



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN HISTORIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS**

**LA EXPERIENCIA HISTÓRICA EN FRANK ANKERSMIT: LA EXPERIENCIA DEL PASADO COMO
UNA EXPERIENCIA ESTÉTICA**

**TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN HISTORIA**

**PRESENTA:
SELENE ABRIL MONTOYA ALCALÁ**

**TUTOR PRINCIPAL: DR. RODRIGO DÍAZ MALDONADO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM**

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MÉXICO, SEPTIEMBRE, 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

El camino recorrido para llegar a esta tesis no fue sencillo, estuvo lleno de incertidumbres, dudas, descubrimientos y batallas personales; por ello, me gustaría expresar un profundo agradecimiento a todos aquellos que me acompañaron de algún modo por este sendero.

A mi familia y seres queridos por creer en mí y estar conmigo en los momentos más difíciles.

Al Dr. Rodrigo Díaz por haber dirigido esta tesis; por sus comentarios y orientación en la realización de esta investigación.

Así mismo, me encuentro inmensamente agradecida con el Dr. Fernando Betancourt, la Dra. Pilar Gilardi, la Dra. Rebeca Villalobos y el Dr. Roberto Fernández: por su apoyo, sus comentarios, sus críticas, sus correcciones y la motivación hacía mí hicieron posible la conclusión de este trabajo.

También agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México por abrirme nuevamente sus puertas y darme la oportunidad de seguir haciendo lo que me apasiona.

Índice

La experiencia histórica en Frank Ankersmit: la experiencia del pasado como una experiencia estética	6
Introducción	6
Capítulo 1. Fragmentos de una historia de la experiencia histórica.....	12
1.1 Introducción.....	12
1.2.1 Wilhelm Dilthey (1833-1911)	16
1.2.2. Michael Oakeshott (1901-1990).....	22
1.2.3. Robin George Collingwood (1889-1943).....	30
1.2.4. Hans-Georg Gadamer (1900-2002).....	39
1.2.5. Reinhart Koselleck (1923-2006)	49
2. Capítulo dos. Frank Ankersmit en la producción teórica de la historia	54
2.1. Introducción.....	54
2.1.1. Narración histórica, lógica narrativa y substancias narrativas	55
2.1.2. Representación histórica.....	70
2.1.3 Experiencia histórica	78
Capítulo 3. La experiencia histórica en Frank Ankersmit.....	96
3.1. Introducción.....	96
3.2. Los primeros acercamientos: <i>Historia y Tropología</i> y “La experiencia histórica” ..	97
3.3. La maduración de su teoría: <i>La experiencia histórica sublime</i> y <i>Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation</i>	111
Consideraciones finales	126
Bibliografía.....	136
Textos elaborados por Frank Ankersmit	136
Bibliografía seleccionada sobre F. Ankersmit.....	141

La experiencia histórica en Frank Ankersmit: la experiencia del pasado como una experiencia estética

Introducción

En esta investigación se tiene la finalidad de presentar de manera general los aspectos esenciales del pensamiento de Frank Ankersmit; en particular, se pretende explicar el funcionamiento del concepto de experiencia histórica en el quehacer de los historiadores, a partir de la propuesta de este autor. Para tal fin propongo una lectura reflexiva de la obra de Ankersmit para comprender el eje rector de su entramado teórico.

Antes de empezar quisiera decir que este trabajo nació de mi interés por la condición epistemológica de la disciplina histórica en la producción teórica contemporánea y, en especial, de la importancia de la obra de Frank Ankersmit, al ser un ícono fundamental en los debates historiográficos contemporáneos.¹ En gran medida, una lectura atenta de su trabajo permite una comprensión del estado actual que guarda la condición de la disciplina histórica. No obstante, debería comentarse que sus textos están más orientados para ser discutidos por filósofos de la historia que por historiadores que realizan investigación histórica. Este autor considera a la historiografía como un campo fértil para estudiar ciertas problemáticas filosóficas, en especial aquellas que están relacionadas con la epistemología, es decir, en cómo conocemos algo que ya no existe.

Así mismo, se debe comentar que a pesar de la contribución que hace Ankersmit a la teoría de la historia contemporánea, su obra no ha sido debidamente estudiada y mucho menos comprendida; por ello, considero importante realizar una presentación analítica a sus propuestas más polémicas para abrir el camino al diálogo y a la discusión teórica para contribuir al enriquecimiento del debate historiográfico del siglo XXI.

Se han seleccionado algunos textos a partir de los cuales es posible comprender la propuesta que ofrece el autor: “La experiencia histórica” (1993 ed. Inglés), *Historia y Tropología. Ascenso y caída de la metáfora* (1994 ed. Inglés), “Invitation to Historians” (2003), “Representación, “presencia” y experiencia sublime” (2006), *La Experiencia*

¹ En este sentido, la historiadora Ewa Domanska opina que después del historiador estadounidense Hayden White, Ankersmit es el principal exponente de la filosofía narrativista de la historia.

Histórica Sublime (2007 ed. Holandesa), “Sublime experience and politics: Interview with Professor Frank Ankersmit” (Marcin Maskalewicz, 2007) y, por último, *Meaning, Truth and Referance in Historical Representation* (2012). La razón principal por la que se consideraron estos textos fue porque en ellos se puede observar cómo la experiencia histórica ha sido parte importante para la teoría que propone el autor. Este trabajo estudia un momento culmine en su pensamiento; pues a través de estos textos se puede observar una idea que va madurando, donde hay un desplazamiento parcial de la representación hacia la problemática de la experiencia histórica.

La obra de Frank Ankersmit se compone de varios libros y numerosos artículos. Temporalmente su producción textual empieza en el año de 1983 y continúa hasta la fecha, su último libro hasta el momento fue publicado en 2012.² A lo largo de su obra, se pueden encontrar claramente los tres tópicos que desarrolla constantemente: 1) la narración, la lógica narrativa y las sustancias narrativas; 2) la representación y la representación histórica y 3) la experiencia histórica. Cabría agregar que estas temáticas no están separadas una de la otra, sino que están fuertemente interconectadas. Además, es importante señalar que es posible encontrar tres materias más de suscitado interés que, si bien caben en la clasificación anterior, deben ser mencionadas aparte por la discusión que han generado: el postmodernismo, desarrollándose a la par que las otras tres, la representación política y, la distancia histórica, que deviene de su teoría de la representación y experiencia histórica.

Así mismo, cabe agregar que, Frank Ankersmit no es un historiador con una formación común pues antes de estudiar esta disciplina, estudió matemáticas y física. Además de obtener un grado en filosofía.³ Es decir, inició su carrera con un pensamiento lógico-matemático que se vería representado en el libro *Narrative Logic. A semantic Analysis of Historian's Language*. No se puede considerar su pensamiento como inalterable a través de los años, pues este se ha ido fortaleciendo y reconstruyendo.

² Véase. Bibliografía de Frank Ankersmit

³ “Ankersmit holds academic degrees in History and Philosophy. Beginning with Master’s theses, his research interests have centered upon two areas: (1) political philosophy –his Master’s thesis in History, defended in 1973, dealt with the Kantian foundations of contemporary liberalism, and (2) narrativist philosophy of history, which was the subject of his Master’s thesis in Philosophy, defended in 1977. This latter study was the germ of Ankersmit’s doctoral dissertation in philosophy, *Narrative logic* (Ankersmit 1983).” en Domanska, Ewa. “Frank Ankersmit: From Narrative to Experience”, p. 191.

Además, es innegable que su herencia matemática influye en la riqueza filosófica que introduce en sus obras. No obstante, esta formación lógica no le hizo acercarse a las corrientes más rígidas o positivistas de la disciplina histórica; al contrario, le ha ayudado en la comprensión del carácter mutable de la disciplina y, también, de la inexistencia de absolutos.

A pesar del gran reconocimiento de Frank Ankersmit en el mundo de habla inglesa y, en general, en el ámbito de la teoría y filosofía de la historia, sus textos no han acogido siempre una buena crítica y gran parte de los historiadores no han considerado siquiera su trabajo. Algunos de los argumentos que se esgrimen para justificar este rechazo residen en la posición radical de Ankersmit en ciertos puntos sensibles de la historiografía moderna y contemporánea. Por ejemplo, la afirmación de que es posible una experiencia histórica.

A grandes rasgos, Ankersmit propone explorar las posibilidades y la naturaleza de una teoría histórica que rompa con la tradición ilustrada, aquella que buscaba apropiarse del pasado como una realidad tangible. Para este efecto evita la apropiación de la realidad del pasado mediante un alejamiento de la filosofía trascendental y de la metafísica. En la defensa de dicho argumento se hace valer de la crítica de dos factores fundamentales en la tradición metafísica-trascendental, a saber, la experiencia y la representación histórica. Pues Ankersmit considera que estas dos categorías son los pilares que sostienen a la tradición ilustrada.

En otras palabras, para lograr su objetivo, Ankersmit introduce el concepto de experiencia histórica en la construcción de una nueva propuesta teórica. Su objetivo es demostrar la falta de vigencia de la epistemología positivista mediante una teoría que remarque el carácter *experencial* y estético de la disciplina.

Para presentar adecuadamente su teoría opté por dividir el trabajo en tres capítulos: el capítulo primero se ha dedicado a una historia fragmentada de la experiencia que me permite contextualizar teóricamente dicho concepto en la teoría de la historia y en la disciplina histórica. Aquí pretendo mostrar que el concepto de experiencia en la disciplina histórica no ha sido siempre soslayado como apunta Frank Ankersmit. Al contrario, ha sido un concepto ampliamente debatido entre filósofos e historiadores. No obstante, sólo mencionaré a los autores más representativos que brindan una interpretación distinta y, además, de estos autores sólo trabajaré el problema de la experiencia histórica en sus obras.

En el segundo capítulo presentó las críticas a las propuestas teóricas de Frank Ankersmit, para señalar cómo ha sido recibida su obra y mostrar el entendimiento de sus críticos, en general.

El último capítulo está dedicado a la experiencia histórica y, por tanto, se responden las siguientes interrogantes: ¿cuáles son las críticas que hace Ankersmit al estado de la cuestión del concepto de experiencia? y ¿qué es la experiencia histórica para Ankersmit y qué importancia tiene para la práctica historiográfica contemporánea? A grandes rasgos, en este apartado se busca una aproximación histórica a la obra del autor, asimismo se pretende mostrar cómo fue el desarrollo del concepto de experiencia histórica en Frank Ankersmit. Es decir, me gustaría expresar la historicidad de este término en su obra. De tal manera que, al relatar cronológicamente qué y cómo entiende el concepto de experiencia histórica sirva para exponer que el interés por la experiencia es anterior a su texto *La experiencia histórica sublime*. Además, ello permite observar cómo fue el desarrollo intelectual del profesor Ankersmit.

Mi propósito general es mostrar el concepto de experiencia histórica construido por Frank Ankersmit, con sus aciertos y sus desatinos. Es decir, pretendo realizar una lectura crítica a este concepto, reivindicando cuando sea necesario a Frank Ankersmit, pero también mostrando sus debilidades teórico-metodológicas como historiador.

Como posibles hipótesis a las problemáticas abordadas y con la indicación a ser ampliadas considero lo siguiente:

1. Pese a su relación íntima con el lenguaje, Ankersmit esboza una teoría basada en una experiencia histórica inmediata y directa que no puede ser desarrollada en el ámbito lingüístico.
2. Al contrario de lo que dicen algunos de sus críticos, Ankersmit mostró desde una etapa temprana no sólo un interés particular por la experiencia histórica, sino que esta se convirtió en el eje rector de su entramado teórico.
3. Ankersmit *sustituye* a la epistemología por la estética y en ese ejercicio *estetiza* la labor del historiador. En otras palabras, el historiador no construye verdades

históricas, sino que construye representaciones históricas, más apegadas al estilo que al método.

4. La experiencia histórica de Ankersmit es una experiencia incompleta que se queda al nivel de las sensaciones, para esta hipótesis me apoyo en Collingwood.

Capítulo 1. Fragmentos de una historia de la experiencia histórica

1.1 Introducción

El propósito de mi investigación es explicar el funcionamiento del concepto de experiencia histórica en la práctica de la disciplina histórica, tomando como referencia al teórico de la historia Frank Ankersmit. Esto es, intento responder a la interrogante de cómo es posible la experiencia histórica o, en otras palabras, cómo nos relacionamos con nuestro pasado y cómo se ve reflejada esta relación en la escritura de la historia.

Para lograr dicho objetivo, en el presente capítulo pretendo exponer algunos de los significados más representativos del concepto de «experiencia histórica». Sin embargo, debe tenerse en cuenta que no se busca escribir una historia de este concepto tan escurridizo. Martin Jay y Frank Ankersmit, ya nos advirtieron de la imposibilidad de armar un relato coherente de este término, que más bien se trata de reconstruir un camino tortuoso, con muchos recovecos y pocas salidas. Además, si fuese posible rastrear una historia del concepto «experiencia», se encontraría que es una acepción con múltiples significados y que, en algunas ocasiones, éstos también funcionan como antónimos.

El libro *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme* de Martin Jay es fundamental para esta sección porque, se podría decir, el teórico Frank Ankersmit basa su historia del concepto «experiencia» en esta obra. Por lo tanto, entender qué y cómo leyó Martin Jay la genealogía de este término permitirá hacer una mejor valoración de la teoría de la experiencia de Ankersmit.

En las representaciones que se tienen de dicho término, a riesgo de ser muy esquemática, se pueden encontrar dos posicionamientos clave: la primera concibe a la experiencia a través del objeto; la segunda, en contraste, la concibe a través sujeto o del individuo. Para Martin Jay, profesor de Historia en la Universidad de California, Berkeley, “no queda claro, por lo tanto, si el término significa algo específico o si llegó a significar tantas cosas diferentes que virtualmente se ha vuelto ininteligible”⁴ Sin embargo, considera que es importante escudriñar los diferentes significados que implica este concepto pues sólo

⁴ Martin Jay, *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*, ed. Eduardo Sabrovsky, Ediciones Universidad Diego Portales, Chile, 2003, p. 20.

de esta forma se “permite apreciar aspectos fundamentales de la ansiedad del siglo XX (y de nuestro incipiente siglo XXI) ante la supuesta declinación de la experiencia”.⁵

Con base en Martin Jay, se puede concluir que etimológicamente el antecedente griego de la palabra «experiencia» se remonta a la *empiría*. Mientras que:

The English Word is understood to be derived most directly from the Latin experiential, which denoter 'trial, proof, or experiment'. The French *expérience* and Italian *esperienza* still can signify a scientific experiment (when in the indefinite form). Insofar as 'to try' (*expereri*) contains the same root as *periculum*, or 'danger', there is also a covert association between experience and peril, which suggests that it comes from having survived risks and learned something from the encounter.⁶

En alemán, por otro lado, se encuentran las palabras *Erfahrung* y *Erlebnis*, que alcanzaron gran relevancia incluso fuera del ámbito germánico. La primera contiene la palabra viaje (*Fahrt*), lo que sugiere una duración temporal con posibilidades narrativas, ello permite la connotación de la acumulación histórica o tradicional de sabiduría. *Erfahrung* ha llegado a significar una noción de experiencia más amplia, temporalmente hablando, basada en un aprendizaje, en un todo narrativo o en una aventura.⁷ Además, aunque no siempre, *Erfahrung* puede tener un carácter más colectivo. En tanto que, *Erlebnis* contiene en su raíz la palabra vida (*Leben*); *erleben* es un verbo transitivo e implica una experiencia de algo. En ocasiones se traduce como "la experiencia vivida." Normalmente se encuentra sin teorizar en el "mundo cotidiano" (*Lebenswelt*). *Erlebnis*, por lo regular, connota una variante más inmediata y personal de la experiencia.

En resumen, se trata de una problemática demasiado amplia, diversa, disconexa, como para que aquí se pueda comentar en detalle. Por ejemplo, la historiografía del término plantea diferentes tipos de experiencia dependiendo del significado que se le otorgue. Entre los tipos más conocidos de experiencia se observan: la religiosa, la estética, la pragmatista, la extática, la política, la histórica, entre otros. Por lo tanto, me limitaré a señalar solamente aquellos aspectos que a mi juicio ofrecen una interpretación todavía hoy viva, o sino por lo

⁵ *Ibid.*

⁶ Martin Jay, *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, p. 10.

⁷ Véase: Martin Jay, *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, p. 11.

menos diferente al sistema generalizado. Es decir, pretendo mostrar algunas de las representaciones más significativas de este concepto, pues ello nos llevará a ubicar de mejor manera las propuestas del historiador neerlandés.

En *La experiencia histórica sublime*, Ankersmit examina el concepto de experiencia desde dos perspectivas: por un lado, la práctica histórica (incluyendo a la teoría de la historia) y, por el otro, la filosofía. En la primera, el concepto de experiencia, argumenta, no tuvo un amplio desarrollo porque el modelo a seguir de los historiadores era la ciencia y, por lo tanto, cualquier tipo de subjetivismo al que la experiencia está ligada se veía con malos ojos. Cuando finalmente, la práctica histórica, al menos algunos sectores como la historia cultural, logró escapar de este reduccionismo cientificista; se comenzó a utilizar la teoría literaria para profundizar en la comprensión del texto histórico. Con ello, la relación entre el historiador y el pasado en sí, se quedaba al margen, al igual que la experiencia. Mientras tanto, la filosofía siguió un patrón semejante: la filosofía del siglo XX puede considerarse, principalmente, como filosofía del lenguaje. El interés por el lenguaje debe interpretarse como la continuación de la *filosofía trascendental*, esto es, la indagación de las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero, pero sobre todo en relación con el lenguaje. En este sentido, cabe caracterizar a la filosofía del siglo XX como «trascendentalismo lingüístico». Ello significó que la relación del individuo quedó encerrada en «la cárcel del lenguaje».

A lo largo del siglo XX, el trascendentalismo se manifestó en muchas formas, pero todas coinciden en dos aspectos: el primero es el hecho de que miran con recelo la posibilidad de una experiencia directa del texto, es decir, no guiada por las herramientas heurísticas e interpretativas, heredadas de la tradición hermenéutica; el segundo punto es que coinciden en la suposición de que el texto posee un significado oculto que sólo puede discernirse con la ayuda de aquellos instrumentos heurísticos que funcionan como una especie de interfaz entre el texto y el lector.

Dejar de lado a la experiencia como parte esencial del conocimiento tiene su precedente en la Ilustración y en el problema epistemológico relativo a la confiabilidad del conocimiento científico. La epistemología responde a la pregunta de cómo es posible la verdad; las interrogantes que ella hace son cómo y en qué circunstancias un sujeto

cognoscente puede obtener conocimiento del mundo o de un objeto conocido. Las principales respuestas han sido: para el racionalista, la respuesta en la razón porque ésta puede cruzar el abismo entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Para el empirista, la respuesta se encuentra en la percepción sensorial. Mientras tanto, Kant fue el gran sintetizador y reconciliador del racionalismo y el empirismo.

Finalmente, el siglo XX encontró la respuesta en el lenguaje como condición trascendental para la posibilidad del conocimiento confiable. Es decir, estas formas de acceder al conocimiento tienen en común lo siguiente: por un lado, hay un sujeto cognoscente; por el otro, un objeto conocido y, en tercer lugar, un esquematismo epistemológico que indica cuál es la relación entre ambos. Aquí,

la experiencia es la gran perdedora, pues por supuesto debería situarse en alguna parte entre el sujeto y el objeto: es ella la que vincula el sujeto con el objeto, ya que se trata de la experiencia de un objeto por un sujeto. Sin embargo, la idea de un esquematismo epistemológico que abarca al sujeto y al objeto, y que permite explorar y registrar las particularidades de la relación entre éstos, obliga al epistemólogo a asignar bien al sujeto, bien al objeto, todo el espacio que a primera vista se concedería a la experiencia.⁸

De ahí que Ankersmit sostenga que, la experiencia solamente volverá a ser una categoría filosófica prominente una vez que la epistemología haya perdido su control sobre la filosofía y desaparezca la necesidad de que estén unidas en el más íntimo de los abrazos.

La tesis que propone Ankersmit es que el concepto de experiencia (histórica) es indispensable para una apreciación correcta y responsable de nuestra relación con el pasado; pues ella es un fenómeno que tiene lugar en el plano límite donde se encuentran el historiador y el pasado. La dimensión positiva en la experiencia histórica radica en el contacto directo e inmediato con el pasado que le es dado al historiador en ese momento. El lado negativo engloba la pérdida momentánea del lenguaje, del orden simbólico y de las tradiciones, que por lo común nos ahorran el dolor de una confrontación directa con la realidad. En esta

⁸ Frank Ankersmit, *La experiencia histórica sublime*, trad. Nathalie Schwan, Universidad Iberoamericana, México, 2010, p. 40

confrontación también se pierde nuestra subjetividad y todo lo que nos constituye como sujetos.

Como hemos visto, Ankersmit niega la existencia de una tradición que haya impulsado la experiencia histórica. Sin embargo, en este capítulo pretendo mostrar que, de hecho, los siglos XIX y XX trabajaron de forma constante sobre la experiencia histórica, buscando una experiencia que rompiese con la tradición ilustrada que habían impuesto Bacon, Descartes, Newton y Kant.

Me parece arbitrario y peligroso empezar a contar una historia de un concepto sin partir de sus “orígenes”, sus motivaciones, sus “desavenencias” pero habrá que reconocer que hay significados que están en uso más que otros, sino preguntémosle a Collingwood en *Los principios del arte*. Espero se me permita empezar no desde el principio sino de uno de los representantes más interesantes y que su propuesta aún sigue viva en algunos rasgos del pensamiento histórico contemporáneo, con esto me refiero a Dilthey.⁹

1.2.1 Wilhelm Dilthey (1833-1911)

Dilthey es uno de los filósofos más importantes del siglo XIX; se le reconoce por haber buscado toda su vida fundamentar las así llamadas *ciencias del espíritu*.¹⁰ Aunque los estudiosos de la obra diltheyana a menudo le reclaman que no haya presentado una obra sistemática ni haya dejado su postura filosófica acabada;¹¹ mantuvo una interrogante a lo largo de toda su obra: ¿cómo se puede llegar a la ciencia del hombre, de la sociedad y de la

⁹ En este sentido, quizás sea más pertinente empezar con Vico que con Dilthey, pero habrá que recordar que la obra del primero no tuvo recepción hasta mucho tiempo después de su época y sus ideas fueron transformadas según los tiempos que corrían. Así mismo, el concepto de experiencia de Ankersmit es más cercano a las ideas de Vico que a las de Dilthey, aunque este filósofo holandés no menciona la obra de Vico en sí.

¹⁰ Para este filósofo, cabría señalar, las ciencias del espíritu son aquellas ciencias que tienen como objeto la realidad histórico-social. “Las ciencias del espíritu constituyen un nexo cognoscitivo mediante el cual se trata de alcanzar un conocimiento real y objetivo de la concatenación de las vivencias humanas en el mundo histórico-social humano.” Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, trad. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, 2014, cap. La “conexión estructural” psíquica, (versión Kindle).

¹¹ “Lamentablemente muchas interpretaciones de su pensamiento ignoraron el programa originario y, al no haberse publicado la parte sistemática, se centraron en lo histórico, con lo que el programa fue considerado como interrumpido. Parecía que Dilthey se había desviado y sólo había centrado su obra en ciertos ámbitos y problemas, dejando de lado su programa originario.” Ángel Xolocotzi Yáñez. *Subjetividad y Comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, p. 86.

historia a partir de las experiencias de la vida espiritual? Es decir, Dilthey se preguntó por la posibilidad de un saber universalmente válido del mundo histórico con base en lo dado.

Por ello, Ortega y Gasset nos dice que la temática que abordó Dilthey fue netamente epistemológica y, por lo tanto, no dejó de ser un hombre de su tiempo. Para Eugenio Ímaz, por otro lado, el pensamiento de Dilthey fue específicamente histórico-evolutivo; por lo cual le valió anticiparse a Windelband y Rickert: “Dilthey vuelve a Kant pero sin descuidar a Fichte, Schelling, Hegel y Schleiermacher, para recalar en Goethe, y realizar así, pero esta vez en forma empírica, no trascendental, aquella fusión de las virtudes de Kant y las de Goethe que los románticos esperaban de Schelling”.¹²

Asimismo, como nos recuerda Hans-Georg Gadamer, la obra de Dilthey puede ser considerada perteneciente a los problemas del idealismo alemán. Pero al ser alumno de Ranke y un filósofo de su tiempo, no podía aceptar sin dudar la validez de la filosofía estético-panteísta de Schleiermacher ni tampoco de la metafísica hegeliana. En palabras de Gadamer:

Así, junto a la respuesta kantiana sobre cómo es posible una ciencia pura de la naturaleza, Dilthey tenía que hallar la suya a la pregunta de cómo puede convertirse en ciencia la experiencia histórica. En clara analogía con el planteamiento kantiano, también él preguntará por las categorías del mundo histórico que pueden sustentar la construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu.¹³

No obstante, como lo he dicho anteriormente, no es mi propósito presentar un análisis detallado de la obra de estos autores, sólo me interesa destacar cómo han utilizado el término *experiencia* para fundamentar su razonamiento histórico-filosófico. En este contexto, anticipo que Dilthey propuso una *psicología analítica y descriptiva*¹⁴ que tenía como instrumento fundamental la experiencia vivida, es decir, la vivencia. “Toda ciencia, toda

¹² Eugenio Ímaz, *El pensamiento de Dilthey. Evolución y Sistema*, El colegio de México, 1946, p. 63.

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, p. 280.

¹⁴ Si el conocimiento es análisis de la experiencia y las ciencias del espíritu parten de la experiencia interna, entonces, la apertura de la experiencia interna en forma de análisis es lo que él llama psicología analítica o descriptiva. “Entiendo por psicología descriptiva la exposición de las partes y conexiones que se presentan uniformemente en toda vida psíquica humana desarrollada, enlazadas en única conexión, que no es inferida o interpolada por el pensamiento, sino simplemente vivida. Esta psicología consiste, por lo tanto, en la descripción y análisis de una conexión que se nos da siempre de modo originario, como la vida misma.” Wilhelm Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 204.

filosofía, es ciencia de experiencia. Toda experiencia encuentra su contexto y su validez por él condicionada, en la conexión de la conciencia humana”.¹⁵

Dicho de otro modo, Dilthey buscó fundamentar las ciencias del espíritu científicamente pero no de la misma forma en que se basan las ciencias naturales. En ese camino, encontró que las ciencias del espíritu son en el fondo ciencias de la experiencia; así que partió de este concepto para su propósito filosófico. Aunque parezca paradójico llegó al mismo punto que el filósofo Immanuel Kant; pero a diferencia éste, Dilthey expresó que la experiencia no debía ser entendida como una mera fundamentación teórico-cognoscitiva en sentido kantiano, pues en una ciencia de este tipo el sujeto sólo puede ser pensado respecto a la conciencia, es decir, a su función como representador.¹⁶ Dilthey buscó un método que permitiese la primacía de la conciencia, pero sin rechazar la realidad del pasado.

La propuesta de Dilthey implicaba construir un fundamento sólido que justificara epistemológicamente la razón histórica, esto es, se ponía la tarea de encontrar una respuesta a la pregunta de cómo puede convertirse en ciencia la experiencia histórica. La ciencia histórica, entonces, se entendía como el razonamiento de la experiencia de la vida.¹⁷ Para Dilthey era posible conocer los acontecimientos del pasado en virtud de la intencionalidad humana, pues al ser hombres todos participamos en la misma actividad: “[...] yo mismo, que me conozco y vivo por dentro, constituyo un elemento de ese cuerpo social y que los demás

¹⁵ Wilhelm Dilthey, *Crítica de la razón histórica*, ed. Hans-Ulrich Lessing, trad. Carlos Moya Espí, Ediciones Península, Barcelona, 1986, p. 33.

¹⁶ “Cuando Kant quiere fundar la validez de la experiencia buscando sus condiciones en la conciencia, lo que busca es las «condiciones de la posibilidad de la experiencia»; esto es, imagina o construye a priori cómo tendría que ser nuestra conciencia y su relación con la realidad para que resultase inteligible, razonable esa pretensión de verdad aneja a nuestra efectiva experiencia. Por tanto, para Kant las condiciones de la experiencia no se dan dentro de la experiencia, sino que son una pura construcción intelectual y, en este sentido, una ficción. Los elementos de la conciencia —esto es esencial al kantismo— no se dan en la conciencia cuyos elementos son; no son hechos de conciencia, sino hipótesis del filósofo. La actitud de Dilthey es, en cambio, de radical empirismo. La experiencia es una realidad de conciencia: yo me doy cuenta de que ante mí hay ahora un papel impreso con todos los atributos que esto contiene.” José Ortega y Gasset, Kant. *Hegel. Dilthey*, Revista de Occidente, Madrid, 4ª ed., 1972, p. 166.

¹⁷ Dilthey “debía inventarse una filosofía crítica de la experiencia de la historicidad para la práctica histórica y las humanidades. Una filosofía de este tipo debería explicar y legitimar la experiencia histórica de algún modo, ya que sólo una reflexión sobre la experiencia de la historicidad puede proporcionarnos el necesario complemento historicista a la crítica kantiana.” Frank Ankersmit, *La experiencia histórica sublime*, p. 220.

elementos son semejantes a mí y captables de igual modo por mí, en su interioridad, comprendo la vida de la sociedad”.¹⁸

En este sentido parece retomar el argumento del napolitano Giambattista Vico. Es decir, si podemos comprender una psique ajena es debido a que el sujeto que conoce es un ser histórico. Dilthey apela a una conciencia individual e histórica. De esta manera, lo dado en la conciencia es una experiencia doble que involucra un lado interno y uno externo. El lado interno se caracteriza como vivencia de nuestro sentir; mientras que, el externo es vivido como mundo. Aquí, mundo y vida no son ámbitos separados, sino que señalan la dirección del análisis.¹⁹

La experiencia sólo puede ser entendida como un hecho de la conciencia. Pero, conciencia entendida no sólo racionalmente sino compuesta por algo más complejo, pues “la vida espiritual de un hombre no es sino una parte, separable sólo por abstracción, de la unidad psicofísica de vida; la existencia y la vida humana se nos presenta como tal unidad. El sistema de esas unidades de vida constituye la realidad que es objeto de las ciencias histórico-sociales”.²⁰

Pero, su mayor problema fue cómo transformar la experiencia individual en una experiencia histórica. Para Dilthey, la respuesta se encontraba en el concepto de *vivencia* (*Erlebnis*). En ella, el objeto y el sujeto resultan aún indisociables. La vivencia es el fundamento de las ciencias del espíritu, por lo tanto, es un fundamento que es vivido y experimentado. “Todo valor de la vida se contiene, en efecto, en aquello que puede ser vivido y en torno de ello gira todo el tumulto exterior de la historia”.²¹ Es un fundamento histórico en el sentido de que es temporal, contiene el pasado y el futuro. La vivencia no tiene una esencia fija e inmutable, es una estructura formada por pensamientos, sentimientos y

¹⁸ Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*, trad. Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 2ª ed., 1949, p.45.

¹⁹ “En esta dirección cambiante o roce interviene el carácter social e histórico de la vida. De esta forma, la complejidad de la vida es vista por Dilthey a partir de un nexo tal en donde interviene la dirección cambiante con el mundo, lo social y lo histórico. En esta búsqueda de un acceso radical al fenómeno de la vida es necesario pues romper con el acceso único de la ciencia natural. Esto significa remitirnos a un “ámbito originario” que aprehenda la compleja totalidad de la vida.” Ángel Xolocotzi Yáñez, *op. cit.*, p. 96.

²⁰ Wilhelm Dilthey, *Crítica a la razón histórica*, p. 48.

²¹ *Ibid.*, p. 241.

voluntades cuyo contenido es histórico. La vivencia es una experiencia directa y no construida.²²

Las ciencias del espíritu se fundan, pues, en el nexo entre vivencia, expresión y comprensión. Vivencia, expresión y comprensión constituyen el movimiento constante con el que se teje el mundo de las ciencias del espíritu.

El proceso singular es conllevado en la vivencia por la íntegra totalidad de la vida anímica, y la conexión en que se halla dentro de sí mismo y con la totalidad de la vida anímica es algo que pertenece a la experiencia inmediata. Esto determina ya la naturaleza de la comprensión de nosotros mismos y de los demás. Solemos 'explicar' mediante procesos puramente intelectuales, pero al 'comprender' lo hacemos mediante la cooperación de todas las fuerzas del ánimo en la captación. Y para comprender partimos de la conexión del todo, que se nos da de una manera viva, haciéndonos así aprehensible lo singular.²³

Entonces, el siguiente paso en su fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu es pasar de la psicológica hacia la hermenéutica de las ciencias del espíritu. Para ello hizo uso del concepto de la comprensión. La comprensión implica la captación prerreflexiva del significado interno de una "expresión" de la vivencia de los individuos pasados. Por lo tanto, la experiencia histórica del historiador permite acceder a las vivencias que constituyen el tema de estudio. "Sólo allí donde existe comprensión se da esta relación de lo externo con lo interno, como sólo allí donde hay conocimiento natural se da la relación de los fenómenos con aquello mediante lo cual son 'construidos'".²⁴ El círculo hermenéutico implica un constante ir y venir del texto a la interpretación, del pasado al presente, de la vida del historiador a las vidas de quienes estudia.

Martin Jay nos dice que el proceso por el cual el historiador del presente ingresa en la experiencia de los actores pretéritos es lo que Dilthey llamó *reexperiencia* (*Nacherleben*) o, menos frecuentemente, *recreación* (*Nachbilden*), que trasciende la mera empatía

²² "Sólo en el presente se da la vivencia, pues también el recuerdo de vivencias pasadas y la expectativa de las futuras se da en el presente. Un presente en el que gozamos la llenazón de la vida y que sin embargo tampoco se da como presente puntualmente congelado, sino como una precipitación del futuro hacia el pasado. Vivimos en pura precipitación." Eugenio Ímaz, "Prólogo" en Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, (versión Kindle).

²³ Wilhelm Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 222.

²⁴ Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, cap. "Estructuración del mundo histórico" (versión Kindle).

emocional (*Einfühlung*). La reexperiencia ayuda a comprender el pasado y enriquece las vidas de los historiadores del presente al mostrarles una esfera más amplia de posibilidades humanas. En este sentido, no se puede comprender sin revivir; no se puede comprender más que en virtud de nuestra propia vida.

La vivencia se muestra insuficiente y hay que acudir a la revivencia, es decir, a la comprensión. Si, el análisis de la vivencia nos proporciona las categorías de la vida, el análisis de su comprensión nos descubre los secretos del método peculiar de las ciencias del espíritu, que tendrán que trabajar con esas categorías, pues en la comprensión se trata de una revivencia, y el control último se halla en algún género de vivencia mentada. La comprensión es aquel tipo de esclarecimiento que marcha de una manifestación sensible de la vida a la interioridad que la provoca. Se trata de trasladarse a esta interioridad, de revivirla.²⁵

Sin embargo, Gadamer concluye que para Dilthey: “la hermenéutica era más que un instrumento. Era el médium universal de la conciencia histórica, para la cual no hay otro conocimiento de la verdad que el comprender la expresión, y en la expresión la vida. Todo en la historia es comprensible, pues todo en ella es texto”.²⁶ En consecuencia, para Dilthey la investigación del pasado histórico termina siendo un desciframiento y no una experiencia histórica.

Ahora bien, la crítica de Ankersmit a Dilthey parte de aquella hecha por Gadamer. Para ambos, Dilthey buscaba el *justo medio* entre el pensamiento histórico metafísico de Hegel y el ahistórico-epistemológico de Kant. Para Dilthey, la experiencia histórica “es esencialmente histórica, porque toda nuestra experiencia forma una fusión del pasado, el presente y el futuro”.²⁷ Ello significa que la conexión entre temporalidades es principalmente interpretativa o hermenéutica.

Además, como se ha visto, su principal preocupación era la transición de las experiencias individuales a las de las conexiones históricas que no son experimentadas por los hombres de manera individual. Dilthey al tratar de resolver este problema recurrió a menudo a la noción hegeliana del “espíritu objetivo”, mediante la cual demarcó una

²⁵ Eugenio Ímaz en “Prólogo”, Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, (versión Kindle).

²⁶ Hans- Georg Gadamer, *Verdad y Método*, p. 303

²⁷ Frank Ankersmit, *La experiencia histórica sublime*, p. 221.

dimensión fuera del individuo humano donde le sería posible hacer funcionar la categoría trascendental de la conexión. Con ello, según Ankersmit, estaría regresando a un estado metafísico-trascendental que niega la posibilidad de una experiencia histórica.

Otra crítica es que para Dilthey, “la historia resulta ser el remedio cuasi homeopático contra los males epistemológicos que ella misma ocasionó. La historia es presentada por Dilthey como el grial del conocimiento perfecto. La historia y el historicismo no representan, entonces, un peligro para la Ilustración, sino que constituyen más bien su coronación”.²⁸

Me parece que más allá de lo que el propio Ankersmit dice, se puede encontrar ciertas características rescatables en Wilhelm Dilthey. Una de ellas es que éste concibe el objeto y el sujeto como un ente no disoluble y, aunque termina regresando, debido al círculo hermenéutico, al uso de un “espíritu objetivo”; es, como se verá más adelante, una de las premisas de Ankersmit: la unión del sujeto y objeto en la experiencia histórica.

Debemos soltar la imagen familiar de un objeto (un árbol, una mesa) dado al sujeto en la experiencia, por más incómodo y antinatural que esto pudiera parecernos. En la experiencia histórica sólo existe la experiencia; las dimensiones del sujeto y del objeto desaparecen tras su horizonte y pierden por un tiempo la prioridad lógica de lo que suelen gozar por encima de la experiencia.²⁹

Adicionalmente, los autores que veremos a continuación parten del trabajo de Dilthey pues habrá que recordar a este filósofo alemán como el primero en sistematizar el concepto de vivencia o la noción de experiencia vivida como una fuente epistemológica esencial en el trabajo del historiador.

1.2.2. Michael Oakeshott (1901-1990)

Michael Oakeshott, filósofo británico, publicó en 1933 *Experience and Its Modes*. En este libro reconoció que el concepto de «experiencia» era el término más difícil de manejar en el léxico filosófico. Retomando a Hegel, definió la experiencia como el todo concreto que el análisis divide en quién experimenta y lo que ha experimentado. Asimismo, reconoció que

²⁸ *Ibid.*, p. 223.

²⁹ *Ibid.*, p. 293.

ambos elementos son abstracciones que no pueden separarse sin perder sentido. De allí que la experiencia sea un todo único donde es posible distinguir modificaciones, pero al mismo tiempo, no admite una división absoluta. Por lo tanto, la experiencia no es un flujo de sensaciones y percepciones, inmediatas, sino que es pensamiento.

