



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA A LA TEORÍA DE LA HISTORIA

Acontecimiento, narración y política en Reinhart Koselleck

Camilo Corredor Collazos

**Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2021**

DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA A LA TEORÍA DE LA HISTORIA

Acontecimiento, narración y política en Reinhart Koselleck

Camilo Corredor Collazos

Tesis presentada como requisito para optar al título de:

Doctor en Filosofía

Director:

Lisímaco Parra París, PhD

**Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2021**

Agradecimientos

Si bien la investigación y la escritura son caminos que se recorren en solitario, una empresa intelectual como esta solo se puede llevar a buen término por los aportes de otros. Por este motivo, me veo compelido a expresar mis agradecimientos a quienes posibilitaron la elaboración de este trabajo. En primer lugar, quisiera agradecer al profesor del Departamento de Filosofía y director de esta tesis, Lisímaco Parra, cuya guía fue invaluable para navegar el vasto panorama intelectual que aún sigo descubriendo y cuya lectura cuidadosa mejoró incalculablemente el documento final. También quisiera agradecer al profesor del Departamento de Historia, Francisco Ortega, gracias a quien entré en contacto por primera vez con Reinhart Koselleck y cuya enseñanza estimuló la curiosidad que espoleó la escritura de esta tesis.

Igualmente, este texto no existiría de no ser por el apoyo incondicional y la paciencia sin límites de mi familia, Darío, Consuelo, Paula, Anamaría y Nikolaus. Por último, quisiera agradecer a Tatiana, que durante incontables horas me escuchó rumiar y discutió conmigo los pensamientos que ahora se encuentran aquí consignados.

Resumen

En esta tesis argumento que la obra de Reinhart Koselleck pretende responder al interrogante de cómo podemos atribuirle sentido a la historia de cara a lo irracional, el sinsentido y la catástrofe. Su respuesta intenta superar a la filosofía de la historia idealista, a la cual Koselleck señala de ser uno de los posibilitadores del radicalismo político que desencadenó las guerras mundiales y la Guerra Fría, y que se caracteriza por asumir que existe una teleología en la historia que permite atribuir sentido a los acontecimientos. En contraste, Koselleck argumenta que la historia en sí es carente de sentido, y que toda atribución de sentido que hacemos de los acontecimientos, la hacemos *ex post facto* por medio de una mediación lingüística, la narración histórica. Para crear su alternativa, Koselleck se apartó de las enseñanzas de sus maestros hermeneutas en Heidelberg, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer, y puso el énfasis de su teoría en la idea kantiana de las condiciones trascendentales de la historia. De acuerdo con esta tesis, Koselleck es un pensador que se insertó de lleno en los debates sobre la naturaleza y la posibilidad del conocimiento en las ciencias humanas, particularmente en la disciplina de la historia. Para hilar este argumento, he separado la obra de Koselleck en tres dimensiones, una dimensión historiográfica, otra dimensión metodológica y una dimensión teórico-filosófica. Mi intención al realizar esta división es mostrarle al lector la mutua imbricación y relación entre los distintos ámbitos de la obra de Koselleck.

Palabras clave: filosofía de la historia, teoría de la historia, hermenéutica, kantismo, neokantismo, Reinhart Koselleck, historia conceptual.

Contenido

INTRODUCCIÓN	1
I. Vida y obra de Reinhart Koselleck. El problema del conocimiento histórico	2
1. La experiencia de vida de Koselleck y su obra: crisis, totalitarismo y guerra	2
2. El contexto intelectual de Koselleck: Heidegger y Gadamer.....	9
2.1. Martin Heidegger: hermenéutica, comprensión y la ontología fundamental	9
2.2. Hans-Georg Gadamer: Ilustración, romanticismo e historicidad de la comprensión	13
2.3. El problema del conocimiento histórico	20
II. Crítica, crisis y filosofía de la historia. Conocimiento histórico e ideología	29
1. Karl Löwith: filosofía, sentido y fin de la historia	30
2. <i>Crítica y crisis</i> : las consecuencias políticas del pensamiento de la Ilustración	37
2.1. Reforma Protestante y absolutismo monárquico: la escisión de política y moral....	40
2.2. <i>Crítica</i> burguesa al absolutismo monárquico.....	48
2.3. <i>Crisis</i> y filosofía de la historia	55
3. Conceptos absolutos, conocimiento histórico e ideología. Los <i>singulares colectivos</i>	64
III. La filosofía de la historia	70
1. Los conceptos de Historia, Progreso y Utopía	72
1.1. Historia	72
1.1.1. El acontecimiento [<i>Geschichte</i>] y la narración [<i>Historie</i>]	72
1.1.2. La Historia como narración, proceso y razón.....	79
1.2. Progreso	85
1.2.1. La secularización del cielo: el paraíso en el <i>más acá</i>	85
1.2.2. La aporía del progreso.....	92
1.3. Utopía.....	97
1.3.1. De la utopía espacial a la utopía temporal.....	97
2. La filosofía de la historia de Hegel	103
2.1. Lo irracional y la catástrofe: ¿cómo encontrar el sentido de la historia?	103
2.2. La historia como objeto de la filosofía: la tensión entre cambio y permanencia	109
2.3. Las categorías del desarrollo histórico: variación, rejuvenecimiento y razón	113
2.4. La <i>idea</i> de la historia: la razón y la libertad.....	115
2.5. El <i>medio</i> de la historia: los individuos históricos.....	120
2.6. La <i>materia</i> de la historia: los pueblos	122

3.	Apéndice. Filosofía de la historia en el siglo XXI: Francis Fukuyama	127
IV.	La historia conceptual [<i>Begriffsgeschichte</i>]	136
1.	Koselleck contra la <i>historia de las ideas</i> [<i>Ideengeschichte</i>] y el <i>historicismo</i> [<i>Historismus</i>] 136	
1.1.	La historia de las ideas [<i>Ideengeschichte</i>]	138
1.1.2.	La crítica a la noción de “idea”	140
1.1.3.	Ernst Cassirer: ¿historiador de las ideas?.....	143
1.1.4.	Las afinidades electivas entre Cassirer y Koselleck	152
1.2.	Historia de los acontecimientos políticos, o el historicismo alemán	160
1.2.1.	Heinrich Treitschke según Koselleck. Los límites del conocimiento	166
1.2.2.	La crisis del historicismo	171
2.	Los elementos metodológicos de la historia conceptual	180
2.1.	Tiempo cíclico y lineal	180
2.2.	El <i>periodo bisagra</i> [<i>Sattelzeit</i>]	191
2.3.	Espacio de experiencia y horizonte de expectativa	194
2.4.	La noción de “ <i>concepto</i> ” de Koselleck	198
2.4.1.	Las características del “concepto”: democratización, temporalización, ideologización y politización	206
2.4.2.	El cambio de los conceptos a lo largo del tiempo: sincronía y diacronía.....	209
V.	La teoría de la historia: histórica [<i>Historik</i>] y estratos del tiempo [<i>Zeitschichten</i>]	214
1.	La filosofía de la historia como atribución de sentido a la historia.....	214
2.	La histórica [<i>Historik</i>]: una antropología filosófica para la ciencia de la historia.....	230
2.1.	La <i>histórica</i> en “Histórica y hermenéutica”	231
2.2.	Lo lingüístico y lo extralingüístico	239
3.	Los estratos del tiempo [<i>Zeitschichten</i>] y las estructuras de repetición [<i>Wiederholungsstrukturen</i>].	245
3.1.	Los estratos del tiempo	246
3.1.1.	Estratos temporales, modos de experiencia y métodos historiográficos.....	251
3.2.	Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia	256
	CONCLUSIÓN	263
	BIBLIOGRAFÍA	270

INTRODUCCIÓN

Desde hace algunos años he tenido el interés de estudiar el pensamiento político colombiano. Como parte de esa inclinación, escribí una tesis de maestría sobre Francisco Suárez, un jesuita del Siglo de Oro español cuya teoría política fue importante en las revoluciones hispanoamericanas del inicio del siglo XIX. En ella comparaba el pensamiento escolástico y pactista de Suárez con el absolutismo temprano del rey Jacobo I de Inglaterra. Mientras la desarrollaba empecé a percatarme y hacer uso de las conexiones entre pensamiento filosófico y circunstancias históricas, su mutua imbricación y desarrollo conjunto. Pero este emergente interés por la historia en conexión con el pensamiento reveló la necesidad de adquirir herramientas para acercarme a un estudio histórico y potenciar mi comprensión del pensamiento filosófico.

En búsqueda de elementos metodológicos para acercarme al estudio de la historia, recalé en el departamento de esta disciplina en la Universidad Nacional de Colombia. Fue allí en donde entré en contacto por primera vez con los escritos de Reinhart Koselleck (1923-2006). Su obra toma elementos de las influencias intelectuales a las que estuvo expuesto durante su educación en la Universidad de Heidelberg tras la Segunda Guerra Mundial. De Martin Heidegger (1889-1976) y Hans-Georg Gadamer (1900-2002) tomó la idea de que todo conocimiento se encuentra limitado por el horizonte histórico que rodea al investigador. De Carl Schmitt (1888-1985) aprendió el valor de estudiar los conceptos a partir de su contexto histórico y la imposibilidad de llegar a acuerdos totales en el ámbito político. Gracias a Karl Löwith (1897-1973) desarrolló un interés por la filosofía de la historia entendida como la secularización de ideas teológicas cristianas. A partir de esta mezcla, Koselleck desarrolló una metodología para el estudio de la historia: la *historia conceptual* [*Begriffsgeschichte*], cuyo planteamiento es la existencia de conceptos sociopolíticos polisémicos que capturan la experiencia cambiante de la modernidad y, simultáneamente, la transforman.

Reinhart Koselleck inició sus principales proyectos historiográficos en los sesenta del siglo pasado. Con el apoyo de sus maestros, Otto Brunner y Werner Conze, gestó el gran proyecto de la historia conceptual, que arrojaría como resultado tres obras monumentales (Palti, 2001, pág. 9): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* [Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana] (Stuttgart, 1972 – 1997); *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [Diccionario histórico de filosofía] (Basilea, 1971 – 2007); y *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680 – 1820* [Manual de conceptos político-sociales en Francia, 1680 – 1820] (Múnich, 1985 – actualidad). Se trata de obras de múltiples volúmenes que rastrean el uso polívoco y el cambio semántico de vocablos relevantes en la vida político-social de Europa, prestando especial atención al *periodo bisagra* [*Sattelzeit*], el periodo de transición de la sociedad premoderna a la modernidad, que corresponde al siglo que transcurrió entre 1750 y 1850 (Koselleck, 2009, págs. 94-95).

En las últimas décadas, su metodología se ha expandido más allá de la frontera de Alemania y hoy en día es esencial para proyectos de gran envergadura. Desde 1998, gracias a la iniciativa de Melvin Richter (1921-) y Kari Palonen (1947-) se creó el *History of Political and Social Concepts Group* (CONCEPTA), una organización internacional que agrupa cientos de investigadores inspirados por la historia conceptual (Feres Júnior & Chignola, 2005, págs. 3-5). Desde 2005 hasta hoy, esta organización publica semestralmente la revista *Contributions to the History of Concepts*, en donde han publicado las figuras prominentes de la historia intelectual. En Italia, la Escuela de Padua se ha formado alrededor de los desarrollos de Giuseppe Duso y Sandro Chignola, por medio de quienes se suscitó el interés en esta disciplina en España (Martín Gomez, 2011, pág. 265 y ss). En el mundo iberoamericano existe el *Proyecto Iberoamericano de Historia Conceptual* (IBERCONCEPTOS), asociado a CONCEPTA, entre cuyas publicaciones destacan dos volúmenes de un diccionario político y social del mundo iberoamericano, dirigidos por Javier Fernández Sebastián¹. De otra parte,

¹ Las publicaciones fueron tituladas *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, el primer volumen vio la luz en el año 2009 y el segundo volumen fue publicado en el 2014. El segundo volumen consta de diez tomos, cada uno dedicado a un concepto específico en el mundo iberoamericano.

en España existe una corriente que se enfoca en el componente filosófico de la teoría de Koselleck, cuya figuras principales son José Luis Villacañas y Faustino Oncina (Fernández Torres, 2019, págs. 245-246)². En Colombia, hay un grupo asociado a IBERCONCEPTOS en la Universidad Nacional de Colombia liderado por el historiador Francisco Ortega, de donde recientemente surgió el centro de pensamiento *Pluralizar la Paz*. En el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional, Vicente Raga (2012) tiene publicaciones en donde centra su atención en la dimensión teórico-filosófica de Koselleck y su relación con Friedrich Nietzsche. En la Universidad de los Andes, Hugo Fazio Vengoa ha escrito sobre historia contemporánea y teoría histórica, dándole espacio a Koselleck (Fazio Vengoa, 2010, pág. 57 y ss).

Mi interés por el pensamiento de Koselleck surgió de la ligazón, central a su obra, entre práctica historiográfica y teoría de la historia. Su oferta teórica es un esfuerzo por dar respuesta al interrogante que trata de responder la filosofía de la historia, el interrogante por el sentido de la historia, aunque siempre precavido ante la posibilidad de justificar proyectos políticos totalitarios por medio lecturas ideologizadas de la historia. En tres recopilaciones de ensayos y conferencias, *Vergangene Zukunft. Zur Zemanantik geschichtlicher Zeiten* (1979)³, *Zeitschichten* (2000)⁴ y *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte* (2010)⁵, se encuentra contenida una exposición fragmentaria de su teoría de la historia y del conocimiento histórico, que apunta a conciliar la tensión entre el conocimiento de fenómenos históricos particulares y las categorías generales que usamos para interpretarlos.

² En el artículo *La recepción de la historia de conceptos en España*, Luis Fernández Torres (2019) hace una reconstrucción de la recepción de la historia conceptual en España, haciendo énfasis en la existencia y la dificultad de conciliar dos enfoques distintos, uno de corte historiográfico-metodológico y otro más centrado en el aspecto filosófico de Koselleck.

³ De esta obra existe una traducción completa al español titulada *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (1993), publicada por Ediciones Paidós.

⁴ La totalidad de los ensayos de esta recopilación se encuentran publicados en distintos textos tanto en español como en inglés. Existe una traducción parcial titulada *Estratos del tiempo* (2001), mientras que los demás textos se encuentran en *Historica y hermenéutica* (1997), *The Practice of Conceptual History* (2002), *Aceleración, prognosis y secularización* (2003) y *Sediments of Time* (2018).

⁵ Los ensayos de esta obra se encuentran traducidos en diferentes obras tanto en español como inglés. Existen dos traducciones parciales al español, tituladas *Sentido y repetición en la historia* (2013) y *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?* (2013), otros ensayos están en inglés en *Sediments of Time* (2018).

En la primera publicación de Koselleck, *Kritik und Krise* (1959)⁶, está indicado el camino que este autor recorrió durante su carrera. Para él, uno de los rasgos distintivos de la modernidad es la creación de un estado de crisis perpetua que no hemos podido deshacer desde el siglo XVIII. Koselleck rastrea el origen de esta condición en el radicalismo ideológico que posibilitó la Ilustración, que pensó una moral absoluta que pretendía una unidad utópica del cuerpo social. El supuesto de que existen criterios morales universales, eternos, extrahistóricos y suprapersonales ignora la realidad de que el ejercicio político es siempre la confrontación con *otros* cuyos intereses son radicalmente distintos y por ello no es posible alcanzar un acuerdo total en el campo político. En el corazón de la obra de Koselleck se encuentra la idea de que una moral universal fácilmente se puede convertir en *filosofía de la historia*, es decir, una interpretación del devenir histórico a partir de un principio subyacente que lo explica y lo unifica. Al margen de la crítica vitriólica a la Ilustración, Koselleck advierte que interpretar la historia a partir de categorías absolutas entraña el riesgo de justificar proyectos políticos, que a partir de ellas, buscan homogenizar el cuerpo político.

Un caso anecdótico pero ilustrativo de la crisis perpetua que nuestra sociedad experimenta es el *Reloj del juicio final* [*Doomsday Clock*]. Desde 1947, en enero de cada año el *Boletín de científicos atómicos* [*Bulletin of the Atomic Scientists*] de la Universidad de Chicago publica el *Reloj del juicio final*, que contabiliza los minutos que faltan para la medianoche⁷. En este reloj, la medianoche simboliza el apocalipsis ocasionado por nuestra propia mano; entre más cerca de la medianoche, más probable es que ocurra un acontecimiento catastrófico para la vida humana. De forma que, de acuerdo con el editor del *Boletín*, John Mecklin

⁶ Esta obra contó con una traducción temprana al español publicada en 1965. Tras este interés temprano el estudio de Koselleck decayó en el mundo hispanoamericano hasta la última década del siglo pasado, cuando se tradujeron otras obras del autor (Fernández Torres, 2019, pág. 235). En este escrito utilizaré la versión de *Crítica y crisis* publicada en el año 2007, con la traducción de Jorge Pérez de Tudela de 1965. De ahora en adelante me referiré a esta obra por su nombre en español *Crítica y crisis*.

⁷ La declaración de prensa realizada el 23 de enero del 2020 se puede consultar el sitio web del *Boletín de científicos atómicos*. En ella, John Mecklin (2020), el editor del *Boletín*, aclara que este fue fundado en 1945 por científicos de la Universidad de Chicago que habían participado en el Proyecto Manhattan, y dos años más tarde, en 1947, crearon el Reloj del Juicio Final “utilizando la imagen del apocalipsis (medianoche) y el lenguaje contemporáneo de la explosión nuclear (cuenta regresiva a cero) para transmitir las amenazas al planeta y a la humanidad” (pág. 3).

(2020), el “Reloj se ha convertido en un indicador universalmente reconocido de la vulnerabilidad del mundo a la catástrofe de las armas nucleares, el cambio climático y el surgimiento de nuevas tecnologías en otros dominios” (pág. 3). Tras la caída del muro de Berlín, el optimismo generado por el final de la Guerra Fría motivó a los científicos situar el reloj a diecisiete minutos de la medianoche, representando así que en 1991 la humanidad se encontraba alejada de la posibilidad del apocalipsis. Sin embargo, desde 1991 hasta el año actual, las manecillas se han acercado progresivamente hacia la medianoche. En enero del 2020, el segundero se ubicó a cien segundos para la medianoche, lo más cerca que hemos estado de la catástrofe desde su creación⁸. Entre los motivos para esta eminente autodestrucción de la humanidad, los científicos del *Boletín* citaron el relajamiento de los controles nucleares, la respuesta insuficiente a la amenaza cada vez más acelerada del cambio climático, la irrelevancia de los organismos multilaterales y el triunfo en las urnas de regímenes autoritarios a través de campañas de desinformación (Bulletin of the Atomic Scientists, 2020, págs. 3-7).

Más allá de la predicción apocalíptica con tintes teológicos de los científicos, lo interesante del *Reloj del juicio final* es que refleja la sensación de crisis que permea nuestra sociedad. De acuerdo con Koselleck, la experiencia común desde el siglo XVIII es la de estar asistiendo a transformaciones fundamentales que modificarán para siempre la historia⁹. Esta aceleración del ritmo histórico ha imposibilitado desarrollar una interpretación ponderada

⁸ Desde el momento en que escribí estas palabras hasta el momento actual, el *Boletín de científicos atómicos* ha publicado un Reloj del juicio final para el año 2021. El artículo del año en curso mantiene el segundero a 100 segundos de la media noche, y en esta nueva versión, John Mecklin (2021), el editor, argumenta que la pandemia que se expandió por el globo durante el año pasado ha demostrado los peligros del negacionismo científico y la desinformación propagada por medios virtuales (págs. 2-4).

⁹ Mi experiencia personal también está permeada por la conciencia de crisis que, de acuerdo con Koselleck, caracteriza a la sociedad desde finales del siglo XVIII. Mi vida se ha desenvuelto en el horizonte que va desde el fracaso de los diálogos del Caguán entre el gobierno colombiano de Andrés Pastrana y la guerrilla de las FARC (1999-2002), y la conciencia contemporánea de una inminente crisis climática que pone en riesgo nuestro modo de vida, a lo que se suma la pandemia –y consecuente crisis económica– del virus CoVID-19. En ese lapso de tiempo han ocurrido, por nombrar solo algunas cosas, la predicción del apocalipsis tecnológico del Y2K (1999), el atentado de las Torres Gemelas en Estados Unidos (2001), el atentado del club El Nogal en Bogotá (2003), el recrudecimiento del conflicto armado colombiano por la consolidación del paramilitarismo de extrema derecha (1997-2006) y la crisis del crédito en el 2008. Es decir, toda una hueste de acontecimientos epocales que en otros momentos históricos habrían definido por sí solos el horizonte de experiencia de una generación.

de la avalancha de acontecimientos únicos que se suceden en el transcurso de una vida. Por eso, una de las preguntas fundamentales en la filosofía desde la modernidad atañe a cómo, una vez la teodicea ha sido descartada, podemos atribuirle sentido a la historia de cara a la sucesión interminable de guerras, desastres naturales y miseria que vemos desenvolverse con pasmosa velocidad. Ante esta pregunta, Koselleck advierte que en la búsqueda del sentido de la historia debemos evitar la trampa de la filosofía de la historia y justificar lo que es manifiestamente irracional o un sinsentido. En esta dicotomía incómoda entre el sentido y el sinsentido en la historia se desenvuelve la obra de Reinhart Koselleck, como un intento de fundamentar teóricamente la posibilidad de un conocimiento histórico que pueda dar cuenta del cambio y la transformación que atestiguamos, que sin embargo, se resiste a apelar a un criterio normativo allende a la historia: Dios, la Razón, la Nación, la Libertad u otros tantos.

La pregunta tiene una inusitada premura hoy en día, en donde el flujo de información acelerado permite la confrontación de visiones del mundo disímiles y contradictorias en todas las latitudes. La respuesta tal vez yace en asumir que no existe una sola historia que capture todas nuestras experiencias, debemos mantener la conciencia de que en este mundo plural existen historias igualmente plurales. Frente a la tentación autoritaria de homogenizar a la sociedad, la tendencia de la globalización a la producción de una cultura de masas y el impulso de juzgar todo el conocimiento con el baremo de la ciencia y la técnica, es necesario recordar que siempre persistirán desacuerdos y enfrentamientos entre distintas formas de entender lo social, lo político, el conocimiento y la cultura. Esto plantea un reto mayúsculo en el terreno de lo político, pues como sociedad nos vemos obligados a desarrollar modelos que den cabida a la multiplicidad de expresiones e interpretaciones de la vida y la historia, so pena de correr el riesgo de imponer una visión del mundo y la historia a una pluralidad de individuos. Para poder lograrlo, el primer paso fundamental es evitar lo que la escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2018) denomina el *peligro de la historia única* en su ensayo homónimo, y debemos tener presente que más que una historia que interprete la experiencia de toda la humanidad, hay múltiples historias que lo hacen. Sin embargo, a pesar de las diferencias temporales y culturales,

existen elementos comunes a cualquier experiencia humana. Reinhard Mehring en *Teoría de la historia después de Nietzsche y Stalingrado* (2012), nos recuerda que a pesar de que la experiencia histórica alemana –que vivió Koselleck– no es directamente traducible al contexto de América Latina, la experiencia de la ideología y el terror, de la guerra y de la muerte resulta comprensible para todo ser humano (pág. 37).

A lo largo de esta tesis argumentaré que la obra de Koselleck es un esfuerzo por responder a la pregunta por el sentido de la historia. Para Koselleck, la modernidad sentó las bases históricas, filosóficas e ideológicas que posibilitarían la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría, dos eventos que marcaron profundamente su vida, primero como soldado y luego como ciudadano alemán. Estas experiencias determinaron sus intereses académicos, concretamente, el interés por proveer una alternativa metodológica y teórico-filosófica para la filosofía de la historia. Su salida fue señalar que, a pesar de la enorme multiplicidad de historias, hay un sustrato antropológico que nos permite entender y aprender de la experiencia de otros, y proporcionó herramientas para pensar categorías estables, pero no extrahistóricas, a partir de las cuales podemos interpretar nuestra historia y la de otros.

Podríamos decir que hay tres dimensiones de la obra de Koselleck. En primer lugar, tenemos sus trabajos historiográficos en donde estudia conceptos sociopolíticos fundamentales y su transformación a lo largo del tiempo. En segundo lugar, tenemos su metodología de la *historia conceptual*, que proporciona la estructura interpretativa bajo la cual estudia el lenguaje sociopolítico. En tercer lugar, tenemos su teoría de la historia, pensada para cumplir la doble función de refutar la filosofía de la historia y proporcionar una base filosófica para su metodología. Este tercer aspecto teórico-filosófico se puede sintetizar en la *histórica* [*Historik*] y los *estratos del tiempo* [*Zeitschichten*], una tipología de categorías y estructuras que posibilitan el acontecer y la narración histórica; y una teorización sobre la temporalidad histórica, respectivamente¹⁰.

¹⁰ En el ámbito hispanohablante el interés frente a la *histórica* de Koselleck ha venido creciendo en la última década. Autores como Villacañas, Oncina y Fernández Torres han adelantado un trabajo de apropiación crítica de los postulados de la *histórica* de Koselleck (Fernández Torres, 2019, pág. 247 y ss).

A través estas tres dimensiones podemos desarrollar una lectura global de la obra de Koselleck. En un primer momento rastreó el origen de nuestra crisis hasta la filosofía de la historia que surgió originalmente en la Ilustración, y que pervive en nuestras formas de comprender el acontecer histórico. A partir su diagnóstico inicial desarrolló su método y una teoría filosófica sobre la historia, encaminada a subsanar las fallas de la historiografía anterior, basada en la filosofía de la historia del idealismo alemán (Koselleck, 2004, pág. 72). Koselleck intentó dar cuenta del problema del conocimiento histórico, es decir, el conocimiento de acontecimientos particulares a partir de categorías generales. Su respuesta a este problema parte de la advertencia de que el conocimiento puede ser ideologizado y abusado si suponemos que existen categorías extrahistóricas. Su interés es, por tanto, responder a cómo podemos tener conocimiento histórico evitando caer en los extremos del totalitarismo y el relativismo. Yo afirmo que su respuesta tiene un doble aspecto. Por un lado, tenemos el momento metodológico de la *historia conceptual*. Por otro lado, tenemos un doble desarrollo filosófico, la *histórica* y los *estratos del tiempo*. Por ello asevero que podemos pensar en su proyecto teórico como una fundamentación filosófica de la disciplina de la historia y de su práctica historiográfica.

Una dificultad evidente es que Koselleck no fue un pensador sistemático. Esto implica dos problemas. Por un lado, sus pensamientos teóricos se encuentran en recopilaciones de ensayos escritos, en algunos casos, con décadas de distancia. Por ello, buscar conexiones y continuidades entre sus textos en muchos casos se asemeja a una tarea arqueológica. Por otro lado, las fronteras entre las discusiones historiográficas, metodológicas y filosóficas en la obra de Koselleck son sinuosas en el mejor de los casos. Por este motivo, el lector encontrará en este texto mi interpretación de la obra de Koselleck como un conjunto, interpretación que ha requerido rellenar vacíos y discutir con otros autores. En ese sentido, considero conveniente aclarar que esta tesis no contiene a un Koselleck “puro”, si es que tal cosa existe, sino un intento por interpretar su obra a la luz de las discusiones epistemológicas de las ciencias humanas del siglo XX. En esa misma línea, debo aclarar que a lo largo de esta tesis recurro a autores secundarios en la medida en que nos permiten

formarnos una imagen más completa del contexto y las discusiones dentro de las que se inserta Koselleck.

He dividido el presente texto en cinco capítulos que cubren las dimensiones de la obra de Koselleck: historiográfica, metodológica, teórica-filosófica. El primer capítulo cumple una función introductoria, allí delinee el contexto que rodea la primera publicación de Koselleck. Para lograr esto, elaboro una breve reseña biográfica de nuestro autor en donde pongo el énfasis en cómo su experiencia de vida determinó la configuración de sus intereses de estudio. Posteriormente, valiéndome de Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer, planteo lo que denomino el *problema del conocimiento histórico*, al cual Koselleck trató de dar solución con su teoría de la historia. El segundo y tercer capítulo lidian con una parte de la dimensión historiográfica de Koselleck. En el segundo inicio con una exposición de definición de *filosofía de la historia* que Karl Löwith ofrece en *Meaning in History* (1949), pues se trata de una obra profundamente influyente en el pensamiento de Koselleck y marcó el camino que seguiría *Crítica y crisis*. Posteriormente, hago una reconstrucción crítica de la tesis doctoral de Koselleck, separada en tres secciones que se corresponden con el libro de Koselleck: un primer momento de génesis del absolutismo, un segundo momento de *crítica* ilustrada y un tercer momento de *crisis* producida por la crítica. El tercer capítulo empieza con una reconstrucción de sus estudios historiográficos sobre tres conceptos centrales de la filosofía de la historia: *Historia, Progreso y Utopía*, y en un segundo momento, me centro en la que probablemente sea la filosofía de la historia más famosa de todas: la de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), cuyo interés radica en la profunda influencia que tuvo sobre la historiografía posterior. En el cuarto capítulo entro en la dimensión metodológica de la obra de Koselleck. Para ello, inicio por delinear los dos paradigmas historiográficos que nuestro autor pretendía superar: la *historia de las ideas* y el *historicismo*. Al explorar los postulados centrales de estas tendencias, empiezo a entablar un diálogo con autores ajenos a la hermenéutica filosófica y cuya influencia es notoria en el proyecto general de Koselleck. Posteriormente expongo los elementos metodológicos de la *historia conceptual* haciendo énfasis en los aspectos en los que supera a sus predecesores. Finalmente, el quinto capítulo está dedicado a la dimensión teórico-filosófica de Koselleck.

Allí desarrollo la teoría de la historia que pretende ser una alternativa a la filosofía de la historia. A esta teoría Koselleck inicialmente la denominó *histórica*, o ciencia de las condiciones de posibilidad de la historia; dicho nombre evolucionaría hasta llamarla los *estratos del tiempo* [*Zeitschichten*] y *las estructuras de repetición en la historia* [*Wiederholungsstrukturen*]. Allí argumento que Koselleck puso el énfasis de su pensamiento en ideas provenientes de Kant y el neokantismo, estableciendo una distancia con sus maestros hermeneutas de Heidelberg.

Si mi punto central es cierto, a saber, que hay un interés transversal a la historiografía, metodología y teoría de Koselleck, es necesario tener una visión del conjunto para comprender adecuadamente su obra. Koselleck fue, más que el padre de la historia conceptual, un filósofo que supo equilibrar dos disciplinas para construir una visión original sobre la historia, propicia para enfrentar los retos del siglo XX, y ahora del siglo XXI.

I. Vida y obra de Reinhart Koselleck. El problema del conocimiento histórico

El presente capítulo se halla dividido dos secciones. En la primera sección reconstruyo brevemente la vida temprana y adolescencia de Koselleck, con el objetivo de mostrar cómo su experiencia determinó los intereses académicos de su carrera y dio un cariz escéptico a su obra. Para ello me valgo principalmente de *Formen der Bürgerlichkeit* (2005), una entrevista en donde el historiador habla de su formación y experiencias de su niñez y adolescencia, así como *Glühende Lava, zur Erinnerung geronnen* (1995), un artículo publicado en un periódico de Frankfurt donde Koselleck relata sus recuerdos de la Segunda Guerra Mundial y el efecto de ellos en su vida. En la segunda sección, acudo a dos maestros de Koselleck, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer para exponer la idea de la *historicidad de la comprensión*, central para la teoría de Koselleck. Posteriormente me ayudo de Max Weber para plantear el problema general del cual se ocupa la obra teórica de Koselleck, el *problema del conocimiento histórico*.

1. La experiencia de vida de Koselleck y su obra: crisis, totalitarismo y guerra

La inestabilidad constante durante la juventud de Reinhart Koselleck (1923-2006) proveyó el ímpetu que en su vida adulta lo impulsaría a comprender las causas de su experiencia de inestabilidad en la niñez y adolescencia. Durante un discurso del 2004 para conmemorar el aniversario cincuenta de su título doctoral en Heidelberg, Koselleck afirmó:

En mi niñez yo experimenté –muy de cerca con las peleas de la primaria– la desintegración de la República de Weimar. Los liberales se habían ido. Lo que siguió, en mi juventud, fue el surgimiento del movimiento Nacionalsocialista [...] y después, cuando era soldado, guerra,

bombardeo total, muerte múltiple; después la intensificación y al mismo tiempo disolución del sistema totalitario; finalmente, el colapso y la captura rusa. (Koselleck, 2006, pág. 58)

Nacido en la década de los años veinte, durante su juventud vivió los rigores del sistema totalitario, la guerra y el posterior colapso total del régimen nazi. Las primeras memorias de Koselleck son del experimento republicano de Weimar, surgido tras la derrota alemana en la Primera Guerra Mundial. Desde su principio, la República de Weimar estuvo asediada por intentonas revolucionarias comunistas y tentativas golpistas de la derecha reaccionaria. La corta y caótica existencia de la República de Weimar llegó a su fin con el ascenso de los nazis al poder en 1933. Durante los años formativos de Koselleck, su experiencia fue de inestabilidad y descomposición del orden social, frente a lo cual vio surgir nacionalsocialismo como respuesta. En su adolescencia vio el aumento del control y la violencia estatal a medida que los nazis solidificaron su dominio, y experimentó la violencia de primera mano cuando participó como soldado en la Segunda Guerra Mundial. Los convulsos años de las primeras décadas de su vida determinaron sus intereses académicos y engendraron una conciencia de crisis que lo acompañaría en adelante.

Koselleck nació en la ciudad de Görlitz el 23 de abril de 1923, ciudad que hoy en día pertenece al estado de Sajonia en la República Federal de Alemania. La ciudad se encuentra al oriente de Alemania, en la frontera con Polonia. Uno de los tres hijos de Arno Koselleck y su esposa Elizabeth, Reinhart describió a su familia como parte del *Bildungsbürgertum*, la clase media de intelectuales educados (Koselleck, 2005, págs. 46-47). Su padre era historiador y profesor en una academia de pedagogos. Su madre había estudiado francés, historia y geografía. Su crianza fue centrada en la “música doméstica, lectura y más lectura, visitas a conciertos y museos, orgullo en la historia familiar y en la tradición de escribir cartas” (pág. 46). Como parte de su educación leyó y se familiarizó con el canon alemán, que incluía autores como Goethe, Schiller y Hegel, en adición a un conocimiento de las tradiciones estéticas y musicales germanas (pág. 48). Arno Koselleck era, en palabras de su hijo, un hombre republicano y de mentalidad liberal. Por cuenta de las inclinaciones políticas de Arno, la familia sufrió dificultades económicas tras los primeros años del ascenso del Partido Nacionalsocialista al poder en 1933. Sin embargo, el padre de Koselleck

terminó por acomodarse al régimen nazi, al unirse hacia finales de la década de los treinta a las camisas pardas, una milicia asociada al Partido Nacionalsocialista (pág. 50).

Dada la inestabilidad política y económica del periodo de entreguerras en Alemania, durante su niñez vivió en las ciudades de Görlitz, Breslavia, Kassel, Dortmund y Saarbrücken. Fue en esta última ciudad donde Koselleck –con diecinueve años y junto al resto de su clase– se postuló como voluntario para servir en el ejército alemán durante la Segunda Guerra Mundial, siendo finalmente reclutado en mayo de 1941 (pág. 51) . En sus primeros meses en la guerra, sirvió en la artillería alemana apostada en la Unión Soviética, hasta que en 1942 sufrió un accidente en el que la rueda de un cañón le lesionó un pie. A raíz de este percance fue transferido a Alemania, en donde quedó encargado de instrumentos electrónicos que recolectaban información para la artillería antiaérea y la fuerza aérea. Koselleck permaneció allí hasta 1945, cuando fue capturado el primero de mayo –ocho días antes de la capitulación alemana– por soldados soviéticos (Koselleck, 1995, pág. 1).

