya sea ésta hecha, dicha o escrita. La segunda característica se refiere a

La *variabilidad* misma de las inversiones que, según las épocas, esas categorías autorizan. Su estatuto metahistórico implica que sirvan de indicadores respecto a las variaciones que afectan a la temporalización de la historia. Por ello, la relación entre el horizonte de espera y el espacio de experiencia es, a su vez, una relación variable. Estas categorías hacen posible una historia conceptual de las variaciones de su contenido, precisamente por ser transcendentales. A este respecto, la diferencia entre horizonte de espera y de espacio de experiencia sólo se observa cuando cambia.²⁴⁷

La tercera característica radica en que la intención de universalidad de las dos categorías se salva por sus consecuencias éticas y políticas. En este caso, Ricoeur afirma que la unidad entre ética y política significa, por un lado, que la modernidad puede ser

²⁴³ *Ibidem*, p. 948.

²⁴⁴ *Idem*. Cursivas en el original.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 949.

²⁴⁶ Como la perspectiva de una filosofía de la historia con ropaje religioso.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 950. Cursivas en el original.

considerada un proyecto inacabado y, por otro, que este mismo proyecto depende del modo de verdad reivindicado por la práctica y la política. La unidad define, entonces, una razón práctica y, bajo esta razón, se puede afirmar la intención universal de las categorías metahistóricas.

Aunque no hemos recorrido camino por la dimensión ética en este trabajo, los conceptos abordados van tocando esta dimensión, sea el concepto de conciencia histórica o sea el de memoria.²⁴⁸ Por su parte, las dos categorías de Koselleck implican la dimensión ética, a lo cual Ricoeur contribuye con dos precisiones, una respecto a la espera y otra respecto a la expectativa.²⁴⁹ La primera señala que la espera (expectativa) no debe referirse a algo inalcanzable o utópico, de modo que no se desacredite la acción, pues “por falta de anclaje en la experiencia en curso, son incapaces de formular un camino practicable dirigido hacia los ideales que ellas sitúan”.²⁵⁰ Así, el horizonte de espera debe ser determinado y acercado al presente, y, diríamos, anclado en el presente. Incluso, Ricoeur retoma cuestionamientos éticos kantianos según los cuales toda espera debe ser una esperanza para la humanidad. Y su segunda precisión apunta a que es ineludible resistir a una reducción del espacio de experiencia. Para resistir a esta reducción, sería necesario rechazar la premisa de que el pasado no es más que un periodo terminado y envejecido, es decir, que el pasado ha concluido y no existe una conexión con él. Por el contrario:

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. Éstas son las dos caras de una misma tarea: sólo esperas determinadas pueden tener sobre el pasado el efecto retroactivo de revelarlo como *tradición viva*. Es así como nuestra meditación crítica sobre el futuro exige el complemento de una meditación análoga sobre el pasado.²⁵¹

Es aquí, por lo tanto, donde nos (re)conectamos con la filosofía hermenéutica de Gadamer. Desde nuestra condición histórica somos agentes de la historia, al mismo tiempo que somos sus pacientes. Como vimos en el segundo capítulo, la propuesta de

²⁴⁸ Del mismo modo, veremos a la ética retornar al final del capítulo.

²⁴⁹ Se puede relacionar con lo que se espera del vaciamiento de conceptos importantes en la *Fratelli Tutti*. Puesto que tales conceptos se solidificaron en la modernidad, ¿la pérdida de los topoi modernos puede significar hoy en día el vaciamiento de tales conceptos?

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 952.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 953. Cursivas en el original.

conciencia histórica hermenéutica de Gadamer posibilita una consideración crítica y determinada acerca del futuro, del mismo modo que requiere Ricoeur. Así, el filósofo francés dialoga con Gadamer y, al mismo tiempo, establece relaciones con los conceptos de Koselleck.

4.2.2 *Diálogo con Gadamer*

Ricoeur propone el ser-marcado-por-el-pasado desde la perspectiva gadameriana de la conciencia de ser expuesto a la eficiencia de la historia. De acuerdo con el autor, la recepción del pasado por la conciencia presente parece exigir, por un lado, una continuidad de la memoria común (colectiva); y, por otro, la evolución (uso y conservación) documental operada por la historia.²⁵² Al afirmar una continuidad, el filósofo defiende una historia viva y abierta, al mismo tiempo que afirma una receptividad del pasado. Explicar “la noción de receptividad respecto a la eficiencia de la historia es, fundamentalmente, explicar la noción de tradición”.²⁵³ Y Ricoeur habla de la tradición a partir de tres distinciones: la *tradicionalidad*, las *tradiciones* y la *tradición*. Para el filósofo francés, en diálogo con las categorías propuestas por Koselleck, la tradicionalidad

Designa un estilo de encadenamiento de la sucesión histórica o, para usar la terminología de Koselleck, un rasgo de la “temporalización de la historia”. Es un trascendental del pensamiento de la historia con el mismo derecho que la noción de horizonte de espera y de espacio de experiencia. Así como el horizonte de espera y el espacio de experiencia forman un binomio contrastado, la tradicionalidad depende de una dialéctica subordinada, interna al espacio mismo de experiencia. Esta segunda dialéctica precede de la tensión, en el interior de lo que llamamos la experiencia, entre la eficiencia del pasado, que sufrimos, y la recepción del pasado, que realizamos. El término “transmisión” expresa perfectamente esta dialéctica interna a la experiencia.²⁵⁴

²⁵² Aquí Ricoeur aboga por la importancia de la memoria colectiva, lo cual estará presente en lo que se sigue de su diálogo con Gadamer. Lo interesante es que, al parecer, esta posición suya se distingue de lo que vimos en el capítulo sobre la memoria. Pero se puede considerar lo siguiente: primero, que el estudio más detenido de Ricoeur acerca de esta última es posterior a *Tiempo y narración*; y, segundo, como vimos, que Ricoeur presenta tres sujetos de la memoria.

²⁵³ *Ibidem*, p. 958.