Entonces, la experiencia no sólo es inseparable del pensamiento, sino que es, en sí misma, una forma de pensamiento. Podríamos decir que Dilthey ya había colocado al pensamiento en un lugar fundamental para la experiencia: “[s]in mediación del pensamiento, es decir, de un modo inmediato, no podríamos acoger en nuestra conciencia clara, discriminadora, orientada, ninguna realidad, ni siquiera la de nuestros propios estados. Tenemos que ordenarla siempre en el curso del tiempo, en la conexión local, para poder afirmarla de modo válido”.³⁰

Para Oakeshott, la experiencia es siempre y en todas partes significativa; por lo tanto, excluir el pensamiento de la experiencia es simplemente imposible porque no hay ninguna forma de experiencia que no involucre un juicio: la experiencia sin pensamiento es una contradicción en sí misma. En tal caso, lo dado en la experiencia es un mundo de ideas. Por un mundo, Oakeshott entiende un complejo integral, la totalidad del sistema. Atendiendo a estas consideraciones, donde hay un mundo hay unidad. La unidad de la experiencia es una unidad afín a un mundo o sistema en el que cada elemento es indispensable, en el que nadie es más importante que otro y ninguno es inmune a los cambios ni al reordenamiento. Como resultado, la unidad de un mundo de ideas reside en su coherencia.

Sin embargo, el hombre difícilmente identifica la experiencia con la totalidad, sino que la entiende a partir de diferentes *modos de experiencia*. Para Oakeshott, una modalidad de experiencia es algo en sí defectuoso, no porque haya dejado de ser experiencia, sino porque ya no se trata de la experiencia en su totalidad. Un modo de experiencia no es una parte separable de la realidad, sino el conjunto de un punto de vista limitado. En síntesis, un modo de experiencia es un punto de vista parcial de la totalidad frente a la experiencia.

Oakeshott ha distinguido tres modos de experiencia: histórica, científica y práctica. Estos modos representan las principales modificaciones de la experiencia, los principales

³⁰ Wilhelm Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 187.

mundos abstractos. Por razones de espacio sólo me enfocaré en la experiencia histórica.³¹ A grandes rasgos, se puede decir que, en palabras del propio Oakeshott, parte de un análisis desde fuera, es decir, al no ser historiador sólo puede puntualizar desde una observación externa los problemas que presenta la experiencia para los historiadores.

Por consiguiente, para él es importante que a la historia se le reconozca como una forma de pensamiento, ya que sólo así puede establecerse como un modo de experiencia. Entonces, propone dejar atrás la opinión generalizada de que la historia es experiencia sin pensamiento, es decir, que se compone de experiencias, pero no de ideas. Desde su punto de vista, la historia no consiste en sensaciones, intuiciones o experiencias inmediatas, al contrario, si la historia es un modo de experiencia no puede evitar componerse de pensamiento.

Sin embargo, la historia debe pretender ser más que una serie de eventos de lo contrario no puede ser experiencia, sólo algo menos que conocimiento y, por ende, estaría fuera del mundo del pensamiento. En este sentido, es imposible excluir la crítica de la historia, y donde existe una crítica hay un juicio. Pero el juicio involucra más que una suma de eventos, se trata de un mundo. Aunque no sólo es un mundo de ideas, es una manera de representar la totalidad de la experiencia. Es el mundo tal como se le ve desde un punto fijo de la experiencia.

The datum in all experience is, we have seen, a world of ideas, and the process in all experience is to make a given world, to make it coherent. The given world in experience is given always to be transformed; nothing in experience is satisfactory merely because it is given. And if history is to be established as a form of experience, it must be shown to begin with a homogeneous world of ideas and to end with that world made coherent. But here again we are met with the prejudices of the historian.³²

Es decir, la historia no se ocupa de lo que es meramente sucesivo. Es un mundo y, en esta medida, es una forma de experiencia. La historia es experiencia como totalidad,

³¹ Sin embargo, no hay que dejar de lado las otras modalidades de la experiencia pues son puntos de vista de la totalidad de la misma. Además, me gustaría añadir que actualmente el historiador norteamericano Hayden White ha trabajado el concepto de experiencia práctica como la categoría que define el trabajo del historiador. Para mayor detalle véase: Hayden White, *The Practical Past*, Northwestern University Press, 2014.

³² Michael Oakeshott, *Experience and Its Modes*, p. 96.

concebida como un sistema de acontecimientos pasados. El trabajo del historiador consiste en la transformación de ese mundo en conjunto, esto es, en la búsqueda de coherencia.

Según Oakeshott, la Historia es la experiencia de los historiadores, es hecha por los historiadores ya que escribirla es la única vía de hacerla. La Historia es un mundo, un mundo de ideas. Comienza como un mundo de ideas ya que nada puede llegar al historiador que esté aislado, sin sentido o totalmente objetivo. En este sentido, el fin de la historia es dotar de coherencia a un mundo dado.³³

No obstante, para Oakeshott, la experiencia histórica constituye una mutilación de la experiencia del presente. Por ello, advirtió contra el peligro de vivir en un pasado muerto y de organizar la experiencia *sub specie practeritorum*. El mundo histórico no debe ofrecer ningún dato del cual pueda hacer uso la experiencia práctica. Ahora bien, es importante distinguir entre el pasado práctico y el pasado histórico en sí. Para ello habrá que identificar dónde radica el significado del pasado. En otras palabras, si el hecho ha sido influenciado por alguna decisión del presente, el pasado, entonces, es considerado como un mero refugio del presente. Como resultado, el pasado se vuelve un pasado práctico y no uno propiamente histórico.

De tal manera que, para Oakeshott, en la experiencia práctica, el pasado está diseñado para justificar, para validar creencias sobre el presente y el futuro y del mundo en general. Por lo tanto, el pasado práctico es un pasado ajeno al de la historia, y siempre que el pasado sea considerado como un almacén de sabiduría política o como la autoridad para sustentar un cuerpo de creencias religiosas o expresar un sistema filosófico, es decir, donde el pasado esté relacionado implícita y específicamente con el presente, ese pasado no se puede considerar como el pasado de la historia.³⁴

³³ Traducción propia, en original: "History is the historian's experience. It is "made" by nobody save the historian; to write history is the only way of making it. It is a world, and a world of ideas. It begins with a world of ideas; nothing can come to the historian which is isolated, meaningless or merely 'material'. And the explicit end in history is to make a given world more of a world, to make it coherent". en *Ibid.*, p. 99

³⁴ Traducción propia, en original: "In practical experience, the past is designed to justify, to make valid practical beliefs about the present and the future, about the world in general. [...] The practical past, then, is a past alien to that in history. And whenever the past is regarded as a storehouse of political wisdom, as the authority for a body of religious belief, as a mode of expressing a philosophical system, or as the raw material of literature, wherever the past is seen in specific relation to the present, that past is not the past in history" en *Ibid.*, p. 105

La experiencia histórica encierra una paradoja que, según Oakeshott, es la principal causa de su fracaso definitivo: se halla enteramente en el presente, generada por la construcción del historiador, pero se interesa enteramente por un pasado muerto con el afán de comprenderlo en sus propios términos. En palabras del propio autor, la Historia es el pasado por el propio bien del pasado.

A la luz de esta idea, el objetivo del historiador es dilucidar un pasado independiente del presente, para lo cual el historiador no deberá subsumir hechos pasados bajo reglas generales. Sin embargo, no debe entenderse que hay dos mundos, es decir, el mundo de los acontecimientos del pasado y el mundo de nuestro conocimiento presente de esos eventos pasados. Sólo hay un mundo y es el mundo de la experiencia presente. Los hechos de la historia son hechos presentes. Los eventos históricos son ideas en el mundo de la experiencia del historiador.

El pasado en la historia es siempre una inferencia, es el producto del juicio y, por consiguiente, pertenece al mundo presente de la experiencia de los historiadores. En la inferencia histórica no nos movemos de nuestro mundo actual a un mundo pasado: el movimiento en la experiencia siempre es un movimiento dentro de un mundo actual de ideas. En otras palabras, no es posible separar de la experiencia histórica un elemento que sea meramente pasado, pues no hay nada en absoluto que no sea presente de principio a fin.

El pasado histórico es un mundo de ideas no una serie de eventos, y consecuentemente su criterio es la coherencia y no la mera condición de presente o presencia (*presentness*). Este pasado es presente, porque todas las experiencias están presentes; pero, con igual certeza, no está meramente presente, porque ninguna experiencia está simplemente presente. Pues, el pasado en la historia no es un reflejo de lo contemporáneo como tal (pasado práctico), sino que está en contraste con lo que no puede ser en la experiencia.³⁵

³⁵ Traducción propia, en original: “The historical past is a world of ideas, nor a mere series of events, and consequently its criterion is coherence and not mere presentness. It is certainly present, because all experience whatever is present; but, equally certainly it is not merely present, because no experience whatever is merely present. The past in history is not a reflection of what is contemporary as such—that, we have seen, is the practical past and lies quite outside history. It is present, not in contrast with what is merely past, but in contrast with what cannot be in experience” en *Ibid.*, p. 110.

Empero, el pasado histórico, porque es pasado, no es presente de principio a fin. Por lo tanto, lo pasado del mundo de la experiencia histórica implica una modificación de la cualidad de ser presente, implica una modificación de su carácter de experiencia. El *pastness* del mundo de la experiencia histórica no es más que un síntoma de la abstracción del mundo, es una de las características de ese mundo que implica y constituye su abstracción. La historia, ya que es una experiencia, implica un intento de organizar, realizar y mantener la coherencia de todo el mundo de la experiencia. Sin embargo, la diferencia de la historia es que en ella se hace un intento de organizar todo el mundo de la experiencia en la forma del pasado y del pasado por sí mismo.³⁶

El mundo de la historia es el mundo real en su conjunto comprendido dentro de la categoría del pasado. Y el individuo, la cosa real en la historia, no es una persona definida, sino un individuo simplemente designado y, en consecuencia, abstracto, inestable, incompleto e individual.

Como se puede inferir, para Oakeshott, leer el presente en el pasado y convertirlo en un mero preámbulo de nuestra situación actual da origen a una historia políticamente presentista que viola el pasado *per se*, aunque sea sólo el presente el que hace la experiencia histórica.

Por ello, la tarea del historiador no es interpretar sino crear y construir. La historia es el mundo de experiencias del historiador. La única distinción posible entre el material en bruto de la historia y la historia misma reside en que esta última suele mostrar un poco más de coherencia e inteligibilidad. La historia es la experiencia del historiador, está hecha por el historiador; escribir la historia es la única manera de hacerla. Collingwood lo explica de la siguiente manera:

La historia es un mundo de ideas. Es el mundo de las ideas del historiador. Cuando el historiador imagina que no hace otra cosa que sino conocer los acontecimientos pasados, tal como sucedieron en realidad, lo que verdaderamente hace es organizar su conciencia presente, como podemos advertir

³⁶ “The historical past does not stand over against the present world of experience, as a separate tract of experience; on the contrary, it is special organization of that world, it is the organization of the totality of experience sub specie praeteritorum. *The historical past is always present; and yet historical experience is always in the form of the past. And this contradiction must remain unresolved so long as we remain in the world of historical ideas*”. en *Ibid.*, p. 111. (Las cursivas son mías)

cuando reflexionamos en la imposibilidad de separar lo que nos ha sobrevenido de nuestra interpretación de ello. Esto no significa que sea un mundo de meras ideas; las meras ideas son abstracciones y no se las encuentra en ninguna parte de la experiencia; como todas las ideas reales, las del historiador son ideas críticas, verdaderas ideas, pensamientos.³⁷

En síntesis, cuando el historiador abstrae mediante su construcción del pasado, lo hace, centrándose exclusivamente en la preteridad del pasado. Por lo tanto, separándolo del ámbito total que es la experiencia absoluta. La experiencia histórica está contenida enteramente en la narrativa misma, que siempre versa sobre sucesos concretos e individuales.

En resumen, lo que es pasado es una abstracción. El mundo visto dentro de la categoría del pasado es el mundo visto imperfectamente. Es importante destacar que, aunque construida por el historiador, la experiencia histórica no debe confundirse con el recuerdo del pasado del historiador individual, cuya memoria es personal. Tampoco consiste totalmente en la fantasía del historiador acerca de un pasado que nunca existió, pues las ideas que constituyen la experiencia histórica existen antes de su creación. Para Oakeshott, la experiencia histórica sólo puede ser construida por los historiadores que pueden poner entre paréntesis sus intereses o necesidades habituales.

La historia es como todo modo de experiencia: empieza con un mundo dado de ideas y termina haciendo coherente ese mundo. Los datos o materiales con que empieza el historiador no son independientes de su experiencia, son su experiencia histórica misma en su forma inicial, son ideas ya concebidas a la luz de los propios postulados históricos del historiador, la crítica del conocimiento histórico se dirige primariamente no al descubrimiento de materiales desconocidos, sino a la revisión de estos postulados iniciales.

En consecuencia, el crecimiento del conocimiento histórico no se produce mediante la adición de nuevos hechos a los ya conocidos, sino mediante la transformación de las viejas ideas a la luz de las nuevas.

Por todo lo anterior, Ankersmit considera a Oakeshott como un constructivista; es decir, que defiende la tesis de la imposibilidad de tener una experiencia del pasado o poseer

³⁷ R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, p. 228.

de este conocimiento “experiencial”, por la razón de que resulta imposible que el pasado sea objeto de la experiencia, pues ya no existe.

Para los constructivistas, sólo se puede experimentar lo que nos es dado aquí y ahora, a saber, los restos escritos que el pasado nos dejó. A la sazón, lo único que puede hacer es enunciar la hipótesis más probable sobre cómo podría haber sido el pasado. Por lo tanto, las hipótesis del historiador, nunca llegaran a ser más que meras construcciones.

En *La experiencia histórica sublime*, Ankersmit nos dice que, en muchos aspectos, la lógica del constructivista ofrece una representación convincente de la relación que existe entre el historiador y su objeto de estudio. De tal manera que, las variedades más serias del narrativismo suponen en el fondo una elaboración del razonamiento constructivista. Esta descripción de la práctica histórica, por lo tanto, excluye la posibilidad de tener una experiencia histórica del objeto de investigación. Entonces, resulta extraño y preocupante que la historia se conciba como una ciencia fundada en la experiencia pero que pese a ello nunca nos permita adquirir conocimientos netamente "experienciales".

Sin embargo, Ankersmit responde que no es tan evidente que no se pueda experimentar el pasado. Para ello se vale de las experiencias históricas que tuvo Huizinga al observar algunas pinturas de los hermanos Van Eyck y de Rogier van der Weyden, así como la tuvieron demás personajes como Goethe, Herder y Burckhardt, entre otros. En este sentido, Ankersmit recupera la idea herderiana (y de Koselleck) de que los objetos conservan una suerte de emanación del propio pasado. Es decir, el propio pasado ha resistido el paso del tiempo y está presente en objetos que nos son dados aquí y ahora formando una especie de protuberancias del pasado en el presente.

Sin embargo, dice Ankersmit, el constructivista tiene razón al decir que este tipo de experiencia queda mejor con el historiador del arte que con el historiador común. No obstante, si aceptamos las observaciones que hace el astrónomo con su telescopio y las del biólogo con su microscopio, como conocimiento "experiencial", entonces, debería considerarse como tal cualquier otro conocimiento fundado en la observación y en la deducción seria. De tal manera que,

ya no está tan claro por qué el escéptico constructivista niega con tanta vehemencia que podemos experimentar el

pasado. Lo que el historiador escribe sobre el pasado, en la medida que está basado en pruebas escritas y una argumentación consistente, es, en términos epistemológicos, tan sólido como lo que el astrónomo, el biólogo y el físico afirman a partir de sus observaciones.³⁸

Ankersmit continua con su argumentación relacionada con otra hipótesis constructivista, a saber: la de que el conocimiento “experiencial” se caracteriza por ser atomista o elemental. Es decir, la tesis del constructivista parte del supuesto de que el conocimiento “experiencial” nos llega en "paquetitos" pequeños y que nunca podremos poseerlo acerca de algo complejo o extenso y abrumador. No obstante, afirma Ankersmit, en nuestra experiencia del mundo la complejidad parece ser la regla y no la excepción. Para Ankersmit, “mientras nos dejemos seducir por el dogma del empirista, no seremos capaces de decir algo lúcido sobre la experiencia histórica. Las teorías sobre “datos sensoriales” muestran ser nuestra peor guía cuando pretendemos comprender y dominar lo que ocurre en la práctica histórica o en las ciencias del espíritu.”³⁹ Lo que quiere mostrarnos es que la historia es un “desplazamiento” del presente al pasado basado en los hechos sobre el pasado, pero conservando la idea de que cada época es compleja en sí.

1.2.3. Robin George Collingwood (1889-1943)

R. G. Collingwood, filósofo, arqueólogo e historiador británico, continuó reflexionando sobre las mismas cuestiones postuladas por Dilthey, con la expectativa de efectuar una reconciliación entre la filosofía y la historia, una reconciliación cuya finalidad era esclarecer el papel de la experiencia en la indagación histórica. Aquí valdría la pena agregar que, debido al estudio y práctica de la arqueología, Collingwood estuvo en contacto con los problemas metodológicos con los que se enfrenta el historiador.

El objetivo de esta investigación no es la presentación exhaustiva del pensamiento filosófico de este autor, únicamente me enfocaré en su concepto de experiencia y, en especial, en el de experiencia histórica. En este sentido, siguiendo a Gary K. Browning se puede decir

³⁸ Frank Ankersmit, *La experiencia histórica sublime*, p. 113.

³⁹ Frank Ankersmit, *La experiencia histórica sublime*, p. 115.

que en los trabajos de Collingwood se encuentran dos etapas de este concepto.⁴⁰ La primera está representada por el libro *Speculum Mentis* (1924) y es análoga a lo expuesto por Oakeshott en *Experience and Its Modes*. La segunda etapa está compuesta por *Los principios del arte* (1938), donde la experiencia adquiere características no presentes en su primer trabajo filosófico. En mi opinión no se trata de etapas separadas sino más bien del desarrollo natural que conlleva el crecimiento intelectual de un autor. En este sentido, a mi parecer, el concepto de experiencia en Collingwood no alcanza un cierre sino hasta el libro *la Idea de la historia* y su concepto de *re-enactment*.

Así que, la primera etapa del pensamiento *collingwoodiano* está representada por *Speculum Mentis or The Map of Knowledge* (1924).⁴¹ En esta obra, el concepto de experiencia tiene ciertos parecidos con aquél del filósofo Oakeshott, pues para Collingwood las formas de la conciencia son constitutivas de un orden jerárquico en el que la filosofía asume la prioridad a causa de su conciencia reflexiva. Aunque para Oakeshott no hay como

⁴⁰ Entre los principales comentaristas a la obra de Collingwood se encuentran L. Rubinoff y L. O. Mink. Rubinoff declara que Collingwood mantiene un sistema filosófico complejo y consistente que va desde la publicación de *Speculum Mentis* hasta su último libro, *The New Leviathan*. Mink, por otro lado, explica que existe un principio unitario en la obra de Collingwood, que radica en su método dialéctico: “*Speculum Mentis* (1924) is a dialectical and repeatedly refers to itself as such; in general, it sounds like a not quite successful attempt to teach Hegel to speak the language of Locke. All of the later books presuppose and develop the idea of dialectical process, although Collingwood hardly ever again used the term ‘dialectic’ (except as an historically descriptive term in discussions of Plato, Hegel, and Marx) until his final book, where it surfaces at last.” Louis O. Mink, *Historical Understanding*, p. 236 [nota 6]. Ambos observan en Collingwood un pensador dialéctico en el que se articulan las conexiones internas entre las formas y aspectos de la experiencia y el pensamiento. Mink y Rubinoff reconocen una unidad subyacente dentro de la filosofía de Collingwood y también coinciden en la identificación de esta unidad en términos del carácter dialéctico y sistemático del pensamiento de Collingwood. Desde otra perspectiva, Rodrigo Díaz argumenta que “[...] desde el primer libro de Collingwood, *Religion and Philosophy* (1916), es posible encontrar afirmaciones que indican una visión de la historia como algo objetivo, independiente del historiador. [...] Sin embargo, el problema de conocer la realidad pasada se suscita dentro del contexto de una teoría trascendente del conocimiento, que pretende superar la radical extrañeza del pasado al eliminar la distancia producida por el tiempo, así como la existencia de objetos independientes de los sujetos. [...] Esta forma de concebir el conocimiento (la verdad o el pensamiento) fue desplazando, gradualmente, a la idea de la historia como realidad objetiva. Collingwood, pues, terminó por enfrentarse cara a cara con el problema de garantizar la verdad de un conocimiento que no posee base objetiva. Muchos afirman que este problema condujo a Collingwood hacia un escepticismo radical. Yo, sin embargo, sostengo que en lo que en realidad puede encontrarse es una lucha constante por evitar ambos extremos: el metafísico dogmático y el escéptico radical.” Rodrigo Díaz Maldonado, *El historicismo idealista: Hegel y Collingwood. Ensayo en torno al significado del discurso histórico*, pp. 103-104.

⁴¹ “*Speculum Mentis* is a phenomenology of forms of experience which attempts to show how each (except the last) tends to break down from the internal tension generated by its own activity and turn into the next form.” Louis O. Mink, *Historical Understanding*, p. 236.

tal un orden jerárquico en los modos de experiencia; sin embargo, la filosofía es el modo de experiencia más sistemática. Además de considerar que toda experiencia es pensamiento.⁴²

Como su título lo advierte, el tema central de *Speculum Mentis* es el autoconocimiento de la mente, es decir, su principal preocupante es la cuestión de la unidad y la diversidad de la mente. Collingwood explica que, durante la Edad media, la mente era una unidad, es decir, la religión, el arte y la filosofía estaban estrechamente relacionados. Empero esta unidad fue interrumpida por el Renacimiento, ya que en esta época la mente se fragmentó y la relación entre sus diferentes aspectos se volvió problemática.⁴³

En *Speculum Mentis*, Collingwood distingue el arte, la religión, la ciencia, la historia y la filosofía como las diferentes formas de experiencia, y las organiza en un orden en el cual cada una explica los principios implícitos de aquellas que les preceden. La secuencia de estas formas es importante porque no se trata de cinco especies diferentes de un mismo género, sino que forman un orden natural en su propia esencia. Estas provincias se pueden aplicar tanto al desarrollo de los individuos como a la historia de la humanidad. Collingwood nos dice que cada una de esas provincias no son meras abstracciones, sino una forma concreta de experiencias; por lo tanto, cada actividad es, en cierto sentido, un tipo de conocimiento, una actividad de la mente cognitiva. La relación entre las formas de experiencia es dialéctica. La distinción de estas formas radica en sus principios explícitos e implícitos.⁴⁴ La forma más

⁴² “Collingwood develops an understanding of the unity of experience in and through a phenomenological review of the mind and its activities that examines all experience in terms of its relationship to the absolute knowledge of mind that is achieved by philosophy. Collingwood’s later thought is more even-handed in its assessment of activities and theorizes the unity of experience as residing in the political maintenance of the conditions of rational civilization. This development in Collingwood’s thinking does not override his persisting commitment to recognize the differentiated unity of experience. Collingwood’s later thought continues to recognize the autonomy of philosophy and, for Collingwood, experience is mediated by the categories employed in distinct activities and how the status and character of these respective categories are discriminated by philosophy”. en Gary K. Browning, *Rethinking R. G. Collingwood. Philosophy, Politics and the Unity of Theory and Practice*, p. 11.

⁴³ “Es necesaria pues, una solución dialéctica, que tome en cuenta el desarrollo pleno y maduro de las formas de experiencia que permitió el Renacimiento, pero sin renunciar a la búsqueda de un nuevo principio de unidad. La tarea consiste, así, en la creación de un mapa del conocimiento que permita mostrar los principios de funcionamiento interno que rigen a cada una de las formas de experiencia (arte, religión, ciencia, historia y filosofía) y la relación que guardan entre sí sus manifestaciones externas.” Rodrigo Díaz Maldonado, *El historicismo idealista: Hegel y Collingwood. Ensayo en torno al significado del discurso histórico*, p. 108.

⁴⁴ “En otras palabras, la experiencia siempre posee un contenido que es, en un primer momento, implícito y, por ello, propio para la intuición y, en un segundo momento, explícito y, en consecuencia, relativo al pensamiento. Pero hay que tener en cuenta que no se trata de dos contenidos distintos, sino del mismo, ya que la intuición no se da, no puede darse, sin el pensamiento, y éste, a su vez, depende de la intuición. Así, el contenido de cada forma de experiencia será, siempre, la unidad intuición-pensamiento, primero implícita, es

alta de experiencia es la filosofía. En ella, la mente se tiene a sí misma como objeto y llega a una autoconciencia explícita. Es decir, Collingwood desarrolla un concepto de experiencia cercano al de Oakeshott donde la filosofía ocupa el lugar más importante.

Here, all we mean by it is to issue a warning that our five forms of experience are not five abstractly self-identical types of event which, by their recurrence in a fixed or changing order, constitute human experience; but types whose recurrence perpetually modifies them, so that they shade off into one another and give rise to new determinations and therefore new types at every turn.⁴⁵

De tal modo que las formas de experiencia se encuentran interconectadas lógicamente y ascendentemente. En primer lugar está el arte como la base de todas; en segundo, la religión como la inventora de la realidad; en tercero, la ciencia como la determinadora de la verdad general y abstracta; en cuarto, la historia, por otro lado, se ocupa de la verdad concreta y específica y, finalmente, está la filosofía como aquella que se encarga de conectar las verdades generales y específicas.⁴⁶ Asimismo, se puede decir que existe una preocupación hegeliana de repensar la experiencia como un todo conectado, con lo cual es el papel de la filosofía llevar a cabo el *rethinking* de las actividades clave de la mente en relación entre sí y con respecto a su capacidad para concebir una experiencia coherente. La filosofía se presenta como la experiencia unificadora.

Retomando a Gary K. Browning, en sus escritos posteriores a *Speculum Mentis*, Collingwood mantiene una interpretación más equilibrada de las interconexiones entre dichas formas de experiencia, pues desplaza la supremacía de la filosofía para dar paso a la reconciliación entre filosofía e historia. De este modo, nuestro autor, concibe la interacción

decir, inconsciente, y después explícita o consciente. Esto sucede, de hecho, no sólo al interior de cada forma de experiencia sino, en última instancia, como un proceso de desarrollo por pasos en el que cada forma superior hace explícito aquello que sólo era implícito en la forma anterior.” Rodrigo Díaz Maldonado, *Ibid.*, p. 108.

⁴⁵ R. G. Collingwood, *Speculum Mentis or The Map of Knowledge*, p. 56.

⁴⁶ “Art is the lowest form of experience. It is pure imagination, ignoring the question of the reality of its imaginary products; it falsely conceives itself as merely intuitive. In religion, the figments of imagination are asserted as real. The distinction between symbol and meaning is only implicit here, and is made explicit by theology. In science, mind for the first time becomes explicitly rational. Science is abstract and in its purest form a priori and deductive. The abstract, however, must rest on the concrete, because it cannot rest on the more abstract. So science becomes empirical and bases itself on historical fact. In history, then, the individual fact is made explicit. It breaks down, however, because the totality of facts can never be reached. This can only be done by philosophy, which sees the infinite whole of fact as ‘the nature of the knowing mind as such’” en Jan van der Dussen, *History as a Science. The Philosophy of R. G. Collingwood*, p. 15

entre la filosofía y la historia como la combinación de dos estilos de *rethinking*, lo que le lleva a explorar las interconexiones entre la filosofía y la historia, de forma sistemática. Por consiguiente,

Collingwood recognizes that his systematic enterprise presupposes the historical development of the conditions of civilization and a tradition of theorizing about those conditions, which he rethinks transformatively. Hence philosophy is combined with history, just as theory is seen to support the practice of civilization as well as deriving from reflection on its conditions.⁴⁷

En *Los principios del arte* (1938), Collingwood se concentra en la exploración de cómo la expresión artística contribuye a un desarrollo global de la conciencia, mediante el cual los seres humanos son progresivamente capaces de tomar conciencia de su propia experiencia. En la comprensión del arte, Collingwood mantiene que el proceso filosófico de repensar la experiencia traza un desarrollo desde una aprehensión meramente sensual del mundo, a un dominio consciente de nuestras emociones a través de su expresión imaginativa. “Al crear una experiencia o actividad imaginaria, expresamos nuestras emociones; y a eso es a lo que llamamos arte”.⁴⁸

Louis O. Mink nos dice que Collingwood concibió el fenómeno de la conciencia como una serie de cuatro niveles ordenados dialécticamente. Pues cada nivel se nutre de dos aspectos: un *aspecto práctico* expresado en sí mismo en la acción, y un *aspecto cognitivo* que se muestra a sí mismo como conocimiento. Las funciones prácticas, expresadas en acciones voluntarias, por un lado, se rigen desde una conciencia primaria a través del *apetito* y del deseo de *querer*. Mientras tanto, las funciones cognitivas se dirigen desde una conciencia primaria a través de la imaginación y la percepción hacia el intelecto.

El primer nivel de la conciencia es el *sentimiento*, un flujo que incrementa la sensación y la emoción sin que éstos sean todavía distinguibles para la conciencia. El segundo nivel es la conciencia que uno tiene de un sentimiento. En su aspecto práctico, se trata de ser conscientes de una ausencia o necesidad de un objeto que no está claramente identificado.

⁴⁷ Gary K. Browning, *Rethinking R. G. Collingwood. Philosophy, Politics and the Unity of Theory and Practice*, p. 24.

⁴⁸ R. G. Collingwood, *Los principios del arte*, p. 146.

Collingwood llama a este estado *apetito*. En el momento que es posible identificar un objeto o estado como el objeto de *apetito*, uno se ha movido al tercer nivel: el *deseo*. Como el *apetito* está esperando algo, el *deseo* es la conciencia de esperar ese algo. Es decir, puede identificar un objeto como posible para satisfacer el deseo. En este nivel surge explícitamente el pensamiento como la capacidad de reconocer alternativas. Volverse consciente del deseo es moverse al cuarto nivel: el *querer*, el nivel característicamente humano. En el nivel del *deseo*, la conciencia es todavía rudimentaria o involucra una elección implícita, pero todavía no es consciente de tomar uno mismo una opción. En el nivel del *querer*, los objetos de elección no son cosas sino acciones.

En el aspecto cognitivo paralelamente a las funciones de conciencia práctica, el flujo de *sensaciones-emociones* es el contenido del primer nivel de la conciencia. En el segundo nivel, un acto de atención transforma las experiencias inmediatas. Collingwood llama a este segundo nivel de conciencia: *imaginación*. La imaginación (base de su teoría del arte), como su contraparte práctica *apetito*, es una forma implícita de pensamiento. La comparación nos lleva al tercer nivel que tiene como objeto actos del segundo orden. La función del tercer nivel de la conciencia es la aprehensión de objetos específicos. Esto es lo que ordinariamente se conoce como *percepción*. El cuarto nivel del intelecto o del pensamiento racional es volverse consciente de la actividad perceptual. En el tercer nivel, las proposiciones pueden ser formuladas y acertadas, pero únicamente en el cuarto nivel, la razón puede ser dada a ellos y ellos pueden ser afirmados por esas razones. Así, el cuarto nivel de la conciencia cognitiva es formalmente idéntico al cuarto nivel de conciencia práctica: solamente en el nivel del *querer* puede la acción expresar decisiones hechas por la razón. El cuarto nivel de la conciencia reúne los aspectos prácticos y cognitivos. Pero un acto mental de cuarto nivel puede convertirse en un objeto solo para un acto reflexivo del mismo nivel; de esta manera se genera en el cuarto nivel una nueva serie de actos mentales expresados tanto en acción como en pensamiento, dicha serie es el tema de la historia.⁴⁹

⁴⁹ Traducción propia, en original: "But a fourth-level mental act can become an object only for a reflective act of the same level. Thus is generated at the fourth level a new series of mental acts expressed both in action and in thought. And this series is the subject matter of history". en Louis O. Mink, *Historical Understanding*, p. 255-256.

En la obra de Collingwood, el pensamiento se distingue de la sensación precisamente debido a su capacidad para ser repensado. Las sensaciones son especiales, fugaces e inaccesibles para la recuperación o incluso la comparación con otras. El pensamiento, por el contrario, es susceptible de análisis y permite revisar el lugar que ocupa la sensación dentro de la experiencia. De esta manera, la experiencia se toma como un logro que es analizable por el proceso de repensar filosóficamente su andamiaje estructural, por lo que el pensamiento puede ascender a fin de comprender su propia racionalidad y libertad. El desarrollo de la racionalidad es un proceso que dota de sentido a la experiencia y permite a los seres liberarse de una experiencia meramente recibida y delimitada.

En la segunda parte de *Los principios del arte* titulada “La teoría de la imaginación”, comienza por contrastar el pensamiento y el sentimiento. El sentimiento se relaciona con el aquí y el ahora, tiene que ver con la sensación. Es una implicación psíquica sensual, inmediata del mundo. Collingwood observa que el sentimiento puede referirse a dos tipos de experiencia: los sentimientos pueden significar sensaciones vinculadas directamente a los sentidos, como la sensación de frío, pero también pueden significar sentimientos emocionales como la ira y el placer. Para Collingwood el sentimiento es un término que incluye estos dos elementos.

En otras palabras, se enfoca en la escala de las formas de la conciencia y comienza con los dos extremos: sentimiento y pensamiento. Pero, su objetivo es establecer la imaginación como una forma intermediaria. Primero se tiene al sentimiento como el flujo de las emociones inmediatas, en segundo, a la imaginación como la expresión de esas emociones; es decir, la imaginación produce ideas y, en tercer grado, el pensamiento se encarga de producir las relaciones entre las ideas. Collingwood describe la conciencia imaginativa como el pensamiento en su absoluta, fundamental y original forma.

En palabras de Rik Peters, en la base, Collingwood presenta las emociones, la imaginación y el pensamiento como una escala de tres superposiciones de las formas de la conciencia. La primera ocurre entre las emociones y la imaginación. Selectivamente, la imaginación asiste las emociones y las expresa. En este proceso, no anula las emociones, sino que las expresa en una nueva forma, la cual trae nuevas emociones. La segunda superposición ocurre entre la imaginación y el pensamiento. Imaginación y pensamiento son idénticos en

el sentido de que ambos exhiben la esencia genérica de la conciencia. Al mismo tiempo, ellos difieren en *tipo* (imaginación y pensamiento expresan un tipo diferente de verdad), en el *grado* (la verdad del pensamiento es más certera que aquella de la imaginación), en *oposición* (la verdad de la imaginación y el pensamiento pueden contradecirse entre sí), y en *distinción* (la verdad de la imaginación y pensamiento pueden expresar diferentes verdades). El pensamiento no reemplaza a la imaginación, sino que la construye. La imaginación es un elemento constitutivo del pensamiento. Por último, la imaginación tiene sus propias emociones y esas emociones son por lo tanto tomadas y transformadas por el pensamiento dentro de las emociones del intelecto. El pensamiento es afectado por los niveles inferiores con la consecuencia de que no existen en una forma pura.⁵⁰

En resumen, la experiencia del sentir se distingue analíticamente de la del pensamiento, puesto que el pensamiento es capaz de ser repensado. Esta capacidad permite la posibilidad de una crítica; un pensador puede repensar su pensamiento a fin de evaluar si es o no el adecuado. “Todo conocimiento se deriva de la experiencia; y cualquier cosa que pretenda ser conocimiento debe acudir a la experiencia para su fundamento y verificación”.⁵¹

En consecuencia, el pensamiento y el sentimiento deben estar combinados en la toma de juicios, a fin de dar sentido al mundo. El sentimiento no es una actividad autónoma y no puede apoyar un empirismo que desaprobe el papel del pensamiento en el establecimiento de una experiencia significativa. Collingwood sostiene que la imaginación, lejos de las ilusiones que fabrica, es parte integral de toda la discusión de la sensación. La sensación o el sentimiento en sí mismos son incapaces de proporcionar la base para el desarrollo de una imagen clara del mundo.

Todo pensamiento presupone el sentimiento; y todas las proposiciones que expresan el resultado de nuestros pensamientos pertenecen a uno de dos tipos: son juicios sobre los sentimientos, en cuyo caso se les llama empíricos, o juicios sobre el procedimiento del pensamiento mismo, en cuyo caso se les llama a priori. ‘Pensamiento’, significa aquí intelecto; ‘sentimiento’ significa no sentimiento propiamente tal, sino imaginación. El sentimiento

⁵⁰ Véase. Rik Peters, *History as Thought and Action. The Philosophies of Croce, Gentile, de Ruggiero, and Collingwood*, pp.366-368

⁵¹ R. G. Collingwood, *Los principios del arte*, p. 161.

propiamente dicho, o experiencia psíquica, tiene un doble carácter: es sensación y emoción.⁵²

Al igual que Dilthey, Collingwood entendía la experiencia histórica como algo más que los datos sensoriales inmediatos del empirista ingenuo. Sin embargo, se distanciaba de Dilthey en al menos dos sentidos. En primera instancia, defendió el *re-enactment* del pensamiento pasado antes que la reexperimentación, una distinción que ponía el acento en la importancia de las acciones pretéritas como el blanco de la indagación histórica. El *re-enactment* significaba, además, una tendencia hacia las motivaciones de la acción misma y hacia la reflexividad consciente del pensamiento. “Toda historia es historia del pensamiento”.

Mientras tanto, en el artículo “La historia como re-creación de la experiencia pasada”, Collingwood señala que el historiador no tiene un conocimiento directo de los hechos, por lo tanto, “el historiador tiene que recrear el pasado en su propia mente” para poder conocer los hechos. Esto es,

cuando un hombre piensa históricamente, tiene ante sí ciertos documentos o reliquias del pasado. Su tarea es descubrir qué pasado fue ése que dejó tras sí estas reliquias. Por ejemplo, las reliquias son ciertas palabras escritas, y en ese caso tiene que descubrir qué quiso decir con ellas la persona que las escribió. Esto significa descubrir el pensamiento que quiso expresar con ellas. Para descubrir cuál fue ese pensamiento el historiador tiene que pensarlo por sí mismo.⁵³

En consecuencia, el pensamiento histórico es subjetivo y, al mismo tiempo, objetivo. Lo que Collingwood denomina la “imaginación a priori” del historiador, le permite convertir los documentos pasados en reactualizaciones de los actos que les dieron origen. La reactualización implica una dimensión crítica que va más allá de la empatía con las experiencias pasadas y supone una voluntad de tomar en serio la pretensión de verdad de los pensamientos anteriores, entendidos como respuestas viables a preguntas reales, preguntas que cambian a lo largo del tiempo.

Lo que el historiador pretende es llegar al pensamiento que está detrás de esas reliquias, pues detrás de cada una de ellas hay una idea. Para obtener esas ideas es necesario

⁵² *Ibid.*, p. 209.