En un artículo publicado en la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* en 1995, Koselleck narró su experiencia tras el final de la guerra. No volvería a la casa de su familia en Saarbrücken sino hasta finales de 1946, tras pasar un año y medio como prisionero. Inicialmente permaneció unas semanas en Auschwitz, en donde se vio enfrentado por primera vez a los campos de concentración, realidad que ignoraba hasta ese momento. Tras un breve periodo de escepticismo en donde pensó que Auschwitz y Birkenau eran fruto de la propaganda soviética, rápidamente se convenció de que el horror era verdadero pues algo así “no pudo haber sido inventado” (Koselleck, 1995, pág. 1). Posteriormente fue trasladado a un campo de trabajo en Karagandá, Kazajistán. Allí permanecería el resto del tiempo de su cautiverio. Eventualmente, un amigo de la familia obtuvo una excusa médica por su lesión en el pie, tras lo cual emprendió el viaje de vuelta a Alemania. Koselleck volvió con la impronta permanente de la guerra y el recuerdo de la incertidumbre y el temor que sintió durante su tiempo en los campos de trabajo soviéticos.

En el periodo de ocupación de Alemania posterior a la guerra, las potencias aliadas pusieron en marcha un plan para desnazificar el país. Koselleck entró en contacto con dicho plan al

ser ingresado en un curso de reeducación a cargo de los británicos. El historiador asumió con escepticismo este intento de reeducación político-ideológica tras la desilusión causada por la guerra y la cautividad en manos de los soviéticos (Olsen, 2012, pág. 17). Simultáneamente, como parte de la puesta en marcha de los planes aliados para la reestructuración política, social y cultural de Alemania, se dio inicio a un proceso de renacimiento de la vida intelectual alemana, que había cesado casi completamente en las postrimerías de la guerra.

El centro de formación que algunos meses más adelante acogería a Koselleck fue la Universidad de Heidelberg. Este centro educativo se hallaba en la parte occidental de Alemania, en una zona bajo control de los Estados Unidos. Por su estrecho vínculo con el Partido Nacionalsocialista, los estadounidenses emprendieron un proceso de desnazificación del campus, medida con la que pretendían purgar a la institución de intelectuales que habían guardado silencio cómplice frente al régimen u oficiado como ideólogos del mismo. Sin embargo, la iniciativa norteamericana encontró resistencia por parte de muchos miembros de las facultades, y consecuentemente, sus alcances fueron limitados (Olsen, 2012, pág. 18). Miembros de la academia alemana comprometidos con el nacionalsocialismo formaron parte del paisaje intelectual de Heidelberg, entre quienes resaltan, por sus relaciones académicas o influencia sobre Koselleck, Johannes Kühn –el director de su tesis doctoral–, Carl Schmitt y Martin Heidegger. Esto, sumado a la presencia de académicos que habían sido críticos del nacionalsocialismo¹¹, creó en Heidelberg un ambiente intelectual en el cual Koselleck tuvo acceso a un amplio espectro ideológico¹². Koselleck ingresó a la universidad en el primer semestre de 1947 y permanecería allí hasta 1954, año en el que sustentó su tesis doctoral.

¹¹ Entre estos estaban los sociólogos Alfred Weber y Marianne Weber, al jurista Gustav Radbruch, al politólogo Dolf Sternberger, al filósofo Karl Jaspers y al psicoanalista Alexander Mitscherlich como ejemplos prominentes de intelectuales que habían sido críticos del régimen nazi (Olsen, 2012, pág. 18).

¹² En la misma entrevista, Koselleck mencionó varios de los autores influyentes en su formación universitaria. Su lista incluye clásicos como Descartes, Hegel, Kant. También menciona autores más contemporáneos como Martin Heidegger, Hannah Arendt, Georg Lukács y Karl Löwith. Así mismo, menciona los escritos de juventud de Marx, los escritos de Carl Schmitt anteriores al Tercer Reich y la antropología médica de Arnold Gehlen (Koselleck, 2005, pág. 56).

En su artículo para el periódico de Frankfurt, el historiador habló del recuerdo de sus años en la guerra y cautividad como “experiencias que se vacían sobre el cuerpo como un brillante flujo de lava y se petrifican allí” (Koselleck, 1995, pág. 1). El impacto de la muerte, la violencia y el sinsentido de la guerra permaneció igual durante el resto de su vida:

No muchas experiencias se pueden convertir en auténticas memorias; pero cuando se puede, ellas crean una presencia sensorial. El olor, el sabor, el sonido, el sentimiento y el ambiente visible, en resumen, todos los sentidos, con su placer o dolor, vuelven a despertar nuevamente y no requieren de ningún trabajo para ser verdaderos y permanecer verdaderos. (Koselleck, 1995, pág. 1)

Los recuerdos inamovibles del pasado permanecieron como experiencia vivida, y significaron que, en realidad, la guerra nunca terminó para quienes participaron en ella. El recuerdo del miedo y la incertidumbre lo acompañaron en adelante y lo impulsaron a explorar las condiciones histórico-filosóficas que hicieron posible la guerra. Su experiencia generaría un escepticismo hacia toda narrativa del progreso, los valores morales supremos, el nacionalismo y la madre patria; escepticismo que más adelante tomaría la forma de una crítica a la filosofía de la historia por su rol, implícito o explícito, en la justificación de la violencia política.

La catástrofe de la Segunda Guerra Mundial había dejado desacreditada a las principales tradiciones políticas y culturales alemanas (Iggers, 1983, págs. 229-268). Como perteneciente a las generaciones que vivieron las guerras mundiales, Koselleck participó del movimiento de reevaluación crítica de la tradición intelectual europea (Koselleck, 2001, págs. 135-136). La pregunta evidente era ¿cómo se llegó a esto? Koselleck señaló al historicismo como uno de los responsables, pues había servido de base filosófica para la historiografía nacionalista alemana¹³, que había glorificado la tradición política y cultural germana. En sus

¹³ Se trata de la historiografía alemana que inicia en el siglo XIX y se extiende hasta el siglo XX. Cuenta entre sus filas a historiadores como Leopold von Ranke en la primera mitad del siglo XIX y Friedrich Meinecke y Ernst Troeltsch en la primera mitad del siglo XX (Iggers, 1983).

escritos, vinculó el historicismo alemán con la filosofía de la historia¹⁴, pues en la segunda veía los principales postulados del historicismo, particularmente, la comprensión de la historia como un *proceso* dialéctico, la necesidad de entender los acontecimientos en su unicidad y simultáneamente, la postulación de una entidad extrahistórica para dar sentido y unificar dicha unicidad. Partiendo de estos supuestos, muchos historiadores alemanes se convencieron de que los éxitos de Prusia y Alemania en la escena internacional eran confirmación de la marcha triunfal del enaltecido espíritu germano en el mundo. Koselleck utilizó como ejemplo de esta tendencia al historiador nacionalista prusiano del siglo XIX, Heinrich von Treitschke (1834-1896), quien veía en los éxitos militares y políticos de Prusia la confirmación de la superioridad del espíritu alemán (Koselleck, 2002, págs. 10-13). La historia del siglo XIX era evidencia del ascenso del espíritu germano para Treitschke: en 1813, bajo el liderazgo de Prusia, los alemanes expulsaron al ejército napoleónico de su territorio. Hacia el final del siglo, también bajo liderazgo prusiano, los estados germanoparlantes –exceptuando a Austria– se unificarían bajo la bandera alemana tras la victoria en la Guerra Franco-Prusiana de 1871, y a partir de ese momento se constituiría el Primer Imperio Alemán.

Desde el horizonte histórico de la segunda mitad del siglo XX, el supuesto fundamental del historicismo, la creencia en un orden extrahistórico subyacente a la historia, se volvió cuestionable tras atestiguar la capacidad de destrucción a escala industrial en las guerras mundiales. La confrontación bélica había mostrado que el progreso científico también podía causar destrucción; progreso científico y social recorrían dos caminos diferentes. Ante esta nueva realidad, Koselleck reaccionó contra cualquier filosofía que, así fuese tangencialmente, pudiese justificar o dar sentido a aquello que es manifiestamente irracional y absurdo. La Segunda Guerra Mundial, para Koselleck, no puede tener un sentido

¹⁴ Esta idea es uno de los hilos conductores del ensayo largo titulado *historia/Historia* [*Geschichte, Historie*] (2004) originalmente publicado en los *Geschichtliche Grundbegriffe*, especialmente en las páginas 65-82 y 106-126. En el tercer capítulo de este texto volveré sobre esta relación.

intrínseco, solo se puede interpretar como un sinsentido; y en ese caso la tarea es explicar por qué la sociedad permitió dicho sinsentido¹⁵.

En conclusión, el contacto de Koselleck con la violencia y la inestabilidad política durante su infancia, adolescencia y comienzos de la vida adulta, sumado a la incertidumbre de vivir en el epicentro de la Guerra Fría, creó un profundo interés por explicar las condiciones intelectuales que permitieron llegar a esas circunstancias. Por su experiencia cuestionó la tradición intelectual alemana, particularmente la historiografía –cuya base filosófica atribuyó a la filosofía de la historia–, puesto que ella se podía manipular para justificar proyectos políticos totalitarios, ocultando los intereses políticos tras el velo del conocimiento científico de la historia y la sociedad.

A esto subyace un problema sobre la naturaleza del conocimiento en las ciencias sociales y su potencial uso político. En la sección que sigue reconstruyo una parte del panorama intelectual en el que se hallaba inmerso Koselleck durante sus años en Heidelberg, cuando escribió *Crítica y crisis*. Hay cuatro autores que quiero resaltar, pero por cuestiones de legibilidad y cercanía temática, la exposición de ellos se encuentra separada en lo que queda de este capítulo y la primera sección del siguiente capítulo. En primer lugar, trataré las ideas de dos maestros de Koselleck, Heidegger y Gadamer, para posteriormente, con ayuda de Max Weber, formular lo que llamaré el problema del conocimiento histórico. Posteriormente, en la primera sección del siguiente capítulo, abordaré la definición de filosofía de la historia de Karl Löwith, cuya influencia fue central en la creación de *Crítica y crisis*. Decidí separar los antecedentes filosóficos de Koselleck en dos capítulos puesto que considero que Heidegger, Gadamer y Weber atañen a un problema más general sobre la posibilidad del conocimiento histórico, mientras que Löwith se ocupa del problema más específico a la obra de Koselleck sobre el origen y la función de la filosofía de la historia.

¹⁵ Sobre este punto volveremos más adelante, vale la pena mencionar, por lo pronto, que la imposibilidad de atribuirle sentido y justificar los acontecimientos de la guerra es el tema principal del ensayo “Vom Sinn und Unsinn der Geschichte” publicado en el libro homónimo (Koselleck, 2010, págs. 9-31). La traducción al español de este ensayo es titulada “Sobre el sentido y el sinsentido de la historia”, contenido en la compilación *Sentido y repetición en la historia* (Koselleck, 2013, págs. 79-123).

2. El contexto intelectual de Koselleck: Heidegger y Gadamer

2.1. Martin Heidegger: hermenéutica, comprensión y la ontología fundamental

Por su rol como rector de la Universidad de Friburgo durante el Tercer Reich, Martin Heidegger (1889-1976) fue vetado para la enseñanza en la educación superior en los años posteriores a la guerra. A pesar de ello, siguió siendo uno de los autores más importantes en la academia de la posguerra. Heidegger era invitado ocasional en los seminarios impartidos por Gadamer en Heidelberg. Fue allí donde Koselleck entró en contacto con él.

Sin duda la hermenéutica es uno de los principales insumos en la obra de Koselleck. Su obra es en parte una declinación histórico-política del pensamiento hermenéutico, tamizada por el proyecto de la elaboración de fundamentación filosófica para la disciplina de la historia. La historia conceptual sitúa al lenguaje y su historicidad como centro de su reflexión. Solo a través del lenguaje podemos articular *conceptos*, y ellos solo son interpretables a partir de un contexto social circunscrito en un momento histórico.

En su obra principal, *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*] (1927)¹⁶, Heidegger resalta el carácter limitado y la naturaleza finita del ser humano. La finitud temporal revela lo circunstancial e incompleto de nuestro conocimiento, conduciendo así a una reflexión sobre la historicidad, es decir, sobre el carácter histórico del pensamiento. Koselleck señala la historicidad como el gran descubrimiento de la filosofía del siglo XX, a pesar de que el autor de *Ser y tiempo* no se preocupó explícitamente por la historia¹⁷. Con Heidegger, la hermenéutica hizo el

¹⁶ Sobre *Ser y tiempo*, Koselleck afirmó que se trataba de un “libro de iniciación” para los estudiantes de Heidelberg (Koselleck, 2005, pág. 56).

¹⁷ Al discutir los méritos de la idea de la historicidad para la fundamentación de la historia como ciencia, Koselleck afirma que “la influencia de Heidegger no se puede ignorar en esto, aunque él no promovió esta discusión en nuestro campo [la historia]. Tan temprano como en *Ser y tiempo* hay una abstracción casi total de la historia” (Koselleck, 2002, pág. 2).

tránsito de una disciplina centrada en cuestiones metodológicas a una escuela filosófica enfocada en la elaboración de una ontología¹⁸.

El objetivo declarado de *Ser y tiempo* es restituir la dignidad filosófica de la *pregunta por el ser*, es decir, el interrogante de qué es lo que es. Pero cualquier pregunta remite a aquello que pregunta, es decir, al *ser humano*. En esa medida, Heidegger distingue entre los entes (o cosas) y aquello que tiene un modo especial de ser (el ser humano):

este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*¹⁹. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser. (Heidegger, 1997, pág. 7 §2)

Para Heidegger el ser humano es un tipo de ente cuya característica es encontrarse siempre en el mundo estableciendo vínculos de sentido con lo que lo rodea. Como la pregunta por el ser remite al ser humano, gran parte de la obra se dedica a encontrar aquellos rasgos que nos distinguen de los demás entes, es decir, *Ser y tiempo* es un análisis de la estructura en la que se circunscribe la existencia humana²⁰. La *comprensión* es parte fundamental de dicha estructura²¹. Sin embargo, aquí comprensión no es el acto deliberado y limitado de

¹⁸ La hermenéutica del siglo XVII era una disciplina cuyo propósito radicaba en describir la forma correcta de interpretar un texto, en particular los textos sagrados (dentro del contexto de la Reforma Protestante). En el siglo XIX se inicia una primera ampliación del sentido de la hermenéutica; Schleiermacher emprende un esfuerzo para hallar la clave de la interpretación de todo texto, y posteriormente Dilthey vería en la hermenéutica la herramienta para fundamentar metodológicamente a las *Ciencias del espíritu* [*Geisteswissenschaften*] a través de la noción de comprensión. Incluso con esta ampliación del sentido del término, la hermenéutica siguió estando asociada principalmente a cuestiones metodológicas. Fue Heidegger quien amplió el sentido del término para abarcar el aspecto ontológico de la comprensión y así formar nuestra noción contemporánea del término. Se puede pensar que la hermenéutica anterior al siglo XX tenía un carácter metodológico y se centraba en la cuestión epistemológica de la comprensión de los textos o la sociedad, mientras que después de *Ser y tiempo* dio un giro y se convirtió en una disciplina enfocada en la ontología, que sitúa en el concepto de *comprensión* la posibilidad de *crear* el mundo humano (Grondin, 2006, págs. 21-91).

¹⁹ El neologismo *Dasein* que Heidegger utiliza para referirse al ser humano pretende resaltar esa característica de encontrarse desde su nacimiento inserto en el mundo y en relación con este. La traducción literal del término –*ser-ahí*– pone de manifiesto que su esencia es estar *arrojado* en el mundo.

²⁰ A esto Heidegger lo denomina una *analítica existencial* (1997, págs. 13 §4, 8).

²¹ “Este ser [el *Dasein*] está constituido, cooriginariamente con ella [la disposición afectiva], por el comprender [*Verstehen*]” (1997, pág. 143 §31).

establecer el sentido de algo²², sino una actividad en la que siempre está inmerso el ser humano. Nuestra existencia es siempre comprensiva, nuestra relación con el mundo siempre está mediada por un acto de comprensión que se instancia en una interpretación²³.

Ser y tiempo eleva la comprensión a una condición ontológica del ser humano: es un rasgo presente en todo ser humano en su *ser-ahí*, se trata de la *forma de ser* de los humanos. Heidegger afirma que *ser es comprender*. Desde los inicios de la hermenéutica como una metodología para la interpretación de los textos sagrados, se consideró a la comprensión (en su acepción limitada de hallar el sentido de un texto) como un ejercicio de relacionar el todo con la parte²⁴. Comprendo la idea de una frase a partir del contenido general del texto, pero a su vez, mi comprensión del texto en general se modifica a medida que leo cada frase individual. Hay una relación de reciprocidad en la creación de sentido entre el texto como un todo y cada parte del mismo. Esto lo podemos comprobar si pensamos en la posibilidad de que una frase sacada de contexto sea malinterpretada, justamente, porque la ausencia de contexto no permite captar su sentido apropiado; sin embargo, solo es a partir de cada frase que se construye el sentido general del texto. Este es el *círculo de la comprensión*, una interrelación permanente entre el todo y la parte.

Este análisis de la estructura de la comprensión es la piedra angular de *Ser y tiempo*. A través de su fenomenología de la existencia, Heidegger expande el ámbito de la comprensión más

²² . “En cambio, el «comprender» [*Verstehen*] en el sentido de *un* posible modo de conocimiento entre otros, diferente, por ejemplo, del «explicar» [*Erklären*], deberá ser interpretado, junto con este, como un derivado existencial del comprender [*Verstehens*] primario que es co-constitutivo del ser del ahí en cuanto tal” (1997, pág. 143 §31). Este sería el acto comprensivo consciente que llevamos a cabo cuando, por ejemplo, se trata de entender un texto escrito o una obra de arte.

²³ Para Heidegger, la interpretación [*Auslegung*] es un acto comprensivo que se ya se ha ejecutado y ha establecido un sentido (§32). La forma como establecemos una relación con el mundo es a través de la comprensión. Entendida como originaria y constitutiva del ser humano, se trata de la capacidad de interpretar y hallar sentido en el mundo, se manifiesta en algo tan elemental como en la navegación del espacio físico: comprendo que no puedo atravesar la pared y por tanto busco una puerta. Naturalmente, este es un ejemplo del nivel más básico de la comprensión, ya que esta se puede manifestar de formas más complejas.

²⁴ Esta forma de pensar la comprensión sigue presente en Gadamer, quien afirma que “El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de esta al todo. [...] El criterio para la corrección de la comprensión es siempre congruencia de cada detalle con el todo. Cuando no hay tal congruencia, significa que la comprensión ha fallado” (Gadamer, 1977, pág. 361).

allá de las fronteras del texto escrito. Toda interpretación parte de una visión previa²⁵ sobre el asunto a comprender, es decir, de prejuicios [*Vorurteile*]²⁶. Heidegger argumenta que toda interpretación depende de prejuicios, pero simultáneamente, una interpretación elaborada puede cambiar esos prejuicios iniciales, dando paso a una nueva interpretación. El círculo hermenéutico que relaciona todo y parte es pensado en términos de prejuicios que producen una interpretación, que a su vez transforma esa manera previa de ver que se hallaba al inicio del proceso.

La interrelación entre prejuicio e interpretación describe el círculo que es condición de posibilidad de toda comprensión. La conclusión es que los prejuicios del intérprete son el punto de partida de todo comprender, ante lo cual surge la pregunta de cómo es posible el conocimiento si siempre se comprende desde un punto de vista limitado²⁷, si existe un círculo de la comprensión, entonces, ¿cómo romper ese círculo? La pregunta se antoja evidente, pero en realidad es un error tratar de deshacer el círculo. Sin el círculo no puede haber comprensión, el círculo es la comprensión, ontológicamente son una y la misma cosa. Reducir la estructura a círculo “vicioso” es un error que ignora las condiciones antropológicas²⁸ del ser humano: su naturaleza es ser-ahí, existe en comunión con el mundo, pensar que es posible comprender sin prejuicios es creer que se puede comprender sin el mundo, porque los prejuicios vienen del mundo.

La tarea no es entonces romper el círculo sino “entrar en él de forma correcta” (Heidegger, 1997, pág. 153 §32), ser consciente de los prejuicios con los que se interpreta y mantenerlos controlados. La imposibilidad de comprender desde un punto de vista abstraído de las

²⁵ “La interpretación se funda siempre en una *manera de ver previa* [*Vorsicht*] que «recorta» lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad” (Heidegger, 1997, pág. 150 §32).

²⁶ Gadamer (1977) utiliza el término prejuicio para referirse a esa manera previa de ver que define el cariz de la interpretación. Dado que en lo siguiente entraré a la crítica de Gadamer a la Ilustración y el romanticismo, usaré la palabra prejuicio (en ese sentido) de ahora en adelante para facilitar la lectura.

²⁷ “Si la interpretación debe moverse ya siempre en lo comprendido y nutrirse de ello, ¿cómo podrá producir resultados científicos sin moverse en un círculo, sobre todo si la comprensión presupuesta se basa, por otra parte, en el conocimiento ordinario del hombre y del mundo?” (Heidegger, 1997, pág. 152 §32).

²⁸ Heidegger se refiere como estructuras ontológicas del *Dasein* a lo que yo llamo aquí *condiciones antropológicas*; este es el término que Koselleck utilizó en sus escritos, con la intención de resaltar que se trata de condiciones transhistóricas que determinan la comprensión del ser humano y por tanto se convierten en nodos de comprensión de la realidad social (Gadamer & Koselleck, *Historica y hermenéutica*, 1997).

circunstancias y absoluto no se traduce en un relativismo en donde cada interpretación solo se puede juzgar desde su esquema de sentido. Cuando me dispongo a comprender algo, no toda interpretación es posible; sin duda hay algunas formas de interpretar ese algo que son más adecuadas que otras²⁹. Aquí radica la posibilidad de construir conocimiento³⁰ ajustado a nuestra condición de arrojados en el mundo. Un buen intérprete, por tanto, será la persona que controle sus prejuicios, aquel que sea consciente de su punto de partida de la interpretación y sea capaz de reevaluar lo que tiene por verdad cuando surja la necesidad. Estas reflexiones fueron desarrolladas por Gadamer en *Verdad y método* para elaborar una crítica a (su versión de) la Ilustración y el romanticismo. Veamos lo que dice Gadamer.

2.2. Hans-Georg Gadamer: Ilustración, romanticismo e historicidad de la comprensión

En su libro de 1960, *Wahrheit und Methode [Verdad y método]*³¹, Hans-Georg Gadamer (1900-2002) desarrolla las reflexiones de Heidegger sobre la comprensión y la historicidad. La historicidad nos muestra que no comprendemos en un vacío, solo comprendemos a

²⁹ Por ejemplo, es imaginable discutir si una escritura sagrada se debe interpretar como una alegoría o como una profecía, mientras que, no parece muy plausible argumentar que un texto sagrado es un documento científico. Hay unas interpretaciones de los textos sagrados que consideramos más apropiadas (como alegoría o profecía) que otras (como texto científico). Las interpretaciones que se consideran más adecuadas dependen de los prejuicios, que *desde antes* de cualquier interpretación ya nos disponen a aceptar un sentido específico.

³⁰ En el círculo “se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, solo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas” (Heidegger, 1997, pág. 153 §32).

³¹ Es importante resaltar que la fecha de publicación de *Verdad y método*, 1960, es posterior a la publicación de *Crítica y crisis*, 1959; sin embargo, sabemos por el testimonio de Koselleck que durante sus estudios doctorales en Heidelberg uno de sus maestros más influyentes fue Gadamer, quien en ese momento tenía 53 años. Por este motivo, me ha parecido apropiado recoger el tratamiento de Gadamer de la Ilustración, a la cual critica por caer en la trampa de pensar que la razón es absoluta, idea central en *Crítica y crisis*.

partir de unas circunstancias. Gadamer concuerda con Wilhelm Dilthey³² en que en las ciencias del espíritu y el arte se encuentra una forma de verdad que no responde a los criterios de conocimiento del método científico moderno³³. Por ello, tratará “el problema hermenéutico”, es decir, “cuando se comprende la tradición no solo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades. ¿Qué clase de conocimiento es este, y cuál es su verdad?” (Gadamer, 1977, pág. 23). Gadamer argumenta que existe un tipo de verdad *estética e histórica* que no se ajusta al paradigma de verdad desarrollada metodológicamente de las ciencias naturales. De hecho, esta verdad hermenéutica, una vez descubierta no pierde vigencia. En las ciencias naturales una teoría es olvidada al llegar una mejor alternativa, su “verdad” desaparece; en cambio, en las ciencias del espíritu, la verdad contenida en los textos clásicos permanece vigente en las distintas épocas, por ejemplo, las ideas contenidas en Aristóteles conservan un influjo que aún hoy se siente. De tal forma, Gadamer centra su atención sobre la noción de *tradición* como el asiento de la historicidad de la comprensión. Si, como muestra Heidegger, la comprensión es situada y circunscrita, Gadamer añade que la tradición sitúa y circunscribe al pensamiento, o puesto de otro modo, la tradición es el componente histórico que determina nuestras posibilidades de comprensión.

Verdad y método es un libro que lidia –entre muchos temas– con el problema del conocimiento histórico, sobre cómo podemos pensar la verdad en un tipo de conocimiento

³² En su obra de 1883, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Dilthey argumenta que el conocimiento en las llamadas ciencias del espíritu es cualitativamente distinto del conocimiento en las ciencias naturales. Esto ocurre porque el objeto de estudio de las ciencias del espíritu es la humanidad, la sociedad y la conciencia. Esto significa que ontológicamente el sujeto que estudia y el objeto estudiado son una misma cosa, es decir, a los fenómenos sociales se les puede atribuir una intención y propósito que no es atribuible a los fenómenos naturales. En las ciencias naturales, en cambio, el objeto de estudio se define como algo externo e independiente a lo social y mental, y por ello tan solo es explicable de un modo físico-causal. Dilthey concluye que en las humanidades no se buscan explicaciones causales de los fenómenos (a la manera de las ciencias naturales) sino que lo que se busca es la *comprensión* de los fenómenos sociales. Su proyecto radica en la distinción que existe en la *explicación* de las ciencias naturales y la *comprensión* de las ciencias del espíritu. Al historiador no le interesa conocer las relaciones físico-causales que conducen a una revolución, le interesa saber qué motivaciones y aspectos psicológicos de la sociedad desencadenan una revolución (Dilthey W. , 1949, págs. 13-21).

³³ “De este modo las ciencias del espíritu vienen a confluir con formas de experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía y con la de la misma historia. Son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica” (Gadamer, 1977, pág. 24).

que por su misma naturaleza se halla atado a situaciones particulares y rehuye de la generalización. Dada la magnitud del libro de Gadamer, aquí me limitaré a la crítica que hace Gadamer a la Ilustración –y su contracara, el romanticismo– por caer en la trampa de pensar que existe una razón absoluta que se abstrae de toda circunstancia histórica. En *Crítica y crisis* Koselleck hace una reflexión similar aunque enfocada al ámbito de lo político.

Gadamer argumenta que Ilustración y romanticismo son dos extremos de una oposición que concibe razón y tradición de forma excluyente: ser racional implica rechazar la tradición y aceptar la tradición es renunciar a la razón. Esa dicotomía irreductible entre razón y tradición no se sostiene tras un análisis cuidadoso (Gadamer, 1977, págs. 331-378), y el extremo de la Ilustración se manifiesta como un *prejuicio contra los prejuicios*³⁴, mientras que en la reacción del romanticismo se trata de la revaloración acrítica de la tradición³⁵.

Gadamer (1977) parte de la noción de *prejuicio* [*Vorurteil*]. Rastrea la connotación negativa hasta la segunda mitad del siglo XVIII. En la jurisprudencia del siglo XVII un prejuicio se entendía como una opinión que se tenía acerca de un tema en un momento previo al juicio, sin embargo, dicha opinión podría ser positiva o negativa, no necesariamente se trataba de algo que fuese en perjuicio de la cosa juzgada. Partiendo de esta acepción del prejuicio Gadamer pretende rehabilitar una noción de prejuicio desprovista de la connotación negativa de la Ilustración (Gadamer, 1977, pág. 337). Gadamer explica el *ethos* del criticismo ilustrado desde la distinción entre prejuicios por *precipitación* y prejuicios por *respeto humano* (pág. 338). En esta taxonomía, quien cae en un prejuicio por *precipitación* está usando su razón de forma incorrecta, intempestivamente se deja llevar por lo que primero le parece sensato sin ponderar las posibilidades. En el caso de los prejuicios por *respeto humano*, se trata de una ausencia de uso de la razón ocasionada por el respeto reverencial

³⁴ “Existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición” (Gadamer, 1977, pág. 337).

³⁵ “El romanticismo entiende la tradición como lo contrario de la libertad racional, y ve en ello, un dato histórico como pueda ser la naturaleza. Y ya se la quiera combatir revolucionariamente, ya se pretenda conservarla, la tradición en ambos casos aparece como la contrapartida abstracta de la libre autodeterminación” (Gadamer, 1977, pág. 349).

por la *autoridad*³⁶. Para la mentalidad crítica de la Ilustración, aceptar la autoridad constituía una renuncia al uso de la razón, evidencia de ello es el famoso dictum kantiano *¡Sapere aude!*³⁷, o la confianza de Descartes en la duda como método para alcanzar una certeza libre de toda duda, una piedra de toque que sea el cimiento del edificio del conocimiento³⁸.

³⁶ La distinción es reminiscente de los ídolos que Francis Bacon describe en el tratado *Novum Organum* (1620), vicios que no permiten el correcto desarrollo de la razón y dificultan el conocimiento; particularmente, los ídolos de la caverna y del teatro, que se corresponden con los errores provenientes de las inclinaciones personales (como el talante, la educación y los gustos) y con un respeto reverencial por la tradición filosófica y las escuelas anteriores (Bacon, 2000, págs. XL-XLV, 41-42). La obra de Bacon representa un hito en tanto que trató “dar cuenta de un mejor y más perfecto uso de la razón en la investigación de las cosas [...] para que el entendimiento sea elevado y agrandado en su habilidad de superar las cosas difíciles y oscuras de la naturaleza” (pág. 15). El *Novum Organum* es un intento por reformular la lógica de las investigaciones sobre la naturaleza para lograr avances definitivos en las ciencias. Sin embargo, en la introducción a la obra Bacon advierte contra dos extremos de los que somos susceptibles: la tendencia a conservar acríticamente la obra de pensadores del pasado, y la tendencia a refundar todo el conocimiento y las ciencias (págs. 8-9). Los dos extremos son inconducentes a la producción del conocimiento y el dominio de la naturaleza; por ello Bacon parte del principio de que algo hay de verdad en el conocimiento legado y algo hay de verdad en los propios desarrollos, siempre que se produzcan por medio de un método lógico riguroso. Bacon reconoce que los prejuicios por respeto a la autoridad son un caso límite de la ausencia de razón, pero no por ello llega al extremo de postular la eliminación de todo prejuicio de la tradición. Se trata pues de un ejemplo en el que un precursor de la Ilustración no encaja nítidamente en la imagen que Gadamer dibuja.

³⁷ Gadamer (1977) hace referencia a que esta fórmula apareció en un momento tardío de la Ilustración (pág. 338). La frase, traducida al español como “¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!”, se encuentra en el ensayo de 1784 de Kant “¿Qué es la Ilustración?”, y es un llamado a pensar de forma radicalmente independiente, sin aceptar ningún tipo de autoridad, para así alcanzar la ilustración a través de la razón y liberarse de los prejuicios de la tradición. Sin embargo, en §40 de la *Crítica de la facultad de juzgar* (1790), Kant distingue tres “modos de pensar” propios de lo que denomina el “sentido común lógico”. Menciona 1. Pensar por sí mismo, 2. Pensar en el lugar de cada uno de los otros y 3. Pensar siempre acorde consigo mismo. El primer modo de pensar es equiparable al descrito por *¡Sapere aude!*, el segundo modo, es pensar teniendo en cuenta el punto de vista de otros, es decir, superando el punto de vista limitado y subjetivo que caracteriza al individuo. El tercer modo, es la síntesis del modo de pensar individual y el modo de pensar desde el otro. Esto significa que Kant, por vía de los tres modos de pensar, está reconociendo los límites de la racionalidad ilustrada y acepta que no siempre es unívoca; el tercer tipo de racionalidad es un equilibrio entre los propios razonamientos y aquellos que provienen de otros, de afuera. Este párrafo de la *Crítica de la facultad de juzgar* muestra que, al menos después de “¿Qué es la Ilustración?”, el gran representante de la Ilustración era consciente de que la razón del individuo es perspectivista y limitada por condiciones subjetivas, lo cual desdice de la visión gadameriana de una Ilustración que concebiría la razón de manera muy reducida.

³⁸ Gadamer (1977) sitúa el énfasis en Descartes como precursor de la Ilustración y en la ambición del filósofo francés de desarrollar un método para encontrar verdades absolutas libres de toda duda concebible. Descartes formula su programa en *El discurso del método* [*Discours de la méthode*] (1637) y lo lleva a cabo en las *Meditaciones metafísicas* [*Meditationes de prima philosophia*] (1641). Sin embargo, el objeto de estas dos obras es asegurar la veracidad del *conocimiento científico teórico* de la naturaleza (págs. 336-340). Como Gadamer (1977) reconoce, pese al radicalismo metodológico de Descartes, el francés excluye a la moral de su esfuerzo de reconstrucción de las verdades, con lo cual los alcances de la duda radical se limitan al conocimiento científico y no incluyen al moral y político (pág. 347).

Según Gadamer, para la Ilustración la razón correctamente entendida se rehúsa a aceptar toda opinión sin fundamento; en este sentido, la opinión proveniente de la autoridad no sería racional, pues no se encuentra justificada metódicamente, ni se ha llegado a ella de forma independiente. En la práctica, esto significa que para los ilustrados habría una oposición entre razón y autoridad. Aceptar la autoridad es indefectiblemente un acto de renuncia a la razón, y usar la razón conduce necesariamente a cuestionar la autoridad. La razón termina convertida en el baremo a partir del cual se puede juzgar todo conocimiento, y es una facultad universal que se manifiesta de la misma forma en todas las latitudes. Por este motivo, todo conocimiento proveniente de la razón también tendrá el mismo carácter universal y cosmopolita. Ahora bien, través de la *tradición* se transmite el acervo de saberes socialmente constituidos a lo largo de la historia, pero la pretensión de refundar el conocimiento, riñe con cualquier tradición, cuyo anclaje necesariamente es el pasado.

En siglo XIX el romanticismo surgió como una reacción frente al cosmopolitismo ilustrado al reafirmar el valor de la tradición, el sentimentalismo y la naturaleza en contra de la razón revolucionaria y el progreso técnico. El romanticismo intenta “hacer valer lo viejo como viejo: el medievo «gótico», la comunidad estatal cristiana de Europa, la constitución estamental de la sociedad, pero también la sencillez de la vida campesina y la cercanía a la naturaleza” (Gadamer, *Verdad y método*, 1977, pág. 340). Lo que lleva a cabo el romanticismo es una inversión de la valoración ilustrada. Restituyó la fe en la sabiduría de la tradición y juzgó el intento de romper radicalmente con ella como una insensatez. Gadamer dice que la creencia en la “perfectibilidad de la razón se convierte en la creencia en la perfección de la conciencia «mítica», y se refleja en el estadio originario paradisiaco anterior a la caída en el pecado del pensar” (Gadamer, 1977, pág. 341). Hay una nostalgia

por el mítico estado de naturaleza en que humanidad y naturaleza no se habían separado por la irrupción de la técnica y su dominio de lo natural³⁹.

