

LA CONCIENCIA HISTÓRICA Y LA EXPERIENCIA EPOCAL.
APUNTES Y REFLEXIONES DESDE UN CAMPO INTERDISCIPLINARIO
EN CONSTRUCCIÓN¹

*Historical awareness and epocal experience.
Notes and reflections from an interdisciplinary field under construction*

Miguel Ángel Guzmán López*
Universidad de Guanajuato

RESUMEN: La relación interdisciplinaria entre la Historia y la Filosofía siempre ha sido problemática debido no sólo a las características intrínsecas de ambas disciplinas, sino también a las concepciones superficiales que desde un campo se tienen respecto al otro. Con todo, en ambas partes existen problemas comunes que giran en torno al conocimiento histórico que es deseable recuperar a través de un estrecho diálogo entre filósofos e historiadores. En este texto se reflexiona alrededor de aquellos elementos que posibilitan, y de los que dificultan, el acercamiento interdisciplinario entre ambos campos del saber; se da cuenta de algunos esfuerzos que se han realizado en pos de generar un espacio en el que ambas disciplinas coincidan de manera armónica; y se propone el tema de la conciencia histórica como ejemplo de problemática en la cual ambas materias pueden confluir.

PALABRAS CLAVE: Interdisciplina, Historia, Filosofía, conciencia histórica.

ABSTRACT: Interdisciplinary relationship between History and Philosophy has always been problematic due not only to both disciplines intrinsic characteristics, but also to superficial conceptions uses to has one field to the other. However, in both parts there are common problems that revolve around the historical knowledge that is desirable to recover through a close dialogue between philosophers and historians. In this text we reflect on those elements that bring closer, and those that hinder, the interdisciplinary approach between both fields of knowledge; some efforts that have been carried out to generate a field in which both disciplines coincide harmoniously are reported; and the theme of historical consciousness is proposed as an example of a problem in which both subjects can converge.

KEYWORDS: Interdiscipline, History, Philosophy, Historical Consciousness.

*Licenciado en Historia y maestro y doctor en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Como investigador se ha especializado en el estudio del México independiente, así como en la teoría y la filosofía de la historia. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel I), del Colegio de Historiadores de Guanajuato A. C., de la International Network of Theory of History, y de la Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia. Actualmente se desempeña como coordinador del Archivo General de la Universidad de Guanajuato.

Contacto: miguelguzmanlop2@gmail.com

Fecha de recepción:
22 de enero de 2018

Fecha de aceptación:
29 de julio de 2018

¹ Esta es una versión ampliada y corregida de un texto originalmente presentado dentro del marco de las xv Jornadas de Historia. Reflexiones y debates en torno a la Historia y la interdisciplina, el 23 de agosto de 2017.

El poeta y el filósofo se tratan mutuamente de insensatos que se alimentan de quimeras; uno y otro consideran al erudito como una especie de avaro que sólo piensa en atesorar sin ningún goce, y que acumula sin discernimiento los metales más viles junto a los más preciosos; y el erudito, que no ve más que palabras allí donde no lee hechos, desprecia al poeta y al filósofo como a la gente que se cree rica porque sus gastos exceden a su hacienda.

Jean Le Rond D' Alembert
Discurso preliminar de La Enciclopedia (1759).

UNA RELACIÓN ANTINÓMICA

Es pertinente iniciar con este epígrafe cuando se trata de hablar acerca de los puntos de encuentro entre la Historia y la Filosofía porque en él se refleja la gran brecha que siempre ha estado presente entre ambos campos del saber. D' Alembert hace notar la diferencia que existe entre ambos tipos de discurso: frente a la inmaterialidad de las alocuciones de los filósofos y los poetas, se erige el hablar histórico, fuertemente anclado en una colección de acontecimientos debidamente referidos en su respectiva fuente de información, aparentemente blindados contra cualquier ataque metafísico, pero con la imposibilidad de encontrarle provecho si no es mediante la gambusina práctica de pasar por un tamiz el repertorio de minucias que suelen acompañar a las grandes conclusiones.

El alcance más profundo del epígrafe se logra en segunda instancia, pues finalmente trata de mostrar la oposición entre el ejercicio especulativo de la teoría frente a la actividad empírica de la investigación histórica. Se genera entonces el contraste —simplificado, hay que señalar— entre lo material y lo inmaterial; entre lo que se desarrolla solamente en el pensamiento y lo que se encuentra asentado en el mundo, más allá de nuestras elucubraciones, y de lo cual podemos hacer escrupulosa constatación.

Dicha dicotomía es antiquísima; podríamos rastrearla hasta la antigüedad clásica e identificarla claramente en la arquetípica historia que Platón contaba acerca de la ocasión en que Tales de Mileto, absorto en observar el cielo, cae en un pozo y de él se burla una muchacha tracia, pues su afán de conocer las cosas celestes le llevó a perder de vista aquello que tenía bajo su propia nariz.² Blumenberg explica: la teoría es algo que no se ve, y si bien el comportamiento teórico consiste en acciones sujetas a reglas intencionadas, y en virtud de ello es que dichas acciones son interpretables como ejecuciones de algo, para quien no está iniciado en su intencionalidad tienen que resultarle enigmáticas, chocantes y hasta ridículas.³

² Blumenberg, *Risa*, 1999.