⁵³ R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, p. 368.

aplicar el método del historiador que consiste en una lógica de preguntas y respuestas. Es decir, lo que el historiador tiene que hacer es encontrar la pregunta adecuada; por ejemplo, ¿qué hace aquí? ¿para qué sirve? ¿qué función tiene? Una respuesta histórica contiene muchas preguntas. Entonces, el *re-enactment* consiste en colocarse en el *lugar de*, pero no mediante la empatía de Dilthey, sino de un proceso racional. Collingwood es muy claro cuando dice que sólo se puede recrear el pensamiento, puesto que se mantiene idéntico al paso del tiempo; las emociones son inmediatas y no se pueden revivir. Además, advierte que hay pensamientos que no se pueden recuperar, que se pierden. En este sentido, la historia trasciende la contemplación pasiva en busca de una reactualización activa en el pensamiento presente.

Ahora bien, Ankersmit se muestra muy severo con la obra de Collingwood. De hecho, lo agrupa con los constructivistas como Oakeshott y Goldstein, o con los hermeneutas como Dilthey, Dray y Von Wright. Sin embargo, quiero mostrar que Collingwood fue más lejos que estos autores. Es necesario tomarlo en cuenta en una historia del concepto de experiencia histórica desde parámetros teóricos. En los capítulos siguientes extenderé la participación de Collingwood pues me servirá para mi argumentación de la experiencia histórica propuesta por Frank Ankersmit.

1.2.4. Hans-Georg Gadamer (1900-2002)

Hans-Georg Gadamer es uno de los filósofos más importantes y conocidos del siglo xx gracias al desarrollo de la hermenéutica filosófica y, principalmente, a su libro *Verdad y Método* (1960). El concepto de experiencia histórica de Frank Ankersmit se enriqueció considerablemente de la filosofía gadameriana. Por lo tanto, considero importante trazar un esbozo general del pensamiento filosófico de Gadamer, que permita comprender su concepto de experiencia hermenéutica. Aunque considero que el teórico holandés tomó de Gadamer la crítica que éste hace a la tradición ilustrada y al Romanticismo, más que el concepto de experiencia hermenéutica propiamente dicho.

A grandes rasgos, la obra *Verdad y Método* parte de la pregunta por la adecuada autocomprensión de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza. Para

Gadamer, el fenómeno de la comprensión no sólo es un problema de la metodología de las ciencias del espíritu, de hecho, va más allá de la conciencia metódico-científica. “Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo”.⁵⁴

Es decir, la hermenéutica gadameriana⁵⁵ propone que un criterio de verdad proviene de la propia experiencia del mundo en medio de una específica tradición histórica. En general, la tradición es una forma de autoridad consagrada por el pasado, que se ha hecho anónima y que determina nuestras acciones. La tarea de la hermenéutica se basa en el punto medio entre la familiaridad y la extrañeza que significa la tradición. En tanto que pertenecemos a las tradiciones estamos familiarizados con ellas; pero en tanto que estamos distanciados históricamente con sus fuentes nos resulta extraña y distante. Cuando Gadamer subraya la historicidad humana y su finitud, rechaza cualquier posición dogmática que trate de enfrentar razón y tradición.

La *historicidad* de la existencia humana implica que los prejuicios se conviertan en las líneas orientadoras que hacen posible toda la experiencia. Por historicidad se entiende el principio fundamental que dimana de nuestra peculiaridad de seres históricos, es decir, que nos encontramos ya siempre en tradiciones. En otras palabras, los eventos históricos no son algo que se localiza frente a nosotros, sino que ya siempre nos encontramos en la historia; por ello, la experiencia ofrece una comprensión de la historicidad.

[...] nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición.⁵⁶

⁵⁴ Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 23.

⁵⁵ La hermenéutica de Gadamer “no sólo designa el arte y la práctica de interpretar, sino que significa también el proceso que una persona lleva a cabo en sí misma cuando está interpretando. En efecto, él aprende de Heidegger que el hombre es un ser hermenéutico, es decir, un ser interpretante y que se interpreta a sí mismo. Pero Gadamer se basa también en Dilthey, que asociaba la hermenéutica con la tarea de una legitimación de la forma de conocimiento de las ciencias humanas, y se basa también en Husserl, que desconfiaba –lo mismo que él- de las construcciones abstractas.” Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*, p. 33

⁵⁶ Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 350

La hermenéutica que desarrolla Gadamer se refiere a una teoría de la experiencia humana. De tal manera que la hermenéutica filosófica gadameriana debe entenderse en términos de experiencia. La experiencia es el movimiento fundamental de la existencia histórica de los hombres, consiste en articular un sentido al interior de las diversas esferas de la acción humana.

El concepto hermenéutico de experiencia está en directa conexión con lo que Gadamer denomina principio de historia-efectual, que trae como consecuencia una revaloración del papel fundamental de la tradición en la interpretación. Que toda comprensión se realiza desde nuestra peculiar historicidad será el principio inapelable de la hermenéutica filosófica. “Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación, y normalmente olvidamos la mitad de lo que es real, más aún, olvidamos toda la verdad de este fenómeno cada vez que tomamos el fenómeno inmediato como toda la verdad”.⁵⁷

La experiencia es, en su acepción hermenéutica, una forma de comprensión e interpretación, de recepción y dotación de sentido para los diversos fenómenos y acontecimientos que constantemente nos hacen frente en el curso de nuestra existencia. El modo de ser del hombre es caracterizado por la hermenéutica como un estar siempre en situación de comprender, puesto que los individuos se esfuerzan por comprender y por dotar de sentido lo que en principio parece absurdo e impenetrable. La experiencia, en cuanto movimiento general del comprender, expresa la forma misma de existir.

La experiencia hermenéutica no desemboca en una seguridad absoluta (ya sea de la experiencia científica o bien la del saber absoluto en Hegel), sino en un cuestionamiento de toda seguridad. [...] la conciencia obrada por la «eficacia histórica» es socrática, porque desarrolla un arte de preguntar y mantenerse abierto. [...] La apertura hacia posibles respuestas forma parte esencialmente de la vigilancia de la conciencia obrada por la «eficacia histórica».⁵⁸

La experiencia hermenéutica muestra cómo la realidad de la historia y de la tradición determina todo acto de comprensión. El verdadero sujeto de la comprensión es la tradición,

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 371.

⁵⁸ Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*, trad. Constantino Ruiz-Garrido, Herder, España, 2003, p. 186.

pues ella actúa en nosotros, su acción nos determina y nos envuelve como un horizonte en el que nos movemos y existimos. “Para Gadamer la fusión de horizontes describe la manera como se realiza la conciencia de la historia efectual”.⁵⁹

En este sentido, Gadamer considera que la tradición, que viene del pasado, y la investigación histórica, que transcurre en el presente, forman un entramado de efectos recíprocos, al que llama *conciencia histórico-efectual*. Este concepto de *historia-efectual*⁶⁰ significa el actuar de la tradición y expresa el hecho de que nosotros somos producto de la historia, como cúmulo de acontecimientos. La historia-efectual permite que la tradición se muestre a sí misma en su propia efectividad.

La tesis de mi libro es que en toda comprensión de la tradición opera el momento de la historia efectual, y que sigue siendo operante allí donde se ha afirmado ya la metodología de la moderna ciencia histórica, haciendo de lo que ha devenido históricamente, de lo transmitido por la historia, un «objeto» que se trata de «establecer» igual que un dato experimental, como si la tradición fuese extraña en el mismo sentido, y humanamente hablando tan incomprensible, como lo es el objeto de la física.⁶¹

Como lo señala Gadamer, la conciencia de la historia-efectual es más ser que conciencia, es un momento de la realización de la comprensión, es conciencia de la situación hermenéutica. Al concepto de situación le pertenece esencialmente el concepto de horizonte. Tener horizonte significa ver por encima de ello. Ver el pasado en su propio ser, no desde nuestros patrones y prejuicios, sino desde su propio horizonte histórico. “El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y como su tradición.”⁶² En este

⁵⁹ Mariflor Aguilar Rivero. “Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de *Verdad y método*” en Mariflor Aguilar Rivero (coord.) *Entresurcos de Verdad y Método*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2006, p. 157.

⁶⁰ En alemán *Wirkungsgeschichte*. Jean Grondin traduce el término como «eficacia histórica». “La «eficacia histórica» no sólo constituye la historia de la recepción, que puede conocerse y objetivarse, sino que es la historia que nunca llega a ser plenamente evidente, en la cual se halla toda conciencia e ¡incluso la conciencia histórica! [...] Con este principio completa Gadamer la superación de la problemática epistemológica e instrumental en la hermenéutica. Porque el efecto de la «eficacia histórica» designa un seguir actuando de la historia más allá de la conciencia que nosotros podamos tener de ella.” Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*, trad. Constantino Ruiz-Garrido, Herder, España, 2003, p. 147.

⁶¹ Gadamer, *Verdad y Método*, p. 16.

⁶² *Ibíd.*, p. 375.

sentido, comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos.

En el cuestionamiento recíproco del presente y del pasado ocurre lo que Gadamer llama la fusión de horizontes. Al poner en juego los prejuicios es posible destacar aspectos del pasado que son significativos para el intérprete, lo que a su vez permite destacar aspectos del presente que abren perspectivas de análisis del pasado. El horizonte del presente no se forma al margen del pasado, pero el horizonte del pasado está sometido a los efectos del presente.

La distancia temporal entre el presente del intérprete y el pasado del que proviene la tradición no es simplemente un obstáculo para la comprensión, sino que tiene un rendimiento productivo para ella, no porque permita desconectar en alguna medida los intereses del intérprete sobre el objeto, sino porque esa distancia permite apreciar mejor los efectos de la obra en las distintas épocas.

Es la distancia en el tiempo lo que manifiesta la irreductible diferencia entre intérprete y autor. Ella, en cuanto situación histórica distinta, resalta aquellos elementos relevantes y significativos para la nueva situación, a la vez que deja en la sombra otros elementos que ya no son expresivos.

La relación entre horizontes es similar a la relación que se da en un diálogo auténtico. Pero esa relación entre horizontes involucra, simultáneamente, que para hablar de comprensión sea necesario que uno y otro horizonte se mezclen o fundan. Empero, entre lo transmitido por la tradición y la situación hermenéutica hay una tensión inherente.

La tradición no es simplemente un acontecer que uno reconoce en la experiencia, es un lenguaje que habla desde sí mismo como si fuera un «tú». Pero no se trata de aquella experiencia del «tú» en la que se identifica al otro con aquello que pertenece al campo de *mi* experiencia, es decir, no se busca controlar y dominar al otro. Por lo tanto, la experiencia del «tú» es aquella forma de experiencia en la que el otro no se considera como un objeto manipulable o clasificable, sino como algo que se hace valer por sí mismo en sus propias pretensiones. Una experiencia del tú exige escuchar y dejar hablar al otro. La experiencia del tú explica el concepto de experiencia hermenéutica.

La pretensión de conocer al otro de antemano impide la experiencia exitosa del tú; la relación con el otro no puede partir *sólo* de prejuicios o ideas preconcebidas sino debe someterse al proceso riguroso del diálogo. Por un lado, es imposible renunciar a los prejuicios (lo familiar), pero comprender no es sólo ver lo familiar sino “incorporar” lo extraño y esto extraño sólo se puede incorporar mediante el diálogo, es decir, mediante una cierta temporalidad procesual.⁶³

Habrá que decir de la experiencia humana que integra el *diálogo socrático* como aparato imprescindible de la comprensión. Es decir, integra la apertura y la negatividad de la experiencia cuya forma lógica es la pregunta. El diálogo es el lugar de la verdad, donde acontece la verdad y se muestra la cosa misma. Pero como el medio del diálogo es el lenguaje, la hermenéutica se resuelve en el terreno del lenguaje.

El que la interpretación se realice lingüísticamente no quiere decir que se vea desplazada a un medio extraño, sino que, por el contrario, se restablece una comunicación de sentido originaria. Lo transmitido en forma literaria es así recuperado, desde el extrañamiento en el que se encontraba el presente vivo del diálogo, cuya realización originaria es una dialéctica de pregunta y respuesta. Esto se da en la forma de un diálogo entre un yo y un tú (ya se entienda ese tú como otro, como texto o cualquier realización cultural) que no es controlado por quienes participan en él, sino que implica un dejarse llevar por la cosa misma. Por ello, Gadamer advierte que todo “diálogo auténtico no depende sustancialmente de la voluntad reservada o abierta del individuo, sino de la ley de la cosa que rige esa conversación”. En el fondo, la estructura dialógica de la comprensión permite postular que “cuando se comprende se comprende de un modo diferente”.

Ahora bien, Gadamer destaca que poner en suspenso los prejuicios para examinar sus pretensiones de validez es lo que define la pregunta, en tanto que sitúa nuestras opiniones en el terreno de lo abierto. Lo transmitido nos interpela, poniendo en cuestión nuestras convicciones actuales. Pero para poder responder a ese cuestionamiento, nosotros, los interpelados, debemos, a su vez, plantear ciertas preguntas al pasado, interrogando a los

⁶³ Mariflor Aguilar Rivero, “Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de *Verdad y método*”, *op cit.*, p. 162.

textos que ese pasado nos lega. Como analizamos en el apartado anterior, esta lógica de pregunta y respuesta ya había sido propuesta por Collingwood.

No hay diálogo que concluya, que conduzca a un acuerdo total, sino que siempre queda abierto a una nueva interpretación. Si afirmamos que la experiencia hermenéutica está constituida por la estructura del diálogo, habrá que sostener que la dialéctica de pregunta y respuesta es la lógica concreta del trabajo hermenéutico. Acercarse a un texto es reconstruir la pregunta de la cual él es respuesta, más allá de las intenciones conscientes del autor. La finalidad del diálogo consiste en develar la verdad de la cosa acerca de la que se conversa y que une a los interlocutores.

Siguiendo este argumento, la verdad está delineada por la lógica de pregunta-respuesta; ya que, la verdad funciona como una respuesta a una interpelación que exige ser resuelta. La verdad, por lo tanto, tiene lugar en el acontecer de la comprensión, el cual está constituido esencialmente de modo lingüístico e histórico. En consecuencia, esencialmente es el lenguaje el que hace posible la comprensión.

Para Gadamer, el lenguaje es el lugar propio en el que se mueve la hermenéutica y también es el ámbito en el que se desarrolla todo diálogo; por lo tanto, la experiencia hermenéutica es, intrínsecamente, una experiencia lingüística y, como resultado, todo desarrollo hermenéutico se refiere siempre al lenguaje. El lenguaje constituye el medio en el que acontece la comprensión y la experiencia del mundo. La pertenencia al lenguaje constituye una dimensión esencial del hombre, hasta el punto de que nuestra racionalidad no se puede comprender sino como racionalidad lingüística. “Gadamer propone, para su teoría hermenéutica, una filosofía del lenguaje, o teoría lingüística, que admite como correlatos del signo o texto primeramente conceptos o sentidos y luego, a través de ellos, realidades o referencias”.⁶⁴

La inmersión del sujeto en el lenguaje supone su pertenencia a una comunidad lingüística, en la que se produce su propia experiencia y comprensión. El lenguaje es su condición de posibilidad y su a priori de la experiencia hermenéutica. Para Gadamer, la

⁶⁴ Mauricio Beuchot, “Lenguaje y concepto. Sobre el capítulo 13 de *Verdad y método*” en, Mariflor Aguilar Rivero (coord.) *Entresurcos de Verdad y Método*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2006, p. 204.

experiencia se expresa en el diálogo, y éste último *sólo* existe mediante el lenguaje. Es decir, Gadamer advierte que no hay una experiencia sin palabras, es decir, no hay un conocimiento pre-lingüístico del mundo: hablar y pensar, palabra y cosa, constituyen una unidad indisoluble. Mientras el mundo se presenta en el lenguaje, el lenguaje sólo es lenguaje cuando presenta el mundo.

Después de haber estudiado a grandes rasgos en qué consiste la experiencia hermenéutica en Gadamer continuaré con el análisis que desarrolla Ankersmit de éste. En primera instancia, se reconoce que Ankersmit no distingue entre los conceptos de experiencia hermenéutica y experiencia histórica de Gadamer; por lo tanto, aunque siempre se refiera a experiencia histórica realmente valora la categoría de experiencia hermenéutica. Encuentro útil esta distinción para no confundir cuando el filósofo alemán hace una crítica de la experiencia *historista* y cuando habla de la experiencia hermenéutica como tal. En el texto de Ankersmit se encuentran tres diferencias fundamentales entre su concepto de experiencia histórica y el concepto gadameriano de experiencia hermenéutica. Así que primero trataré estas diferencias reconocidas para posteriormente incluir las diferencias y similitudes que no son explícitamente reconocidas.

Una diferencia que se encuentra entre estos autores es que Gadamer habla de una «experiencia del tú», mientras que Ankersmit se expresa en términos de una «experiencia del yo». Es decir, se entiende por una experiencia del tú aquel modelo hermenéutico que se rige por el diálogo y la tradición, lo cual significa que debe existir apertura a lo que el otro dice.⁶⁵ Además expresa que no existe nada fuera de la experiencia lingüística del mundo. Mientras que Ankersmit busca una experiencia histórica que no esté condicionada lingüísticamente.

Otra diferencia importante es que Gadamer expresa la necesidad de un horizonte para distanciarse de la tradición, lo que provoca la tensión entre presente y pasado. Es decir, la hermenéutica gadameriana consideró oportuno distanciarse en el tiempo, pues ello posibilita una mejor interpretación de los sucesos; la distancia en el tiempo tiende un puente a la

⁶⁵ “Cuando se “refuerza el discurso del otro”, entonces, lo que se está reforzando es la capacidad del otro de preguntarnos, como lectores o intérpretes, desde dónde vamos nosotros a comprender su diferencia específica, porque si no contamos con esta respuesta simplemente no hay comprensión sino auto-proyección.” Mariflor Aguilar Rivero. “Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de *Verdad y método*” en *Entresurcos de Verdad y Método*, p. 168.

comprensión.⁶⁶ Al contrario, para la experiencia histórica de Ankersmit es necesario un contacto inmediato con el pasado.⁶⁷

En tercer lugar, Gadamer sitúa en el texto el lugar de la experiencia, pues ella es la forma en que se entiende y habla con el texto, lo cual para Ankersmit significa la negación a una experiencia auténtica del pasado. Por lo tanto, según Ankersmit, Gadamer se interesó en la historicidad de la experiencia y no en la experiencia de la historicidad.

La premisa principal aquí es que la hermenéutica de Gadamer presenta la experiencia histórica –es decir, para Gadamer, la manera en que experimentamos, leemos e interpretamos un texto- más que nada como una fase en la historia de una interpretación, de una *Wirkungsgeschichte*, y precisamente debido a esto no puede ser una experiencia histórica, como una experiencia del pasado. [...] Aquí el pasado deja el paso a los textos interpretativos que se escribieron sobre él, y el lugar de la experiencia histórica se invierte del texto mismo a su interpretación.⁶⁸

Una diferencia fundamental que encuentro entre estos autores, que Ankersmit no explica detalladamente es la siguiente: Ankersmit expone que la ética aristotélica utilizada por Gadamer no es el mejor camino para acceder a una experiencia histórica, sino que es más oportuno el texto *Acerca del alma*, pues éste elabora una teoría interesante sobre la sensación y el conocimiento. En el texto *Historia y topología* será lo único que se encuentre sobre este punto, no obstante, con ayuda del artículo “La experiencia histórica” podré desarrollar mejor este punto.

Gadamer argumenta que la comprensión no puede proceder al modo de una *episteme*, sino que se inclina a favor de lo que Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, llama *phronesis*, es decir, la *racionalidad o sabiduría práctica*, que constituye un modo de conocimiento de la

⁶⁶ “[Gadamer] fue demasiado lejos cuando afirmó que la solución del problema epistemológico fundamental dependía en general de la función seleccionadora de la distancia en el tiempo. La solución propuesta por Gadamer es insuficiente por dos razones. En primer lugar, no nos ayuda, ni mucho menos, a diferenciar entre prejuicios legítimos o prejuicios ilegítimos en obras contemporáneas y en pretensiones de conocimiento, en las que la diferenciación tiene un sentido muy importante. En segundo lugar, Gadamer desconoce la circunstancia de que la distancia en el tiempo pueda tener también un efecto encubridor cuando ayuda –de manera inconsciente o bien por imposiciones del poder- a que se consoliden aquellas interpretaciones que posiblemente sean inadecuadas” Jean Grondin, *op cit.*, p. 144.

⁶⁷ Esto se desarrollará a detalle en el capítulo tercero.

⁶⁸ F. R. Ankersmit, *Historia y Topología. Ascenso y caída de la metáfora*, *op. cit.*, p. 53 y 54.

situación existencial concreta. La definición de la ética aristotélica ofrecía a Gadamer la posibilidad de delimitar la forma propia del saber hermenéutico y liberarlo del ideal de objetividad del mundo científico al que había estado sometido hasta entonces la hermenéutica.

En este sentido, la *phrónesis* o la sabiduría práctica no es un saber objetivo, sino un saber en el que el objeto conocido afecta inmediatamente al hombre. La ética aristotélica desempeña la función de un modelo hermenéutico porque ella supo que el saber moral no consiste en la intuición de una norma ideal, sino que se muestra en la praxis: en la aplicación del bien a un acto concreto. “Según Gadamer, fue Aristóteles quien ofreció el modelo más esclarecedor de esto, porque su intención era precisamente mostrar los límites de una concepción intelectualista de las normas de la acción: así como un ser histórico no puede diluirse en un saber acerca de sí mismo, de la misma manera el ser moral no podrá diluirse nunca en un saber objetivador”.⁶⁹ Mientras tanto, como ya se ha visto, Ankersmit prefiere el texto de Aristóteles que expresa la pertinencia del concepto sensación en la experiencia; en específico, una experiencia contigua: una praxis sensitiva y no moral.

También encuentro otra diferencia en el concepto de verdad (y conocimiento) de ambos autores. Gadamer entiende la verdad hermenéutica como una apertura. La verdad es un acontecimiento del ser, un resultado de la historia efectual en la que nosotros también tomamos parte. La verdad hermenéutica sería un acontecer de la historia efectual, el hombre consciente de sus propios límites adopta una actitud atenta a la llamada de la tradición. La verdad se entiende como participación, se encuentra en el punto intermedio de la estructura dialógica de la comprensión en el que la cosa se hace valer a sí misma como algo preferente en el marco de lo posible y lo probable. Por otro lado, Ankersmit se niega a hablar en términos de *verdad*.

Es decir, la hermenéutica sitúa el problema de la historicidad y de la experiencia en la cuestión más general de la significación, mientras que Ankersmit se esfuerza por salir del ámbito de la significación.

⁶⁹ Jean Grondin, *op cit*, p. 166.

1.2.5. Reinhart Koselleck (1923-2006)

Reinhart Koselleck fue uno de los filósofos más importantes del siglo xx. Estudió historia, filosofía, sociología y derecho público. Fue alumno de Martin Heidegger, Carl Schmitt, Karl Löwith y Hans-Georg Gadamer. En general, la labor de Koselleck gira en torno a la historia intelectual de Europa occidental del siglo xviii hasta el siglo xx; también, es notable su interés tanto por la teoría de la historia como por la historia conceptual. Para esta investigación me enfocaré en el concepto de experiencia histórica que desarrolla este autor en su *Historik*.⁷⁰

La Histórica está ligada a la hermenéutica, pero mantiene una relación tensa con ella. También de la hermenéutica gadameriana toma el giro lingüístico y lo relaciona con el problema de la acción social, pues considera que la historia no se agota meramente en el lenguaje.⁷¹

Para Koselleck, la *Historik* o Histórica es la doctrina trascendental que trata sobre las condiciones de posibilidad de toda historia. Ella se ocupa de los nexos entre acontecimientos y su representación. Las categorías formales de la Histórica aluden a estructuras pre y extralingüísticas. Además, la Histórica implica una concepción del tiempo que no se identifica del todo con el tiempo de la hermenéutica.

A grandes rasgos, para la hermenéutica gadameriana, el problema del tiempo está relacionado con la distancia histórica. Como se vio en el apartado anterior, el tiempo separa al historiador respecto al pasado; es decir, la distancia temporal ayuda al historiador a distinguir los prejuicios falsos de los verdaderos. Sin embargo, Koselleck, por su parte,

⁷⁰ “La Histórica como ciencia teórica no se ocupa de las historias (*Geschichten*) mismas, cuyas realidades pasadas, presentes y quizá futuras son tematizadas y estudiadas por las ciencias históricas (*Geschichtswissenschaften*). La Histórica es más bien la doctrina de las condiciones de posibilidad de historias (*Geschichten*). Inquieta aquellas pretensiones, fundadas teóricamente, que deben hacer inteligible por qué acontecen historias, cómo pueden cumplimentarse y asimismo cómo y por qué se las debe estudiar, representar o narrar. La Histórica apunta, por consiguiente, a la bilateralidad propia de toda historia, entendiendo por tal tanto los nexos entre acontecimientos (*Ereigniszusammenhänge*) como su representación.” en Reinhart Koselleck, *Historia y hermenéutica*, p. 70.

⁷¹ “Sin acciones lingüísticas no son posibles los acontecimientos históricos; las experiencias que se adquieren desde ellos no se podrían interpretar sin lenguaje. Pero ni los acontecimientos ni las experiencias se agotan en su articulación lingüística. Pues en cada acontecimiento entran a formar parte numerosos factores extralingüísticos y hay estratos de experiencia que se sustraen a la comprobación lingüística.” en Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado, para una semántica de los tiempos históricos*, p.287.

reconoce estos planteamientos, pero les asigna un lugar más allá de lo lingüístico, pues para este autor, el comprender implica comprender la temporalidad desde el que fue realizado el acontecimiento.⁷² De tal suerte que las categorías de *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa*, ambas categorías formales del conocimiento histórico, se sitúan en un terreno entre la hermenéutica y la Histórica; ellas tematizan el tiempo histórico entrecruzando el pasado y el futuro.

En *Futuro Pasado*, una serie de artículos publicados en 1979, Koselleck define cuál es el objeto y sentido de la historia de los conceptos; además, partiendo de dos cuestiones, trata de comprender las relaciones entre pasado, presente y futuro. La primera es la relación del pasado y futuro con algún presente particular. La segunda presenta la conciencia de la singularidad y la discontinuidad históricas en la modernidad. De allí que una de sus tesis principales sea que en la modernidad la gradación temporal no puede ser entendida en términos de una linealidad del tiempo cronológico, pues ella incluye una nueva historicidad de la experiencia del tiempo *en sí* en la cual éste ha obtenido su propia cualidad de historicidad.⁷³ Me parece importante recalcar que en esta “nueva configuración del mundo”, los procesos históricos adquieren una estructura temporal propia: “[d]esde entonces se ha podido buscar en los acontecimientos y decursos históricos un tiempo inmanente a ellos mismos, el momento único, un lapso específico de diferente duración”.⁷⁴ Si esta hipótesis fuese correcta seríamos capaces de sufrir una experiencia histórica auténtica.

En este sentido, la modernidad para Koselleck significa la apertura de un abismo temporal entre la experiencia precedente y la expectativa venidera. El tiempo en que se vive se experimenta como una ruptura de límites a través de la cual aparece algo nuevo e

⁷² “Los conceptos históricos, en especial los políticos y sociales, están acuñados para engarzar y comprender los elementos y factores de la historia. Esto es lo que los caracteriza dentro de un lenguaje. Pero en base a la diferencia que se ha destacado, poseen su propio modo de ser en el lenguaje, desde el cual influyen o reaccionan ante las situaciones y los sucesos correspondientes.” en *Ibid.*, p.288

⁷³ “Desde la segunda mitad del siglo XVIII se acumulan numerosos indicios que remiten al concepto de un tiempo nuevo en sentido enfático. El tiempo no sigue siendo solamente la forma en la que se desarrollan todas las historias, sino que adquiere él mismo una cualidad histórica. La historia no se efectúa en el tiempo, sino a través del tiempo. Se dinamiza el tiempo en una fuerza de la historia misma.” en Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado, para una semántica de los tiempos históricos*, p. 307.

⁷⁴ *Ibid.*, p.309.

inesperado. De este modo, la historia en la modernidad está determinada por una experiencia del tiempo abierta al futuro.⁷⁵

Para Koselleck, la modernidad ha aumentado progresivamente la diferencia entre *experiencia* y *expectativa*; es decir, sólo se puede concebir la modernidad como un tiempo nuevo desde que las expectativas se han ido alejando cada vez más de las experiencias hechas. Ambas constituyen una diferencia temporal en el presente, entrelazando cada una el pasado y el futuro de manera desigual. La modernidad y el cambio histórico coordinan experiencia y expectativa, lo que representa el hecho de que el futuro también modifica la sociedad.⁷⁶

A pesar de corresponderse, experiencia y expectativa tienen modos de ser diferentes y diferenciables. Una expectativa implica siempre confiar en el futuro y confiar en que éste abra un determinado abanico de posibilidades de experimentación. La experiencia auténtica, mientras tanto, es una fractura y desbordamiento de las expectativas, cuyos límites quedan rebasados por un acontecimiento drásticamente nuevo. En este sentido,

[La experiencia es un] pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados. En la experiencia se fusionan tanto la elaboración racional como los modos inconscientes del comportamiento que no deben, o no debieran ya, estar presentes en el saber. Además, en la propia experiencia de cada uno, transmitida por generaciones o instituciones, siempre está contenida y conservada una experiencia ajena.⁷⁷

Es decir, la tensión entre experiencia y expectativa es lo que provoca de manera diferente nuevas soluciones, empujando de ese modo y desde sí misma al tiempo histórico. Ambas constituyen una diferencia temporal en el presente, entrelazando cada una el pasado y el futuro de manera desigual.

El pasado y el futuro no llegan a coincidir nunca, como tampoco se puede deducir totalmente una expectativa a

⁷⁵ “Las determinaciones específicamente temporales que caracterizan la nueva experiencia de la transición son dos: el esperado carácter diferente del futuro y el cambio de los ritmos temporales de la experiencia: la aceleración en virtud de la cual se diferencia el tiempo propio del precedente.” en *Ibid.*, p.314.

⁷⁶ “La experiencia y la expectativa son dos categorías adecuadas para tematizar el tiempo histórico por entrecruzar el pasado y el futuro. Las categorías son adecuadas para intentar descubrir el tiempo histórico también en el campo de la investigación empírica, pues enriquecidas en su contenido, dirigen las unidades concretas de acción en la ejecución del movimiento social o político.” en *Ibid.*, p.337.

⁷⁷ *Ibid.* p.338.

partir de la experiencia. Una vez reunida, una experiencia es tan completa como pasados son sus motivos, mientras que la experiencia futura, la que se va a hacer, anticipada como expectativa se descompone en una infinidad de trayectos temporales diferentes.⁷⁸

De esta forma, la experiencia se irá modificando en el tiempo a la luz de nuevas circunstancias. Si existe algo modificable y susceptible de cambios ésas son las experiencias, ya que no hay experiencias puras cuyo significado quede estabilizado de una vez y para siempre. Por su parte, una expectativa no se puede tener sin la experiencia. Para esperar algo, es preciso haber acumulado algún tipo de vivencia que predisponga en cierto sentido para esperarlo, pero “las expectativas que se basan en experiencias ya no pueden sorprender cuando suceden. Sólo puede sorprender lo que no se esperaba, entonces se presenta una nueva experiencia. La ruptura del horizonte de expectativa funda, pues, una nueva experiencia. La ganancia en experiencia sobrepasa entonces la limitación del futuro posible presupuesta por la expectativa precedente”.⁷⁹

Completando su teoría, en *Los estratos del tiempo*, Koselleck propone tres tipos de adquisición de experiencia.⁸⁰ El primer tipo se trata de la experiencia que se instala por sorpresa. A esta forma se le podría denominar experiencia personal u originaria. “Se trata de un modo de experimentar que es vivido o sufrido de nuevo por cada hombre, consciente o inconscientemente. No quiero decir que este tipo de experiencia deba ser asignado a la persona singular, pues normalmente son varias o muchas personas las que se sorprenden, pero en cualquier caso este modo de experimentar impresiona a la persona singular”.⁸¹ El segundo tipo sería la experiencia que se repite. No todo suceso puede causar un cambio de experiencia en el primer momento en el que sucede, por eso ciertos actos se repiten y es hasta esa ocasión cuando uno les da otro significado. Este tipo depende de un tiempo a mediano plazo. Las experiencias no se interpretan de inmediato. El periodo de tiempo sobrepasa al inmediato porque se busca una repetición, una doble experiencia que dé pie a la reflexión y valorización de los hechos. La reflexión puede aparecer en un corto, mediano o largo plazo.

⁷⁸ *Ibid.*, p.339.

⁷⁹ *Ibid.*, p.341.

⁸⁰ “Cada adquisición y modificación de la experiencia se despliega en el tiempo, de modo que de ahí surge una historia.” En Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, p.50.

⁸¹ *Ibid.*, p.50.

En tercer lugar, se encuentran las experiencias que se pueden llevar a largo plazo. Este tipo de experiencia no es personal o generacional, sino que sobrepasa dichos ámbitos y se efectúa cuando reflexionamos históricamente. Es preciso el uso de los métodos historiográficos para percibir dichos cambios. Este nuevo aprendizaje aparece de manera lenta e inadvertidamente. De este modo desplaza los conocimientos. Su estudio permite reconocer sobre todo los cambios a largo plazo más allá de una generación. Es decir, el tercer tipo sería la experiencia histórica propiamente dicha, que desafía a las experiencias primarias.⁸² En este sentido, las historias son intentos por simbolizar procesos traumáticos, suponen el paso de una experiencia colectiva de lo sublime hacia su verbalización, la cual produce las fuentes sobre las que el historiador elabora sus interpretaciones.

⁸² “Puede afirmarse que este tipo de experiencia ajena que se transforma en experiencia es la experiencia «histórica» en un sentido estricto o específico. El pasado inmediato se ofrece tanto para explicar la peculiaridad del presente como para extraer la diferencia específica de la historia anterior. Desde el punto de vista antropológico se trata en ambos casos de la incorporación de experiencias ajenas al dispositivo de experiencias propias.” en *Ibid.*, p.54.

2. Capítulo dos. Frank Ankersmit en la producción teórica de la historia

2.1. Introducción

Frank Ankersmit, considerado un ícono fundamental del *giro lingüístico*⁸³ en la historiografía, es uno de los teóricos de la historia más importantes de finales del siglo XX; su obra se compone de varios libros y numerosos artículos. Temporalmente su producción textual empieza en el año de 1983 y continúa hasta la fecha, siendo publicado su último libro en 2012. A lo largo de su obra se pueden encontrar claramente las temáticas que desarrolla constantemente. Ewa Domanska en “Frank Ankersmit: From Narrative to Experience”⁸⁴ expone que la preocupación de este autor puede clasificarse en tres tópicos fundamentales: el primero contendría la narración, la lógica narrativa y las sustancias narrativas; en el segundo, estaría la representación y la representación histórica; por último, se encontraría la experiencia histórica.⁸⁵ Cabría agregar que estas temáticas no están separadas una de la otra, sino que están fuertemente interconectadas. Además, es importante señalar que en la producción textual que ha generado la recepción de su trabajo es posible encontrar dos materias más de suscitado interés que, si bien caben en la clasificación anterior, deben ser mencionadas aparte por el volumen que han generado, ellas serían: el postmodernismo, desarrollándose a la par que las otras tres y, la distancia histórica, que deviene de su teoría de la representación y experiencia histórica.

⁸³ Se puede decir, entendido en un sentido amplio, que el «giro lingüístico» representa un cambio de paradigma en la filosofía de la ciencia y en la filosofía del lenguaje, pues reconoce que al lenguaje le corresponde un “papel «constitutivo» en nuestra relación con el mundo.”⁸³[Cristina Lafont *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, p. 22] Para Cristina Lafont, los rasgos filosóficos más relevantes del giro lingüístico pueden identificarse de la siguiente manera: 1) “el lenguaje es visto como condición de posibilidad tanto de la objetividad de la experiencia como de la intersubjetividad de la comunicación.” 2) Al superar las premisas fundamentales de la filosofía trascendental obtiene una *detrascendentalización*. Es decir, debido a que no hay un lenguaje sino una pluralidad de lenguajes que no permiten una separación entre lo empírico y lo trascendental, no pueden [los lenguajes] ser equivalentes a la conciencia general. Ellos son históricos y constitutivos. Como consecuencia de estas transformaciones se puede observar 1) “el fraccionamiento de la unidad trascendental de la apercepción en las particulares «aperturas del mundo» (o «imágenes del mundo») de los correspondientes lenguajes naturales.” Esto es, se pierde el sentido de un mundo objetivo y con ello quedan relativizadas las categorías de *verdad* y *referencia*. 2) Abre paso a las limitaciones de índole relativista que empañan la posibilidad de traducción de un lenguaje a otro.

⁸⁴ Ewa Domanska. “Frank Ankersmit: From Narrative to Experience” en *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol. 13, núm. 2, 2009.

⁸⁵ “Ankersmit’s writings on the narrativist philosophy of history, which will be discussed in this paper, focus on three main issues: (1) narration, narrative logic, and narrative substance; (2) representation and historical representation; and (3) historical experience.” en Ewa Domanska “Frank Ankersmit: From Narrative to Experience” *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol. 13, núm. 2, 2009, p. 175.

Se podría decir que, a pesar del gran reconocimiento de Frank Ankersmit en el mundo de habla inglesa y, en general, en el ámbito de la teoría y filosofía de la historia, sus textos no han acogido siempre una buena crítica y gran parte de los historiadores no han considerado siquiera su trabajo. Algunas de las “explicaciones” que se dan de este rechazo residen en la posición radical de Ankersmit en ciertos puntos sensibles de la historiografía moderna y contemporánea; por ejemplo, la afirmación de que es posible un contacto *auténtico* con el pasado y que las narraciones no pueden ser juzgadas como verdaderas o falsas.

En este capítulo esbozaré un cuadro que exponga temáticamente las críticas que ocasionaron las propuestas teóricas de Frank Ankersmit, para ello, me guiaré de la clasificación de Ewa Domanska; a esta división agregaré la distancia histórica, que deviene de la experiencia histórica.

2.1.1. Narración histórica, lógica narrativa y substancias narrativas

Como ya he mencionado anteriormente, las diferentes temáticas que desarrolla Ankersmit están íntimamente relacionadas, por lo tanto, hablar de una significa referirse a las otras. De allí que se deba tener en cuenta que cada concepto propuesto por este autor da herramientas para la comprensión general de su teoría. De manera muy general, se podría decir que sigue una estructura casi sistemática en la elaboración de una teoría de la historia. No obstante, para un mejor entendimiento de su propuesta teórica es preferible estudiarlas por separado, para que al final se tenga una visión más acertada de su pensamiento.

El interés por la narración histórica abarca los textos iniciales del historiador holandés; en especial, su primer libro publicado en el año 1983, *Narrative Logic. A semantic Analysis of the Historian's Language*^{86(NL)}⁸⁷ y, otro publicado en 1994, *Historia y tropología*.⁸⁸ La discusión que generó el primer texto, por las propuestas allí postuladas, duró varios años, es más, a partir del año 2012 se ha regresado fervientemente a *NL* en busca de

⁸⁶ Frank Ankersmit, *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*. Den Haag: Nijhoff, 1983, 276 pp.