Así pues, por un lado, tenemos a la Ilustración con su razón universal, revolucionaria y abstracta. De otra parte, al romanticismo con su razón concreta, conservadora y su apelación a la tradición y lo irracional. Los primeros pretenden ordenar el mundo acorde a los mandatos de una razón universal, mientras que los segundos oponen a este universalismo el desarrollo orgánico de los pueblos y las instituciones por cuenta de la tradición. A pesar de la aparente oposición, Gadamer sostiene que en realidad son dos extremos de una concepción maniqueísta. Su punto es que seguir una autoridad establecida también puede ser una elección racional, y que la autoridad se delega a individuos porque se reconoce que ellos tienen una pericia que los hace indicados para cumplir ciertos roles⁴⁰. La aceptación de la autoridad es una aceptación de los límites de la propia razón, es la manifestación de una racionalidad que se hace consciente de su incapacidad de dominar la totalidad del conocimiento y decide, voluntariamente, someterse al conocimiento adquirido por otro⁴¹.

Dentro de las manifestaciones de la autoridad en nuestra vida, la más presente es la *tradición*. Ella configura modos de comprensión como las creencias, la educación, los

³⁹ La oposición entre Ilustración y romanticismo también se extiende al ámbito de lo político. En "El pensamiento conservador", Mannheim (1963) defiende la tesis de que el romanticismo es una posición conscientemente conservadora que pretendía poner término al frenesí revolucionario de la Ilustración. Así mismo, Klaus Epstein en *The Genesis of German Conservatism* (1975) rastrea las figuras de la reacción conservadora ante el liberalismo ilustrado, muchas de ellas parte del movimiento romántico o influenciadas por este.

⁴⁰ "La autoridad de la tradición no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón sino [...] se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y en perspectiva" (Gadamer H. G., 1977, pág. 346).

⁴¹ Gadamer no discute los casos en los que seguir una autoridad constituye un acto irracional o de renuncia a la razón. Aunque es claro que en muchas ocasiones la autoridad se acepta porque se reconoce que otra persona está más capacitada para detentarla, también es claro que hay casos en los que un sujeto se puede resistir legítimamente a una autoridad mal ejercida. Un ejemplo de ello es el derecho a la objeción de conciencia, a través de la cual se puede negar a cumplir órdenes por motivos éticos. Ocurre algo similar en casos en los que un partido político de un extremo ideológico utiliza falsedades y verdades a medias para granjearse seguidores; en este caso, podría argumentarse que aceptar la narrativa política radical no es una aceptación racional de la autoridad.

valores, la religiosidad, la familia, etc.⁴² La ideal reflexión cartesiana que versa y tiene como punto de partida al sujeto que interpreta, solo es posible si ese sujeto, con mucha anterioridad, ya se ha constituido a través de la historia y su contexto. Como una de las manifestaciones paradigmáticas de la autoridad, seguir una tradición no constituye un acto irracional, sino que se trata de una elección libre y racional. Incluso en el caso extremo de una revolución radical, dicho levantamiento suele estar al menos motivado por la tradición, y aún después de la revolución más virulenta, en muchos casos elementos de viejas tradiciones sobreviven y son reinterpretados bajo nuevos prejuicios, nuevos horizontes de sentido. De nuevo se revela como imposible desplegar la razón partiendo de un *vacío* de prejuicios (Gadamer, 1977, pág. 350)⁴³. Toda tradición se construye históricamente, y solo a través de una repetición a lo largo del tiempo es posible instaurar una tradición; por ello, el influjo de la *tradición* en la comprensión es, realmente, el influjo de la *historia* en la comprensión.

La oposición razón-tradición solo es posible si se considera la función de cada una de ellas de forma abstracta. Es una dicotomía ingenua que desdibuja lo que ocurre realmente pues en la práctica se hallan indisolublemente ligadas. Lo que muestra Gadamer es que no existe razón independiente de las circunstancias históricas y que la elección de seguir la tradición es racional. Gadamer lucha contra una versión de la Ilustración que cree en una razón depurada metódicamente para llegar a verdades absolutas, lo cual es una ficción que solo es posible si se ignora el influjo de la historia en la comprensión⁴⁴; pero la contrapartida romántica, la añoranza de una tradición pura y de un pasado glorioso, también ignora el

⁴² Como Gadamer señala, antes de tener una autocomprensión explícita “nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos” (Gadamer, 1977, pág. 344)

⁴³ Esta visión sobre la revolución revela el carácter conservador de *Verdad y método*. Gadamer opta por resaltar el elemento de continuidad, de conservación, incluso en el movimiento revolucionario, en vez de poner el acento en la idea del cambio y la transformación social. De acuerdo con su visión, se podría decir que la revolución es, en cierto sentido, la continuación de la tradición por otras vías.

⁴⁴ Como he tratado de señalar, esta es una formulación extrema de la idea del criticismo ilustrado, que si bien nos hace pensar en una vertiente posible de la Ilustración, no hace justicia a la complejidad de algunos de los principales autores asociados al movimiento, como Descartes y Kant. Gadamer (1977) reconoce que la Ilustración no necesariamente conduce a los extremos del “librepensamiento y del ateísmo” como ocurrió en Inglaterra y Francia; a ello opone la Ilustración alemana que siempre aceptó “«los prejuicios verdaderos» de la religión cristiana” (pág. 340), pero más allá de menciones pasajeras, nunca matiza suficientemente su caracterización de la Ilustración.

cambio histórico y su influjo en las tradiciones. Gadamer utiliza la estructura descrita por Heidegger para sacar a luz la *historicidad de la comprensión*, el inevitable efecto de la historia⁴⁵ sobre toda operación del intelecto.

2.3. El problema del conocimiento histórico

Con estos elementos sobre la mesa, ahora quiero delinear lo que llamaré el *problema del conocimiento histórico*. Como historiador, Koselleck se encontraba preocupado por desarrollar una metodología y una teoría sobre la historia (como ciencia, acontecimiento y como narración) que le permitiera dar solidez a la disciplina histórica. En esa línea, y teniendo en cuenta su propia advertencia en *Crítica y crisis*, una de sus intenciones era deslegitimar a la *filosofía de la historia* como una alternativa para fundar el conocimiento histórico. De forma muy escueta este es el problema: el conocimiento histórico y de la sociedad humana no se puede producir bajo el paradigma de conocimiento de las ciencias naturales. La tarea es, por tanto, desarrollar modos de entender este conocimiento y establecer criterios normativos para juzgar cuándo hay conocimiento histórico. La hermenéutica filosófica hace evidente este problema pues la noción de la *historicidad* revela el carácter limitado de la comprensión y –por tanto– del conocimiento, así como diluye la separación estricta entre sujeto y objeto, mundo y mente⁴⁶.

⁴⁵ Gadamer (1977) usa la expresión *historia efectual* para denominar el hecho de que la historia tiene un *efecto* sobre el pensamiento. Lo histórico no es algo muerto, sino que vive y se manifiesta en la comprensión: “Un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad [...] Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito lo llamo «*historia efectual*». Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual” (pág. 370).

⁴⁶ Aquí reconstruyo el problema a partir de la hermenéutica puesto que se trata de la escuela filosófica con la que Koselleck entró en contacto en Heidelberg. Sin embargo, de ninguna manera es un problema exclusivo de este enfoque; de hecho, se trata de una de las discusiones epistemológicas más extendidas en el siglo XIX en Alemania bajo el rótulo del *Methodenstreit*, la disputa sobre si el método adecuado para la ciencia económica debía ser de corte histórico o lógico-analítico. En *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales* (1903), Max Weber reconstruye y critica las posiciones de varios pensadores que terciaron en este debate.

Una buena interpretación siempre estriba en un equilibrio entre los propios prejuicios y la cosa interpretada. El acto de interpretar se despliega desde una primera proyección de sentido que se hace a partir de prejuicios, pero al encontrarse con la cosa interpretada los prejuicios son puestos a prueba. Interpretar algo de forma arbitraria y mantener la unidad de sentido es imposible: hay un punto en el que *las cosas mismas* la hacen insostenible⁴⁷. Esto significa que por más que los prejuicios me motiven a comprender algo de determinada manera, inevitablemente la cosa interpretada opondrá resistencia a esos prejuicios. La interpretación siempre debe cotejarse con las cosas mismas y ser corregida constantemente para asegurarse que haya adecuación entre la cosa y la interpretación. A través de la interpretación los conceptos previos que sirvieron como insumo inicial se van refinando y reemplazando por otros más adecuados. El encuentro con la alteridad no significa que el acto de comprender sea una anulación de los propios criterios, así como tampoco es construir la cosa completamente desde las opiniones del intérprete. En el punto medio entre extrañeza y familiaridad yace la interpretación adecuada de las cosas.

Por ello, la objetividad⁴⁸ es la convalidación de las opiniones que se tienen al interpretar el texto, que evita la arbitrariedad en la interpretación. Y aquí radica una ruptura con la tradición filosófica. Dado que la condición del ser *humano en el mundo* es la de comprender aquello que lo rodea, el mundo solo cobra sentido cuando lo hemos interpretado. Estrictamente hablando, antes de interpretar no hay sujeto ni objeto puesto que la distinción solo se puede trazar una vez se ha creado la diferencia por medio de un acto interpretativo. Asignarle un rol estructural a la comprensión matiza la distinción, pues la existencia de los objetos solo es posible en tanto que son delimitados y delineados por un sujeto y, recíprocamente, el sujeto solo se construye en oposición a los objetos y a otros sujetos.

⁴⁷ “Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada a la cosa misma” (Gadamer, 1977, págs. 332-333).

⁴⁸ “No hay otra objetividad que la convalidación que obtienen las opiniones previas a lo largo de su elaboración” (Gadamer, 1977, pág. 333).

El mundo y el ser humano constituyen una unidad, contrario a la tradición moderna que concibe el mundo como una magnitud independiente de los sujetos. Visto de esta forma el sentido del mundo no es ni inmanente ni trascendente, sino que se construye como resultado de la interpretación. La comprensión, en la medida en la que parte de prejuicios que se han formado en el mundo mismo, no apunta a develar verdades extramundanas, extrahistóricas o absolutas. Dada la estructura antropológica del ser humano no podemos acceder a algo que se encuentre más allá del mundo. Por ello, la verdad radica en controlar los prejuicios de la comprensión para interpretar adecuadamente las cosas intramundanas, es decir, construir un mundo de sentido coherente⁴⁹. Si las cosas entran a formar parte del mundo en tanto que interpretadas, todo lo que tiene sentido para los seres humanos es *parte del mundo*, y lo que no pertenece al mundo es una idea de la cual no tenemos noticia si no tan solo como un ejercicio intelectual.

La objetividad deja de ser la correspondencia entre una sustancia externa que subsiste por sí misma⁵⁰ y nuestra imagen mental de esa sustancia. Más bien, pasa a ser articulación entre los prejuicios y un objeto que se construye a través de la interpretación. Se deshace el dualismo cartesiano que establece una brecha ontológica entre mente y mundo, sujeto y objeto. Interpretar la estructura circular de la comprensión como un círculo que oscila entre lo *objetivo* y lo *subjetivo* no es la forma correcta de entenderlo ya que la distinción misma solo puede surgir después de llevar a cabo el acto de interpretar. La interpretación no es pura receptividad de un *algo* externo porque el sujeto proyecta sus expectativas sobre lo interpretado y de esta forma lo modifica; así mismo esta alteridad hace relucir las características del interpretante. El dualismo que piensa dos sustancias de naturaleza diferente e irreconciliable es una radicalización abstracta de dos elementos que en la cotidianidad se encuentran entrelazados.

⁴⁹ “Una comprensión llevada a cabo desde una conciencia metódica intentará siempre no llevar a término directamente sus anticipaciones sino más bien hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta desde la cosa misma” (Gadamer, 1977, pág. 336).

⁵⁰ Con esto me quiero referir a lo que tradicionalmente entendemos por “objeto”: una sustancia cuya existencia es independiente de nuestra mente y cuyas cualidades aprehendemos a través de la razón.

Por la disolución del paradigma dualista, apelar a algo extramundano o extrahistórico como fundamento del conocimiento es un esfuerzo espurio. Pero esta negación de lo extrahistórico entraña el riesgo de caer en el relativismo, porque después de todo ¿cómo podemos justificar nuestros criterios normativos y la inteligibilidad transhistórica si todo el conocimiento está limitado por su contexto? El problema es especialmente agudo en las ciencias sociales, cuyos objetos de estudio son sociedades cambiantes e históricamente limitadas. Esto convierte la historia en un problema filosófico⁵¹, o más específicamente, la posibilidad de tener conocimiento de la historia y la sociedad se convierte en un problema filosófico. Si la reflexión sobre la historicidad del conocimiento veda la posibilidad de encontrar verdades absolutas modeladas tras la lógica de las ciencias naturales, es necesario encontrar criterios normativos para dar cuenta del conocimiento histórico propio de las ciencias sociales⁵². Esta es una tensión lógica que recorre a la epistemología: ¿Cómo conocer los casos particulares por medio de conceptos generales? ¿Cómo es posible el conocimiento de las situaciones históricas particulares a través de categorías generales? Toda elaboración conceptual generalizadora implica una violencia hacia aquello que pretende explicar: el concepto general siempre desdibuja o no logra capturar lo particular en toda su complejidad; sin embargo, si queremos hablar de conocimiento debemos utilizar conceptos y categorías generales bajo las cuales debemos subsumir lo particular. Si

⁵¹ Este tema lo trata Gadamer en “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana”, ensayo perteneciente a *Verdad y método II*. Por otra parte, en las páginas iniciales de *The idea of History [Idea de la historia]* (1946) el filósofo e historiador R.G. Collingwood también señala la peculiaridad del conocimiento histórico que impide subsumirlo bajo la lógica matemática, la teología o la ciencia y plantea su propósito de desarrollar una metodología y comprensión apropiada para el conocimiento histórico (Collingwood, 1952, págs. 11-24).

⁵² Wilhelm Dilthey argumenta en la *Introducción a las ciencias del Espíritu* (1883) que el objeto de estudio en las ciencias sociales –la sociedad– es el contexto a partir del cual el científico despliega su investigación. En contraste con esto, en las ciencias naturales es posible definir al objeto de estudio como una abstracción idealizada. Sin embargo, tanto en la una como en la otra, para construir conocimiento es esencial poder abstraer de lo puramente particular. En todo caso el horizonte histórico y social del investigador determina, al menos, el curso de la investigación y la elección de los objetos de estudio (por ejemplo, la comprensión de lo que es o no es científicamente posible de acuerdo a la ciencia de la época). Gadamer es consciente de esta el problema de la historicidad no es exclusivo de las ciencias sociales pero si más agudo en ellas, y menciona explícitamente los aporte de Dilthey en *Verdad y método* (1977, págs. 352-353).

llevamos esto a un extremo, la imposibilidad de utilizar conceptos generales implicaría la imposibilidad de tener conocimiento o de juzgar las acciones de otros⁵³.

En el caso de la historia, existe el riesgo añadido de que la narrativa sobre lo acontecido puede ser utilizada políticamente. La dificultad estriba en cómo podemos darle sentido a la historia evitando caer en dos extremos, que pueden conducir al terror político o al relativismo. Por un lado, no se debe justificar aquello que es manifiestamente absurdo o irracional: la violencia, la injusticia, la opresión. De otro lado, no se puede reducir la historia a una serie de acontecimientos inconexos deformados por la perspectiva del espectador, pues se perdería todo criterio normativo⁵⁴.

Quisiera hacer un breve excursus por la reflexión de Max Weber⁵⁵ en *Ensayos sobre metodología sociológica* (2001), que versa sobre los límites y la naturaleza del conocimiento en las ciencias sociales, y es central en la discusión sobre la relación entre política y conocimiento histórico⁵⁶. Weber distingue entre las cuestiones “puramente lógicas o empíricas” y las cuestiones “valorativas, prácticas” propias de las ciencias del espíritu (pág.

⁵³ Hay un excelente planteamiento del problema en términos de los “general” y lo “irracional” en la introducción de *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts* (1923) de Alfred Baeumler. A partir de la tercera crítica de Kant, *Kritik der Urteilskraft* [*Crítica de la facultad de juzgar*] (1790), Baeumler argumenta que el surgimiento de la estética durante el Renacimiento representó la irrupción del individualismo (o lo particular) en el mundo occidental, lo cual sacó a flote el problema del conocimiento sobre las cosas particulares. Kant intenta dar cuenta de cómo conciliar lo individual con lo general: si los juicios estéticos son juicios de gusto [*Geschmack*], es decir, basados en la percepción sensible individual de placer o dolor, entonces por su misma naturaleza y definición no tienen un elemento objetivo o intersubjetivo que los haga comparables con otros juicios estéticos. Esto convierte en un problema cómo valorar los juicios estéticos si no podemos recurrir a criterios que trasciendan la percepción individual. Esta tensión se traduce de forma potente al conocimiento histórico, cuyo objeto de estudio son las situaciones históricas específicas (Baeumler, 1967, págs. V-X, 1-17).

⁵⁴ El riesgo de relativizar todo conocimiento histórico es muy vigente en la sociedad contemporánea. El ascenso de la posverdad es una muestra de que la crítica filosófica a las narrativas totalizantes y la verdad absoluta abre la puerta para que los hechos sean considerados secundarios y todo conocimiento esté sujeto a interpretación. Esto ha tenido consecuencias deletéreas en el debate público contemporáneo, en donde diferencias políticas importantes no son tramitadas porque ni siquiera hay acuerdo sobre los hechos relevantes sobre los cuales se debe debatir, dando como resultado un diálogo de sordos.

⁵⁵ Dada la monumentalidad de la obra de Weber, a lo largo de este texto me limito a resaltar las afinidades y puntos en común que me sirven para fortalecer los argumentos de Koselleck, pues el sociólogo solo es referenciado por el historiador de forma muy pasajera en algunos ensayos.

⁵⁶ En lo que sigue haré referencia a dos textos contenidos en la compilación de Weber titulada *Ensayos sobre metodología sociológica* (2001). El primero de ellos fue escrito en 1904, “La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” (págs. 39-101), el segundo es fue escrito en 1917, “El sentido de la «neutralidad valorativa» de las ciencias sociológicas y económicas” (págs. 222-269).

222). La validez lógica del conocimiento en las ciencias sociales en “cuanto a su contenido y a sus axiomas últimos, y la indicación de las consecuencias que su persecución producirá en los terrenos lógico y práctico, han de ser válidos también para un chino, si es que deben considerarse logrados” (pág. 47), es decir, en lo atinente a la estructura lógica, el conocimiento no depende del contexto y las circunstancias. Sin embargo, el conocimiento siempre se encuentra atravesado por valoraciones, es decir, “evaluaciones *prácticas* del carácter censurable o digno de aprobación de los fenómenos influibles por nuestro actuar” (pág. 222), valoraciones fundadas en la moral, los ideales culturales o en una visión del mundo.

Esto implica que debemos trazar una distinción entre, por un lado, la narración de la multiplicidad de acontecimientos a través de categorías y, por otro lado, el enjuiciamiento ético-moral de los acontecimientos. Son dos niveles diferentes y toda disciplina que se pretenda considerar ciencia debe ser consciente de la distinción. Para que podamos tener conocimiento es necesario aplicar categorías generales, pero esas categorías provienen del contexto y las circunstancias del investigador, *no del acontecer mismo*. La discusión de Weber sobre los *tipos ideales* hace patente esta distinción, veamos su definición:

En cuanto a su contenido, esta construcción [el tipo ideal] representa el carácter de una *utopía*, obtenida mediante el realce conceptual de ciertos elementos de la realidad. Su relación con los hechos empíricamente dados de la vida consiste exclusivamente en esto: allí donde en la realidad se comprueba o se supone que en algún grado operan de hecho conexiones del tipo abstractamente representado en aquella construcción, esto es, procesos dependientes del «mercado», podemos *ilustrar* y volver comprensible pragmáticamente la especificación de tal conexión en un tipo *ideal*. (Weber, 2001, pág. 79)

El tipo ideal no es una expresión de la realidad, su valor es heurístico y proporciona los criterios a través de los cuales se puede categorizar el acontecer y su multiplicidad. No podemos hallar empíricamente la pureza conceptual de los tipos ideales, justamente porque se trata de un *realce*, una *abstracción*, de elementos que vemos en la realidad social y los elevamos al nivel de un arquetipo contra el cual comparamos y contrastamos lo que acontece. Es un “concepto *límite* puramente ideal, respecto del cual la realidad es medida

y comparada a fin de esclarecer determinados elementos significativos de su contenido empírico” (pág. 82). Es decir que estamos ante la presencia de una herramienta lógica que nos permite organizar los acontecimientos para hacerlos inteligibles y producir conocimiento histórico, y no ante determinaciones extrahistóricas o eternas que encaminan, unifican y dirigen el acontecer y que el investigador *descubre* por medio de su trabajo. Sin embargo, para Weber existe el riesgo que los tipos ideales “pretenden ser [...] no solo en sentido lógico, sino también prácticos, modelos que contienen lo que el cristianismo, en opinión del expositor, debe ser, aquello que en él y para él es «esencial» porque está *provisto de valor permanente*” (pág. 87). Weber nos indica que es fácil cometer el error de pensar que nuestras categorías lógico-epistemológicas son un correlato de una sustancia en el acontecer. Es decir, el investigador está en riesgo de permitir un *desliz ontológico* que mezcla las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico (nuestras categorías) con los acontecimientos mismos. En el ejemplo que Weber nos da en el fragmento, se trata de un expositor que asume que *su tipo ideal* del cristianismo tiene un *valor* que trasciende su propia investigación y captura unas características esenciales extrahistóricas. Es importante no olvidar que las categorías que utilizamos cumplen una función lógica en la producción del conocimiento, pero no una función ontológica de organizar la realidad y el acontecer.

Por todo esto, para Weber es necesario definir los límites de lo que es posible con la ciencia. Ella permite ponderar los medios para perseguir un fin y su costo. El fin propuesto también se puede enjuiciar en virtud de las circunstancias históricas en las cuales se plantea, en términos de ajustado a lo razonablemente esperable. Pero la ciencia se limita a posibilitar el cálculo, la ponderación sobre la *verdad o la bondad* de los fines es un juicio de valor que no corresponde a la ciencia, sino que es “propia del hombre que quiere: este sopesa los valores en cuestión, y elige entre ellos, de acuerdo con su propia conciencia y cosmovisión personal” (págs. 42-43). Las ciencias históricas permiten establecer conexiones empírico-causales entre acontecimientos, pero de la conexión casual no podemos derivar valoraciones morales ni establecer una jerarquía de valores, para Weber, solo podemos adscribir un *sentido* al mundo a partir de cosmovisiones que establecen ideales que deben

orientar nuestra acción y estas cosmovisiones dependen de las elecciones y las circunstancias históricas de cada individuo (pág. 46). Weber afirma que no se puede dilucidar lógicamente una escala de valores culturales, pues ella solo puede estar fundada en los valores que pretende clasificar, el reino de los valores morales, políticos y culturales, es algo que escapa al conocimiento científico. Quien estudia fenómenos sociales debe distinguir estos dos niveles para evitar que su propia escala valorativa (de prejuicios) le impida establecer conexiones lógicamente válidas. Olvidar esta distinción puede conducir a disfrazar la ideología bajo el ropaje del conocimiento científico.

Crítica y crisis es un primer momento en la carrera de Koselleck, en donde denuncia el potencial de radicalización política de los conceptos absolutos y extrahistóricos que la filosofía de la historia utiliza para unificar el acontecer. Allí utiliza como ejemplo el liberalismo y el terror de la Revolución Francesa. Su crítica, aunque enfocada en el aspecto político, saca a la luz la pregunta sobre cómo podemos entender el conocimiento histórico de forma que no se apele a entidades extrahistóricas, pero que sin embargo se conserve la inteligibilidad transhistórica del conocimiento. La solución de Koselleck a esta tensión viene dada por su oferta teórica posterior, cuya expresión metodológica es la *historia conceptual* [*Begriffsgeschichte*] y cuya faceta filosófica es la teoría de los *estratos del tiempo* [*Zeitschichten*] y la *histórica* [*Historik*], temas a los que el cuarto y quinto capítulo de este texto están dedicados. Con esta reconstrucción del panorama intelectual en el que se escribió *Crítica y crisis*, ahora daré tratamiento a las tesis expuestas allí.

II. Crítica, crisis y filosofía de la historia. Conocimiento histórico e ideología

Este capítulo está dedicado a la primera publicación de Koselleck, *Crítica y crisis* (1959). He dividido el capítulo en tres secciones. En primer lugar, el lector encontrará una exposición de las ideas que allanaron el camino que recorrió Koselleck en su tesis doctoral. El protagonista de esta primera sección es *Meaning in History* (1949) de Karl Löwith (1897-1973)⁵⁷, de donde Koselleck tomó la idea de que la filosofía de la historia tiene su origen en la teología cristiana y su utilización como herramienta de justificación ideológica por parte de la burguesía. Tras una breve exposición de la definición de Löwith de filosofía de la historia, me ocupo del vínculo que existe con *Crítica y crisis*, y más generalmente, señalo de forma preliminar los alcances de la filosofía de la historia más allá de la Ilustración.

En segundo lugar, hago una reconstrucción de los argumentos de *Crítica y crisis*. El título de la obra expresa su tesis: el criticismo de la Ilustración, en su búsqueda de verdades eternas y absolutas, produce un estado de crisis constante en la sociedad europea, pues ninguna idea puede salir airosa del juicio ante el tribunal de la razón. Cuando se entiende esta tesis junto con la intención general del libro, a saber, rastrear los orígenes del totalitarismo del siglo XX como posibilitado –en parte– por el criticismo del siglo XVIII, emerge una obra que es extremadamente adversa a la Ilustración. En ocasiones, su visión lo conduce a pasar por alto los matices y las complejidades propias de un movimiento intelectual que se extendió por una vasta geografía y durante décadas. Koselleck extiende una crítica pensada contra la *filosofía de la historia* a todo el movimiento ilustrado, siendo particularmente virulento con el liberalismo propugnado por la burguesía. *Crítica y crisis* representa una perspectiva

⁵⁷ Löwith escribió *Meaning in History* cuando trabajaba en la Universidad de Chicago. Hanno Kersting y Koselleck trabajaron conjuntamente en la traducción del texto de Löwith al alemán, que fue publicado en 1953, un año antes de que Koselleck defendiera su tesis doctoral. En una entrevista posterior, Koselleck se refirió a los tres meses que invirtió traduciendo *Meaning in History* como uno de los periodos de su vida donde más había aprendido (Koselleck, 2005, pág. 56).

conservadora que denuncia la violencia revolucionaria, y por ello desconoce la posibilidad de transformación positiva de los ideales ilustrados, que terminan reducidos a un caballo de Troya para el terror y el totalitarismo⁵⁸. Por este motivo matizo los argumentos de Koselleck con comentarios a pie de página y, en lo posible, circunscribo su ataque a la filosofía de la historia.

La sección sobre *Crítica y crisis*, a su vez, se encuentra separada en tres partes, cada una de las cuales está dedicada a cada uno de los tres grandes bloques de *Crítica y crisis*. La primera parte se ocupa de la Reforma Protestante y el surgimiento del absolutismo monárquico. La segunda sección se ocupa de la *crítica* ilustrada y burguesa al absolutismo. La tercera sección se ocupa de la *crisis* producida por el criticismo de la Ilustración, crisis que permitió el surgimiento del totalitarismo como solución.

Por último, en la tercera sección elaboro una conexión entre la crítica de Koselleck a la filosofía de la historia y el problema del conocimiento histórico en el que se enmarcan las discusiones epistemológicas sobre las ciencias sociales en el siglo XX.

1. Karl Löwith: filosofía, sentido y fin de la historia

Como co-traductor de *Meaning in History* (1949) de Löwith, Koselleck sin duda se hallaba influenciado la obra de su maestro. La tesis central de *Meaning in History* es que la filosofía

⁵⁸ Otra obra del siglo XX que también es crítica con la Ilustración, aunque desde una perspectiva marxista, es el libro de 1947 de Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung [Dialéctica de la Ilustración]*. Para ellos, la razón ilustrada termina por convertirse en la herramienta para crear herramientas de dominio de la naturaleza (Horkheimer & Adorno, 2002, pág. 23), y en esa vorágine de dominación el ser humano termina convertido en una extensión de las máquinas que utiliza para domesticar la naturaleza. Esa alienación del ser humano conduce a la anulación del potencial emancipatorio de la Ilustración, pues la razón instrumental solo se preocupa por desarrollar herramientas cada vez más eficientes y productivas mientras que homogeniza a los individuos y acentúa las estructuras de poder que configuran el mundo capitalista. La Ilustración emancipadora involucrena en una mitología de la subyugación de la totalidad de las cosas a la técnica y lo cuantificable (págs. 1-34). Esta razón queda reducida a herramienta de dominación de las clases económicamente poderosas, dominio que se manifiesta en todas las esferas sociales, en donde la industria cultural juega un papel preponderante en la conservación del *statu quo* (págs. 94-136).

de la historia es el resultado de secularizar el pensamiento teológico cristiano⁵⁹. La visión lineal del tiempo que subyace al pensamiento histórico contemporáneo es herencia de la escatología cristiana, que al postular el apocalipsis y el juicio final convierte el futuro en el centro de gravedad de la historia y le imprime una teleología al decurso histórico; todo lo que ocurre es una etapa intermedia anterior al Juicio, pero lo realmente importante es el Juicio. Löwith muestra que el pensamiento histórico contemporáneo es el resultado de un tránsito de una *historia de la salvación* cristiana a una *filosofía de la historia* secular. Koselleck tomó la tesis de Löwith y la convirtió en uno de los puntos centrales de su teorización sobre el tiempo histórico, por este motivo volveré sobre estos temas en detalle en los capítulos cuarto y quinto de esta tesis. Por ahora, quiero centrarme en la definición de filosofía de la historia que ofrece el filósofo en *Meaning in History*, pues con certeza es la que utiliza Koselleck en *Crítica y crisis*.

Löwith (1949) nos dice que la filosofía de la historia es una “interpretación sistemática de la historia universal de acuerdo con un principio por el cual los eventos históricos y sucesiones son unificados y dirigidos a un fin último” (pág. 1). La expresión “filosofía de la historia” fue acuñada por Voltaire en 1765, con la publicación de *La Philosophie de l'histoire* [*La filosofía de la historia*]. Löwith dedica un capítulo de *Meaning in History* a la obra de Voltaire, en donde le otorga el lugar de ser el primero en separar la historia profana de la historia sagrada, es decir, interpretar la historia bajo la hipótesis del progreso sostenido⁶⁰ en vez de a la luz de los acontecimientos descritos en la biblia y el apocalipsis venidero. Su gran aporte fue crear una interpretación secular de la historia, que sin embargo, permanece en la órbita de la preocupación por el futuro típica de la teología cristiana (págs. 104-114). Para Löwith, el inmenso éxito de los escritos históricos de Voltaire se debió a que

⁵⁹ Koselleck se encuentra firmemente entre los autores que consideran que, en términos intelectuales, la modernidad es un periodo de secularización de la teología cristiana. En eso toma posición junto a Löwith en *Meaning in History* o Schmitt en *Teología política* contra la tesis de Hans Blumenberg en *La legitimación de la edad moderna* [*Die Legitimität der Neuzeit*] (1966). Este último pone en entredicho la idea de Löwith de progreso como escatología secularizada, y argumenta que el concepto de progreso puede haber surgido por circunstancias inmanentes –en oposición a trascendentes– al discurso histórico y la acumulación de conocimiento progresivo en la ciencia.

⁶⁰ Esto no significa que Voltaire defendiera un progreso acumulativo sin retrocesos. Su visión de la historia reconocía que había momentos regresivos y de estancamiento, pero aún así interpretaba la historia *como totalidad* de forma progresiva (Löwith, 1949, pág. 111).

proporcionó a la burguesía emergente una justificación histórica de sus propios ideales políticos, pues desde su punto de vista, la progresividad de la historia debía conducir a las circunstancias del siglo XVIII y a la Ilustración (pág. 107). Esta tesis de Löwith es el hilo conductor de *Crítica y crisis* de Koselleck, pues para el segundo, el surgimiento de la filosofía de la historia significó la creación de una justificación filosófico-histórica de la visión política de los burgueses ilustrados.

Sin embargo, para Koselleck, más que la filiación ideológica de la filosofía de la historia, lo relevante es *lo que ella posibilita* a políticos o intelectuales en cualquier punto del espectro ideológico: justificar proyectos bajo el signo de conceptos absolutos⁶¹ como la *Libertad*, la *Tradicón*, el *Progreso*, la *Utopía* o la *Historia*. Esta justificación filosófica y absoluta de los proyectos elimina la irreductible diferencia y el debate del ámbito político y permite la creación de proyectos totalitarios. Löwith señala que la filosofía de la historia es, en el fondo, *una pregunta por el sentido de la historia*. Pero la pregunta por el sentido solo se puede responder apelando a un significado trascendental allende de los acontecimientos, pues ellos por sí solos no permiten atribuir sentido a la totalidad de la historia.

Podemos ilustrar esto con una silla: si separamos el propósito del objeto físico tenemos un trozo de madera sin un sentido discernible. La silla sólo es tal en la medida en que le asignamos un fin, a saber, ser una superficie de descanso. No hay nada en la naturaleza física de la silla que la determine como silla, su sentido radica en haber sido creada por Dios o el hombre para un fin específico. Para atribuirle sentido a la silla debemos apelar a una instancia que la trasciende, una voluntad que la *creó para*. Lo mismo ocurre con la historia: el acontecimiento sólo tiene sentido cuando se interpreta bajo la óptica de un *para algo* que le confiere sentido. Por ello toda pregunta por el sentido refiere al *telos*, al fin entendido como propósito (Löwith, 1949, págs. 5-6). Por este motivo la preocupación central de la

⁶¹ En el lenguaje teórico que posteriormente desarrolló Koselleck, estos conceptos absolutos son denominados *singulares colectivos*. Se trata de conceptos que por su “peculiar generalidad y pluralidad de significados son aptos para su conversión en fórmulas vacías y ciegas” (Koselleck, 2009, pág. 97). Lo llamó así puesto que los utilizamos en *singular* pero que pretenden designar una experiencia *colectiva*. Para cumplir ese cometido deben ser semánticamente ambiguos y por ese motivo, son susceptibles de ser utilizados políticamente (por ejemplo, “Castrochavismo “es un singular colectivo en el caso de Colombia, y recientemente, Florida).

filosofía de la historia es el *fin de la historia*. La pregunta por el fin de la historia es el resultado de la obsesión futuroológica cristiana, que concibe a la historia como *historia de la salvación*: el esquema cristiano del advenimiento del juicio final y la promesa de salvación de la biblia abre el futuro como una dimensión temporal esperada y lo convierte en centro de reflexión. En ese sentido, lo novedoso de la filosofía de la historia no es la pregunta por el sentido de la historia, sino la secularización de la idea salvación cristiana y su transfiguración en el concepto de *progreso* que conduce al paraíso terrenal. Para la filosofía de la historia el regente del acontecer no es la providencia divina sino la Razón, la Libertad o el Espíritu (Löwith, 1949, págs. 6-19).

El aporte de *Crítica y crisis* es mostrar la imbricación entre la filosofía de la historia y la radicalización ideológica que ella permitió a partir de la Ilustración. El libro de Koselleck constituye una advertencia de que cuando el fin propuesto es un valor supremo que excluye la realización de otros fines, la historia entera queda inserta bajo la lógica de una lucha en la que solo una concepción de sentido puede sobrevivir. Para Koselleck, ese fin absoluto de la historia es el fundamento de los proyectos utópicos que postulan una unanimidad ficticia del cuerpo social y justifican las trasgresiones contra los individuos y las minorías. *Crítica y crisis* se ocupa del momento de génesis del mundo burgués, liberal y capitalista, cuya herramienta de justificación ideológica más potente fue –y sigue siendo– la filosofía de la historia.

