

COMUNICACIONES

El carácter dialógico de la conciencia histórica.

Guzmán López, Miguel Ángel (Universidad de Guanajuato, México).

La conciencia histórica es el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones.

Hans-Georg Gadamer.

La búsqueda de la respuesta a la pregunta de la *dynamis* de la conciencia histórica conduce a esta investigación a adentrarse en pensamiento de Hans-Georg Gadamer, quien sobre las bases que Heidegger estableció en *El ser y el tiempo* desarrolló su proyecto en pos de una hermenéutica ontológica o hermenéutica filosófica, clarificando precisamente varios de los puntos que en su maestro quedaron sin suficiente atención.¹

Lo que Gadamer aporta en este sentido es la dinámica de carácter dialogal que en la conciencia histórica se manifiesta y es a ese punto al que la presente ponencia dirige su atención haciendo, en un primer momento, un acercamiento al problema inicial del cual parte Gadamer para proponer una hermenéutica ontológica, para después analizar el vínculo indisoluble entre conciencia hermenéutica y conciencia histórica que este filósofo expone; finalmente, se hacen algunas consideraciones respecto a la naturaleza dialogal de la conciencia histórica.

A posta se ha colocado como epígrafe de este texto la definición de conciencia histórica más clara que Gadamer ha escrito (Gadamer, 2000, p. 41) con la finalidad de tenerla presente desde el principio e ir sucesivamente clarificando los aspectos del pensamiento gadameriano que la explican. La estrategia argumentativa no consiste, por tanto, en tomar esta definición como punto de partida sino de llegada, siendo reconsiderada en diversos puntos del trayecto.

La historicidad del ser como punto de partida.

En *Verdad y Método I*, Gadamer intenta hacer una recuperación de la especificidad hermenéutica de las ciencias del espíritu, para lo cual toma distancia de Dilthey en cuanto a que para éste la condición finita de la conciencia, que hace que toda afirmación sobre el pasado sea relativa en cuanto a que se dice desde una posición histórica específica, puede ser superada por la misma conciencia, de manera que se tenga acceso a una comprensión de carácter universal desde la cual se supera toda subjetividad (Gadamer, 1996, p. 292).

Para Gadamer esta idea representa la anulación de la conciencia histórica más que su realización, pues no podría pensarse en una conciencia histórica cuya realización

¹ Jürgen Habermas describe esta relación de la siguiente manera: «Heidegger ha sido un pensador radical, que ha abierto un abismo en torno suyo. Ahora bien, a mi parecer, la contribución filosófica de Gadamer consiste en haber llenado este abismo. La imagen del puente sugiere, seguramente, falsas connotaciones, suscita la impresión de que alguien, intentando aproximarse a un lugar inaccesible, suministra un auxilio pedagógico [...] Diría más bien, que Gadamer urbaniza la provincia heideggeriana» (Ferraris, 2002, p. 202).

dependiera de su conversión en un “saber absoluto”, reuniendo así en una autoconciencia presente todo el espíritu devenido, pues en ese mismo instante dejaría de ser histórica, es decir, dejaría de estar condicionada por su situación finita y completamente conectada con los efectos del devenir histórico. El esquema de Dilthey pasa por alto la historicidad misma que hace que la conciencia sea histórica (Gadamer, 1996, p. 296).

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

Por indisoluble que sea el fundamento de la vida histórica sobre la cual se eleva, la conciencia histórica es capaz de comprender históricamente su posibilidad de comportarse históricamente [...] Ya no se limita a aplicar los patrones de su propia comprensión de la vida a la tradición en la que se encuentra, ni a continuar así, en ingenua apropiación de la tradición, esta misma tradición, por el contrario, se sabe en una relación reflexiva consigo misma y con la tradición en que se encuentra. Se comprende a sí misma desde su historia. *La conciencia histórica es una forma de autoconocimiento* (Gadamer, 1996, p. 297).