²⁵⁴ *Ibidem*, pp. 958-959.

Esta transmisión o tradición transmitida se relaciona con el concepto de distancia temporal de Gadamer. Con esto la tradicionalidad se refiere a la dialéctica entre el distanciamiento y el acercamiento temporal, haciendo del tiempo el fundamento del proceso en que el presente mantiene sus raíces. En esta relación dialéctica, “nos encontramos en una situación; desde este punto de vista, toda perspectiva da a un horizonte vasto pero limitado. Pero, si la situación nos limita, el horizonte se ofrece para ser superado sin ser nunca incluido”.²⁵⁵ De acuerdo con Gadamer, el horizonte

Es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento. No es la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitador; sino que en la conciencia histórica este movimiento tan sólo se hace consciente de sí mismo.²⁵⁶

Pero desde Ricoeur y en relación con la categoría de Koselleck se puede afirmar que el término “horizonte”, empleado por Gadamer, señala una tensión constitutiva del espacio de experiencia. Esta afirmación es posible en la medida que la espera es un elemento del horizonte del presente. En una situación de multitud de horizontes se hace necesaria la idea de una *fusión de horizontes*. Ésta conduce a la tensión entre el horizonte del pasado y el del presente. En la relación entre pasado y presente, aquél no es revelado por la proyección de un horizonte histórico separado de éste. Así, el “horizonte temporal a la vez proyectado y alejado, distinguido e incluido, termina de dialectizar la idea de tradicionalidad”.²⁵⁷ E, igualmente, “al *proyectar* un horizonte histórico experimentamos, en la tensión con el horizonte del presente, la eficacia del pasado, del que nuestro ser-afectado es correlato”.²⁵⁸

Pasamos ahora al siguiente término propuesto por Ricoeur, “tradiciones”. Para el autor este concepto significa que nunca estamos en posición de creadores, sino, primeramente, en posición de herederos. Esta condición deriva, en general, de la estructura lingüística y, en particular, de la transmisión de contenidos pasados. Se entiende por “lenguaje” no sólo cada sistema lingüístico, sino también las cosas dichas, oídas y recibidas; y, en

²⁵⁵ *Idem.*

²⁵⁶ Hans-Georg Gadamer, *Verdad... I*, p. 375.

²⁵⁷ Paul Ricoeur, *Tiempo...*, p. 960.

²⁵⁸ *Idem.* Cursivas en el original.

consecuencia, por “tradición entendemos consiguientemente *las cosas ya dichas*, en tanto transmitidas a lo largo de las cadenas de interpretación y de reinterpretación”.²⁵⁹

Ricoeur afirma que las tradiciones tienen un carácter dialéctico y que esta característica se relaciona con la noción de espacio de experiencia. Esta característica de las tradiciones se trata de una “dialéctica formal de la distancia temporal hecha de tensión entre alejamiento y distanciación”.²⁶⁰ De modo que, cuando se entiende por tradiciones las cosas dichas y transmitidas hacia el presente desde una cadena de interpretaciones y reinterpretaciones, es imperativo incorporar la dialéctica de los contenidos (las cosas dichas y transmitidas) a la dialéctica de la distancia temporal. En este sentido, “el pasado nos interroga y nos cuestiona antes de que nosotros lo interroguemos y lo cuestionemos”.²⁶¹

Pasamos ahora al tercer término, *tradición*. Ricoeur advierte que este concepto da lugar a la confrontación entre la hermenéutica de las tradiciones y la crítica de las ideologías, y por esta razón hace dos observaciones. Primero, que la cuestión del sentido presente en los contenidos transmitidos no se separa del sentido de la verdad, de modo que toda proposición de sentido es también una pretensión de verdad. Sin embargo, lo que se recibe del pasado son modos de “tener por verdadero”, como, por ejemplo, las creencias o las convicciones. En este sentido, para Ricoeur es el “vínculo entre el régimen lingüístico de las tradiciones y la pretensión de verdad vinculada al orden del sentido el que confiere cierta plausibilidad al triple alegato en favor del prejuicio, de la autoridad y, finalmente, de la tradición”.²⁶² Ahí se encuentra el concepto de la conciencia expuesta a la eficacia de la historia. La segunda observación se refiere a la crítica de Gadamer al *metodologismo*, como vimos en el segundo capítulo. De acuerdo con el filósofo francés, la crítica de Gadamer tiene por intención “recordar a la conciencia juzgadora que la tradición nos vincula a las cosas ya dichas y a su pretensión de verdad antes de que sometamos ésta a una investigación”.²⁶³

Con las dos observaciones anteriores Ricoeur, en efecto, evoca el debate entre la hermenéutica de la tradición y la crítica de las ideologías con el objetivo de delimitar la

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 961.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 962.

²⁶¹ *Idem*.

²⁶² *Ibidem*, p. 963.

²⁶³ *Ibidem*, p. 964.

noción de eficiencia de la historia y su análogo, el ser-afectado-por esta eficiencia. De acuerdo con el filósofo francés, la hermenéutica de la tradición no puede evitar el cuestionamiento acerca de qué legitimidad puede seguirse de la condición empírica de toda comprensión. Este cuestionamiento se vincula con la noción de prejuicio; y “el prejuicio se sitúa a sí mismo dentro de la órbita del juicio; se hace así defensor ante el tribunal de la razón; y ante este tribunal, no hay otro recurso que someterse a la ley del mejor argumento”.²⁶⁴ En la oposición entre autoridad y tradición, la razón tendría como defensa una crítica de las ideologías, en la cual

[...] comienza por situar el lenguaje sobre el que la hermenéutica parece encerrarse, en una constelación más vasta, que comporta también el trabajo y la dominación; a la luz de la crítica materialista resultante, la práctica del lenguaje revela ser la sede de distorsiones sistemáticas que resisten a la acción correctiva que una filología generalizada —es esto lo que parece caracterizar a la hermenéutica en última instancia— aplica a la mala comprensión inherente al uso del lenguaje, una vez separada arbitrariamente de su condición social de ejercicio. Es así como una presunción de ideología pesa sobre toda pretensión de verdad.²⁶⁵