³ Blumenberg, *Risa*, 1999, p. 15.

Por su parte el acontecimiento histórico es algo que “se ve” —hago énfasis en las comillas— en cuanto a que se materializa como resultado de las acciones (mediante documentos, monumentos, imágenes, testimonios en general), y en cuanto a que el historiador da cuenta de los hechos sólo en virtud de que tengan como referencia dichas fuentes. Si retomamos los términos propuestos por Rodrigo Ahumada Durán, el historiador, con su actividad, hace pasar los inteligibles históricos en potencia, que contienen la fuente, en inteligibles históricos en acto: muestra el contenido inscrito en la fuente, previamente velado a la mirada del lego.⁴

La historia, desde su propia prehistoria, es conducida por los trovadores como Homero, para hablar de las grandes hazañas de los guerreros, y es por ello querida. La filosofía es el tábano cruel que agujereja constantemente con sus impertinentes preguntas, y aunque se le podría agradecer, como dicen que expresó Sócrates, que se ocupa de uno mismo porque uno mismo no lo hace, lo mejor, para la mayoría de la gente, es que lo haga en donde no molesten sus desfiguros. Con estos antecedentes, ¿cómo podría haber un diálogo entre ambas provincias del conocimiento?

No ha faltado, sin embargo, quien se haya opuesto a esta separación: un buen ejemplo se tiene en la acre crítica que hizo Lucien Febvre a Charles Péguy, para quien no era sano que el historiador reflexionara demasiado sobre la historia, pues durante el tiempo que se dedicaría a eso dejaría de hacer su trabajo y dejaría al filósofo sin trabajo.⁵ Razón ridícula sin duda, pero que lleva a Febvre a reclamar por la situación de la ciencia histórica que, para 1940, según él, seguía en el mismo estado en que estaba en 1880, en el cual se la presentaba como no hecha para atraer el interés de gentes inteligentes y reflexivas. No por nada el historiador francés elevaba entonces un enérgico clamor:

La historia historizante exige poco. Muy poco. Demasiado poco para mí y para muchos otros. Ésta es nuestra queja; pero es sólida. La queja de aquellos para quienes las ideas son una necesidad. Las ideas,

esas valientes mujercitas de las que habla Nietzsche, que no se dejan poseer por hombres con sangre de rana.⁶

Con estas acaloradas manifestaciones —verdaderos combates por la historia— lo que Lucien Febvre buscaba, más que generar un nuevo campo interdisciplinar, era recuperar el carácter pensante que la historia debía tener, y eso le obligaba a evitar el aislamiento con respecto a la filosofía y a las ciencias sociales. No planteaba la creación de algo nuevo sino la recuperación de lo que nunca debió ser diferente.

Ha habido otros ejemplos en los que el acercamiento entre la historia y la filosofía se ha propuesto a través de la fundación de un campo interdisciplinar con cierto grado de independencia respecto a dichos saberes, pero al mismo tiempo tan influido por ellos que resulta más bien producto de su conjunción. Un ejemplo clásico lo proporciona la *Historia* de Johann Gustav Droysen, propuesta en los *Grundriß der Historik* (1867)⁷ como un instrumento ordenador de la investigación y el pensamiento histórico. Droysen, como característico historicista alemán del siglo XIX, consideraba que la historia podía estructurarse como una ciencia por sí misma, con sus objetivos y su agenda propia, independientemente de otras disciplinas; no obstante, la adopción de la hermenéutica como principio metodológico le mantuvo siempre cercano al pensamiento filosófico.⁸

Otro ejemplo interesante en este mismo sentido lo constituye la propuesta de José Carlos Bermejo Barrera, quien propone la creación de una “Historia teórica”, que no se erigiría en una corriente historiográfica, sino que se encargaría de “analizar las posibilidades y los límites de conocimiento histórico”; no pretendería ser una filosofía de la historia en cuanto a que no buscaría ser dadora de sentido al proceso histórico en su totalidad; tampoco realizaría una labor orientadora en el sentido en que lo es la filosofía de la ciencia respecto a la ciencia misma, sino fundamentalmente crítica respecto a los ele-

⁴ Ahumada, “Problemas”, s/f, p. 100.

⁵ Febvre, *Combates*, 1993, pp. 223-224.

⁶ Febvre, *Combates*, 1993, pp. 181.

⁷ Droysen, *Outline*, 1893.

⁸ Guzmán, “Johann”, 2015.

mentos constitutivos de la Historia, para someterla a prueba en pos de su fortalecimiento conceptual.⁹

De hecho, esta perspectiva, planteada prácticamente un siglo después de la *Histórica* droyseana, representa, en muchos sentidos, la misma cuestión. Puede además ser criticada en el sentido de que no podría distinguírsele del todo de la epistemología de la historia, cuya labor teórica ha girado prácticamente alrededor de lo que Bermejo atribuye a esta “historia teórica”.