⁸⁷ A partir de este momento, me referiré al libro *Narrative Logic* como *NL*.

⁸⁸ *Historia y tropología: ascenso y caída de la metáfora*, trad. Ricardo Martín Rubio Ruiz, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, 472 pp.

argumentos para desacreditar su concepto de experiencia histórica. No obstante en el momento en que se divulgó, la recepción de éste fue bastante negativa.

Quizás la reseña menos favorecedora y más suspicaz fue la de Behan McCullagh⁸⁹ quien señala que Ankersmit desarrolla una teoría no convincente sobre la naturaleza de las interpretaciones que los historiadores proporcionan cuando describen el pasado, y de cómo se relacionan éstas con la realidad. También indica que, al igual que Simmel y Huizinga, la preocupación de Ankersmit se enfoca en dos temas: 1) la creatividad del historiador al seleccionar y organizar su material, comparándolo con el trabajo del artista, cuando éste selecciona y organiza los elementos que estarán presentes en su lienzo; y, 2) la disimilitud entre la *pintura pintada* por el historiador y la escena que puede pensarse que esa imagen representa.

En este sentido, McCullagh remarca que Ankersmit plasma esta preocupación en la elaboración de su propuesta del término *substancias narrativas* o Nss⁹⁰ (por sus siglas en inglés), las cuales son creadas en el momento de escribir historia. En su opinión, el libro del teórico holandés no presenta un análisis de la estructura de las *narratios* sino un estudio de las propiedades de las Nss, las cuales incluyen en sí más que las declaraciones que ellas expresan.

La teoría central propuesta, según McCullagh, es que las Nss están constituidas por todas las declaraciones puestas en una narración; al reunir la totalidad de Nss en una narración, éstas representan un punto de vista sobre el pasado; por ello, las substancias narrativas no pueden reducirse, solamente, a la suma de las declaraciones que contiene. En este sentido, McCullagh estaría diciendo, implícitamente que la teoría de las Nss, presenta una propuesta holística. Esto lo retomaría años después Eugen Zelenák en “Exploring Holism in Frank Ankersmit’s Historical Representation”.⁹¹

⁸⁹ Behan McCullagh, “Review Essays. *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*. By F. R. Ankersmit. The Hague: Martnus Nijhoff Philosophy Library, Volume 7, 1983, 265 pp.” en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 23, núm. 3, 1984, 394-403 pp.

⁹⁰ De aquí en adelante utilizaré las siglas Nss para referirme a las sustancias narrativas de Ankersmit.

⁹¹ Zelenák, Eugen. “Exploring Holism in Frank Ankersmit’s Historical Representation” en *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol. 13, núm. 3, 2009, 357-369 pp.

El autor del artículo reclama que sólo se presenta un relato sistemático de las Nss lo que debilita el argumento del libro y que el análisis del “punto de vista” no se aterriza con ejemplos concretos dentro de alguna obra historiográfica lo que la deja en un nivel abstracto. “His analysis of “point of view” never really gets off the ground”.⁹²

Además, crítica el idealismo narrativo que presume está presente en *Narrativ Logic*. McCullagh observa tres características de este narrativismo a partir de las cuales sostiene esa afirmación. La primera es la convicción del historiador holandés de que los conceptos por los cuales los historiadores dan estructura a sus *narratios* son diferentes de los conceptos del mundo contemporáneo. Es decir, son construcciones narrativas, por lo tanto, no pueden describir la realidad pasada. En opinión de McCullagh este argumento podría ser interesante si hubiese buenas razones para pensar que términos como Estados y Revoluciones no existen fuera del ámbito lingüístico mientras que “cosas normales” como perros y otras cosas sí existen. Señala que Ankersmit hace esta diferencia basado en que la definición de “cosas normales” puede ser claramente establecida; en contraste, conceptos complejos como Estado y Revolución (conceptos *colligatory*) no presentan claridad. Sin embargo, McCullagh niega que la diferencia entre esta clase de conceptos puede ser resuelta de dicha manera, pues sostiene que no hay ninguna diferencia fundamental entre cosas normales y conceptos *colligatory*, porque las “cosas normales” también son construcciones mentales al igual que los conceptos complejos. Para McCullagh hay buenas razones para interpretar las creencias sobre el mundo de forma realista.⁹³

Otra característica propuesta, que defiende este idealismo narrativo, aunque su resultado tiene más éxito no tiene mayor importancia en su teoría, es que las *narratios* no son sólo descripciones del pasado sino creaciones de los historiadores que reflejan su punto de vista. Según McCullagh, la admisión de que las características de una narración, al ser determinadas por valores e intereses de los historiadores, no pueden describir el pasado es

⁹² McCullagh, Behan, Op. Cit.

⁹³ “[H]owever, there are good practical reasons for interpreting our beliefs about the world realistically. It is psychologically almost impossible to believe that dogs do not exist as we conceive them; and it is certainly useful on occasions to act on the assumption that they do. It is easier to believe that what cannot be perceived does not exist, but to adopt this belief can be unwise”. en Behan McCullagh, *Op. Cit.*

muy modesta. “En la mayoría de los aspectos, Ankersmit tendría que admitir que se pueden tomar narraciones para describir lo que realmente sucedió”.⁹⁴

La siguiente característica podría ser llamada la tesis constructivista, porque los historiadores construyen narraciones de acuerdo con esquemas conceptuales y/o intereses y valores; por lo tanto, no pueden representar la realidad. Para el autor del artículo, esta conclusión está lejos de ser profunda pues, aunque una descripción sea parcial y seleccionada por razones subjetivas aun así representa parte de la realidad con bastante precisión.

Otro punto importante que señala el autor es la insistencia de Ankersmit en afirmar que las *narratios* no pueden ser falsas o verdaderas, pero que las declaraciones que las componen deben ser verdaderas para poder ser objetivas. Por lo que McCullagh sostiene que Ankersmit simplemente adoptó dos virtudes de las teorías científicas y las aplicó a las narraciones históricas. Para este último, la pertinencia y la inteligibilidad de las narraciones son más importantes que su envergadura, pero que este análisis, opina McCullagh, es inadecuado. En resumen, se le recrimina a Ankersmit que no haya concreción en el desarrollo ni una explicación exhaustiva de las Nss, además que presenta fallas analíticas y deficiencias sintéticas en el tratamiento de la investigación.

Gunnar Karlsson⁹⁵ de la Universidad de Islandia escribe un texto no tan extenso ni detallado como el anterior, donde trata someramente la relación de las substancias narrativas con el término de *colligatory*. Este autor indica que Ankersmit realizó un análisis excelente de la narración histórica pero que decepciona al lector, en especial si es un historiador en busca de una guía, porque las substancias narrativas no hacen referencia a la realidad y tampoco se les puede juzgar como verdaderas o falsas. “Por esta razón, Ankersmit finaliza su excelente análisis de la narración histórica dejando a su lector un tanto decepcionado, al menos si el lector es un historiador que ha hojeado su libro en busca de una guía práctica”.⁹⁶

⁹⁴ Traducción propia, en original: “In most respects Ankersmit would have to admit *narratios* may be taken to describe what has really happened”. en *Ibid.*

⁹⁵ Gunnar Karlsson, “Reader-Relativism in History” en *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol.1, núm.2, 1997, 151-163 pp.

⁹⁶ Traducción propia, en original: “For this reason Ankersmit ends his excellent analysis of the historical narrative by leaving his reader a bit disappointed, at least if the reader is an historian who has ploughed through his book in search for practical guidance”. en *Ibid.*

Para Karlsson, la filosofía de la historia postmodernista está impregnada por dos elementos distinguibles: 1) que existen declaraciones sobre eventos individuales, que refieren a la realidad externa; y, 2) que hay conceptos *colligatory*, argumentos, narrativas, imágenes del pasado, es decir, totalidades que no refieren a ninguna realidad externa.

Las Nss de Ankersmit son imágenes del pasado, que los historiadores crean, ellas son lo equivalentes al concepto *colligatory* de Walsh. Pero en su interpretación una Ns es más bien una cosa y como tal no puede referir a ninguna realidad dada. Por lo tanto, los historiadores escriben *narratios* que no pueden ser juzgadas por su valor de verdad. Los historiadores no escriben relatos verdaderos sobre el pasado, incluso aunque ellos usen declaraciones verdaderas. En opinión de Karlsson, Ankersmit decepciona al negarse a mirar a la historia como una vía de comunicación entre los autores y sus lectores.⁹⁷

Un texto interesante que analiza el trabajo de Frank Ankersmit desde un supuesto *idealismo narrativo* es el escrito por Stephen G. Crowell⁹⁸, además, es el primer artículo que hace una mención un tanto detallada sobre la experiencia histórica. En general, se podría decir que este artículo utiliza las propuestas de Frank Ankersmit y David Carr, en torno a la narrativa por un lado idealista y por el otro realista, respectivamente, con la finalidad de presentar su propio argumento sobre la narración histórica. Sin embargo, mientras procede con su propósito presenta un análisis serio sobre el concepto de narración histórica de nuestro autor. De lo cual podemos resumir, que la teoría de la narración histórica de Ankersmit niega la heterogeneidad esencial del discurso histórico.⁹⁹

Para Crowell, la propuesta de Ankersmit es difícil de seguir por el formalismo y el rechazo ascético que hace de la pertinencia de introducir la poética en la narración histórica, lo cual deriva en un logicismo donde la filosofía de la historia consiste en el análisis lógico del discurso histórico. También considera que Ankersmit realiza un cambio brusco cuando

⁹⁷ Traducción propia, en original: "In my opinion he makes this disappointment inevitable by refusing to look at history as a way of communication between the authours and their readers". en *Ibid.*

⁹⁸ Stephen G. Crowell, "Mixed Messages: The Heterogeneity of Historical Discourse" en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 37, núm. 2, 1998, 220-244 pp.

⁹⁹ "F. R. Ankersmit proposes a theory of historical narrative which denies the essential heterogeneity of historical discourse. While acknowledging that historical writing may involve various discursive forms (commands, questions, evaluations, and so on), he argues that historical meaning can be generated, in principle, exclusively on the basis of (ideally) true, singular statements". en *Ibid.*

introduce los conceptos de representación y experiencia histórica pues rechaza sus anteriores ideas de narración histórica.

Revisaré lo anterior con más detalle. Para empezar, Crowell señala que las teorías sobre narraciones históricas deben ser juzgadas en términos cognitivos e ir más allá de un análisis meramente semiótico del texto. Su argumento es que la narración histórica, como opuesta a la narración ficcional, necesariamente implica enlaces entre, al menos, dos juegos de lenguaje o discursos heterogéneos, cada uno con su propio designio: el cognitivo y el normativo, lo cual plantea la dificultad filosófica de determinar, primero, la dificultad de la ordenación del discurso y, segundo, la forma apropiada para evaluarlo. “El hecho de que los argumentos sobre la evaluación de la narrativa histórica tiendan a polarizarse entre los que defienden los criterios puramente cognitivistas y los que abogan por la primacía de los políticos o morales tiende a ser un problema”.¹⁰⁰

Crowell argumenta que el término clave en la teoría de Ankersmit radica en una característica de las Nss: *el punto de vista* que ellas contienen. Esto implica el orden normativo que la lógica narrativa busca para excluir como irrelevante la evaluación. De igual forma señala que esta teoría niega la heterogeneidad del discurso histórico. Pues, mientras reconoce que la escritura histórica puede envolver varias formas de discurso, el significado histórico puede ser garantizado, en principio, exclusivamente en las declaraciones singulares. Entonces, la *narratio* construye interpretaciones del pasado, para las cuales, las declaraciones singulares son argumentos (evidencia). Pero los argumentos no pueden demostrar la verdad de la interpretación. Por lo que la *narratio*, así vista, provee un orden que trasciende a una mera colección de sentencias.

También considera que al introducir conceptos como representación y *experiencia* históricas podría parecer existe una incompatibilidad con sus tesis centrales en *NL*. Empero, Crowell argumenta que regresa a este texto por tres motivos: 1) las nuevas propuestas de Ankersmit existen sólo como un conjunto de insinuaciones ensayísticas y analogías sugestivas, pero no en la forma sistemática encontrada en *NL*; 2) para Ankersmit, las nuevas

¹⁰⁰ Traducción propia, en original: “That there is a problem here is shown by the fact that arguments over the evaluation of historical narrative tend to polarize between those who defend purely cognitivist criteria and those who advocate the primacy of political or moral ones”. en *Ibid.*

propuestas no rechazan su primer texto publicado sino una re-expresión de la idea que las historias (*stories*) no tienen un significado histórico. [Pienso que se refiere a que no hay un conocimiento (cognitivo) de la realidad pasada como tal]. Por último, 3) no parece que sus postrimeros ensayos avancen en el entendimiento de los estándares a partir de los cuales evaluar la escritura histórica.

Para él, en la propuesta de Ankersmit las declaraciones singulares en una *narratio* tienen una doble función: 1) mientras describen hechos; 2) ellas también construyen Nss (o interpretaciones) que son puntos de vista del pasado. En este sentido, las Nss no designan ni refieren al pasado como tal.

No hay heterogeneidad en el centro del discurso histórico; por lo tanto, no necesitamos un criterio de evaluación que tenga en cuenta dicha heterogeneidad. En cambio, una sustancia narrativa es superior a otra si su "alcance" es mayor. La "mejor, la más adecuada o la más objetiva narración de un conjunto de narrativas competidoras en torno a un tema histórico es la narración de la cual su "alcance" vaya más allá del contenido descriptivo.¹⁰¹

Entonces, la dificultad es explicar cómo y por qué ciertas declaraciones y no otras tienen un alcance metafórico profundo. Crowell señala que Ankersmit propone que en la narración tales declaraciones funcionan como metáforas, que expresan una descripción y sugieren una forma de observar una cosa. Por su parte, el autor del artículo dice que el problema puede ser mejor visto si preguntamos cómo administran esta tarea las metáforas.¹⁰²

En conclusión, Crowell indica que un relato histórico al igual que una metáfora, no sólo revela más del pasado, sino que lo hace más significativo. Sin embargo, sólo una parte del pasado puede ser identificado por el alcance de una declaración metafórica. Para

¹⁰¹ Traducción propia, en original: "There is no heterogeneity in the core of historical discourse; hence we need no criterion of evaluation that would take such heterogeneity into account. Instead, one narrative substance is superior to another if its "scope" is greater. The "best, the most adequate or the most objective narratio out of a set of competing narratios around a historical topic is the narratio of which the scope beyond its descriptive content has been maximalized (other things being equal)". en *Ibid.*

¹⁰² "Metaphors may well be essential to the narratio's point of view, the source of its fertility and key to the meaning attributed to the facts; it seems no accident that names for narrative substances are often metaphors (for example, "Renaissance," "Enlightenment"), since these make explicit, as "Napoleon" does not, the point of view or meaning being proposed. But if so, our question becomes whether such metaphorical constitution of meaning is itself free of heterogeneity". en *Ibid.*

discriminar la profundidad y el valor de la metáfora se necesita cierta sensibilidad a la heterogeneidad. Para Ankersmit, en la escritura de la historia, el significado es más importante que el proceso de reconstrucción, por lo que se piensa más que investiga el pasado.

Desde otro punto, Chris Lorenz¹⁰³ propone que el narrativismo, representado por Hayden White y Frank Ankersmit, puede ser analizado fructíferamente si se considera como la inversión de dos características del positivismo. Al llevar a cabo la explicación de su proposición ofrece una interpretación sobre el narrativismo, las substancias narrativas y la verdad, que pueden ser de ayuda para esclarecer el significado de estos conceptos en el pensamiento de Ankersmit.

De acuerdo con Lorenz, la epistemología narrativista de White y Ankersmit puede considerarse como una inversión del empirismo. Pues, afirma que la narrativa funciona como aquellas metáforas que no poseen un contenido cognitivo, es decir, es construida a partir de un empirismo. Para este autor, “los aspectos no cognitivos atribuidos a la narración en sí dependen de la teoría del conocimiento y de la teoría de la representación pictórica. La mayoría de las características epistemológicas que White y Ankersmit atribuyen a las narrativas históricas, por lo tanto, comparten los problemas de dicha teoría de la imagen”.¹⁰⁴

Para él, el narrativismo que ofrece Ankersmit es más radical que el de White ya que esboza una oposición entre la narrativa y los modos causales de comprensión, eliminando al mismo tiempo la causalidad de la comprensión histórica narrativista. Además, según Lorenz, la mayor parte de las características notables de su narrativismo presuponen la afirmación de que las narrativas históricas tienen una estructura metafórica y por lo tanto sin valor de verdad. El autor del artículo afirma que Ankersmit construye una barrera entre el conocimiento y la interpretación acercándose a una interpretación desde la estética. En tal medida que la explicación narrativa se conceptualizaría como una interrelación entre los estados, y no como una relación entre las declaraciones y la realidad.

¹⁰³Chris Lorenz, “Can Histories Be True? Narrativism, Positivism and the Metaphorical Turn” en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 37, núm. 3, 1998, 309-329 pp.

¹⁰⁴ Traducción propia, en original: “Moreover, all the non-cognitive aspects attributed to narrative as such are dependent on this picture theory of knowledge and a picture theory of representation. Most of the epistemological characteristics that White and Ankersmit attribute to historical narratives therefore share the problems of this picture theory”. en *Ibid.*

El narrativismo que ofrece Ankersmit es más radical que el de White porque elimina la explicación causal de la comprensión histórica narrativista. Mientras que el narrativismo de White es más un híbrido resultante de la teoría de la explicación, aunque también puede ser interpretado como una inversión del *Covering Law Model*¹⁰⁵, reemplazando esto por una indefinida multitud de estrategias explicativas.¹⁰⁶

Lorenz argumenta dos cuestiones del porqué el *narrativismo metafórico* puede ser entendido como un ataque frontal al positivismo y, en específico, su inversión. La primera es que esta forma de narrativa histórica que implica la noción de verdad, como correspondencia, no pueda ser aplicada en relatos históricos en contraste con las declaraciones individuales que colectivamente componen esas narraciones. La segunda cuestión es que las narrativas son auto-explicativas y excluyen la explicación causal.

Lorenz busca analizar el narrativismo metafórico como una inversión del positivismo en dos aspectos. El primero muestra a este narrativismo desarrollado en oposición al positivismo con una p minúscula, ese es el positivismo de hechos, alias empirismo. El segundo exhibe el desarrollo en oposición al Positivismo con P mayúscula, esa es la explicación vista desde el *CLM*.

En otras palabras, la filosofía metafórica de la historia ataca al empirismo y a la visión nomológica, principales principios del positivismo y de la filosofía analítica. Para ello, la *narratio* es introducida como una entidad lingüística autónoma con propiedades formales que trasciende el nivel de las declaraciones descriptivas, aunque la *narratio* es construida de tales declaraciones. Es autónoma porque posee características que no pueden ser reducidas a sus declaraciones.

¹⁰⁵ El *Covering Law Model* (CLM) es el nombre con que identificó William Dray al modelo nomológico-deductivo de Carl Hempel. Hempel continúa una idea positivista al copiar el método de las llamadas ciencias duras en la historia, con la finalidad de tener un nivel aceptable de certeza y precisión en el campo de la epistemología.

¹⁰⁶ “White and Ankersmit argue for the autonomy of the narrative because in their view the narrative possesses features that cannot be reduced to those of its statements. According to Ankersmit, the same set of statements can be connected from different points of view-with different interpretations or narrative substances (later labeled as historical representations) as a result. The crucial narrativistic message in this context is that neither the mode of employment nor the viewpoint can be located in reality but only in the linguistic universe of narrative. It is the historian who imposes a linguistic, literary structure on the past in the past nothing real corresponds to it”. en Chris Lorenz, *op. cit.*

El autor explica que, en esta negación del positivismo tradicional, la estética comienza a tomar el lugar de la epistemología, pero el narrativismo también preserva una profunda dicotomía conceptual, inherente al positivismo, entre la observación empírica objetiva y la interpretación subjetiva. Es decir, detrás de esas oposiciones está el contraste clásico del *fundacionalismo* entre *episteme* y *doxa*.

En consecuencia, concluye Lorenz, al querer invertir el empirismo, las tesis fundamentales del narrativismo metafórico son totalmente dependientes de su implícito contraste con el empirismo. Ankersmit, además, introduce un realismo simplista para desacreditar las interpretaciones realistas sobre la narrativa histórica, por lo que, a la par de las leyes empíricas, el narrativismo de Ankersmit elimina el principio de causalidad de la lógica explicativa.¹⁰⁷

Mientras que el positivismo sostiene que sin causas no hay explicación; para Ankersmit, sin importar los enlaces explicativos de los historiadores, éstos no son causales. Asimismo, construye una oposición entre el conocimiento y la interpretación; en el proceso se acerca a interpretaciones de índole estética.

Se puede concluir del artículo que la lógica de inversión trae consigo resultados fatales. Como una consecuencia de esta libertad “artística” sin límites de los historiadores a partir de limitaciones materiales; tanto las concepciones de la explicación narrativa de Ankersmit y de White están infectadas seriamente con el subjetivismo, que conducen a una relación tensa entre narrativismo metafórico y la práctica de la historia.¹⁰⁸

Para el año 2000, Behan McCullagh¹⁰⁹ escribe nuevamente sobre algunas propuestas de Ankersmit, como en su artículo previo señala que éstas son inexactas e inacabadas.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ “His jump from a logical necessity in the universe of Nss to an explanatory necessity in the universe of narratives thus turns out to be a *salto mortal*. Therefore it comes as no surprise that the historiographical universe does not display the harmony of Ankersmit's narrativistic universe: not only do historical narratives lack their presumed necessary self-explanatory property, but they also regularly contradict each other instead of just being different. This feature explains why historians normally feel the need to discuss various narratives on the same topic and to invest so much energy in answering the question as to which narratives are empirically adequate. If historical narratives would just represent different and closed linguistic universes and not empirically justifiable truth-claims, the fact of historical debate would remain incomprehensible. The relationship between real narratives and Nss therefore remains an unsolved problem in Ankersmit's narrativism.” en Chris Lorenz, *op cit.*

¹⁰⁹ Behan McCullagh, “Bias in historical Description, Interpretation, and Explanation” en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, vol. 39, núm. 1. 2000, 66-39 pp.

Empero, a diferencia del anterior, no trata en específico el texto *Narrative Logic*, sino que expande su campo de análisis a trabajos más recientes de Ankersmit. Su tópico es la relación pasado-texto-realidad, narración y constructivismo. Además, se menciona por primera vez el concepto de lo sublime pero no se desarrolla en extenso.

Para McCullagh, Frank Ankersmit ha reflexionado sobre la manera en que los escritores postmodernos ven la historia, es decir, como el producto de las ideas, materiales e intereses del historiador. Pero no como una representación del pasado sino como un sustituto del pasado ausente. Entonces, desde la perspectiva postmoderna, la historia es producto de la actividad creativa del historiador individual.

McCullagh observa que Ankersmit ha sido partícipe importante en la promoción de este escepticismo por su convicción de que las descripciones, interpretaciones y explicaciones históricas representaban poco más que el punto de vista del historiador. Esto se debía porque en *NL* y *HT*, Ankersmit no había analizado las narraciones históricas (reales) en detalle. Es decir, aquellas que se usan en la práctica real del historiador; porque los conceptos *colligatory* no pueden aplicarse arbitrariamente, sino que deben representar correctamente lo que se conoce de la materia.

No obstante, para McCullagh aunque los criterios sean algo vagos no es imposible hacer un juicio racional sobre ellos. Además, en algunos relatos históricos es fundamental explicar los acontecimientos que influyeron para producir el evento que se ha explicado. Si se omiten las causas importantes, la explicación es incompleta.

Empero McCullagh le reconoce que ha matizado un poco sus afirmaciones anteriores pues ha explorado la relación entre una narración de acontecimientos pasados y una descripción de orden superior de esa presentación narrativa. Es decir, las descripciones de determinados eventos que constituyen una narración histórica ya no son, solamente, una proyección de la realidad pasada, sino que son una descripción como tal de la realidad histórica.

Otro artículo interesante es el del profesor Heikki Saari¹¹⁰ quien retoma el ataque a la teoría postmoderna de la narrativa histórica, y se enfoca en la relación entre

¹¹⁰ Heikki Saari, "On Frank Ankersmit's Post-Modernist Theory of Historical Narrativity", *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol. 9, núm. 1, 2005, 5-21 pp.

descripción/representación. La crítica que presenta el texto es buena pero bastante reiterativa y llega a lugares comunes que autores como McCullagh, Zammito, Zagorin e Iggers ya han referido. Saari intenta mostrar que la credibilidad de la postura anti-realista y la teoría constructivista de Ankersmit se debilitan considerablemente por el hecho de que lleva a muchos problemas que quedan sin resolver.¹¹¹

Heikki Saari discute con Frank Ankersmit sobre su teoría postmoderna de la narrativa histórica. Esta teoría sostiene que las narraciones de los historiadores y las interpretaciones, como representaciones, no se pueden referir a lo que pasó en el pasado porque éste es epistemológicamente inaccesible. Considera anti-realista y constructivista la teoría que propone Ankersmit porque de ella se deriva que los historiadores no estudien lo que realmente pasó sino tan sólo accedan a las representaciones históricas. Para Saari, la teoría postmoderna se ve debilitada por el hecho de que deja muchos problemas irresueltos.

Saari explica que la teoría de Ankersmit está acosada no sólo por ambigüedades conceptuales sino también por muchos problemas difíciles e inacabados. Este autor discute tres aspectos de la teoría de Ankersmit: 1) aunque las narraciones e interpretaciones sean representaciones históricas, eso no significa que éstas no refieran al pasado y que ellas no puedan ser verdaderas o falsas. Saari arguye que los historiadores usan los nombres de personajes históricos, lugares y eventos en sus narraciones para referirse al pasado. Para él, la noción de realidad histórica tiene un papel importante en las investigaciones históricas pues los historiadores no están interesados solamente en los textos históricos y su relación con otros textos. Los historiadores intentan dar un sincero relato de lo que aconteció en el pasado. 2) Ankersmit es incapaz de probar su tesis de que las interpretaciones históricas no pueden ser falsas o verdaderas porque ellas no refieren al pasado. Saari señala que las interpretaciones sí refieren al pasado y que ellas pueden ser falsas o verdaderas, correctas o incorrectas. 3) Ankersmit es incapaz de mostrar su tesis de que cómo los historiadores tienen acceso sólo a sus propias representaciones narrativas de eventos históricos, ellos no pueden

¹¹¹ “In this article I discuss Frank Ankersmit’s postmodern theory of narrativity, which argues that historians’ narratives and interpretations (as representations) do not refer to what actually happened in the past, because the real past is not epistemically accessible to us. I try to show that the plausibility of his anti-realist and constructivist theory is considerably undermined by the fact that it leads to many problems that remain unsolved” en *Ibid.*

ganar (cognitivamente) conocimiento histórico sino sólo ideas (no cognitivas), percepciones, entendimientos sobre el pasado.

Saari señala que el historiador holandés usa el término “el pasado” en dos distintos sentidos que no mantiene claramente separados: sentido I, lo usa para referirse a lo que de hecho ocurrió en el pasado; sentido II, lo utiliza para referirse a la construcción narrativa de los historiadores. Ankersmit no usa consistentemente el término pues si el pasado es, literalmente hablando, sólo la construcción narrativa de los historiadores (S II), entonces él no puede decir que el pasado es real en el sentido ordinario (S I). Ankersmit dice que la representación de los historiadores tiene el mismo estatus ontológico que el evento histórico. Por ello, es inútil hablar sobre lo que realmente pasó, porque sólo las representaciones de los historiadores son epistemológicamente accesibles a nosotros. Es decir, para Saari, el concepto de narración histórica de Ankersmit es paradójico: por un lado refiere a la realidad histórica, pero, al mismo tiempo, niega la realidad del pasado.

Para Saari, al argumentar que las Nss son propuestas que consisten en declaraciones verdaderas auto-referenciales, Ankersmit no puede mantener consistentemente que estas substancias puedan representar el pasado y darnos una coherente y veraz imagen de lo ocurrido. Él no puede sostener la fuerte distinción que dibuja entre descripciones y representaciones, las cuales, dice, son lógicamente diferentes cada una. Las descripciones históricas: 1) refieren al pasado, 2) lo descrito y su descripción son ontológicamente distintos cada uno y, 3) su valor de verdad está determinado por la evidencia y los requerimientos de criterios cognitivos. Mientras que las representaciones históricas 1) no refieren al pasado en el sentido ordinario, 2) no son falsas ni verdaderas y, 3) lo representado y su representación tienen el mismo estatus ontológico.

El autor del artículo, opina que ellas tienen más en común de lo que Ankersmit admite, pues éste ignora los caminos en los cuales la representación histórica es usada en el discurso histórico. Tampoco, señala, da una explicación de en qué sentido las representaciones históricas son *sobre* la realidad histórica, pero no refieren a lo que pasó. No distingue entre descripciones y representaciones, en los casos donde ellas consisten en las mismas

declaraciones. Además, puntualiza, reduce la referencialidad histórica a meras pláticas intertextuales sobre las interpretaciones históricas.¹¹²

En tal sentido, si el debate fuera netamente intertextual no se tendría que aprobar o desaprobar las narraciones mediante la evidencia que hay de los eventos históricos. Saari expone que no es convincente la tesis de la nula existencia de narraciones verdaderas o falsas, porque, para él, los historiadores normalmente sí distinguen entre lo que pertenece a la realidad histórica y que es parte de sus interpretaciones del pasado. Si los historiadores no pudieran hacerlo no serían capaces de mostrar que sus interpretaciones son relatos históricamente veraces de lo ocurrido en el pasado. Si se niega que las interpretaciones puedan ser verdaderas o falsas, implica que los historiadores no pueden probarlas, lo cual significa que otros historiadores no tienen deber epistémico para aceptarlas.

Una idea interesante que encuentro en el artículo es el señalamiento de Saari de que Ankersmit tiene una visión empírica sobre la concepción del conocimiento histórico porque éste asume que nosotros tenemos conocimiento sólo sobre cosas existentes y fenómenos que pueden ser estudiados usando métodos empíricos. Por este empirismo, él ignora que los historiadores pueden arribar al conocimiento histórico infiriendo lo que pasó mediante la evidencia que tienen.¹¹³ Lamentablemente no hay una explicación más detallada sobre este aspecto y no serán muchos los que posteriormente regresen sobre el tema.

Finalmente, el último texto que se enfoca en extenso en las substancias narrativas y las narraciones históricas es el artículo de Peter P. Icke.¹¹⁴ Como él mismo afirma, su propósito de reflexionar sobre este tópico es para mostrar “la ineludible centralidad del lenguaje en la teoría histórica [;]”¹¹⁵ pues actualmente se vive en un periodo post-textual y post-lingüístico. Para él, el diseño de *Narrative Logic* fue poner en el debate contemporáneo de la historia una comprensión filosófica de la narrativa en la escritura de la

¹¹² “Moreover, Ankersmit is unable to show that validity is an internal, intertextual relation between texts, which has nothing to do with what actually happened in the past. According to him, a valid interpretation is one, which is internally coherent and compatible with the texts that historians have on the topic they are investigating”. en *Ibid.*

¹¹³ “Ankersmit’s empiricist stance is problematic, because he ignores the fact that historians can arrive at historical knowledge by inferring what happened from the evidence they have, although the historical events they are studying do not exist anymore.” en *Ibid.*

¹¹⁴ Peter Icke, “Frank Ankersmit’s narrative substance: A legacy to historians” en *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol. 14, núm. 4, 2010, 551-567 pp.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 551.

historia; además de indagar filosóficamente la naturaleza del conocimiento narrativo, así como el papel de los instrumentos lingüísticos en ese conocimiento. Desde este punto, señala se pueden considerar originales y en permanencia las propuestas de *NL*, por lo que utiliza éste para sustentar la innegable centralidad del lenguaje en la teoría de la historia.

Peter Icke sugiere que el concepto de substancia narrativa surgió de los *colligatory concepts* de Walsh, que fueron ingeniosamente retomados según los intereses de Ankersmit, al hacerlo, les quitó su característica de ser objetivos-referenciales, los colocó en el lenguaje narrativo y les cambió el nombre. Así visto, las Nss están articuladas alrededor de tres tesis esenciales: 1) cualquier estructura aparente puede ocurrir sólo en las formas de las narrativas mismas; 2) las Nss son la entidad narrativa primaria de los relatos narrativos; y, por último, 3) hay una relación entre la Ns y la metáfora: el uso narrativo del lenguaje es fundamentalmente metafórico.

Asimismo, la entidad primaria de las Nss, es decir, la declaración, si se toma aislada de la substancia narrativa, tiene una doble función: 1) ella refiere directamente a algún aspecto del pasado o cosa en el pasado (tales descripciones están sujetas a falsificaciones empíricas) y, 2) vista en conjunto y en la totalidad de la narrativa, sirve como una “imagen del pasado” (una imagen vista desde un particular punto de vista el cual lógicamente no puede subscribirse a ninguna forma de falsificación). De igual manera, las declaraciones metafóricas tienen esta característica dual.

Para Icke, los dos puntos más significativos de las substancias narrativas son: 1) la autonomía lingüística que proponen ocasiona que la historia no pueda proveer acceso a ningún significado localizado en el pasado mismo, de hecho, el discurso histórico tiene poco que ver con el pasado en sí. 2) Relativo a los significados y valores narrativos, es que se debe entender que los hechos y declaraciones que contienen una propuesta narrativa sobre el pasado, de forma aislada, se encuentran como "significantes vacíos", es decir, están desprovistas de sentido narrativo o dirección. De ello se desprende que las declaraciones por sí solas carecen de un significado profundo, sólo mediante la totalidad de la narración histórica pueden expresarse significativas.

La conclusión de Icke es que el alejamiento reciente de Ankersmit, de las substancias narrativas a lo que está más allá de lo lingüístico y lo textual está prohibido por su propia

teoría sistemática que elabora entorno a la naturaleza del escrito histórico. Considera que la lógica narrativa que propone el autor está tan bien sustentada que alejarse de ella es un error fundamental que no se puede permitir.

2.1.2. Representación histórica

Siguiendo la clasificación de Domanska, toca el turno de revisar los textos que se produjeron con motivo del trabajo de Frank Ankersmit que se encausa en el análisis de la representación histórica en la teoría y filosofía de la historia. Antes de hacer el recuento de las críticas hechas al trabajo del historiador holandés, me gustaría explicar brevemente esta categoría que se volvió central en la obra de este autor.

Como se podrá haber visto por la sección anterior, los términos sustancia narrativa y narración histórica están íntimamente relacionados pues ambos se componen de declaraciones generales en el sentido de expresiones interpretativas; no obstante, la diferencia que separó un concepto de otro fue que la primera tiene una característica más: permite la construcción de representaciones históricas entendidas como interpretaciones. Así, la sustancia narrativa es un conjunto específico de declaraciones que junto a la narración histórica *encarna* la representación del pasado, donde las declaraciones sirven para individualizar y definir a la sustancia narrativa.

Es decir, la sustancia narrativa, según Ankersmit, es un elemento fundamental para el análisis de la representación histórica. Y al ser el conjunto de las declaraciones generales y singulares que contiene la narración histórica, se convierte en la representación de la realidad histórica. En este sentido, Ankersmit prefiere reemplazar el término de narración histórica por el de representación, ya que éste es un término neutral. Además, la representación le permite explotar la connotación estética de esta categoría.

En el artículo de John Zammito¹¹⁶ se revisa la noción de representación histórica y, en específico, el texto *Historical Representation*.¹¹⁷ En general, le reconoce que haya moderado sus propuestas aunque todavía le encuentra varias deficiencias. Para empezar,

¹¹⁶ John H. Zammito, "Ankersmit and Historical Representation" en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 44, núm. 2, 2005. 155-163 pp.

¹¹⁷ Frank Ankersmit, *Historical Representation*, Stanford, Stanford University Press, 2001.

Zammito afirma que en *Historical Rrepresentation* se busca un punto medio entre la teoría postmoderna y la práctica histórica; no obstante, todavía se insiste en que el significado de la representación histórica está hecha *en y por* el texto: la moderación se encuentra en la afirmación de que una representación histórica es *sobre* una parte del pasado. Los problemas que se encuentran en sus propuestas devienen de la analogía que hace de la narración histórica como una pintura.

Zammito propone una lectura alternativa de la filosofía *post-positivista* de la ciencia en espera de encontrar el *justo medio*. Para él, los conceptos *colligatory* en las representaciones históricas pueden ser concebidos como el equivalente de los términos teóricos presentes en las teorías naturales-científicas. El movimiento crucial que hace Ankersmit en *Historical Rrepresentation* es fusionar el giro lingüístico en la filosofía analítica, desde Frege a Quine/Rorty, y la pretensión lingüística de la teoría literaria, la cual parte de Ferdinand de Saussure pasando por el estructuralismo de Derrida, Foucault, y llegando al postmodernismo. A partir de estas consideraciones, Ankersmit argumenta que los historiadores deben aceptar, para su práctica, las implicaciones del giro lingüístico filosófico, pero deben ser cautelosos al introducir la teoría literaria dentro de la teoría histórica.

Según Zammito, la estrategia de Ankersmit es trabajar con una noción genérica de representación, para recoger, desde un apalancamiento filosófico, el problema específico de la representación histórica. Además, desarrolla una teoría de la representación basada en las representaciones artísticas, particularmente las visuales. La relación estética de la representación y lo representado, conforma el tropo lingüístico de la metáfora. Pero no una metáfora como un médium lingüístico transparente, sino la metáfora vista como una cosa opaca. También promueve la propuesta de que la representación histórica no está determinada, sino que existe independientemente de nuestra conceptualización. Para Zammito, esta proposición puede ser mejor resuelta si se observa desde la epistemología post-positivista, con el reconocimiento de la *theory-ladennes* de la observación, y de la construcción lingüística de la experiencia. En este sentido, Zammito dice que la filosofía post-positivista de las ciencias naturales ofrece mayores recursos para la filosofía de la historia que lo admitido por Ankersmit.¹¹⁸

¹¹⁸ John Zammito, *op cit.*, p. 163.

Para el autor del artículo, en un sentido amplio de la epistemología, el centro de la filosofía post-positivista ofrece un mejor marco para la comprensión de la representación histórica, que el rechazo categórico de Ankersmit de cualquier aspecto cognitivo de representaciones enteras. Pues Ankersmit insiste en el carácter auto-referencial y estético de las representaciones, mientras que la filosofía de la ciencia ofrece, al menos, alguna comprensión cognitiva intersubjetivamente negociable de una parte de la realidad.