Según Ricoeur, por un lado, la hermenéutica debería renunciar a la pretensión universalista para preservar su legitimidad regional; y, por otro, la crítica de las ideologías con el *interés de emancipación* evoca una nueva pretensión de universalidad. Pero en el caso de la pretensión de la Escuela de Frankfurt se da el problema de saber cuál sería el tribunal no ideológico ante el cual la comunicación adulterada podría comparecer, esto es, la comunicación vinculada a los efectos de la dominación. En tal tribunal sería necesario establecer una comunicación sin restricciones o límites.²⁶⁶ La crítica en dicho tribunal sería objeto de otra crítica, y esta última, igualmente, sería objeto de una más, de modo que se generaría una especie de carrera de superación, es decir, que una crítica siempre supere la anterior y proyecte un “principio-esperanza en una utopía sin asidero histórico”.²⁶⁷ En este proceso, para posibilitar una comunicación sin trabas ni límites, así como para no retornar a una verdad de una sola voz, habría que entender el principio

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 967.

²⁶⁵ *Idem*.

²⁶⁶ La comunicación sin trabas y límites genera una “situación ideal de habla”, caracterizada por un consenso ideal como consecuencia del proceso de argumentación. Esta situación de habla es posible cuando la crítica por parte de la razón puede escapar a una crítica más radical de la razón misma. En efecto, la crítica se encuentra también sujeta a una tradición histórica, y no sólo a la razón instrumental moderna. En este sentido, según Ricoeur, se da la carrera de superación entre las críticas.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 968.

reflexivo de la comunicación como particularmente dialógico. Este principio de verdad dialógico “se articula sobre el pensamiento de la historia [...] que pone en relación un horizonte determinado de espera y un espacio específico de experiencia”.²⁶⁸

Retornando a la hermenéutica de la tradición, ésta

Se da a conocer de nuevo precisamente en ese camino del retorno a la cuestión del fundamento al de la eficiencia histórica. Para escapar de la huida sin fin de una verdad perfectamente ahistórica, hay que intentar discernir sus signos en las anticipaciones del acuerdo, que actúa en toda comunicación lograda, en toda comunicación en la que realizamos la experiencia de cierta reciprocidad de intención y de reconocimiento de intención. En otros términos, es preciso que la trascendencia de la idea de verdad, en tanto de entrada es una idea dialógica, sea percibida como ya actuante en la práctica de la comunicación. Así, incorporada nuevamente al horizonte de espera, la idea dialógica no puede dejar de alcanzar las anticipaciones encerradas en la tradición misma.²⁶⁹

Por consiguiente, el recorrido de Ricoeur en torno al concepto de tradición implica que, primero, la *tradicionalidad* es un modo de conexión que asegura la continuidad en la transmisión del pasado. Esta conexión supone una reciprocidad entre la eficacia histórica y nuestro ser-afectado-por-el-pasado. Segundo, que las *tradiciones* se refieren a los contenidos transmitidos como portadores de significado, ubicados en el ámbito simbólico y asociados a lo lingüístico y textual. De esta manera, las tradiciones representan propuestas de sentido. Tercero, la *tradición*, como instancia de legitimidad, se refiere a la pretensión de verdad, ofrecida para la argumentación en el espacio público del debate. Ante la crítica que se devora a sí misma en la carrera de superación, la pretensión de verdad de las tradiciones debe ser considerada como tal, a menos que se presente un mejor razonamiento que la contradiga. Aun para el filósofo francés la noción de presunción de verdad representa el crédito inicial que merece cualquier proposición con sentido o pretensión de verdad. Esto se debe a que nunca estamos al inicio del proceso de verdad y pertenecemos, antes de cualquier valoración crítica, a un dominio de presunta verdad. Esta última noción de verdad presumida crea un puente entre la inevitable limitación de toda comprensión y la validez de la idea de verdad comunicativa. De esta reflexión sobre el ser-afectado-por-el-pasado Ricoeur obtiene dos conclusiones:

²⁶⁸ *Idem.*

²⁶⁹ *Ibidem*, pp. 968-969.

En primer lugar, no hay que olvidar en absoluto que esta condición va acompañada por el objetivo de un horizonte de espera. A este respecto, una hermenéutica de la historia de la eficiencia sólo aclara la dialéctica interna a la experiencia [...]. En segundo lugar, es preciso afirmar nuevamente la preeminencia de la noción de eficiencia de la historia y de su correlato, nuestro ser-afectado-por-el-pasado, sobre la constelación de significaciones que gravitan en torno al término de tradición.²⁷⁰

Respecto a la primera conclusión, restaurar la dialéctica interna de la experiencia es esencial para comprender nuestra conexión con el pasado. Por un lado, la influencia de nuestras esperanzas respecto al futuro en la reinterpretación del pasado puede abrir posibilidades pretéritas, que habían sido olvidadas. Por otro lado, el potencial de significado que se libera de las tradiciones puede contribuir a dar vida a esperanzas que tienen el poder de modelar, en el sentido de una historia por construir, la idea regente, aunque vacía, de una comunicación sin trabas ni límites. Es por esta interacción entre la espera y la memoria que “la utopía de una humanidad reconciliada puede actuar en una historia *efectiva*”.²⁷¹

Presentaremos en seguida la continuación de la propuesta ricoeuriana, donde el autor establece relación con lo visto anteriormente sobre la hermenéutica de la conciencia histórica (el-ser-marcado-por-el-pasado) y con aspectos de su propio estudio sobre la memoria, que hemos visto en el capítulo anterior.

4.2.3 Aspectos finales desde Ricoeur

Ricoeur también relaciona el concepto de tradición con el de “huella”.²⁷² Vimos este concepto al tratar del desarrollo de la memoria, cuando Ricoeur abordaba el tema desde la tradición griega:

Entre huella dejada y recorrida, y tradición transmitida y recibida, se revela una afinidad profunda. En cuanto dejada la huella designa, por la materialidad de la marca, la exterioridad del pasado, es decir, su inscripción en el tiempo del universo. La tradición hace hincapié en otro tipo de exterioridad: la de nuestro “ser-afectados”

²⁷⁰ *Ibidem*, pp. 970-971.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 970.