Lo más recuperable para nuestro interés radica en que si bien Bermejo, al igual que Droysen, plantea la creación de un nuevo campo de estudio, éste no estaría desarrollado exclusivamente por historiadores ni por filósofos, sino que requeriría de un perfil transdisciplinar:

No se trata ahora de dilucidar quién es mejor, si el filósofo o el historiador a la hora de hacer historia teórica. La situación ideal es crear un híbrido entre filósofo e historiador. Una persona que posea una formación en ambos campos, porque suele ocurrir muchas veces que en el desarrollo de la historia teórica un problema historiográfico y una vieja cuestión filosófica se hacen idénticos.¹⁰

La propuesta de fondo es entonces no sólo la creación de un campo del conocimiento, sino la generación de un perfil específico para dicho campo, y que “normalice” —por decirlo de una manera no exenta de polémica— la inestable situación fronteriza entre la historia y la filosofía, al tiempo que, paradójicamente, la radicaliza.

Hasta aquí la problematización inicial respecto a la relación antinómica entre la historia y la filosofía, en la que, como se ha visto, existen tanto mutuas descalificaciones como esfuerzos por superar la brecha que las separa. A continuación, haré algunos apuntes sobre dos conceptos centrales que he

convertido en mi objeto de estudio, y en los cuales confluyen tanto preocupaciones de carácter histórico como filosófico. Me refiero a las nociones de conciencia histórica y de experiencia epocal.

LA CONCIENCIA HISTÓRICA

Debo advertir, en primera instancia, que cuando realicé esta incursión en el estudio de la conciencia histórica no lo hice con el propósito de desarrollar un trabajo de corte interdisciplinario, sino que me dejé llevar por la inquietud, por las preguntas que tenía y que comenzaron a orientar mi agenda. Ahora, interrogándome a mí mismo respecto a lo que mi investigación tiene de interdisciplinar, trataré de exponer brevemente algunos de los puntos de inflexión de este proyecto.

Cuando se habla de conciencia histórica se hace referencia, en primer lugar, a tener una experiencia sabiendo que se la ha tenido, o a advertir la existencia de algo (una entidad específica o un estado de cosas particular). También puede ser la advertencia de sí, como parte de un estado de cosas dado. A esto hace referencia el término conciencia, de manera que si se agrega la palabra *histórica* se habla, en un primer momento, de la advertencia que se tiene de sí respecto a una condición temporal.

Pero ¿cuál es esa condición temporal a la que se hace referencia?, puesto que por la palabra histórico se pueden entender varias cosas: una posición cronológica, el constante cambio de las cosas mediante el cual percibimos el paso del tiempo, la idea de que todo lo acontecido y lo dicho tiene la cualidad de lo percedero, lo que ha perdido vigencia, lo que es relevante, la idea de encontrarse en una realidad socialmente determinada por el pasado, etcétera.

Tomando como punto de partida la perspectiva del historiador, se puede afirmar que la conciencia histórica sería —adaptando con cierta libertad la definición de hombre culto que proporciona Gustave Monod— la capacidad del individuo para captar su situación de hombre en el tiempo y en el espacio a la vez; de relacionar con otras civilizaciones aquella de que es actor y testigo; la capacidad del sujeto que, con el conocimiento de un número de acontecimientos esenciales, ha adquirido una es-

⁹ Bermejo, *¿Qué es?*, 2004.

¹⁰ Bermejo, *¿Qué es?*, 2004, p. 15. La generación de este perfil transdisciplinar —nunca está de más decirlo— no es contraria a la existencia y necesidad tanto del filósofo (y muy particularmente del filósofo de la historia), ni del historiador. La idea de Bermejo se centra en la generación de un perfil compuesto por los saberes y la metodología que ambos profesionistas manejan y que por regla general no comparten entre sí.

pecie de experiencia sobre la muerte y la vida de las civilizaciones.¹¹

La definición de Monod, recuperada por Febvre, hace depender a la conciencia histórica del dato historiográfico, de lo cual podría pensarse que, en la medida en que el individuo tiene acceso a una mayor cantidad de datos (o tal vez a una cantidad de datos con cierta calidad), capta su situación temporal presente en relación con un pasado determinado de mejor manera, y tiene entonces una perspectiva más amplia del mundo social en el que se encuentra inmerso.

La cantidad y la calidad de los datos serían determinantes, una en la medida en que aportaría un mayor conocimiento del pasado, y la otra en cuanto que permitiría desarrollar una idea gradualmente compleja del mismo. Lo anterior es dicho porque en la vida cotidiana pueden apreciarse diferentes formas de pensar la historia de acuerdo a ambos criterios: un individuo cuyo conocimiento de su pasado corresponda al nivel educativo básico lo percibirá sumamente estereotipado, maniqueo y fijo, mientras que quien tenga la formación del historiador (lo que implica experimentar el descubrimiento y la discusión del dato histórico, y la composición del discurso historiográfico) lo advertirá en constante construcción (lo encontrará vivo, si seguimos a Bloch y a Febvre).