El subtítulo de *Crítica y crisis*, "Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués", expresa un juicio del mundo burgués como un mundo enfermo. Koselleck describe la consolidación de una nueva élite en Francia compuesta por miembros disímiles, cuya característica común era que se "creían despojados o privados de cualquier libertad política de decisión en el seno del Estado moderno, representado únicamente en la persona del príncipe absoluto" (Koselleck, 2007, págs. 64-65). En primer lugar, con el auge del poder absolutista, la nobleza tradicional había perdido su capacidad de influencia en el estado, dada la concentración

desmedida del poder en el monarca⁶². En segundo lugar, se encontraba la burguesía⁶³, una clase emergente que no encajaba dentro de los estamentos tradicionales. Y en tercer lugar se encontraban los intelectuales de la Ilustración, una franja de individuos altamente educados, quienes “constituyeron la tropa que llevó a cabo su guerra inocente dentro del *Règne de la Critique* y ejerció un decisivo influjo sobre el carácter de la élite burguesa” (Koselleck, 2007, pág. 67). Estos tres grupos sociales contaban con un prestigio social que no se traducían en poder político. El poder económico de la burguesía no hizo sino acrecentarse en el transcurso del siglo XVIII, aumentando la sensación de una asimetría injusta entre su prestigio y su limitado acceso a la política⁶⁴. En términos generales la situación compelia a los burgueses, en una situación de inestabilidad económica, orfandad política y en condición de *nuevos hombres* que no encajaban en el sistema estamental, a buscar una alternativa política.

La solución vino por vía de la concepción de “razón abstracta” postulada por los intelectuales de la Ilustración, inspirada en los descubrimientos científicos posibilitados por los métodos de la ciencia y el uso de la matemática⁶⁵. Esta racionalidad, que echaba sus raíces en los métodos cuantitativos de las ciencias naturales, concibió la objetividad y el verdadero conocimiento como una tarea independiente de las valoraciones cualitativas. La cuantificación a través de la matemática y la estadística permitió generalizar el conocimiento al eliminar las distinciones cualitativas, con el resultado de que los pueblos, individuos y contextos en los cuales este se desarrolla son irrelevantes para su obtención y difusión. El proceso racional consiste en hacer una abstracción total del contexto, de la

⁶² Sobre la nobleza, Koselleck (2007) poco se enfoca en su texto. Esto es debido a que, a juicio del historiador, esta cometió un suicidio político en la revolución de 1789 y de ese momento en adelante perdió relevancia y no recuperaría el poder que alguna vez tuvo (pág. 65).

⁶³ Un grupo constituido por “comerciantes, banqueros, arrendatarios de tributos y hombres de negocios” (Koselleck, 2007, pág. 65).

⁶⁴ A esto se suma el creciente endeudamiento del Estado francés con los financieros hasta alcanzar un punto crítico en 1788, un año antes de la Revolución. Ser acreedor del estado absolutista representaba una situación de inseguridad financiera para los banqueros franceses, que veían con incertidumbre cómo una directiva real tenía la posibilidad de eliminar con un plumazo las deudas adquiridas (Koselleck, 2007, pág. 66 ss).

⁶⁵ Para elaborar esta caracterización de lo que he llamado razón abstracta me ha sido de gran utilidad el ensayo del sociólogo Karl Mannheim titulado “El pensamiento conservador”, en donde el autor opone una razón abstracta matemática característica de la Ilustración, a una razón dinámica concreta típica de la reacción conservadora (Mannheim, 1963, págs. 84-183).

historia y de la cultura para juzgar qué es o no es conocimiento a partir de sus propios méritos.

Si la razón era capaz de descubrir las leyes eternas del movimiento de los cuerpos y hablar el lenguaje de la naturaleza –la matemática–, estaba demostrado que era posible aplicar el mismo tipo de razón a la moral y el ordenamiento político. Puesto que la burguesía no encajaba ni dentro del clero ni dentro de la nobleza, su alternativa fue impulsar concepciones que nivelaban social y políticamente a los distintos miembros de la sociedad en virtud de unos derechos originarios del ser humano, universales, absolutos. La filosofía de la Ilustración socavó los fundamentos de la sociedad estamental al argüir la igualdad natural entre los *nuevos hombres*, el clero y la nobleza (Koselleck, 2007, pág. 69 ss). Por vía de la postulación de la igualdad social y política de los hombres se cuestionaron los fundamentos del Antiguo Régimen: estamentos, absolutismo y feudalismo. Como alternativa al irracional, inmoral y anquilosado régimen del pasado, los ilustrados propugnaron por la creación de un nuevo orden basado en una sociedad de clases, el liberalismo y el emergente capitalismo.

Si volvemos brevemente sobre Löwith, empezamos a ver la forma que toma la crítica de Koselleck. La filosofía de la historia es una interpretación unificadora de la historia universal, pero esa unidad del sentido histórico solo se puede lograr –como en el caso de la silla– postulando un fin trascendente a los acontecimientos. Por ello, la filosofía de la historia explicaría la historia a partir de una voluntad o principio trascendental al devenir y el acontecer, con lo cual estaría saltando obviando el principio de la historicidad de la comprensión, o para utilizar los términos de Gadamer, es creer que es posible comprender sin prejuicios históricos. Para Koselleck, la burguesía optó por apelar a conceptos como la Razón, la Moral, la Libertad y el Progreso para hacer una lectura teleológica de la historia que los situaba a ellos como los adalides e intérpretes de las corrientes *extrahistóricas* subyacentes a la historia, creando un poderoso reaseguro filosófico del triunfo eventual de sus aspiraciones. Pero como vimos anteriormente, una conciencia históricamente situada y limitada no puede descubrir principios eternos, atemporales, absolutos, es decir, *extrahistóricos*.

Ahora bien, aunque *Crítica y crisis* es un estudio del surgimiento de la *filosofía de la historia burguesa*, pero eso no quiere decir que esta disciplina filosófica se limitó a la Ilustración. En escritos posteriores Koselleck vinculó las principales tradiciones historiográficas alemanas, la historia de las ideas y el historicismo, con la filosofía de la historia. En el siglo XIX, la filosofía de la historia de cuño ilustrado fue resignificada y reinterpretada como parte de la reacción conservadora en Alemania en contra del liberalismo ilustrado. En “El pensamiento conservador” (1925), Karl Mannheim describe el aparato conceptual que los conservadores alemanes desarrollaron para hacer frente a las ideas liberales ilustradas. Uno de los blancos de su ataque fue la razón abstracta de la Ilustración, caracterizada por sus métodos cuantitativos, el desinterés por las descripciones cualitativas y la búsqueda de verdades eternas y absolutas. A la razón abstracta los conservadores opusieron una “razón dinámica” tipificada por un énfasis en las cualidades del objeto de estudio y la aceptación del carácter histórico y situado del conocimiento (págs. 131-133, 164-168). De la razón dinámica surgió, por un lado, la conciencia del carácter limitado e histórico del conocimiento y, por otro lado, el método dialéctico que opera a partir de la fluidez y la contradicción en el pensamiento. Para Mannheim, esta visión de la racionalidad superó su origen en el romanticismo conservador y se convirtió en patrimonio de la filosofía, donde fungió como base para interpretaciones de la historia de distinto cariz ideológico, como por ejemplo, en la filosofía de la historia hegeliana y la posterior filosofía marxista (págs. 173-182)⁶⁶.

⁶⁶ Con esta postura, Mannheim adopta una posición contraria a otro maestro de Koselleck en Heidelberg, Carl Schmitt. En su libro de 1919, *Politische Romantik [Romanticismo político]*, Schmitt lanza un ataque virulento contra la misma figura central del romanticismo alemán que trata Mannheim: Adam Müller. Schmitt muestra a Müller como un mercenario ideológico al servicio del mejor postor. El principal objetivo de Schmitt es deshacer la asociación que se hace entre romanticismo y conservadurismo y, más específicamente, entre romanticismo y catolicismo (Dotti, 2005, pág. 9 ss). La tesis central de Schmitt (1986) es que no existen “objetos o temas que son percibidos como románticos”; por el contrario, la definición del romanticismo se debe encontrar observando a “los sujetos románticos” (pág. 3). Lo anterior puesto que cualquier objeto es susceptible de ser *romantizado*, ya que lo propiamente romántico no son los objetos sino el sentimiento que se adscribe a ellos. Schmitt concluye que el romanticismo es una forma de pensar que se puede comprometer con cualquier postura política y se caracteriza fundamentalmente por un subjetivismo radical que reduce el valor de todo a la capacidad o incapacidad de generar un sentimiento estético en el sujeto, disociando así a esta escuela del pensamiento conservador (pág. 16 y ss). Mannheim menciona en tono crítico al jurista, pues para Mannheim, Schmitt desestima lo novedoso y la influencia del pensamiento romántico en la filosofía alemana y mundial (Mannheim, 1963, pág. 148, nota al pie 79).

Por esta vía, la filosofía de la historia se convirtió en uno de los temas centrales de reflexión del idealismo alemán, de donde sería tomada por la escuela histórica alemana como fundamento filosófico de la disciplina de la historia. Al aceptar subrepticamente la filosofía de la historia, la historiografía alemana adquirió un tinte ideológico cuyo resultado fue confirmar de forma acrítica los prejuicios políticos de los historiadores. Koselleck señala que la ideología entró a la historia de forma acrítica y subrepticia, pues la historiografía alemana hipostasió conceptos cuyo origen se puede rastrear en las disputas ideológicas de la Ilustración y la reacción conservadora, para convertirlos en principios extrahistóricos unificadores de la historia universal (Koselleck, 2004, págs. 65-73).

2. *Crítica y crisis: las consecuencias políticas del pensamiento de la Ilustración*

La primera publicación de Koselleck vio la luz en 1959, una versión ampliada de su tesis doctoral: *Kritik und Krise [Crítica y crisis]*. Koselleck había sustentado su tesis en la Universidad de Heidelberg en 1954, escrita bajo la dirección de Johannes Kühn, aunque también bajo el tutelaje no oficial de Carl Schmitt⁶⁷. Kühn y Löwith serían los lectores de su tesis doctoral (Olsen, 2012, pág. 101). En esta obra Koselleck rastrea la génesis del pensamiento político del siglo XX. Su tesis es un estudio del “nexo existente entre el surgimiento de la moderna Filosofía de la historia y el comienzo de la crisis que desde el año 1789 [...] determina el acontecer político universal” (Koselleck, 2007, pág. 24). En ella busca los orígenes históricos de la inestabilidad política, social y económica del siglo XX que, dicho sea de paso, se extiende hasta nuestros días⁶⁸. Allí advierte contra las ideologías extremas

⁶⁷ En la correspondencia entre Koselleck y Schmitt, publicada recientemente bajo el título *Der Briefwechsel 1951-1983*, el primero le agradece al segundo su interés por su tesis doctoral y los comentarios que había ayudado a dar forma al escrito final (Koselleck & Schmitt, 2019, págs. 9-13).

⁶⁸ Es aceptado que el siglo XX fue de grandes convulsiones. Durante el transcurso del siglo hubo dos guerras mundiales, una Guerra Fría que acentuó el peligro de la aniquilación nuclear, una multitud de guerras nacionales y regionales como resultado de la Guerra Fría, el ascenso de regímenes totalitarios y –más contemporáneamente– la amenaza a las democracias liberales, el resurgimiento del nacionalismo y el extremismo político, el ascenso de la llamada posverdad y la amenaza del cambio climático, por mencionar los acontecimientos más notorios. Vale anotar, sin embargo, que ante la situación multipolar y plural contemporánea, la Guerra Fría se puede pensar como un factor de orden que durante el siglo XX estableció dos polos de sentido histórico asimétricos y excluyentes.

y su potencial destructivo, y por ello deja de lado la posibilidad de cambio positivo que permitieron los ideales de la Ilustración. Por ejemplo, Koselleck no da espacio a la reflexión de que el liberalismo no siempre termina en terror revolucionario, o que la idea de unos derechos humanos universales puede funcionar como un rompeolas contra la marea autoritaria.

A pesar del rol prevalente de la filosofía de la historia como justificadora del actuar de los ilustrados, Koselleck afirma que en su tesis doctoral “no se interrogará por el contenido de las filosofías de la historia imperantes a la sazón” puesto que su objetivo es comprender “la conciencia filosófico-histórica desde la situación de la burguesía en el interior del Estado absolutista” (Koselleck, 2007, pág. 25). *Crítica y crisis* no analiza una filosofía de la historia específica, sino que se rastrea las condiciones que posibilitaron el surgimiento de la filosofía de la historia de los siglos XVIII y XIX hasta las condiciones sociales y políticas de la burguesía durante la Ilustración.

Esta primera obra marcó un camino que nuestro autor seguiría durante su carrera. En sus escritos posteriores, Koselleck ofrecería una alternativa a la filosofía de la historia. El ensayo que da título a su última publicación lo hace explícito: *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte, Del sentido y sinsentido de la historia*. Aquí Koselleck, siguiendo la guía de Löwith, trata de responder a la pregunta fundamental de la filosofía de la historia: ¿Cómo podemos atribuirle sentido a la historia? Fiel a su visión escéptica, argumenta que toda atribución de sentido al devenir histórico es solo una construcción *ex post facto* que no refleja un sentido ínsito en la historia (Koselleck, 2013, pág. 101). Nuestro autor critica con acritud la narrativa de la *Historia Universal*, una visión totalizante de la historia que reduce todo lo acontecido al limitado punto de vista de aquel que se declara juez de la Historia Universal. Como alternativa a las narrativas totalizantes propone una vuelta a los conceptos en plural, rescatando la singularidad y unicidad de los acontecimientos históricos. Argumenta en favor de *las historias*, como antídoto a la tendencia de sustancializar conceptos históricos y convertirlos en una fuerza que imprime una teleología al decurso histórico. El interés de Koselleck por la filosofía de la historia no es pasajero, de hecho, en textos tardíos como *Estratos del tiempo* (2001) denuncia la pervivencia de la filosofía de la historia en los

políticos del siglo XX: “el fallo científico –por no decir sinsentido– de los llamados geopolíticos consiste en hacer de estos determinantes que posibilitan la acción leyes naturalistas o fijadas ontológicamente, que supuestamente guían o dominan la historia” (pág. 103). El radicalismo ideológico del siglo XX es el resultado imprevisto de la filosofía de la historia, que postula la existencia de entidades extrahistóricas (“leyes naturalistas o fijadas ontológicamente”) a partir de las cuales se puede explicar el devenir. Esto permitió apuntalar proyectos políticos a partir de concepciones universales, lo que condujo a una disolución del carácter aporético de la política⁶⁹, lo cual deshace el diálogo con el oponente, que ahora queda reducido a enemigo que debe ser exterminado. A partir de la moral absoluta y la filosofía de la historia, los ilustrados se convencieron de la unidad ficticia y utópica del cuerpo social, cuya consecuencia es el terror y el totalitarismo, como se evidenció en los años posteriores a la Revolución Francesa⁷⁰. La filosofía de la historia espolea el proceso permanente de crítica moral al orden político y la consecuente crisis. Crítica y crisis son dos caras de una misma moneda.

El criticismo Ilustrado que concibe la razón como una magnitud independiente del acontecer histórico detona un proceso interminable. La razón vista como una facultad para descubrir verdades extrahistóricas siempre tiene la posibilidad de elaborar una crítica a los sistemas políticos imperantes, porque ellos tienen un anclaje histórico. En ese sentido,

⁶⁹ La concepción de *lo político* expresada por Schmitt en *El concepto de lo político* (1963, págs. 12-22). se despliega a lo largo de *Crítica y crisis*. Para Schmitt, el ejercicio político es encontrarse frente a un enemigo con quien tengo una diferencia irreductible, motivo por el cual la única opción para convivir es dialogar y llegar a acuerdos. La moral universal y absoluta crea una falsa unanimidad entre los miembros de una sociedad; deshace (aunque solo en el pensamiento) la contraposición entre amigos y enemigos, así imposibilita el diálogo político y desnaturaliza la vida en sociedad. La influencia del Schmitt sobre Koselleck se hace más que evidente por la nota de agradecimiento que el segundo dedica al primer al comienzo de *Crítica y crisis*. Por lo demás, la dicotomía *amigo/enemigo* es otra de las categorías de la *histórica* que Koselleck va a postular más adelante en su carrera (Gadamer & Koselleck, *Historica y hermenéutica*, 1997, págs. 75-77).

⁷⁰ Koselleck señala en la introducción de *Crítica y crisis* que su blanco de ataque es la filosofía de la historia. Sin embargo, por momentos el libro confunde su crítica a la filosofía de la historia con la crítica al liberalismo burgués. El terror revolucionario es un caso límite de una aplicación extrema de ideales políticos, pero en general esa unidad utópica del cuerpo social no es representativa del liberalismo. Esto se refleja en la idea liberal de que el Estado es necesario para tramitar las diferencias entre ciudadanos a través de instituciones como el parlamento. Incluso, hay principios del liberalismo que solo se entienden a partir de la imposibilidad de crear unidad completa en el cuerpo social, como el principio de la división de poderes y el principio de pesos y contrapesos.

ningún sistema político se puede adecuar a las exigencias de una razón que desestima lo histórico como parte fundamental de la constitución de los sistemas políticos. Esta crítica que siempre se puede reeditar conduce a constantes estados de crisis en la sociedad, nos lanzan hacia una búsqueda desesperada de formas políticas que se adecúen a los ideales inalcanzables postulados abstractamente por la razón. En términos prácticos, esto se experimenta como una sensación de inestabilidad, pues los sistemas políticos nunca se pueden acercar a los ideales postulados, máxime cuando se considera que las relaciones humanas son conflictivas y heterogéneas.

2.1. Reforma Protestante y absolutismo monárquico: la escisión de política y moral

Crítica y crisis está dividido en tres secciones. Lo que sigue está dedicado a la primera de ellas, titulada “La estructura política del absolutismo como premisa de la Ilustración” (Koselleck, 2007, págs. 31-56). Allí, Koselleck explica los orígenes del absolutismo como respuesta a la inestabilidad desatada a raíz de la Reforma Protestante. La concepción absolutista es representada paradigmáticamente por Thomas Hobbes, y en ella “la legalidad de las leyes no radicaba en su aptitud o cualificación interna, sino solamente en su origen, esto es, en su condición de expresión de voluntad del poder soberano” (Koselleck, 2007, pág. 45). Al situar la legitimidad de la ley exclusivamente en su origen, Hobbes dislocó lo religioso de lo político y elevó al estado por encima de las disputas partidistas, pues finalmente, el contenido moral o religioso de la ley no dice nada sobre su legitimidad. De acuerdo con Koselleck, allí está el germen de la separación entre moral y política, que durante el siglo XVIII se convertiría en el instrumento de crítica demoledora del liberalismo ilustrado.

A inicios del siglo XVI empezó la Reforma Protestante. La fragmentación del cristianismo representó la muerte del ideal de un imperio católico, representado por el Sacro Imperio Romano durante la Edad Media. El origen del Sacro Imperio se puede rastrear hasta la coronación de Carlomagno como *Imperator Romanorum* en el año 800 por el papa León III,

con lo que se dio origen a un imperio franco en el corazón de Europa⁷¹. En la coronación de Carlomagno fue la primera vez, desde la abdicación en 476 de Rómulo Augústulo, que se utilizó el título de emperador para designar a un soberano. Más aún, el título de Carlomagno –*Emperador de los Romanos*– reclamaba una traslación de poder del viejo imperio de Roma hasta su trono en Aquisgrán, lo que aumentó el prestigio del título y representó un intento del papa en Roma por disminuir la influencia del Imperio Bizantino y su capital Constantinopla (Whaley, 2012, pág. 17). Por su gran extensión y ubicación geográfica, el Sacro Imperio fue pluricultural y multiétnico, pero por encima de la diversidad de pueblos era una entidad de confesión católica. La unidad entre el poder imperial y la iglesia católica se manifestaba en la coronación oficiada por los papas, tradición que se mantuvo vigente desde la coronación de Carlomagno en el año 800 hasta la de Carlos V en 1530⁷².

Como su nombre lo indica, el *Sacro Imperio Romano* tenía una triple vocación. En primer lugar, era sacro por el estrecho vínculo entre el trono imperial y el solio romano. En segundo lugar, era un imperio que encarnaba la unidad de los católicos bajo el mandato de un rey temporal. En tercer lugar, este emperador era heredero directo del poder de Roma. Con esta combinación de elementos, el Sacro Imperio Romano representaba la unidad del poder espiritual, el poder temporal y la dignidad del Imperio Romano en una entidad política que existió hasta su disolución en 1806 a manos de Napoleón (Wilson & Evans, 2012, págs. 1-2).

⁷¹ Esta primera encarnación del Sacro Imperio, también llamada *Imperio Carolingio*, ocupó un espacio geográfico extenso en Europa occidental y central, cuyo centro de poder se encontraba en lo que hoy en día es Francia. Se trataba de una entidad política dominada principalmente por los francos. Fue después de la coronación de Otto I por parte del papa Juan XII en el año 962 que el imperio pasó a estar dominado por los germanos y adquirió el epíteto con el que se denomina contemporáneamente: Sacro Imperio Romano Germánico (Whaley, 2012, pág. 17).

⁷² Aunque en teoría el Sacro Imperio y la Iglesia Católica trabajaban como una unidad, en la práctica la confrontación entre los emperadores y el papado era común. Un ejemplo de ello es la querrela de las investiduras, una controversia de finales del siglo XI (1074-1122) en la que sucesivos emperadores y papas reclamaban la facultad exclusiva de designar arzobispos, abades y demás autoridades eclesiásticas. La disputa se zanjó en el Concordato de Worms de 1122, en donde el emperador Enrique V y el papa Calixto II acordaron que las autoridades de la Iglesia debían jurar lealtad al monarca secular pero su elección dependería de la autoridad en Roma (Whaley, 2012, pág. 36).

Aunque el ideal planteado por el Imperio nunca llegó a materializarse⁷³, se trató de una aspiración que permaneció vigente durante la Edad Media. El golpe fulminante a esta aspiración vino dado por la fractura del cristianismo a partir de la Reforma, pues la unidad confesional del imperio quedó destrozada tras la conversión de varios de sus territorios al luteranismo, al calvinismo, y a otras denominaciones protestantes.

Quisiera resaltar dos consecuencias de la Reforma para el Imperio. En primer lugar, el movimiento reformador acabó la pretensión de una *Iglesia universal* con un cuerpo doctrinario unificado, cuya función sería atender las necesidades espirituales de los humanos en cualquier rincón del mundo; a cambio de una única Iglesia, la Reforma propició la creación de Iglesias nacionales que se escindieron de la autoridad papal y en muchos casos juraron lealtad a monarcas seculares, como ocurrió en Inglaterra. En segundo lugar, la conversión de varios príncipes dentro del Imperio al protestantismo fue el chispazo que dio inicio a guerras internas por motivos religiosos, en donde destacan la Guerra de Esmalcalda (1546-1547) y la Guerra de los treinta años (1618-1648)⁷⁴, que debilitaron el dominio de los Habsburgo sobre el Imperio y cerraron toda posibilidad de unidad política. Adicionalmente, el surgimiento de Francia, Inglaterra, Rusia y Suecia como poderes

⁷³ Sobre la imposibilidad de crear un imperio católico unificado en Europa se ha escrito abundante bibliografía. El libro editado por R.J.W. Evans y Peter Wilson, *The Holy Roman Empire 1495-1806*, contiene diversos ensayos sobre el significado del Sacro Imperio para la historia europea. Dentro de las causas atribuidas al estancamiento del Sacro Imperio se atribuye una enorme complejidad administrativa que en la práctica siempre limitó el poder del emperador, disputas nobiliarias entre las distintas casas del imperio que evitaron la unificación, élites feudales que se resistieron a todo intento de modernización, un extenso reinado de los Habsburgo en el que nunca fue clara la distinción entre los intereses del Imperio y los intereses de la dinastía, que tenía posesiones hereditarias por fuera de los territorios del Imperio, entre otras causas. Sin embargo, esta valoración negativa del Sacro Imperio ha sido cuestionada por historiadores del siglo XXI. En el libro de Evans y Wilson, así como el libro de Joachim Whaley, *Germany and the Holy Roman Empire in 1500*, también se lleva a cabo una revaloración positiva del Imperio. Entre los elementos a destacar se menciona al Sacro Imperio como un experimento proto-federalista mucho antes del surgimiento del federalismo, por eso mismo, como un antepasado primitivo de la Unión Europea. También hay líneas argumentativas que señalan que Imperio representó un intento temprano por mediar las diferencias culturales y confesionales de forma pacífica a través de mecanismo legales establecidos en la paz de Augsburgo (1555) y la paz de Westfalia (1648).

⁷⁴ Sobre el significado histórico y los motivos políticos y religiosos de la Guerra de los treinta años mucho se ha escrito. En un texto de Lothar Höbelt, "The Westphalian Peace: Augsburg Mark II or celebrated armistice?" (2012), el autor resume las distintas interpretaciones que se han hecho del conflicto y la negociación que dio cierre al conflicto, la Paz de Westfalia. Lo que deseo señalar es que reducir las causas de un conflicto internacional y prolongado como la Guerra de los treinta años a una disputa religiosa dentro del Sacro Imperio es reduccionista, pero sin duda fue uno de los motivos que jugó un rol en el conflicto.

independientes –también inmersos en disputas religiosas– durante los siglos XVI y XVII acabó con el ideal de unidad política de los estados católicos. Si seguimos a Rommen, la Reforma Protestante fue la herramienta que permitió a los gobernantes emanciparse del dominio de la Iglesia y reclamar soberanía política:

Lutero expone sus tesis de Wittenberg. Esto equivale a cortar el último lazo universal que aún mantenía unido al Occidente. La Iglesia invisible de Lutero y Melanchthon ya no pone barreras de ninguna clase a las aspiraciones de poder por parte del Estado. (...) La Reforma, que negaba al papa toda clase de jurisdicción sobre los príncipes soberanos, proporcionaba al absolutismo no solo una base metafísica, sino, lo que es mucho más, religiosa y sobrenatural. (Rommen, 1951, pág. 34)

La fragmentación de la Iglesia en Europa permitió a los soberanos escindirse del dominio papal. La aparición de poderes estatales liberados del control del papado precipitó la creación de Iglesias nacionales que no solo no reconocían la autoridad espiritual de Roma, sino que estaban sometidas a las prerrogativas de los gobernantes. La religión adoptó un papel fundamental en la justificación de regímenes políticos en conflicto, mientras que la política empezó a reclamar como propia la jurisdicción espiritual que hasta el momento había pertenecido a la Iglesia católica. La crisis del Sacro Imperio permitió el surgimiento de los estados nacionales, en un principio absolutistas. Este fue el resultado más notorio de la Paz de Westfalia (1648), que consagró el principio de no intervención en los asuntos internos y la inviolabilidad de las fronteras para evitar una repetición de la Guerra de los treinta años.

La unidad entre lo espiritual y lo terrenal en el Sacro Imperio Romano implicó combatir conjuntamente las ideas de un imperio universal y una Iglesia universal. Esta disputa a nivel conceptual y filosófico se encuentra encapsulada en la controversia entre la teoría

absolutista del rey Jacobo I⁷⁵ y la teoría neoescolástica del jesuita Francisco Suárez⁷⁶, vocero representante de la Iglesia católica⁷⁷. Uno de los puntos neurálgicos de la discusión entre Jacobo y Suárez era determinar el titular primario del poder político, es decir, a quien pertenece originalmente el poder. Jacobo, valiéndose de un argumento bíblico, postuló que Dios elegía individuos excepcionales a quienes delegaba directamente la soberanía y el poder político⁷⁸. Suárez, por el contrario, argumentó que Dios otorgaba el poder al pueblo y este, a través de un *pacto social*, delegaba el poder a un individuo cuya función era gobernar⁷⁹. De esta forma, el soberano de Jacobo solo debía hacerse responsable ante Dios por sus acciones. El gobernante de Suárez, en cambio, debía responder ante el pueblo porque su soberanía era el resultado de un pacto que lo investía y le imponía deberes. En términos concretos esto significaba que para Jacobo no estaba justificada la rebelión contra el monarca bajo ninguna circunstancia pues desde siempre era el titular del poder, mientras que para Suárez la rebelión era justificable en casos en donde el pueblo debía recuperar el

⁷⁵ Jacobo Carlos Estuardo vivió entre 1566 y 1625. Fue rey de Escocia (1567 – 1625) e Inglaterra (1603 – 1625). Durante su infancia Jacobo experimentó personalmente los enfrentamientos religiosos en al menos dos ocasiones. Primero, cuando su madre de confesión católica, María Estuardo, fue obligada a abdicar y exiliarse en Inglaterra por pastores protestantes y sus aliados en la nobleza (Sommerville, 2006, pág. XV). En segundo lugar, ya cuando Jacobo era rey, se descubrió la Conspiración de la Pólvora, un intento de asesinato frustrado de católicos radicales contra él y el parlamento. Jacobo escribió tres tratados políticos en donde abría una confrontación con la autoridad de la Iglesia católica: *The Trew Law* (1598) y *Basilicon Doron* (1599) y *Triplici Nodo* (1608).

⁷⁶ El teólogo y filósofo jesuita español Francisco Suárez (1548-1617) fue conminado por el cardenal Roberto Bellarmino a escribir la respuesta oficial de la Iglesia católica a las teorías políticas de Jacobo I. Suárez se vio obligado a terciar en la discusión en contra de su voluntad, pues la querrela entre Jacobo y Bellarmino se había convertido en una virulenta disputa personal. Como resultado del encargo, el jesuita publicó *Defensio fidei catholicae* (1613), un texto donde rebatió las tesis de Jacobo.

⁷⁷ Esta discusión es el tema central de mi tesis de maestría *Jacobo Estuardo y Francisco Suárez: la disputa entre el absolutismo monárquico y la teoría escolástica del Estado* (2015). Aquí expongo lo que atañe de forma más directa a la lucha contra la idea de la iglesia universal y el imperio católico, pero la controversia se extendió a otros ámbitos como la naturaleza de la ley y los límites y alcances del Estado.

⁷⁸ Este es uno de los tres argumentos que Jacobo ofrece a favor del absolutismo monárquico en *The Trew Law* (1598). Aparte del argumento bíblico ofrece un argumento histórico en donde apela a su derecho hereditario como descendiente de Guillermo el Conquistador (1028-1087) y un tercer argumento en donde apela a la relación natural entre padres e hijos para cimentar la obediencia de los súbditos al rey.

⁷⁹ Este es el argumento central del tercer libro de *Defensio fidei* de Francisco Suárez. El uso que hace Suárez de la noción de *pacto social* ha hecho que contemporáneamente sea situado como uno de los precursores del contractualismo moderno. Algunos libros que rastrean la influencia de Suárez en el pensamiento político moderno son *La filosofía del derecho de Francisco Suárez* (1947) de Luis Recasens Siches, *La teoría del Estado y de la comunidad internacional de Francisco Suárez* (1951) de Heinrich Rommen y *El origen del poder político según Francisco Suárez* (1986) de Ignacio Gómez Robledo.

poder tras el incumplimiento del pacto social. La teoría escolástica de Suárez podía tener consecuencias dramáticas ya que proporcionaba una justificación para rebelarse por motivos religiosos, pues se podría inferir que monarca irrespetaba el pacto al no seguir la religión verdadera. Por este motivo, en *Triplici Nodo* (1608), Jacobo argumentaba que el rey de una nación debía ser soberano no solo en asuntos temporales sino también espirituales, es decir, debía ser cabeza de estado y de la Iglesia nacional (Jacobo I, 2006, pág. 129). De tal forma la legitimidad política del monarca no estaba supeditada al beneplácito del papa en Roma sino a la Iglesia anglicana de Inglaterra, o puesto de otro modo, Jacobo no reconocía ni la idea de la iglesia universal ni la idea del imperio universal. La expresión práctica de esto fue la instauración en 1606 de un juramento de fidelidad, donde Jacobo obligaba a todos sus súbditos a jurarle lealtad por encima del papa romano, a no rebelarse contra el rey y a seguir la autoridad religiosa de la cabeza de la monarquía inglesa. En este caso, como vemos, la autoridad del rey se encontraba cimentada no solo en la legislación y la convención sino también en una iglesia cuya cabeza era Jacobo en calidad de rey de Inglaterra.

En este horizonte histórico de inestabilidad religiosa, política y social, vivió unos de los primeros autores clásicos que trata *Crítica y crisis* (2007), Thomas Hobbes, quien para Koselleck “en medio del caos revolucionario [...] busca un fundamento sobre el cual se posible edificar un estado que garantice la tranquilidad y la seguridad generales” (pág. 37). La mención a Jacobo es pertinente, pues se trata del modelo histórico que utilizó Hobbes para desarrollar su teoría absolutista, pensada para conjurar las guerras de religión y devolver la estabilidad a Inglaterra. En la base del sistema hobbesiano se encuentra una antropología que caracteriza a los individuos⁸⁰ como seres egoístas, lo que deja al ser humano en estado de naturaleza en condición permanente de miedo y zozobra. En ese

⁸⁰ En “Thomas Hobbes: entre el absolutismo y el liberalismo”, Lisímaco Parra señala que uno de los elementos que hace a la teoría de Hobbes moderna es que parte del principio de que la sociedad está compuesta de *individuos*, es decir, sujetos con intereses, pulsiones y deseos encontrados y contradictorios. El concepto de individuo reemplazó al de *miembro*, asociado a la idea de una *comunidad* orgánica vinculada y cohesionada por la tradición. Parte de la disolución de la idea de comunidad se dio a raíz de los enfrentamientos que iniciaron en el siglo XVI con la Reforma (Parra, 2004, págs. 139-140).

momento previo a la creación del estado, todos poseemos un *derecho natural*⁸¹ que permite el uso de todas nuestras facultades para garantizar la propia supervivencia. Ahora, dado que para Hobbes existe en equilibrio natural entre todos los seres humanos, no es posible que uno se imponga a los demás⁸²; por ejemplo, la persona más corpulenta puede ser asesinada mientras duerme por otros que son débiles físicamente, pero más astutos. Luego, la igualdad que postula Hobbes es igualdad en la indefensión, nadie es capaz de imponerse definitivamente sobre los demás. Esto conduce a un equilibrio precario en el que hay un estado de confrontación permanente que imposibilita la supervivencia de los individuos. Este es el estado de “guerra de hombre contra todo hombre” (Hobbes, 2004, pág. 131)⁸³. Hobbes complementa el *derecho natural* con una tipología de *leyes de la naturaleza* (Hobbes, 2004, págs. 132-155) cuya función es atemperar los efectos funestos que puede tener el derecho natural radicalmente egoísta. Sin embargo, las leyes de la naturaleza no tienen poder coactivo puesto ellas se encuentran en efecto en un momento previo a la constitución del estado o allí donde no existe el estado. Puesto de otro modo, como la ley natural tiene vigencia en la ausencia del estado, ella cumple una función pedagógica y moralizante, pero no puede ejercer coacción puesto que no existe la institución estatal para velar por su cumplimiento (Parra, 2004, págs. 137-160).

Como salida al estado de naturaleza, Hobbes argumenta que es necesario que cada ser humano, por medio de un contrato social, ceda su derecho natural a un soberano a cambio de protección. A través del contrato, cada individuo pasa a ser ciudadano del estado (el *Leviatán*), cuya tarea será usar su monopolio del derecho natural para garantizar la

⁸¹ “El DERECHO NATURAL, que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la *preservación* de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio, y razón conciba como el medio más apto para aquello” (Hobbes, 2004, pág. 132).

⁸² “La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que [...] la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender” (Hobbes, 2004, pág. 127).