²⁷² Nos referimos en el tercer capítulo a tres aspectos de la huella: 1) las escritas o archivadas (documentos); 2) la impresión, en cuanto algo resultante del pasado que afecta al ser en el presente; y 3) la impronta cerebral/corporal. Pero, en este momento, se añade la sucesión de las generaciones, igualmente presente en la idea de la memoria de mis allegados.

por un pasado que nosotros no hemos hecho. Pero hay correlación entre la significancia de la huella recorrida y la eficiencia de la tradición *transmitida*. Son dos meditaciones semejantes entre el pasado y nosotros.²⁷³

De acuerdo con el filósofo francés, y respecto a lo que vimos en el capítulo anterior, se destaca la función del documento en la formación de una memoria amplia, de modo que la huella es dejada, impresa en algo. El documento se recoge y se preserva, y, en este sentido, vincula huella y tradición. De manera correspondiente, la crítica del documento está intrínsecamente ligada a la crítica de las tradiciones. Enseguida el autor relaciona “la tradición con la *sucesión de las generaciones*: subraya el carácter hiperbiológico de la red de los contemporáneos, de los predecesores y de los sucesores, es decir, la pertenencia de esta red al orden simbólico”²⁷⁴. A su vez, la sucesión de generaciones provee a la sucesión de interpretaciones y reinterpretaciones la base para la vida y continuidad de los seres humanos. En la medida en que la huella, el documento y la sucesión de generaciones expresan la reintegración del tiempo vivido en el tiempo del mundo, el tiempo del calendario también se convierte en parte del fenómeno de la tradición. Esta interconexión del tiempo calendárico y la tradición se manifiesta en el plano del momento crucial que define el inicio del cálculo del tiempo y otorga al sistema de fechas su bidimensionalidad, de modo que

Por un lado, este momento axial permite la inscripción de nuestras tradiciones en el tiempo del universo: gracias a esta inscripción, la historia efectiva, medida por el calendario, es aprehendida como englobadora de nuestra vida y de la sucesión de sus vicisitudes. En cambio, para que un acontecimiento sea juzgado digno de constituir el eje del tiempo del calendario, es preciso que estemos vinculados a él por la corriente de una tradición-transmisión: este acontecimiento depende entonces de la eficiencia de un pasado que supera toda memoria individual.²⁷⁵

¿Hay aquí una argumentación en favor de la memoria colectiva? Particularmente, es lo que se evidencia²⁷⁶, aunque no se rechazan los otros dos sujetos de la memoria, el *yo* y los *allegados*, como hemos visto la defensa de ellos en el tercer capítulo. Por su parte, el

²⁷³ *Ibidem*, p. 972. Cursivas en el original.

²⁷⁴ *Idem*.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 973.

²⁷⁶ De acuerdo con Ricoeur, citando a Gadamer, correlativamente podemos decir que “lo que llena nuestra conciencia histórica es siempre una multitud de voces en las que resuena el eco del pasado. Sólo en la multitud de tales voces el pasado es presente, esto constituye la esencia de tradición de la que formamos ya parte y en la que queremos tomar parte.” *Ibidem*, p. 964.

ser-afectado-por-el pasado es afectación en el presente, en el presente del *Dasein*, por retomar la expresión heideggeriana. La tradición constituye la dimensión pasada del espacio de experiencia, pero es en el presente donde este espacio se congrega. Para Ricoeur, en el presente histórico se da la *iniciativa*, respecto de la cual sostiene que

Por el “puedo”, la iniciativa señala su potencia; por el “hago”, se convierte en acto; por la intervención, inscribe mi acto en el curso de las cosas, haciendo así coincidir el presente vivo con el instante cualquiera; gracias a la promesa mantenida, confiere al presente la fuerza de perseverar; en una palabra, de durar. Por este último la iniciativa reviste una significación ética que anuncia la caracterización más específicamente política y cosmopolítica del presente histórico.²⁷⁷

Desde la idea de iniciativa se inserta el sujeto agente en el mundo; el cuerpo propio es el mediador entre lo vivido y el orden del mundo, entre el padecer y el obrar.²⁷⁸ De acuerdo con el filósofo francés, el presente histórico tiene dos fundamentos: el primero se refiere al tiempo del calendario, ya analizado anteriormente. Este último descansa en la elección de un momento central a partir del cual todos los eventos pueden ser cronológicamente ubicados. Tanto nuestra propia vida como la de las comunidades a las que pertenecemos se entrelazan con estos eventos, permitiendo situarlos en relación con este momento central del calendario. El presente histórico participa “del carácter mixto del tiempo del calendario que une el instante puntual al presente vivo. Se edifica sobre el fundamento del tiempo del calendario”.²⁷⁹ El segundo fundamento es la noción de “reino de los contemporáneos”. El presente está “apoyado, como el pasado y el futuro histórico del que es solidario, en el fenómeno a la vez biológico y simbólico de la sucesión de las generaciones [...]. El presente histórico es inmediatamente aprehendido como espacio

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 978.

