

Sobre el concepto de *historicidad* desde una fenomenología histórica

On the Concept of *Historicity* from a Historical Phenomenology

Javier Luna
Universitat de Barcelona. España
lechuza@unam.mx

Abstract

This article deals with the concept of historicity from its origins in Wilhelm Dilthey's philosophy of history to current discussion in phenomenology and hermeneutics. Traditionally classic understanding of historicity was focused upon temporality and individual consciousness, but an analysis of historical activity reveals that perception of historicity arises firstly from the change one may call "anachronism", or external experience socially structured which endorses individual consciousness. In light of this process, we shall understand historicity as a part of the structure of experiences and not as an experience itself.

Key Words

Historicity, phenomenology, objective spirit, anachronism, social spaces.

Resumen

El presente artículo presenta una exploración del concepto de historicidad desde sus orígenes en la filosofía de la historia de Wilhelm Dilthey hasta el debate actual de la fenomenología y la hermenéutica. La clásica comprensión de la historicidad se ha centrado en la temporalidad y en la conciencia individual, pero un análisis de la actividad histórica muestra que nuestra percepción de la historicidad surge en primera instancia de la transformación que llamamos "anacronismo", experiencia externa y enmarcada socialmente que fundamenta la conciencia individual. A la luz de ese proceso, podemos comprender la historicidad como parte de la estructura de las vivencias y no como una vivencia en sí misma.

Palabras claves

Historicidad, fenomenología, espíritu objetivo, anacronismo, espacios sociales.

Introducción

El concepto de historicidad es una pieza clave del discurso histórico y filosófico contemporáneo; usado casi generalmente para describir la cualidad histórica de la experiencia humana, se ha llegado a confundirlo con la idea de existencia individual y a

ofrecerlo como prueba de la necesidad del relativismo del conocimiento. Sin embargo, tanto en su primera formulación en Wilhelm Dilthey como con su principal desarrollo a través de la fenomenología filosófica, la historicidad se muestra como una característica ontológica primaria que no implica la primacía del individuo o conlleva una necesaria distancia entre historia y naturaleza. En este trabajo se busca reconstruir la historia del concepto de historicidad, y por ese medio llegar a definirlo de manera más completa; dicha reconstrucción se realiza de conformidad con la tesis historicista de que toda teoría debe tomar en cuenta su propia inserción dentro del proceso del devenir histórico para ser consecuente con la postura de una consciencia histórica. Nuestra tesis es que la historicidad no solo es una herramienta de trabajo, y menos aún una etiqueta más o menos útil y modificable de acuerdo a las necesidades del investigador, sino que es un rasgo constitutivo de lo real, vinculante para la experiencia y necesario punto de partida de la práctica científica. La movilidad de lo real que continuamente se ofrece a la conciencia, formándola y forzándola a cambiar ella misma para estar siempre en actualidad, que expresa el concepto de historicidad, marca los límites de la comprensión y ayuda a dimensionar el propio concepto de objetividad.

El recorrido que presentamos se divide en dos partes, una primera reconstrucción histórica de los autores que forjaron este concepto, comenzando en Dilthey; y un segundo momento donde se busca aplicar una fenomenología de la experiencia al concepto a partir del problema del anacronismo.

I. Historicismo e historicidad

La historia no pertenece al ámbito de la universalidad sino al de las particularidades. Esta es la conclusión que se puede constatar en la lectura de los historiadores helenos, en especial de la *Ἱστορίαι* de Heródoto y su pretensión de investigar: “ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλεᾶ γένηται”.¹ El acto conmemorativo específico de ciertas acciones y ciertos acontecimientos que son dignos de guardarse en la memoria es la empresa que acomete el historiador en sus investigaciones. La distancia entre esta búsqueda de lo particular y la pretensión de la filosofía de alcanzar lo universal es a primera vista evidente. El filósofo no se conforma solo con lo particular sino que anhela conocer lo eterno, la trama profunda anterior a los fenómenos percibidos. En cambio, como escribió Karl Löwith, “para Heródoto, se trataba de contar los hechos que habían sucedido [...] El 'sentido' de los acontecimientos narrados no es explicado y no radica 'más allá' de los hechos relatados, sino en las narraciones mismas”.²

Ante la imposibilidad de alcanzar el conocimiento de lo inmutable por la vía de los sentidos, Platón terminó por postular la *dianoía*, el diálogo mudo del alma consigo

¹ Herodotus, *The History: in Greek, from the text of I. Bekker*, ed. John Edwards (London: James Bohn, 1840), 1. “Para que el tiempo no cambie las acciones de los hombres y tampoco lo grande y maravilloso mostrado por griegos y bárbaros quede sin gloria” [las traducciones son mías a menos que se indique otra cosa].

² Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación: Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. Norberto Espinosa (Buenos Aires: Katz Editores, 2007), 19.

misma, como la verdadera vía del filosofar.³ Por contraste extremo, la experiencia histórica de Heródoto radicaba en la presencia directa del lugar de los acontecimientos. Comprender los hechos consistía en experimentar los lugares y en conocer a las personas que podían ofrecer su testimonio de lo acontecido. Esto no implicaba que el historiador fuera ajeno a una concepción ordenada del mundo; los hechos de los hombres, al igual que los ríos, animales y plantas, son pensados como unos hilos de un entramado racional cuya regularidad existe desde que alcanza la memoria, y debería continuar indefinidamente (aunque no de forma idéntica) hacia el futuro. La convicción de esa ordenación estrictamente armónica es lo que permite al historiador formular juicios deductivos y cuestionar los testimonios que no se ajusten al resto de lo conocido. Pero la visión del *kósmos* solo sirve para alcanzar el mundo de la *πολιτεία* (*politeía*) que es el auténtico terreno de la actividad histórica. La investigación histórica es una continua pregunta por el hombre, no como individuo sino como grupo, ciudad o nación, términos cercanos que no nos traducen por completo el concepto griego de *politeía*. En ese sentido el hombre se piensa como ser exterior, como actividad perceptible dentro de un marco de relaciones humanas, aunque se reconoce su actividad anímica interior, reconociéndola como la fuente de lo externo. El conflicto que mueve la historia para Heródoto entre *hýbris* y *némesis* –“desmesura” y “castigo”–, existe como reflejo de la actividad interna humana, al igual que se piensa como ciclo de justicia divina, pero ambos se investigan como acontecimiento concreto y singular; como algo que se manifiesta y permanece como testimonio en la memoria y en los signos del mundo.