⁸³ Este estado de guerra de hombre contra todo hombre no debe ser entendido como una confrontación bélica en el sentido literal. Se trata de la situación de inestabilidad ocasionada por la igualdad en la indefensión. Esto no significa que cada individuo vive aislado de otros, más aún, en este estado de naturaleza es posible hacer pactos, pero no se ha constituido un *estado* que tenga poder coactivo para hacerlos cumplir y por ello la situación de inestabilidad pervive (Parra, 2004, págs. 145-156).

protección y la integridad de sus miembros. De tal forma, el estado se convierte en una entidad supraindividual cuya función es garantizar la seguridad de sus ciudadanos. El precio que se debe pagar para que el estado pueda cumplir su función es separar al ser humano en dos facetas: por un lado, existe el ciudadano político y por otro lado existe la persona moral. La separación entre ciudadano político y persona moral⁸⁴, que se halla en la base del absolutismo, posibilitaría el criticismo ilustrado en el siglo siguiente. El absolutismo soluciona las disputas religiosas al reclamar lealtad absoluta al ciudadano: toda acción pública debe seguir la normativa estatal, no puede ir en contravía de los intereses superiores del estado. A cambio de la obediencia externa, se crea un espacio de libertad interior, en donde las personas en tanto son morales tienen la opción de creer lo que les plazca, con la condición de que sus convicciones y los mandatos de su conciencia no se manifiesten externamente ni tengan pretensiones políticas⁸⁵.

El absolutismo del siglo XVII es una primera etapa del problema que trata Koselleck. En este momento inicial ya se separa la esfera de lo político de la moral, pero aún no se ha consolidado el absolutismo como sistema de gobierno, ni la burguesía tiene la relevancia social que tendrá hacia finales del siglo XVIII. Antes de pasar a la siguiente etapa, resumamos lo dicho hasta ahora.

La Reforma Protestante del siglo XVI dio inicio a una era de convulsiones sociales y disolución de los ideales tradicionales de la Edad Media, expresados por de la Iglesia universal y el imperio universal y encarnados por el Sacro Imperio Romano. En esa situación de inestabilidad social, política y religiosa, se empezó a perfilar el absolutismo como salida a la situación de confrontación. La solución del absolutismo viene dada por la subsunción del poder espiritual y el poder temporal a la soberanía del monarca, como vemos en el ejemplo de Jacobo. Hobbes, utilizando el reinado de Jacobo como modelo histórico,

⁸⁴ La distinción entre ciudadano y persona hace referencia al ámbito de lo político y lo moral, o de forma más abstracta, lo externo (el comportamiento visible) y lo interno (la conciencia) (Koselleck, 2007, págs. 168, nota 68).

⁸⁵ “El hombre queda escindido en Hobbes, dividido en dos mitades, una privada y una pública, las acciones y los hechos quedan sometidos absolutamente a la ley del Estado, las convicciones íntimas son libres, *in secret free* [libres en lo secreto]” (Koselleck, 2007, pág. 47).

sentaría los elementos teóricos del absolutismo, cuya premisa inicial es una antropología del ser humano individual y cuya solución viene a ser la separación de la moral y la política: las leyes son legítimas por su origen y no por su contenido. Los individuos se convierten en ciudadanos que le deben lealtad al estado en el aspecto público, pero que son personas con creencias religiosas o morales en el ámbito de lo privado. La forma de conjurar las disputas religiosas acaecidas por la Reforma es a través de un retiro de la conciencia al espacio privado: la persona tiene la libertad de creer lo que le plazca con tal de que sus creencias no tengan una manifestación política y no se externalicen en el orden social mayor. Bajo esta lógica, por tanto, los intereses de los individuos se deben subsumir bajo los intereses del Leviatán. A través de la separación de la moral y la política se acaban las guerras religiosas, pero se planta la semilla que a la postre conducirá a la Revolución Francesa y a la consideración *puramente* moral de la política.

2.2. Crítica burguesa al absolutismo monárquico

El segundo capítulo de *Crítica y crisis* (2007) lleva por título “La autocomprensión de los ilustrados como respuesta a su situación en el estado absolutista” (págs. 57-114). Mientras que el primer capítulo trata de los orígenes y fundamentación del absolutismo en el siglo XVII, este se ocupa de la reacción de los ilustrados sometidos en el estado absolutista del siglo XVIII. Su tesis central es que los burgueses se vieron obligados a exaltar su rectitud moral como forma de justificar sus ambiciones ante la falta total de acceso al poder político. Dada la exigencia de obediencia en el estado absolutista, los burgueses adoptaron una doble estrategia para evitar la persecución estatal. En primer lugar, revistieron sus actividades de secretismo a través de los clubes sociales y de lectura, la República de las letras y las sociedades secretas como las logias masónicas e Illuminati (págs. 57-64). En segundo lugar, ocultaron sus ambiciones políticas tras el velo de la moralidad, de forma que externamente pregonaban lealtad a los monarcas absolutistas mientras que simultáneamente criticaban con violencia el sistema político desde una perspectiva moral (págs. 64-75). Este segundo punto es el origen de una de las críticas más cáusticas que Koselleck hace en su obra: los ilustrados eran hipócritas puesto que pretendían acceder al

poder indirectamente a través de un rodeo por concepciones morales absolutas, sin pagar las consecuencias.

Los espacios de difusión de la Ilustración que Koselleck describe están asociados tanto a Francia como Alemania. Koselleck no se preocupa por diferenciar el movimiento en los dos países, de hecho, su tratamiento da a entender que se trata de un todo homogéneo sin características diferenciadoras en cada caso. Este tratamiento no aporta herramientas para responder a la pregunta de por qué en Francia la Ilustración devino en la Revolución mientras que en Alemania se trató de un movimiento limitado principalmente a élites intelectuales, burócratas, administradores y nobles. Considero que, en este caso, Koselleck no distingue suficientemente los matices entre Francia y Alemania, más allá de los casos obvios como los *Illuminati* en Alemania o el *Club de l'Entresol* en Francia⁸⁶.

La pacificación interna de los países europeos permitió las condiciones de estabilidad para que se consolidara la burguesía: “con la neutralización política de las pugnas religiosas y con la limitación de las guerras a la condición de puras guerras entre Estados, se abrió de par en par el ámbito social en el cual pudo desarrollarse la nueva élite” y prosigue “el burgués se sabía dentro de este orden [...] seguro y protegido” (Koselleck, 2007, pág. 55). La eliminación de la amenaza permanente de guerra civil por motivos religiosos produjo estabilidad suficiente para el florecimiento de una élite comercial e intelectual, lo que a su vez permitió que la discusión filosófica e intelectual virara hacia nuevas cuestiones.

Hacia finales del siglo XVII, Locke sistematizó los fundamentos del liberalismo político en dos de sus obras más importantes: *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1689) y *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690)⁸⁷. En la segunda de estas obras, Locke elabora una tipología de las leyes. La (i) *ley divina* que es la medida del pecado y del placer, la (ii) *ley civil* que es la medida de los crímenes y de la inocencia y finalmente la (iii) *ley filosófica* que es la medida de la virtud y el vicio (Locke, 2005, págs. 335 -336. II, XXVIII §7 - 10) y cuyo

⁸⁶ Un tratamiento más cuidadoso de la Aufklärung se encuentra en “El pensamiento conservador” de Karl Mannheim (1963) o *The Genesis of German Conservatism* (1975) de Klaus Epstein, textos en donde los autores definen los rasgos del conservatismo alemán por oposición a las características sociales y políticas de la Ilustración alemana.

⁸⁷ Koselleck da a Locke el título de “padre espiritual de la Ilustración burguesa” (2007, pág. 57).

mecanismo coactivo es la *censura o alabanza* (Locke, 2005, págs. 339. II, XXVIII §7 - 10). Esto, según Koselleck, representa una extensión de la moral a la política.

El absolutismo parte de la división del ser humano en un espacio público político del ciudadano y uno privado interno moral de la persona. En tanto que Locke erige la ley moral como jueza del vicio y la virtud, está preparando el terreno para que el ámbito de lo moral se manifieste externamente sea como censura o como alabanza⁸⁸. Aunque se trata de una manifestación externa de las convicciones morales, no se presenta como una acción política, justamente, porque es una ley de carácter moral. Koselleck argumenta que el poder coactivo de la ley filosófica no radica en su efectividad política inmediata, sino que se trata de un *poder indirecto*, que, sin embargo, constriñe y determina a los miembros del estado (2007, pág. 64 ss).

Por vía de la *ley filosófica* Locke abre la esclusa que mantenía la división entre política y moral⁸⁹. Ella posibilita la inversión de la relación de sumisión entre el ámbito privado moral y el público político que es punto de partida del absolutismo: “La Ilustración emprende su marcha triunfal al mismo ritmo con que va ensanchando el espacio privado interior hacia la esfera pública” (Koselleck, 2007, pág. 57). Apelando a un orden moral racional supraestatal, los ilustrados del siglo XVIII se permitieron hacer juicios políticos desde un punto de vista moral, evadiendo una acción política directa, pero criticando fuertemente el sistema absolutista. El destierro de la moral del ámbito político termina subrepticamente, pues la *ley filosófica* posibilita preguntarse por el contenido moral, la bondad y la justicia de las leyes.

Con la relativa estabilidad alcanzada en Europa después de la instauración del absolutismo, el motivo original del absolutismo –la conjura de las guerras civiles religiosas y el mantenimiento de la paz– fue olvidado. Al convertirse las guerras de religión en un recuerdo

⁸⁸ “Las opiniones de los ciudadanos sobre la virtud y el vicio no permanecen ya, para Locke, dentro del ámbito de las convicciones y opiniones privadas; por el contrario, los juicios morales de los ciudadanos poseen de por sí carácter de ley” (Koselleck, 2007, pág. 59).

⁸⁹ El sendero que Locke abre sería transitado por gran parte de los pensadores de la Ilustración en el siglo siguiente. Koselleck menciona como personajes relevantes de este proceso a Voltaire, Rousseau, Bayle, Turgot y Kant.

del pasado, los pensadores de la Ilustración dejaron de ver la necesidad del sistema político absolutista (Koselleck, 2007, pág. 93 ss). El criticismo de la ilustración tardía, encarnado paradigmáticamente por Kant, defendía la necesidad de ejercer una libertad absoluta, aunque limitada a la opinión y no a la acción política. Casi cien años después de la publicación de los *Dos tratados* de Locke, Kant publicó su famoso ensayo “¿Qué es la Ilustración?” en 1784, donde describe el *ethos* que Koselleck atribuye a la Ilustración. Kant distingue dos usos posibles de la razón. Un *uso público*, que todos los ciudadanos *pueden y deben* ejercer a través de la discusión de sus opiniones y la publicación de escritos polémicos en absoluta libertad. Y un *uso privado*, en el que los funcionarios deben obedecer las órdenes sin cuestionarlas para garantizar el cumplimiento de las funciones del estado (Kant I. , 1978, pág. 28). La tesis de Kant lleva hasta el extremo la escisión del individuo en persona moral y ciudadano político. Es un deber moral del individuo *en tanto persona* expresar sus inconformidades, pero también lo es obedecer sin cuestionar *en tanto funcionario*. Koselleck asume una postura extremadamente crítica con esta visión, pues para él esta fractura radical del individuo es un sofisma que pretende ocultar el aspecto político de la crítica moral al mantener la fachada de obediencia. El resultado paradójico de este individuo esquizofrénico se resume en el famoso apotegma de Federico el Grande, que Kant recuerda con aprobación: *¡Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!* (Kant I. , 1978, pág. 37).

Bajo el patrocinio de una concepción de razón absoluta, el criticismo ilustrado emitió su juicio sobre el régimen monárquico imperante en el continente: se trataba de un sistema injusto, contrario a la razón y por lo tanto inmoral. Sin embargo, a pesar de tratarse de un enjuiciamiento del sistema político, en la autocomprensión de los ilustrados se trataba emitir un juicio moral y racional, pero no político. Al igual que la oposición entre razón y tradición que vimos en Gadamer, la oposición entre moral y política es solo posible si se las considera abstractamente. Dado el fuerte control que el estado absolutista ejercía sobre los ciudadanos, la actividad política abierta y pública era perseguida y sofocada por los representantes del estado, y precisamente por esto, la esfera de la opinión pública se empezó a constituir en secreto y lejos de los centros de poder:

Desconectados en conjunto de la política, los hombres de la sociedad se reunieron en lugares totalmente «apolíticos», como las Bolsas de comercio, los cafés o las academias, en cuyo seno se daba cultivo a las ciencias sin estar sometido a la autoridad eclesiástico-estatal de una Sorbona, o en los clubs, donde no podían sentar cátedra legal, pero donde discutían leyes vigentes a la sazón; en los salones, en los cuales el espíritu podía imperar con plena libertad y no ostentaba el carácter oficial que tenía en los púlpitos y cancillerías; o en las bibliotecas y sociedades literarias, en las que se cultivaba el arte y la ciencia, pero no la política estatal. (Koselleck, 2007, pág. 68)

Por esto las sociedades secretas que proliferaron en la segunda mitad del siglo XVIII tienen especial relevancia en este proceso. La esfera de la opinión pública se construyó inicialmente en círculos sociales cerrados que utilizaron el secretismo como defensa contra el absolutismo⁹⁰. Dentro de las diversas sociedades secretas y clubes, Koselleck resalta a los masones y los Illuminati, y la república de las letras de Francia⁹¹. La función política del secreto consiste en proteger a los miembros de la sociedad de la mirada inquisidora del estado absolutista, haciendo de los designios de un grupo de ciudadanos algo impenetrable al control del estado absolutista. Sin embargo, el secretismo tiene la consecuencia de

⁹⁰ Si bien *Crítica y crisis* es la primera publicación de Koselleck, con la importancia central que da el autor a la noción de *secreto*, prefigura una de las categorías que más adelante harían parte de su proyecto de la *histórica*, descrito en el texto de 1985 *Histórica y hermenéutica* (Gadamer & Koselleck, *Historica y hermenéutica*, 1997).

⁹¹ “Ilustración y secreto surgen desde un principio uno junto al otro, como una pareja histórica de gemelos. Dos formaciones sociales dieron en el continente europeo su cuño decisivo a la época de la Ilustración: La *République des Lettres* y las logias de la francmasonería” (Koselleck, 2007, pág. 64). Koselleck dedica partes extensas de su libro a exponer la función histórica de las sociedades secretas dentro del estado absolutista (Koselleck, 2007, págs. 64-93, 115-124); sin embargo, sólo se concentra en sociedades simpatizantes de la Ilustración. No menciona, por ejemplo, que durante el reinado de Federico Guillermo II (1786-1797) un capítulo de miembros de la orden Rosacruz fue enormemente influyente en todas las cuestiones políticas, siendo especialmente influyentes los miembros del gabinete Johann Christoph von Wöllner and Johann Rudolf von Bischoffswerder. Incluso, el mismo Federico Guillermo II era miembro de la orden y sus políticas conservadoras apuntaban a desmontar las políticas ilustradas de su predecesor Federico el Grande. Es especialmente relevante para nuestro tema que Kant fue censurado por Wöllner tras la publicación de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1794) y no volvió a publicar durante los tres años restantes del gobierno de Federico Guillermo II. Klaus Epstein (1975) reconstruye detalladamente de la influencia de los Rosacruz durante el reinado de este monarca y la censura de Kant en *The genesis of German Conservatism* (págs. 352-372)

ocultar aún más las consecuencias políticas del pensamiento moral ilustrado⁹². Koselleck termina por acusar de hipocresía a los miembros del movimiento ilustrado tardío justo anterior a la Revolución Francesa:

Al invocar los críticos la soberanía suprapartidista de la Crítica, y complicar no obstante a la política el proceso de esta, permanecieron, desde luego, en cuanto críticos y en virtud de su propia crítica, por encima de los partidos, pero por otra parte, constituyeron un partido, justamente en su condición de críticos del Estado [...] La Crítica, si, se separa del Estado afirmando su carácter apolítico, pero no obstante, lo somete a su juicio. De aquí surge la ambivalencia de la Crítica, que desde Voltaire se convierte en su característica histórica más acusada: apolítica y suprapolítica en apariencia, era, sin embargo, política en realidad. (Koselleck, 2007, pág. 105).

El surgimiento de la opinión pública en los clubes y los cafés transformó el panorama político del siglo XVIII. La ley filosófica de Locke se manifestó en los espacios donde la opinión de la sociedad desplegaba su juicio moral del sistema político en forma de alabanza o censura⁹³. A pesar de la reiteración del carácter moral de la crítica, en realidad tenía una función subversiva del orden absolutista. Dado que las personas de sociedad que se reunían aún no poseían el poder político, la constitución de la esfera de la opinión pública “desplegó un poder político indirecto que actuaba hacia afuera eludiendo a los poderes estatales, esto es, con una influencia indirecta” (Koselleck, 2007, pág. 69). A través de la crítica, la censura

⁹² De acuerdo con Koselleck (2007), la rígida organización vertical de las sociedades secretas hace imposible para un miembro conocer los propósitos y fines últimos de la organización. Solo los miembros de más alta jerarquía saben realmente los alcances de la sociedad y hacia dónde se dirige esta. O como lo expresa sucintamente Koselleck (2007): “El secreto encubre el envés político de la Ilustración” (pág. 70).

⁹³ Frente a esto vale la pena resaltar otro matiz que en el análisis de Koselleck no tiene peso. Los clubes y los salones tuvieron una especial relevancia en Francia durante la segunda mitad del siglo XVIII. En efecto era allí donde miembros la nobleza desposeída y la élite burguesa se reunían a discutir ideas. Sin embargo, el epicentro del movimiento ilustrado en Alemania fue la universidad, en donde profesores, pastores y burócratas en formación coincidían. Del mismo modo, en Alemania fueron comunes los clubes de lectura en donde se reunían intelectuales y burócratas a discutir escritos polémicos, pero en términos generales el movimiento fue más limitado en Alemania. Esto significa que, por ejemplo, los llamados abiertos a rebelarse y oponerse a la tiranía fueron más frecuentes en el caso de Francia que en Alemania, en donde se dio un escenario más cercano al que Koselleck dibuja con su separación de lo moral y lo político. Un buen ejemplo de la universidad como epicentro de la Ilustración en Alemania lo encontramos en *El conflicto de las facultades* (1798), en donde Kant discute las relaciones entre las facultades de teología, derecho, filosofía y la función que la filosofía y la universidad pueden cumplir para el estado prusiano.

y alabanza moral que Locke había anunciado en la ley filosófica se convierten en la potente herramienta ideológico-política de los burgueses liberales⁹⁴.

La condena al absolutismo en sí misma no es lo problemático, y Koselleck no defiende al absolutismo. Lo problemático es más bien el ocultamiento del nexo entre moral y política, que sumado a un impulso por descubrir leyes morales universales, produce un tipo de política que asume homogeneidad moral entre todos los individuos. Koselleck ve en el terror que siguió a la Revolución Francesa las consecuencias deletéreas de utilizar una moral absoluta como fundamento de la acción política, pues esa ficticia unidad moral desconoce el carácter fragmentario y polémico de toda interacción política. La búsqueda de unanimidad moral produce un estado de crisis permanente, pues ignorar que la realidad política es la de confrontación y diferencia tiende a conducir al totalitarismo y el terror.

Koselleck afirma que la mezcla de hipocresía y secretismo que caracterizó a la Ilustración tardía fue tan eficaz para enmascarar la situación de confrontación social y política, que pocos pensadores se percataron de la crisis en ciernes que se resolvería con la Revolución Francesa. En esta sección he mostrado cómo, para Koselleck, la *crítica* moral de la Ilustración minimiza el aspecto político del pensamiento. La contracara de la crítica fue la *crisis* producida por una confrontación no reconocida entre la élite ilustrada, la sociedad civil y el estado absolutista que se resolvió en el estallido revolucionario. En lo que sigue entraré en la parte final de *Crítica y crisis*, donde Koselleck expone la función de la filosofía de la historia y el diagnóstico de la crisis en boca de Jean Jaques Rousseau.

⁹⁴ Koselleck no es explícito, pero se puede asumir que la acusación de hipocresía que levanta es específica para los ilustrados de la época anterior a la Revolución Francesa. En ese sentido, su crítica no haría referencia a Locke, sino que lo ubicaría como uno de los fundadores del pensamiento liberal que más adelante permeó a la Ilustración. En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Locke defiende la posibilidad de resistirse a un gobierno ilegítimo que ha disuelto el pacto social al no defender los derechos de los ciudadanos (Locke, 2003, págs. 197-198, §221-222). En este caso Locke se está comprometiendo explícitamente con el derecho a la rebelión, marcando una ruptura con la teoría absolutista de Hobbes y retomando elementos de una teoría escolástica como la de Aquino o Suárez. También es de resaltar que Locke se involucró en actividades políticas directamente, pues fue el redactor de la *Constitución Fundamental de Carolina* [*Fundamental Constitutions of Carolina*] en 1669, un documento que pretendía instaurar un gobierno feudal en la colonia británica.

2.3. Crisis y filosofía de la historia

El tercer capítulo de *Crítica y crisis* lleva por título “Crisis y filosofía de la historia” (Koselleck, 2007, págs. 115-162). En esta última parte, Koselleck describe el surgimiento y la función de la filosofía de la historia y su relación con el ocultamiento de la crisis que estallaría en la Revolución Francesa. Según nuestro autor, asimetría entre el poco peso político de la burguesía alemana⁹⁵ y la magnitud de sus aspiraciones de transformación del orden social, fue el coctel que produjo la filosofía de la historia: “Pese a los desiguales medios de que disponían los contendientes [burguesía y estado] y que hacían imposible la verdadera existencia de una amenaza para el Estado, surgieron de esta situación una serie de pronósticos que anticipaban el derrocamiento del orden existente” (Koselleck, 2007, pág. 116). A través de una fuga hacia la planificación racional de la historia, los ilustrados en Francia y Alemania encontraron un reaseguro histórico-filosófico de la rectitud moral de su empresa y el eventual triunfo de sus aspiraciones sobre la tiranía. La filosofía de la historia pronosticó el fin del orden absolutista al interpretar la totalidad del decurso histórico a través de categorías como *Progreso y Libertad*. Recordemos la definición de Löwith de filosofía de la historia como una interpretación de la historia universal de acuerdo a un principio que la unifica y dirige, y veremos que Koselleck atribuye este esquema a los Ilustrados. La disonancia entre las expectativas de dominio político y la situación real de privación de poder de la burguesía se remedió por medio de una interpretación de la filosofía de la historia:

El hecho de que el espacio moral interno, inerme de por sí, alcance realmente el dominio, no aparecía suficientemente garantizado para el burgués a través de la estricta moral. El hiato existente entre la posición moral y el dominio pretendido pareció superado, al menos en apariencia, por el puente de la filosofía de la historia. (Koselleck, 2007, pág. 118)

⁹⁵ En este capítulo Koselleck distingue de forma más nítida la situación en Francia y Alemania. Menciona cómo la Ilustración tuvo un alcance más limitado en su país mientras que en Francia se trató de un fenómeno mucho más extendido. Koselleck menciona, pero no desarrolla, que las élites alemanas que reclamaban acceso al poder político eran mucho menos poderosas que su contraparte en Francia, y por ello la Revolución aconteció allí (Koselleck, 2007, págs. 116-117). Más allá de esas menciones, sin embargo, no explica o tematiza en detalle estas diferencias.

Para Koselleck, los ilustrados alemanes –particularmente los miembros de la orden Illuminati⁹⁶– hallaron refugio de su situación fáctica en proyecciones históricas de un triunfo. Koselleck menciona de los elementos constitutivos de la filosofía de la historia, pero no dedica el tiempo que merece a desarrollarlos y por ello su enumeración termina por ser un pastiche que no aporta claridad al respecto: la escatología cristiana que se secularizó hasta transformarse en la noción de progreso, elementos gnóstico-maniqueos reaparecidos en el dualismo de moral y política, antiguas doctrinas cíclicas y la legalidad científico-natural trasplantada a la historia (Koselleck, 2007, pág. 118). Para no desviarme de la exposición de *Crítica y crisis*, aquí solo mencionaré que en los dos siguientes capítulos desarrollo en más detalle estos elementos. Por lo pronto, es suficiente con afirmar que la filosofía de la historia, como la entiende nuestro autor, es el vaticinio de un paraíso terrenal que se puede planificar a través de métodos técnicos-científicos y que puede cumplir la función filosófica de justificar proyectos políticos⁹⁷. El tercer capítulo de *Crítica y crisis* se enfoca en desarrollar el segundo aspecto que atribuyo a la filosofía de la historia, a saber, la justificación de proyectos políticos. Volvamos ahora sobre esta tesis.

Paradójicamente, la predicción de la victoria futura agudizó la confrontación entre burguesía y el estado en el presente, pues el desplazamiento de la decisión hacia el futuro “confiere a los *Illuminaten* el ímpetu para ocupar también, de manera efectiva el Estado” y Koselleck continúa diciendo que “la necesidad inexorable de la propia planificación, averiguada filosófico-históricamente, exoneró a los planificadores de responsabilidad política” (Koselleck, 2007, pág. 121). Esta exoneración es la que entraña el riesgo de la

⁹⁶ Los Illuminati, o la Orden de los iluminados, fue una sociedad secreta fundada en Alemania en el año 1776 y disuelta en 1785 tras ser prohibida por el gobierno. Su principal área de influencia fue Baviera y sus dos cabezas fueron Adam Weishaupt, un profesor de la Universidad de Ingolstadt y el barón Adolph von Knigge. Según Koselleck, los Illuminati promovieron el derrocamiento del absolutismo y la toma del estado a través de la infiltración en la burocracia y la nobleza. El interés de nuestro autor en los Illuminati radica en que su discurso eminentemente moral fue un buen ejemplo de la separación entre moral y política que permitió radicalizar el enfrentamiento entre burguesía y nobleza (Koselleck, 2007, págs. 82-93, 115-124).

⁹⁷ Considero que esta es una de las fallas centrales de *Crítica y crisis*. El punto neurálgico del libro es explicar cómo la filosofía de la historia ilustrada posibilita un bucle de retroalimentación, que consiste en la relación entre crítica que conduce a crisis que a su vez renuevan la crítica, y sin embargo, a pesar de la función central de la filosofía de la historia en el argumento, Koselleck dedica pocas páginas del libro a desarrollarla. Una de las claridades que espero lograr con esta tesis, es desentrañar esa visión de filosofía de la historia que se encuentra en el corazón de los escritos teóricos de Koselleck.

filosofía de la historia, pues permite a los agentes históricos interpretarse como herramientas de un principio trascendente y suprapersonal que opera en la historia, eximiendo de responsabilidad a quien *de facto* hace las cosas. Recordemos que para Löwith en *Meaning in History*, la pregunta por el sentido de la historia remite al *fin* o el *propósito* del decurso histórico. Este fin de la historia sólo se puede explicar recurriendo a una instancia extrahistórica que otorga teleología al devenir. Para Koselleck, los ilustrados, tomando elementos de la teología cristiana, hicieron exactamente eso, argumentando que la historia mostraba la marcha triunfante de la Libertad, el Progreso y la Razón en los asuntos humanos.

De esta forma, la filosofía de la historia traslada la acción política hacia el futuro en el que se concibe una utopía, pero simultáneamente produce una situación que precipita a los individuos a actuar políticamente⁹⁸. Esta confluencia de la expectativa de triunfo, la realidad de orfandad política y la acción política camuflada de crítica moral produce una crisis. En el caso de la Revolución Francesa, el ocultamiento de la tensión presente entre los burgueses y el estado impidió dar trámite a las diferencias políticas a tiempo, y por ello, el resultado fue la violencia revolucionaria cuando la situación de contradicción no se pudo ocultar más.

Para Koselleck, uno de los pocos que vio la confrontación en el horizonte fue Jean-Jaques Rousseau⁹⁹, quien ocupa una posición especial por ser un pensador que marcó distancia tanto con los ideales de la Ilustración como con el sistema político imperante, sin por ello dejar de encarnar los ideales de su época, pues seguía atrapado en la dialéctica entre moral y política¹⁰⁰. Koselleck presenta a Rousseau como un pensador que consumó la subsunción

⁹⁸ Al comienzo del tercer capítulo Koselleck nos dice que “pertenece a la esencia misma de la crisis la existencia de una decisión pendiente y todavía no adoptada”; sin embargo, la separación de moral y política no permite reconocer el aspecto político de las acciones y esto contribuye a agudizar la crisis: “mediante la agudización de la dialéctica entre moral y política, se recrudece la tensión en sí. Encubrimiento y agudización constituyen un mismo acontecimiento” (Koselleck, 2007, pág. 115).

⁹⁹ “Rousseau, que había sido el primero en asestar su crítica no solo contra el estado subsistente a la sazón, sino también, y con idéntica acritud, contra la sociedad que criticaba al estado, fue también el primero en captar sus relaciones mutuas bajo el concepto de crisis” (Koselleck, 2007, pág. 140).

¹⁰⁰ “También él permaneció enredado en la dialéctica de la Ilustración, que proporcionalmente al proceso de desenmascaramiento se oscurece en su sentido político [...] sucumbió a la ficción utópica que habían perseguido los ilustrados” (Koselleck, 2007, pág. 142).

de la política a la moral, creando un estado total en el que el enjuiciamiento de todo comportamiento impide la estabilidad social y conduce a la crisis permanente:

Rousseau se planteó la pregunta por el ordenamiento estatal, «mediante el cual todo hombre está vinculado con los demás y, sin embargo, sólo se obedece a sí mismo, permaneciendo además tan libre como antes». Esto quiere decir que Rousseau concibió la Constitución en la cual la nueva sociedad, si bien ocupa el poder estatal, no obstante, sigue siendo lo que ella es [...] Rousseau ha desencadenado la revolución permanente en la búsqueda del Estado verdadero. Lo que él buscaba era la unidad de moral y política; lo que halló fue el Estado total, esto es, la revolución permanente ataviada con los ropajes de legalidad. (Koselleck, 2007, pág. 142)

Rousseau reconoció que la crítica moral ilustrada era incompatible con el poder político omnímodo del absolutismo y, de acuerdo con Koselleck, intentó solventar la oposición radical entre moral y política al convertir a la sociedad en la detentadora del poder político sin por ello dejar de ser sociedad. Koselleck reconoce en Rousseau el mérito de haber creado una teoría democrática del contrato social, pero también señala el riesgo del totalitarismo que acecha en su teoría de la *voluntad general*¹⁰¹. En nombre de la voluntad general los estados se pueden permitir aplastar los intereses particulares, deslegitimándolos como impulsos egoístas que no se corresponden con el bien común. De otra parte, su idea de la perfectibilidad humana es una interpretación de la idea del progreso, concepto que se convertiría en la piedra angular de las distintas filosofías de la historia. Ahora veamos los argumentos que conducen a nuestro autor a centrar su atención en Rousseau en la parte final de *Crítica y crisis*.

El contrato social de Rousseau, publicado en 1762, es un esfuerzo por adaptar la teoría contractualista de Hobbes para que respondiera a las demandas del liberalismo de la época previa a la Revolución. Es una fundamentación teórica de la democracia (Tuñón de Lara, 2007, pág. 12), entendida como sistema político que garantiza la libertad del individuo y la

¹⁰¹ En ese sentido, Koselleck se inserta en una línea de interpretación que, como lo resume Susan Dunn en *Rousseau's Political Triptych* (2002), el pensador ginebrino no sólo fue inspirador de movimientos democráticos, sino que también “inadvertidamente prepararía el escenario para los estados totalitarios del siglo XX, para la democracia unipartidista y el comunitarismo descontrolado.” (pág. 4).

propiedad privada, bajo la voluntad general como expresión de los deseos del pueblo¹⁰². Se trata de encontrar una forma de asociación que “defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes” (Rousseau J. J., 2007, pág. 45). Dicha forma de asociación encuentra su expresión en el contrato social, en el cual “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo” (pág. 46).

Los humanos, considerados individualmente, se encuentran en estado de indefensión ante las amenazas de la naturaleza. La incapacidad del individuo para sobrevivir lo compele a aunar fuerzas con otros y de esta forma sobreponerse a los obstáculos naturales¹⁰³. Para Rousseau, a diferencia de Hobbes, el hombre en su estado natural es un *buen salvaje*; en su estado pre-social no se encuentra dominado por el miedo y la zozobra, y solo después de la conformación de la sociedad civil en la que no existe igualdad moral y política, surge la conflictividad. El primer modelo de sociedad política es la familia (Rousseau J. J., 2007, pág. 36). El padre ejerce como soberano y los hijos como súbditos; cuando los hijos alcanzan la mayoría de edad pueden elegir abandonar la familia o permanecer en ella. La elección entre permanecer dentro del grupo familiar o buscar alternativas es la expresión de la libertad natural. Todos los seres humanos tienen una libertad natural cuyo propósito principal es la conservación de su propia vida¹⁰⁴, y, por tanto, el uso de sus fuerzas y capacidades para asegurar su existencia continuada.

¹⁰² Los individuos que se asocian en el contrato “toman colectivamente el nombre de *pueblo*, y se les llama en particular *ciudadanos*, en cuanto son participante de la autoridad soberana, y *súbditos*, en cuanto sometidos a las leyes del estado” (Rousseau J. J., 2007), es decir, que con *pueblo* se designa al conjunto de los firmantes del contrato social.

¹⁰³ Es necesario pasar de un estado pre-estatal de *guerra de todos contra todos* a conformar una sociedad política colaborativa, de lo contrario “el estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no se cambiase de manera de ser” (Rousseau J. J., 2007, pág. 45).

¹⁰⁴ “Esta libertad común es una consecuencia de la naturaleza del hombre. Su primera ley es velar por su propia conservación; sus primeros cuidados son los que se debe a sí mismo; tan pronto como llega a la edad de la razón, siendo él solo juez de los medios apropiados para conservarla, adviene por ello su propio señor” (Rousseau J. J., 2007, pág. 36).

Rousseau se pregunta cómo es posible ampliar la sociedad política más allá del vínculo familiar. Como primera alternativa, el ginebrino considera si la capacidad de someter a través de la violencia a otros es una verdadera fuente de legitimidad política, es decir, si la fuerza hace derecho. Concluye que una organización social basada en el derecho del más fuerte es inestable porque un grupo de personas que se impone a través de la violencia está siempre en una situación precaria. Los conquistados, haciendo uso de su libertad natural, tienen derecho a rebelarse y expulsar el régimen despótico que los oprime. Dado que la correlación de fuerzas entre los distintos grupos siempre es cambiante, es imposible estabilizar una sociedad donde la fuerza es fundamento de la legitimidad. Por este motivo, Rousseau concluye que la libertad natural no legitima la subyugación de los otros pero sí legitima rebelarse contra los opresores¹⁰⁵, reivindicando más de cien años después un derecho que Hobbes había intentado desterrar. Esto plantea el problema en otros términos, y para Rousseau la cuestión es transformar la “fuerza en derecho y la obediencia en deber” (Rousseau J. J., 2007, pág. 38), es decir, la legitimidad tiene su origen en la coacción interna y no la coacción externa.

La fuerza *obliga* a los subyugados; ceder ante la fuerza es un acto de necesidad y nunca un acto de la voluntad libre. El poder coactivo de la fuerza solo se ejerce exteriormente: compele a actuar de una determinada manera, pero en el ámbito interior –la conciencia– no modifica nada. El poder coactivo de la fuerza no obliga *moralmente*, es solo una determinación externa pero no interna. Esta es la razón más profunda por la cual la fuerza no hace derecho, porque de ella no se deriva ninguna potencia moral¹⁰⁶. Así mismo, Rousseau es crítico con la idea de que un pueblo necesita un monarca para constituirse como tal, idea que atribuye a Grocio¹⁰⁷. Incluso para designar un líder al cual se le rendirá obediencia, es necesario tener alguna clase de acuerdo previo. Designar a un soberano

¹⁰⁵ “Mientras un pueblo se ve obligado a obedecer y obedece, hace bien: más en el momento en que puede sacudir el yugo, y lo sacude, hace todavía mejor; porque recobrando su libertad por el mismo derecho que se le arrebató, o está fundado el recobrarla, o no lo estaba el «habérsela quitado»” (Rousseau J. J., 2007, pág. 36).