La definición que Febvre toma de Monod, si bien puede aplicarse para definir la conciencia histórica como la concibe el historiador, no elimina por lo mismo el hecho de que se hable de un hombre culto, que es, como ya se había mencionado, a lo que originalmente hace referencia el aserto. Surgen entonces interrogantes, tales como: ¿es la conciencia histórica exclusiva del hombre culto, entre ellos el historiador y el filósofo?, ¿qué nombre podría aplicarse a la percepción de lo histórico en alguien no culto?, ¿existen diversos grados o diversos tipos de conciencia histórica?, ¿debiera hablarse, en plural, de conciencias históricas?

Es entonces cuando la reflexión filosófica entra en la discusión. El filósofo, por regla general,¹²

no cuenta con la experiencia del descubrimiento y discusión del dato histórico particular (a nivel de archivo, o del trabajo de campo); cuenta en cambio con inmejorables credenciales en el ámbito de la conceptualización, la argumentación y el trabajo especulativo. El trabajo conceptual en el que el filósofo es experto, aporta al problema de la conciencia histórica la posibilidad de expresarlo mediante el establecimiento de sistemas teóricos bien asentados sobre conceptos específicos tendientes a proporcionar explicaciones generales, cuestión que no se consolida en el discurso del historiador dado que en él predomina la idea del cambio histórico y del estudio de sus particularidades, lo cual vuelve, hasta cierto punto, innecesario el establecimiento de un argot con pretensiones de definitividad.

Sin embargo, es notable que cuando el historiador realiza reflexiones de carácter epistemológico, el lenguaje que emplea, derivado de la cotidianeidad,¹³ no basta para sistematizar el problema hasta sus fundamentos más profundos, de ahí la importancia del involucramiento de la filosofía en el caso que se está describiendo.

En este sentido, la hermenéutica (como disciplina filosófica) construye un discurso con el cual las formulaciones teóricas de los historiadores pueden generar un encuentro, pues, a diferencia de la idea de la historia de origen hegeliano, no plantea el establecimiento de un sistema que, inexorablemente, enmarque a los sucesos históricos como parte de una evolución necesaria para el cumplimiento de un propósito trascendente, idea frente a la cual también la historiografía se manifiesta contraria.

La hermenéutica filosófica parte del reconocimiento de la finitud del individuo y de su imposibilidad de trascender su propia condición histórica, de manera que la percepción que tiene sobre el pasado está determinada siempre por su perspectiva temporal y cultural (que Gadamer expresa bajo el nombre de

¹¹ Febvre, *Combates*, 1993, pp. 64-65.

¹² Hay que enfatizar mucho ese “por regla general”, pues no se trata de ignorar los acercamientos que han hecho pensadores como Hegel, Marx o Foucault, por ejemplo, al trabajo historiográfico.

¹³ Henri-Iréné Marrou señalaba en este sentido que “Si se desea poder dar cuenta de un modo satisfactorio [de la comprensión histórica], hace falta renunciar a servirse de la transposición de los métodos propios de las ciencias de la naturaleza [...]; hay que tomar como punto de partida el conocimiento llamado vulgar, del que nos valemos en la vida diaria”. Marrou, *Conocimiento*, 1999, p. 69.

tradición),¹⁴ de manera que si bien el sujeto tiene acceso al conocimiento del pasado, lo hace sin abandonar los condicionamientos de su presente.

Cuando se habla de la historicidad del individuo desde la perspectiva hermenéutica, se abre, en primera instancia, la posibilidad de percibir la condición ontológica del cambio, es decir, el reconocimiento de que parte de la naturaleza misma del sujeto es su condición histórica: el estar *arrojado en el mundo* bajo ciertas coordenadas espacio-temporales que le permiten reconocer su finitud.¹⁵ La historicidad del individuo se hace patente y propia, en este primer nivel, a través del cambio que su pensamiento experimenta conforme vive las contingencias de su existir. Esto podría ser definido como una forma primaria de conciencia histórica.

En una segunda instancia, la historicidad del individuo se hace patente a partir del reconocimiento de la existencia del otro, con quien comparte sus coordenadas espacio-temporales (operación que se considera fundamental para pensar en sí mismo), o de aquel con el que no comparte dichas coordenadas, es decir, el otro que existió en algún momento pero ya no en el presente. Percepción de la cual derivan nociones como contemporáneo, coetáneo, predecesor, ancestro, sucesor, etcétera. En este punto podría hablarse del nacimiento de una conciencia histórica derivada de la percepción de la otredad, pero que puede establecer vínculos comunitarios en la medida en que, en el reconocimiento del otro, la comparación puede tener como resultado un sentimiento de afinidad o animadversión. Es esta manifestación de la conciencia histórica de la cual puede derivarse la discusión sobre la identidad.