Desde esa perspectiva es correcta la caracterización de José Gaos de que la historia y la filosofía son dos actividades que en principio son opuestas en su proceder. Gaos escribió:

La historia impele a Heródoto a viajar, porque lo que se afana por saber y ver son hechos de los hombres, esto es, cosas particulares, individuales en cuanto tales. El órgano de la visión de las cosas particulares es la percepción sensible, el órgano corporal. La teoría recluye al filósofo en quietud porque lo que se trata de ver, los principios, son cosas universales, generales, y el órgano de la visión eidética no es corporal.⁴

Pero ese dualismo simplifica demasiado el problema. Más allá de las leyendas sobre el ensimismamiento de Tales de Mileto o las burlas de *Las nubes* de Aristófanes, el filósofo griego participaba y encontraba el fondo último de su pensamiento también en la *politeía*. La actividad sofística puso de relieve este fondo común con los historiadores y políticos, que luego Platón trató de sustentar y comprender continuamente sobre bases especulativas. La comunidad política con su gravedad, como el punto de reunión de la búsqueda externa del historiador y de la interna del filósofo, ha mantenido orbitando a su alrededor desde entonces a las dos actividades del pensar. Ante esa luz, la muchas veces repetida sentencia de Aristóteles de que “φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας ἐστίν”,⁵ debe ser comprendida como una apelación al proceder concreto de cada una de las actividades con el fin de marcar una distancia de su maestro Platón y su expulsión de los poetas, y no como una muestra efectiva de su falta de vínculos. El propio Aristóteles aceptará la dimensión

³ Platón, *Soph.* 263e.

⁴ José Gaos, *Obras Completas II* (México: UNAM, 1991), 78.

⁵ “La poesía es más filosófica e importante que la historia”. Aristóteles, *Poet.* 1451b.

política de su filosofía con el desarrollo del concepto de *phrónesis* como la razón práctica que guía los actos morales (y en ese sentido políticos), admitiendo la racionalidad del acto particular y también la estrecha relación del filósofo con su circunstancia.

Pese a todos sus vínculos, la historia y la filosofía corrieron por dos caminos, separados aunque paralelos, hasta su reunión en el historicismo filosófico de Giambattista Vico –quien precisamente inicia el reconocimiento de la dimensión política como problema primario y principal del ser humano–. Es en Vico donde Karl Werner (1881) descubre por vez primera una filosofía historicista,⁶ reconocimiento y aceptación del pensamiento moderno de que la vida en comunidad es la única posible, pues solo “los dioses y las bestias” pueden vivir en soledad y aislamiento, y por lo tanto fuera de la historia.⁷ Sobre esa idea, Vico fundó su oposición a la teología natural cartesiana en la construcción de una teología civil, “la quale si è fatta da capo sopra una storia dell’idee umane, da che cominciarono tal’uomini a umanamente pensare”.⁸ El pensamiento de Vico parte de que “la verdad última, que busca la filosofía, no se puede encontrar reflexionando radicalmente sobre el mundo físico, que no es radicalmente cognoscible, sino sobre el mundo humano: el mundo histórico”.⁹ Sobre ese redescubrimiento pudo enraizarse y crecer el historicismo y su cada vez más problemático concepto central de historicidad. El crecimiento de esa idea fue minando las bases de la dualidad entre cultura y naturaleza, permitiendo vislumbrar los finos vínculos que unen la investigación de ambos mundos, pero también terminó por hundir la dualidad sujeto-objeto base de la teoría del conocimiento moderna.

El reconocimiento de la historicidad de la experiencia es en estricto sentido la base del pensamiento historicista. Aunque aquellos autores que desde Vico lo han aceptado, también han extraído de ello una enorme variedad de consecuencias –muchas de ellas incluso contradictorias–.¹⁰ Sin embargo, en líneas generales quienes aceptan la irreductibilidad de la historicidad reconocen que el acceso a la realidad para la experiencia humana se realiza por medio de las herencias culturales, y también que las humanidades muestran ese continuo proceso de forma privilegiada. Como explicó Dilthey, la historicidad se expresa con particular fuerza en la aparente paradoja de las ciencias históricas:

Estos hechos espirituales que se han desarrollado históricamente en la humanidad y a los que el uso común del lenguaje ha aplicado la designación de ciencias del hombre, de la sociedad, de la historia, constituyen la realidad que pretendemos, ya no dominar, sino al menos comprender [...]. La naturaleza del saber y del conocer de este campo se esclarezca mediante la consideración de este gran proceso cuyo objeto es la humanidad misma.¹¹

⁶ Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis*, trad. José Mingarro y Tomás Muñoz (México: Fondo de Cultura Económica, 1943), 11.

⁷ “ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός”. Aristóteles, *Pol.* I, 1, 1253a.

⁸ Giambattista Vico, *Opere V. Principj Di Scienza Nuova* (Milano: Dalla Società Tipog. De’ Classici Italiani, 1836), 5. “Constituida desde su origen sobre una historia de las ideas humanas desde que los hombres empezaron a pensar humanamente”.

⁹ Eugenio Ímaz, *El pensamiento de Dilthey: Evolución y sistema* (México: Fondo de Cultura Económica, 1946), 6.

¹⁰ Álvaro Matute, “¿Historicismo o historicismos?”, en *El Historicismo en México: historia y antología* (México: UNAM, 2002), 15-36.

¹¹ Wilhelm Dilthey, *Crítica de la razón histórica*, trad. Carlos Moya (Barcelona: Península, 1986), 44.

La explicación de la labor de las ciencias de la historia por su inserción dentro del proceso histórico parece una contradicción, pero en realidad representa el humilde reconocimiento (de comprender y no dominar) de que el proceso histórico da forma y contenido al ser humano. Esos contenidos se expresan en la cultura y, a nivel individual, en los actos y opiniones de las personas. Para elevar la opinión a conocimiento, Dilthey postula que se necesita construir una conciencia que admita su propia dependencia del proceso histórico: una conciencia histórica (*historische Bewußtsein*). La fuente de la conciencia histórica es la experiencia interna cuya apropiación solo es posible mediante la “vivencia”. Ante la imposibilidad de una vivencia de la totalidad del proceso histórico, el historiador solo puede ofrecer esbozos parciales de su significado. La vivencia se convirtió en la cuña con la que Dilthey desarmó las propuestas neokantianas que buscaban elevar la historia a ciencia rigurosa sometiénola al método de la ciencias de la naturaleza y, sobre todo, dotándola de una teleología que diera orden y unidad a la caótica masa de acontecimientos, ya fuera mediante el determinismo o por medio del famoso “ideal del progreso histórico [que] hace las delicias de los idólatras de la evolución intelectual”.¹² Contra ellos, Dilthey hizo valer el condicionamiento de todo conocimiento, el cual muestra que cualquier intento por insertar principios universales extraños al proceso mismo es una mera ilusión.