¹⁰⁶ “La fuerza es una potencia física: ¿no veo qué moralidad puede resultar de sus efectos! Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; es, a lo más, un acto de prudencia. ¿En qué sentido podrá esto ser un acto de deber?” (Rousseau J. J., 2007, pág. 38).

¹⁰⁷ “Un pueblo –dice Grocio– puede entregarse a un rey” (Rousseau J. J., 2007, pág. 44).

supone que existe un pueblo constituido que está en capacidad de tomar dicha decisión, en suma, la elección de un soberano, un monarca en este caso, implica que desde antes de la designación ya se ha constituido un *pueblo*, por lo cual es menester “examinar el acto por el cual un pueblo es tal pueblo; porque siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad” (Rousseau J. J., 2007, pág. 44).

Descartada la fuerza como fundamento del derecho, vuelve a surgir la pregunta sobre cómo se puede garantizar la “administración legítima y segura tomando a los hombres tal como son y las leyes tal como pueden ser” (Rousseau J. J., 2007, pág. 35). Apelando a la libertad natural, Rousseau concluye que la única forma de crear una sociedad estable es garantizando que la ley vincule moralmente a los individuos integrantes de la sociedad, pues solo así se garantiza la efectividad de la misma. Dicha sociedad solo se puede crear con el beneplácito de todos aquellos que se convertirán en ciudadanos, es decir, por medio de un acuerdo que se materializa en un contrato social. A través del contrato se da una cesión voluntaria de la libertad natural¹⁰⁸ para así constituir una libertad civil, de orden superior¹⁰⁹. Se trata de un mejoramiento moral del ser humano, que pasa de la egoísta libertad natural a la libertad civil enmarcada en la sociedad, donde sus intereses privados se alinean con la voluntad general y el individuo actúa como uno con el cuerpo político.

La realización del contrato social da inmediatamente surgimiento al cuerpo político, compuesto por la totalidad de los firmantes, un cuerpo político con “su *yo* común, su vida y su voluntad” (Rousseau J. J., 2007). Es el acto de creación de una *persona* pública¹¹⁰ con racionalidad propia y voluntad propia. Rousseau denomina a esta la *voluntad general*, que se expresa a través de los mandatos del soberano. Esta voluntad general es

¹⁰⁸ Se trata de “la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la humanidad [...] dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos” (Rousseau J. J., 2007, pág. 46)

¹⁰⁹ “Lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le apetece y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee” (Rousseau J. J., 2007, pág. 50).

¹¹⁰ “Esta persona pública que así se forma, por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de *ciudad* y ahora toma el de *república* o *cuerpo político*, que es llamado por sus miembros *Estado*, cuando es pasivo; soberano cuando es activo; *poder*, al compararlo con sus semejantes” (Rousseau J. J., 2007, pág. 47).

cualitativamente distinta de la suma de las voluntades de los individuos particulares¹¹¹; más bien, es la voluntad del cuerpo político propiamente, es decir, la voluntad única del pueblo. La *voluntad de todos* está compuesta por la suma de deseos individuales, y por ello siempre tiende hacia el beneficio privado, mientras que la voluntad general, en su unicidad, tiende hacia la igualdad entre los miembros del cuerpo político¹¹². El elemento central del contrato propuesto por Rousseau es la igualdad política de todos los individuos constituyentes del mismo. Una vez firmado, el individuo renuncia a su libertad natural y a cambio adquiere una libertad civil, garantía de que el derecho a la vida y la propiedad será respetado bajo el nuevo contrato. De esta forma se alcanza una igualdad moral y política a través de la convención y el derecho, nivelando las asimetrías de fuerza que podrían existir en el estado de naturaleza (Rousseau J. J., 2007, pág. 53). Con la propiedad privada como eje central del contrato social, se crea una fundamentación teórica que garantiza a los burgueses la tenencia de sus propiedades, en desmedro del poder monárquico y sus pretensiones de acaparar propiedad¹¹³.

Koselleck ve en la teoría de Rousseau la etapa final de la subsunción de la política a la moral. Según el historiador, Rousseau prepara un estado de crisis y revolución permanente al postular la voluntad general. La fuente de la soberanía es la voluntad popular y aquel quien logre efectivamente ejecutarla es por tanto representante de la soberanía. Es decir que quien logre ejecutar las cosas es por sí mismo legítimo, bajo el supuesto de que se encuentra ejecutando la voluntad general (Koselleck, 2007, págs. 142-144). Ahora el criterio de legitimidad del soberano es la adecuación de lo político a la conciencia colectiva del pueblo, la voluntad general:

¹¹¹ Hay, con frecuencia, bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general. Esta no tiene en cuenta sino el interés común; la otra se refiere al interés privado, y no es sino una suma de voluntades particulares” (Rousseau J. J., 2007, pág. 58).

¹¹² “La voluntad particular tiende por su naturaleza al privilegio y la voluntad general a la igualdad” (Rousseau J. J., 2007, pág. 55).

¹¹³ Cuando Koselleck (2007) describe el programa político de Turgot, afirma que “El Estado debía convertirse en una especie de armazón estructural al servicio del orden, con una cúspide soberana, pero en favor de un estrato social burgués liberal, que exigía del Estado la defensa de su propiedad privada, considerada como algo sagrado e intocable y que deseaba ejercer su libre comercio bajo la protección del Estado” (pág. 127).

La identidad de libertad moral y coacción política, identidad postulada con la cual Rousseau esperaba eliminar los males del sistema absolutista, se evidencia como la dictadura ideológica de la virtud, cuya dominación desaparece tras la máscara de una voluntad general. La supuesta unidad de hombre y ciudadano se revela como el encausamiento de una identificación forzada; el soberano es ya siempre de antemano lo que tiene que ser (Koselleck, 2007, págs. 145-146).

De esta forma, Rousseau produce la revolución permanente y simultáneamente, el estado total. La revolución permanente porque cualquier individuo que se abroga la vocería de la voluntad popular puede deslegitimar al soberano al acusarlo de no interpretar dicha voluntad. Y un estado total porque no busca únicamente la unidad externa de los súbditos, sino que también pretende la unidad interna a través de la moral como fundamento del estado. En últimas, no se trata solo de controlar las acciones de los ciudadanos, sino así mismo, de controlar las opiniones de los ciudadanos.

La voluntad general es una abstracción que crea una identidad entre lo moral y lo político, y entre los individuos que constituyen la sociedad. El soberano de Rousseau está compelido a una constante presión hacia la ideologización para lograr identidad entre pensamiento y acción, lo interno y lo externo (Koselleck, 2007, pág. 145). Al asignar este rol al estado, la censura moral se convierte en parte integral del estado, el censor público se convierte en ideólogo. Las fronteras de lo público y lo privado, lo interno y lo externo, que Hobbes había escindido como solución a las guerras religiosas del siglo XVII, se diluyen de nuevo. Ahora se ha invertido la relación completamente, cuando antes lo interno moral debía ceder ante externo político, ahora lo político solo puede ser legítimo si no se opone a lo moral. Pero lo moral, expresado a través de la voluntad general, no tiene un contenido específico en el que todos los ciudadanos estén de acuerdo, es decir, hay una tensión permanente entre la pulsión del estado a homogenizar moralmente a los ciudadanos –el estado total– y una voluntad general que en la práctica se revela como heterogénea y reclama ella misma legitimidad –la revolución permanente. Los individuos, en la medida en que tienen el deber de actuar moralmente, están autorizados a derrocar al déspota que se impone violentamente, pues su poder no es moral y por tanto no es legítimo.

Este es el combustible del criticismo ilustrado que desencadena una crisis tras otra, y cuya manifestación más extrema fueron, para Koselleck, los estados totalitarios del siglo XX que pretendieron lograr la unidad total del cuerpo político.

3. Conceptos absolutos, conocimiento histórico e ideología. Los *singulares colectivos*

Mencioné que, según Gadamer, el conocimiento histórico y el conocimiento de la sociedad no se ajustan a los criterios con los que se juzga el conocimiento científico. A partir de la hermenéutica, mostré cómo el concepto de historicidad proscribía la existencia de conceptos cuya verdad sea independiente del contexto histórico en el que se desenvuelve¹¹⁴. Esto ocurre porque el mundo es, en realidad, lo que emerge cuando comprendemos lo que nos rodea y lo interpretamos; es el resultado del encuentro entre el sujeto y la alteridad. Ahora bien, toda interpretación parte de los prejuicios que obtenemos del mundo, pero a su vez transforma el mundo del cual surgen los prejuicios. Es decir que hay un círculo que oscila entre nuestros propios prejuicios y nuestra interpretación del mundo, con los dos polos transformándose permanentemente. A medida que los acontecimientos del mundo cuestionan nuestros prejuicios, nos vemos compelidos a modificarlos y adecuarlos a las nuevas circunstancias.

El mundo social y nuestra interpretación del mismo se influyen mutuamente. El problema es explicar cómo debemos entender el conocimiento histórico si este siempre está circunscrito a unas circunstancias. Más aún, cómo podemos garantizar la inteligibilidad transhistórica si las circunstancias siempre están cambiando. Por ejemplo, cuando estudiamos historia de Grecia antigua, ¿realmente estamos utilizando categorías que los griegos entenderían? ¿O estamos proyectando nuestra propia visión del mundo a otro

¹¹⁴ Una reflexión para la cual no hay espacio en este texto es si, efectivamente hay un tipo de conocimiento independiente del contexto histórico aún en las ciencias naturales. En efecto, se podría argumentar que aún en el caso de las ciencias de la naturaleza el objeto de estudio y las preguntas de investigación están mediadas por el contexto histórico. Las implicaciones de esta afirmación para el alcance y la comprensión de nuestro conocimiento de la naturaleza es algo que escapa al enfoque de esta tesis y por ello tan solo lo menciono en este espacio.

momento histórico? En el segundo caso, la cuestión es si un griego entendería la forma como nosotros interpretamos su mundo. Se puede complejizar más cuando preguntamos por el estatus ontológico de las categorías que utilizamos para interpretar la historia: ¿existen independientemente de nuestra interpretación? ¿O son representaciones mentales que utilizamos para comprender la historia?

Koselleck se encuentra en el grupo de pensadores que concibe que nuestras categorías mentales son producto de la historia, la cultura y el contexto, y por ello su función no es capturar una “sustancia” que trasciende el acontecer, sino representar contenidos mentales que utilizamos para domesticar el acontecer histórico, interpretarlo y hacerlo comunicable. Koselleck añade, y en esto consiste el trasfondo filosófico de *Crítica y crisis*, que el intento de la filosofía de la historia por explicar el acontecer a partir de entidades extrahistóricas como la Libertad no solo desatiende el principio de historicidad, *sino que además*, implica un doble riesgo político, porque transfiere la responsabilidad de la acción política a una entidad que tiñe la historia de teleología y porque se puede usar de forma hipócrita por agentes políticos para ocultar sus intereses verdaderos.

En la crítica de Koselleck a la Ilustración y la filosofía de la historia hay un doble aspecto. En primer lugar, está la crítica a intentar explicar circunstancias históricas particulares a partir de conceptos generales absolutos, que por ese carácter absoluto desdibujan lo particular. En segundo lugar, está el señalamiento de que los conceptos absolutos se pueden utilizar ideológico-políticamente para diluir la responsabilidad de la acción política y ocultar los intereses reales de algunos agentes.

Se puede decir, entonces, que la filosofía de la historia es un intento por explicar el problema del conocimiento histórico apelando a entidades extrahistóricas que dan un sustrato común a la unicidad del acontecer. Bajo esta óptica, retomando el ejemplo, nuestra interpretación de los griegos es justificada porque hay una idea (por ejemplo, de Libertad) que opera en los acontecimientos y que progresivamente se desenvuelve en el decurso histórico. En este caso *se confunde el mapa con el territorio*, es decir, se confunde la representación con la sustancia. Las categorías y conceptos que usamos son únicamente

representaciones y tienen un carácter heurístico. Para Koselleck, el concepto de “estado” es útil porque nos permite comprender fenómenos sociales, pero ello no implica que exista una sustancia del estado que se manifiesta en las instituciones sociales o los acontecimientos históricos, so pena de reificar una categoría explicativa.

Según el segundo aspecto señalado, esta apelación a conceptos absolutos para explicar la historia se puede utilizar para justificar principios políticos como expresión de esos conceptos extrahistóricos. Es decir, es fácil dar un paso desde el asumir una sustancia del “estado” a proclamar que una definición particular del *estado* se corresponde con esa sustancia, y a partir de ello actuar para hacerlo realidad. En parte, los estados autoritarios del siglo XX fueron –y siguen siendo– posibles porque proclaman encarnar la esencia de una entidad extrahistórica que está más allá de los acontecimientos y su unicidad. Por ejemplo, una parte importante de la justificación ideológica de algunos regímenes políticos es la afirmación de que ellos interpretan la verdadera voluntad de *la “Historia”*¹¹⁵. Ahora bien, no solo el concepto de Historia puede cumplir dicha función, también pueden ser los de Nación, Pueblo, Libertad, Justicia, Espíritu Alemán. En suma, cualquier concepto que pretenda captar algo más allá del devenir es susceptible de ser politizado. De otra parte, los agentes políticos pueden hacer un uso insidioso de los conceptos para enmascarar sus intenciones verdaderas. Por ejemplo, un político puede argüir que su interés primario es defender la “Democracia”, mientras que simultáneamente actúa para socavar el equilibrio de poderes sobre el que se fundamenta el sistema democrático. En este caso, la apelación a la “Democracia” es ideológicamente algo muy poderoso, sirve para granjear apoyo. El problema es que el uso del concepto es ambiguo y por ello puede ser usado como bandera política sin que ello implique una serie de principios concretos. En ese sentido va la acusación (polémica) de hipocresía que Koselleck hace a la Ilustración; sin embargo, si

¹¹⁵ Koselleck en repetidas ocasiones cita la frase de Schiller que reza “la historia mundial es el tribunal mundial”, con lo cual ejemplifica que ya en el siglo XIX, la Historia Universal se pensaba como la jueza verdadera de las acciones humanas, descargando así la justificación de las empresas y la acción política en un concepto de “Historia” que oficia como agente en el devenir (Koselleck, 2004, págs. 63-64). En la primera sección del tercer capítulo, entro en detalle en la historia del concepto de Historia que hace Koselleck.

pensamos más allá del caso concreto de la Ilustración, podemos constatar que en la práctica vemos este uso hipócrita de los conceptos en el debate político.

En el lenguaje teórico que Koselleck desarrolló posteriormente, llamó a estos conceptos absolutos *singulares colectivos*. Son conceptos que por “su peculiar generalidad y pluralidad de significados son aptos para su conversión en fórmulas vacías y ciegas; en función de los intereses y de la clase a la que pertenece el orador pueden utilizarse de formas distintas y opuestas” (Koselleck, 2009, pág. 97). En otras palabras, se trata de conceptos de uso generalizado cuyo contenido semántico es supremamente amplio, y por ello que son susceptibles de ser usados políticamente. El ejemplo clásico de Koselleck es el singular colectivo de *Historia*: a lo largo del siglo XIX en la literatura académica alemana lentamente habría dejado de utilizarse el vocablo plural *historias* para ser remplazado por el vocablo singular *Historia* (Koselleck, 2012). El cambio en el uso del lenguaje obedecería, a que gracias a la abstracción racional que inició con la Ilustración, fue posible pensar en *una Historia Universal*, que describe el devenir de la humanidad como conjunto y describe etapas de desarrollo de la sociedad humana. Los singulares colectivos son un comodín que cualquier agente político puede manipular para su beneficio¹¹⁶. Para que un vocablo en singular sea descriptivo de la inmensa variedad de experiencias humanas posibles, su contenido semántico positivo debe ser reducido. Por ejemplo, entre más precisa y extensa sea la definición de Libertad menos apropiada será para describir la experiencia de muchos grupos sociales. La denominación *singular colectivo* hace referencia al hecho de que se trata de palabras en singular que, sin embargo, cobijan una multiplicidad de experiencias, motivo por el cual son susceptibles de tener una variedad de contenidos semánticos.

Los singulares colectivos hacen caso omiso de la historicidad de la comprensión. Hablar de *la Justicia* como si hubiese una definición universal extrahistórica del término es un uso ingenuo (o a veces malicioso) del lenguaje con efectos políticos tangibles como la radicalización de los discursos y la ilusión de una unanimidad ideológica que en realidad no

¹¹⁶ Historia es uno de tantos singulares colectivos que se crearon en el siglo XIX y aún hoy día se siguen acuñando otros nuevos. Otros ejemplos relevantes son el Liberalismo, la Nación, el Pueblo, la Libertad, en el ámbito global; existen otros tantos en el contexto colombiano, de los cuales tal vez dos valgan la pena ser mencionados: la Ideología de Género y el Castrochavismo.

existe. La disolución del carácter confrontacional de la política en pos de una abstracta unanimidad racional deshace el dialogo que es necesario para convivir en sociedad. La crítica de Koselleck pone en evidencia que el lenguaje también es un campo de disputa de lo político, en nuestro uso del lenguaje se juegan visiones políticas y se enfrentan ideologías.

Por este motivo Koselleck fue descrito por Jacob Taubes como un *partisano de las historias* (Olsen, 2012, pág. 12), pues su teoría nos indica que es necesario empezar a transitar una vía de la política que no se fundamente en la Razón, la Justicia, la Libertad y la Moral, sino que, consciente del carácter histórico de la comprensión, acepte la existencia de diferentes razones, justicias, libertades y moralidades. Koselleck opone a la unanimidad de lo racional y lo abstracto, una pluralidad de visiones ancladas en la historicidad. Esta posición que he descrito, sin embargo, aún no es suficiente para solucionar el problema del conocimiento histórico. Hasta ahora, solo he mencionado el aspecto crítico de nuestro autor, pero no su propuesta para fundamentar dicho conocimiento. Por lo pronto, los *singulares colectivos* son comodines que se ajustan al uso que de ellos se requiera, pero en la práctica, necesitamos utilizar conceptos cuya validez más o menos universal debemos suponer. Este aspecto propositivo está en lo que he denominado las dimensiones metodológica y teórico-filosófica de la obra de Koselleck, en las que me centro en el cuarto y quinto capítulo de este escrito.

III. La filosofía de la historia

Vimos que en la primera parte de *Crítica y crisis* (2007) Koselleck rastrea el origen histórico del estado absolutista como respuesta a las guerras religiosas de la Reforma. En la segunda parte analiza la respuesta de los ilustrados burgueses. Finalmente, en la tercera parte centra su atención en el surgimiento de la filosofía de la historia como justificación histórico-filosófica del proyecto liberal ilustrado. Para Koselleck esta es la última etapa que finalmente desencadenaría la crisis total del sistema político del siglo XVIII: la Revolución Francesa. La filosofía de la historia, sin embargo, no se agota con la Ilustración:

Ambos fenómenos constituyen un fenómeno histórico unitario, a saber: la crisis política (que, si verdaderamente tal, aboca a una decisión) y las filosofías de la historia correspondientes a esta crisis, en cuyo nombre se intenta anticipar esta decisión, influenciarla, gobernarla o bien –en cuanto catástrofe– impedirlo. Su raíz común está en el siglo XVIII. (Koselleck, 2007, pág. 24)

Koselleck escribió este fragmento en 1973, en el apogeo de la Guerra Fría¹¹⁷. En este conflicto veía la vigencia de su tesis doctoral, pues el mundo se encontraba dividido en dos potencias, cada una con una justificación de su proyecto político anclado en la filosofía de la historia, es decir, una visión teleológica del acontecer. Para Koselleck (2007), la “unidad del mundo, concebida desde el punto de vista filosófico-histórico, se evidencia hoy en día [...] como una unidad escindida políticamente.” (pág. 24), es decir, tanto Estados Unidos como para la Unión Soviética, veían necesaria una “unidad del mundo” basada en sus respectivas ideologías. En la situación política de la segunda mitad del siglo XX vio

¹¹⁷ Valga la pena anotar, sin embargo, que para Koselleck la Guerra Fría es un conflicto posibilitado por los regímenes conceptuales de la modernidad, pero no completamente igual a las revoluciones de los siglos XVIII y XIX. El cambio más evidente es que se trata de un conflicto a escala global, en donde la mayoría de las naciones se vieron involucradas y se alinearon con alguna de las dos superpotencias, Estados Unidos o la Unión Soviética. Simultáneamente, para Koselleck la Guerra Fría representaba una inversión de la dinámica del absolutismo, en donde las guerras internacionales servían como válvula de escape para evitar la guerra civil (una vez estabilizadas las naciones), pues bajo la amenaza de una aniquilación nuclear “las potencias mundiales han separado de sus zonas de interés regiones periféricas en la que [...] se delimitan, y así deben legitimarse, las guerras civiles” (Koselleck, 2007, pág. 21).

confirmada su tesis de que los regímenes conceptuales de la modernidad permiten crear ideologías totales, absolutas. A raíz de la filosofía de la historia se pudo pensar una *única Humanidad con una Historia Universal*. La Guerra Fría, para Koselleck, era ideológicamente sustentada por el uso de singulares colectivos que no permitían reconocer la polisemia de los conceptos sociopolíticos, es decir, cada potencia afirmaba tener una *definición verdadera* de los conceptos, que develaba esas condiciones extrahistóricas que explican el devenir de la Historia Universal. Vale aclarar que esta afirmación no pretende reducir las complejidades sociales, económicas y políticas de la Guerra Fría a un uso político del lenguaje basado en una concepción de la historia. La advertencia de Koselleck atañe solo a una de las múltiples causas a las que se puede atribuir la confrontación entre las dos potencias.

Años después, en una entrevista realizada por Carsten Dutt en el año 2001, Koselleck sugirió, seis días después del atentado de las torres gemelas en Estados Unidos, que la confrontación a escala global entre ideologías que reclaman la verdad absoluta se reeditaba. En este caso la oposición era entre el liberalismo encarnado por Estados Unidos y los extremismos religiosos que asociamos al Medio Oriente. Al ser interrogado por la utilidad del estudio de la historia para entender el tiempo presente, Koselleck respondió que ahora que “vuelven a perfilarse antagonismos religiosos a escala global, la cuestión verdaderamente crucial estriba en si para nuestra capacidad de acción política de hoy no es más importante conocer las historias de Mahoma y las suras que seguir a diario la sucesión de actos terroristas” (Koselleck, 2003). Con su respuesta, Koselleck nos recuerda que el estudio de la historia saca a flote la polivocidad de los conceptos, lo cual se traduce en una moderación de las posiciones y una restitución del diálogo como medio privilegiado para la solución de conflictos. En contra de la tendencia homogeneizadora de los regímenes conceptuales, es necesario rescatar la heterogeneidad de la experiencia histórica.

Antes de ahondar en la solución propuesta por Koselleck, es necesario comprender en qué consiste esa filosofía de la historia que permite la radicalización ideológica que condujo a la Guerra Fría. Por tanto, en este capítulo el lector encontrará tres secciones principales. La primera de ellas es una reconstrucción, a partir de Koselleck, de tres conceptos vinculados

asociados a la filosofía de la historia: Historia, Progreso y Utopía; juntos postulan un fin en la historia que se alcanzará en algún momento del futuro. A través de esta triada conceptual se despliega el futuro como objeto de reflexión filosófica¹¹⁸. En la segunda sección, el lector encontrará una interpretación de la filosofía de la historia de G.W.F. Hegel, cuyo objetivo es ejemplificar la filosofía de la historia que Koselleck denuncia. Para ello, me valgo de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1838) del filósofo alemán. Por último, la tercera sección es un apéndice sobre una filosofía de la historia contemporánea. Me refiero a *El fin de la historia y el último hombre* (1992) de Francis Fukuyama, en donde el politólogo interpreta el curso de la historia a finales del siglo XX utilizando ideas de la filosofía de la historia hegeliana. Mi intención es mostrar cómo, a pesar del descrédito contemporáneo de la filosofía de la historia, sus formas de interpretar el devenir histórico perviven en el pensamiento contemporáneo.

1. Los conceptos de Historia, Progreso y Utopía

1.1. Historia

1.1.1. El acontecimiento [*Geschichte*] y la narración [*Historie*]

En el ensayo titulado *historia/Historia* (2004) encontramos *la historia del concepto de Historia*¹¹⁹. La traducción del título del ensayo, *historia/Historia*, pretende resaltar la ambivalencia central del concepto de Historia. En el alemán original, Koselleck se refiere a un doble contenido semántico que encontramos en los conceptos: *Geschichte* e *Historie*. El

¹¹⁸ Puesto que *Crítica y crisis* se trata de un texto de 1959, en este todavía no se desarrolla completamente el nodo conceptual filosofía de la Historia-Progreso-Utopía. Para complementar la visión de Koselleck me valdré de ensayos que se encuentran en colecciones posteriores: *Aceleración, prognosis y secularización* (2003), *The Practice of Conceptual History* (2002) e *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (2012).

¹¹⁹ Este es el artículo que Koselleck escribió para el lexicón que editó junto con Brunner y Conze, *Geschichtliche Grundbegriffe*.

primero es un término de origen germano y el segundo de origen latino. Veamos lo que nos dice el traductor respecto:

El concepto protagonista del libro [Historia] es, además, materia de una imprecisa sinonimia en el original alemán que, de hecho, articula toda la historia que aquí se investiga, pero que supone una dificultad añadida a la traducción. Pues «historia» conoce en alemán dos términos, el germánico *Geschichte* y el latino *Historie*. El primero corresponde a la historia acontecida (*geschehen*: acontecer, suceder), el segundo a la historia como relato, conocimiento e investigación, por lo que a veces, se ha propuesto traducirla como «historiografía» o «ciencia histórica». Pero los avatares de la «historia» como concepto socio-político son los de la relación entre esos dos términos, y los de la absorción del segundo por el primero. En esta traducción hemos optado por traducir *Historie* siempre como «Historia» y *Geschichte* como «historia». (Gómez Ramos, 2004, pág. 23)

Para lidiar con esta ambivalencia, he usado expresiones como *historia acontecida*, *lo acontecido*, *el acontecimiento* (y sus formas plurales) para referirme a *Geschichte*; y la *historia narrada*, *lo narrado* o *la narración* (y sus formas plurales) para hacer referencia a *Historie*. Historia, con mayúscula inicial, la he reservado para referirme al singular colectivo que se acuñó durante el siglo XVIII.

La tesis central de nuestro autor es que la convergencia de dos contenidos semánticos en una palabra durante la modernidad estableció una equivalencia entre acontecimiento y narración, lo que a su vez facilitó la creación de la filosofía de la historia. En esta ambivalencia radica su importancia. Si la Historia es *acontecimiento* y *narración*, existe el riesgo cometer en un desliz ontológico y asumir que la lógica de nuestra mediación lingüística –la narración– también se encuentra en los acontecimientos. Como la hemos definido, la filosofía de la historia asume que la Historia es una serie de acontecimientos unificados por un fin que les da sentido. Esa interpretación depende, implícitamente, de asumir que el sentido de la narración histórica es el mismo sentido de los acontecimientos.

Para Koselleck, el concepto de Historia captura la experiencia de transformación y cambio que caracteriza a la modernidad y que se acentuó tras el derrumbe del Antiguo Régimen. De acuerdo con nuestro autor “la filosofía idealista de la historia introdujo el axioma de la

unicidad [...] cuyo objeto era domeñar la experiencia de la Revolución Francesa” (Koselleck, 2004, pág. 74). Es decir, la transformación revolucionaria fue una experiencia que requirió interpretar el acontecer histórico de forma novedosa. Este nuevo modelo de interpretación de la Historia se basó en la idea del carácter único de los acontecimientos, su unicidad. Sin embargo, para salvaguardar el conocimiento histórico, se hizo necesario suponer una corriente subyacente que daba unidad a la sucesión de acontecimientos dispares. Si cada acontecimiento era único, era necesario suponer una instancia extrahistórica o inmanente que le diera un sentido unitario, de lo contrario la Historia quedaría reducida a una colección de acontecimientos inconexos. Este nuevo concepto de la Historia se extendió por la filosofía hasta convertirse en un supuesto incontrovertible, particularmente, del idealismo alemán.

Koselleck describe dos procesos que se iniciaron en la segunda mitad del siglo XVIII y continuaron hasta el siglo XIX. En primer lugar, señala la acuñación del singular colectivo *Historia*, es decir, del uso cada vez más extendido de la palabra Historia en detrimento de su forma plural, historias¹²⁰. En segundo lugar, habla de la “fusión de «historia» como conexión de acontecimientos y de «Historia» en el sentido de indagación histórica, ciencia o relato de la historia” (Koselleck, 2004, pág. 27), con lo cual describe la ampliación del contenido semántico del concepto de tal forma que en el siglo XIX terminó por hacer referencia tanto a los acontecimientos como a la narración que hacemos sobre los acontecimientos. Empecemos por el primero de estos puntos.

De acuerdo con Koselleck, en alemán, hasta bien entrado el siglo XVIII se utilizaba el plural *las historias* [*die Geschichte*] en los escritos historiográficos (Koselleck, 2004, págs. 28-29). Este detalle es de suma importancia, pues cuando se hablaba de historias en plural, siempre eran las historias *de algo*. Antes del uso extendido del vocablo *la Historia*, los autores en Alemania hacían historiografías con sujetos definidos. Por ejemplo, la historia *de Carlomagno, de Francia, de Roma, de las Guerras Púnicas*, etc. (pág. 30). Esto implica que, lingüísticamente, la historia tenía un sujeto distinto a sí misma (la historia *de*) que orientaba

¹²⁰ “El primero de los procesos consiste en la formación del colectivo singular que aglutina en un concepto común la suma de las historias individuales” (Koselleck, 2004, pág. 27).

la lectura de las fuentes y daba cohesión a la narración historiográfica¹²¹. En la segunda mitad del siglo XVIII se empieza a popularizar el uso del singular colectivo Historia en la literatura alemana, con la publicación de numerosos escritos de teoría de la historia¹²²:

Hay que reconocer que el desplazamiento del plural al singular del vocablo *die Geschichte* es algo que se realizó de modo consciente. No empezó a prepararse hasta la segunda mitad del siglo XVIII en numerosos escritos de teoría de la historia. Desde entonces se trata del colectivo singular que designa la suma de las historias individuales como «compendio de todo lo sucedido en el mundo» (Grimm). (Koselleck, 2004, pág. 29)

Se volvió común hablar de la Historia *en general*, y se empezaron a acuñar fórmulas que capturaban esa *generalidad*: la Historia *en sí* y *para sí*, la Historia misma o la Historia como tal (pág. 30). Se perdió la referencia a un objeto y se hizo pensable la Historia por sí misma, sin referencia a un objeto determinado. El axioma de la unicidad compelió a los intelectuales a ampliar el concepto de Historia, de tal forma que permitiera dar cuenta de acontecimientos históricos que no se ajustaban a las experiencias previas. El nuevo colectivo singular tenía la función de aglutinar la multiplicidad de las historias en plural en un todo coherente con una lógica y conexión interna. Es decir que la “*historia de*” los acontecimientos singulares cedió protagonismo a un concepto de Historia que interrogaba por la gran trama de la totalidad de los acontecimientos, las relaciones entre eventos temporal o espacialmente distantes, que, sin embargo, considerados en conjunto, constituían la Historia Universal. Bajo esta óptica, los eventos singulares son relevantes como eslabones de una cadena. En la narrativa de la Historia Universal opera el supuesto de que hay un fin y una direccionalidad temporal que hace de cada acontecimiento algo único, pero al mismo tiempo parte de un proceso histórico más amplio.

Con la acuñación del singular colectivo, la Historia queda desprovista de un sujeto y por tanto solo se enfoca en sí misma, es decir, la historia se vuelve en sí y para sí. Empieza a

¹²¹ Estos sujetos individuales no necesariamente tenían que ser una persona particular, podrían ser una nación, un país, una zona geográfica. Lo relevante, es que se concebía que la historia era de un algo que se pensaba como una unidad, bien fuera ficticia o real.

¹²² Como parte de esta transformación, Koselleck nombra intelectuales del siglo XVIII, como Johann Christoph Adelung, Carl Friedrich Flögel, Johann Martin Chladenius, Isaak Iselin, entre otros (Koselleck, 2004, pág. 27 ss).

obedecer su propia lógica interna y patrones de desarrollo, por lo cual se hace necesario encontrar el demiurgo de la historia, el motor que conduce de un acontecimiento al siguiente, los conecta y les da sentido. En otras palabras, cuando la historia se convierte en singular colectivo, se vuelve la *historia de la Historia*, es decir, la narración sobre el acontecer de la Historia Universal. En el ensayo titulado “Historia de los conceptos y conceptos de historia” (2012), Koselleck expresa de manera sintética la idea de que la Historia adquirió su propia vida y fuerza al convertirse en sujeto de sí misma: “el nuevo singular colectivo que se formó lentamente se convirtió en su propio sujeto. La historia comenzó, al igual que Dios, a actuar por sí misma y a hacerlo a través de los agentes individuales” (Koselleck, 2012, pág. 42). De esta forma, la Historia misma se convirtió en un agente histórico, pero no actuaba directamente sino solo a través de individuos que cumplían una función en la gran cadena de acontecimientos que componía la Historia Universal.

De acuerdo con Koselleck, en un principio la idea de la Historia en sí “se refería sólo al ámbito de los acontecimientos” y no aludía a la existencia de principios universales de desarrollo. Sin embargo, a partir del siglo XVIII se volvió “permanente reproche de los ilustrados a sus predecesores que se hubieran limitado a enunciar esos hechos” (Koselleck, 2004, pág. 31)¹²³. La contracara de esta crítica es que el *verdadero* conocimiento histórico no consiste en la acumulación de historias individuales, sino no en sacar a flote su conexión subyacente que “la mayoría de las veces se interpretaba como una urdimbre de causas y efectos, [que] una vez vista, se alzaba por encima del plano de los meros acontecimientos y sucesos” (Koselleck, 2004, pág. 32). Bajo esta comprensión del concepto, cuando un historiador decidía hacer una narración histórica, operaba bajo el supuesto de que más allá

¹²³ La evidencia que Koselleck (2004) nos ofrece de que este reproche fuera generalizado es escasa, se limita a dos citas, aunque en general es un tema sobre el que vuelve a lo largo de *historia/Historia*. Una de las citas es de Chladenius: “«Una serie de eventos se llama una historia [...] la palabra serie significa aquí [...] no meramente una cantidad o una multiplicidad; sino que muestra también el vínculo de los mismos entre sí y su conexión mutua»”. Y otra cita es de Gottlieb Jakob Planck: “«la gran historia [...] se va anudando a través de tantas historias más pequeñas» (págs. 31-32).

de su racionalización del acontecer histórico, éste contaba con autonomía¹²⁴. El historiador no estaba imponiendo una racionalidad *ex post facto*, sino que el acontecer mismo tenía sus normas de desarrollo. La historia de la Historia apunta a las condiciones, extrahistóricas o inmanentes, que ella misma tiene para moverse de un acontecimiento al siguiente.

Para Koselleck (2004), esta visión convirtió a la Historia en un *metaconcepto*, es decir, se convirtió en el supuesto no explicitado de toda interpretación histórica durante los siglos XVIII y XIX (pág. 31). Sin un patrón de conexión común al acontecer y la narración, no era posible ni lo uno ni lo otro¹²⁵. La Historia como totalidad se convirtió en el supuesto fundamental de la historiografía y la filosofía de la historia, pues solo así era posible establecer una conexión entre eventos y la posibilidad de desenmascarar la lógica de dicha conexión en la totalidad y no en su unicidad¹²⁶.