Otro artículo casi simultáneo al anterior es el texto de Patrick Hutton¹¹⁹. Este trabajo reseña el libro *Historical Representation* de Frank Ankersmit. En términos generales se desprende que este trabajo tuvo mejor aceptación en la comunidad académica que *Narrative Logic*, aunque en este texto no se presenta un ensayo tan analítico como el de Zammito, se puede considerar sintético y, además, introduce un breve comentario de *lo sublime*. En términos generales, en *Historical Representation*, Ankersmit ofrece una evaluación crítica y exhaustiva de la historiografía de los últimos treinta y cinco años. Conjuntamente, entrega un análisis serio, profundo y reflexivo, de las implicaciones relativistas más inquietantes de la obra teórica de los críticos y filósofos literarios deconstructivistas. Los juicios que expone acerca de los teóricos de la retórica de la historia son optimistas, y se llega a la conclusión de que sus recientes reflexiones sobre la forma de escribir la historia han profundizado considerablemente la comprensión de la historia como un género de la investigación intelectual: la teoría, concluye, ha llevado a los historiadores hacia una comprensión más confiada en los fundamentos estéticos de la escritura de la historia que hacen que la interpretación histórica sea posible.

En opinión de Patrick Hutton, Ankersmit se pone la tarea de encontrar un *justo medio* entre los peligros de las interpretaciones históricas opuestas: empirismo y el deconstructivismo derridiano. Se entiende como empirismo el positivismo desde mitad del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, que veía a la historiografía como ciencia. La metodología positivista requiere una estrecha correspondencia entre el hecho y la interpretación: demanda que los historiadores cumplan con los estándares exigidos a las ciencias duras. En su texto, Ankersmit quiere mostrar que el trabajo reciente en la teoría ha

¹¹⁹ H. Patrick Hutton, "Looking for a Juste milieu in a Silver Age of Modesty. *Historical Representation* by F. R. Ankersmit" en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Vol. 44, núm. 3. 2005, 391-403 pp.

ayudado a entender la principal tarea del historiador no como descripción del pasado, sino más bien como la representación en formas que sólo pueden ser transmitidas en un lenguaje figurativo. De este modo, una representación histórica no debe interpretarse como una referencia sino más bien como una metáfora.¹²⁰

Para Hutton, en *Historical Rrepresentation* se intenta demostrar que el lenguaje no es un recurso externo a la comprensión humana, una herramienta que los historiadores se apropian, sino más bien como un instrumento interno, una forma por la que los historiadores establecen su propia imaginación en los esfuerzos por dar sentido a su objeto. El idioma no es una barrera para la comprensión de los historiadores de la realidad del pasado, sino más bien el medio indispensable a través del cual se hace posible la conciencia crítica de estas realidades.

Una de las ideas más originales de *Historical Representation* es la autonomía de la memoria en la historia *vis-à-vis*, para no desprestigiar la memoria como una forma inferior de conocimiento, sino más bien como parte de un orden diferente y en algunas circunstancias inmune a la perspectiva crítica del historiador. También Hutton dice que se aborda el tema de la memoria en el contexto de las discusiones filosóficas de lo sublime: el recuerdo sublime es una experiencia de ese momento en que se cambia de tiempo histórico. Pero asimismo sugiere que lo sublime tiene cara de Jano: por un lado, la cara más benigna, refiriéndose al efecto edificante de la belleza extraordinaria; del otro, lo sublime puede tener una expresión, que es impresionante en su crueldad. El historiador no puede transmitir directamente lo sublime porque esto se encuentra más allá del alcance de la representación histórica; sin embargo, sigue siendo la tentación de la investigación histórica.¹²¹

¹²⁰ “A historical representation should not be construed as a reference but rather as a metaphor. The historian's representation is not so much "of" as it is "about" the past. It is this "aboutness" that makes the past interesting to us in the present, for it enables us to endow it with new meaning as our perspective in time and place changes.” en *Ibid.*

¹²¹ “As Ankersmit points out, the historian cannot convey the sublime directly, for it stands beyond the ken of historical representation. The sublime nonetheless remains the temptress of historical inquiry, and historians who are skilled writers have sometimes exploited this need for immediacy by presenting the past in images that owe more to their imaginations than to the evidence they have gathered. Still, Ankersmit wants to show us that distinguishing memory from history is not always simple”. en *Ibid.*

Por otro lado, el artículo de Eugen Zelenák¹²² comenta que Ankersmit ha sido una de las figuras más representativas de la filosofía de la historia, aunque pocos académicos han intentado dar una interpretación favorable sobre los argumentos que propone sobre la naturaleza del escrito histórico.¹²³

No obstante, para Zelenák, revisar la noción de representación histórica puede revelar un punto importante que concierne a la naturaleza del trabajo del historiador. Asimismo, interpretar la representación como una visión holística permite un mejor entendimiento de ésta. La lección que se puede sacar de su trabajo, indica, es que no hay solamente un componente empírico sino también uno conceptual, desempeñando un papel crucial en la escritura histórica.

Es decir, siguiendo el texto de Zelenák, se encuentra que, para el teórico holandés, una mejor comprensión histórica debería ser particularmente de ayuda estudiar el texto histórico como una totalidad, con sus relaciones y sus integrantes y lo que estos apuntan. En este sentido, el objetivo de la representación histórica, vista como una totalidad, es proveer una forma de interpretación de una parte del pasado. Aunque el hecho de que la representación sea *sobre* la realidad pasada eso no significa que trate de describirlo o copiarlo sino de crear un punto de vista desde el cual se pueda observar lo que pasó en el pasado. Cada representación histórica consiste en declaraciones, pero como una totalidad esto las trasciende. La representación es algo más que sólo la suma de las declaraciones.¹²⁴

Zelenák rechaza el reduccionismo y sostiene una forma holística concerniente a la relación entre dos tipos de entidad. Lo que implica que las distinciones entre declaraciones descriptivas y texto histórico y, entre descripciones y representaciones están estrechamente entrelazadas. Las declaraciones forman un texto histórico particular, por lo tanto, el punto de

¹²² Eugen Zelenák, "Exploring Holism in Frank Ankersmit's Historical Representation" en *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol. 13, núm. 3, 2009, 357-369 pp.

¹²³ "Frank Ankersmit is one of the leading figures of the narrativist philosophy of history. In his writings he attempts to provide an original account of historical work by using such concepts as narratio, narrative substance or, more recently, historical representation". en *Ibid.* p. 358.

¹²⁴ "Ankersmit nicely sums up the holistic features by making parallels between historical representation and (portrait) painting (Ankersmit 2001). The painting is formed by its constituents (the dots and the strokes of the painter's brush) but still it somehow transcends them and attempts to provide a certain interpretation of the depicted object. Therefore, the painting is about the reality but at the same time it might be viewed as a partly independent unit made of the brushstrokes" en *Ibid.* p. 362.

vista o interpretación que el texto sugiere está determinado por las declaraciones constituyentes.

Es decir, según Zelenák las declaraciones y su ordenamiento configuran la esencia de la representación, lo que significa que, si se cambia el orden de las declaraciones o si se intercambian, un número de, declaraciones por unas nuevas daría otra representación. Una representación histórica es una totalidad que analíticamente incorpora sus declaraciones y sus declaraciones constitutivas. Hay una relación necesaria entre la totalidad de sus constituyentes porque la totalidad significa exactamente que es expresada por las declaraciones. Por ello, en cierto sentido, esta totalidad es analíticamente verdadera. La representación es, desde una perspectiva, una unidad analítica, por la otra es todavía un asunto sobre la realidad.

Para Zelenák, una forma de obtener un concepto de representación histórica es aplicar el holismo de la filosofía de la ciencia al trabajo histórico. La representación histórica concebida como una totalidad provee una forma de interpretación de una parte del pasado. Según el autor, el relato holístico de Ankersmit podría ser interpretado como un ataque vigoroso a una ingenua aproximación empírica de la historia, pues la representación histórica no puede reducirse solamente a componentes empíricos.

A manera de conclusión, para Zelenák, la representación histórica es una totalidad producida por la interacción factual y conceptual de elementos; por ello, sugiere que así debería ser vista la clave detrás del relato de Ankersmit sobre la representación histórica.¹²⁵

Miguel Ángel Sanz Loroño¹²⁶, investigador de la Universidad de Zaragoza, reseña el más reciente libro de Frank Ankersmit: *Meaning, Truth and Reference in Historical Representation*, del cual dice “no sólo es el libro que pone al día *Narrative Logic*, una obra marcada por el espeso lenguaje de la filosofía analítica y el narrativismo de principios de los

¹²⁵ “The two arguments against empiricism discussed in this section are as follows. 1. Besides the factual correspondence, there are also other criteria for assessing the merits of historical work. 2. A historical representation is not a simple assemblage of empirical facts but a web woven from both empirical and conceptual threads. In fact, the first critique follows from the second one. Since the historical representations cannot be reduced only to empirical components, merely factual correspondence is insufficient for their evaluation.” en Eugen Zelenák, *op. cit.*, p. 366

¹²⁶ Miguel Ángel Sanz Loroño, “Frank R. Ankersmit, *Meaning, Truth and Reference in Historical Representation*, Ithaca, Cornell University Press, 2012, 280 pags.” En *Historiografía*, núm. 3, 2012, 116-120 pp.

ochentas, sino que también revisa su reciente pensamiento sobre conceptos como experiencia, presencia o subjetividad”.¹²⁷ A grandes rasgos, este artículo hace una revisión general de *Meaning*, sólo se encuentran pocos comentarios que no habían sido estudiados anteriormente. Este académico reconoce la participación activa de Ankersmit en los debates de teoría y filosofía de la historia. Además, considera a este libro como una actualización y corrección del nominalismo filosófico de la filosofía narrativista de la historia. El objeto central de *Meaning* es descifrar la naturaleza de la representación histórica, siendo ésta el producto más original del historiador. También, señala que se puede observar en la representación histórica y en la verdad estética de Ankersmit, un acercamiento a la “causalidad expresiva de corte hegeliano,” y, en este sentido, el trasfondo de la obra parece ser una renovación del historicismo.

Anton Froeyman¹²⁸, por otro lado, presenta una comparación de los conceptos “presencia” y “representación” entre Frank Ankersmit y Eelco Runia. De este artículo se desprenden algunas conclusiones interesantes que otros teóricos de la historia no habían estudiado a detalle, es decir, la necesidad inherente de aludir al concepto de experiencia histórica cuando se analiza la representación histórica. El señalamiento anterior, ha sido fuertemente insistido por Ankersmit, al menos desde *Historia y Tropología*, pero no muchos, que lo han criticado, se han extendido sobre el tema.

Como el asunto de este trabajo no es comparar las propuestas teóricas de estos autores, sólo me remitiré a las opiniones expresadas sobre el teórico holandés, lo cual me permitirá puntar primero las tesis generales que enmarcan el propósito del artículo. La primera es que en ambos, la noción de “presencia” del pasado es vista como una “presencia en ausencia” y; la segunda argumenta que la presencia del pasado es siempre el presente de *nuestro* pasado, lo cual excluye la experiencia de la otredad del pasado. Esta conclusión a la que llega Froeyman es interesante porque denota que hay un movimiento espacio temporal, aunque suene paradójico, de los estudios históricos, historiográficos y teóricos hacia la reflexión del

¹²⁷ *Ibid.* 116 p.

¹²⁸ Anton Froeyman, “Frank Ankersmit and Eelco Runia: the presence and the otherness of the past” en *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol. 16, núm. 3, 2012, 393-415 pp.

pasado más allá del ámbito meramente lingüístico. Véase por ejemplo el volumen 50 de *History and Theory* o los trabajos de Hans Ulrich Gumbrecht¹²⁹ sobre la noción de presencia.

Para Froeyman, Ankersmit usa una variedad ecléctica de teorías, además, una de sus propuestas de mayor impacto radicaría en que la noción de experiencia descansa en que está separada de la verdad. En general, la idea básica es una nueva forma de filosofía de la historia que consista en una nueva concepción de cómo el sujeto y el objeto se relacionan entre sí. La experiencia es fundamental para el lenguaje y por lo tanto es el mediador esencial entre el sujeto y el objeto. La experiencia no tiene nada que ver de forma directa con la verdad. En cuanto a la noción de representación histórica, opina que continúa con la visión que tenía en *NL* pero que:

There is a relationship with the past which is different from our constituted historical representations. We do not have access to this past through our use of concepts and language, since this past is exactly what constitutes the concepts which determine our point-of view. The same goes for experience. We cannot experience the past as a traditional transcendental perceiving subject, since the past is what determines the structure of our experience in the first place. It is because of this that Ankersmit refers to historical experience as ‘experience without a subject of experience’, a kind of mystical unification rather than a conscious perception, which is better expressed as *Erlebnis* than as *Erfahrung* or *Anschauung*.¹³⁰

Entonces, se podría decir que la representación histórica es el punto final de la investigación histórica, mientras que, la experiencia histórica es el principio. En este sentido, Froeyman está de acuerdo con P. Icke cuando observa que la realidad histórica, comprendida como la *subjet-matter* de la disciplina científica de la historiografía, está siempre permeada por el lenguaje y no puede ser vista como una cosa en sí misma, independiente de cualquier punto de vista.

¹²⁹ Hans Gumbrecht, , *Producción de Presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, trad. Aldo Mazzucchelli, Universidad Iberoamericana, México, 2005, 160 pp.

¹³⁰ Anton Froeyman, *Op. Cit.*, p. 397

2.1.3 Experiencia histórica

En esta sección se revisarán las críticas que se le han hecho sobre su teoría de la experiencia histórica. Uno de los artículos que revisan, aunque no de forma exclusiva, el concepto de experiencia en Ankersmit es de Veronica Tozzi,¹³¹ doctora en filosofía y profesora de la Universidad de Buenos Aires. Este texto utiliza algunas propuestas de F. Ankersmit y H. White para acercarse con una *nueva* propuesta teórica a la Guerra de las Malvinas, pero en el proceso expresa algunas opiniones sobre la noción de experiencia histórica del historiador holandés.

Tozzi, argumenta que la lógica narrativa que presenta Ankersmit tiene un carácter holístico, en específico, en la significación y evaluación al nivel de la *narratio*. Para esta historiadora, la aportación que dejó el texto *La experiencia histórica sublime*, es que permite el ingreso “a una experiencia pura del pasado, suficientemente poderosa como para dar lugar a la representación misma. [...] explora la elucidación de una experiencia inmediata y no contaminada por el lenguaje, con la intención de escribir la historia *de la experiencia histórica*, esto es, cómo el hombre occidental experimentó el pasado a través de los siglos independientemente de cómo lo narró”.¹³² Sobre este aspecto considero que en el análisis presentado, la Dra. Tozzi no hace una distinción entre los dos tipos de experiencia histórica que plantea el autor de *La experiencia histórica* porque por un lado está la experiencia subjetiva del historiador y, por otro lado, la experiencia de los pueblos del pasado, es decir, la experiencia histórica objetiva. Al hacer un uso indistinto de estas diferencias le permite una aplicación a su caso de estudio, pero no hace mérito de la teoría compleja que Ankersmit presenta.

Para Tozzi, lo que se busca con lo anterior es liberar a la experiencia de la “prisión del lenguaje”. Además, comenta que, para lograrlo, Ankersmit se vale de la experiencia estética pragmatista de John Dewey. También, afirma que él introduce la noción de experiencia histórica sublime por la imposibilidad de que la experiencia inmediata sea capturada por el escrito histórico. Ésta se asocia a un tipo de trauma que involucra el tránsito

¹³¹ Verónica Tozzi, “Posguerra, realismo figural y nostalgia. La experiencia de Malvinas” en *Signos Filosóficos*, vol. X, núm. 19, 2008, 115-144 pp.

¹³² *Ibid.*, p. 127.

a una nueva identidad. En conclusión, la experiencia histórica “da lugar a una nueva representación acerca de que ahora somos lo que ya no somos más. La nueva representación histórica cargará entonces con la frustración de la inasibilidad lingüística de la experiencia histórica y la nostalgia de la identidad perdida e irrecuperable.”¹³³

Mientras tanto, Keith Jenkins¹³⁴ reseña dos textos, uno de Sande Cohen y el otro de Frank R. Ankersmit. Le critica a este último, un tipo de “pesimismo molesto” así como los argumentos con los que lo sustenta considerando, por ello, esta postura decepcionante. Aunque reconoce el notable rigor académico de su trabajo, lo cual ocasiona que, en un nivel intelectual, no se le pueda reclamar nada a este texto. Pero la objeción que hace Jenkins es el tratamiento de lo sublime de forma melancólica y pesimista.

La experiencia sublime, para Jenkins, no puede ser acompañada por sentimientos de liberación, porque el presente siempre se queda corto por completo, de forma permanente, en la unión con el pasado. Éste vendría a ser el *phatos* del deficiente conocimiento y comprensión históricos; esto sería la tragedia de la historiografía. Por ello, el libro de Ankersmit es tan sombrío, triste y pesimista. Este artículo, al igual que el anterior, hace especial hincapié en una sola variante de la experiencia histórica. La Dra. Tozzi empleaba la característica de lo sublime para identificarlo con una problemática histórica en concreto que podría presentar un desdoblamiento de la identidad colectiva de una nación ocasionado por un momento traumático en su historia. En cambio, Jenkins resalta la pérdida que acontece cuando se produce en el sujeto (historiador) una experiencia subjetiva. Para responder a esto me gustaría usar una cita del propio Ankersmit:

Lo que se ha perdido no es el pasado. Nuestra sensación de haber perdido algo es, en realidad, un mito, y lo es en dos sentidos: Primero, porque no hemos perdido algo que poseíamos antes (el pasado). Dos, porque los mitos representan aquellos aspectos de la naturaleza que merecen la pena ser incluidos en nuestra historia. La percepción imaginaria de pérdida tiene su origen en nuestra sensación vaga e indefinida de que la historia se transformó en la naturaleza. Esto representa la tragedia

¹³³ *Ibid.*, p. 129.

¹³⁴ Keith Jenkins. “Cohen contra Ankersmit” en *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol.12, núm. 4, 2008, 537-555 pp.

más profunda y más triste de nuestra relación con el pasado.¹³⁵

Por último, uno de los artículos más completos que estudian el trabajo global de Frank Ankersmit es el de la profesora Ewa Domanska.¹³⁶ Este texto analiza las cuestiones principales que desarrolla el historiador holandés, es decir: narrativa, representación y experiencia histórica sublime, con el propósito de argüir que la comprensión de este último concepto puede considerarse una regresión: al intentar colocarse más allá del giro lingüístico, en el proceso regresa a una visión tradicional del Romanticismo combinado con un análisis de la Ilustración.

Para Domanska, Ankersmit puede situarse dentro de las dos diferentes vertientes e interpretaciones del texto: 1) está interesado en el texto como una totalidad; y, 2) usa el aparato de la filosofía lingüística y la ciencia. Por ello, sus propuestas, que están en medio, no son bien vistas por ninguno de los teóricos que asumen una u otra aproximación al texto. Otra razón por la que los historiadores han ignorado su trabajo en *Narrative Logic* es porque emplea argumentos abstractos sobre la narración y, también un lenguaje filosófico que es ajeno a la mayoría de los historiadores. Pero Domanska, justificando un tanto este abarcamiento, afirma que ese abuso de herramientas filosóficas se debe a que Ankersmit busca llamar la atención de los filósofos interesados por la teoría histórica e historiográfica.

He also believes that historical experience can provide a common ground on which historians, historical theorist, and philosopher can debate issues and that historical writing both demonstrates the turn from language to experience that has occurred in history and historical theory and help to restore to philosophy the category of experience.¹³⁷

En el análisis que ofrece esta autora, la representación no sólo debe contener un conjunto de proposiciones que tengan un valor de verdad, sino también transmitir cierta noción sobre la naturaleza de la realidad pasada. Así, Ankersmit aboga por un modelo de tres niveles sobre la relación entre la realidad pasada y el texto: 1) el pasado en sí (ontología), 2) el nivel de la descripción (epistemología) y 3) el nivel de la representación (estética). De esta manera, trata

¹³⁵ Frank Ankersmit, *La experiencia histórica sublime, op cit.*, p.

¹³⁶ Ewa Domanska, "Frank Ankersmit: From Narrative to Experience" en *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol. 13, núm. 2, 2009.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 178.

la representación como un suplemento necesario de la epistemología. Aunque anteponga la prioridad de la representación a lo representado Ankersmit no defiende un constructivismo radical. Para él, uno de los problemas centrales en la teoría de la historia contemporánea es la forma en la que *nosotros* nos aproximamos al pasado, en la necesidad de dirigir este problema es importante estudiar la experiencia histórica expresada en el lenguaje.

Domanska explica que la posición ante la experiencia histórica manifiesta la actitud que se tiene hacia el pasado. La realidad de esta experiencia está constituida en el espacio de un movimiento doble de 1) la pérdida del pasado, es decir, el reconocimiento de que el presente no contiene completamente el pasado y, 2) la recuperación de este pasado: el deseo de cruzar el límite entre el presente y el pasado. En este sentido, la esencia de la experiencia histórica es la disociación: el sujeto desaparece en el momento en que se convierte en un sentimiento o una experiencia.

Finalmente, Domanska reprocha seriamente que en este libro sobre la experiencia histórica, Ankersmit deje de lado toda la tradición que existe en la práctica historiográfica sobre la experiencia. Por ejemplo, la historia de las mujeres, la experiencia antropológica y la teoría arqueológica. Es decir, no discute estudios de historia contemporánea y, en consecuencia, efectivamente falla en justiciar su teoría de las sustancias narrativas, la representación y la experiencia.

2.1.3.1. Sobre la «distancia histórica»

Con motivo de la jubilación del profesor Frank Ankersmit como catedrático en la Universidad de Groningen, Holanda, la revista *History and Theory* sacó un número especial que se avocaba a la problemática de la distancia histórica,¹³⁸ que está estrechamente ligada a la experiencia histórica pues retoma una de las cuestiones fundamentales que deben ser consideradas en el estudio sobre la experiencia, a saber, la problemática espacio-temporal. En este volumen de la publicación, no todos los ensayos retoman directamente el trabajo del historiador holandés, sin embargo, como bien se le reconoce, si en la actualidad se quiere hablar sobre la teoría de la historia contemporánea habrá que referirse a los trabajos de este filósofo de la historia. En este sentido, aunque pueden introducirse estas reflexiones en el

¹³⁸ *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 50, núm. 4, 2011.

ámbito de la experiencia histórica, considero necesario subdividirlo pues en estos trabajos se manifiestan problemas centrales que no habían sido revisados exhaustivamente en las críticas previas.

Así, el primer texto del apartado es el de Jaap Den Hollander¹³⁹ y otros, por ser la introducción al volumen es de ayuda para esclarecer qué se discute cuando se habla sobre la distancia histórica. Para estos autores, la distancia histórica es una metáfora usada en una variedad de contextos intelectuales, pero no puede ser reducida a un simple problema o concepto. Además, observan dos posturas ante esta temática; por un lado, los *minimizadores* quienes ven al pasado y al presente, separados por una brecha (ontológica) que tiene que ser superada (cognoscitivamente) para lograr la comprensión histórica. El problema de los *minimizadores* es cómo representar exactamente el objeto, dada la distancia que los separa de su objeto de estudio. Para los *maximadores*¹⁴⁰, por otro lado, no existen claras distinciones entre el pasado y el presente, por ello es difícil decir dónde termina el pasado y dónde empieza el presente. Para ellos, la comprensión histórica se trata de crear distancias, es decir, sobre distinciones entre pasado y presente, un texto o una imagen que aparecen como un objeto histórico de estudio.

En este artículo, dos ejemplos claros de las estrategias *maximadoras* se encuentran entre los filósofos de la historia Hayden White y Frank Ankersmit. Este último argumenta que los conceptos como *Revolución Industrial* y *Renacimiento* son externos al pasado en sí: ellos son propuestas del presente para la organización del conocimiento del historiador en formas que los actores históricos no podrían haber siquiera reconocido. Los autores señalan que de acuerdo a las “prefiguraciones del campo histórico” de White y las “substancias narrativas” o “representaciones históricas” de Ankersmit, se dibuja una atención máxima a las diferencias cualitativas entre el pasado y el presente, o los objetos de estudio de los historiadores y lo que ellos dicen sobre éstos. También se aclara que, aunque en el libro *La experiencia histórica sublime* de Ankersmit hay un acercamiento a la dualidad pasado-presente dividiéndolo desde un ángulo diferente, en él queda una *maximalización* porque

¹³⁹ Den Jaap Hollander, Herman Paul y Rick Peter, “Introduction: The Metaphor of Historical Distance” en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 50, núm. 4, 2011, 1-10 pp.

¹⁴⁰ *Maximizers*, en inglés. Tanto *minimizers* como *maximizers*, son conceptos utilizados por Den Jaap Hollander para explicar las posturas que existen sobre la relación entre el pasado y el presente.

sigue identificando la experiencia histórica sublime con una alienación y disociación del pasado.

En el ensayo de Mark Bevir¹⁴¹ se argumenta que lo concerniente a la distancia histórica nace con el historicismo modernista y desaparece con el postfundacionalismo. Es decir, en el desarrollo del historicismo del siglo XIX cuando se apela a principios narrativos al establecerse una continuidad entre el pasado y el presente, guiando selecciones entre hechos. Pero, en el siglo XX, los historicistas modernistas rechazan tales principios, por lo tanto, incrementa la distancia histórica: los efectos de distorsión del presente en los relatos del pasado. Así, el problema de la modernidad devino en la pregunta de, ¿cómo pueden los historiadores evitar el anacronismo y desarrollar representaciones exactas del pasado? Sin embargo, se considera que, en la última parte del siglo XX, teóricos posmodernistas como Frank Ankersmit y Hayden White, argumentaron que no había forma de cerrar la distancia entre los hechos y las narraciones. El problema postmoderno se convirtió en cómo los historiadores deberían concebir sus escritos dada la ineluctable distancia entre hechos y narraciones. No obstante, para Bevir, el postfundacionalismo disipa ambas problemáticas concernientes a la distancia histórica: eso implica que todos los conceptos fusionan hechos y teoría, y disuelve problemas del relativismo conceptual, del significado textual, y de la recreación.

Bevir arguye, además, que el problema de la distancia histórica realmente sólo se difunde con las teorías históricas modernistas del temprano y mediano siglo XX, y aunque persiste a través de la teoría postmoderna del último siglo XX, desaparece una vez que se aprecian desde las implicaciones del postfundacionalismo.

En el postmodernismo, teóricos como Frank Ankersmit y Hayden White se cuestionan que no hay forma posible de superar las distancias entre el pasado y el presente, y entre los hechos históricos y las narraciones de los historiadores. El carácter postmoderno de estos autores, según Bevir, aparece en la aparente implicación relativista del énfasis que marcan en la distancia entre hechos y narraciones y su preocupación por problemas literarios y estéticos. Una idea interesante del texto es que Bevir encuentra irónicamente en estos

¹⁴¹ Mark Bevir, "Why Historical Distance is not a Problem" en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 50, núm. 4, 2011, 24-37 pp.

historiadores, que algunos autores llaman postmodernistas, ecos modernistas e implícitamente un rechazo al postfundacionalismo¹⁴². Además, se enfatiza el rol ineluctable de la metáfora y la textualidad en el escrito histórico y redefinen la teoría histórica como el estudio de las formas en que los escritos históricos dependen en dispositivos literarios y estéticos al transformar hechos y descripciones en narraciones y representaciones.

Para Mark Bevir, mientras que los historiadores modernistas trataron de superar la distancia histórica usando rigurosos métodos, los postmodernistas abrazan esta distancia, pues Ankersmit y White insisten que los historiadores y las narraciones siempre permanecen separados del pasado y de los hechos, también enfatizan que los historiadores construyen sus representaciones y narraciones a través de la metáfora, la estructura y otras estrategias textuales; por lo tanto, replantean un acercamiento diferente a la teoría histórica: cambian el principio especulativo del desarrollo historicista y las metodologías de los historiadores modernistas. Así se enfocan en la estructura literaria y elecciones estéticas envueltas en el escrito histórico.

En opinión de Bevir, tanto Ankersmit como White confían en una comprensión modernista de la distancia histórica como una disyuntiva entre hechos y descripciones y narraciones y representaciones. Ambos expresan, asimismo, una visión modernista de los hechos atomizados y sugieren que los hechos son dados como verdaderos o falsos dependiendo de si corresponden o no con el mundo. En específico, destaca que Ankersmit ha sugerido que las declaraciones singulares descriptivas pueden ser verdaderas o falsas en un sentido de correspondencia, y ha defendido explícitamente las experiencias pre-cognitivas fuera del lenguaje y la teorización. Mientras que White ha distinguido eventos como dados cronológicamente desde las tramas que los historiadores le imponen a los eventos, es decir, ha defendido explícitamente la realidad de los eventos en el pasado como dados independientemente de su representación literaria.

¹⁴² “These postmodernists still treated facts and descriptions as atomistic knowledge and statements that possess meaningful content outside of theoretical contexts and narratives. In contrast, postfoundationalism implies that all facts are theory-laden, for no proposition can refer outside of the context of a wider web of beliefs. Postfoundationalism thereby dispels both the postmodernist and modernist ideas of historical distance. It suggests that historians cannot access the past and secure facts apart from the context of their present concepts and theories. The past only ever appears in our present beliefs; it is never given at a distance.” en *Ibid.* p. 25.

Los postmodernistas difieren de los modernistas no en sus relatos de la distancia histórica, sino en su respuesta a esta problemática. Los modernistas tratan de asegurar la distancia histórica apelando a un método riguroso para asegurar hechos y narraciones. Los postmodernistas se deleitan en la distancia histórica, argumentando que esto constituye la distintiva de los escritos históricos.¹⁴³

En opinión de Bevir, la distancia histórica no es necesariamente un problema pues ya algunos historicistas usaban principios teleológicos garantizando la continuidad histórica, fusionando hechos y narraciones. La distancia histórica, entonces, se convirtió en un problema sólo cuando los modernistas rechazaron estos principios, abriendo la posibilidad de hacer divisiones entre el pasado y el presente, hechos y narraciones.

Por otro lado, en el ensayo de Hans Kellner,¹⁴⁴ la distancia histórica presenta problemas más complejos que la simple evaluación del significado del lapso temporal entre un punto en el pasado y algún momento presente del observador. Para él, las diferentes formas de distancia histórica presentan un reto al carácter horizontal de la práctica histórica normal.

Para Kellner, el pensamiento de Ankersmit provee un punto de entrada a la reflexión histórica actual sobre la situación de la distancia histórica, y además caracteriza su trabajo en tres constantes. Estos tres aspectos desfamiliarizan cuestiones que los historiadores tenían como ya dados.

First, there is his assertion that historical reflection is metaphorical throughout. [...] For Ankersmit, the key aspect of what we designate by a noun—the past—is its not-thereness, and the very peculiar way we speak about its existence by using all sorts of surrogates and substitutes. [...] The second of Ankersmit's assertions deals with how we view these surrogates and substitutes. He would have us look to pictures, rather than to narratives in the sense of verbal icons, for the best model of the past. [...] Third, Ankersmit posits a rarely examined and epistemologically scandalous notion of “historical experience,” which

¹⁴³ *Ibid.* p. 30.

¹⁴⁴Hans Kellner, “Beyond the Horizon: Chronoschisms and Historical Distance” en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 50, núm. 4, 2011, 138-50 pp.

he takes in the strong sense in which an individual somehow captures the past in a present moment and feels, paradoxically, its thereness.¹⁴⁵

Para el autor, una elevación histórica sublime desafía lo plano del tiempo, creando formas de la fragmentación del tiempo, Kellner llama a esta fragmentación: *chronoschism*, término acuñado por Ursula Heise para describir las formas de inconmensurabilidad de las diferentes escalas de tiempo siendo las fracturas del tiempo características de la narrativa postmoderna. Este historiador afirma que le da continuidad el trabajo de Mark Salber Phillips sobre la distancia histórica, problematizándolo en el sentido de que las visiones del pasado no siempre se derivan de relatos históricos, sino que son uno, entre muchos, de los sustitutos del pasado. Entonces, la distancia entre historiadores y sujetos es una distancia entre muchas. Asimismo, para este autor, la lógica de la representación de Ankersmit permite ver la simultaneidad del momento, en un juego complejo y desconcertante de perspectivas dentro de la representación misma. “It was a complex and bewildering play of perspectives within a historical representation. And, as Ankersmit has written, the historical representation is a “narrative substance,” in which the many elements of the whole present themselves at once, as in a picture, rather than serially, as in a text”.¹⁴⁶

Siguiendo a Hans Kellner, el concepto pictórico de Ankersmit sobre la representación conduce a otros de sus puntos: toda descripción del pasado es metafórica. Para Kellner, la distancia es un término espacial pero cuando se habla de la distancia histórica también se asocia con el tiempo. Esto es porque se habla del tiempo en el lenguaje del espacio, en consecuencia, el primero se convierte en un concepto problemático. La distancia histórica conduce dentro del discurso a un conjunto de problemas que se derivan de una fuente totalmente diferente de la relación binaria de pasado y presente.¹⁴⁷

Para Kellner, si se refiriese al tiempo en términos de espacio no se crearía un problema tan grande si sólo se transfirieran los significados, pero advierte que no funciona de esa manera ya que en la distancia histórica siempre hay un residuo de realidad espacial. “The

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 39.

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 41

¹⁴⁷ “Distance is an artistic device, whether geographical or historical. The metaphor that serves as a surrogate for an absent past is the “narrative substance,” in Ankersmit’s chosen terminology, and the language we use to think about this substance is also metaphorical. But it is an odd kind of metaphor, because one might say that its vehicle points away from its tenor.” en *Ibid.* p. 43

“rhetoric of temporality” (Paul de Man’s term) involves an inescapable undecidability, which must be forgotten to move forward with the project of de-temporalizing the past”.¹⁴⁸ De esta manera, para Kellner la distancia histórica tiene la función de desfamiliarizar la relación espacio-tiempo y en consecuencia se parece al término de *différance* de Jacques Derrida, esta noción no es tanto un problema como un problematizador, es decir, al representar la diferencia recuerda que la presencia está constituida por una serie infinita de ausencias.

En otras palabras, cada elemento, en términos de distancia histórica significa la presencia de un presente y otro momento no presente. Uno de estos momentos es presumido ser presente, aunque Kellner trata de mostrar que no hay uno sino muchos ahora(s).

En la visión tradicional, señala, la distancia es vista horizontal, plana y terrestre. Sin embargo, acentúa Kellner, la experiencia sublime muestra una profundidad histórica ascendente e inconmensurable. Esto es porque lo sublime caracteriza un modo peculiar de distancia histórica: la palabra refiere a la elevación que viene siendo llevada emocionalmente. La elevación que obtiene en lo sublime es una vergüenza para el historiador de mente sobria, y esta es, seguramente, la idea más controversial de Ankersmit. En *La experiencia histórica sublime*, él describe la sensación de convertirse uno con el pasado como sublime.¹⁴⁹

Kellner está de acuerdo con Ankersmit en que la base horizontal de la hermenéutica de Gadamer es el enemigo de la experiencia histórica que él describe, y de la elevación que viene de la sublimidad. Una interpretación de la distancia histórica con una base horizontal siempre es bienvenida por el control que ofrece en el mundo profesional, sin embargo, para Ankersmit esta sugerencia de control es una ilusión pues la experiencia histórica acontece o no a los historiadores. “Historical experience as presented by Ankersmit promises a grace without mastery”.¹⁵⁰

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ “What Ankersmit calls historical experience is what a God-like being must experience, namely, historical immediacy—in all ways the opposite of historical distance. This godlike exultation is sublime, Ankersmit tells us; and in a way, it seems to match Kant’s version of the sublime. The nearness, or rather immediacy, of the past is experienced on two levels simultaneously. On the one hand, the all absorbing, divine experience is, after all, to be celebrated as exultation, but on the other, it is an elevation to the heights presented by Ankersmit in a solid, terrestrial book called *Sublime Historical Experience*. Kant, perhaps, would understand. But the guild of academic historians has other rules, preferring the horizontal.” en *Ibid.*, p. 48.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 48.

El argumento que presenta Kellner es que, si se toma a la distancia histórica en serio, y se reconoce que afecta a toda la contemplación del pasado en un gran número de formas, la versión horizontal de esta distancia pierde su importancia.¹⁵¹

Para finalizar, Kellner deja la siguiente conclusión: la experiencia de la diferencia histórica, vista como sublime y elevada, puede ser reconocida como *nuestra* condición actual y, asimismo, la respuesta a la pregunta no resuelta que se inició en su ensayo: ¿Por qué la distancia histórica ahora?

En opinión de Jaap den Hollander¹⁵² la metáfora de la distancia histórica aparece a menudo en las discusiones sobre el estudio de la historia contemporánea. En un recuento de estas discusiones se encuentra que los padres fundadores de la historia moderna como Ranke y Humboldt sugieren que se requiere una distancia temporal para poder discernir las formas históricas. Pero para el autor del artículo, de hecho, el historiador ya no puede ver el pasado en absoluto lo que deja con la pregunta de qué hacer con los llamados formas históricas. Este artículo aborda tres puntos de vista diferentes. El primero, el historicista, es objetivista y localiza formas históricas en el pasado. El segundo, el narrativista, es subjetivista y localiza formas históricas en el reino de la imaginación y la representación. El tercer punto va más allá de los otros dos pues considera ambos lados, gira en torno a la idea de una distinción. Esto significa que las formas históricas ocupan ambos lados de la distinción sujeto-objeto o la distinción presente-pasado. Debido a que la terminología sujeto-objeto es confusa, el ensayo emplea una distinción alternativa entre el primer y segundo orden de observación. Cabe decir que Hollander echa mano de la carga conceptual del teórico social Niklas Luhmann y trata de responder esta distinción con el concepto de observador de primer y segundo orden. En este sentido con la ayuda de esta distinción, es posible re-describir la metáfora de la distancia de tal manera que el estado teórico de la historia contemporánea se produzca menos enigmático.

Hollander al igual que Bevir identifica que la metáfora de la distancia histórica es típica de la concepción moderna e historicista de la historia. Ella supone una nueva visión dinámica del mundo, basándose en la distinción puramente temporal entre pasado y

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 49.

¹⁵² Jaap Den Hollander, "Contemporary History and the Art of Self-Distancing" en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 50, núm. 4, 2011, 51-67 pp

futuro. La visión del mundo tradicional no hizo una distinción clara entre los diferentes modos de tiempo de modo que toda la experiencia histórica convergió de alguna manera en el presente.

Sin embargo, el aspecto que en este trabajo atañe es la tercera sección de este artículo, pues en ésta se presenta un análisis del concepto de distancia histórica de Frank Ankersmit. El autor observa que en *Narrative Logic*, la confusión inherente de que las ideas o formas históricas son construcciones narrativas mostró claramente que estas nociones no se refieren al propio pasado, sino a las representaciones narrativas de la misma. También en esta obra se revela una clara distinción entre la descripción, que se produce a nivel de oraciones individuales, y la representación, que tiene lugar en el nivel de las estructuras narrativas. Cuando los historiadores describen hechos históricos que operan dentro del esquema científicista, se definen en la normativa de referencia y verdad.¹⁵³

Para Hollander, basándose en un lenguaje epistemológico tradicional se podría concluir que Ankersmit se mueve de una posición objetivista a una subjetivista, porque él sostiene que las formas históricas no se "descubrieron" en el pasado, sino que se "proyectan" en sí. Sin embargo, para el autor, en este libro se desafía el lenguaje tradicional de sujeto y objeto. Pues Ankersmit explica que las formas narrativas son lógicamente anteriores a un mundo de sujetos y objetos. En el plano de la narración como un todo, ya no se puede pensar en términos de sujeto-predicado con una capacidad de referencia.