Frente al positivismo que intentó obligar a las ciencias humanas a seguir el método de las naturales, o más bien una versión ideologizada del mismo, Dilthey buscó emancipar la actividad de las humanidades de la tutela científicista. Por supuesto que, con la mera pretensión de “emancipar”, se hacen aparecer como contrarias la “trama de necesidad objetiva, que constituye a la naturaleza” y “la libertad [...] en oposición al curso mecánico de los cambios naturales”.¹³ Esta oposición presenta un nuevo problema, pues nada puede escapar del tamiz de la conciencia histórica, ni siquiera nuestra comprensión de la naturaleza. “La filosofía, la literatura, el arte, la religión –las religiones–, la sociedad –las sociedades–, la ciencia misma, la razón misma, las cosas humanas todas, son su historia, el hombre mismo es su historia, la historia: lo que constituye su ‘historicidad’”.¹⁴ Al admitir que el proceso histórico condiciona la forma del contenido de nuestro pensamiento, la conciencia histórica debe reconocer que queda condicionada por su propia “historicidad”. La historicidad es la característica del ser histórico que se extiende como único proceso universal que podemos percibir, el continuo cambio que modela la realidad. Las ciencias que se fundan sobre de ella no pueden buscar principios constitutivos en la pura lógica, sino rastrear sus orígenes históricamente. Al comprender Dilthey que “Lo que el hombre es, lo experimenta solo por medio de la historia”,¹⁵ muestra que la estructura particular que porta el ser humano es trasplantada a todo intento de comprender la realidad.

La radicalidad de la historicidad individual impelió a que Husserl buscara refundar la filosofía trascendental desde la profundidad de la conciencia, dando luz a una forma de filosofía con una larga historia propia, pero que para el siglo XX quedaría

¹² *Ibid.*, 45.

¹³ *Ibid.*, 45.

¹⁴ José Gaos, *Obras Completas III* (México: UNAM, 2003), 245.

¹⁵ Citado por Ferrater Mora, *La filosofía actual* (Madrid: Alianza, 1973), 43.

vinculada a su nombre: la fenomenología. La analítica del fenómeno puro en la conciencia que Husserl trabajó, buscó superar la aparente paradoja que había abierto Dilthey entre física e historia, mundo externo e interno, o en los términos de Husserl: “*physikalistischem Objektivismus und transzendentelem Subjektivismus*”.¹⁶ En la búsqueda de esa superación se reconoce la necesidad de superar cualquier tutela de las ciencias que no sea la dirección de los fenómenos mismos que superan por mucho la estrecha compartimentación de las disciplinas, hasta abarcar la totalidad que Husserl llamó *Lebenswelt* y Hans-Georg Gadamer simplemente *Horizont*.¹⁷ En ambos casos la historicidad se reconoce como un elemento constitutivo y no accidental de nuestra comprensión y de la estructura de lo comprendido. En tal sentido, la división de historicidad en Martin Heidegger (1927) en dos términos: *Historizität* y *Geschichtlichkeit*, uno referido a la comprensión de la historia y otro al proceso de la vivencia, aunque posible, es redundante.¹⁸ La comprensión alcanzada ya desde Dilthey de que las ciencias históricas y la vivencia surgen ambas de la vida, “unidad abarcadora” (*übergreifende Einheit*), presupone que historia y vivencia no son separables.¹⁹ El término de historicidad es necesario para nombrar precisamente esa unidad universal de vivencia del cambio, y su concreción ayuda a aclarar la polisemia del concepto de “historia” que durante el siglo XX fue usado indistintamente para referir (y confundir) a la culminación del proceso histórico en el presente y al estudio académico. Esa confusión dio pie a abusos extremos como el de Henry Thomas Buckle (1861), quien afirmó la existencia de pueblos “sin historia”, refiriéndose a aquellos grupos que no estudiaban la historia universal [europea] y/o que no participaban de la civilización global del siglo XIX.²⁰

Si comprendemos apropiadamente la historicidad, podemos ver que esta no es una característica cultural que posee una civilización, como sí lo es el estudio científico de la historia, sino un rasgo ontológico; refiere a la transformación de las siempre cambiantes condiciones en que se desarrolla la vivencia. El hombre vive y en ese vivir experimenta, esa unión es la vivencia. No podemos comprender aquello para lo cual no hay vivencia posible, pues estamos condicionados por nuestra historicidad. Pero la propia historicidad no es una experiencia, sino una parte de la estructura de las vivencias, aunque en algunas experiencias concretas se pueden reconocer más fácilmente sus rasgos. En la vivencia se funda tanto la posibilidad del conocimiento histórico como de reconocer la historicidad de lo real. Tanto las transformaciones anímicas del individuo como la experiencia sensorial de los fenómenos, así como la interacción de ambas, nos permiten contemplar que todo lo existente se mueve en el tiempo y en el espacio; y al confrontar nuestra memoria del pasado y la expectación del futuro, asignamos esos cambios a una temporalidad concreta, a lo que llamamos el momento histórico. La captación del momento histórico es el rasgo fundamental de la investigación histórica, pero el paso hacia el reconocimiento de la historicidad es

¹⁶ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hamburg: Meiner Verlag, 1996), III.

¹⁷ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke: Hermeneutik*, vol. 1 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 442-60.

¹⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967), §6.

¹⁹ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften V*, ed. Georg Misch (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), 211.