Aquí radica, en primera instancia, la importancia que la labor historiográfica tiene para la conformación de la conciencia histórica, pues representa el esfuerzo que el historiador hace por dar cuenta del otro ya no existente. En ese sentido, la historiografía se erige como uno de los medios posibles para lograr la experiencia de mundo, en tanto la suma de las percepciones e interacciones que tiene el individuo como ser contingente.

Pero hay una segunda instancia en la que la historiografía aporta elementos importantes para la conceptualización de la conciencia histórica, puesto que para la hermenéutica filosófica ya puede hablarse de conciencia histórica desde que el individuo descubre su propia condición de ser histórico, antes de que exista un conocimiento más o menos profundo de la existencia de las culturas y civilizaciones del pasado, mientras que para el historiador la conciencia histórica se consolida hasta que dicho conocimiento se genera. Dicha aportación radica en el matiz cultural que la historiografía introduce al problema, pues la conciencia histórica tendría que estar nutrida de elementos simbólicos muy concretos de la vida social de una época determinada: una identidad individual o colectiva, la representación de las tradiciones, las ideologías políticas, la asunción de un meta-relato específico, etcétera.

Si se regresa a la definición que se tomó prestada de Monod, aparece en la misma el primer nivel de conciencia histórica a que se ha hecho referencia (la capacidad del individuo para captar su situación de hombre en el tiempo y en el espacio a la vez), pero acompañada de una afirmación respecto al segundo nivel (la capacidad de relacionar con otras civilizaciones aquella de que el individuo es actor y testigo), y lo complementa con el acto de obtener datos del pasado (la capacidad del individuo que con el conocimiento de un número de acontecimientos esenciales ha adquirido una especie de experiencia sobre la muerte y la vida de las civilizaciones).

Raymond Aron presenta una definición similar, pero en ella el sujeto de la conciencia histórica es colectivo: “Cada colectividad tiene una conciencia histórica, quiero decir, una idea de lo que significan para ella humanidad, civilización, nación, pasado y futuro, los cambios a los que se someten a través del tiempo las obras y las ciudades”.¹⁶

El problema que se presenta en consecuencia es determinar si es que puede hablarse de una conciencia histórica que, dependiendo de la cantidad y la calidad de la información, presente diversas manifestaciones, de manera que pueda decirse que no existe una sola forma de advertir la relación del indi-

¹⁴ Gadamer, *Verdad*, 1996, p. 349.

¹⁵ Heidegger, *Ser*, 1971, pp. 415-416.

¹⁶ Aron, *Dimensiones*, 1983, p. 103.

viduo respecto a su pasado, o si, como una alternativa —a la que la presente reflexión no se siente inclinada—, pudiera hablarse de diferentes conciencias históricas.

LA EXPERIENCIA EPOCAL

Esta noción está íntimamente relacionada con la de conciencia histórica en la medida en que constituye el elemento que proporciona sentido e inteligibilidad a la experiencia temporal. Dados los problemas conceptuales que representa, también en ella se localiza un punto de encuentro de la historia con la filosofía, pero antes de abundar en este asunto, conviene clarificar cómo se concibe la misma.

Por experiencia epocal se entiende la percepción que la conciencia hace del sentido de continuidad, y de ruptura, de los acontecimientos que pueblan el devenir histórico. La conciencia histórica no está fundada solamente en la experiencia constante de los instantes que se suceden ininterrumpidamente, sino en la atribución de sentido que a determinados hechos se hace, de manera que sean considerados sucesos de inicio, continuidad o cierre de un periodo de tiempo específico. Dicho lapso se convierte entonces en una época, con atención no en el antiguo sentido astronómico —como instrumento de cómputo—, sino denotando un cúmulo de experiencias que concuerdan en darle una fuerte importancia a ciertos acontecimientos, de forma que inauguren un periodo temporal con ciertas características, y a la vez clausuren otro del que se diferencia la nueva época.¹⁷

Debido a que existe la experiencia epocal, la conciencia histórica no experimenta el devenir temporal solamente como el paso constante de los

acontecimientos, sino que les otorga un sentido que hace que el devenir temporal se convierta en devenir histórico. De esto abrevan todas las cosmovisiones que atribuyen al transcurso de la historia un orden específico, sea cíclico, providencial o progresista. La propia forma en la que el historiador concibe los acontecimientos está permeada por esta noción, pues el tiempo deja de ser visto como unidad de medida y se transforma en el medio que les otorga a los sucesos su inteligibilidad.¹⁸

La experiencia epocal tiene su basamento en el acontecimiento objetivo y en la relevancia que a dicho suceso otorgue una comunidad específica. Esto quiere decir que las épocas están delimitadas por eventos reales que ocurren de manera objetiva, pero estos hechos sólo cobran relevancia epocal en la medida en que están recubiertos por una significación determinada que les proporciona un individuo o una comunidad específica.¹⁹ Tal sería, por ejemplo, el caso de la muerte de un gobernante, en el que más allá del suceso biológico y su inscripción a una coordenada astronómico-temporal específica, el hecho “tiene una relevancia común para la vida de un pueblo, de suerte que todo es diferente a partir de ahí y lo que antes fue, ya no es”.²⁰