This means that the historical narrative or representational language at large is responsible for the production of basic conceptual distinctions, including those between subject and object or present and past. The forms discerned in this way may harden into "normal" objects by repeated usage. For example, if we talk long enough about "the state" and act as if it really exists, it comes into existence, in a manner of speaking.¹⁵⁴

Por lo tanto, se le compara con un constructivismo parecido al del psicólogo suizo Jean Piaget quien mostró cómo los bebés ven los objetos en el mundo real. Para Ankersmit, entonces, las construcciones narrativas siempre vienen en grupo pues es imposible discutir la identidad de

¹⁵³ *Ibid.* p. 57

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 57.

una sin compararse con las otras. Sólo se tiene una interpretación narrativa confrontándola con interpretaciones rivales: si sólo se tiene una interpretación narrativa de algún tema histórico realmente no puede haber interpretación.

Desde otro aspecto, Hollander es uno de los pocos historiadores que interpreta el libro *La experiencia histórica sublime* de Frank Ankersmit como una continuidad en la investigación sobre las peculiaridades de la representación histórica y no como un rompimiento o retroceso. Para él, Ankersmit trata de averiguar cómo creamos en *nosotros* mismos la distancia entre un sujeto y un objeto presente pasado. Para este filósofo de la historia, la experiencia histórica sublime aplica el concepto estético de lo sublime en el mundo de la experiencia histórica. Pero, en lugar de posicionarse en el debate filosófico tradicional sobre lo sublime, es decir Burke y Kant, se da la vuelta preguntando cómo el tema de lo sublime puede ofrecer una idea de la distinción entre sujeto y objeto o presente y pasado.

Para Hollander, Ankersmit responde esta interrogante en una sección central de *La experiencia histórica sublime* que lleva el título de "La disociación del pasado", esta disociación podría entenderse de la siguiente manera: el contacto con la realidad es directo e indirecto al mismo tiempo. Es directo porque todo es como siempre, y es indirecto porque la *forma de ver* el mundo se ha interpuesto entre uno y el mundo. Esta combinación de lo directo y lo indirecto es un primer paso en lo que Hollander nombró el proceso de auto-distanciamiento, y finalmente puede resultar en una división entre sujeto-objeto.¹⁵⁵

Entonces, en la interpretación que hace Hollander de este capítulo del libro de Ankersmit, la disociación del pasado es el punto de partida de toda periodización histórica, siendo esta distinción entre pasado y presente más producida en la experiencia y en la representación que en la misma *res gestae*. La representación, entonces implicaría la producción de distinciones, incluyendo la distinción entre sujeto y objeto, o entre el presente y el pasado. Por eso, para Hollander, esto explica por qué una definición puramente temporal de la historia contemporánea está condenada al fracaso.

¹⁵⁵ Traducción propia, en original: "Your contact with reality is direct and indirect at the same time. It is direct because everything is as usual, and it is indirect because your way of looking at the world has come between you and the world. This combination of directness and indirectness is a first step in what I call the process of self-distancing, and it may finally result in a subject-object split". en *Ibid.* p. 59.

Podría decirse que, para el autor de este artículo, el proceso de separación y distinción es importante porque en la teoría luhmaniana la distinción es la operación básica que permite a un observador observar algún subsistema social, en este caso, la historia. En este sentido, la observación hace dos cosas a la vez: 1) establecer una distinción, y 2) indicar un lado de la distinción. La operación de distinción consiste en separar el mundo tal como se presenta en diferentes aspectos. La indicación, por otro lado, consiste en una selección de una centrándose en uno de los aspectos.

De allí, dice Hollander, se podría obtener una justificación del interés de Ankersmit en la experiencia histórica, pues sólo mediante la observación de *nuestros* propios recuerdos, y al vernos a *nosotros* mismos como extranjeros del pasado, es posible distinguir una diferencia rectora, es decir, aquellas distinciones que controlan las capacidades de procesamiento de la información de la teoría. La observación de segundo orden no tiene que ser una cuestión estrictamente individual, porque se puede definir la "memoria" de forma amplia como un fenómeno social y cultural. Es decir, el fenómeno de la nostalgia, que es uno de los ejemplos favoritos de Ankersmit de la experiencia histórica. Se muestra el "otro lado" de las observaciones de primer orden en el pasado y es por ello un buen punto de partida para reflexionar sobre una antigua diferencia rectora. Una reflexión histórica en el sentido real de la palabra obliga a ver las dos caras de una distinción, al mismo tiempo, lo cual sólo es posible si hay una nueva diferencia rectora que permite reconocer lo viejo de lo que es.

La noción de la distancia histórica remite a un problema muy real y grave, sobre todo en la historiografía contemporánea. Sin embargo, se debe evitar estar mal posicionado por esta metáfora espacial.¹⁵⁶

Para Hollander, el ejemplo de la nostalgia muestra cómo se puede pasar del primer plano al fondo de las memorias. Además, el sentimiento que acompaña de ruptura y pérdida es una condición importante para el aumento de la conciencia histórica, que según se desprende de la época del Romanticismo.¹⁵⁷

¹⁵⁶ "Therefore, this article proposes a change in terminology. Instead of "distance" we had better use the "purer" and non-metaphorical notion of "distinction," more particularly that of the "distinction between historical forms." The term "historical form" is derived from the quasi-Platonic doctrine of historical ideas put forward by Humboldt and Ranke. According to this doctrine, contemporary history is a problem, because historians are able to discern historical ideas or forms only from a certain distance in time". en *Ibid.*, p. 66.

¹⁵⁷ *Ibid.* p. 67.

Finalmente, el artículo de Eugen Zelenák¹⁵⁸ sostiene que la distancia sólo se puede entender si también se toma en cuenta los contextos de la escritura y la lectura de la historia. La semántica de la referencia indirecta permite la construcción de la distancia, pero su duración depende de las circunstancias que rigen la creación y la recepción de la representación histórica. Para él, la conclusión es que no se debe desconectar la obra histórica de la realidad última. Es decir, para este autor la distancia depende tanto del contexto histórico en que se sitúa la obra y sobre las posibilidades del texto que permiten la expresión de una inmediatez o desprendimiento particular.

Para Zelenák, Ankersmit hace hincapié en la importancia de la labor creativa de los historiadores, pero esto no significa que él rechace una conexión entre el trabajo histórico y la realidad pasada. Esto se demuestra en *Narrative Logic*, pues allí subrayó la doble función de las declaraciones contenidas en las obras históricas: las afirmaciones describen individualmente partes de la realidad más allá aun, ya que crean un punto de vista. Ciertamente no se puede sostener que él ignore la dimensión denotativa del lenguaje. Además, en sus más recientes reflexiones sobre el asunto, él afirma explícitamente el vínculo entre el texto histórico y la realidad pasada en el documento “Representación, “presencia” y experiencia sublime”. En este trabajo, expresa el autor, Ankersmit ofrece un panorama muy interesante y específico de cómo el lenguaje de los historiadores está relacionado con la realidad pasada: hay un texto histórico, un aspecto de la realidad y la realidad pasada. Si bien, de acuerdo a su juicio, las declaraciones singulares describen sucesos pasados, las representaciones históricas indican los aspectos de estos acontecimientos del pasado. Por lo tanto, uno puede incluso interpretar su posición afirmando que el trabajo histórico tiene no uno, sino dos anclajes en la realidad. Aquí Ankersmit aclara cómo, en su opinión, no sólo enunciados descriptivos singulares sino también la representación histórica conserva una conexión con la realidad.

En opinión de Eugen Zelenák, Ankersmit es bien conocido por criticar el realismo ingenuo como para insistir en una relación más complicada entre el trabajo histórico y la realidad pasada. Incluso es posible decir que él inserta un cierto margen entre la

¹⁵⁸ Eugen Zelenák, “Indirect Reference and the Creation of Distance in History” en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 50, núm. 4, 2011, 68-80 pp.

representación y la realidad histórica pasada. Sin embargo, comprender la representación histórica no sugiere una incapacidad para relacionarse con la realidad pasada.¹⁵⁹

El marco de referencia indirecta tiene mucho en común con la opinión de Ankersmit sobre el lenguaje de la historia. Una de las diferencias más importantes, sin embargo, es que, en la visión de la referencia indirecta, la sala entre el lenguaje y la realidad histórica se "llena" con un área de significado o de un modo de presentación. Por lo tanto, un crítico de la perspectiva de referencia indirecta puede objetar que ahora, cuando un concepto relativamente sólido de un aspecto de la realidad es reemplazado por un más bien efímero significado, el vínculo con la realidad debe fallar.

Para hacer frente a esta objeción, se tiene que considerar el hecho de que la metáfora ha de ser analizada en términos de la perspectiva cognitiva o del modo de presentación. Es decir, estos conceptos deben ser entendidos como una propuesta de un punto de vista desde el cual se pueda acercarse a una parte de la realidad. La motivación detrás del enfoque de referencia indirecta explica cómo los historiadores en realidad se relacionan con la realidad. De acuerdo con este punto de vista, las representaciones históricas proponen modos de presentación de los acontecimientos pasados. Esto no quiere decir que la existencia de una relación con la realidad última es rechazada en la perspectiva de la referencia indirecta.¹⁶⁰

Para el autor del artículo, es exagerado afirmar que un cierto grado de carácter indirecto, basado en el uso del lenguaje metafórico o en el vocabulario teórico, quiere decir que es completamente imposible emplear un lenguaje para representar la realidad. De ser cierto lo anterior, toda la carga teórica de las partes sustanciales de la lengua y la mayoría de los encuentros lingüísticos con el mundo tendrían que ser desacreditados y vistos como un fracaso. De acuerdo con el marco de referencia indirecta hay un "intermediario" entre texto histórico y la realidad pasada. Pero esto no significa que el texto esté completamente separado de la realidad. Por el contrario, el significado sirve para facilitar y no para bloquear el enlace entre la representación histórica y la realidad pasada.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.79.

¹⁶⁰ "Put in a slightly different way, it appears that there is a family of tacit, disjunctive assumptions underlying the whole critique of the indirect-reference view: either historians represent past events directly, or they do not represent them at all; either we approach past reality in its ultimate immediacy, or we end up with an insurmountable gap separating historical text from reality; either there is no distance, or the distance is absolute". en *Ibid.*, p. 79.

Si se aceptara que la distancia histórica es una cuestión de absolutos, esto probablemente significaría que algunas obras históricas tendrían que ser vistas como "réplicas" perfectas de sucesos pasados (aunque es discutible si esto se cumpliera), mientras que el resto de las obras de historia, ni siquiera sería considerado como representaciones históricas. Sin embargo, este es sin duda inaceptable. Como los historiadores de la escritura de la historia recuerdan, hay muchas escuelas históricas que emplean métodos muy diferentes en su estudio del pasado. Sin embargo, a partir de ésta, los historiadores no infieren que sólo un tipo específico de enfoque es legítimo y que funciona al emplear diferentes orientaciones deben ser rechazados por no ser obras históricas en absoluto. Por lo tanto, es preferible concebir distancia histórica como una cuestión de grado.

Zelevák, en resumen, trata de mostrar que el marco semántico de referencia indirecta permite una construcción de distancia, mientras que la duración real de la distancia producida en la historia es el efecto de la interacción entre un texto histórico, su autor, sus lectores y sus contextos.

Capítulo 3. La experiencia histórica en Frank Ankersmit

3.1. Introducción

Como he mencionado anteriormente, en esta investigación se estudia críticamente la propuesta de Frank Ankersmit con la finalidad de explicar el papel de la experiencia histórica y su impacto en la práctica historiográfica. El proyecto de este autor, en gran medida, parte del combate a la siguiente premisa: el trascendentalismo kantiano como una teoría de la experiencia y de cómo ésta se transforma en conocimiento.¹⁶¹ En consecuencia, Ankersmit busca ofrecer una alternativa filosófica a dicho trascendentalismo.

Esta alternativa filosófica, al contrario de lo que afirman algunos de sus críticos, ha sido una constante desde una etapa temprana en sus textos, no sólo se trata de un interés particular por la experiencia histórica, sino que ésta se convirtió en el eje rector de su entramado teórico. Ello se puede decir porque sus trabajos giraron en torno a la preocupación de cómo se relaciona el historiador con el pasado. De allí que, en esta tesis desee mostrar cómo es el desarrollo del concepto de experiencia histórica en su obra, pues ello servirá para comprender el concepto de experiencia histórica y sus implicaciones teóricas. En mi opinión el concepto que utiliza Ankersmit se fue enriqueciendo historiográficamente con el paso del tiempo. Con lo anterior quiero decir que sus primeros textos fueron dirigidos más para filósofos y no, en especial para historiadores, situación que fue cambiando con el paso en el tiempo haciéndose cada vez más patente el interés de Ankersmit para discutir con los historiadores.

Para demostrar lo arriba señalado, en este capítulo he seleccionado los siguientes textos a partir de los cuales es posible comprender la propuesta que ofrece Ankersmit sobre la experiencia histórica: “La experiencia histórica” (1993 ed. Inglés), *Historia y Tropología. Ascenso y caída de la metáfora* (1994 ed. Inglés), “Invitation to Historians” (2003), “Representación, “presencia” y experiencia sublime” (2006), *La Experiencia Histórica Sublime* (2007 ed. Holandesa), “Sublime experience and politics: Interview with Professor

¹⁶¹ F. R. Ankersmit, *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, p. 45.

Frank Ankersmit” (Marcin Maskalewicz, 2007) y *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation* (2012).

En la presentación Luis Vergara, de la traducción española, al libro *La experiencia histórica sublime* realiza la siguiente interrogante: “¿somos testigos de un desplazamiento de la representación a la experiencia en los campos de la escritura de la historia y del pensar sobre ella?”¹⁶² En el caso de Ankersmit mi respuesta a esta pregunta no implicaría el término “desplazamiento” sino más bien el término continuidad. Es decir, desde sus primeros trabajos, incluso cuando parecen totalmente enfocados en la representación histórica, existe una preocupación por formular una teoría de la experiencia histórica, aunque ciertamente no completamente elaborada.

Por otra parte, en sus últimos trabajos, Ankersmit define el concepto de experiencia histórica como un contacto directo e inmediato del historiador con el pasado. Como explicaré más adelante esta teoría resulta sumamente problemática, por lo tanto, trataré de dilucidar su entramado en los siguientes apartados, a través de la identificación de sus elementos constitutivos, de sus argumentos principales y de las implicaciones de los mismos. Más adelante expondré su concepto de experiencia para identificar de qué elementos se compone, cuáles deja fuera, en fin, cómo argumenta Ankersmit su concepto de experiencia histórica y cuáles son sus implicaciones históricas a través de los textos seleccionados.

3.2. Los primeros acercamientos: *Historia y Tropología* y “La experiencia histórica”

En *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*, publicado en 1994,¹⁶³ Ankersmit hace un recuento crítico de la filosofía de la historia desde el debate anglosajón hasta el posmodernismo. Esta crítica le permite proponer una nueva forma de comprensión histórica que se presenta como una continuidad del *historismo*¹⁶⁴ desarrollado por Ranke y Humboldt,

¹⁶² Luis Vergara, “Presentación” en Frank Ankersmit, *La experiencia histórica sublime*, p. 17.

¹⁶³ Empiezo con este texto porque, a pesar de que su publicación es posterior al artículo “La experiencia histórica”, dicho libro se compone de una serie de artículos publicados anteriormente. Es decir, al dar la conferencia inicial por su cátedra en la Universidad de Groninga el libro que aquí referimos ya estaba escrito.

¹⁶⁴ El término historismo viene de la palabra alemana *Historismus*. Aunque es más común que llegue traducido como historicismo. Por historismo o historicismo no puede entenderse una corriente historiográfica homogénea; todo lo contrario, este término engloba una multitud de significados. “El historicismo es un conjunto de historicismos que se desarrollaron en la primera mitad del siglo XIX y en el tránsito de ese siglo al XX.” Álvaro Matute (compilador). *El historicismo en México. Historia y antología*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2002, p.15. Por ejemplo, el italiano Nicola Abbagnano en el *Diccionario de Filosofía* distingue cuatro

de la hermenéutica de Gadamer y que además se apoya en las críticas que realiza a las obras de Hayden White y Richard Rorty.

El modelo propuesto por Ankersmit toma distancia de la tradición kantiana e ilustrada, que buscaba la *apropiación*¹⁶⁵ del pasado. Ankersmit explora la naturaleza y la forma del escrito histórico a partir de cuatro consideraciones. La primera consiste en reconocer el peligro del kantismo, pues considera que se adecúa a todas las tendencias racionalistas del pensamiento occidental; en otras palabras, el kantismo ejerce una influencia sobre las disciplinas humanistas y para escapar de su influencia es necesario dar pasos radicales. La segunda consideración tiene que ver con algunas variantes de la historia de las mentalidades contemporáneas debido a que en ella encuentra un movimiento contrario a la *apropiación*. La tercera consideración mantiene que dicha apropiación fue el objetivo central de las disciplinas científicas desde la Ilustración, por lo tanto, un movimiento en contra de tal apropiación no debe limitarse al escrito histórico. Por último, la formulación de un modelo no kantiano de la comprensión histórica, que no pretenda la apropiación del pasado.

Así mismo, al hablar de la experiencia histórica se enfrenta al problema de que la teoría de la historia contemporánea, en particular la que se basa en el constructivismo, tiene sus raíces en la siguiente generalización: el pasado no puede ser objeto de experiencia, pues ésta tiene lugar en el presente, lo que conduciría a un conocimiento histórico distorsionado por la subjetividad. En la corriente positivista este desentendimiento es motivado porque se considera que el conocimiento del historiador se basa en el estudio de las fuentes del pasado,

tradiciones diferentes dentro del historicismo: un historicismo absoluto (Hegel y Croce), un historicismo fideísta (E. Troeltsch y F. Meinecke), un historicismo relativista (Spengler) y, por último, la Escuela Alemana entre los siglos XIX y XX que tiene como protagonista a Wilhem Dilthey y que trata de elevar la historia al grado de ciencia. Sin embargo, la complejidad del término no se reduce a estos matices. En este sentido, Álvaro Matute nos indica que para una mejor aproximación historicista al historicismo debemos revisar la historia de éste por los autores que se han ocupado de ello: F. Meinecke, P. Rossi, Luis F. Aguilar Villanueva, G. Iggers, Robert M. Burns y H. Rayment-Pickard. No obstante, los diferentes historicismos tienen ciertas características en común que los ponen en la corriente historicista. “El historicismo, en todas sus versiones, surge de la necesidad por replantear lo relacionado tanto al modo en que heredamos el conocimiento del saber (tradicción), como a la validez o no de una cierta metodología para acceder al conocimiento del pasado y a la naturaleza del objeto de la historia.” Rebeca Villalobos, *El historicismo vitalista frente al historicismo clásico: Meinecke, Croce y O’Gorman*, (tesis de licenciatura), Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2005, p. 6. Para Ankersmit, el término *historismo* debe entenderse como aquél que desarrollaron Humbolt y Ranke, entre otros. Así, el historicismo es una vertiente de producción historiográfica, encarnada en la denominada Escuela Histórica Alemana.

¹⁶⁵ Para Ankersmit, la apropiación es un acto dentro del sistema kantiano que intenta apoderarse de la realidad pasada mediante el procedimiento de hacer conocido lo que es desconocido y extraño.

no en la experiencia de ese pasado, negando así la posibilidad de acceder directamente al pasado. Esta corriente de la historiografía, entre otras, es clasificada por Ankersmit como parte de una misma familia: la del modelo metafórico-trascendental o la teoría de la historia con tradición kantiana.

Contra este modelo, Ankersmit abre las puertas a una nueva y regenerada construcción de la categoría de experiencia histórica cuando afirma que ésta es el medio por el cual se conoce plenamente al pasado, bajo la tesis que el pasado es dado en la *experiencia del yo*. Ankersmit reconoce que su nuevo modelo tiene el apoyo en los cinco postulados anteriormente expresados por Tollebeek y Verschaffel.¹⁶⁶ el primer postulado afirma que la experiencia histórica es producida por objetos que son, aparentemente insignificantes. El segundo presenta a la experiencia como episódica, aislada y desprendida de un contexto más general sobre el pasado. El tercero presenta la experiencia histórica como no repetible. Cuarto, la experiencia histórica no debe confundirse con un momento de inspiración: el *insight* histórico. Entiéndase *insight* como una comprensión de algo mediante la cual el sujeto internaliza una «verdad revelada». Por último, la experiencia histórica permite el contacto auténtico e inmediato con el pasado.

Esta forma de concebir el concepto de experiencia histórica introduce la categoría de *autenticidad*, la cual no permite la pregunta de si nos equivocamos o no, pues la autenticidad pertenece al pensamiento pre-epistemológico. Es decir, la autenticidad regresa a la convicción de que los historiadores experimentan el pasado en sí y para sí y no mediado por el conocimiento histórico o historiográfico.¹⁶⁷

Igualmente, al leer *Historia y Tropología*, se encuentra constantemente un rechazo al trascendentalismo kantiano, cuya crítica alcanza todo el edificio de la filosofía kantiana. Sin embargo, como veremos más adelante, en el artículo “La experiencia histórica”, el filósofo holandés reivindica el uso que hace Kant de la categoría de lo sublime bajo condiciones muy específicas.

¹⁶⁶ J. Tollebeek y Verschaffel, *De vreugden van Houssaye. Apologie van de historische interesse*, Amsterdam, 1992.

¹⁶⁷ Ewa Domanska, *Encounters: Philosophy of History after Postmodernism*, University Press of Virginia, Estados Unidos, 1998, p. 93.

En *Historia y Tropología*, Ankersmit retoma de Rorty la denuncia de las fallas que se encuentran en la empresa epistemológica, es decir, lo que puso en juego la relación entre sujeto y objeto, lenguaje y realidad; de Quine retoma el «holismo lingüístico» el cual implica una posición antirreduccionista donde los enunciados acerca del mundo externo se someten a la experiencia sensible, pues para Quine la interacción entre lenguaje y realidad no es una relación sólida, por lo tanto, no se puede tener la certeza de que una traducción sea correcta, y en los vacíos que esta indeterminación provoca, entra en acción la experiencia. También coincide con él respecto a que la verdad de todo enunciado depende en parte del lenguaje y en parte de la experiencia, pero niega que esa verdad sea analizable en dos componentes separados. Para Ankersmit la representación y la experiencia históricas son dos caras de la misma moneda.

No obstante, el texto que más desarrolla el concepto de experiencia es el que pronunció Frank Ankersmit el 23 de marzo de 1993 al aceptar la cátedra extraordinaria sobre teoría de la historia en la Universidad de Groninga. Este discurso comienza con la distinción entre verdades *a priori* y verdades *a posteriori*. En particular, Ankersmit fija su atención en la postura que, a partir de Hume, sostiene que la verdad es un conocimiento *a posteriori* surgido de la experiencia, entendiéndola como aquello que nos es dado en la percepción empírica y sensorial.¹⁶⁸ Es decir, la experiencia como la base de la representación y no al revés.

La reflexión de Ankersmit apunta que la teoría de la historia que se ha desarrollado en el siglo XX debió aprovechar esa discusión sobre el conocimiento *a posteriori* debido a que, en primer lugar, la disciplina histórica “conlleva la pretensión de constituir una ciencia que investiga una parte de la realidad empírica” y, en segundo lugar, gracias a que por su propia naturaleza, la reflexión desde la teoría de la historia hubiera aportado la solución a la discusión sobre el tipo de verdad que genera el conocimiento científico.

Sin embargo, según Ankersmit, la teoría de la historia (en particular el narrativismo) no aprovechó esta coyuntura sino al contrario, se interesó principalmente por los problemas derivados de la representación histórica, dejando de lado todo lo relativo a la experiencia. En consecuencia, en la teoría de la historia contemporánea la experiencia fue tomado como algo

¹⁶⁸ Frank Ankersmit, “La experiencia histórica” p. 210.

dado, ignorando el estudio de su naturaleza y sus implicaciones. Para ser más precisa, Ankersmit señala que las aproximaciones a la experiencia se han dado desde una postura lingüística-trascendental, lo cual cancela la posibilidad de estudiar la naturaleza de la experiencia histórica.

Según Ankersmit, para los historiadores y teóricos de la historia la experiencia histórica y el conocimiento histórico basado en fuentes son básicamente la misma cosa. Es decir, confunden la experiencia en sí con la experiencia de la asimilación del conocimiento histórico. Un buen ejemplo de ello sería la tradición hermenéutica, pues suprimió el carácter directo e inmediato de la experiencia y, en consecuencia, la perdió en el procesamiento del conocimiento histórico. Es decir, la tradición hermenéutica transformó la experiencia histórica en una experiencia de sentido y significado, lo que anulaba a la experiencia en sí misma.

Como se discutió en el primer capítulo, Gadamer enmarcó a la experiencia histórica en la historia de la interpretación de un texto o de un fragmento del pasado. Por consiguiente, Ankersmit piensa que el pasado se volvió inalcanzable para la experiencia y, debido a la supuesta historización del sujeto y de la experiencia, ambos se insertaron en una nueva categoría ahistórica, trascendental y kantiana.

Ankersmit constata, sin embargo, que existe un pequeño conjunto de textos en los cuales algunos historiadores expresaron la existencia de una experiencia directa e inmediata del pasado. Por ejemplo Herder, Goethe, Michelet y Huizinga. Siendo Huizinga el que más escribió al respecto bajo el concepto de ‘sensación histórica’. Según Ankersmit, la idea de sensación histórica de Huizinga además de indicar el carácter directo, inmediato y *auténtico* del pasado, va acompañada de una fuerte convicción sobre la realidad y veracidad de la experiencia, y puede ser provocada por pequeñas huellas del pasado. Este es el modelo base que Ankersmit sigue en su formulación del concepto de experiencia histórica.

En suma, la experiencia histórica descrita por Huizinga es producida por objetos insignificantes, es episódica, única e irrepitible y ofrece un contacto directo e inmediato con el pasado. Sin embargo, Ankersmit señala que es importante no confundir la experiencia histórica con el *insight* histórico, es decir, con un momento de inspiración; pues “la experiencia histórica y el *insight* histórico son dos polos opuestos en la conciencia histórica:

el *insight* histórico ofrece un dominio del mundo histórico y la experiencia histórica un sometimiento y una sujeción a él.”¹⁶⁹ Para Ankersmit, en suma, la experiencia histórica es una experiencia pasiva donde el historiador donde no participa.

Según Ankersmit, si tomamos en serio a los historiadores antes señalados, se puede concluir que el contacto auténtico e inmediato con el pasado es una realidad. Sin embargo, ¿cuál es la naturaleza de la experiencia histórica y qué la hace posible? A esta pregunta, Ankersmit responde que la experiencia histórica tiene un carácter sumamente subjetivo, comparable con la experiencia de dolor de Wittgenstein. Para profundizar el autor analiza el cuadro *Arcada con linterna* de Guardi, de cuyo estudio concluye que, entre los aspectos que hacen posible esta experiencia se encuentran: 1) la improbable improbabilidad (sic) del cuadro, es decir, la discrepancia de la composición y la perspectiva, 2) la introducción del mundo del teatro en el mundo real, es decir, la tensión en la representación; 3) el sentimiento de hastío y aburrimiento que se desprende de la obra y, por último, 4) el conflicto constante entre las partes del cuadro.

Pese a esta compleja interpretación de la obra que presenta es importante señalar que insiste que para vivir esta experiencia histórica no es necesario una *Erlebnis* o un conocimiento histórico previo, sino solo el recuerdo de una experiencia previa. Cuando sentimos la experiencia, “el intercambio normal entre nosotros y la realidad, donde toda significación tiene su origen, es temporalmente interrumpido; las cosas del mundo llevan su propio camino, nos sentimos excluidos, arrojados sobre, y entregados, a nosotros mismos.”¹⁷⁰ Esto lo ejemplifica en *La Experiencia histórica sublime* con la metáfora: “sólo nos percatamos de esta aura en el momento en que el sujeto y el objeto han dejado de estar unidos. Mientras estén unidos en la bola de nieve, no existe la línea de fractura; y toda la idea del aura carece de sentido. Simplemente hay una bola de nieve; no existen las mitades o una línea de fractura”¹⁷¹

En el artículo “La experiencia histórica”, Ankersmit emplea por primera vez la categoría estética de lo sublime. Para este autor se experimenta lo sublime de manera directa

¹⁶⁹ *Ibid.* p. 218.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 231.

¹⁷¹ Frank Ankersmit, *La experiencia histórica sublime, op cit.* p. 190.

e inmediata con sensaciones de pasmo; es una experiencia de la realidad que escapa del ámbito lingüístico: “Por ello, serán la experiencia y lo sublime los elementos que encauzarán el sentimiento existencial y en cuyo nombre se pondrá fin a la tiranía de los conceptos.”¹⁷²

Sin embargo, Ankersmit reconoce que para hablar de lo sublime habrá que referirse a Kant en el contexto de la experiencia. Para este filósofo prusiano, lo sublime ocurre en la intersección de lo verdadero, lo bueno y lo bello. En la obra de Kant, *lo sublime* es una vivencia subjetiva con valor universal. Lo sublime permite la conexión directa entre el mundo sensible y el suprasensible. Ankersmit sostiene que en la obra kantiana lo bello y lo bueno superan en importancia, dentro de la filosofía, a la perspectiva de lo verdadero. Esa perspectiva se puede resumir en las palabras de Rebeca Maldonado:

La experiencia de lo sublime es otra forma de ensanchamiento de las limitaciones de la experiencia teórica. A partir de lo que Kant llama la apreciación estética de las magnitudes, el sujeto experimenta un ensanchamiento de la imaginación, un esfuerzo de ésta por encontrar un concepto que corresponda con dicha imagen, encontrándose con el carácter ilimitado del sujeto. [...] La experiencia de lo sublime es experiencia de nuestro ser ilimitado. [...] Es necesario pensar a lo sublime como el acceso del ser humano a su propio núcleo abismal, el mismo que lleva al hombre a plantearse las tareas metafísicas incumplibles e irrealizables: el acceso a Dios, a la libertad y a la inmortalidad.¹⁷³

En la experiencia de lo sublime, la razón entra en un territorio desconocido, pues la experiencia funciona confrontando las limitaciones del entendimiento para enfrentar la grandeza de *aquello* que la provoca. Según Ankersmit, el pensamiento kantiano presenta una experiencia del yo estimulada por lo sublime y está de acuerdo con Kant hasta este punto, pero le reprocha que haya identificado *lo sublime en el yo* con un destino ético y, también, que esta forma de concebir la experiencia de lo sublime sea una especie de eco subjetivo de las propiedades del *objeto en sí*.

La experiencia de lo sublime encarna en el sentido literal de la palabra una experiencia de la filosofía (trascendental) y de las capacidades intelectuales descritas en esta filosofía. La experiencia de lo sublime, por consiguiente, tiene una cabeza de Jano. Por un lado, es evocada por

¹⁷² *Ibid.*, p. 236.

¹⁷³ Rebeca Maldonado. *Kant. La razón estremecida*. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2009, p. 18.

algo situado fuera de nosotros que nos es dado en la experiencia; por el otro, sin embargo, tiene el carácter de una experiencia del yo.¹⁷⁴

En este sentido, Ankersmit sugiere cuatro semejanzas estructurales entre la experiencia de lo sublime en la filosofía kantiana y la categoría de experiencia histórica que él intenta desarrollar. El primer parecido radica en que ambas categorías reconocen que la experiencia involucra una abrumación del entendimiento una suerte de suspensión del entendimiento¹⁷⁵ abrumador de aquello que se experimenta. El segundo punto enfatiza el carácter inmediato y directo de la experiencia. El tercer aspecto es que ambas sufren de un conflicto intelectual: lo sublime presenta la inconmensurabilidad de la razón y la experiencia; mientras que la experiencia histórica sufre con la paradoja de la improbable probabilidad. La cuarta y última característica en común resulta ser el interés por la *experiencia del yo*.

Para distinguir ambos enfoques, Ankersmit sostiene que la versión kantiana de la experiencia se pierde porque Kant la transforma en una categoría trascendente. “el contacto directo e inmediato con la realidad (es decir, un contacto que no es ‘mediado’ por las categorías del entendimiento), en el cual lo sublime se distingue de la experiencia de la realidad fenoménica, adquirió en la sistemática de Kant indisputablemente una plausibilidad *a priori*.”¹⁷⁶

Para comprender esta postura, es necesario hacer una incursión en las ideas de Kant. Es necesario explicar ciertos aspectos de Kant. En la *Critica de la Razón Pura*, Kant se interroga por las condiciones de posibilidad del conocimiento científico: “mira a la razón en su uso teórico, o lo que es lo mismo, en cuanto facultad humana de conocer en general, que comprende, concretamente, la sensibilidad, el entendimiento y la razón.”¹⁷⁷ Es decir, para este filósofo la mayor cuestión a resolver es ¿cómo es posible el conocimiento científico, si éste se constituye por juicios sintéticos que a la vez son *a priori*? Para ello, el filósofo de

¹⁷⁴ F. R. Ankersmit, “La experiencia histórica”, *Op. Cit.*, p. 240.

¹⁷⁵ “Crucial en la sistematización de Kant es la distinción entre la razón (*Vernunft*) y el entendimiento (*Verstand*). La razón es sobre todo la capacidad intelectual que nos enseña cuáles son las condiciones trascendentales para posibilitar cierto conocimiento del mundo; el entendimiento, que está sometido a la legislación de la razón, nos ofrece este conocimiento. Nosotros sólo conocemos la realidad en la medida que esté codificada por las categorías del entendimiento.” en F. R. Ankersmit, “La experiencia histórica”, *Op. Cit.*, p. 237.

¹⁷⁶ F. R. Ankersmit, “La experiencia histórica”, *Op. Cit.*, p. 245.

¹⁷⁷ Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo Primero. La filosofía trascendental: Kant*, Herder. España, 3ª edición, 2001, p. 71.

Königsberg desglosa el problema de la siguiente manera: 1) cuando pensamos lo hacemos por medio de juicios; 2) los juicios se dividen en cuatro tipos: a) apriorísticos, b) *a posteriori*, c) sintéticos y d) analíticos. Los *juicios a priori* son aquellos que, aunque proceden de la experiencia no dependen de ella: pues lo que importa es el valor del juicio en sí mismo, de tal forma que, al ser independientes de la experiencia subjetiva se convierten en una verdad aceptada por cualquier conciencia racional. Es decir, son juicios válidos universal y necesariamente. Mientras tanto, los *juicios a posteriori* son aquellos que provienen y dependen de la experiencia; por lo tanto, son válidos solamente para quienes los pronuncian en el momento en que lo hacen, pues son privados, subjetivos, particulares y contingentes. Los *juicios analíticos* o tautológicos, por su parte, son aquellos en el que el predicado está contenido en el sujeto. Finalmente, los *juicios sintéticos* son aquellos donde el predicado no está contenido en el sujeto.

Esto es, los juicios que provienen de la experiencia (es decir, *a posteriori*) son todos sintéticos que, al añadir algo nuevo al predicado, se convierten en juicios que “descubren”. Sin embargo, Kant expresa que los juicios verdaderamente científicos son sintéticos y *a priori*, aun sabiendo que los juicios de la ciencia descubren. Es decir, los juicios de la ciencia a pesar de ser sintéticos tienen fundamentos apriorísticos, los cuales hay que buscar en la base misma de la ciencia; por lo tanto, el umbral del conocimiento humano o su límite se encuentra allí donde comienza la metafísica. Como se verá más adelante, este postulado es fuertemente criticado y rechazado por Ankersmit para quien todo carácter apriorístico a nivel de la experiencia la niega en sí misma.

Regresando al planteamiento kantiano, en el límite donde entra la metafísica entra en funcionamiento la *estética trascendental* pues ella permite el análisis de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. *Estética*, pues es la doctrina de la percepción sensible; *trascendental*¹⁷⁸. Es decir, la *estética trascendental*, para Kant, constituye el análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento sensible, las cuales están expresadas en: 1) la intuición del espacio y 2) la intuición del tiempo. Por intuición se concibe la presentación

¹⁷⁸ “Lo trascendental designa, pues, en Kant las condiciones *a priori* del sujeto que hacen posible el conocimiento del objeto y tiene un doble sentido, directo e indirecto, según se refiera: a) a la condición *a priori* de posibilidad de un conocimiento: b) al conocimiento de algo como condición *a priori* de posibilidad. [...] La palabra «trascendental» se refiere a la estructura *a priori* de la facultad de conocer que nos permite conocerlos.” en Eusebi Colomer, *Op. Cit.*, p. 72

inmediata de una idea en nuestra conciencia. Como se podrá observar, el filósofo alemán se preocupa por la forma de percibir estas intuiciones. La percepción expresada en la forma como se presentan las intuiciones en el espíritu. En ese sentido, Kant establece que toda sensibilidad tiene fundamentos universales y necesarios y que las ciencias basadas en las nociones de tiempo y espacio tiene bases universales y necesarias, así sus razonamientos están fundados en principios verdaderos.

Conocer¹⁷⁹ es, por lo tanto, formar la experiencia mediante las condiciones *a priori* de nuestra sensibilidad y de nuestro entendimiento. En este sentido, conocer es amoldar o construir. Para construir se necesitan los fenómenos, así como los instrumentos y las ideas (los juicios y categorías). El conocimiento, como resultado, sólo es posible mientras exista una experiencia y que esta experiencia no sea considerada como una cosa, sino como un fenómeno. Es decir, el conocimiento es posible mientras haya una representación de la cosa en la conciencia.

En tal sentido, Kant ofrece una filosofía de la experiencia, tomando en cuenta las exigencias del empirismo, al admitir que se producen juicios a partir de estímulos externos sensibles; sin embargo, hace pasar necesariamente estos estímulos por categorías previamente dadas, por lo cual, con el mecanismo de su filosofía trascendental, los conceptos puros del entendimiento son totalmente diferentes de las intuiciones sensibles y jamás podrán encontrarse en el ámbito de la experiencia.