²⁰ Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. Eugenio Ímaz (México: Fondo de Cultura Económica, 1949), 27.

posterior. Este implica la experiencia de la finitud y la muerte, entendida como la cancelación absoluta del retorno a estados previos de la existencia o a configuraciones anteriores del mundo. Gaos tenía razón al afirmar que la historicidad es solo comprendida por el ser humano, aunque sea parte de la existencia de todos los entes. Hasta donde comprendemos, únicamente el ser humano puede reconocerse espectador de su propia muerte: “todos los seres vivos mueren, pero ninguno, salvo el hombre, va hacia la muerte”.²¹

1.1. La historicidad como cambio de situación

La historicidad es la capacidad de cambio de todos los entes en relación con la constelación de existentes. Que el cambio involucre tiempo y por ello sea percibido de forma temporal es un rasgo secundario, pues aunque la transformación no sea percibida, esta se da y obliga a reformar la “situación”. No existe por lo tanto retorno, pues aunque un ente recupere su posición original, el resto y el mismo fueron modificados en respuesta al cambio de situación. A pesar de toda nuestra añoranza expresada en la ciencia ficción, en nuestra experiencia humana no existen verdaderos viajes hacia el pasado, nosotros mismos cambiamos a través de la serie de situaciones por las que hemos transitado y aunque fuéramos el único elemento anacrónico que coexistiera en una situación anterior, sería suficiente para estar en una situación distinta y nueva. En otras palabras, solo existimos en un eterno presente que espera un nuevo estado de las cosas que llamamos futuro y guarda en su memoria los estados anteriores que llamamos pasado. Esa capacidad de cambio es la existencia histórica que nos empuja y empuja siempre a todo lo real a continuar el ciclo; el cambio mismo es el producto de la actividad interna de lo real que obliga de continuo a reaccionar y que reacciona ante su propio entramado. Esto, lejos de implicar una tragedia, significaba para Dilthey que la vida hace valer su propia fuerza y perseverancia (su vitalidad incesante) incluso en el eterno fluctuar de la existencia individual.

Para justificar un conocimiento objetivo de la masa tambaleante de seres históricos que es la realidad, Dilthey introdujo la idea de elevar la visión del individuo, partícipe y espectador de la historia, al nivel de una conciencia histórica que reconozca su condicionamiento histórico y logre superarlo. Para Dilthey, la conciencia histórica “surge de la necesidad interna de estabilizar en medio del cambio incesante de las percepciones sensoriales, de los deseos y sentimientos, algo fijo y estable que haga posible un modo de vida continuado y unitario”.²² La idea de que la conciencia histórica podía trascender los límites del individuo histórico determinado implica una contradicción; como bien señaló Gadamer, “podemos reconocer que [Dilthey] no lo logró sin descuidar la propia y esencial historicidad de las ciencias del espíritu”. Pues “si la vida es la realidad creadora e inagotable, tal como la pensaba Dilthey, la constante transformación del nexo de significado que es la historia ¿no implicará la exclusión de un saber que puede alcanzar la objetividad? La conciencia histórica ¿no será en última

²¹ José Gaos, *Obras Completas II*, 77.

²² Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, trad. Ana Agud y Rafael Agapito (Salamanca: Sígueme, 2001), 300.

instancia un ideal utópico que contiene en sí mismo una contradicción?”.²³

Es indudable que Dilthey no solo utilizó conceptos idealistas, sino que mantuvo un “residuo cartesiano” que lo impulsó a concebir la objetividad como una cierta trascendencia de la historicidad,²⁴ y en ese sentido es válida la crítica del conde de York, quien en sus cartas hizo notar a Dilthey que “la no historización del filosofar me parece, desde un punto de vista metodológico, como un resabio de metafísica”.²⁵ Aunque Dilthey se aferró al idealismo alemán y a su búsqueda de algo eterno que cimentara la realidad, el propio sentido de los conceptos denota una comprensión diferente de los problemas del idealismo. Dilthey propuso unificar las humanidades bajo el término *Geisteswissenschaften*, reconociendo el elemento de científicidad de las humanidades y también la unidad interna que presuponen, máxima que bien puede ser denotada con el concepto de *Geist* (“espíritu”). Aunque la traducción al español de *Geist* no refleja adecuadamente este sentido como sustantivo, sí resuena en la expresión que usamos de “vida espiritual” como una forma diferente de existencia de la mera vida biológica. Al remitir la idea de espíritu a la “vida concreta”, Dilthey se alejó de las ilusiones metafísicas extremas sobre la existencia de un poder absoluto dentro del individuo capaz de llevarlo fuera de la historia, pero también se cuidó de identificar completamente el espíritu con el individuo aislado. Bajo la idea de “espíritu objetivo” (*objektiven Geist*) se agrupan las creaciones que no dependen del individuo particular (instituciones, tradiciones, educación), sino del entramado social.²⁶ Por supuesto que por momentos Dilthey parece identificar la conciencia histórica con el espíritu y este con el conocimiento. Pero esa identificación falla, pues después de reconocer la historicidad, la característica principal del espíritu es ser equivalente al proceso histórico, y solo al observar el curso de la historia podemos imaginar “la hermosa ilusión de la existencia” del espíritu.²⁷

El punto que parece más problemático de la propuesta de Dilthey no es la conciencia histórica, sino la distancia que pareció mantener artificialmente entre conciencia humana y naturaleza. Aunque el propio Dilthey captaba nexos entre ambas experiencias –pues la unidad de la vida concreta no reconoce diferencia–, su preocupación de mantener una distancia entre el espíritu y la naturaleza no solo obedecía a la ciega veneración del ideal científico natural decimonónico, sino a la necesidad de no perder el mundo exterior, donde las formas del espíritu objetivo aportaban un sentido primario a la experiencia del individuo. Dilthey sabía que si nos atenemos exclusivamente a la idea de espíritu, podemos tratar de subsumir a la naturaleza en cuanto a que ella solo se nos muestra como fenómeno de la conciencia: “Si investigamos la naturaleza en tanto que es contenido del espíritu y se halla entretejida con la voluntad como fin o como medio, entonces la naturaleza es para él precisamente lo que es dentro de él, y lo que en sí mismo pueda ser es aquí algo

²³ *Ibid.*, 291.

²⁴ *Ibid.*, 302.

²⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §77.

²⁶ “Aber die Voraussetzungen, auf die Hegel diesen Begriff gestellt hat, können heute nicht mehr festgehalten werden. Er konstruierte die Gemeinschaften aus dem allgemeinen vernünftigen Willen. Wir müssen heute von der Realität des Lebens ausgehen; im Leben ist die Totalität des seelischen Zusammenhangs wirksam. Hegel konstruiert metaphysisch; wir analysieren das Gegebene”. Dilthey, *Gesammelte Schriften VII*, ed. Georg Misch (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 150.