²⁷⁸ La dimensión ética se evidencia de nuevo y, con ello, se plantea la interrogante acerca del deber hacer. A pesar de que en momentos anteriores de este trabajo (especialmente en el primer capítulo) no hemos seguido este camino, hacemos dos preguntas que quedarán abiertas, como posibilidad de investigación para el futuro: ¿habría una dimensión ética en la conciencia histórica? Y, ¿habría una exigencia ética en el texto de la Fratelli Tutti? Además, según Ricoeur, su trabajo no tiene el objetivo de “esbozar los lineamientos de la filosofía ética y política a cuya luz la iniciativa del individuo podría insertarse en un proyecto de acción colectiva sensata. Al menos, podemos situar el presente de esta acción, al mismo tiempo ética y política, en el punto de articulación del horizonte de espera y del espacio de experiencia. Volvemos a encontrar, pues, el propósito enunciado anteriormente, cuando observábamos, con Reinhart Koselleck, que nuestra época se caracteriza, a la vez, por el alejamiento del horizonte de espera y por una restricción del espacio de experiencia. Sufrido pasivamente, este desgarramiento hace del presente un tiempo de crisis.” Cfr. *ibidem*, p. 980.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 978.

común de experiencia”.²⁸⁰ Este apoyo al que se refiere Ricoeur viabiliza la noción de reino de los contemporáneos, en la que se intercala el tiempo de los predecesores y el de los sucesores. La simultaneidad física del espacio de experiencia puede ser entendida por la noción de contemporaneidad, la cual otorga de inmediato al presente histórico la cualidad de ser compartido, permitiendo que varios flujos de conciencia se coordinen en un proceso de envejecer-juntos. En el caso de los sujetos de la memoria, este envejecer-juntos se puede referir a los allegados.

El presente es también un tiempo de crisis cuando la espera se ampara en la utopía y cuando la tradición se convierte en un depósito inerte. En este sentido, para el filósofo francés, ante la amenaza de desintegración del presente histórico, la tarea consiste en evitar que la tensión entre los dos extremos del pensamiento histórico (espacio de experiencia y horizonte de expectativa) desemboque en un quiebre. Esto implica, por un lado, acercar al presente las aspiraciones puramente utópicas mediante una acción estratégica que atienda los primeros pasos hacia lo deseable y lo razonable; y, por otro lado, supone resistir a la limitación del ámbito de experiencia, liberando las potencialidades no utilizadas del pasado. La iniciativa, en el contexto histórico, radica precisamente en la continua negociación entre estas dos labores. Y también, con el tono ético que ha tomado las últimas líneas,

Por un lado, el presente histórico es, en cada época, el término último de una historia acabada, a su vez hecho acabado y fin de la historia. Por otra, en cada época también el presente es [...] la fuerza inaugural de una historia por hacer. El presente, en el primer sentido, dice el envejecimiento de la historia y hace de nosotros personas que han llegado tarde; en el segundo sentido, nos califica como los primeros que han llegado. Nietzsche hace [...] inclinar la noción del presente histórico de lo negativo a lo positivo, procediendo de la simple suspensión de lo histórico [...] a la afirmación de la “fuerza del presente”. Al mismo tiempo, inscribe en esta fuerza del presente el “impulso de la esperanza” [...], lo que le permite protegerse de la vituperación contra las desventajas de la historia lo que sigue siendo “la utilidad de la historia para la vida”.²⁸¹

Del mismo modo en que Ricoeur presenta los sujetos de la memoria, se pueden considerar estos sujetos de la historia, es decir, los seres humanos. Así, “en definitiva, el sujeto está articulado entre tres dimensiones: mirando al pasado, afincado en el presente, y orientado

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 979.

²⁸¹ *Ibidem*, pp. 987-988.

al futuro”.²⁸² En este sentido, de acuerdo con Carlos Beorlegui, la memoria es condición de posibilidad del pasado y actúa activamente en su construcción; de modo que, siendo un “poder activo significa que su reivindicación, frente a los *presentismos* de todo tipo, tiene algo de ética. Somos no sólo aquello que contamos de nosotros mismos, sino también aquello que recordamos, aquello que nos atrevemos a recordar”.²⁸³ El ser humano, en su condición histórica, está dotado de una temporalidad abierta:

Pero nuestra temporalidad no es una dimensión individual, sino que nos realizamos en relación con los demás. Eso hace que nuestra condición histórica consiste en ser herederos, que nazcamos en un ámbito cultural conformado por el conjunto de realizaciones culturales de las generaciones anteriores, ámbito al que nos incorporamos al nacer y al que contribuimos durante nuestra vida con nuestras aportaciones. La historia constituye, por tanto, el ámbito en el que la vida de cada uno tiene sentido, y el horizonte hermenéutico desde el que adquieren significación nuestros actos y el conjunto de nuestra realización personal.²⁸⁴

Las acciones humanas están orientadas a fines elegidos, es decir, orientadas hacia el futuro. Por tanto, “el ser humano está llevado [...] por la voluntad de obrar, así como por la voluntad de conocer”²⁸⁵ o la voluntad de comprender.

Llegados a este momento, nos encaminamos hacia nuestras consideraciones finales. Haciendo una breve recapitulación, nuestro punto de partida fue la problemática de la posibilidad del fin de la conciencia histórica presente en la carta encíclica *Fratelli Tutti*. ¿Es posible el fin de la conciencia histórica? Inicialmente, la respuesta a esta pregunta fue que no. En los dos primeros capítulos trabajamos el concepto de conciencia histórica. Enseguida —en el tercer capítulo— la memoria se presentó como un elemento importante en nuestra consideración. Por último, a partir la propuesta de Ricoeur sobre el concepto de memoria se ha buscado dialogar con el concepto de conciencia histórica. ¿Qué se ha evidenciado a lo largo de este trabajo? ¿Qué posibilidades han surgido? ¿Qué preguntas todavía pueden plantearse?

²⁸² Carlos Beorlegui, *Antropología filosófica: dimensiones de la realidad humana*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 2016, p. 559.

²⁸³ *Idem*.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 540.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 557.

CONSIDERACIONES FINALES

El camino propuesto en esta investigación no pretendió limitarse a ofrecer una respuesta definitiva que cerrara las posibilidades de aproximación a la cuestión del posible “fin de la conciencia histórica”, tal como se plantea en la *Fratelli Tutti*. Más allá de responder afirmativa o negativamente a este problema, se buscó construir un argumento que presentara una condición que parece esencial a la naturaleza humana. Dicha condición se refiere a nuestra conciencia histórica desde una perspectiva hermenéutica y ontológica; es decir, sirviéndose del término "estructura", el recorrido realizado apuntó a comprender la estructura de la conciencia histórica, enfocándose en el elemento de la memoria y de los dinamismos que le son propios.