Ahora bien, esta explicación fue necesaria para indagar sobre el origen de la insatisfacción de Ankersmit con el pensamiento kantiano. Como se puede observar, Ankersmit parte del mismo problema y utiliza los mismos conceptos: la experiencia y la representación, pero con un objetivo totalmente distinto: rechazando todas las categorías y conceptos que vienen de la tradición ilustrada, en especial, el *subjetivismo kantiano*.¹⁸⁰

¹⁷⁹ “Conocer es, pues, para Kant una actividad conformadora del objeto. [...] no es el objeto el que determina el conocimiento, sino el conocimiento el que determina el objeto. En la constitución trascendental del objeto intervienen tres facultades: la sensibilidad, el entendimiento y la razón. [...] Estas tres facultades constituyen la subjetividad trascendental como síntesis de las estructuras *a priori* que hacen posible el conocimiento. [...] La subjetividad kantiana trascendental no es, pues, la subjetividad individual cartesiana, sino una subjetividad en general, obligatoria para todo sujeto finito.” en Eusebi Colomer, *Op. Cit.*, p. 19.

¹⁸⁰ “En Kant el *yo pienso* se convierte todavía más radicalmente en la condición de posibilidad de todo nuestro conocimiento del mundo. Aquello que hace posible que exista un mundo para mí es la unidad de la autoconciencia. El yo pienso se desemboza, pues, no sólo como fuente de certeza, sino como el principio

Según Ankersmit, cuando Kant separó la realidad y el entendimiento provocó una relación problemática entre el objeto y el sujeto; en consecuencia, el conocimiento devino en la construcción del entendimiento y, al mismo tiempo, el contacto directo con la *realidad en sí* misma fue excluida. En pocas palabras, el objeto se situó a una distancia inaccesible lo cual impidió una contigüidad verdadera entre el sujeto y la *realidad noumenal*, pues esta última se convirtió en inalcanzable.

Contra esta visión radical kantiana, Ankersmit propone que la experiencia histórica siempre va acompañada por un convencimiento de que existe un contacto directo con el pasado. Es decir, existe, más que una cercanía, una fusión entre el sujeto y el objeto. Entonces, hay una fusión entre el objeto y el sujeto y sólo estos pueden existir si se respeta la autonomía de cada uno de ellos. En cierto sentido, Ankersmit nos dice que son contiguos y al mismo tiempo autónomos, pero cada uno sigue existiendo en sí, aunque, cada uno depende del otro. Asimismo, Ankersmit hace hincapié en que, si se busca una explicación adecuada de la contigüidad entre el objeto de la experiencia (sublime o histórica) y el sujeto, sólo puede ser encontrada en una teoría de la experiencia que no separe al sujeto del objeto por la intervención de una *realidad fenoménica*.

Como se puede observar, Ankersmit rechaza la separación kantiana de sujeto y objeto de la experiencia; por ello introduce la experiencia sensorial de la teoría aristotélica.¹⁸¹ Para Aristóteles, la producción de conocimiento es una función natural que se da a través del contacto de cada uno de los cinco sentidos con la realidad (aunque en su teoría no cuestione la manera por la cual se obtienen datos a partir de los sentidos). Entonces, el punto central en la teoría de Aristóteles se localiza en la interacción del objeto de conocimiento y la percepción (los cinco sentidos).

supremo de todo el conocimiento humano. [...] La primacía del sujeto lleva consigo la substitución de la noción de ente por la de objeto. Las consecuencias gnoseológicas de esta substitución están a la vista. Objeto (*obiectum*) significa originariamente lo que hace frente a alguien, lo que surge en el horizonte de otro, en este caso, del sujeto. El ente existía independientemente del hombre que lo conocía. El objeto sólo es objeto para el sujeto que lo aprehende y, como tal, no existe independientemente del sujeto. La realidad ha sido reducida a la objetividad.” en Eusebi Colomer, *Op. Cit.*, p. 13.

¹⁸¹ “As Aristotle demonstrates in his *De Anima*, everything that is of interest about experience has to do with continuity, with a sliding scale between ourselves and the outside world.” F. R. Ankersmit en Ewa Domanska, *Encounters: Philosophy of History after Postmodernism*, University Press of Virginia, Estados Unidos, 1998, p. 98.

Ankersmit recurre a Aristóteles porque él introduce la noción de un medio que sirve de contacto inmediato para los sentidos de la vista y el oído, que carecen de la contigüidad con el objeto que se percibe. “El secreto de la percepción sensorial, según Aristóteles, está en el hecho de que los sentidos son capaces de una reproducción de la manera en que se manifiesta el objeto de conocimiento”.¹⁸² Dicho así, el medio es una continuidad entre el objeto de conocimiento y la percepción sensorial: el sentido que mejor expresa tal singular circunstancia es el táctil. “El sentido del tacto nos da el contacto más directo e inmediato y el más auténtico (en el sentido específico que le doy a la palabra) con el mundo externo a nosotros”.¹⁸³

La relación directa e inmediata que pueda tener el sujeto con el pasado es fundamental para *la experiencia del yo*. La apuesta que hace Ankersmit por el pensamiento aristotélico consiste en mostrar la relación contigua entre ambas instancias (sujeto y pasado), donde la experiencia histórica resulta coincidente con la experiencia de la realidad mediante el tacto.

Lo directo y la inmediatez de la experiencia histórica del pasado coinciden con las propiedades (circunscritas por Aristóteles) de la manera en que experimentamos la realidad gracias al tacto. Y, más importante aún, la contigüidad de una forma de la realidad y la experiencia del yo –piénsese por ejemplo de nuevo en cómo sentimos nuestras propias manos cuando tenemos en ellas un florero o un plato– tiene aquí una mayor plausibilidad que en el caso de los otros sentidos.¹⁸⁴

En lo directo e inmediato de la experiencia histórica no hay distancia, como en el caso del observador: “Las características del ver (la distancia, la individualidad, la objetividad, la metáfora) son trocadas por las del tacto (la inmediatez, la experiencia mediante la experiencia del yo, la contigüidad de objeto y sujeto). *La experiencia histórica es un ser tocado por el pasado*”.¹⁸⁵ Un ser que está a la espera de ser tocado. Es decir, el sujeto es un ser que está a la espera de ser tocado por el pasado. Sustancializa la relación pasado y sujeto, volviéndolos entes que pueden tocarse literalmente.

¹⁸² F. R. Ankersmit, “La experiencia histórica”, *Op. Cit.*, p. 248.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 249.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 249.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 253. Las cursivas son mías.

En resumen, aunque en *la experiencia de la realidad por el tacto* la idea de lo sublime no se presente, el proyecto de Ankersmit sobre la experiencia histórica trata de vincular armónicamente las tres nociones siguientes: 1) la descripción de Kant de lo sublime; 2) el sentido del tacto según Aristóteles y 3) la naturaleza de la experiencia histórica. Para lograrlo toma un punto en común entre la experiencia histórica, la experiencia de lo sublime y la experiencia de la realidad mediante el tacto: la *autenticidad*, y ello significa que el sujeto se experimenta a sí mismo en el objeto de la experiencia. El predominio del tacto sobre los otros sentidos otorga un modelo más *auténtico* de la experiencia de lo sublime y de la experiencia histórica.

Es decir, la teoría de la experiencia de la realidad mediante el tacto de Aristóteles ofrece la noción de contigüidad con el objeto y el sujeto; de la experiencia del objeto y de la experiencia del yo. En cambio, Kant hace conflictiva la relación entre la experiencia sublime y la experiencia del yo. Al hacer una comparación entre la doctrina del logos de Aristóteles con lo sublime kantiano y con la experiencia histórica, según Ankersmit, se puede observar que, en los tres casos hay un conflicto de capacidades cognitivas que es esencial mantener, pues es el sostenimiento de dicho conflicto precisamente la condición para el contacto auténtico con la realidad:

Cuando la realidad cotidiana, y lo que consideramos una parte inajenablemente nuestra y de nuestra identidad, genera esta extrañeza y logra adquirir una independencia de nosotros mismos, mediante lo cual se ubica en una posición frente a nosotros, entonces precisamente ahí encontramos el *nec plus ultra* de lo sublime y del conflicto entre las capacidades cognitivas al que se refería Kant. Cuando la realidad, justo en el dominio de la realidad cotidiana que nos es tan familiar, demuestra un quebrantamiento paradójico, entonces estamos frente a frente a lo sublime en su expresión más sublime.¹⁸⁶

Ankersmit continúa su argumento diciendo que se trata de una experiencia en la cual el sujeto se somete al objeto: en donde aquélla requiere la pasividad del primero. De tal modo que la experiencia histórica, ocasiona un pequeño cambio en el sujeto, por lo cual es capaz de reconocer la probabilidad de lo que es a primera vista improbable: “La susceptibilidad para la improbable probabilidad del pasado experimentado en la experiencia histórica, en

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 261.

consecuencia, es la condición para toda ‘Bildung’ histórica, para los innumerables pequeños cambios en nuestro ‘tacto histórico’, merced a los cuales un contacto directo e inmediato con el pasado es posible”.¹⁸⁷

Ahora bien, para Ankersmit el conflicto entre capacidades cognitivas antes mencionadas no es el punto central, sino que está en la interpretación ilustrada que asume lo sublime sólo como algo extraordinario. Por ello Ankersmit, de la mano de Aristóteles, propone situar en *lo sublime de lo cotidiano*, es decir, llevar lo extraordinario a lo cotidiano porque significa una forma de percibir la vida en donde no sólo los grandes eventos, personajes y mega relatos cautivan al espectador; al contrario, afirma Ankersmit, es en los pequeños detalles y eventos donde realmente el sujeto es transformado en una *experiencia del yo*, debido a que estos pequeños acontecimientos están más cerca, psicológicamente hablando, del sujeto.

En conclusión, el concepto de experiencia en la pluma de Ankersmit se convierte en una categoría problemática que historiadores y filósofos han atendido sólo de pasada. En concreto, Ankersmit retoma de Aristóteles la idea de la experiencia por medio de los sentidos. De Kant, a pesar de atacar intensamente su aparato trascendental, recupera la noción de la experiencia de lo sublime. Ambas teorías convergen, en una experiencia de lo sublime, pero de lo sublime cotidiano. En otras palabras, la experiencia de lo sublime vivida desde un sujeto empírico no trascendental.

Ankersmit complementa la categoría kantiana de lo sublime con una apuesta aristotélica que consiste en mostrar la relación directa e inmediata de los sentidos, en específico del tacto, con una experiencia del yo. Una experiencia histórica sublime de lo cotidiano me parece plausible porque está relacionada con la sensibilidad histórica de los historiadores o de los estudios de la historia, recordemos a Huizinga y su sensación histórica; sin embargo, ir más lejos y fundamentar este modelo a través de la noción aristotélica del tacto parece más complicado. Pues sería más cercana a la realidad virtual y cómo la intensidad de ésta nos hace pensar que somos capaces de tocar y oler ese mundo.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 263.

3.3. La maduración de su teoría: *La experiencia histórica sublime y Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation*

Los trabajos previos o preparativos encontraron su desenlace en el libro *La experiencia histórica sublime*. Ahí examina el concepto de «experiencia» desde dos perspectivas: por un lado, la práctica histórica (incluyendo la teoría de la historia) y, por el otro, la filosofía. En la primera, el concepto de experiencia, argumenta, no tuvo un amplio desarrollo porque el modelo a seguir de los historiadores era la ciencia y, por lo tanto, cualquier tipo de subjetivismo se veía con malos ojos. Cuando finalmente la práctica histórica, al menos en algunos sectores como la historia cultural, logró escapar de este reduccionismo científicista, se comenzó a utilizar la teoría literaria para profundizar la comprensión del texto histórico; con ello, la relación entre el historiador y el pasado en sí, se quedó al margen, al igual que la idea de experiencia.

Mientras tanto, la filosofía siguió un patrón semejante. La filosofía del siglo XX puede considerarse, principalmente, como filosofía del lenguaje. El interés por el lenguaje debe interpretarse como la continuación de la *filosofía trascendental*, esto es, la indagación de las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero, pero sobre todo en el lenguaje. En este sentido, cabe caracterizar a la filosofía del siglo XX como «trascendentalismo lingüístico», ello significó que la relación del individuo quedara encerrada en «la cárcel del lenguaje».

Dicho de otro modo, las teorías del siglo XX encontraron la respuesta en el lenguaje como condición trascendental para la posibilidad del conocimiento confiable. Estas formas de acceder al conocimiento comparten las siguientes características: por un lado, plantean la existencia de un sujeto cognoscente; por el otro, un objeto conocido y, por último, un esquematismo epistemológico que indica cuál es la relación entre ambos. Como resultado,

la experiencia es la gran perdedora, pues por supuesto debería situarse en alguna parte entre el sujeto y el objeto: es ella la que vincula el sujeto con el objeto, ya que se trata de la experiencia de un objeto por un sujeto. Sin embargo, la idea de un esquematismo epistemológico que abarca al sujeto y al objeto, y que permite explorar y registrar las particularidades de la relación entre éstos,

obliga al epistemólogo a asignar bien al sujeto, bien al objeto, todo el espacio que a primera vista se concedería a la experiencia.¹⁸⁸

A grandes rasgos, *La experiencia histórica sublime* se puede catalogar como la culminación del romanticismo, pues intenta desequilibrar a la filosofía del lenguaje (*theory*), así como en su tiempo lo hizo con la razón ilustrada. Pues, según Ankersmit dónde está el lenguaje, no hay experiencia, y dónde está la experiencia no está el lenguaje.

Para Ankersmit, la historia es una disciplina empírica principalmente por dos motivos: el primero es porque el historiador trata con los hechos que el pasado dejó y que pueden verificarse empíricamente y el segundo es porque la historia expresa una experiencia histórica del pasado. De tal manera que escribir la historia representa un proceso de vinculación entre el lenguaje y la realidad. No obstante, siguiendo el argumento de Ankersmit, a diferencia del modelo filosófico tradicional, el lenguaje tiene que seguir a la experiencia y no al revés, que es como se acostumbra en la filosofía del lenguaje, si acaso considera la experiencia.

La experiencia, según Ankersmit, configura nuestro mundo y no nuestro lenguaje, pues éste solo existe en su uso y no antes. Por lo tanto, el cómo expresar nuestra experiencia del pasado no depende de un factor cognoscitivo, sino de una cuestión estética y con ello, ontológica. Pero antes de adentrarme en esta materia, esbozaré el recorrido que hace este autor holandés del concepto de experiencia histórica.

En primer lugar, hace un llamado a dejar atrás la filosofía del lenguaje (*theory*¹⁸⁹), pues si nos quedamos en sus paradigmas no será posible escapar del trascendentalismo lingüístico. Por ejemplo, Rorty, a pesar de sus intentos de liberarse de éste, siguió aferrándose a la conexión estrecha entre lenguaje y realidad, lo cual no dejó espacio para la experiencia y, además, redujo el pasado a un presente eterno. Otro tanto ocurrió con Gadamer, para quien el peso de la historia efectual separó a las cosas de sus raíces en el pasado y, en consecuencia, reforzó la celda que nos mantiene en la cárcel del lenguaje.

¹⁸⁸ Frank Ankersmit. *La experiencia histórica sublime*, trad. Nathalie Schwan, Universidad Iberoamericana, México, 2010, p. 40

¹⁸⁹ Con *theory* Ankersmit se refiere a la hermenéutica, estructuralismo, postestructuralismo, semiótica, tropología y retórica.

En segundo lugar, Ankersmit explora las alternativas existentes para construir un concepto de experiencia alejado del trascendentalismo. En esta búsqueda, arriba a la teoría del color de Goethe; de la cual concluye que existe un paralelismo sorprendente entre el lenguaje que se utiliza para los colores y el que se emplea para el pasado. Pues, en el caso de los colores, la experiencia se revela como una categoría autónoma del lenguaje; por tanto, éste tiene que seguir a la experiencia. Ankersmit utiliza esta “teoría del color” para mostrar que se puede escapar del trascendentalismo lingüístico, además de que le sirve para contraponer a Goethe sobre Newton, el romanticismo *versus* la ilustración. Su propósito es claro: apoyar la idea de un mundo que escape del lenguaje. Sin embargo, posteriormente no regresa a esta teoría del color, sino que la olvida para enfocarse en la experiencia estética, en particular a la interpretación que hace de Dewey (más adelante explicaré su relación con este filósofo pragmatista norteamericano).

Así mismo, como se vio en el primer capítulo, en la historia del término experiencia se pueden encontrar dos nociones clave: la primera concibe a la experiencia como un atributo del mundo; la segunda concibe como un atributo del sujeto o del individuo. En contraste, Ankersmit defiende la tesis de que existe una experiencia histórica del pasado, la cual no se puede catalogar en ninguna de las clasificaciones anteriores.

La propuesta de Ankersmit es que el concepto de experiencia (histórica) es indispensable para una apreciación correcta de nuestra relación con el pasado: ella es un fenómeno que ocurre en el plano límite donde se encuentran el historiador y el pasado. Es decir, la experiencia histórica ocurre cuando “psicológicamente” hablando estamos más cerca del pasado. Por ello, este teórico holandés argumentará que el historiador es el que está mejor preparado para tener una experiencia histórica, debido a que está sensibilizado por y para el pasado.

Para este autor, la experiencia histórica tiene un aspecto positivo y otro negativo: el positivo consiste en el contacto directo e inmediato con el pasado que le es dado al historiador en ese instante. El negativo, por otro lado, se circunscribe a la pérdida momentánea del lenguaje, del orden simbólico y de las tradiciones, que por lo común son la barrera que impiden una confrontación directa con la realidad. En esta confrontación se pierde toda subjetividad y lo que constituye al sujeto, como tal.

En general, para Ankersmit, esta experiencia se conforma de un movimiento que abarca, al mismo tiempo, un descubrimiento y una recuperación del pasado. Descubrimos el “pasado como una realidad que de alguna manera ‘se desprendió’ de un presente atemporal. Aquí radica el componente de la pérdida en la experiencia histórica”.¹⁹⁰ Al *sufrir* esta pérdida, la experiencia histórica ofrece “la expectativa” de recuperar ese pasado al trascender los límites entre presente y pasado.

En la experiencia histórica, a su vez, se pueden identificar tres tipos de experiencia: 1) la experiencia histórica objetiva corresponde al modo en que la gente experimentaba su mundo en el pasado (lo que puede ser objeto de estudio); 2) la experiencia histórica subjetivista es la que sufre el historiador; y 3) por último, la experiencia histórica sublime es una fusión de las dos anteriores y se puede observar a nivel de las civilizaciones. A saber, son las dos últimas variantes las que más interesan a Frank Ankersmit.

Ankersmit utiliza la *experiencia histórica objetiva* para referirse al modo en que las personas experimentaban su mundo en el pasado y, además, lo que puede ser objeto de investigación histórica; por lo tanto, dicha experiencia objetiva ha estado siempre en la atención de los historiadores. Por ejemplo, entre los historicistas o de los que estudian las mentalidades. También podríamos nombrar a E. P. Thompson y Joan Scott, entre otros historiadores ya que sus narraciones históricas parten de las experiencias de aquéllos que vivieron en el pasado para plantear sus representaciones del pasado.

La *experiencia histórica subjetiva* es una experiencia del pasado por parte del historiador, es la que Huizinga tenía en mente cuando argumentó sobre la ‘sensación histórica’. En palabras de Ankersmit, la experiencia histórica subjetiva consiste en un encuentro directo con el pasado y con el aura de un mundo que se ha perdido.

En cambio, la *experiencia histórica sublime* es “la de un pasado que se escinde del presente. El pasado nace de la experiencia traumática por la que pasa el historiador en el momento en que entra en un nuevo mundo y se da cuenta de que ha perdido el anterior

¹⁹⁰ Ankersmit, Frank, *La experiencia histórica sublime*, trad. Nathalie Schwan, Universidad Iberoamericana, México, 2010, p. 25.

irremediamente para siempre. En tales casos, la mente del historiador funciona como una especie de escenario donde se desenvuelve el drama de la historia universal”.¹⁹¹

De acuerdo con Ankersmit, las experiencias históricas sublimes han sido decisivas en la evolución de la conciencia histórica occidental en la práctica histórica. Es decir, la experiencia histórica sublime se muestra en la asimilación colectiva de determinados acontecimientos históricos que marcan un hito, cuando el presente se escinde, dando lugar a un presente que a partir de ese momento pertenece definitivamente al pasado. En este sentido, el paradigma que representa la experiencia histórica sublime se encuentra en la Revolución Francesa o en la Segunda Guerra Mundial. Para el caso nacional yo nombraría la Conquista de México porque ese evento ha marcado un hito en la memoria colectiva de los mexicanos.

La experiencia histórica subjetiva, por otro lado, es parecida a aquella que experimenta el artista o el historiador del arte. Como tal, la experiencia es percibida en su complejidad, es decir, la pintura es vista y experimentada en su totalidad; lo mismo sucede con las realidades históricas, porque llega en un conjunto de interrelaciones complejas, y se experimenta tanto el pasado como lo que ha dejado atrás; este proceso es similar a lo acontecido en las artes y en la experiencia estética.

Ankersmit retoma la categoría de experiencia estética, en particular la experiencia estética pragmatista de Dewey, ya que explícitamente rechaza la división de las categorías de sujeto y objeto. Así mismo, en la experiencia estética los sujetos y objetos deben deducirse a partir de ella, y no al revés. Sin embargo, se trata de una interpretación basada en los comentaristas de Dewey. Pues, para este último, (en *El arte como experiencia*) si bien no existe una separación tajante entre el objeto y el sujeto, “la experiencia estética es imaginativa [...] toda experiencia consciente tiene por necesidad cierto grado de la cualidad imaginativa”.¹⁹² Asimismo, “la obra de arte nos propone el reto de ejecutar un acto de evocación y organización mediante la imaginación del que experimenta. No se limita por tanto a ser meramente un estímulo y un medio para un curso franco de la acción”.¹⁹³ Por lo cual, son postulados contrarios a los defendidos por nuestro autor holandés.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 279.

¹⁹² John Dewey, *El arte como experiencia*, trad. Jordi Claramonte, Barcelona, Paidós, 2008, p. 307.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 309.

Según Ankersmit, para Dewey, la experiencia estética permite una mejor comprensión de la naturaleza de la experiencia en sí. Se trata de una idea holista donde la experiencia brinda la imagen completa y no, primero las partes y después el conjunto. Durante un momento, la pintura es experimentada de manera pasiva y es cuando produce su mayor efecto; después, la razón asume el control y cobramos conciencia de los detalles de la pintura y, posiblemente del significado de la obra para la historia del arte. En la experiencia estética el conjunto es lo elemental, en tanto que los detalles resultan más bien una construcción.

En este sentido, la práctica y la experiencia históricas están más cercanas al dominio del artesano y del (buen) político, que al del científico. Con todo, “lo que el historiador escribe sobre el pasado, en la medida que está basado en pruebas escritas y una argumentación consistente, es, en términos epistemológicos, tan sólido como lo que el astrónomo, el biólogo y el físico afirman a partir de sus observaciones”.¹⁹⁴

De modo que la historia es un desplazamiento del presente al pasado que no pierde la complejidad de cada época. En tales circunstancias, la experiencia histórica permite entrar en contacto con el pasado. Dicho contacto puede ser evocado por una línea de cierto documento o por las notas de una canción antigua y está acompañado de una convicción absoluta de autenticidad y de verdad.

Es necesario recalcar que, para Ankersmit, al contrario de la epistemología tradicional, en la experiencia histórica subjetiva no existe una separación nítida entre el objeto y el sujeto de la experiencia; de hecho, hay una continuidad tal que, de alguna manera en el proceso el historiador se convierte en el objeto percibido. De ahí que nuestro autor retome la teoría de los sentidos de Aristóteles. Por tanto, diríamos que en la experiencia histórica existe un “contacto” entre el historiador y el pasado que excluye todo lo que no forma parte de esa comunicación.

En el momento en que ocurre la experiencia histórica, las delimitaciones espaciales y temporales son suspendidas momentáneamente: “la experiencia histórica une pasado y

¹⁹⁴ Ankersmit, Frank, *La experiencia histórica sublime*, p. 113.

presente en un beso fugaz pero extático”.¹⁹⁵ Es decir, la experiencia histórica es un fenómeno que permite el encuentro del historiador y del pasado.

En consecuencia, nos dice Ankersmit, la dimensión “horizontal” o contextual es eliminada y sólo deja la relación “vertical” o directa entre el historiador y el pasado; por tanto, en ese instante, solo existe el pasado que se le manifiesta al historiador.

Dicho de otra manera, solo lo que se sustrae al contexto, a todo sentido o significado narrativo y que existe solamente en su desnudez semántica, puede resultar un objeto de la experiencia. Como resultado, esta proposición puede llegar a ser una de las más complejas conceptualmente de comprender. Pues, de este fenómeno cuasi noumenal, se deriva el siguiente paradigma: en la experiencia histórica subjetiva, el sujeto trata de abrazar lo histórico, pero es confrontando con lo ahistórico; por consiguiente, el pasado se le escapa en una apariencia que difiere mucho de lo deseado y esperado. Debido a lo cual, la experiencia histórica está acompañada de una sensación de pérdida, aunque en realidad no se puede perder algo que nunca se ha poseído.

Por lo tanto, se genera una percepción imaginaria de pérdida que tiene su origen en la sensación indefinida de que la historia se transformó en la naturaleza y como tal se espera que aumente el conocimiento de la humanidad cuando en realidad, la experiencia histórica es más ontológica que epistemológica.

En suma, “si tenemos que expresar nuestra experiencia estética o sublime de una obra de arte, nuestro estupor no es epistemológico, sino ontológico. El problema no consiste en cuáles palabras utilizar para hacer justicia a nuestra forma de experimentar el mundo, sino en que, por un tiempo, deja de haber alguien que pueda decir algo, dado que en ese lapso la experiencia es lo único que hay”.¹⁹⁶

Como bien advirtió Ankersmit, cognoscitivamente hablando, la experiencia histórica no significa nada y no tiene razón de ser; pero una experiencia histórica sí puede ocasionar que un historiador mire el pasado de una manera nueva.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 118.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 238.

Para Ankersmit, el problema central se localiza en la epistemología tradicional, debido a que se basa en un prejuicio ontológico, donde el mundo solamente se compone de objetos y seres como mesas, árboles y perros. Además, la noción de la experiencia histórica no es del agrado de la mayoría, ya que nos inclinamos por naturaleza a ensamblar en dicho esquema epistemológico todas las variantes de la experiencia; y, en tal caso, la experiencia histórica resulta algo inútil.

Por consiguiente, Ankersmit rescata del olvido otro tipo de epistemología, en la que esa polarización total entre el sujeto y el objeto no existe, sino en la que se respeta la interacción no problemática con el mundo. Una epistemología que se siente cómoda con la vida cotidiana, con la interacción social y, sobre todo, con la representación (historiografía).

Como se vio en el primer apartado de este capítulo, Aristóteles formuló esa epistemología en su teoría sobre la percepción sensorial. La interacción entre el sujeto y el objeto y el contacto directo e inmediato con los objetos de percepción, son las cosas que constituyen el punto central de esta epistemología. De modo que, los más indicados para apreciar esa epistemología son el artista y el estético (pragmatista), pues ellos coincidirán en que todo lo que importa en el arte ocurre en la interacción entre la obra de arte y el espectador.

Cuando se experimenta una obra de arte, la concentración radica en lo visto y oído, y el resto se olvida. Es decir, se descontextualiza la experiencia; por lo cual la experiencia estética no consiste en una forma de comprensión diltheyana empática que intenta revivir parte del pasado, sino que nos ofrece lo que está encerrado en el contexto. La experiencia estética solo puede surgir cuando se ha logrado un equilibrio adecuado entre ambos extremos.

Por estas razones, si la experiencia histórica se puede igualar a la estética, resulta que la experiencia histórica es una “impresión” que el sujeto tiene del objeto de la experiencia. Para poder tener esa sensación histórica debe existir cierta armonía entre la parte relevante del pasado y el sujeto de la experiencia. Sin la armonía (esto es, una relación equitativa entre el sujeto el objeto de la experiencia) se pierde la autenticidad de la experiencia. La autenticidad es la capacidad de subsumir todos los orígenes del significado, de ser “completo en sí mismo” sin que ningún contexto influya en su configuración. En efecto, el contexto destruye la autenticidad.

Las experiencias estética e histórica son muy afines. En la estética, todo lo relevante sucede entre la obra de arte y nosotros; en cuanto abandonamos la interacción directa entre la obra y nosotros y decidimos analizar la obra más a conciencia o retraernos en nosotros mismos, el contexto -objetivista o subjetivista- tomará control del asunto, y eso significa el final sin pena ni gloria de la autenticidad de la experiencia estética. Lo mismo ocurre al tratarse de la experiencia histórica, ya que experimentamos el pasado del mismo modo que experimentamos una obra de arte.¹⁹⁷

La experiencia estética y la histórica solo son posibles cuando ni el sujeto ni el objeto son dominantes, de tal suerte que cuando colisionen con otros datos de la experiencia y del conocimiento no serán sacadas tan fácilmente de su cauce, y opondrán resistencia a una absorción demasiado pronta por parte de los esquemas y de las concepciones que violentan su naturaleza.

Como se afirmó más arriba, en el momento de la experiencia, los historiadores sienten que forman parte de la escisión de presente y pasado. Esta escisión les genera una desesperación por la sensación de pérdida de un mundo familiar, lo cual los lleva a tener pensamientos más profundos.

Mientras tanto, la experiencia sublime reina sobremanera en su propio territorio sin que sea supeditada a la legislación epistemológica de la verdad. Las preguntas en torno a la verdad y la falsedad sólo surgen cuando preguntamos si la experiencia se describió adecuadamente y, acaso, si lo que la experiencia ofrece, coincide con el mundo tal como es.

Esta discusión se genera porque el problema tiene su origen en el hecho de que las experiencias estéticas o sublimes, los sentimientos y los estados de ánimo representan experiencias sin sujeto. Para una época o una civilización, en cambio, la experiencia sin sujeto de la experiencia tendrá menos dificultades, pues para Ankersmit, una época o una civilización no es sino ese tiempo de experiencias, es decir, no son entidades autónomas de la misma forma que los individuos. Al tratarse de épocas y civilizaciones están sujetas a una gran inestabilidad, a cambios ininterrumpidos y, en ocasiones, una identidad puede desaparecer por completo del escenario para reaparecer mucho tiempo después.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 331.

Paradójicamente, solo en un mundo historizado exhaustivamente, donde el pasado en sí mismo y el sujeto histórico han perdido sus contornos, será posible traspasar la historia efectual y encontrarse con la historia. Lo sublime sólo entra en escena cuando todo está dicho y hecho, no tiene afinidad con el inicio, los fundamentos o los principios, aunque constituye la señal de que algo ha llegado a su fin.

En la experiencia histórica sublime, la actitud que solemos tomar ante la memoria colectiva demanda a veces que se elimine una parte del pasado a fin de separar una parte de nuestra memoria histórica de nuestro yo colectivo y de nuestra identidad histórica colectiva.

En este sentido, para Ankersmit, la Revolución Francesa y la Revolución Industrial son algunas de las transformaciones más dramáticas que el ser humano de la Europa occidental ha vivido a lo largo de la historia. En consecuencia, estos eventos históricos han ejercido una influencia profunda en sus herramientas mentales, pues en las situaciones mencionadas, el hombre entró en un mundo totalmente nuevo, pero sólo le fue posible olvidando el viejo y dejando atrás su identidad previa. Al entrar en un nuevo mundo, el hombre deja el mundo que ha perdido y adquiere una nueva identidad colectiva.

Cabe sostener que la experiencia histórica sublime constituye, de hecho, una fusión de las experiencias objetiva y subjetiva del pasado. Aunque en *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation*, Ankersmit afirma que de la experiencia histórica sublime se puede pasar a una experiencia histórica sublime y no viceversa.¹⁹⁸

Para finalizar, es imposible establecer una distinción clara e irrefutable entre las tres variantes de la experiencia histórica; en realidad pueden transformarse la una en la otra con facilidad. La objetiva puede cautivar al historiador a tal grado que resuena en su espíritu y que adopta de esta manera el color de una experiencia histórica subjetiva. Es muy posible que una experiencia de tal naturaleza produzca una sensación de pérdida y de desorientación; de ser así, algo de lo sublime de la tercera variante penetrará en la subjetiva. Y como la sublime

¹⁹⁸ “For it follows from the foregoing (1) that we shall have to distinguish between a collectivist or holistic variant of historical experience and the experience of the past by an individual historian (assuming such a thing exists) and (2) that there will be little hope for individual historical experience if we have to abandon collectivist or holistic (sublime) experience. Because of the disciplinary character of historical writing, we can move only from holistic historical experience to individual historical experience and not the other way around.” en Frank Ankersmit, *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation*, Nueva York, Cornell University Press, posición 193/279.

consiste en una confluencia de las variantes objetiva y subjetiva, engloba ambas, aunque el dramatismo de la sublime las supera por mucho.

Para recapitular, la congruencia entre el sujeto y el objeto de la experiencia histórica sólo es posible al tratarse de una mente empapada de historia, que posea una diversidad de formas, entre las que, de repente, una se revela congruente con el pasado en sí. Dos engranes girando que de repente se acoplan sólo por un instante y pueden perturbar el pasado.

En conclusión, para Ankersmit la experiencia histórica subjetiva se puede igualar a la experiencia estética, en específico a la experiencia estética pragmatista de Dewey (y W. James). Es importante hacer esta acotación porque al igual que en la filosofía, también hay una estética analítica que ha dejado de lado a la experiencia directa o pura del objeto. Ahora bien, consideremos por el momento correcta esta hipótesis, entonces, aquí la pregunta obligada para Ankersmit sería: ¿Cuál es la diferencia entre la experiencia estética y la experiencia histórica? Es decir, ¿qué hace histórica a la experiencia que nos describe Ankersmit?

Imaginemos que el historiador se mueve en una línea horizontal paralela al pasado mismo; cuando, la experiencia histórica de repente empuja la línea horizontal sobre el eje vertical que conecta al presente y al pasado. En consecuencia, la distancia entre ambas es eliminada y puede surgir ese contacto.

Ankersmit lo ilustra de la siguiente manera:

The image that comes to mind is that of a rubber band that is stretched further and further until all of sudden it snaps. Initially no force is exerted on the rubber band-this is the phase when there is still a brotherly union of present and past and the idea of pulling them apart occurs to nobody. Next comes the phase where the two ends of the rubber band are slowly but inexorably pulled apart by the ever-growing distance between present and past, but nobody notices what is actually going on since the rubber band ties together aspects of the past (and the present) that no one pays any attention to. They are tacitly believed to be outside the domain of history. Tension builds up until finally the moment arrives when the tension becomes too great and-bang! -the rubber band snaps. Only then does it become impossible to ignore any longer the distance between present and past that has imperceptibly increased for years, if not for centuries, on some less perspicuous domain of the relationship between present

and past. What has been postponed for far too long is then redressed in a momentary flash in the minds of historians possessing an unusually acute sense of history.¹⁹⁹

Para empezar, las cosas que nos pueden provocar esta sensación histórica contienen en sí fragmentos del pasado, un aura del pasado. Por lo tanto, nos enfrentamos a la siguiente situación: si quien puede sufrir esta experiencia es mayormente un historiador sensible al pasado, es para “reconocer” el “pasado” que contiene ese objeto, pieza musical, texto, etc. Entonces, ¿cómo puede ser una experiencia previa al orden simbólico si ya se reconoce como histórica?

Ankersmit responde que lo experimentado son sentimientos y estados de ánimo y que cuando el historiador “despierta” de esta experiencia trata de representar lo percibido; sin embargo, al transformar la experiencia en palabras ésta se pierde y sólo queda una sombra de lo acontecido.

Por ello, retomando a Collingwood, considero que la experiencia histórica subjetiva de Ankersmit está más cercana a la percepción que a la experiencia. Es decir, la experiencia histórica subjetiva se queda en los primeros niveles de la conciencia: el sentimiento que es un flujo que incrementa la sensación y la emoción, sin que éstos sean todavía distinguibles para la conciencia. El segundo nivel es la conciencia que uno tiene de un sentimiento. En su aspecto práctico, se trata de ser conscientes de una ausencia o necesidad de un objeto que no está claramente identificado. Collingwood llama a este estado *apetito*. En el momento que es posible identificar un objeto o estado como el objeto de *apetito*, uno se ha movido al tercer nivel: el *deseo*. Como el *apetito* está esperando algo, el *deseo* es la conciencia de esperar ese algo. En otras palabras, puede identificar un objeto como posible para satisfacer el deseo. En este nivel surge explícitamente el pensamiento como la capacidad de reconocer alternativas. Volverse consciente del deseo es moverse al cuarto nivel: el *querer*, el nivel característicamente humano. En el nivel del *deseo*, la conciencia es todavía rudimentaria o involucra una elección implícita, pero todavía no es consciente de tomar uno mismo una opción. En el nivel del querer, los objetos de elección no son cosas sino acciones.

¹⁹⁹ Frank Ankersmit, *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation*, Nueva York, Cornell University Press, posición 202/279.

En el aspecto cognitivo paralelamente a las funciones de conciencia práctica, el flujo de *sensaciones-emociones* es el contenido del primer nivel de la conciencia. En el segundo nivel, un acto de atención transforma las experiencias inmediatas. Collingwood llama a este segundo nivel de conciencia: *imaginación*. Como también lo reconoce Dewey, la imaginación (base de su teoría del arte), como su contraparte práctica *apetito*, es una forma implícita de pensamiento. La comparación nos lleva al tercer nivel que tiene como objeto actos del segundo orden. La función del tercer nivel de la conciencia es la aprehensión de objetos específicos. Esto es lo que ordinariamente se conoce como *percepción*. El cuarto nivel del intelecto o del pensamiento racional es volverse consciente de la actividad perceptual. En el tercer nivel, las proposiciones pueden ser formuladas y acertadas, pero únicamente en el cuarto nivel, la razón puede ser dada a ellos y ellos pueden ser afirmados por esas razones. Así, el cuarto nivel de la conciencia cognitiva es formalmente idéntico al cuarto nivel de conciencia práctica: solamente en el nivel del *querer* puede la acción expresar decisiones hechas por la razón. El cuarto nivel de la conciencia reúne los aspectos prácticos y cognitivos.

Esto es, se enfoca en la escala de las formas de la conciencia y comienza con los dos extremos: sentimiento y pensamiento. Pero su objetivo es establecer la imaginación como una forma intermediaria. Primero se tiene al sentimiento como el flujo de las emociones inmediatas, en segundo a la imaginación como la expresión de esas emociones; es decir, la imaginación produce ideas y, en tercer grado, el pensamiento se encarga de producir las relaciones entre las ideas. Collingwood describe la conciencia imaginativa como el pensamiento en su absoluta, fundamental y original forma.

Sintetizando, diré para terminar que, sin la introducción de la categoría de la imaginación en la experiencia histórica, ésta se queda solamente en un nivel de percepción, no es sino hasta el momento en que se introduce la conciencia histórica que podremos hablar de la experiencia histórica. Dicho de otra manera, la experiencia histórica no debe ser una aceptación pasiva de las impresiones producidas por el pasado,²⁰⁰ tal y como lo propone

²⁰⁰ En este sentido, como bien lo señala Rodrigo Díaz: “But if we accept Dewey’s account of experience, and see it as a form of comprehension in Mink’s sense, the “surface” is always the result of a constructive intellectual effort. The fact that the “aura” can only be perceived by highly trained and sensitive historians tells clearly that the context is much more active in modelling our experience than what Ankersmit is willing to admit.” en Rodrigo Díaz-Maldonado, “Historical experience as a mode of comprehension”, artículo en prensa.