²⁷ Wilhelm Dilthey, *Crítica*, 54.

totalmente indiferente”.²⁸ Lo anterior parece como una advertencia del nihilismo que surge al negar los vínculos entre los individuos con el mundo externo o del uso instrumental de la historia por parte de las ideologías. Sin embargo, la observación de Dilthey es mucho más profunda; al descubrir que las formas de la conciencia del individuo se fundan sobre el sentido que ofrecen las instituciones del mundo exterior – precisamente la *politeía*–, se debe admitir entonces que la experiencia del mundo externo es un dato originario. La forma natural en que nos enfrentamos a la existencia no es el aislamiento, es con-vivir en el mundo externo, el cual siempre tiene sentido antes de que formulemos la idea de una conciencia u autoconciencia que lo piense, y solo por acto de reflexión abstracta podemos dudar de él. Poder mostrar lo inválido de las posiciones nihilistas e instrumentales sobre la historia es tan solo una feliz consecuencia de todo lo anterior.

Aunque Dilthey modeló su concepto de conciencia histórica como una forma de superar la historicidad y poder ofrecer un conocimiento objetivo, esta no es arbitraria salvo cuando intenta olvidar sus propias raíces históricas. La conciencia histórica aporta un modelo universal para pensar la historia –en cuanto movimiento que el pensamiento históricamente condicionado puede hacer de sí mismo–, y se cimienta por la experiencia del conocimiento no limitado a la historicidad individual; es decir, la ciencia sin adjetivos. El punto crucial es preservar estas posibilidades sin huir hacia un espíritu absoluto ahistórico o caer en el nihilismo del espíritu subjetivo solipsista.

II. La experiencia del anacronismo como base de la historicidad

El reconocimiento de que una idea, forma o gesto pertenece a una época particular es una experiencia básica de todo historiador; aunque en forma menos acentuada es algo que la mayoría sentimos al enfrentarnos con los restos del pasado (sean edificios, dichos o modas). En el reconocimiento de que algo no nos pertenece está también incluido el sentimiento de lo “impropio” incluso como experiencia primaria. Al confrontar un “contenido”, pues muchas veces este no se limita a una forma sino al sentido que porta la forma –donde no podemos reconocernos de inmediato en él–, comprendemos entonces que su verdadera pertenencia es a un lugar diferente al de nuestro presente. Esa lejanía es tanto mayor cuanto menos sentimos que podemos apropiarnoslo verdaderamente y por lo tanto mayor esfuerzo nos reclama para encontrar su sentido. La sensación de distancia nos indica de manera vaga lo antiguo que algo puede ser, pero esa misma sensación es una primera anticipación que porta ya un mínimo de sentido. Así, nunca enfrentamos contenidos de un pasado por completo abstracto. Pero tampoco los contenidos cobran pleno sentido hasta que podemos ubicarlos en una historicidad concreta. Al encontrar los vínculos de cada cosa en el marco temporal que le es propio –en aquello que denominamos usualmente su contexto–, estas se nos muestran con significado y vitalidad. Solo al ubicar un contenido y su constelación de vínculos que le dieron forma y sentido, este se nos ofrece como “hecho”. Es entonces y no antes cuando podemos decir que “conocemos” un hecho histórico, pues nos hemos “apropiado” no del contenido, que nos es anacrónico, sino del reconocimiento de sus relaciones.

²⁸ *Idem.*

Por supuesto que es algo diferente conocer un hecho histórico que conocer su valor, aunque ambas cosas se hagan simultáneamente. La primera acción tiene que ver con su potencial de sentido, que a su vez es reflejo de los vínculos contextuales; mientras que la segunda es la apropiación que hacemos del hecho según nuestra escala de valores que aplicamos al seleccionar aquello digno de ser recordado. Esta forma de definir el valor parece muy subjetiva, pero el rechazo que de ella brota es más bien producto de la confusión entre “conocer” y “valorar” (producto de todo ello es también la etiqueta de “subjetivo”). La confusión proviene de la creencia en que es posible descubrir un valor intrínseco en un acontecimiento, en otras palabras, en la fe en que es posible objetivar positivamente un hecho histórico y obtener un conocimiento intemporal. Fue en términos relativamente muy recientes como empezamos a cuestionarnos seriamente esa creencia. Jacob Burckhardt, en su lucha contra la filosofía de la historia de Hegel, fue quien señaló el sinsentido de objetivar el pasado, así como la vinculación de esa supuesta objetivación con un ideal profético. Al señalar que la valoración de un acontecimiento solo es posible desde el presente con todo su desconcierto y esperanza, mostró la imposibilidad de lograr un conocimiento profético. Para Burckhardt “la historia no era una ciencia de los hechos neutrales, sino la relación de hechos que una época encuentra en otra como algo digno de atención”.²⁹

Con su gran sensibilidad histórica, Burckhardt identificó correctamente la pretensión hegeliana de descubrir y dar cuenta de la teodicea histórica como una manifestación históricamente determinada del racionalismo moderno. Contra esa pretensión de descubrir la meta última de la historia, Burckhardt señaló que “Wir sind aber nicht eingeweiht in die Zwecke der ewigen Weisheit und kennen sie nicht. Dieses kecke Antizipieren eines Weltplanes führt zu Irrtümern, weil es von irrigen Prämissen ausgeht”.³⁰ La premisa falsa de la que habla es la creencia en que la historia estaba encaminada al desarrollo de la libertad, misma que convertía al devenir humano en un camino necesario hacia la “Perfektibilität”. Sobre ese anhelado camino unificador, las vibrantes y heterogéneas historias de la *politeía* se subliman en su doble sentido: se elevan hasta la teodicea pero también se disuelven en el desarrollo de un principio que rebaja al hecho histórico hasta convertirlo en etapa, estación de paso del imparable “Fortschritt” (progreso).

No es de extrañar que Karl Löwith comenzara su estudio sobre los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia con el análisis de la crítica de Burckhardt, pues en ella está la clave para desmontar la última gran teodicea secular que fue la fe en el progreso decimonónica. El acto mágico y destructivo de Burckhardt fue historizar la filosofía de la historia; al destacar la historicidad del contenido se opera un extrañamiento, se deslinda entonces de la familiaridad espontánea y se convierte en anacronismo para el pensamiento presente. La “crítica” queda entonces como el paso opuesto del reconocimiento y la apropiación que es conocer; al criticar vamos desde lo propio hacia lo impropio; nos distanciamos del sentido familiar de algo para poder apropiarnos de sus vínculos contextuales. Una cierta lejanía es necesaria para poder pensar, pues en aquello de lo que podemos apropiarnos sin mediación alguna no

²⁹ Karl Löwith, *Historia del mundo*, 35.