Ahora quiero presentar el segundo punto de Koselleck: la ampliación semántica del concepto de Historia hasta abarcar a los acontecimientos [*Geschichte*] y la narración [*Historie*]. Este es el origen del título del artículo, pues Koselleck señala que hasta el siglo XVII se utilizaban dos palabras que hacían referencia a lo que hoy en día llamamos Historia: *Geschichte* e *Historie*. Recordemos que el primero de estos vocablos se utilizaba predominantemente para hacer referencia a los acontecimientos y el segundo para hacer referencia la narración que hacemos sobre los acontecimientos. Simultáneamente con la acuñación del singular colectivo, Koselleck nota un marcado desplazamiento en el uso del

¹²⁴ “lo decisivo para la historia del concepto es que la conexión dinámica de los efectos no solo se interpretaba como un constructo racional [...] sino que se la reconocía como un ámbito autónomo que guiaba, en su complejidad, toda experiencia humana. La historia misma, aplicada lingüísticamente, se convirtió en su propio sujeto” (Koselleck, 2004, pág. 32).

¹²⁵ “Historia se convirtió en metaconcepto. En otras palabras, el concepto no solo tematizaba los acontecimientos que tenían lugar empíricamente, sino que primordialmente se centraba en las condiciones de las historias posibles” (Koselleck, 2012, pág. 42).

¹²⁶ “La historia como sustantivo colectivo singular ponía la condición de las posibles historias individuales. Todas las historias individuales se hallaban, a partir de entonces, en una compleja conexión cuyo modo de actuar era autónomo, propio de ella «Por encima de las historias está la historia» [*Über den Geschichten ist die Geschichte*], así resumía Droysen en 1858 el nuevo mundo de experiencia de la historia” (Koselleck, 2004, pág. 37).

término *Historie* hacia el término *Geschichte* en el transcurso del siglo XVIII¹²⁷. En términos prácticos, esto significó que con el concepto *Historia* se denominaba tanto al acontecer tanto como la narración. Koselleck ve en esta fusión semántica una transformación fundamental en la forma de pensar la historia.

Al unificar las dos vertientes de significado en la *Historia*, se establece una equivalencia entre el acontecer y la narración. Escribir historia era lo mismo que hacer la historia; nuestro entendimiento de los acontecimientos del pasado está mediado por la narración que hacemos de los mismos, por tanto, si bien a nivel teórico es posible distinguir entre acontecer y narración, en términos prácticos, toda historia es narrada, ya sea a través de medios escritos, verbales o pictóricos. Solo a través de la expresión lingüística es que una historia se constituye como tal y se hace comunicable. En “*Historia de los conceptos y conceptos de historia*” (2012), Koselleck deriva de forma contundente las consecuencias de equiparar acontecer y la narración:

Aproximadamente desde 1780 «historia» [*Geschichte*] podía significar también «Historia» [*Historie*]. La historia de los sucesos y el modo de investigarla y narrarla se plasmaron, por consiguiente, en un mismo concepto. Las condiciones en las que se desarrollaban la acción y las condiciones de su conocimiento o, en otras palabras, las precondiciones extralingüísticas y las lingüísticas de toda historia se concibieron conceptualmente de forma conjunta. O si se prefiere, lo que se produjo fue, desde un punto de vista estrictamente histórico-lingüístico, una transformación trascendental anticipada: las condiciones de realidad son simultáneamente las de su conocimiento. (pág. 42)

La fusión semántica produjo una equivalencia entre ontología y epistemología. Las condiciones que posibilitan el acontecer son idénticas a las de nuestro conocimiento, es decir, hay una lógica común al acontecer, lo extralingüístico, y la narración o conocimiento, o lo lingüístico. Esto implicó que “formulado de un modo conciso «la Historia» era una especie de categoría trascendental que apuntaba a las condiciones de posibilidad de las

¹²⁷ “Desde el punto de vista de la historia del término [...] en el último tercio del siglo XVIII, el contenido semántico de «Historia» [*Historie*] se ve absorbido –conforme la palabra retrocede– por el conjunto de la «historia» [*Geschichte*]” (Koselleck, 2004, pág. 39).

historias” (Koselleck, 2004, pág. 45), es decir que el singular colectivo Historia –la sucesión de eventos orientados a un fin– se convirtió en el fundamento que hizo posible pensar historias particulares y mantener la unidad del conocimiento histórico. Solo el supuesto de una Historia en sí daba unidad y coherencia a la multiplicidad del acontecer, y esta unidad solo se podía lograr por medio de la domesticación lingüística de la variedad de la experiencia histórica. Por vía del concepto moderno de Historia se creó un panlogismo que identificó lo ontológico y lo epistemológico en el caso del conocimiento histórico. O para volver a la expresión que he usado con anterioridad, se posibilitó el desliz ontológico de las categorías de interpretación al acontecer.

1.1.2. La Historia como narración, proceso y razón

En el siglo XIX, historiadores como Niebuhr y muchos otros trataron de deshacer la equivalencia entre acontecer y narración por considerarla conducente a errores, pero su esfuerzo fue en vano, pues Historia se había convertido en un concepto “supracientífico, que obligaba a llevar la experiencia moderna de una historia que actúa por sí misma a la reflexión de los hombres que la ejecutan o la padecen” (Koselleck, 2004, pág. 46). A medida que el uso del concepto se popularizó, superó el ámbito de las discusiones teórico-científicas y se convirtió en el fundamento de la interpretación del tiempo histórico moderno. Por más esfuerzos que los teóricos hicieron por desligar las dos nociones contenidas en el concepto, este ya había adquirido vida propia y se encontraba más allá del control de los historiadores.

La disolución lingüística de la distinción entre ontología y epistemología elimina el control metodológico sobre la historiografía, la narración. Si el objetivo de la narración es encontrar los hilos de la Historia Universal en los acontecimientos únicos, se hace más factible introducir los propios prejuicios inconscientemente en una historiografía. Si me acerco al estudio histórico suponiendo que hay una Historia Universal que subyace a la unicidad del acontecer, de entrada, estoy condicionando la lectura de las fuentes para que se acomoden

a esa Historia Universal que funge como base de la investigación. A través de la convergencia entre acontecimiento y narración, el historiador puede “reencontrar de forma objetiva en su historia lo que subjetivamente ha introducido en ella” (Koselleck, 2012, pág. 43). Se hace entonces una lectura ideológicamente cargada de la historia para encontrar una fundamentación de los supuestos que guían la investigación.

El concepto de Historia que Koselleck describe es común en la obra de muchos historiadores. Particularmente para dos corrientes a las que dedico secciones en el siguiente capítulo de esta tesis: la historia de las ideas [*Ideengeschichte*] y lo que Koselleck denomina la escuela histórica alemana, basada en el historicismo [*Historismus*]. A pesar del desdén por los supuestos metafísicos y el estudio empírico de las fuentes que pretendía crear una historiografía depurada científicamente, la obra de muchos pensadores del siglo XIX y XX se encontraba imbuida por este concepto de Historia y por tanto se trataba de obras ideologizadas bajo los ropajes de una investigación científica objetiva. Veamos lo que nos dice Koselleck (2012) sobre esta “historiografía cortocircuitada ideológicamente”:

[esta historiografía] se encuentra tanto en la llamada fase precientífica como en la llamada científica del gremio de los historiadores. Quien permite que determinados intereses guíen el conocimiento debe saber que estos mismos intereses obstaculizan simultáneamente ese conocimiento. Solo voy a hacer referencia a la Historia alemana del siglo XIX que, con un alto grado de desarrollo histórico-crítico, buscó en el anterior milenio una historia del pueblo alemán, cuya formación como tal no se concibió, sin embargo, hasta el siglo XIX. La ciencia no protege del error. (Koselleck, 2012, pág. 43)

Para Koselleck, en el ámbito alemán el concepto moderno de Historia llevó a interpretar los acontecimientos históricos como el despliegue del espíritu del pueblo alemán. La existencia del espíritu alemán era el supuesto que orientaba la lectura de las fuentes y subrepticamente introducía una carga ideológica al trabajo científico. El supuesto del espíritu alemán se consideró como una realidad objetiva, de carácter ontológico, es decir, se consideró un principio de desarrollo extrahistórico y se sustancializó algo que inicialmente era solo una hipótesis de investigación.

Al acuñar la historia como singular colectivo, el devenir histórico se convierte en un proceso que, a través de distintos estadios de desarrollo, conduce a un momento terminal en la Historia. Solo en relación con el fin supuesto vale la pena considerar a los acontecimientos históricos. De esta forma la Historia adquiere una coloración teleológica y las acciones de los individuos y las comunidades se puede justificar en virtud de la lógica propia de la historia, o como lo expresa Koselleck, “la historia asciende hasta convertirse en una suerte de instancia última. Pasa a ser agente del destino humano o del progreso social” (Koselleck, 2004, pág. 33). En el proceso de formación del singular colectivo, Koselleck distingue tres cambios centrales que permitieron la posterior formación de la filosofía de la historia (Koselleck, 2004, pág. 46). En primer lugar, habla de una *reflexión estética* en torno a la Historia (págs. 47-60). En segundo lugar, habla de una *procesualización de la Historia* (págs. 60-65). En tercer lugar, habla del descubrimiento de la *razón en la Historia* (págs. 65-74).

Koselleck sostiene que se dio un proceso de estetización de la escritura histórica. A partir del siglo XVIII, la referencia a la realidad y a lo posible se entremezclan y tanto historia como literatura adquieren un carácter de lo que es posible y verosímil. Es decir, se da una transformación que exige de la historia no solo un relato de los acontecimientos, sino también una unión de los mismos de suerte que deleve posibilidades en el futuro: “Mientras que el arte de la novela se obligaba a la realidad histórica, la Historia, a la inversa, se sometía al precepto poetológico de crear unidades fundadoras de sentido.” (Koselleck, 2004, pág. 53). Lo anterior significa que, en la narración histórica, el historiador saca a flote la trama causal-efectiva que se da en el acontecer. Pero la adición de elementos creativos y posibles al estudio de la historia permitió descubrir el orden que subyace al acontecer más allá de la serie cronológica de eventos. La Historia, por tanto, adquirió un carácter literario central en su tarea de descubrir las condiciones de posibilidad los acontecimientos históricos. Efectivamente, el hilo de la historia no se encuentra en las fuentes mismas, sino que el historiador lo descubre a través de una narración que da sentido y unifica lo acontecido.

Al hablar de la procesualización de la Historia, Koselleck se refiere a la transformación que se dio en la función atribuida a la Historia en sí. La unicidad de los acontecimientos eliminó la función pedagógica de las historias, pues bajo el nuevo concepto no había equivalencia

entre las experiencias del pasado y las experiencias del presente. Antes del concepto moderno de Historia las lecciones morales de las historias debían ser interpretadas y adaptadas a otras circunstancias por los historiadores o filósofos. A partir del siglo XVIII la Historia misma era poseedora de las verdades morales¹²⁸. Mientras que la historia fue maestra de la vida, la moralidad que se podía derivar de las historias dependía de la interpretación del historiador; después de la edad moderna la moral se encontraba en la historia misma, era una realidad dura que no debía ser interpretada. Este es el “reaseguro histórico-filosófico” que Koselleck trata en el tercer capítulo de *Crítica y crisis: la convicción plena que tenían los ilustrados de estar del lado correcto de la historia, pues sus demandas eran morales y la historia se movía en el mismo sentido que sus demandas*. Con este carácter eminentemente moral de la Historia misma, ella se convirtió en el tribunal en el cual se juzgarían las actuaciones de los sujetos. Con frecuencia Koselleck nos recuerda el apotegma de Schelling de la *historia como tribunal del mundo*, que interpreta como una creencia en que al final de todo, será la historia misma quien emita un juicio sobre los actos de los agentes históricos (Koselleck, 2004, pág. 63). En términos funcionales, esta idea resultó en la exculpación de los individuos históricos de toda responsabilidad en las catástrofes acaecidas. La Historia, por tanto, se cargó de una expectativa de justicia¹²⁹; la acción de los agentes tenía la función de ejecutar la sentencia o llevar a cabo esa justicia ínsita en la Historia, y de esta forma el concepto transformó a la Historia en un proceso de administración de justicia¹³⁰. Siguiendo la tesis de sus maestros Löwith y Schmitt, de acuerdo con la cual los conceptos sociopolíticos de la modernidad son secularizaciones de ideas teológicas, Koselleck finalmente afirma que la “renuncia a una justicia compensatoria en el más allá conducía a la temporalización de esa justicia” (Koselleck, 2004, pág. 63). La

¹²⁸ “Si, al principio, el sometimiento de una historia fáctica a normas morales había sido asunto del historiador como apoderado filosófico, hacia finales del siglo XVIII la carga de la prueba de la moralidad se transfirió a la historia misma” (Koselleck, 2004, pág. 60).

¹²⁹ “El juicio histórico [*historisch*] se convirtió en una expectativa histórica de que se hiciese justicia” (Koselleck, 2004, págs. 62-63).

¹³⁰ “Lo que contaba como paradigma no era ya una historia particular, sino que toda historia se procesualizaba al reivindicarse para su ejecución una misión de fundación y administración de justicia” (Koselleck, 2004, pág. 63).

Historia, al convertirse en la rectora de los destinos humanos, ocupó el lugar de Dios como director de la providencia y administrador de justicia.

Un ejemplo de un pensador que ve la Historia como un proceso orientado a la expansión de lo moral y la justicia es Hegel con su filosofía de la historia, sobre quien volveré en detalle en la siguiente sección. La hipóstasis de la Historia por medio de la fusión semántica de acontecer y narración, descarga al historiador de la subjetividad en su juicio histórico. No es un juicio subjetivo, es una explicitación de realidades insertas en la Historia. Para Koselleck (2004) “por esta razón, Hegel se defendía con buena conciencia frente al reproche de haberse «arrogado el comportarse como juez mundial» al desarrollar toda la historia como proceso.” (pág. 64), pues para él los “sucesos de la historia general mundial representaban [...] la «dialéctica de los espíritus particulares de los pueblos, el tribunal universal»” (pág. 64). De otro lado, Koselleck recuerda la vigencia de esta concepción en el siglo XX, aunque desprovista de su sentido hegeliano, al recordar una frase de Hitler en su juicio por alta traición en 1924: “Por mucho que ustedes nos declaren mil veces culpables, la diosa del eterno tribunal de la historia romperá sonriente en pedazos la solicitud del fiscal y el fallo de este tribunal; pues ella nos absuelve” (Koselleck, 2004, pág. 65)¹³¹.

En tercer lugar, tenemos la atribución de razón a la Historia. Fue Voltaire quien acuñó el término *filosofía de la historia* al publicar, en 1765, *La Philosophie de l'histoire* [*La filosofía de la historia*]. Su intención en este texto, siguiendo una tradición ilustrada¹³², era atacar la fe en la verdad histórica de las escrituras y los postulados teológicos, con lo cual “la «Filosofía de la historia» en efecto, comenzó siendo un concepto polémico: se dirigía críticamente contra la fe en la escritura, y metafísicamente contra la providencia divina, la cual, de acuerdo con la interpretación teológica, fundaba la conexión interna de las historias.” (Koselleck, 2004, pág. 66). Al eliminar la providencia como demiurgo de la Historia se hace necesario responder a la pregunta sobre la coherencia de los hechos

¹³¹ Como bien señala Koselleck, hay innumerables ejemplos del uso de la idea del tribunal de la Historia como herramienta retórica. Otro ejemplo es la frase final del discurso de defensa de Fidel Castro en su juicio luego del asalto fallido del cuartel Moncada en 1953: *la historia me absolverá*.

¹³² “Voltaire se hallaba en la estela de Simon, Spinoza o Bayle, de los pirrónicos y los racionalistas, recogiendo el desafío de estos a la teología” (Koselleck, 2004, pág. 66).

históricos y su verdad interna¹³³. Sin la existencia de un plan divino en la Historia, la razón se erigió como la designada para recoger el testigo que durante siglos había cargado Dios como garante del orden histórico. A medida que la Historia se adueñó del acontecer, la razón empezó a hacer parte del devenir mismo, su función fue explicar el acontecer en su unicidad de forma coherente, eliminando tanto la contingencia como la acción divina.

Como resultado de la confluencia de estos tres factores “el Idealismo alemán desarrolló unas filosofías de la historia que recogían los presupuestos de la época de la Ilustración” (Koselleck, 2004, pág. 69). Como Koselleck señalaba en la introducción a la tercera edición de *Crítica y crisis* (2007), durante la Ilustración se creó el concepto de Historia que más adelante serviría de base a la filosofía de la historia, desarrollada extensivamente por el idealismo alemán, y aplicada en el estudio historiográfico en la historia de las ideas, el historicismo y la escuela histórica alemana¹³⁴. Por ello, cuando Koselleck ataca la suposición de un sentido en la Historia misma, realmente su blanco son las escuelas historiográficas vigentes en la primera mitad del siglo XX, cuyas bases teóricas se pueden rastrear en la filosofía de la historia idealista. En resumen, Koselleck señala que:

La unidad estética de sentido de la exposición histórica [*historisch*], la moral que se exigía o se pretendía obtener de la historia y, finalmente, la construcción conforme a la razón de una historia posible: todos estos factores se ensamblaron para producir una filosofía de la historia que, en definitiva, ponía y reconocía la «historia misma» como racional. Lo que Kant todavía formulaba como postulado moral y esbozaba hipotéticamente era concebido ahora como emancipación del derecho, o del espíritu, o de la razón y sus ideas, en el proceso de la historia. (Koselleck, 2004, págs. 69-70)

En el momento en que Hegel elaboró su filosofía de la historia en primera mitad del siglo XIX, la convergencia entre historia y filosofía ya se había alcanzado. Si nos atenemos a esta lectura, su filosofía es una atribución de racionalidad a la Historia, interpretada como el

¹³³ “Pues si el plan divino quedaba eliminado, la Historia se vería forzada a desarrollar las conexiones, si es que las había, a partir de factores que resultaban de la historia misma” (Koselleck, 2004, pág. 66).

¹³⁴ “la filosofía de la historia del Idealismo alemán, construyendo sobre sus premisas ilustradas, le proporcionó a la Escuela Histórica [*historische Schule*] un sólido armazón del que ésta ya no podría desprenderse, a pesar de su crítica a la constructividad de la filosofía de la historia” (Koselleck, 2004, pág. 72).

despliegue progresivo del espíritu absoluto en el mundo y el triunfo de la libertad. Pero antes de entrar en la filosofía de Hegel, veamos la historia de otros dos conceptos que son centrales en la discusión: *Progreso y Utopía*.

1.2. Progreso

1.2.1. La secularización del cielo: el paraíso en el *más acá*

Para Koselleck el origen del concepto de progreso se puede rastrear en la teología cristiana, particularmente, en las expectativas de salvación. En ese sentido, su interpretación del concepto sigue la línea trazada por Löwith en *Meaning in History*, para quien uno de los rasgos distintivos del pensamiento moderno fue la secularización de tópicos cristianos. En *Aceleración, prognosis y secularización* (2003) encontramos lo que para Koselleck es el origen del concepto de progreso. Allí nuestro autor argumenta, que hay dos formas de concebir el decurso temporal. De una parte, se encuentra la concepción griega del tiempo: circular y cíclica¹³⁵. Por otro lado, se encuentra la concepción cristiana del tiempo, caracterizada por su anticipación permanente del apocalipsis y el juicio final, lo cual convierte al decurso temporal en una línea que conduce hacia un punto terminal en la historia, el juicio final. Fundamentalmente, la oposición radica en que una visión es cíclica y la otra lineal. En el siguiente capítulo desarrollo en detalle esta oposición entre las dos concepciones del tiempo histórico, por ahora quiero centrarme en el modelo lineal por ser el que subyace al concepto de Progreso. Para Koselleck, el tiempo lineal cristiano se experimenta como un *acortamiento del tiempo* en la medida en que la historia se interpreta con arreglo a un fin (el juicio final). Desde la óptica escatológica cristiana, cada acontecimiento único se interpreta como un acortamiento del tiempo puesto que aumenta la inminencia del juicio final (Koselleck, 2003, págs. 47-52). Para nuestro autor el

¹³⁵ Esta noción circular asume que hay estructuras transversales a toda experiencia histórica, por ello no es posible tener experiencias históricas realmente novedosas. Bajo este entendido, la función del estudio de la historia es derivar lecciones morales del estudio del pasado. Esta visión de la utilidad del estudio de la historia se encapsula en el topos de Cicerón *historia magistra vitae*, es decir, la historia es la maestra de la vida (Koselleck, 1993, págs. 41-66).

acortamiento del tiempo es “un signo premonitorio de la redención [...] el firme deseo de los creyentes de ver acortado el tiempo para poder tomar parte lo más rápidamente posible en la salvación eterna era el motivo de semejante expectativa” (pág. 49). Por ejemplo, Koselleck menciona que Lutero se vio en la “catarata de los acontecimientos políticos” una señal inequívoca del inminente juicio final por los “cada vez más breves intervalos temporales” (pág. 51). Para una persona inserta en la mentalidad escatológica cristiana, un acontecimiento extraordinario podía ser interpretado como una señal de la inminencia del juicio final: cada vez se acerca más el fin.

La expectativa apocalíptica de la teología católica postulaba la existencia de un paraíso extramundano después del juicio final, el cielo. A medida que el contenido religioso de esta idea se fue secularizando, esa expectativa sobrenatural del paraíso se mundanizó¹³⁶. Puesto de otra forma, el paraíso ya no se alcanzaría después de la muerte en el cielo, sino que debía ser propiciado en este mundo por medio de la agencia de los sujetos históricos. Con este proceso de secularización se transforma la experiencia del tiempo; lo que antes era un *acortamiento* ante la expectativa del final de los tiempos, ahora se convierte en una *aceleración* del tiempo hacia el paraíso en la tierra¹³⁷, posibilitado por el desarrollo técnico-científico de las ciencias naturales¹³⁸. De esta forma, argumenta Koselleck, surge el tiempo histórico que se mide según su propia regla y es intrahistórico, es decir, la percepción del paso del tiempo empezó a estar atada a la “cascada” de acontecimientos históricos que parecían sucederse velozmente¹³⁹.

¹³⁶ “la tarea común de la época moderna estriba en que las expectativas cristianas de salvación ya no se sitúan en el más allá, sino en la realización moral y ética de la religión cristiana en este mundo” (Koselleck, 2003, pág. 45).

¹³⁷ “El acortamiento del tiempo, que antes ponía fin prematuramente desde el exterior de la historia, se torna ahora una aceleración que es registrada en la historia misma y de la que disponen los hombres” (Koselleck, 2003, pág. 54).

¹³⁸ “La experiencia primaria ya no está constituida por la experiencia de salvación con tintes religiosos, sino por la del éxito técnico [...] Las antiguas expectativas cristianas de salvación pudieron cristalizarse desde entonces en el progreso técnico, y ser así relegadas a un fenómeno secundario” (Koselleck, 2003, pág. 61).

¹³⁹ En oposición a esto, el tiempo acortado obedece a ritmos de cambio extrahistóricos, particularmente, la voluntad de Dios y su la amenaza siempre presente del juicio final.

En el tránsito de *acortamiento a aceleración*, el plan divino de salvación se transforma en un plan mundano agenciado por la acción de la humanidad¹⁴⁰. Aquí radica el centro de la idea de progreso que haría carrera desde la modernidad hasta nuestros días. En palabras de Koselleck, este es un camino que conduce de la escatología que “enseñaba el advenimiento del fin de la historia del mundo, al progreso, el cual debe realizar en el plano intramundano los postulados cristianos” (Koselleck, 2003, pág. 46). En su versión secularizada, la salvación cristiana es remplazada por un estado utópico posibilitado por el progreso científico. Si a esta idea sumamos el concepto de Historia como un proceso y el supuesto de una racionalidad operante en los acontecimientos, tenemos como resultado que la totalidad del acontecer, la Historia en sí, es un proceso que racionalmente conduce desde un estado de oscuridad e ignorancia a un estado de iluminación y felicidad.

En el ensayo “«Progreso» y «Decadencia». Apéndice sobre la historia de dos conceptos”, contenido en *Historias de conceptos* (2012), Koselleck afianza algunos de los temas que menciona en *Aceleración, prognosis y secularización* (2003). Aquí argumenta que durante la modernidad se reconfiguró la relación que se establecía entre los conceptos contrarios de *progreso* y *decadencia* en la época premoderna. La apertura del futuro producida por la secularización de la teología condujo también a la idea de que era posible mantener un progreso ilimitado. Koselleck (2012) indica a grandes rasgos su argumentación:

Daré un adelanto de mi tesis: en oposición a decadencia, progreso es una categoría moderna, cuyo contenido de experiencia y excedente de expectativas no existía antes del siglo XVIII. Los conceptos premodernos de decadencia y degeneración vieron modificada, en consecuencia, su distribución topológica con la modernidad. (pág. 96)

El problema de esta relación asimétrica entre progreso y decadencia, es que *en términos prácticos no es posible sostener un progreso ilimitado*. No solo hay factores que escapan al control humano y por tanto impiden la planeación del futuro; sino que, además, a mayor progreso técnico, mayores son las posibilidades de ocasionar una catástrofe. Por ejemplo,

¹⁴⁰ “Por un lado, ya no es Dios el señor de la acción, sino que lo es el hombre que provoca el progreso. Se trata de un lento cambio en el sujeto de la acción” (Koselleck, 2003, pág. 54).

pensemos en el desarrollo de las armas nucleares, posibilitado por el desarrollo de la física cuántica; o la aceleración del cambio climático, producida por la industria a gran escala.

Este ensayo inicia con un ejemplo de la vida de Heinrich Guppe (1878-1976) tal como él se lo relató a Koselleck (Koselleck, 2012, pág. 95). Hacia el final del siglo XIX, el hermano mayor de Guppe realizó su confirmación; al volver a casa, su padre le propició una fuerte bofetada y solo después de ese momento se pudo sentar en la mesa con los adultos. Mientras había sido un niño debía permanecer de pie durante la comida. Unos años más tarde, el padre de Heinrich le permitió a él, su hijo menor, sentarse en la mesa antes de hacer la confirmación y sin recibir la bofetada. Al ver la diferencia entre los dos hermanos, la madre interpeló al padre y le preguntó a qué se debía el cambio, frente a lo cual él respondió lacónicamente “es el progreso” (Koselleck, 2012, pág. 95).

Aunque en principio pareciera un ejemplo anodino, Koselleck nos relata la historia por considerarla sintomática de un proceso de transformación de la cultura. A pesar de la brevedad de la respuesta, se trata de un uso paradigmático del concepto. La frase “es el progreso” revela dos elementos centrales del concepto. Por un lado, atestigua la transformación en el curso de unos años de costumbres establecidas; se trata de una fuerza imparabile que modifica las relaciones sociales en desmedro de la tradición¹⁴¹. De otro lado, pone de manifiesto la resignación del padre frente al avance irremediable del progreso: la decisión de no abofetear a su hijo no surge del padre sino que viene impuesta desde afuera por el *progreso*, pues “la acción individual se revela como un suceso que va más allá del agente”, no abofetear al hijo es una instancia particular del progreso que permea a la totalidad de la historia (Koselleck, 2012, pág. 96). De tal forma, el concepto hace referencia implícita al paso del tiempo y además es sustancializado como instancia de acción suprapersonal. Progreso se convierte en un concepto histórico, es decir, un concepto que

¹⁴¹ “La admisión en la mesa de los adultos se desligaba de la costumbre religiosa. Ante así, hoy de otra forma, esa es la clasificación básica que se deduce a partir del ejemplo sobre el uso de la palabra progreso tal y como lo cuenta nuestro testigo” (Koselleck, 2012, pág. 96).

permite tematizar lingüísticamente el paso del tiempo y capturar la experiencia de aceleración histórica¹⁴².

Koselleck señala una obviedad que constatamos empíricamente y que debe ser explicada para poder caracterizar lo distintivo del concepto moderno de progreso: en todo lugar donde hay humanos hay una experiencia de cambio y transformación (Koselleck, 2012, pág. 98). Esto significa que el contenido semántico específico que se añadió al concepto durante la modernidad es más que la mera experiencia de cambio y transformación. En la antigüedad, particularmente para los griegos y los romanos, progreso se encontraba vinculado a su concepto contrario, *decadencia*¹⁴³. No solo se trataba de conceptos contrarios, sino de conceptos sucesivos: la decadencia siempre sigue al progreso, y tras la decadencia viene el progreso. En el mundo antiguo, la decadencia –la contracara del progreso– era una posibilidad latente que eventualmente se actualizaría. La concepción cíclica del tiempo operaba en el fondo de esta relación de tensión entre progreso y decadencia, pues cada estado de cosas degeneraría en un estado menos ideal, antes de volver a mejorar, formando un ciclo interminable de progreso y decadencia. Koselleck afirma que para comprender la naturaleza cíclica de estos dos conceptos basta con pensar en “la imagen mental del ciclo de formas de gobierno mediante el que puede describirse el surgimiento y desaparición de los tipos de organización humana” (Koselleck, 2012, pág. 98), y recuerda cómo Polibio distingue tres formas de gobierno y la degeneración respectiva de cada una, y la sucesión de unas y otras a lo largo de generaciones, en un ciclo que reedita

¹⁴² Al igual que muchos conceptos histórico-temporales, “Progreso” que tiene su origen en una metáfora espacial. La tesis de Koselleck en este respecto es que esto ocurre porque no tenemos evidencia sensible del tiempo. Vemos las arrugas en la cara de una persona, los estilos arquitectónicos de distintos momentos en una ciudad, la opinión divergente de personas de edades distintas, pero nunca percibimos directamente el tiempo. Tan solo tenemos evidencia del pasado, presente y futuro en sus vestigios de lo físico, pero no vemos propiamente el tiempo. La imposibilidad de percibir el tiempo nos obliga a utilizar expresiones con un alto contenido metafórico, originalmente expresiones espaciales y naturales, para asir el paso del tiempo y lo que éste implica. En el caso de progreso, la palabra evoca un desplazamiento de un lugar a otro; sin embargo, al hacer el tránsito a concepto histórico durante la modernidad su referencia plástica se perdió (Koselleck, 2012, pág. 97 y ss).

¹⁴³ “hay numerosos ejemplos entre los griegos y los romanos que describen un progreso relativo en los distintos ámbitos especializados y campos de experiencia: *prokope*, *epidosis*, *progressus*, *profectus* y también las denominaciones opuestas como *metabole*, que implica una tendencia a la degeneración” (Koselleck, 2012, pág. 98).

las distintas formas de organización política. El punto es que para los clásicos, el progreso siempre entrañaba la posibilidad de decadencia; el desarrollo técnico, político o social no irrumpía en la estructura cíclica del tiempo¹⁴⁴. Esto no impide, sin embargo, que antes de la Ilustración se hablara de progreso pues, después de todo, el cambio es una experiencia fundamental humana¹⁴⁵. Lo que sí resalta Koselleck es que el progreso técnico, político y social antes la Ilustración fue parcial y circunscrito a ámbitos específicos, motivo por el cual no se convirtió nunca en la experiencia predominante en la sociedad; dicho de otra forma, antes del siglo XVII los progresos que se lograron siempre fueron precarios y estuvieron amenazados permanentemente por la decadencia¹⁴⁶.

Con el surgimiento del tiempo histórico lineal, se abrió el futuro como una dimensión radicalmente distinta del pasado. La unicidad del acontecer propiciada por el progreso técnico desdibujó la concepción cíclica del tiempo; después de todo, la experiencia histórica a partir del siglo XVIII atestiguaba transformaciones rápidas que en siglos anteriores habrían sucedido en lapsos de tiempo más largos. El tiempo histórico surgió a raíz del desajuste entre experiencia y expectativa, lo cual significa, que las expectativas que se proyectaban hacia el futuro ya no se correspondían con la experiencia del pasado. El futuro, por tanto, se proyecta en una línea temporal que traerá cambios radicalmente distintos a todo lo pasado. Anclado en esta temporalidad “el concepto moderno de progreso se diferencia de

¹⁴⁴ Koselleck nos ofrece como ejemplo Tucídides y su *Historia de las guerras del Peloponeso*, en donde el historiador reconstruye la historia de los helenos diferenciándolos de los bárbaros en términos del orden jurídico y del desarrollo del poder técnico y militar. En el pasado tanto bárbaros como griegos “habían portado armas en tiempos de paz, robado mujeres y seguido otras costumbres bárbaras similares”, pero cuando Tucídides escribe habían divergido las costumbres. Esto no significa que los griegos tuviesen una cultura cualitativamente mejor que la de los bárbaros, porque justamente las transformaciones jurídicas y la estabilización de las *polis* habían permitido a los griegos desplegar una guerra civil cruenta y a una escala nunca vista antes (Koselleck, 2012, pág. 99).

¹⁴⁵ “Sin duda en la Antigüedad y la Edad Media hubo progresos ocasionales o concretos: en las ciencias y en la doctrina de los reinos procedente del este, en la arquitectura y el ámbito de las innovaciones técnicas, en el derecho canónico y también socialmente, aunque de forma pasajera, en los periodos de paz” (Koselleck, 2012, pág. 101).

¹⁴⁶ “estos progresos sectoriales no sustituyeron la experiencia fundamental de que el mundo en general envejece y de que se acerca a su final. En este sentido el progreso del espíritu y la decadencia del mundo eran conceptos correlativos que impedían interpretar el futuro terrenal en sí mismo de forma progresiva” (Koselleck, 2012, pág. 101).

los significados religiosos originales en que el fin del mundo, que siempre estaba por llegar, se transforma en un futuro abierto.” (Koselleck, 2012, pág. 102).

El futuro radicalmente distinto del pasado permitió pensar en un progreso ilimitado. De esta forma, su contracara, la decadencia, pasó a ocupar un rol secundario. El resultado fueron visiones optimistas del progreso ilimitado, en las que los retrocesos o momentos de decadencia son tan solo estadios temporales antes de pasar al siguiente momento del progreso. El avance de las ciencias fortaleció la experiencia de una mejora ilimitada de las condiciones de vida materiales y sociales, de suerte que aquello que estaba en el futuro se podía pensar siempre como algo cualitativamente mejor¹⁴⁷. Esto convirtió al concepto en una categoría de movimiento procesual: si la historia era un proceso, debía adoptar la forma general del progreso, es decir, la mejora permanente de las condiciones sociales. A través de la noción de perfeccionamiento, es posible pensar el progreso como la superación de la decadencia, y los retrocesos, como parte de un proceso, que a la larga, conduce a mejor¹⁴⁸. El género humano siempre se dirige “a través de la felicidad y de la miseria, de la paz y de la agitación, hacia una perfección *cada vez mayor*.” (Koselleck, 2012, pág. 105).

La consecuencia es que el progreso se interpreta como un proceso de cambio acumulativo. A medida que más tiempo pasa, el conocimiento conjunto de la humanidad se vuelve cuantitativamente mayor y cualitativamente mejor. El propósito de la humanidad es alcanzar un estado de conocimiento perfecto a través de la lenta acumulación del saber a lo largo de los siglos¹⁴⁹. Sin embargo, señala Koselleck, por más planificación racional que se haga, por más prognosis de un futuro promisorio, la decadencia siempre será una

¹⁴⁷ “El progreso técnico, la dominación de la naturaleza a través de las ciencias, permitió plantearse fines de gran alcance, relativos a la mejora de la existencia terrenal, intramundana. La mejora de las condiciones de vida materiales permitió transformar la escatología del final por un futuro incierto que se concibió como abierto. La posibilidad de pensar un futuro abierto causa una escisión entre estos dos momentos temporales. Pasado y futuro se convierte en momentos cualitativamente diferentes, lo mejor está en el futuro cuando se lo compara con el pasado” (Koselleck, 2012, pág. 102).

¹⁴⁸ “Progreso y decadencia mantuvieron una relación asimétrica caracterizada por la tensión que permitió a los ilustrados interpretar toda decadencia o desvío como un paso la que seguirían procesos aún más rápidos que antes” (Koselleck, 2012, págs. 107-108).

¹⁴⁹ “La infinitud ya no se concebía como algo situado más allá de la acción humana; el hombre concreto aprende más y más y de forma sucesiva lo hace el resto de los hombres juntos, día a día avanzan en el conocimiento científico” (Koselleck, 2012, pág. 103).

posibilidad latente. Simplemente hay circunstancia que escapan al control y la planificación humana, comportamientos irracionales y pasionales, irreductibles desastres naturales, etc. Adicionalmente, el incremento de las capacidades técnicas de la humanidad considerada como conjunto, trae consigo unas posibilidades de destrucción cada vez mayores. Entre más progreso técnico, mayores son las posibilidades de un acontecimiento catastrófico que inicie un periodo de decadencia.