Ankersmit, puesto que dejaríamos a la experiencia en un nivel de percepción y sin la asimilación no podríamos entrar al mundo histórico. Es decir, la experiencia histórica debe ser más que una experiencia estética y hasta ésta reconoce el uso de la imaginación para su asimilación.

Consideraciones finales

Devolvámosle a nuestra reflexión sobre la historia algo de la calidez del corazón humano, algo que pueda resonar en lo más profundo de nuestras almas.

Frank Ankersmit, *La experiencia histórica sublime*.

Como he mencionado anteriormente, el propósito de este trabajo consistía en presentar la experiencia histórica de Frank Ankersmit. Para ello realicé una lectura reflexiva de su obra para comprender el eje rector de su teoría. Con este objetivo en mente opté por dividir esta investigación en tres capítulos. El primero está dedicado a una breve genealogía representativa del concepto de experiencia histórica, el segundo introduce al autor holandés en la producción historiográfica actual, así como a sus principales críticos. El último capítulo recorre la obra de Ankersmit, poniendo énfasis en la experiencia histórica.

En el primer capítulo expongo algunos de los significados más representativos del concepto de experiencia histórica. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que yo no buscaba escribir una historia de este concepto tan escurridizo, sino argumentar que este ha estado presente en las discusiones sobre la teoría y filosofía de la historia. Es decir, no es, como afirma Ankersmit, una categoría ignorada por los filósofos, al contrario, ha estado presente en las discusiones filosóficas modernas y contemporáneas.

Resulta fundamental hacer esa exposición de autores ya que una de las tesis propuestas por Ankersmit es que el concepto de experiencia histórica es indispensable para una apreciación correcta y responsable de nuestra relación con el pasado; pues ella es un fenómeno que tiene lugar en el límite donde se encuentran el historiador y el pasado. Por lo tanto, le resulta extraño y preocupante que la historia se conciba como una ciencia fundada en la experiencia pero que pese a ello nunca se nos permita adquirir conocimientos netamente "experienciales". Ankersmit defiende la hipótesis de que sí se puede experimentar el pasado, para comprobarlo recuerda la experiencia histórica que tuvo Huizinga al observar algunas pinturas de los hermanos Van Eyck y de Rogier van der Weyden, así como las que tuvieron otros personajes como Goethe, Herder y Burckhardt.

Para consolidar su hipótesis recupera la idea herderiana (y de Koselleck) de que los objetos conservan una suerte de emanación del propio pasado. Esto es, el propio pasado ha resistido el paso del tiempo y está presente en objetos que nos son dados aquí y ahora formando una especie de protuberancias del pasado en el presente. Lo que quiere mostrarnos es que la historia es un “desplazamiento” del presente al pasado basado en los hechos sobre el pasado, pero conservando la complejidad propia de cada época.

No obstante, según Ankersmit, mientras continuemos seducidos por el dogma del empirista (es decir, separar al objeto del sujeto que lo experimenta) no seremos capaces de decir algo lúcido sobre la experiencia histórica. Ankersmit niega la existencia de una tradición que haya impulsado la experiencia histórica. Sin embargo, en el capítulo uno pretendí mostrar que, de hecho, los siglos XIX y XX trabajaron de forma constante sobre la experiencia histórica, buscando una experiencia que rompiera con la tradición ilustrada que habían impuesto Bacon, Descartes, Newton y Kant. Por este motivo, en la historia que expongo, rescato a Dilthey, Oakeshott, Collingwood, Gadamer y Koselleck. Aunque reconozco que en esta suerte de historia no incluyó a historiadores que exponen claramente sobre este concepto como E.P. Thompson y Joan Wallach Scott.

Con respecto a mi recreación de esta discusión, me limité a señalar solamente aquellos aspectos que a mi juicio ofrecen una interpretación todavía hoy viva, o sino por lo menos diferente al sistema generalizado que concluye que la experiencia histórica es una contradicción en sí misma. Procuré mostrar algunas de las representaciones más significativas de este concepto, pues ello me permitió contextualizar y valorar las propuestas de Ankersmit, así como debatirle que la experiencia histórica es una temática que carece de interés para los filósofos de la historia.

En el discurso de Ankersmit, el rechazo de esta temática es propio de la epistemología, pues esta se encarga de aplastar a la experiencia entre el sujeto y el objeto. Además, sostiene que la experiencia solamente volverá a ser una categoría filosófica imperante una vez que la epistemología haya perdido su control sobre la filosofía y desaparezca la necesidad de que estén unidas en el más íntimo de los abrazos.

No obstante, a partir de la lista de filósofos que examino en el primer capítulo, se puede observar la importancia que ha tenido la experiencia histórica en los debates sobre la

filosofía de la historia. En especial, me parece que sí hubo un filósofo e historiador que pudo captar la complejidad de la experiencia histórica: R. G. Collingwood. A pesar de que Ankersmit lo clasifica con los constructivistas y no lo analiza detenidamente, dicho filósofo fue un gran exponente de la idea de experiencia y, considero que nos permite llenar los espacios vacíos que deja la propuesta de Ankersmit.

En este sentido, la lectura de la obra de Collingwood nos permite observar que la experiencia histórica de Ankersmit se quedó a medio camino. Es decir, la experiencia histórica subjetiva que propone está al nivel de la percepción y las sensaciones; las cuales no pueden ser históricas por sí solas porque para volverse históricas, por mucho que la causa contenga un aura del pasado, necesitan convertirse en pensamiento. Aunque para Ankersmit, cuando la experiencia se convierte en pensamiento deja de ser experiencia.

Para Collingwood, el historiador pretende llegar al pensamiento que está detrás de las reliquias, pues detrás de cada una de ellas hay una idea. Para obtener esas ideas es necesario aplicar el método del historiador que consiste en una lógica de preguntas y respuestas. En este sentido, el *re-enactment* consiste en colocarse en el *lugar de*, pero no mediante la empatía de Dilthey, sino de un proceso racional. A diferencia de la propuesta de Ankersmit, la experiencia histórica debe trascender la contemplación pasiva en busca de una reactualización activa en el pensamiento presente. (Más adelante expondré a detalle de qué manera complementa Collingwood los huecos existentes en la teoría de Ankersmit.)

Por otro lado, en el segundo capítulo vimos que Frank Ankersmit, considerado un ícono fundamental del *giro lingüístico* en la historiografía, es uno de los teóricos de la historia más importantes de finales del siglo XX. Aunque la mayoría de sus críticos no entendieron el paso que dio de la representación a la experiencia histórica, comentan que rompió su trabajo anterior cuando se incursionó en la experiencia. Estos críticos no consideran que para Ankersmit la representación y la experiencia son las dos caras de una misma moneda. Es decir, a pesar de que se contraponen no pueden existir una sin la otra. Con la lectura de su obra, se puede observar un desplazamiento parcial de la representación hacia la problemática de la experiencia histórica para nuevamente regresar a la primera pero ya con una propuesta enriquecida por ambos conceptos, yo considero que la experiencia histórica es la que rige su entramado teórico.

En el tercer capítulo, una de mis tesis fue considerar que Frank Ankersmit, al contrario de lo que afirman algunos de sus críticos en el capítulo dos, mostró desde una etapa temprana en sus textos, no sólo un interés particular por la experiencia histórica, sino que ésta se convirtió en el eje rector de su entramado teórico. Es decir, que sus trabajos giraron en torno a la preocupación de cómo se relaciona el historiador con el pasado.

El trabajo de Ankersmit ha sido un proceso continuo de reflexión en torno a la experiencia histórica. En otras palabras, si bien es cierto que en *Historia y tropología* su foco está puesto aparentemente sobre la representación histórica, él mismo afirma que el modelo descrito es, mejor dicho, una teoría de la experiencia histórica. Aunque debo admitir que en el desarrollo quedan muchos hilos sueltos, pero se confirma su interés en la experiencia histórica desde un momento temprano.

La finalidad de ese capítulo fue mostrar el desarrollo del concepto de experiencia histórica en su obra. Al relatar qué y cómo entendía el concepto de experiencia histórica sirve, por un lado, para mostrar que su interés por la experiencia es anterior a su texto *La experiencia histórica sublime*; por otro lado, permite observar cómo fue el progreso de su obra, la cual considero se fue enriqueciendo historiográficamente. En un comienzo sus textos eran un llamado para los filósofos y no para los historiadores en sí, sin embargo, se puede apreciar que esta postura se va ampliando para incluir no sólo a los filósofos o filósofos de la historia, sino también a los historiadores.

Ankersmit reconoce tres tipos de experiencia histórica: objetiva, subjetiva y sublime. La primera no genera problema alguno pues es la que han ocupado los historiadores desde hace tiempo (con el historicismo y se reforzó con la historia de las mentalidades). La sublime o colectiva tampoco tendría mayor problema ya que en general reconocemos los cambios que crean los grandes procesos de la Historia. Sin embargo, la experiencia histórica subjetiva es la más incierta porque si bien podemos reconocer la existencia de las sensaciones históricas y su labor en la comprensión del pasado, no podemos aceptar del todo el proceso que ocurre en la experiencia histórica presentada por Frank Ankersmit.

A grandes rasgos, el ejercicio que hace Ankersmit es sustituir la epistemología kantiana por la teoría aristotélica de la sensación, puesto que rechaza la separación kantiana de sujeto y objeto de la experiencia e introduce la experiencia sensorial de la teoría

aristotélica. La apuesta que hace Ankersmit por el pensamiento aristotélico consiste en mostrar la relación contigua entre ambas instancias (sujeto y pasado), donde la experiencia histórica resulta coincidente con la experiencia de la realidad mediante el tacto: *La experiencia histórica es un ser tocado por el pasado*. Aquí, Ankersmit *ontológiza* la experiencia histórica; es decir, la vuelve un ser que puede ser tocado por el pasado y que está a la espera de ser tocado. Ankersmit invita a reflexionar sobre la posibilidad de tener un contacto directo e inmediato con el pasado, incluso, de cualquier lenguaje o representación a través de la experiencia histórica. La experiencia histórica es un sometimiento al pasado, donde el historiador queda sujeto al poder del objeto que la ocasiona, es decir, es una experiencia pasiva. Por lo tanto, el historiador debe estar en el lugar y tiempo adecuados para que el pasado pueda llegar a él y transformarlo.

Desde mi punto de vista, Ankersmit construye un sujeto empírico (es decir, el sujeto no se puede separar del objeto) tomando como referente a Kant e iré más lejos aún al afirmar que su modelo propuesto en *Historia y Tropología*, en gran medida, es un intento de rescatar el aparato empírico de filósofos como Aristóteles, Kant, Dewey, Quine, Rorty, Kuhn, entre otros. En concreto, Ankersmit retoma de Aristóteles la experiencia por medio de los sentidos. De Kant, a pesar de atacar intensamente su aparato trascendental, retoma la experiencia de lo sublime. Ambas teorías concluyen en una experiencia de lo sublime, pero de lo cotidiano y no solamente en cuestiones magnánimas: la experiencia de lo sublime acontecida desde un sujeto empírico no trascendental.

En este sentido, aunque *Historia y Tropología* es un tratado de la narración y representación históricas es innegable que equilibra el aspecto lingüístico cuando introduce la noción de sustancia narrativa como aquel aspecto dentro de la narración que incluye la experiencia histórica del sujeto que escribe.

Asimismo, cuando Ankersmit le otorga un carácter estético a la representación histórica lo que se pone en juego es la dimensión ontológica del escrito histórico. La dimensión estética tiene la finalidad de desplazar a la epistemología como guardián del escrito histórico. En consecuencia, no se cuestiona una verdad cognoscitiva sino diferentes representaciones a su vez diferenciadas por consideraciones estilísticas.

Por otro lado, el libro *La experiencia histórica sublime* se puede catalogar como una continuación del romanticismo, pues intenta desequilibrar a la filosofía del lenguaje (*theory*), así como en su tiempo lo hizo este con la razón ilustrada. Pues, según Ankersmit dónde está el lenguaje no hay experiencia y dónde está la experiencia no está el lenguaje.

Para Ankersmit, la historia es una disciplina empírica principalmente por dos motivos: el primero es porque el historiador trata con los hechos que el pasado dejó y que pueden verificarse empíricamente y el segundo es porque la historia expresa una experiencia histórica del pasado. De tal manera que, escribir la historia representa un proceso de vinculación entre el lenguaje y la realidad. No obstante, siguiendo el argumento de Ankersmit, a diferencia del modelo filosófico tradicional, el lenguaje tiene que seguir a la experiencia y no al revés, que es como se acostumbra en la filosofía del lenguaje, si acaso considera la experiencia.

La tesis propuesta por Ankersmit es que el concepto de experiencia histórica es indispensable para una apreciación correcta de nuestra relación con el pasado: ella es un fenómeno que ocurre en el plano límite donde se encuentran el historiador y el pasado. Es decir, la experiencia histórica ocurre cuando “psicológicamente” hablando estamos más cerca del pasado. Por ello, argumentará que el historiador es el que está mejor preparado para tener una experiencia histórica debido a que está sensibilizado por y para el pasado.

La experiencia, según Ankersmit, configura nuestro mundo y no nuestro lenguaje, pues éste solo existe en su uso y no antes. Por lo tanto, el cómo expresar nuestra experiencia del pasado no depende de un factor cognoscitivo, sino de una cuestión estética y con ello, ontológica. Tanto en *Historia y Tropología* como en *La experiencia histórica sublime* encontramos que pone en las mismas condiciones a la experiencia estética y a la experiencia histórica.

En este sentido, para Ankersmit la experiencia estética permite una mejor comprensión de la naturaleza de la experiencia en sí, se trata de una idea holista donde la experiencia brinda la imagen completa y no primero las partes y después el conjunto: en la experiencia estética el conjunto es lo elemental, en tanto que los detalles resultan más bien una construcción.

Por consiguiente, Ankersmit rescata del olvido otro tipo de epistemología, en la que la polarización total entre el sujeto y el objeto no existe, sino en la que se respeta una interacción no problemática con el mundo. Una epistemología que se siente cómoda con la vida cotidiana, con la interacción social y, sobre todo, con la representación (historiografía).

La interacción entre el sujeto y el objeto y el contacto directo e inmediato con los objetos de percepción son las cosas que constituyen el punto central de esta epistemología. De modo que, los más indicados para apreciar esa epistemología son el artista y el estético (pragmatista), pues ellos coincidirán en que todo lo que importa en el arte ocurre en la interacción entre la obra de arte y el espectador.

Cuando se experimenta una obra de arte, la concentración radica en lo visto y oído, y el resto se olvida. Es decir, se descontextualiza la experiencia; por lo cual la experiencia estética no consiste en una forma de comprensión diltheyana empática que intenta revivir parte del pasado, sino que nos ofrece lo que está encerrado en el contexto. La experiencia estética solo puede surgir cuando se ha logrado un equilibrio adecuado entre ambos extremos.

Por estas razones, si la experiencia histórica se puede igualar a la estética, resulta que la experiencia histórica es una “impresión” que el sujeto tiene del objeto de la experiencia. Para poder tener esa sensación histórica debe existir cierta armonía entre la parte relevante del pasado y el sujeto de la experiencia. Sin la armonía (esto es, una relación equitativa entre el sujeto el objeto de la experiencia) se pierde la autenticidad de la experiencia.

La experiencia estética y la histórica solo son posibles cuando ni el sujeto ni el objeto son dominantes, de tal suerte que cuando colisionen con otros datos de la experiencia y del conocimiento no serán sacadas tan fácilmente de su cauce y opondrán resistencia a una absorción demasiado pronta por parte de los esquemas y de las concepciones que violentan su naturaleza.

La congruencia entre el sujeto y el objeto de la experiencia histórica sólo es posible al tratarse de una mente empapada de historia, que posea una diversidad de formas, entre las que, de repente una se revela congruente con el pasado en sí. Dos engranes girando que de repente se acoplan sólo por un instante y pueden perturbar el pasado. Por ello mismo es

imposible sufrir una experiencia histórica sin que nuestro pensamiento esté presente, en una especie de experiencia cuasi-religiosa donde el sujeto desaparece.

Como se ha visto, para Ankersmit la experiencia histórica subjetiva se puede igualar a la experiencia estética, en específico a la experiencia estética pragmatista de Dewey (y W. James). Es importante hacer esta acotación porque al igual que en la filosofía, también hay una estética analítica que ha dejado de lado a la experiencia directa o pura del objeto. Ahora bien, consideremos, por el momento, correcta esta hipótesis, entonces, aquí la pregunta obligada para Ankersmit sería: ¿cuál es la diferencia entre la experiencia estética y la experiencia histórica? Es decir, ¿qué hace histórica a la experiencia que nos describe Ankersmit?

Imaginemos que el historiador se mueve en una línea horizontal paralela al pasado mismo; cuando, la experiencia histórica de repente empuja la línea horizontal sobre el eje vertical que conecta al presente y al pasado. En consecuencia, la distancia entre ambas es eliminada y puede surgir ese contacto.

Para empezar, las cosas que nos pueden provocar esta sensación histórica contienen en sí fragmentos del pasado, un aura del pasado. Por lo tanto, nos enfrentamos a la siguiente situación: si quién puede sufrir esta experiencia es mayormente un historiador sensible al pasado, es para “reconocer” el “pasado” que contiene ese objeto, pieza musical, texto, etc. Entonces, ¿cómo puede ser una experiencia previa al orden simbólico si ya se reconoce como histórica?

Ankersmit responde que lo experimentando son sentimientos y estados de ánimo y que cuando el historiador “despierta” de esta experiencia trata de representar lo percibido; sin embargo, al transformar la experiencia en palabras ésta se pierde y sólo queda una sombra de lo acontecido.

Por ello, retomando a Collingwood, considero que la experiencia histórica subjetiva de Ankersmit está más cercana a la percepción que a la experiencia. Es decir, la experiencia histórica subjetiva se queda en los primeros niveles de la conciencia: el sentimiento que es un flujo que incrementa la sensación y la emoción sin que éstos sean todavía distinguibles para la conciencia.

En el segundo nivel, un acto de atención transforma las experiencias inmediatas. Collingwood llama a este segundo nivel de conciencia: *imaginación*. Como también lo reconoce Dewey, la imaginación (base de su teoría del arte), como su contraparte práctica *apetito*, es una forma implícita de pensamiento. La comparación nos lleva al tercer nivel que tiene como objeto actos del segundo orden. La función del tercer nivel de la conciencia es la aprehensión de objetos específicos. El cuarto nivel del intelecto o del pensamiento racional es volverse consciente de la actividad perceptual. En el tercer nivel, las proposiciones pueden ser formuladas y acertadas, pero únicamente en el cuarto nivel, la razón puede ser dada a ellos y ellos pueden ser afirmados por esas razones. El cuarto nivel de la conciencia reúne los aspectos prácticos y cognitivos.

Esto es, se enfoca en la escala de las formas de la conciencia y comienza con los dos extremos: sentimiento y pensamiento. Pero, su objetivo es establecer la imaginación como una forma intermediaria. Primero se tiene al sentimiento como el flujo de las emociones inmediatas, en segundo, a la imaginación como la expresión de esas emociones; es decir, la imaginación produce ideas y, en tercer grado, el pensamiento se encarga de producir las relaciones entre las ideas. Collingwood describe la conciencia imaginativa como el pensamiento en su absoluta, fundamental y original forma.

Sintetizando, diré que, sin la introducción de la categoría de la imaginación en la experiencia histórica, ésta se queda solamente en un nivel de sensación, no es sino hasta el momento en que se introduce la conciencia histórica que podremos hablar de la experiencia histórica. La experiencia histórica no debe ser una aceptación pasiva de las impresiones producidas por el pasado tal y como lo propone Ankersmit, puesto que dejaríamos a la experiencia en un nivel de sensaciones y sin la asimilación no podríamos entrar al mundo histórico. Es decir, la experiencia histórica debe ser más que una experiencia estética y hasta ésta reconoce el uso de la imaginación para su asimilación.

Bibliografía

Textos elaborados por Frank Ankersmit

La bibliografía está organizada de forma cronológica.

1. *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*. Den Haag: Nijhoff, 1983, 276 pp.
2. *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen*, Groningen, Wolters-Noordhoff, 1983.
3. (Ed.) “Knowing and Telling History”, *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, 1986.
4. (Ed.) “The Dilemma of Contemporary Philosophy of History”, *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, 1986, 1-27 pp.
5. “Historical Representation”, *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 27, no. 3, 1988, 205-229 pp.
6. *The Reality Effect in the Writing of History: The Dynamics of Historiographical Topology*, Amsterdam, Noord-Hollandsche, 1989.
7. “Review essay of Cristopher Norris “Derrida””, *Clio*, vol. 19, 1989, 63-73 pp.
8. “The Use of Language in the Writing of History” en Hywel Coleman (ed.) *Working with Language: A Multidisciplinary Consideration of Language Use in Work Contexts*, Berhn, Moutin de Gruyter, 1989, 57-83 pp.
9. *De navel van de geschiedenis. Over interpretatie, representatie en historishe realiteit*, Groningen, Historische Uitgeverij Groningen, 1990.
10. y Aron Kibédi Vargai, *Op verhaal komen Over narrativiteit in de mens –en cultuurwetenschappen*, Kampen, Kok Agora, 1990.
11. y Gabriel Nuchelmans, Horst A. Steinmetz, *Tekstinterpretatie*, Amsterdam, Noord-Hollandsche, 1990.
12. “Reply to Professor Zagorin” en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, Vol. XXIX, núm, 1990, Middletown, Connecticut, pp. 275-296.

13. "On Historiographical Progress" en *Storia della Storiografia*, vol. 22, 1992, 103-107 pp.
14. Y Áron Kibédi Varga, *Akademische beschouwingen over het posmodernisme: tien voordrachten over de betekenis van het postmodernisme op vijf gebieden van wetenschappelijk onderzoek*, Amsterdam, Noord-Hollandsche, 1993.
15. "Historismus, Postmoderne und Histiographie" en Wolfgang Küttler, Jörn Rúsen y otros, *Geschichtsdiskurs. Band I: Grundlagen und Methoden den Historiographiegeschichte*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1993, 65-84 pp.
16. Y Jan Johann, Albinn Mooij, *Knowledge and Language vol. III: Metaphor and Knowledge*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993.
17. "Tocqueville and the Sublimity of Democracy" part 1. *The Tocqueville Review*, vol. XIV, núm. 2, 1993, 173-201 pp.
18. "Tocqueville and the Sublimity of Democracy" part 2. *The Tocqueville Review*, vol. XV, núm. 1, 1994, 193-218 pp.
19. *Historia y tropología: ascenso y caída de la metáfora*, trad. Ricardo Martín Rubio Ruiz, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, 472 pp. [en inglés fue publicado en 1994]
20. "Kantian Narrativism and Beyond", en Mieke Bal e Inge E. Boer (ed), *The Point of Theory*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 1994, 155-198 pp.
21. "The Origins of Posmodernist Historiography" en Jerzy Topolsky (ed.) *Historiography Between Modernism and Posmodernism*, Amsterdam, Rodopi, 1994, 87-119 pp.
22. y Hans Kellner (ed.), *A New Philosophy of History*, London, Reaktion Books, 1995.
23. y Maarten van Nierop, H. J. Pott (eds.), *Hermeneutiek en cultur. Interpretatie in de kunst- en de cultuurwetenschappen*, Amsterdam, Boom, 1995.
24. "Historicism: An Attempt at Synthesis" en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 34, núm. 3, 1995, 143-161 pp.
25. "Reply to Professor Iggers" *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 27 1988, 168-173 pp.
26. "Metaphor and Paradox in Tocqueville's Analysis of Democracy" en Caroline van Eck (ed.) *The Question of Style in Philosophy and the Arts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 157-177 pp.

27. *De Spiegel van het verleden. Exploraties del I: Geschiedtheorie*, Kampen, Kok Agora, 1996.
28. *De macht van representative. Exploraties deel II: Cultuurfilosofie en esthetica*, Kampen, Kok Agora, 1996.
29. *Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
30. y Jo Tollebeek, *Romantiek en historische cultuur*, Groningen, Historische Uitgeverij, 1996.
31. "In Search of the Political Object" en Reginald Lilly (ed.) *The Ancients and the Moderns*, Bloomington, Indiana University Press, 1995, 157-177 pp.
32. "Die postmoderne 'Privatisierung' der Vergangenheit" en Herta Nagl-Docekal (ed.) *Der Sinn des Historischen*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1996, 201-235 pp.
33. "Can we Experience the Past?" en Rolf Torstendahl and Irmline Veit-Branse (ed.) *History-making. The Intellectual and Social Formation of a Discipline*, Stockholm, Coronet Books, 1996, 47-77 pp.
34. *Macht door representatie. Exploraties del III: Politiek e filosofie*, Kampen, Kok Agora, 1997.
35. "Die drei Sinnbildungsebenen der Geschichtschreibung" en E. Müller und Jörn Rüsen (ed.) *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1997, 98-118 pp.
36. "Sprache und historische Erfahrung" en Klaus E. Müller und Jörn Rüsen (ed.) *Historische Sinnbildung*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1997, 388-408 pp.
37. "Between Language and History: Rorty's Promised Land" en *Common Knowledge*, vol. 6, 1997, 44-79 pp.
38. "Rhetoric and Epistemology" en Jostein Gripsrud (ed.) *Rhetoric and Epistemology. Papers from a seminar at the Maison des sciences de l'homme in Paris*, September 1996, Rhetoric-Knowledge-Mediation Working Papers Núm. 1, 1997, Department of Media Studies, Bergen, University of Bergen, 1997, 9-25 pp.

39. "History and/as Cultural analysis: Gibbon and Ovid" en Mieke Bal (ed.) *The Practice of Cultural Analysis*, Stanford, Stanford University Press, 1997, 102-117 pp.
40. "Remembering the Holocaust: Mourning and Melancholia" en Pirijo Ahokas and Martine Chard-Hutchinson (ed.) *Reclaiming Memory. American Representations of the Holocaust*, Turku, University of Turku, School of Arts Studies, Series A, no. 35, 1997, 62-87 pp.
41. "Hayden White's Appeal to the Historians", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 37, núm. 2, 1998, 182-193 pp.
42. "Danto on Representation, Identity and Indiscernibles", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 37, núm. 4, 1998, 44-70 pp.
43. "Freud as the Last Natural Law Theorist" en Wojeiech (ed.) *Swiat historii, Wojeiech Wrzosek*. Poznan, IH UAM, 1998, 9-34 pp.
44. "La experiencia histórica", trad. Nathalie Schwan, en *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, 1998, núm. 10, 1998, pp. 209-267. [Este texto es la traducción del discurso pronunciado por el autor cuando aceptó la cátedra extraordinaria sobre teoría de la historia en la Universidad Estatal de Groningen, el martes 23 de marzo de 1993]
45. "Wahrheit in Literatur und Geschichte" en Küttler, Jörn Rüsen (ed.) *Geschichtsdiskurs. Band 5: Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen seit 1945*, Wolfgang, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, 337-360 pp.
46. "Why Realism? Auerbach on Realist Representation" en *Poetics Today*, vol. 20. Núm. 1, 1999, 53-77 pp.
47. "Representation as the Realist Representation of Experience" en *Metaphilosophy*, vol. 31, núm. ½, January 2000, 148-169 pp.
48. "Comments on Bevir's The Logic of the History of Ideas" en *Rethinking History*, vol. 4, núm. 3, December 2000, 321-331 pp.
49. "Jakob Talmon and the History of the Totalitarian State" en Pauli Kettunen (ed.) *Jaljilla. Kirjoituksia historian angelmista. Osa I*, Turku, Kirja-Aurora, 2000, 267-301 pp.
50. "Political and Historical Representation" en Ananta Ch. Sukla (ed.) *Art and Representation. Contributions to Contemporary Aesthetics*, Wesport, Grneewood Press, 2001, 267-301 pp.

51. *Historical Representation*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
52. “The Sublime Dissociation of the Past or How to Become What One is no Longer”, *History and Theory*, vol. 40, núm. 3, 2001, 295-323 pp.
53. *Political Representation*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
54. “Representational Democracy: An Aesthetic Approach to Conflict and Compromise” en *Common Knowledge*, vol. 8, 2002.
55. “Vom Nutzen und Nachteil der Literaturtheorie für die Geschchsththeorie” en Daniel Fulda, Sylvia Serena (ed.) *Literatur und Geschichte. Ein Kompendium zu ihren Verhältnis von der Aufklärung bis zur gegenwart*, Berlin/New York, de Gruyter, 2002, 13-39 pp.
56. “Trauma and Suffering: a Forgotten Source of Western Historical Consciousness” en Jörn Rüsen (ed.) *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*, , New York, Berghahn Books, 2002, 72-85 pp.
57. “An Appeal of the New Historicist to the Old” en *History and Theory*, vol. 42, núm. 2, 2003, 253-271 pp.
58. “Danto, History and the Tragedy of Human Existence” en *History and Theory*, vol. 42, núm. 3, 2003, 291-305 pp.
59. “Democracy’s Inner Voice: Political Style as Unintended Consequence of Political Action” en John Corner y Dick Pels (ed.) *Media and the Restyling of Politics: Consumerism, Celebrity, Cynicism*, London, Sage, 2003, 19-41 pp.
60. “Invitation to Historians” en *Rethinking History*, vol. 7, núm. 3, 2003, 413-439 pp.
61. “Pygmalion. Rousseau and Diderot on Theatrical Representation” en *Rethinking History*, vol. 7, núm. 3, 2003, 315-341 pp.
62. “Rococo as the Dissipation of Boredom” en Claire Farago y Robert Zwijnenberg (ed.) *Compelling Visuality. The Work of Art in and out of History*, Mineapolis/London, University of Minnesota Press, 2003, 132-156 pp.
63. “The Contemporary Historical Mind” en *Journal of the Interdisciplinary Crossroads*, vol. 1, núm. 1, 2004, 111-119 pp.
64. “Interdisciplinarity, Then and Now” en *Journal of the Interdisciplinary Crossroads*, vol. 1, núm. 2, 2004, 187-196 pp.

65. "Review of Beverley Southgate, *Posmodernism in History: Fear or Freedom* (2003)" en *Rethinking History*, vol. 8, 2004, 350-355 pp.
66. "Reply to Professor Saari" *Rethinking History*, vol. 9, núm. 1, 2005, 23-33 pp.
67. "Democracy and ethnicity: acculturation by politicization" en A. W. Gerrits y D. j. Wolfram (eds.), *Political Democracy and Ethnic Diversity in Modern European History*, Stanford, Stanford University Press, 2005, 145-157 pp.
68. *La experiencia histórica sublime*, trad. Nathalie Schwan, Universidad Iberoamericana, México, 2010, 416 pp. (En inglés 2005).
69. "Tocqueville and the Sublimity of Democracy: Metaphor and Paradox" en L. Guellee (ed.) *Tocqueville et l'esprit de la démocratie*, Mayenne, 2005, 167-201.
70. "Political Monadology" en *History and Event*, vol. 8, núm. 3, 2005, 1-58 pp.
71. "'Presence' and Myth" en *History and Theory*, vol. 45, núm. 3, 2006, 328-336 pp.
72. "Representación, "presencia" y experiencia sublime", trad. Norma Durán, en *Historia y Gráfica*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2006, núm. 27, 139-172 pp.
73. "Rorty and History" en *New Literary History*, Vol. 39, núm. 1, 2008, 79-100 pp.
74. "Transfiguration of Distance into Function" *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 50, núm. 4, 2011, 136-149 pp.
75. *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation* (2012)
76. "Review article. The Dialectics of Jameson's Dialectics Valences of the Dialectic. By Fredric Jameson. London:Verso, 2009. Pp.624" en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 51, núm. 1, 2012, 84-106 pp.

Bibliografía seleccionada sobre F. Ankersmit

La bibliografía está ordenada de forma cronológica.

1. McCullagh, Behan, "Review Essays. *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*. By F. R. Ankersmit. The Hague: Martnus Nijhoff Philosophy Library, Volume 7, 1983, 265 pp." en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 23, núm. 3, 1984, 394-403 pp.

2. Perez, Zagorin, "Historiography and Postmodernism: Reconsiderations", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, núm. 3, 1990, vol. XXIX, Middletown, Connecticut, pp. 263-274.
3. Toews, John E., "Review Essays. A new Philosophy of History? Reflections on Posmodern Historiozing" en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, 1995.
4. Iggers G. Georg, "Comments on F. R. Ankersmit's Paper. "Historicism: An Attempt at Synthesis"" en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 34, núm. 3, 1995, 162-167 pp.
5. Iggers, Georg. G. *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Middletown. Connecticut, Wesleyan University Press. 1997.
6. Karlsson, Gunnar. "Reader-Relativism in History" en *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol.1, núm.2, 1997, 151-163 pp.
7. Crowell, Stephen G., "Mixed Messages: The Heterogeneity of Historical Discourse" en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 37, núm. 2, 1998, 220-244 pp.
8. Lorenz, Chris, "Can Histories Be True? Narrativism, Positivism and the Metaphorical Turn" en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 37, núm. 3, 1998, 309-329 pp.
9. Zammito, John H, "Ankersmit's Postmodernist Historiography: The Hyperbole of "Opacity"", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 47, núm. 3, 1998, 330-346 pp.
10. Perez, Zagorin, "History, The referent, and Narrative Reflections on Postmodernism Now", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, 1999.
11. Bevir, Mark. "The Logic of the History of Ideas" en *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol. 4, no. 3, December 2000, 295-300 pp.
12. McCullagh, Behan. "Bias in historical Description, Interpretation, and Explanation" en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, vol. 39, núm. 1. 2000, 66-39 pp.

13. Rosenstone, Robert. "A History of What Has Not Yet Happened" en *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol.4, núm.2, 2000, 183-192 pp.
14. Schinkel, Anders. "History and Historiography in Process" en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, vol. 43, núm. 1. 2004, 39-56 pp.
15. Daddow, Oliver J. "The Ideology of Apathy: Historians and Postmodernism" en *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol. 8, núm.3, 2004, 417-437 pp.
16. Saari, Heikki, "On Frank Ankersmit's Post-Modernist Theory of Historical Narrativity", *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol. 9, núm. 1, 2005, 5-21 pp.
17. Jay, Martin, "History and Experience: Dilthey, Collingwood, Scott and Ankersmit" en *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Berkeley, University of California Press, 2005.
18. Zammito, John H, "Ankersmit and Historical Representation" *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 44, núm. 2, 2005, 155-181 pp.
19. Morales, Moreno Luis Gerardo (comp), *Historia de la historiografía contemporánea (de 1968 a nuestros días)*. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 2005, 542pp. (Antologías Universitarias. Nuevos enfoques en historia y ciencias sociales)
20. Hutton, H. Patrick. "Looking for a *Juste milieu* in a Silver Age of Modesty. Historical Representation by F. R. Ankersmit" en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Volumen 44, núm. 3. 2005, 391-403 pp.
21. Jenkis, Keith, *¿Por qué la historia? Ética y Posmodernidad*, trad. Stella Mastrangelo, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, 384 pp.
22. Bentley, Michael. "Past and "Presence". Revisting Historical Ontology" en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Vol. 45, núm. 3. 2006, 349-361 pp.
23. Bernstein, Richard J. "The Ineluctable Lure and Risk of Experience" en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, vol. 45, núm. 2. 2006, 261-275 pp.
24. Betancourt, Martínez Fernando, *El retorno de la metáfora en la Ciencia Histórica Contemporánea. Interacción, Discurso, Historiografía y Matriz Disciplinaria*, México,

- Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, 250 pp. (Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 5)
25. Molven Frode, *A proposal for how to look at the past. Interview with Frank Ankersmit*, Groningen, December, 2007.
 26. Maskalewicz, Marcin. “Sublime experience and politics interview with Proffesor Frank Ankersmit” en *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol. 11, núm. 2, 2007, 251-274 pp.
 27. Ghosh, Ranjan. “Interdisciplinarity another ‘Doing’ of History. A dialogue between F. R. Ankersmit and Ranjan Ghosh” en *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol. 11, núm. 2, 2007, 225-249 pp.
 28. Villalobos, Álvarez Rebeca, *De la explicación a la narrativa: la filosofía de la historia en el siglo XX*, (Maestría en Historia), Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2008, 150 pp.
 29. Tozzi, Verónica, “Posguerra, realismo figural y nostalgia. La experiencia de Malvinas” en *Signos Filosóficos*, vol. X, núm. 19, 2008, 115-144 pp.
 30. Jenkins, Keith. “Cohen contra Ankersmit” en *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol.12, núm. 4, 2008, 537-555 pp.
 31. Domanska, Ewa. “Frank Ankersmit: From Narrative to Experience” en *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol. 13, núm. 2, 2009, 175-195 pp.
 32. Zeleňák, Eugen. “Exploring Holism in Frank Ankersmit’s Historical Representation” en *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol. 13, núm. 3, 2009, 357-369 pp.
 33. Icke, Peter. “Frank Ankersmit’s narrative substance: A legacy to historians” en *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol. 14, núm. 4, 2010, 551-567 pp.
 34. Hollander, Den Jaap, Herman Paul y Rick Peter, “Introduction: The Metaphor of Historical Distance” en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 50, núm. 4, 2011, 1-10 pp.
 35. Bevir, Mark, “Why Historical Distance is not a Problem” en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 50, núm. 4, 2011, 24-37 pp.

36. Mark Salber Phillips, "Rethinking Historical Distance: From Doctrine to Heuristic" en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 50, núm. 4, 2011, 11-23 pp.
37. Kellner, Hans, "Beyond the Horizont: Chronoschisms and Historical Distance" en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 50, núm. 4, 2011, 138-50 pp.
38. Hollander Den Jaap, "Contemporary History and the Art of Self-Distancing" en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 50, núm. 4, 2011, 51-67 pp.
39. Zelenák, Eugen, "Indirect Reference and the Creation of Distance in History" *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 50, núm. 4, 2011, 68-80 pp.
40. Roth, Michael. *Memory, Trauma, and History. Essays of Living with the Past*, Columbia University Press, 2011, 336 pp.
41. Akker, Chiel van den. "Ankersmit on historical representation. Resemblance, substitution and exemplification" en *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol.15, núm. 3, 2011, 355-371 pp.
42. Sanz Loreño, Miguel Ángel, "Frank R. Ankersmit, *Meaning, Truth and Reference in Historical Representation*, Ithaca, Cornell University Press, 2012, 280 pags." En *Historiografía*, núm. 3, 2012, 116-120 pp.
43. Roth, A. Paul, "The Pasts" en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, vol. 51, núm. 3, 2012, 313-339 pp.
44. Froeyman, Anton. "Frank Ankersmit and Eelco Runia: the presence and the otherness of the past" en *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, vol. 16, núm. 3, 2012, 393-415 pp.