³⁰ Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Paderborn: Europäischer Geschichtsverlag, 2011), 4. “Pero no estamos al tanto de la finalidad de la sabiduría eterna, no la conocemos. Esta anticipación audaz de un plan mundial conduce a errores, porque se basa en supuestos erróneos”.

podemos reflexionar, pues no existe la distancia necesaria para convertirlo en tema del pensamiento. En ambas operaciones, la historicidad es el factor que nos permite pasar de la experiencia de lo propio a lo impropio y viceversa.

La crítica a la filosofía hegeliana fue ante todo el extrañamiento del “progreso”, acto que no dejó de implicar la renuncia a un reconfortante ideal; bajo el ejemplo de Burckhardt, Löwith identifica el progreso como una última manifestación de una tradición escatológica que sigue animando la reflexión historiográfica contemporánea. A pesar de que sean pocos los defensores abiertos del progreso material y menos aún los del moral, la ilusión de que el presente es culminación del proceso de la historia universal sigue animando los juicios de valor de los historiadores y de la gente común. Todavía hoy es frecuente la perplejidad de los jóvenes estudiantes de historia que aprenden a identificar los anacronismos y a remitirlos a sus contextos, pero que no pueden valorar el conocimiento resultante más que como curiosidad histórica, útil solo para ser vendida por la industria cultural, o bien como ejemplo tétrico del atraso de una forma de vida o de una idea rebajada –precisamente por pertenecer al pasado–, a ser una simple ideología. Ambas valoraciones muestran la vitalidad que aún manifiesta “el supuesto autocomplaciente de que el curso entero de la historia ha tenido como finalidad conducirnos a nuestra actual mediocridad”.³¹ El resultado palpable de esa perplejidad es la pregunta recurrente: ¿historia, para qué?

A pesar de haber podido reducir al propio progreso a la categoría de curiosidad histórica, o más bien, por dejarla solo en ese nivel, la crítica contemporánea no ha trastocado el fondo último de la idea. Incluso la denuncia de que las ideologías imperialistas actuales se sustentan en esa idea no ha cambiado el panorama, pues también las propuestas libertarias dependen de la fe en que el progreso técnico, económico o moral habrá de salvarnos. Podemos mostrar que seguimos viviendo bajo una secreta fe en el progreso, incluso entre quienes han aceptado la historicidad del concepto. Ese fracaso crítico es en parte consecuencia del escepticismo en que desemboca la crítica historicista. Tanto la postura de Burckhardt como la de Löwith no logran ofrecer una alternativa a ese escepticismo. El primero, como bien señaló Hayden White, muestra que “las verdades que enseñaba la historia eran verdades melancólicas. No llevaban ni a la esperanza ni a la acción. Ni siquiera sugerían que la humanidad misma fuese a durar”;³² Löwith parece ir más adentro, y con gran maestría nos remite a la experiencia griega e incluso cristiana como ejemplo de que existe un pensamiento alternativo sobre la historia; y afirma que “ni el paganismo ni el cristianismo se entregaron a la moderna ilusión de que la historia es evolución progresiva, en la que el problema del mal y del sufrimiento se resuelven por su paulatina superación”.³³ Pero como también sostiene en repetidas ocasiones: no hay un “más allá” en su reflexión; después de disculparse por la “falta de ‘resultados’ constructivos”, Löwith culmina el primer prefacio de su obra *Meaning in History* (1949) con una exaltación de aquellos que abandonan la historia y buscan la cura del sufrimiento humano en el escepticismo o en la fe.³⁴

³¹ Karl Löwith, *Historia del mundo*, 37.

³² Hayden White, *Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. Stella Mastrangelo (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), 223.

³³ Karl Löwith, *Historia del mundo*, 15.

³⁴ *Ibid.*, 277.

La apelación al escepticismo ante la incapacidad de obtener resultados constructivos que vayan más allá del racionalismo hegeliano o al igualmente imposible retorno a la visión griega de la historia, ha sido el punto muerto de la reflexión contemporánea. El escepticismo sin embargo es un territorio más frecuentado por ciertos teóricos existencialistas y/o postmodernos que por los historiadores de oficio, quienes lo rechazan tácitamente. El choque entre ambos viene cuando se saca la consecuencia de que no existe un sentido para una actividad, la cual, para quienes la practican y valoran, siempre se manifiesta como sentido inmediato y pleno. Si se parte de que la historia tiene un sentido profundo, no solo como deleite estético, sino como una actividad que nos arraiga y da identidad, entonces, o se rechaza sin mayor reflexión el escepticismo –y en ese rechazo usualmente anida la fe secreta racionalista–, o bien se culmina en un rechazo de la sociedad en que vivimos, lo cual implica una contradicción con el sustrato de las actividades humanas de la *politeía*. Las posturas libertarias, como las gramáticas de los tropos de White o el psicologismo del historicismo, no parecen aportar una salida al escepticismo, sino que ahondan la brecha entre teoría y praxis. Ante esta falta de propuestas, la mayoría de los historiadores se han refugiado en una práctica metodológica emanada de la experiencia de las fuentes y de una teoría más o menos laxa, mientras que la misma filosofía de la historia se ha abandonado por anacrónica.

La polémica a mediados del siglo XX de grupos conservadores o incluso abiertamente dogmáticos contra el historicismo, como un intento de cercar la problemática historicidad, mostró lo cercano con el escepticismo de las posturas consecuentemente historicistas. El descubrimiento de la historicidad como la transformación del todo o, al menos, de nuestra visión de todas las cosas, parece proclamar que todo es relativo en oposición a lo absoluto (Dios, razón o verdad), que queda definitivamente fuera de las posibilidades de la experiencia del ser humano. Aunque se puede valorar positivamente la falta de absolutos como una posibilidad de libertad, como hicieron Croce o Nietzsche,³⁵ la mayoría de los intérpretes del historicismo lo vieron como una relativización o incluso una negación de la verdad. Incluso José Gaos, con gran entereza, aceptó el relativismo pero negó que el escepticismo fuera parte inherente del historicismo:

Todo “historicismo” [ve] en los productos [...] de la cultura, sendas expresiones de las visiones del mundo de los respectivos autores, en parte peculiares por obra de distancias en el tiempo que se presentan como históricas. Sin embargo, a mí me parecen irreductibles a estas distancias *históricas* otras entre los núcleos cualitativamente diferentes de las personalidades: distancias irreductiblemente *personales*, pues, por las que también me parece la visión formulada más radical y propiamente aunque “historicista”, “personalista”.³⁶

II.I. Anacronismo y objetividad

La objetividad histórica quedó desde entonces como el fantasma que recorre la práctica historiográfica y atormenta a los historiadores por no poder ser científicos

³⁵ Eugenio Ímaz, *El pensamiento*, 6 y 8.