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

Pese a lo anterior, la conciencia histórica tiene la posibilidad de poseer un conocimiento objetivo del pasado, mas no mediante la búsqueda de la trascendencia de su propia historicidad sino reconociendo en primera instancia la imposibilidad de lograr esa superación y estableciendo entonces, como camino metodológico, una *interacción comprensiva* de sí misma con respecto al otro, al que se le reconoce también su historicidad. Así, la conciencia histórica se caracterizaría en primera instancia por desarrollarse desde una situación histórica específica y finita, y por reconocerse a sí misma en esta condición.²

La conciencia histórica se comprende a sí misma desde su historia, por lo que se auto-conoce en el comprenderse, se desenvuelve en el conocimiento de sí. La *formación (Bildung)* de la conciencia histórica está en el propio comprenderse. De esta forma, cuando se habla de ella no se estaría haciendo alusión a un estado *pasivo* del ser sino a uno en constante cambio y desarrollo, en cuanto a que la comprensión es un saber-hacer práctico.

Pero la historicidad no es una cualidad solamente de quien pretende comprender algo sino que ese algo también comparte ese modo de ser. Así, siguiendo de cerca a Heidegger, Gadamer está de acuerdo en que en una relación de conocimiento ni el conocedor ni lo conocido se dan ópticamente sino históricamente porque ambos participan del modo de ser de la historicidad (Gadamer, 1996, p. 327). Esto no significa que los acontecimientos del pasado se encuentren en constante cambio sino que lo que

² Tanto en Heidegger como en Gadamer entienden el término *comprensión (Verstehen)* no solamente desde un punto de vista cognoscitivo sino también como un saber-hacer práctico, de manera que quien comprende no sólo entiende un mensaje o una situación sino que sabe desenvolverse frente a estos elementos de un modo que podría definirse como *interactivo*. Comprender, desde esta perspectiva sería «desenvolverse con conocimiento» (Gadamer, 1996, p. 326).

cambia es la relación de conocimiento que se da entre quien pregunta por el pasado desde el presente y el acontecimiento pasado interrogado desde cada nuevo presente. La circunstancia histórica hace que la interrogación del pasado en cada presente sea diferente en cada caso en virtud de que el pasado signifique algo nuevo también en cada caso.

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

Elementos hermenéutico-ontológicos de la historicidad y de su conciencia.

Pero esta relatividad en el ser no conduce a un relativismo en el saber, pues si bien toda afirmación se encuentra condicionada por la historicidad del que pregunta y por la de lo que se pregunta esto no quiere decir que toda afirmación sea válida. Gadamer salva el problema del *relativismo* de las opiniones señalando en primera instancia que el que quiere comprender no debe dejarse llevar por sus propias opiniones previas e ignorar la del texto³ sino que debe estar dispuesto a dejarse decir algo por él, es decir, debe ser receptivo desde el principio para la alteridad del texto.

Esta receptividad, empero, no debe implicar la neutralidad ni la auto-cancelación «sino que incluye una matizada incorporación de las opiniones previas y prejuicios» (Gadamer, 1996, p. 336). De esta manera, con la toma de conciencia de sus opiniones previas, una conciencia formada hermenéuticamente puede confrontar las mismas con la objetividad del texto, y así, con esta conjugación entre lo que es propio tanto del intérprete como del objeto o hecho a interpretar, es posible lograr una comprensión correcta de la realidad.

El devenir histórico, así como la tradición implícita en él, no pertenece al sujeto sino que el sujeto pertenece a ambos dado que antes de que el individuo pueda comprenderse a sí mismo en la reflexión ya se está comprendiendo «de una manera autoevidente en la familia, la sociedad, y el estado en que vivimos» (Gadamer, 1996, p. 344), de forma que «la autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica» (Gadamer, 1996, p. 344).