La experiencia epocal tiene además la importancia de contribuir al establecimiento de los lazos comunitarios a partir de la identificación de las experiencias que comparte un determinado número de individuos. También tiene mucho que ver en la conformación de los relatos identitarios, pues

¹⁷ Gadamer, *Verdad II*, 1998, pp. 135-137. Esta forma de concebir a la época, de corte claramente hermenéutico en cuanto a lo que se enfatiza en ella es la atribución de un sentido a la experiencia de la sucesión de los instantes, difiere de la acepción griega original del mismo, en la que *epoché* hace referencia a la interrupción de un movimiento o al punto en el que un determinado movimiento es detenido o invertido. Por ende, desde esta perspectiva, la palabra época se aplicaría para hacer referencia a los puntos de inflexión en el devenir histórico y no al lapso que se encuentra entre dos de ellos. Blumemberg, *Legitimación*, 2008, p. 457.

¹⁸ Marc Bloch señala al respecto que “para muchas ciencias que, [...] dividen el tiempo en fragmentos artificialmente homogéneos, éste apenas representa algo más que una medida. Por el contrario, el tiempo de la historia, realidad concreta y viva abandonada a su impulso irreversible, es el plasma mismo en que se bañan los fenómenos y algo así como el lugar de su inteligibilidad”, Bloch, *Introducción*, 2000, p. 30. Por su parte, Gadamer señala que “Las épocas de la historia diferenciadas por el historiador hunden su raíz en verdaderas experiencias y deben acreditarse en ellas”, Gadamer, *Verdad II*, 1998, p. 136.

¹⁹ Gadamer señala que aún en la existencia individual es posible reconocer experiencias de tipo epocal, y pone como ejemplo la experiencia de la edad: el reconocimiento de que se vive en un momento determinado de la vida, no a raíz de haber transcurrido el tiempo calendárico, que es común a todos, sino por la experiencia misma que se tiene de haber llegado a ese momento. Gadamer, *Verdad II*, 1998, p. 136.

²⁰ Gadamer, *Verdad II*, 1998, p. 137.

estos se estructuran a partir de lo que es común a los integrantes de un conglomerado social.²¹

Al igual que la conciencia histórica, sólo existe una experiencia epocal, pero ésta es variada en sus contenidos, dependiendo del tiempo o del lugar en la que se genera. Lo que determina esta variedad es la tensión que se da entre el *espacio de la experiencia* y el *horizonte de espera*,²² es decir, la manera en la que las diversas sociedades humanas modulen la relación entre la influencia que le otorguen a su pasado y las expectativas que guarden respecto a su futuro.²³

Una vez dicho lo anterior, no es difícil discernir los puntos de encuentro de la historia y la filosofía, pues en el estudio de la experiencia epocal convergen elementos cuyos grados de conceptualización requieren de hacer una aproximación altamente teórica y especulativa, así como otros en los que la evidencia histórica y el trabajo crítico sobre la fuente son indispensables.

Dentro de los primeros está el propio concepto de experiencia, que hace referencia a todo aquello que depende directa o indirectamente de la sensibilidad, de la percepción sensible contenida en un acto vivencial. Corresponde al proceder especulativo profundizar respecto a la naturaleza ontológica de la experiencia, y de aquellos elementos que la limitan y caracterizan. En lo tocante a los segundos, se impone el estudio de la experiencia epocal en la medida en que dicha percepción se encuentre consignada en las fuentes históricas y se constate que el discernimiento de quien ha escrito tenga una

correspondencia real con el contexto histórico del cual hace referencia.²⁴

EL CAMPO EN CONSTRUCCIÓN: LA TEORÍA DE LA HISTORIA

A pesar de que se han hecho propuestas de desarrollar un campo en el que confluya la especulación teórica con la generación de respuestas a las preguntas propias de la investigación histórica, como es el caso de la Histórica de Droysen y la Historia teórica de Bermejo, ya antes mencionadas, todavía no se consolida dicho espacio epistémico, que de manera general adopta ahora el término de Teoría de la historia.

Se trata, sin duda, de un término muy amplio en el que pueden distinguirse al menos cuatro sentidos,²⁵ siendo el primero de ellos el que le presenta como un encaramiento reflexivo frente al mundo de los hechos, a partir del cual el acontecimiento se convierte, a los ojos del investigador, en un objeto de conocimiento u objeto de estudio. Es el nivel fundamental de lo teórico, sin el cual la historia —como cualquier otro saber con pretensiones de cientificidad— “desnaturaliza” el fenómeno estudiado para conceptualizarlo, establecer categorías y modelos explicativos que ofrezcan respuestas a los cuestionamientos del historiador.