Como observamos en el balance preliminar, las propuestas de Rösen y de Gadamer entablan un diálogo. Esto ocurre no sólo por la similitud en el vocabulario conceptual empleado por ambos autores, sino también por la cercanía de sus pensamientos, destacada desde la introducción. Podemos afirmar que Rösen describe una estructura de la conciencia histórica con sus contenidos y modos de actuación. El autor ofrece dos perspectivas complementarias sobre este concepto. En la primera, la conciencia histórica se refiere a la situaciones genéricas y elementales de la vida práctica. Aquí y con base en ello, es posible sostener que todos poseemos conciencia histórica, ya que, en el sentido utilizado por el autor, dicha conciencia es inherente a la cotidianidad del ser humano en su contexto histórico; es decir, las prácticas individuales o colectivas se insertan en un contexto y convergen con una historicidad. Por ejemplo, en los últimos años de pandemia de SARS-COV 19, enfrentando un contexto de riesgo para la vida, algunas medidas de seguridad sanitaria se relacionaron con la vida práctica: el saludo, el mantenimiento de la sana distancia, la higiene personal, el uso de mascarillas, etc. Y las personas insertaron estas prácticas en su vida cotidiana.

En la segunda perspectiva ofrecida por Rösen, la conciencia histórica es el resultado de operaciones mentales mediante las cuales los seres humanos interpretan la experiencia de la evolución temporal de su mundo y de sí mismos y, a través de ello, pueden orientar su vida práctica. Esta orientación es intencional, de modo que la acción también lo sea. La intención surge de la interpretación de la experiencia temporal, y ambas se realizan en el proceso social de la vida humana. ¿Existe en esta segunda perspectiva una actitud reflexiva? Tendemos a afirmar que sí, que la conciencia histórica, entendida de esta

manera, es reflexiva porque requiere interpretar la experiencia temporal, evaluar lo vivido en el pasado y llevar a cabo acciones intencionadas en el presente. Asimismo, aquello que se interpreta puede ser narrado y, para Rüsen, la narrativa es parte constituyente de la conciencia histórica. Tanto la narración como la interpretación recurren a la memoria para esclarecer la experiencia del tiempo. La historia, a su vez, incorpora la memoria en la narrativa histórica. Y en cuanto a la comunidad, esta incorpora la narrativa histórica de manera que no se pierda ante los cambios del mundo y se mantenga segura a lo largo del tiempo. Así, en la conciencia histórica se trata de un conocimiento del pasado que se relaciona con la interpretación del presente y con la expectativa hacia el futuro.

Con respecto a Koselleck, ¿existe diferencia entre la experiencia del tiempo y el espacio de experiencia, entre la expectativa de futuro y el horizonte de expectativa? Aunque cada autor tiene sus propios puntos de partida y sus respectivos matices, parece que abordan contenidos similares, como podemos advertirlo en el diálogo entre Ricoeur y Koselleck. Por otro lado, al señalar las similitudes entre Rüsen y Gadamer en el balance preliminar es crucial destacar que ambos autores presentan distinciones para el mismo concepto. Una diferencia fundamental radica en el enfoque de cada autor: mientras que el primero trabaja desde la teoría de la historia, el segundo lo hace desde la hermenéutica filosófica.

La conciencia histórica, según Gadamer, corresponde a una estructura ontológica, resultado de la herencia heideggeriana que retoma. Es ontológica también porque afecta al ser humano en su conjunto. Además, la conciencia histórica a la que se refiere Gadamer es de origen moderno y, para el autor, es estrictamente reflexiva. Siendo reflexiva, los beneficios y consecuencias de la tradición se consideran en la vida cotidiana. Con una conciencia histórica reflexiva, Gadamer reivindica el autoconocimiento como labor de la conciencia histórica. En este caso, el conocimiento de uno mismo y del mundo está arraigado en el contexto histórico que constituye al ser humano.

Con Gadamer, es importante reconocer que la tradición influye en nuestra perspectiva sobre el presente y que estamos inmersos en nuestra historicidad. Es decir, el Dasein se encuentra arrojado en el aquí y ahora del contexto histórico. Pero, para que sea posible la conciencia histórica, retomamos lo afirmado en el balance preliminar: es necesario el reconocimiento de la historicidad de la existencia; que el individuo, a su vez, se reconozca en y ante una tradición, que identifique los prejuicios, que valore la distancia temporal e interprete de manera reflexiva. En este sentido, no todos poseen este grado de conciencia histórica. Además, Gadamer se aleja del *metodologismo*. La comprensión no se limita a

recabar datos del pasado objetivamente, sino que implica la participación del intérprete en el diálogo con la tradición. Así, por un lado, es necesaria una apertura hacia la alteridad del pasado, hacia lo que ésta tiene que decir, y por otro, es esencial estar dispuesto a ser transformado por las voces que llegan a través de la tradición.

Para esta concepción de la conciencia histórica, el diálogo entre el pasado y el presente es constante e imprescindible, un diálogo en el que se encuentran dos horizontes: el del intérprete y el del horizonte histórico que el intérprete busca comprender. El horizonte del pasado se manifiesta bajo la forma de tradición, y Gadamer sostiene que toda vida humana se nutre del horizonte del pasado. Pero ¿no se manifiesta el horizonte del pasado también bajo la forma de la memoria? Para el hombre que vive en la historia, el recuerdo es una realización vital con la tradición; es decir, ésta se materializa a través del recuerdo y de la memoria, como dimensión humana.

La conciencia histórica, entendida como conciencia de nuestras acciones o acontecimientos en el tiempo y de nuestra condición hermenéutica, es también conciencia del tiempo pasado. La memoria actúa como guardiana de la *paseidad* del pasado. Identificar el papel de la memoria en los planteamientos de los autores conduce a reconocer que ésta es un requisito esencial para afirmar la existencia de una conciencia histórica. La memoria, siendo la guardiana de la *paseidad* del pasado, tiene la primacía sobre lo que se identifica como dato pasado. En este sentido, sin la memoria, sin su acción, ¿existiría la conciencia histórica? En Ricoeur, memoria y conciencia histórica parecen ocupar el mismo lugar; cuando se refiere a los rasgos de la memoria, uno de éstos es la conciencia histórica.