De ahí la importancia que tiene la rehabilitación del prejuicio para comprender la realidad, pues esto implica ser consciente del lugar histórico desde el que se realiza toda comprensión,⁴ «pues los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser» (Gadamer, 1996, p. 344), y por ello es importante

³ En esta investigación se empleará el término “texto” denotando toda realidad susceptible de ser comprendida hermenéuticamente, tal y como el propio Gadamer parece emplearla, sobre todo a partir de reconocer que desde Dilthey la hermenéutica deja de tener sólo una función propedéutica de la historiografía sino que abarca a la historia en su conjunto «Pues lo que se afirma de las fuentes escritas, que en ellas cada frase no puede entenderse más que en su contexto, vale también para los contenidos sobre los que dan noticia» (Gadamer, 1996, p. 229).

⁴ En Gadamer se percibe a la tradición como una continuidad inmersa dentro de las constantes transformaciones del devenir histórico: «la tradición es esencialmente conservación, y como tal no deja de estar presente en los cambios históricos» (Gadamer, 1996, p. 349). Pero que no es ella misma inmutable sino que se encuentra en constante cambio mediante la reafirmación que implica su vivencia por parte de los sujetos. La tradición, en ese sentido, es tradición viva.

“escuchar a la tradición”, pues ella es expresión misma de la propia historicidad. Esta es la base de lo que Gadamer llama la *conciencia histórico-efectual*.

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

La conciencia hermenéutica es, pues, conciencia histórica y a la inversa, puesto que para la existencia de ambas es necesario que se cumpla la condición de que el sujeto se dé cuenta de su situación histórico-hermenéutica, es decir, que advierta la posición que ocupa dentro de la tradición y al mismo tiempo que se sitúa en un variable presente.

La conciencia de la historia efectual y la conciencia histórica.

En Gadamer no existe la idea heideggeriana del pasar del *Dasein* de un estado de irresolución a uno de resolución, sin embargo, como se mencionó líneas arriba, sí hace la distinción entre un estado de comprensión previo a la autocomprensión reflexiva. Este momento antecedente describe al sujeto en su *desempeñarse en el mundo* en el modo de la cotidianidad: la manipulación correcta de las cosas, la relación inmediata con los demás, la acción frente a una determinada circunstancia, etcétera. Pero la autocomprensión reflexiva va más allá del mero acto de *desempeñarse* – sin dejar de ser parte de él- y centra su núcleo en el *conocimiento del mundo* a partir de la toma de conciencia de la situación histórica de quien hace la reflexión.

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

Esta actitud hermenéutica está fundamentada en la propia historicidad del ser y se expresa en el término gadameriano de la *historia efectual*. La historia efectual hace referencia al devenir histórico, al acontecer real, que determina a los individuos irremediabilmente y por lo cual éstos no pueden contraponerse a su pasado desde un lugar ajeno al devenir histórico mismo, desde una posición trascendente al acaecer de los hechos (Gadamer, 1998, p. 137). Luego, el sujeto no puede entender la historia desde fuera de ella sino inmerso en la misma, siendo él parte del acontecer: «No se trata entonces de una comprensión de la historia como un transcurso, sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpeándonos y concerniéndonos» (Gadamer, 1998, p. 136).

De esta forma se puede apreciar cómo el proceso de la comprensión -la forma en que la comprensión acontece- constituye un desenvolvimiento historizado en el que, conforme ocurre, la conciencia está sabiendo de sí misma desde su propia situación mientras se comprende en el mundo, es decir, se *desempeña* en él. Por ello Gadamer señala que la conciencia histórico efectual es más ser que conciencia (Gadamer, 1998, p. 18), es decir que da cuenta más de la naturaleza del ser que solamente de la forma en que el conocimiento se da.

Llegados a este punto es necesario reconsiderar la definición inicial de conciencia histórica para descubrir que fórmula “la conciencia de la historicidad de todo presente y la relatividad de todas las opiniones” efectivamente da cuenta de lo que la

conciencia histórica *es*, aunque ahora posiblemente pueda reprochársele que la forma sintética en la que aparece no permite apreciar la profundidad de la concepción hermenéutico-ontológica que la sustenta. No basta pues con enunciar este aserto para quedar conforme respecto a la cuestión que define.