³⁶ José Gaos, *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia* (Jalapa: Universidad Veracruzana, 1959), 59-70.

auténticos. El propio Gaos parece quedar atrapado en el círculo de aspirar a lo objetivo partiendo de lo subjetivo. Ante el ideal de verdad de la ciencia pura, las verdades múltiples y limitadas de la historia parecen un pobre consuelo. El enfoque sin embargo es engañoso. La experiencia de la ciencia muestra algo diferente, nos hace manifiesta una actividad humana que construye conocimiento que no depende del individuo que lo enuncia; ella parece contradecir o, cuando menos acotar, el alcance de la historicidad. Aunque en años recientes ha habido un acercamiento progresivo de los teóricos de la ciencia a la revalorización del papel del individuo histórico concreto, sobre todo a través de la recuperación de la categoría de imaginación como un elemento necesario del método que se suma a la experimentación y al modelado matemático, la ciencia se mantiene como el reino de la objetividad opuesto al caos subjetivo de la cultura. Los mismos defensores del historicismo, como Gaos y Ortega y Gasset, así como los padres del historicismo, como Dilthey, partieron siempre de la distancia entre las ciencias de la naturaleza y las de la cultura.

La pregunta que surge entonces es ¿por qué la ciencia natural escapa o limita la historicidad? La pregunta es una trampa, pues como hemos señalado, entre el mundo interior y exterior existe una división pero no una fractura. Para comprender la relación entre ciencia e historicidad debemos comenzar por desmontar la dualidad ciencia-cultura anterior. Contra esto podemos ofrecer dos importantes objeciones: por una parte, el análisis de la teoría crítica sobre la objetividad, el cual ha mostrado que la idea de objetividad no puede ser usada por la teoría del conocimiento de forma ingenua. Como Adorno mostró, existe una dependencia íntima entre el sujeto y el objeto, y para “alcanzar el objeto, no deben eliminarse sus determinaciones o cualidades subjetivas [...] si el sujeto tiene un núcleo de objeto, entonces las cualidades subjetivas del objeto constituyen, con mayor razón, un momento de lo objetivo”.³⁷ Esta revalorización del sujeto no resuelve por sí misma el problema, pues al privar a los objetos de su característica central para la teoría del conocimiento del siglo XX –el ser pasivos e inmutables–, dejan de existir, pero subsisten las cosas que parecen quedar mudas e inaccesibles. Debemos preguntar entonces por lo objetivo y no por los objetos, por el marco de relaciones que construimos todos pero que no dependen exclusivamente de ninguno, y por aquello que hemos llamado con Dilthey “el espíritu objetivo”.

Se engarza entonces ese primer punto con un segundo, la propia explicación de Dilthey de cómo la percepción interna y externa se anudan en la vida. Dilthey mostró correctamente que las cosas no se nos presentan como objetos neutros para ser conquistadas, sino como contenidos del espíritu objetivo que ya contienen un significado. Ese significado no es apropiación pasiva –en estricto sentido aquello que poseemos sin mediación no lo notamos siquiera–; al contrario, el sentido de las cosas nos reclama esfuerzo. El mundo externo nos exige vivir con los sentidos abiertos y la mente lista para responder a sus exigencias y para cubrir nuestras necesidades o para prever y proveer a los nuestros; que tengamos que apropiarnos de las cosas con las herramientas que nos ofrece la tradición en que estamos insertos no significa que estemos atrapados en una historicidad extraña, sino más bien que formamos parte del entramado de la vida.³⁸ Precisamente en la noción de fuerza como característica central

³⁷ Theodor W. Adorno, *Consignas*, trad. Ramón Bilbao (Buenos Aires: Amorrortu, 1993), 148.

³⁸ En primer lugar del lenguaje, como explica Gadamer, “que guía por anticipado a toda experiencia”. Hans-Georg Gadamer, *Verdad*, 222.

de la vida radica el intento de ensanchar los límites de lo ya conocido y la posibilidad de conocer de nuevo aquello que nos presenta resistencia, lo que hemos reducido a la categoría de objeto pero que comparte con nosotros no solo el mundo sino también la posesión de una fuerza interna que se manifiesta como presencia.

La experiencia de la ciencia natural (aunque en realidad pertenece a toda la ciencia), la cual formula conocimiento que parte de un individuo concreto pero sigue siendo válida más allá de la autoridad del mismo, no radica en que investiga el mundo externo o en su método superior. La ciencia es faro para todos los que se enfrenten con una parte del mundo que ella ha iluminado, siempre que también consiga ganar el sentido profundo de las cosas que socialmente llamamos verdad. Esa experiencia nos puede aportar un modelo para comprender la labor de las humanidades si quieren ser verdaderas ciencias del espíritu. La paradoja de las humanidades al respecto se manifiesta cabalmente en la historiografía; ella muestra que existen obras clásicas que verdaderamente han logrado “la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad”;³⁹ esas obras clásicas nos dicen algo del pasado en sí, pero nuestra reflexión no ha logrado comprender cómo, pues tratamos de entenderlas desde la categoría de conocimiento objetivo. La trampa está en lo que Martin Heidegger llamó la “consideración histórica-objetiva”. Heidegger declaró de forma temprana (1929) que “hay que evitar una conducción precipitada y no hay que pensar que lo ‘contrario’ de lo histórico-objetivo es ‘subjetivo’, ‘no científico’, que descansa en un punto de vista ‘subjetivo’ y en una estipulación subjetiva de objetivos y cosas parecidas”, pues con ese dualismo no se consigue nada, excepto una forma ruidosa e inferior de la relación entre historia y ciencia.⁴⁰ La salida de la trampa estaba en la “vida fáctica”: no situarse desde fuera del problema histórico sino enteramente dentro.⁴¹

La respuesta de Heidegger parece dejarnos en el mismo nivel de personalismo de Gaos, o bien en la añoranza de Löwith de una experiencia de la historia distinta que nos ofrezca otros resultados. Pero eso es pensar impropriamente la historicidad. El problema de convertir la historicidad en tema del pensamiento radica en no desligarla de su contexto primario –que somos nosotros mismos–. El enfoque está mal si pensamos nuestras investigaciones como objetivas en el sentido de poder plantearlas desde fuera del proceso histórico, pero de igual forma está mal si pensamos lo verdadero de la historiografía como algo acotado solo a un momento histórico determinado. Si partimos de la experiencia aislada del tiempo parece que la historicidad fuera idéntica a la relatividad de la conciencia subjetiva, relación difícil de romper pues el tiempo es la mirada interna;⁴² pero si también territorializamos el enfoque, si fijamos espacialmente al individuo que conoce dentro del marco del espíritu objetivo, entonces debemos poder encontrar vínculos que nos autoricen a explicar cómo se inserta ahí la historiografía (y en general las ciencias del espíritu).