Grondin comenta sobre Ricoeur que, gracias a la memoria, podemos recordar, a pesar de todas las aporías que esto implica. Esto constituye gran parte del recorrido fenomenológico desarrollado sobre la memoria; es decir, al definir qué es la memoria y cuáles son las dificultades que la acompañan, siguiendo una tradición clásica. Ricoeur asume las dificultades propias de las aporías y el cuestionamiento sobre la fiabilidad de la memoria en su relación con la imagen, pero prefiere poner más énfasis en las capacidades de la memoria, como se vio en su análisis sobre la memoria interna y sus "vastos palacios" y en la descripción de las capacidades desde los pares oposicionales.

En cuanto al individuo, al colectivo y a los allegados, éstos son los sujetos de la memoria. Ricoeur se refiere a los dos primeros como la "mirada interior" y la "mirada exterior",

respectivamente. Esto es interesante, porque el uso del término "mirada" sugiere otra actitud respecto a la memoria; es decir, que no sólo la poseemos individual o colectivamente, sino que la observamos. La observamos hacia dentro, individualmente, y hacia fuera, colectivamente, como una acción intencionada. Y aunque parece haber una discordancia aparente entre los dos primeros sujetos de la memoria, Ricoeur los relaciona, ya que la experiencia del otro es tan primordial como la experiencia de uno mismo. En este sentido, la tradición es un "otro", como también lo es el horizonte de expectativa. Pero es importante destacar que el recuerdo no sólo se atribuye a uno mismo o a un colectivo (que puede ser impersonal), sino también a los allegados, aquéllos que saben de mí y me conocen.

En este sentido, y reiterando, los allegados son, también, otros. Pero son los otros a quienes se les atribuyen una memoria de aspecto distinto, porque son los que llamo mi madre o mi padre, mi hermana o mi hermano, mis mejores amigos, etc. Son aquéllos que se han alegrado con ciertos momentos de mi vida y han llorado conmigo en otros momentos. También pueden ser aquéllos con quienes me he vinculado al integrarme en un grupo social o institución, permitiendo así una relación de filiación que posibilita vivir y compartir juntos. Esta memoria implica el sentir, el afecto por el otro y el aprecio privado por la existencia de cada persona involucrada. Así, por un lado, Ricoeur presenta a los allegados como un tercer sujeto de la memoria; pero, por otro lado, considera que la conciencia histórica es un tercer rasgo de la memoria. De este modo, los tres rasgos son: el individuo, el colectivo y la conciencia histórica. Este es el punto de convergencia donde se dialoga entre conciencia histórica y memoria y, como lo hemos señalado, Ricoeur parece usar ambos términos de manera simétrica.

Desde la hermenéutica de nuestra conciencia histórica se presenta el ser afectado por el pasado (también, ¿ser afectado por la memoria?). El diálogo con Koselleck expone la relación entre la experiencia privada y la experiencia transmitida por las generaciones, donde lo heredado del pasado se comprende como un *habitus*. Este ser afectado por el pasado espera algo, proyecta su mirada hacia el futuro y lo desea. Pero es necesario que lo esperado y la mirada hacia el futuro se sometan a una consideración crítica, que puede basarse inicialmente en la tradición, según el diálogo que Ricoeur establece con Gadamer. En este diálogo se asegura la continuidad en la transmisión del pasado, que los contenidos transmitidos son portadores de significado y que la tradición se refiere a una instancia legitimadora, comporta una pretensión de verdad. En este caso, se afirmó que el potencial

de significado proveniente de las tradiciones contribuye a alimentar las esperanzas. Y también, que la interacción entre lo esperado y la memoria es el espacio donde puede surgir la utopía de una humanidad reconciliada.

Es pertinente la reiteración: ser afectado por el pasado implica ser afectado en el presente, en el presente del *Dasein*. La tradición constituye la dimensión pasada del espacio de experiencia, pero es en el presente donde este espacio se congrega. El presente es también lugar de iniciativa, no sólo de recepción pasiva, donde el sujeto agente actúa como mediador entre lo vivido y lo que se desea vivir, entre el padecer y el actuar. Este sujeto se articula entre tres dimensiones: mirando al pasado (mediante la acción de la memoria), arraigado en el presente y orientado hacia el futuro. Así, es cierto que, entre todo lo que podemos ser, también somos aquello que recordamos en nuestro presente con la perspectiva de una temporalidad abierta capaz de realizarse en alteridad, en relación con los otros.

En la hermenéutica de la conciencia histórica, ser afectado por el pasado implica estar influenciado por la tradición. El presente se convierte en el escenario de la iniciativa y de la acción de los sujetos. El futuro, por su parte, es un horizonte de expectativas, el espacio de nuestras esperanzas que son determinadas y responsables. Además, el presente es intempestivo, ya que es el momento en que siempre puede surgir algo inédito, resultado de la acción humana; una acción que entabla diálogo con la pluralidad de voces en las que resuena el pasado. Reconocer estas voces significa, por un lado, comprender que no estamos solos en el presente (la presencia de lo ausente) y, por otro, afirmar la alteridad inherente a ellas. Utilizando la expresión "el que tiene", así, el que tiene conciencia histórica se sabe en permanente relación y diálogo con los demás, especialmente con aquéllos del pasado.

Dada nuestra condición histórica y nuestra memoria, tendremos, en algún grado, conciencia de nuestra historia, independientemente de los contenidos que la constituyan o identifiquen. Por ejemplo, al emplear términos como "democracia", "justicia" o "libertad" en mi cotidianidad, no sucede de manera aleatoria, sino porque he heredado sus significados a través de una tradición y los he incorporado en mi relación con la realidad y con los que comparto dicha realidad.