La conciencia histórica y su dialogicidad.

Para hablar ahora de la conciencia histórica, es necesario retomar algunas consideraciones que ya se habían hecho previamente y subrayar su carácter dialógico, la primera de ellas tiene que ver con la historicidad del ser, a la que podría considerarse como el fondo ontológico de toda conciencia y comprensión. Frente a la finitud del sujeto se encuentra la tradición, que constituye la conservación de ciertos elementos del pasado que continúan teniendo efecto en el presente y que por tanto, frente al cambio histórico, constituyen una continuidad. Aquí se encuentra una primera tensión que resalta el carácter dialógico de la conciencia histórica: la resultante entre la finitud del sujeto en su presente en constante cambio y la tradición como continuidad que deriva del pasado y que determina el presente.

En atención a esta primera tensión dialógica, se puede afirmar entonces que la conciencia histórica se caracteriza por establecer un diálogo entre la finitud de un sujeto inmerso en el constante cambio del devenir histórico y los elementos constantes que desde el pasado hacen efecto sobre él, es decir, la tradición.

Por otro lado, es importante resaltar a la comprensión entendida como *desempeñarse en el mundo*, pues no se trata solamente de una acción en la que el sujeto *simpliciter* de manera unidireccional con el pasado, sino que en la medida en que comprende ese pasado se comprende a sí mismo de una manera *pragmática*.⁵ Por eso quien comprende algo se comprende a sí mismo en virtud de contar con nuevos elementos que influyen en su desempeño presente. Así se descubre un nuevo elemento dialógico de la conciencia histórica: el de la comprensión del otro como comprensión de sí mismo.

Esta nueva tensión tiene que ver directa y centralmente con el propio acto hermenéutico de comprender, pues la actitud de una conciencia formada hermenéuticamente no debe atender exclusivamente a sus opiniones previas ni a la opinión del texto o realidad a comprender. La acción o el texto del pasado que se somete a un proceso de estudio hermenéutico debe reconocer tanto el sentido que tal acción o texto tuvo dentro de su contexto histórico como al sentido que ahora, desde el presente, representa.⁶

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

La comprensión del otro y de sí mismo entraña otra tensión dialógica de la conciencia histórica, a saber, la que se da entre la extrañeza y la familiaridad, pues el punto medio de todo acto hermenéutico se sitúa entre la extrañeza y la familiaridad; la

⁵ Pragmático en el sentido con que Heidegger, en *Ser y tiempo*, retoma el concepto griego *prágmata* y lo traduce al alemán *Zeug* (Moreno, 2002, pp. 172-173).

⁶ De aquí deriva Gadamer la idea que tiene sobre el sentido histórico que caracteriza al historiador: «Tener un sentido histórico es vencer de una manera consecuente esta ingenuidad natural que nos haría juzgar el pasado según los parámetros considerados evidentes en nuestra vida cotidiana, en la perspectiva de nuestras instituciones, de nuestros valores y de nuestras verdades adquiridas. Tener sentido histórico significa esto: pensar expresamente en el horizonte histórico que es coextensivo con la vida que vivimos y que hemos vivido» (Gadamer, 2000, p. 43).

extrañeza se presenta, para el caso de la conciencia histórica, mediante la historia que *nos sale al paso, nos interpela y nos concierne*. Más al punto en que el sujeto se ve sorprendido por esa interpelación, generando la extrañeza, surge inevitablemente la pulsión a *familiarizarse* con lo que ha generado este desconcierto, buscando los puntos en los cuales lo nuevo se parece a lo ya conocido.⁷

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

La tensión entre la extrañeza y la familiaridad está vinculada con la dinámica, también en tensión, de la expansión del horizonte propio y de la fusión de horizontes. El horizonte es un ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto; el horizonte de un sujeto puede ser muy estrecho, cuando su percepción se queda con lo inmediato, o muy amplio si no está limitado a lo más cercano sino que puede ver por encima de ello y evaluar a partir de patrones que tienen que ver con lo cercano y lo lejano, con lo grande y lo pequeño. Quien tiene un horizonte correcto es quien ve las cosas desde su justa perspectiva al momento en que elabora un cuestionamiento hermenéutico.