²¹ Aquí se entiende por relatos identitarios a todas aquellas narraciones orientadas a dar cuenta del pasado de una comunidad, o del individuo en una comunidad determinada, que tiene como finalidad, explícita o no, la de generar un sentimiento de pertenencia o de otredad en quien los conoce. Pueden adoptar diferentes formas tales como la historiografía, el mito, la leyenda, la literatura en general, y el discurso político. Guzmán, *Estructura*, 2015, p. 145.

²² Ambos conceptos fueron propuestos por Reinhart Koselleck en *Futuro*, 1993.

²³ En este sentido, Paul Ricoeur hace un interesante análisis de ambas categorías que lo lleva a realizar una prescripción que casi se antoja de carácter ético: hay que hacer las expectativas más determinadas y la experiencia más indeterminada, de manera que el futuro no se presente como irrealizable ni el pasado tan cerrado que se considere que ya no puede hacer aportaciones al presente. Ricoeur, *Tiempo III*, 1996, pp. 252-253.

²⁴ En ese sentido reflexiona Jacques Le Goff cuando dice que periodizar en la historia es importante, pero no deja de ser un asunto de apreciaciones: “Periodizar la historia es un acto complejo, a la vez cargado de subjetividad y de esfuerzo por producir un resultado aceptable para la gran mayoría”, *Realmente*, 2016, p. 13. Aunque él habla desde la perspectiva del historiador, es decir, de quien estudia el pasado y se encarga de estructurar el relato histórico, por lo que su preocupación es de orden epistemológico. De igual manera estaría la percepción de quienes tienen la vivencia del devenir temporal sin que sean historiadores, y que le dan un sentido a su existencia sin que pase por un análisis epistemológico necesariamente.

²⁵ John Lange distingue además una dimensión axiológica de la teoría de la historia, es decir, una parte que se ocuparía de las consideraciones éticas implícitas en quien posee el conocimiento histórico. Aquí no se tomará en cuenta esta posibilidad por considerar que no se trata de un sentido propiamente dicho, sino de un área temática transversal; es decir que puede aparecer como parte de alguna de las otras opciones. Lange, *Philosophy*, 2010.

El segundo sentido es el que identifica la teoría de la historia con la pretensión de explicar el devenir histórico como parte de un todo articulado y coherente, y que trabaja a partir de cuestionamientos relativos al sentido de la historia vista como una totalidad. Este sentido se aproxima a la filosofía sustantiva de la historia que se desarrolló durante las últimas décadas del siglo XVIII y la mayor parte del siglo XIX, y que produjo meta-relatos como el progresismo, el idealismo hegeliano, el materialismo histórico y el positivismo.

El tercer sentido pone su atención en la parte existencial y ontológica de la experiencia de la historia: más que encaminarse a discutir sobre las posibilidades de la historia como una totalidad, se acerca a la experiencia que las diferentes sociedades han tenido respecto a la vivencia de su temporalidad y de su historicidad. Este es el sentido en el que se inscriben problemas como el de la conciencia histórica y la experiencia epocal, que han sido someramente abordados en este texto.²⁶

Finalmente, existe un cuarto sentido, de corte eminentemente epistemológico, en el que se concibe a la teoría de la historia como el conjunto de presupuestos enlazados entre sí dentro de un sistema lógico, para ser validados por la investigación y la experiencia, y así proporcionar un aparato conceptual preciso para la operación historiográfica.

Posiblemente sea este último el que genere menos reticencia de parte de los historiadores, que ven en el mismo la posibilidad de fundamentar el carácter científico de la disciplina, y en ese sentido, si habría que buscar una justificación mínima a la interacción que la teoría de la historia tiene con respecto a la investigación histórica propiamente dicha, habría que sumarse a la conseja que proporciona Jörn Rüsen:

Independientemente de cómo se defina ciencia, el pensamiento científico es siempre un pensamiento bien fundamentado. Pensar de forma bien funda-

mentada requiere conocer las reglas y los principios de ese pensar, es decir: un conocimiento que no se constituiría sin una reflexión del pensamiento sobre sí mismo. La racionalidad que un pensamiento histórico reivindica, para proceder científicamente, implica, pues, un saber metateórico, reflexivo, al estilo de la teoría de la historia.²⁷

De ahí que para este autor la teoría de la historia sea, fundamentalmente, una teoría que devela las determinaciones racionales del pensamiento histórico en los fundamentos mismos de la ciencia de la historia.²⁸

Pero al tiempo en que la teoría de la historia se constituye como un ejercicio crítico que permite fortalecer los fundamentos epistemológicos de la praxis historiográfica, también va más allá, y conforme más se especializa como campo de conocimiento corre más el riesgo de quedarse en un nivel especulativo y poco relacionado con la investigación histórica propiamente dicha. Por ello es por lo que la respuesta que los historiadores tienen frente a ella es mayoritariamente de reserva, repitiéndose en no pocas ocasiones la idea, ya aludida, de Charles Péguy de que la teoría es labor para filósofos, pues a los historiadores los mantendría lejos de la investigación.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Es difícil hablar de las relaciones que pueden establecerse entre la historia y la filosofía desde que se atiende, a bocajarro, a la principal característica que las vuelve diferentes: la búsqueda de las respuestas absolutas, provenientes de la acción especulativa frente al conocimiento de los procesos particulares, derivado de la observación indirecta de la realidad social.