Ahora nos gustaría considerar algunos últimos puntos:

1. A lo largo de nuestra investigación no pudimos profundizar en la antropología ricoeuriana del “hombre capaz”, pero nos gustaría plantearnos: ¿es posible derivar de la hermenéutica del hombre capaz de memoria, hombre capaz de conciencia histórica? Esto abre otro camino, ya que la palabra "capacidad" ofrece una perspectiva diferente que incluye la expresión "yo puedo". En este caso, yo puedo recordar o yo puedo tener conciencia histórica.

2. Como se observó a lo largo del trabajo, la ética fue un tema recurrente. En diversos momentos los autores estudiados presentaron perspectivas éticas en sus obras. En Ricoeur, encontramos la propuesta de una hermenéutica que se convierte en ética. Además, reflexionamos sobre cuál sería la actitud ética del individuo consciente históricamente. Otra pregunta fue sobre la posibilidad ética en el texto de la *Fratelli Tutti* (aunque no analizamos el documento completo), considerando que éste enfoca la relación con los demás y el deber de construir una relación fraterna con todos, a partir de la propuesta de la amistad social.

Sobre la posibilidad ética del individuo consciente históricamente, se puede esbozar brevemente: es común escuchar a historiadores, estudiantes de historia o en el mismo discurso público la afirmación de que la conciencia histórica y la memoria, o estudiar la propia historia, sirven para no repetir los errores del pasado. Primero, esta delimitación de no sólo repetir errores es sujeta a crítica. Segundo, no repetir los errores supone saber qué hacer en el presente, y este deber está determinado por experiencias pasadas. Por ejemplo, conocer el pasado para evitar la repetición de dictaduras, guerras u otras formas de violencia. Sin embargo, sabemos que eventos de esta naturaleza continúan ocurriendo. Retomando la perspectiva del diálogo con la alteridad y considerando que somos individuos que vivimos en sociedad, es necesario reflexionar sobre la ética, especialmente por parte de aquellos conscientes de los errores del pasado. No obstante, la perspectiva ética queda abierta en este trabajo para una exploración futura.

3. Siendo la conciencia histórica un fenómeno intrínseco al ser humano, plantear la posibilidad de su fin genera nuevos cuestionamientos, como: considerando la conciencia histórica moderna desde la perspectiva de Gadamer, ¿se refiere la *Fratelli Tutti* al fin de esta conciencia, es decir, al fin de la posibilidad del ser humano moderno de ser consciente de la historicidad de su presente? Esto resulta interesante también al considerar qué tipo de conciencia histórica reemplazaría a la anterior... ¿una conciencia histórica posmoderna? Para ello sería necesario establecer diálogo con autores que reflexionan

sobre la condición posmoderna, como el filósofo Jean-François Lyotard o el geógrafo David Harvey, por ejemplo.

Pero, como hemos observado en la encíclica *Fratelli Tutti*, el posible fin de la conciencia histórica también podría ser el resultado de otros factores o de ciertos contextos históricos. Por lo tanto, abordar esta cuestión desde la hermenéutica filosófica y subrayar la importancia de la memoria representa un giro en la pregunta para enfocarla desde la condición ontológica del ser humano. En otras palabras, se trata de considerar la conciencia histórica como parte integral de la condición ontológica humana. Según afirma el documento de la *Fratelli Tutti*, un método efectivo para disolver la conciencia histórica sería despojar de fundamento y significado a conceptos históricamente construidos (como democracia, justicia, libertad). Esto nos da pie a preguntar: si consideramos la conciencia histórica como una estructura ontológica del ser humano, ¿podría ésta ocuparse de otros contenidos (conceptos), incluso si se vacían los conceptos históricamente construidos? Por ejemplo, con Koselleck observamos que los conceptos pueden variar a lo largo del tiempo, puesto que el tiempo histórico está siempre en movimiento.

Aquí concluimos. El recorrido realizado nos lleva a plantear que el fin de la conciencia histórica no sería plausible. Sin embargo, como hemos destacado al inicio de estas consideraciones finales, nuestro propósito no fue simplemente responder afirmativa o negativamente a la pregunta, ni tampoco reducir el problema a una falacia condicional del tipo "si sí, ¿entonces qué?", "si no, ¿entonces qué?". Al final, se trató de nosotros: de nuestra existencia, de nuestra memoria y de nuestra conciencia histórica.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Aron, Raymond, *Dimensiones de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, España, 1962.

Beorlegui, Carlos, *Antropología filosófica: dimensiones de la realidad humana*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 2016.

Castro, Roberto Fernández, *De la filosofía de la vida a la fenomenología: La recepción de la obra de Paul Yorck von Wartenburg*, Historia y grafía, núm. 60, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México, 2023.

Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944.

Francisco, Papa, *Fratelli Tutti - Sobre la fraternidad y la amistad social*, Vaticano, Roma, 2020.

Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, España, 1993.

_____, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, España, 1999.

_____, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, España, 1998.

Grondin, Jean, *Paul Ricoeur*, Herder, Barcelona, 2019.

_____, *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, España, 2003.

Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.

López, Miguel Ángel Guzmán, *La estructura de la conciencia histórica en clave hermenéutico-ontológica*, Pliego Historia, Guanajuato, México, 2019.

Santander, Jesús Rodolfo, *Entre objetividad y pertenencia. La conciencia histórica en el debate de la filosofía hermenéutica con el historicismo*, Graffylia – Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, BUAP – Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Número 20 enero-junio, 2015.

Ricoeur, Paul, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1999.

_____, *La memoria, la historia y el olvido*, Trotta, Madrid, España, 2003.

_____, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, Siglo XXI, México, 2009.

Rüsen, Jörn, *Razão Histórica— teoria da história: os fundamentos da ciência histórica*, Universidade de Brasília, Brasília, Brasil, 2001.

_____, *Tiempo y Ruptura*, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, México, 2013.

_____, “Historical consciousness: Narrative Structure, Moral Function, and Ontogenetic Development” in Peter Seixas (edited), *Theorizing Historical Consciousness*, University of Toronto, Toronto, Canada, 2004.