³⁹ *Ibid.*, 184.

⁴⁰ Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, trad. Jacobo Muñoz (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 22-3.

⁴¹ *Ibid.*, 25.

⁴² “Quid est enim tempus? quis hoc facile breviterque explicaverit? quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit?”. Agustín, *Conf.* XI, 14, 17.

No estamos atrapados en el tiempo, pues la conciencia y su unidad en la memoria no solo nos ofrecen el tiempo sino también el espacio, y con él, la *politeía*. Mientras la experiencia del tiempo de los griegos en el mito del eterno retorno –que nos es ajeno a nuestra constitución– parece imposible de superar, la experiencia del espacio ofrece nuevas posibilidades para captar vínculos que también son constitutivos de nuestra historicidad. La fenomenología del espacio de Gaos, que precede a su análisis de la historia de la historia, es un ejemplo claro de cómo la experiencia histórica cobra sentido a través del viaje por el espacio:

La historia, viajar motivado por el afán de conmemorar lo grande y admirable, en que se refleja el sentido de la vida como inestabilidad de las cosas humanas y por el afán de ver y saber lo que se quiere conmemorar, tiene sus fundamentos, en cuanto tal afán de saber y ver, en salir de sí del simpatizar con los demás y los demás; en cuanto afán de conmemorar, en la memoria del viajar en el tiempo; en lo memorable, en cuanto expresión del sentido de la vida; la historia muestra particularmente, pues, la conexión entre el salir de sí y el memorar. No conmemora lo ajeno quien no es empujado a ello por un simpático y generoso salir de sí.⁴³

El viaje, tanto el interno del filósofo como el externo del historiador, es una sola actividad enfocada de dos maneras. La “salida de sí” es lo que caracteriza al viajar de cualquier tipo y, a este respecto, el viaje del historiador, prototipo del científico para Gaos, consiste en salir de sí en una “actitud inquisitiva y desinteresada” en busca de los demás.⁴⁴ La dimensión espacial de la historicidad nos lleva precisamente de vuelta a la experiencia de la *politeía*. El espacio es el ámbito de las necesidades colectivas, como el tiempo lo es de las del individuo. La validez de la ciencia, de un postulado que aspira a ser más que opinión del individuo, toma sentido en la transmisión y la asimilación de la conmemoración: “La ciencia es el compromiso vocacional, libremente elegido, de vivir diciendo cómo son las cosas en sí mismas”.⁴⁵ Con estas palabras, Eduardo Nicol mostró que la verdad tiene un carácter ético y lógico, y en ambos está la fuerza de la expresión que persevera en el tiempo. Si lo que no cambia en el tiempo es nuestra historicidad constitutiva, aquellos análisis que muestran soluciones para los problemas de esa constitución no son verdades personales sino *solo verdades*. En la verdad no hay anacronismo, por eso no solo conmemoramos los resultados científicos, sino que podemos volver a apropiarnos de ellos en cada proceso de formación, ya que su rendimiento no se agota. En la aceptación por la comunidad humana del legado de cada época está la trascendencia del individuo. Así el camino del *lógos* no conoce la artificial división del sujeto-objeto, ni el aislamiento temporal, sino los problemas transitorios y permanentes del espacio que exigen solución para toda vida.

Conclusión

Hemos definido la historicidad como la constante mutación de la constelación de existentes, la cual surge no por el paso del tiempo sino por la vitalidad y el esfuerzo del conjunto de entes cuya actividad interna forma la realidad. Ante esa transformación la experiencia del anacronismo revela la transformación del espacio desde una situación de lo propio hacia lo impropio, pero también nos muestra cómo dicho cambio conlleva

⁴³ José Gaos, *Obras Completas II*, 82.

⁴⁴ *Ibid.*, 72.

⁴⁵ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión* (México: Fondo de Cultura Económica, 2074), 160.

un movimiento del entramado colectivo. El hecho de que la historicidad defina nuestra constitución no implica un relativismo, pues existen vínculos concretos que nos forman: aquello que podemos llamar un espíritu objetivo, aquello que expresa las condiciones comunes y el trabajo para solventarlas. Si bien no existen objetos en sentido estricto, el mundo se nos presenta siempre con un sentido propio que nos es posible desentrañar mediante el esfuerzo. La “comunidad de necesidades” es también la condición de posibilidad para que exista una búsqueda que indague los sentidos profundos de las cosas e intente captar sus relaciones concretas en la constelación de la vida; y cuando esa búsqueda tiene éxito, se obtienen respuestas que se sitúan más allá de tiempo y del individuo.

Profile

Javier Luna has a PhD in History from the Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), and he is currently conducting a postdoctoral research at the University of Barcelona (Spain) on the concept of space in Johannes Kepler. With a doctoral dissertation devoted to the role of Pythagorean thought in the scientific revolution, he has also published articles such as: “La libertad del Padecer. Educación y política; política y democracia”, *La palabra y el Hombre*, 137 (2006), 61-65, and “Tres argumentos keplerianos contra el universo homogéneo /Three keplerian arguments against the homogeneous universe”, *INTUS-LEGERE*, vol. 8, 2 (2014), 89-104.

Javier Luna es doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y desarrolla actualmente una investigación postdoctoral en la Universidad de Barcelona (España) sobre el concepto de espacio de Johannes Kepler. Con una tesis doctoral dedicada al pensamiento pitagórico en la revolución científica, ha publicado artículos como: “La libertad del Padecer. Educación y política; política y democracia”, *La palabra y el Hombre*, 137 (2006), 61-65, y “Tres argumentos keplerianos contra el universo homogéneo /Three keplerian arguments against the homogeneous universe”, *INTUS-LEGERE*, vol. 8, 2 (2014), 89-104.

Fecha de recepción: 16 de julio de 2015.

Fecha de aceptación: 16 de diciembre de 2015.

Publicación: 31 de diciembre de 2015.

Para citar este artículo: Javier Luna, “Sobre el concepto de *historicidad* desde una fenomenología histórica”, *Historiografías*, 10 (julio-diciembre, 2015): pp. 49-64.

<http://www.unizar.es/historiografias/historiografias/numeros/10/luna.pdf>