Pues bien, la conciencia histórica parte del horizonte del sujeto para posteriormente desplazarse a un horizonte histórico, lo cual no significa que se dé un traslado real de la conciencia hacia una situación histórica sino que el sujeto *se lleva a sí mismo a otra situación* desde su propio horizonte (Gadamer, 1996, p. 375). Esto es, que quien pretenda *ganarse*⁸ un horizonte histórico deberá hacerlo sin apartar la mirada de sí mismo, -como prescribe el ideal rankeano- sino tomarse en consideración en primera instancia.

Una vez lograda la obtención de un horizonte histórico no se llega al fin del esfuerzo sino que se descubre que el horizonte obtenido por el traslado de uno mismo a la situación continúa en movimiento, pues el horizonte se desplaza al paso de quien se mueve; está pues en perpetuo movimiento, y no debido a la conciencia histórica (no es ella de quien dependa tal movimiento) sino que, más bien ella se ha vuelto consciente de dicha dinámica (Gadamer, 1996, p. 375).

Entonces a la conciencia histórica caracteriza también esta tensión entre el horizonte propio y el horizonte histórico, mismos que se relacionan de una forma dialógica o también hasta dialéctica en la que el resultado constituye la ampliación del horizonte, producto de la fusión de los dos anteriores.

En conclusión, a partir de la ontología hermenéutica de Gadamer se ha hecho el esfuerzo por describir la dinámica que caracteriza a la conciencia histórica, descubriéndose que en ese dinamismo se encuentran inscritas sus propias condiciones de posibilidad y por eso mismo se justifica el carácter ontológico de la discusión que ya había tenido en Heidegger fuertes cimientos.

⁷ Muchas lenguas antiguas, por ejemplo, logran descifrarse mediante un minucioso trabajo de comparación con lenguas ya conocidas o mediante la aplicación de esquemas de carácter universal, como el del trinomio sujeto-verbo-predicado. A la sorpresa inicial, al extrañamiento, inmediatamente responde el esfuerzo por volver familiar lo extraño. Este es el núcleo de todo acto hermenéutico.

⁸ «Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos» (Gadamer, 1996, p. 376).

Aún así, queda pendiente incursionar en cuestionamientos que ayuden a discernir las dificultades de representadas por el paso de una perspectiva ontológica centrada en el individuo –por muy dialógica que sea la realidad individual- a otra centrada en la vida de las sociedades humanas, lo que implicará poner atención en la ruptura que plantean los críticos de Gadamer, principalmente Paul Ricoeur y Jürgen Habermas; cuestión que por lo pronto conviene solamente enunciar.

Referencias Bibliográficas:

- Ferraris, M. (2002) *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI.
- Gadamer, H-G. (1996) *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. 6ª ed. Salamanca: Sígueme.
- (1998) *Verdad y Método II*. 3ª ed. Salamanca: Sígueme.
- (2000) *El problema de la conciencia histórica*. 2ª ed. Madrid: Tecnos.
- García G., D. E. (2004) “Gadamer y la conciencia histórica. La callada herencia viquiana”, en J.J. Acero et. al. *El legado de Gadamer*. Granada: Universidad de Granada.
- Grondin, J. (2002) *Introducción a la hermenéutica filosófica*. 2ª ed. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1971) *El ser y el tiempo*. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- Moreno C., L. F. (2002) *Martin Heidegger*. Madrid: Editorial Edaf S. A.