Frente a ello no puede desarrollarse una exposición de tintes morales dedicada a aconsejar a historiadores y filósofos que intentan un acercamiento mutuo, resaltando lo que cada una de ambas disciplinas puede ofrecer a la otra, pues es harto sabido que tales conse-

²⁶ La diferencia fundamental entre el sentido anterior y éste radica en que en el segundo no apunta a explicar el devenir histórico como una totalidad coherente, sino que se enfoca a tratar de explicar la experiencia, tanto individual como colectiva, de lo histórico.

²⁷ Rüsen, *Razao*, 2001, p. 17. Traducción del portugués nuestra.

²⁸ Rüsen, *Razao*, 2001, p. 13.

jos no mejorarán la manera en la que se hace la historia y la filosofía, que tan bien se ejecutan, cada una en su campo, sin la necesidad de dicho acercamiento.

No obstante, no sólo es innecesario hacer esta exhortación por el argumento recién anunciado, sino por el hecho de que los discursos histórico y filosófico se entrecruzan irremediabilmente cuando se aborda el problema de la experiencia del ser, sea absoluto, individual o social, en el tiempo. Esta cuestión obliga a sustituir el tono prescriptivo, y hasta predicadorio, por uno reflexivo que dé cuenta de la manera en que, cómo historiadores y filósofos, se ven involucrados en comprender las vicisitudes del devenir histórico.

La importancia de esta reflexión radica, en última instancia, en reconocer un campo de discusión común que existe entre ambas prácticas discursivas, con sendas perspectivas teóricas y metodológicas, y con igual propensión a no querer saber una de la otra gracias a la tendencia profesionalizante que ha prevalecido desde finales del siglo XVIII en el mundo occidental, que ha llevado a cada rama del saber a definir fronteras epistemológicas cada vez más rígidas, y que impiden reconocer la existencia de campos comunes susceptibles de ser aprovechados en el enriquecimiento de la propia disciplina.

El reconocimiento de un campo de interés común entre la historia y la filosofía no basta para que se genere la interacción entre ambos saberes, ni se resuelve diciendo que la una aporta datos y la otra teoría. Si se quiere lograr una relación interactiva que verdaderamente resulte provechosa, es necesario que derive del desarrollo de proyectos en común que por tal término entiendan no la formación de equipos de trabajo heterogéneos (que es a lo que más ha llegado lo inter y lo transdisciplinar en los espacios académicos), sino el desarrollo de perfiles que se caractericen por conjugar los aspectos metodológicos y epistemológicos propios de cada disciplina. Esto permitiría, a su vez, el desarrollo de estudios de frontera con el ambicioso propósito de llevar a la reflexión historiográfica más allá de sus consideraciones metodológicas y a la reflexión filosófica a meditar con mayor detenimiento los factores sociohistóricos que le originan y que le han mantenido vigente durante siglos.

FUENTES

- Ahumada Durán, Rodrigo, “Problemas y desafíos historiográficos a la epistemología de la historia (segunda parte)”, en *Communio*, núm. 3, Santiago de Chile: Universidad Gabriela Mistral.
- Aron, Raymond, *Dimensiones de la conciencia histórica*, México: FCE, Colección popular, 1983.
- Bermejo Barrera, José Carlos, *¿Qué es la historia teórica?*, Madrid: Akal, 2004.
- Bloch, Marc, *Introducción a la historia*, México: FCE, 2000.
- Blumenberg, Hans, *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*, Valencia: Pre-textos, 1999.
- _____, *La legitimación de la edad moderna*, Valencia: Pre-textos, 2008.
- Droysen, J. G., *Outline of Principles of History (Grundriß der Historik)*, Boston: Ginn & Company, 1893.
- Febvre, Lucien, *Combates por la historia*, Barcelona: Planeta-De Agostini, s. a., 1993.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1996.
- _____, *Verdad y método II*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1998.
- Guzmán López, Miguel Ángel, *La estructura de la conciencia histórica en clave hermenéutico-ontológica*, Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2015.
- _____, “Johann Gustav Droysen. Los fundamentos historicistas de la teoría de la Historia”, en *Clióptero. En alas de la Historia*, núm. 9, año 3, vol. 3., Guanajuato, UG, septiembre-diciembre de 2015.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1971.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, 1993.
- Lange, J., *Philosophy of Historiography*, New York: Open Road Integrated Media, 2010.
- Le Goff, Jaques, *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?*, México: FCE, 2016.

Marrou, Henri Irénée, *El conocimiento Histórico*, Madrid: Idea Books, 1999.

Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, México: Siglo XXI, 1996.

Rüsen, Jörn, *Razao histórica. Teoría da historia: os fundamentos da ciencia histórica*, Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