1.2.2. La aporía del progreso

Koselleck cuestiona la fe en la racionalidad de la historia y una lectura teleológica que justifica las catástrofes como parte de un progreso en la Historia Universal. Su argumento es que el progreso es un engaño perspectivista, pues en una escala espacial y temporal lo suficientemente grande, el progreso indefinido se demuestra como insostenible¹⁵⁰. Dicho de otro modo, si se consideran civilizaciones en distintas locaciones geográficas en distintos momentos históricos, lo que se hace patente es que solo se puede argumentar a favor del progreso si la mirada se circunscribe a contextos específicos. Lo que revela su crítica es que el concepto moderno de progreso hace caso omiso de la historicidad de la comprensión, pues supone un criterio extrahistórico, la racionalidad en la historia, por ejemplo, que da cuenta de los eventos catastróficos solo como momentos de pausa en el progreso general.

Koselleck da un ejemplo que podemos adaptar para nuestro tema de discusión actual¹⁵¹ en *Sentido y Repetición en la historia* (2013): la batalla de Stalingrado en la Segunda Guerra Mundial. Desde la perspectiva de los soviéticos, el triunfo en el asedio se podía interpretar

¹⁵⁰ “cuando se toman en consideración varios actores, el ascenso del uno es la decadencia del otro [...] el progreso de la modernidad –a pesar de pretender ser universal– solo describe una experiencia parcial, en sí misma coherente, pero por razones que pueden explicarse ha ocultado y oscurecido otras formas de experiencia” (Koselleck, 2012, pág. 112).

¹⁵¹ Este ejemplo aparece en el ensayo de 1997 *Sobre el sentido y el sinsentido de la historia*, en donde el autor discute la posibilidad de encontrar un sentido en la historia misma en los acontecimientos y unicidad. Koselleck finalmente argumentará que el sentido en la historia solo es el resultado de una racionalización posterior al hecho por parte de los agentes involucrados o los historiadores, pero los acontecimientos mismos son desprovistos de sentido. Sobre este tema volveremos más adelante.

como el triunfo de su modelo social y político sobre las fuerzas irracionales del fascismo, es decir, el progreso de la razón en el mundo. Por otro lado, desde la perspectiva alemana, justamente lo contrario ocurriría; la derrota era una catástrofe que iniciaba un proceso de decadencia del proyecto nacionalsocialista, un retroceso del espíritu alemán en contra del comunismo. Un solo acontecimiento, dos visiones diametralmente opuestas. Históricamente, tras la derrota en Stalingrado los alemanes nunca pudieron recuperar la incitativa en la guerra, pero eso es solo un detalle anecdótico si alguien quisiera argumentar que la razón y el progreso triunfaron en Stalingrado; al fin y al cabo, era lo *único que podía pasar* (Koselleck, 2013, págs. 92-94).

Esta contradicción entre, por un lado, las expectativas de progreso ilimitado y la dura realidad de las catástrofes y la sucesión de planes históricos descarrilados; y por otro lado, la probabilidad creciente de una catástrofe autoinflingida a raíz del progreso técnico, es lo que Koselleck (2012) denomina *la aporía del progreso*:

En cuanto nuestra categoría adquirió un sentido, se descubrió la discrepancia que existía entre el progreso técnico y civilizador y el comportamiento moral de las personas. Repetidas veces se llama la atención sobre el hecho de que la moral va a la zaga de la técnica y de su constante desarrollo. (pág. 112)

Y justo más adelante:

Esta diferencia, que claramente forma parte del progreso desde el comienzo y constituye su aporía, consiste en que el progreso no puede ponerse a la misma altura de lo que lo ha provocado, o con otras palabras, la planificación del progreso no mantiene la misma dirección que el «progreso mismo» tal y como se ha plasmado en la mente de las personas. (pág. 112)

Es ínsito al concepto de progreso la posibilidad de planear el futuro y asumir la perfectibilidad del género humano, pero una y otra vez la experiencia histórica, el acontecer, desmiente esta creencia. Hay un hiato insalvable entre la prognosis y planeación utópica progresista de la historia y el decurso de los acontecimientos, porque aquello que ocurre no se puede encauzar de acuerdo a unas pautas de desarrollo lógico racional. En la

cúspide de la Ilustración el optimismo sobre las capacidades de la razón para elevar a la humanidad a un estadio superior era la norma general¹⁵²; sin embargo, en *Crítica y crisis* Rousseau aparece como un pensador con una visión premonitoria que se anticipó a la crisis ocasionada por la Revolución Francesa (Koselleck, 2007, págs. 124-139). Realmente, lo que Rousseau señaló fue la aporía del progreso en un momento en el que era inconcebible asumir que se acercaba una época de inestabilidad en la que el triunfo total de la razón quedaría en entredicho. En *El discurso sobre las ciencias y las artes* (1750) y *El discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755), Rousseau juzga que los humanos son corruptos, desiguales y esclavizados, pero esto no se puede achacar a la naturaleza humana, sino más bien a una sociedad que crea y perpetúa esas desigualdades.

Rousseau señala que el desarrollo técnico y científico de la Ilustración no implica un mejoramiento moral de la humanidad, sino que por el contrario, conduce a la corrupción y decaimiento moral¹⁵³. Hay una asimetría entre el rápido avance de las ciencias y el estancamiento y retroceso de la moral en la sociedad. Rousseau denuncia que la sociedad ilustrada se centra en un cultivo desmedido de las artes y las ciencias. Produce individuos inútiles, desconectados de las necesidades de la vida práctica, complacientes con sus lujosas vidas y el reconocimiento que les otorga ser intelectuales. La sociedad ilustrada, con sus apariencias refinadas, obliga a los individuos a mantener una máscara de civilidad, pero se trata de una pantomima de la verdadera concordia. Rousseau denuncia la hipocresía de la sociedad ilustrada, en donde solo es posible actuar de acuerdo a los parámetros de lo que se considera sofisticado y culto¹⁵⁴. El desarrollo de la cultura y la urbanidad impone formas a los individuos; nuestro comportamiento siempre se encuentra coaccionado por las normas de la civilidad, en este estado de Ilustración desmedida dejamos de ser verdaderamente libres. Precisamente por esto es que Rousseau empieza el contrato social

¹⁵² “Si bien el progreso constante hacia mejor es la experiencia del siglo XVIII, su contracara es la amenaza constante de la decadencia, la corrupción y los crímenes” (Koselleck, 2012, pág. 109).

¹⁵³ “se han corrompido nuestras almas a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado hacia la perfección” (Rousseau, 2002, pág. 51).

¹⁵⁴ “No más amistades sinceras; no más estima real; no más confianza fundada. Las sospechas, las sombras, los temores, la frialdad, la reserva, el odio, la traición se ocultarán siempre tras el velo informe y pérfido de la buena educación, esta urbanidad elogiada que debemos a las luces de nuestro siglo” (Rousseau, 2002, pág. 50).

afirmando que “el hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado.” (Rousseau J. J., 2007, pág. 35). La salida a esta situación precaria es proporcionada por el contrato, pero este solo es posible porque el ser humano tiene la facultad de perfeccionarse.

En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*, Rousseau distingue dos características que separan a los humanos de las bestias: el libre albedrío¹⁵⁵ y la perfectibilidad¹⁵⁶. Por la cualidad de mejorarse moralmente es que Rousseau acomete la tarea de trazar un camino hacia adelante, hacia un “Edén más racional, social y moral” (Dunn, 2002, pág. 6). De esta forma Rousseau proyecta hacia el futuro el mejoramiento del ser humano; a través de la perfectibilidad sitúa un momento indeterminado de perfección moral y política de la sociedad en los tiempos venideros¹⁵⁷. Codifica filosóficamente la idea de *progreso*, y simultáneamente señala que el mejoramiento científico-técnico no se correlaciona con el mejoramiento moral de los seres humanos.

Para Koselleck (2012), la perfectibilidad de Rousseau “estableció un modelo de pensamiento conscientemente hipotético adecuado para comprender muchos de los contenidos de la experiencia de la modernidad, de nuestra propia época” (pág. 109). Al describir la perfectibilidad como una facultad humana, Rousseau postula una categoría metahistórica que da cuenta del avance constante hacia diferentes estados sociales. El perfeccionamiento de los seres humanos asume que se trata de un progreso hacia mejores cosas, un incremento cualitativo de las capacidades técnicas y –eventualmente– morales de la especie. En tanto categoría antropológica, la perfectibilidad cobra fuerza inexorable y compele irresistiblemente a los humanos a transformar su sociedad y construir estados

¹⁵⁵ Las bestias sienten los mandatos de la naturaleza, el hambre, la sed, el deseo, etc., “El hombre experimenta la misma sensación, pero se reconoce libre de someterse o de resistir” (Rousseau, 2002, pág. 94).

¹⁵⁶ “una cualidad muy específica que los distingue y sobre la cual no puede haber discusión: es la facultad de perfeccionarse” (Rousseau, 2002, pág. 95).

¹⁵⁷ “La acción política fue proyectada sobre una línea temporal del futuro, y lo fue de modo que, junto con la meta final de la historia, quedase debidamente garantizada la victoria pacífica de la moral, la libertad y la igualdad, y con todo ello, el cumplimiento perfecto del deber político [...] El plan divino de la salvación es secularizado y convertido en un planeamiento histórico racional” (Koselleck, 2007, pág. 120).

cada vez mejores. La idea es que el estado desaparecerá solo por la planificación racional y la certeza histórico-filosófica del advenimiento del paraíso.

De esta forma, la agencia de los acontecimientos quedó descargada en la Historia y el Progreso, que se convirtieron en los motores del cambio; mientras tanto, los individuos se convirtieron en conductos de la teleología que guiaba el cambio. Recordemos la respuesta que con resignación da el padre ante el cambio de las costumbres: “es el progreso”. Así mismo, a partir de esta racionalización de la Historia y el progreso, Koselleck argumenta que durante la Ilustración se aplazó la decisión presente de acabar con el estado absolutista y simultáneamente se movió esa decisión hacia el futuro por la certeza filosófica de su eventual consumación. Por esta vía se puede suministrar una interpretación del sentido de la historia, y por tanto, de un proceso movido por una legalidad moral que radica en la Historia misma y se actualiza mediante el progreso¹⁵⁸. Esto es lo que Koselleck en *Crítica y crisis* (2007) denomina el reaseguro filosófico-histórico que permitió a los burgueses justificar su acción política como moral y del mismo modo, aplazar sus actos hasta que la crisis política se volvió inevitable y estalló la Revolución Francesa. Koselleck resalta la vigencia inusitada del diagnóstico que Rousseau elaboró a lo largo de su obra:

Aun obviando las disparidades escalonadas en el espacio de unos progresos que en adelante siguen caminos distintos, la contrapartida inmanente, que Rousseau estableció por primera vez, continúa presente. Las posibilidades de una destrucción en masa mediante medios técnicos han aumentado paralelamente a los beneficios de la civilización, de hecho, ya se han hecho realidad. Además, la amenaza mortal de las nuevas armas atómicas, biológicas y

¹⁵⁸ Esta visión crítica del concepto de progreso no significa que debamos desecharlo como *categoría* de análisis. Más bien, debemos neutralizar su resonancia metafísica que alude a un orden extrahistórico y que imprime una teleología al acontecer. En los *Ensayos sobre metodología sociológica*, Weber distingue entre *progreso* como un concepto de *valoración moral* del acontecer, o progreso como un juicio sobre el *avance técnico-científico*. Concluye que “el concepto de progreso *legítimo* en nuestras disciplinas debe referirse a lo técnico, esto es, como hemos dicho, al medio para un fin unívocamente dado. Jamás se eleva a la esfera de las valoraciones últimas” (Weber, 2001, pág. 259). En ese sentido, solo se puede aseverar que existe progreso técnico y solo bajo unas condiciones específicas que lo delimitan. Del progreso técnico estrictamente delimitado a unos fines definidos, no se puede inferir ni suponer un progreso en sentido moral o ético, es decir, un progreso en el sentido de un movimiento correcto hacia *fines* específicos.

químicas aumenta a medida que lo hace el número de sus poseedores. (Koselleck, 2012, pág. 111)

Rousseau diagnostica esta aporía en términos de un rezago moral de la humanidad en comparación con el desarrollo técnico y científico. En el momento en el que escribe Koselleck, esto se manifiesta como la capacidad del ser humano de destruirse y extinguirse por medio de las herramientas adquiridas a través del desarrollo científico. Así como hay un aumento de las capacidades técnicas, también hay un aumento de las posibilidades de la aniquilación total por medio de la técnica. Hoy día el riesgo, la contrapartida del progreso no se encuentra tanto en la autodestrucción a través armas químicas y biológicas, sino en la destrucción de las condiciones de vida de los humanos por medio de la devastación de la naturaleza, o la creación de formas más invasivas de control por medio de las nuevas tecnologías de la información. Esto no significa que haya desaparecido la posibilidad de la aniquilación nuclear o química, sino tan solo que, como advierte la aporía del progreso, a las amenazas del pasado se suman otras nuevas a medida que las nuevas tecnologías permiten posibilidades de autodestrucción a una escala cada vez mayor.

1.3. Utopía

1.3.1. De la utopía espacial a la utopía temporal

En esta sección haré referencia a dos textos en donde Koselleck trata el concepto de utopía, “Historia conceptual de la utopía temporal”, contenido en *Historias de conceptos* (2012) y “The Temporalization of Utopia”, contenido en *The Practice of Conceptual History* (2002). Los dos títulos anticipan el rasgo característico del concepto, lo que Koselleck denomina su *temporalización*, o su referencia al tiempo, o más específicamente, la proyección hacia el futuro de nuestras expectativas. La tesis central frente a este concepto es que inicialmente se pensó a la *utopía* como ubicada en una locación geográfica, pero durante el siglo XVIII se desplazó el lugar de la utopía desde el espacio geográfico hacia el tiempo. A partir de la segunda mitad XVIII, la utopía se convirtió en un concepto de futuro, ya no se pensaba en

una locación espacial, sino que se desplazó hacia el futuro. En su historia del concepto Koselleck (2012) enumera una lista de experiencias históricas que motivaron la transformación del concepto:

Estos son criterios aplicables a la temporalización de la utopía: disolución del orden estamental, formación de clubes, asociaciones y programas, progreso técnico, secularización creciente, la historia de la ciencia como progreso acumulativo, el esquema de experiencia del «aun no» y del «no más» como alternativa con la que todo se interpreta, la desaparición del más allá en favor de la realización de la justicia en el más acá y la transformación de la *perfectio* concebida espacialmente en una disposición temporalizada de las personas hacia la *perfectibilidad*. (pág. 180)

Como concepto, la utopía pretendía dar sentido a las transformaciones aceleradas que se inician en la Ilustración, más específicamente, el concepto de utopía encapsulaba la reciente apertura del futuro y permitía generar proyecciones de estados ideales que estarían por venir. Koselleck reconstruye la transformación del concepto desde que originalmente fue acuñado por Tomás Moro en su libro *Utopía*, publicado en 1516, en donde describe una isla regida por un sistema de gobierno ideal. Como género literario, los autores de utopías recurrieron a situar sus sociedades perfectas en zonas geográficamente distantes y por tanto ajenas a la experiencia histórica de Europa. Sin embargo, de acuerdo con Koselleck (2012) “en torno a 1770 el mundo ya era conocido en su mayor parte gracias a la exploración de las naciones occidentales” (pág. 177), por lo cual era cada vez menos creíble situar las utopías geográficamente, pues “los navegantes podían saber si esa isla de la que hablaba un utopista existía realmente” (pág. 177). En este momento, lo más natural fue desplazar las utopías hacia el futuro de la sociedad, con el resultado de crear una creencia en estar encaminados hacia una sociedad perfecta, así “la dimensión del futuro se integró en el concepto de la utopía” (pág. 174).

Como ejemplo de la primera utopía situada en el futuro Koselleck menciona la novela de 1771 de Louis Sebastian Mercier, titulada *El año 2440*. En ella, el autor francés describe la sociedad de París tal como la encuentra después de un profundo sueño de 650 años. Mercier se imagina una sociedad en la que los ideales de la Ilustración se han impuesto y

en donde “todo ciudadano es escritor y todo escritor, ciudadano. Mercier esboza la convergencia del intelectual con el ciudadano” (Koselleck, 2012, pág. 174). La París soñada por Mercier es el lugar ideal para vivir, el tráfico está regulado, hay policías en cada esquina, no existen la aristocracia y solo los ciudadanos de cualidades morales meritorias, los niños y los lisiados pueden conducir coches por las calles. Tampoco existen los sirvientes y en donde aún los hay, se encuentran en igualdad de derechos con sus señores. Por otra parte, la Biblia y los preceptos cristianos han sido superados, y en reemplazo de la moralidad extramundana cada ciudadano debe consignar sus experiencias de vida, sus luchas y la forma como las ha superado para dejar un registro a las generaciones venideras¹⁵⁹. El poder represivo del estado es inexistente, no hay monarquía ni armas, cada ciudadano se autorregula por medio de una rígida moral autoimpuesta (Koselleck, 2012, págs. 177-178).

La sociedad que Mercier describe es una sociedad sin estamentos, secular y en donde la distinción entre la coerción interna y externa se ha disuelto. Es reminiscente de la voluntad general que describe Rousseau (sin por ello ser una influencia directa), en la que cada ciudadano se acoge voluntariamente a las normas en virtud de una regulación interna¹⁶⁰. Esta es una sociedad ordenada según principios racionales y morales, donde cada ciudadano ha alcanzado la mayoría de edad, lo cual hace superflua la represión estatal. Como una representación del espíritu ilustrado poco menos de dos décadas antes de la Revolución Francesa, Koselleck nos dice que el utopismo de la ilustración tardía pensó que era posible implantar sistema político con éxito y en total ausencia de violencia. Para Koselleck, asumir que la planificación moral y la transformación social se pueden dar de forma completamente pacífica es una ingenuidad que aplaza la violencia revolucionaria hasta que la hace estallar:

¹⁵⁹ En *The temporalization of Utopia* (2002) se nos relata una sátira ácida que Carl Schmitt haría en 1919 de este ideal de sociedad ilustrado en su corto texto *Die Buribunken*, en donde Schmitt describe la sociedad de los *burinunken*, seres cuya existencia se reduce a consignar por escrito cada minucia que acontece en sus vidas y cuya identidad y posibilidad de ser recordados se reduce a los diarios que obsesivamente actualizan en todo momento.

¹⁶⁰ “¿Qué subyace a esta utopía, entonces todavía por venir? Por un lado, la sociedad perfecta, por otro, un control constante ejercido en nombre de la aceptación voluntaria. Evidentemente es una formación social sin poder y sin violencia. Todo lo que funciona, funciona automáticamente” (Koselleck, 2012, pág. 176).

Cuando ese sistema [absolutista] se erradicase, no solo se eliminarían los reyes, sino simultáneamente el poder y la violencia. Este era un teorema de la Ilustración tardía que tácitamente o abiertamente también compartieron muchos representantes de la Asamblea Nacional durante la Revolución Francesa. Con él entró el Terror a hurtadillas por la puerta trasera. (Koselleck, 2012, pág. 177)

De forma similar a como ocurre con los conceptos de Historia y Progreso, la Utopía se convierte en concepto justificador de la acción política; la responsabilidad de la acción política queda reducida en virtud de la expectativa de una sociedad perfecta en el futuro. La proyección hacia el futuro de un estado social deseado tiene una enorme fuerza de movilización, pero como no tenemos un correlato en la experiencia de los estados ideales, pues no tenemos experiencia del futuro, entonces los utopistas de finales del siglo XVIII e inicios del XIX se permitieron plantear ficciones incontroladas, aun en desmedro de características antropológicas constantes como el egoísmo.

Los conceptos de Progreso y Utopía implican un futuro cualitativamente diferente del pasado. El modelo del futuro abierto, progresivo y utópico se refiere al futuro. Cuando un historiador reconstruye la historia retrospectivamente toda la lectura queda determinada por esa proyección de futuro. Este es uno de los supuestos no reconocidos que Koselleck critica en el historicismo, pues el historiador inadvertidamente, de forma acrítica, lee la historia desde sus expectativas presentes¹⁶¹. El futuro puede hacerse y producirse: “Una vez la razón ha comprendido cómo debe funcionar una organización racional de la sociedad, esta también se hace factible. Así reza la pretensión de los ilustrados tardíos. Esta conclusión histórica errónea es el teorema inherente a la utopía del futuro” (Koselleck, 2012, pág. 178). Koselleck señala, sin embargo, que a partir del siglo XIX la utopía se cargó de una connotación negativa y se utilizó para designar sueños irrealizables, imposibles o

¹⁶¹ “El modelo de experiencia progresivo era, por tanto, simultáneamente un modelo histórico. La otredad del pasado fue elaborada lentamente y el llamado historicismo solo es, por así decirlo, la plasmación científica de un programa teórico del siglo XVIII, a saber, el estudio del pasado en función de su otredad con la esperanza de que el futuro sea distinto al presente” (Koselleck, 2012, pág. 178).

fantasiosos¹⁶². La experiencia constante de fracaso de los proyectos utópicos puso en entredicho la llegada del estado ideal. Este futuro deseado no acaecería sin la acción y la intervención de los agentes históricos, de forma que en el ámbito de acción política toda utopía quedó circunscrita a las posibilidades técnicas que en cada momento histórico estaban disponibles.

Koselleck denuncia la existencia de elementos utópicos en la política del siglo XX, pues este concepto permite hablar del futuro sin materializarse en acciones concretas que permitan la transformación deseada, justamente, porque la estructura del concepto implica que solo en el futuro se dará el cambio. Nuestro autor incluso menciona un tema que resuena con más fuerza que nunca en el siglo XXI, el cambio climático:

Hay que ser consciente de que [la crisis ecológica] solo podrá detenerse económicamente, es decir, deberá costearse de alguna forma. También hay que ser consciente de que –si acaso– la crisis ecológica solo podrá solucionarse mediante el desarrollo de la ciencia, mediante el progreso de la técnica. No obstante, forma parte de la experiencia del progreso técnico el hecho de que no se puede predecir cuándo, dónde, qué y con qué rapidez va a descubrirse algo. La mera esperanza no es suficiente para solucionar la crisis ecológica. (Koselleck, 2012, pág. 187)

Con esta frase contundente termina Koselleck su disquisición sobre el concepto de utopía. En realidad, se trata de un eco de la crítica que elabora a la Ilustración a lo largo de su obra: la utopía pone un énfasis tal en el futuro que descuida las circunstancias presentes, hasta que la crisis estalla por falta de atención. Por su misma naturaleza, las utopías enfocan toda la atención en el futuro y por ello la solución real a los problemas a los que nos vemos enfrentados queda aplazada, pero sin embargo tiene el poder de motivar la acción de forma descuidada.

¹⁶² “Los socialistas decían que los capitalistas eran utopistas porque pensaban que podían detener el proceso hacia el socialismo. Y los capitalistas decían que los socialistas eran utopistas creían poder establecer algo que era imposible debido a la naturaleza humana. Por tanto, en el siglo XIX el concepto de utopía es un concepto de lucha [*Kampfbegriff*] peyorativo de uso universal. Lo que para unos es cercano a la realidad para otros es utopía” (Koselleck, 2012, pág. 186).

Terminada esta exposición podemos pasar a ver cómo la conceptualidad descrita por Koselleck se encuentra operativa en la filosofía de la historia hegeliana. Las referencias a Hegel se encuentran dispersas en la obra de Koselleck y en ocasiones discute directamente sus ideas¹⁶³. Esto no significa que Hegel encaje perfectamente dentro de los modelos de concepto que Koselleck desarrolló; justamente su definición de concepto abre la posibilidad de que estos sean polívocos y utilizados de distintas formas. Sin embargo, evidentemente en Hegel hay líneas de continuidad frente al pensamiento de la Ilustración, pues después de todo, se trata de autores que se encuentran de este lado del parteaguas de la modernidad. En *Las ideas políticas en la era romántica* (2014), Isaiah Berlín condensa la crítica de Koselleck a la filosofía de la historia, o más específicamente, a los conceptos absolutos que se conciben como extrahistóricos:

De lo anterior [de seguir un “ideal abstracto”] se derivan los planteamientos de que el despotismo ilustrado no es despotismo, de que la coacción a través de la razón no es coacción y de que forzar a las personas a obedecer sus mandatos es forzarlas a actuar racionalmente, facilitar la satisfacción de sus necesidades verdaderas y reales (incluso si, en sus momentos de conciencia, lo rechazan con violencia) y, por lo tanto, hacerlos libres. Oponerse a este tipo de liberación es demostrar nuestra irracionalidad, nuestra incapacidad para conocer lo que en realidad nos hace libres.

Éste es uno de los argumentos más fuertes y peligrosos de la historia del pensamiento de la razón; imponerlo a otros solo es despertar la razón que en ellos duerme; liberar a las personas tan solo es hacer por ellos aquello que, si fueran racionales, harían por sí mismos, sin importar lo que realmente quieran; por lo tanto, algunas de las formas más violentas de coacción equivalen a la libertad más absoluta. Por supuesto, ésta es la gran justificación del despotismo de Estado por el que Hegel y todos sus seguidores, de Marx en adelante, propugnaban. (Berlín, 2014, págs. 182-183)

¹⁶³ Por citar un ejemplo del artículo sobre el concepto de utopía: “La historia universal se convierte así, según dice Schiller como discípulo de Kant, en el tribunal del mundo, algo que posteriormente Hegel expuso en su filosofía de la historia. La realización de la justicia se inserta en la historia desde la trascendencia” (Koselleck, 2012, pág. 180). Sin embargo, es en *Sobre el sentido y el sinsentido de la historia* (2013) donde Koselleck toma directamente posición en contra de la filosofía de la historia idealista y materialista, representadas paradigmáticamente por Hegel y Marx.

La acusación que Berlín hace a Hegel de ser un defensor del despotismo es muy polémica. En esa línea, quiero reiterar que en lo que sigue hago una interpretación plausible de la filosofía de la historia de Hegel, mi intención no es, de ninguna forma, afirmar que es la interpretación *correcta* o más acertada. Para que la crítica de Koselleck a la filosofía de la historia sea efectiva, es suficiente con mostrar que hay *cierta forma de entender la historia* que se puede utilizar políticamente, y en este caso utilizo como modelo el pensamiento de Hegel. De esta forma, me abstraigo de la discusión sobre la interpretación *correcta* y centro mi exposición en una interpretación *plausible* que puede ser utilizada ideológicamente. En ese sentido, mi interés no es hacer exégesis de Hegel, sino mostrar al lector una forma de entender el acontecer histórico que Koselleck denuncia.

2. La filosofía de la historia de Hegel

2.1. Lo irracional y la catástrofe: ¿cómo encontrar el sentido de la historia?

Hemos visto los elementos estructurales que permitieron el surgimiento de la filosofía de la historia. A partir del despliegue del tiempo histórico y la secularización de la escatología cristiana, se crearon filosofías que atribuían sentido a la historia entendida como totalidad, más allá de los acontecimientos específicos. Naturalmente, antes del siglo XVIII ya se habían hecho esfuerzos por comprender la historia en su totalidad, por ejemplo, como historia de la salvación cristiana. La filosofía de la historia, en cambio, se caracteriza por secularizar el motor del progreso histórico al postular demiurgos como de la razón, el espíritu del pueblo, la moral, la humanidad, etc. El punto terminal de la historia no es la salvación cristiana sino un estado utópico en el futuro, que se puede producir por la acción humana o la agencia del demiurgo histórico a través de los humanos.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) vivió durante una época de grandes convulsiones sociales, políticas y económicas. La Revolución Francesa fue un acontecimiento que a partir de 1789 desencadenaría una serie de acontecimientos que

determinarían los vaivenes del siglo XIX. El estado de crisis de la sociedad europea espoleó a los filósofos a reflexionar en torno a la historia. Hegel fue testigo de primera mano de las transformaciones que acaecieron y dictó sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* ¹⁶⁴, publicadas en 1838, en un momento tardío de su carrera académica, reflexionando sobre los acontecimientos de su vida. Walter Kaufmann nos resume brevemente el contexto de vida del filósofo idealista en su libro *Hegel, a reinterpretation* (1978):

Se haría bien en recordar que hubo poca paz en Europa desde el momento en que Hegel tenía veinte hasta el momento que tuvo cuarenta y cinco años –su único hermano cayó en 1812 en la campaña rusa de Napoleón– y que, durante sus últimos dieciséis años, de los cuales pasó trece en Berlín, disfrutó de paz por primera vez desde su infancia. Aunque se había emocionado con la Revolución [Francesa] y posteriormente con Napoleón, incluso después de la batalla de Jena, no es sorprendente que Hegel terminó por apreciar la Restauración. (pág. 4)

El lapso de tiempo mencionado por Kaufmann hace referencia al momento en el que estalla la Revolución en Francia, en el año 1789, hasta la derrota definitiva de Napoleón en 1815, tras la batalla de Waterloo. Los acontecimientos en Francia afectaban a todas las naciones europeas, en particular a Alemania, con quien compartía una extensa frontera. Como lo expresa Kaufmann, para los alemanes los acontecimientos en Francia no solo siempre estaban en mente, sino que en ocasiones se sentían en el cuerpo a través de las guerras (Kaufmann, 1978, pág. 3). Entre los acontecimientos significativos del periodo podemos mencionar la Declaración de independencia de los Estados Unidos (1776); la Revolución Francesa (1789); el Terror de Robespierre (1793-1794); el movimiento contrarrevolucionario europeo que desencadenó las guerras napoleónicas (1792 – 1815); la invasión y dominación de Prusia por parte del ejército napoleónico (1806 - 1813); la disolución del Sacro Imperio Romano Germano (1806); las reformas prusianas que liberalizaron la monarquía y otorgaron poder político a los burgueses (1808 – 1811); la

¹⁶⁴ Esta obra fue publicada en 1838, siete años después de la muerte de Hegel. Se trata de una edición de las notas de Hegel y sus estudiantes tras varios seminarios sobre este tema entre 1822 y 1830 en la Universidad de Berlín (Kaufmann, 1978, pág. 226).

liberación de Prusia del dominio francés (1813); la restauración de la monarquía francesa (1815); la revolución industrial en la primera mitad del siglo XIX; el surgimiento del proletariado como nueva fuerza social (Kaufmann, 1978, págs. XXI - XXV). Dado este contexto histórico tan denso, es apenas lógico que Hegel (y gran parte de los filósofos de ese momento en adelante) se preguntara por el sentido que tenía esa sucesión de eventos acelerados y caóticos. Estaba presenciando la disolución del orden social tradicional, y el futuro se le presentaba como incierto. En ese sentido va el esfuerzo general de la filosofía de la historia: encontrar la corriente que subyace al flujo múltiple del devenir histórico.

En vez de condenar a la irracionalidad y el sinsentido al ostracismo, Hegel los integró en el devenir histórico al procesualizar la historia en su filosofía. La catástrofe, lo irracional y lo aparentemente absurdo cumplen la función de incitar el movimiento histórico y el sentido de la historia está garantizado por las corrientes racionales que subyacen al devenir; la cuestión es encontrar el hilo que conecta un acontecimiento al siguiente. Hegel utiliza de forma extensa un concepto razón dinámica y en movimiento, que permite dar cuenta de la contradicción y el cambio. Su forma más sofisticada la encontramos, si seguimos a Mannheim (1963), en la dialéctica de la tesis-antítesis-síntesis, que permite conciliar la contradicción al introducir un elemento de movimiento y cambio en la razón. La dialéctica revela que la razón no es estática e inamovible, sino que, busca nuevos caminos y se transforma. Por medio de la contradicción descubre las debilidades de sus propios razonamientos y a través de una síntesis reúne los mejores elementos de sus posiciones anteriores, en un constante proceso de mejoramiento.

Aplicada a la historia, la dialéctica convierte a las distintas épocas históricas en extendidos movimientos de tesis-antítesis-síntesis, subsumiendo bajo esta lógica la totalidad de la historia de la humanidad. Para que esta visión funcione, sin embargo, la razón que subyace a los movimientos de la historia tiene que hallarse en la historia misma; de lo contrario, un filósofo que hace un recorrido por la historia y le atribuye un sentido solo estaría proyectando sus propias preconcepciones sobre el acontecer. Por este motivo Koselleck

(2013) es crítico con la filosofía de la historia hegeliana¹⁶⁵, pues ella encuentra el sentido *en la historia*. Para Koselleck, el sentido de la historia solo es una atribución *ex post* que hace un historiador, mientras que para el filósofo idealista el sentido no es atribuido por quien elabora una narración histórica, sino que es ínsito a los acontecimientos. Como vimos, el concepto moderno de historia crea una identidad entre las condiciones ontológicas y epistemológicas de la historia al ampliar su contenido semántico hasta subsumir a los acontecimientos [*Geschichte*] y la narración [*Historie*]. Este fue el cambio fundamental que permitió trasladar el sentido de la historia de la conciencia del historiador (o el filósofo) a la historia misma, creando una instancia de sentido suprapersonal a la que el académico accede por medio de su investigación. Estrictamente, quien reconstruye la historia *no atribuye* un sentido al acontecer histórico, sino *saca a luz* las relaciones que se encuentra en el acontecer mismo.

Hegel (2005) se defiende contra la acusación de que la filosofía “va con ciertos pensamientos a la historia y de que considera esta según esos pensamientos” afirmando que su único supuesto es que “la razón rige el mundo [y] que, por tanto, la historia universal ha transcurrido racionalmente” (pág. 97). Su respuesta revela un elemento central de su filosofía: existe una razón que decreta el destino de la historia, y nosotros, como seres racionales, podemos captar esa urdimbre lógica que subyace al acontecer. Hegel apela a un panlogismo que establece estructuras comunes entre la historia como totalidad y los individuos como agentes históricos, articulando tanto lo universal como lo concreto como parte de un mismo engranaje. Esto no significa que la historia universal transcurra sin sobresaltos, más bien, incluso lo aleatorio obedece a motivos racionales que podemos descubrir. Los inconvenientes, sobresaltos y contratiempos en la historia solo son tales

¹⁶⁵ La crítica más detallada de Koselleck a la filosofía de la historia de Hegel y Marx, la encontramos en el ensayo *Sobre el sentido y sinsentido en la historia*, escrito en el año 1997, y que en español está publicado en la recopilación *Sentido y repetición en la historia* (2013). Aquí Koselleck critica la lectura idealista y materialista de la historia que hacen Hegel y Marx, respectivamente. Para Koselleck, el devenir histórico no es producto ni del progreso de un espíritu absoluto que se instancia en el mundo, ni de la evolución de las condiciones materiales y económicas a lo largo de siglos. Para él, lo que posibilita el cambio y el devenir en la historia es la mutua interrelación y adecuación entre el pensamiento y las acciones de los individuos. El mundo mental, compuesto de ideas, pensamientos, conceptos, etc., motiva y compele a los individuos a actuar, y simultáneamente, los acontecimientos producido por las acciones de los individuos espolean nuevos procesos de pensamiento y abren derroteros de investigación.

considerados desde la perspectiva del sujeto, pero si se considera la perspectiva de la historia universal, entonces vemos que cumplen una función dentro de la corriente histórica.

Bajo esta luz cobra sentido la afirmación de Hegel según la cual su filosofía de la historia “es una *Teodicea*, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, con categorías aun abstractas e indeterminadas.” (Hegel, 2005, pág. 115). Hegel trata de dar cuenta de la existencia del mal en un mundo regido por una deidad bondadosa. Para conciliar la existencia del mal con la bondad de Dios, postula la existencia de un fin en la historia por el cual se justifican los acontecimientos en su unicidad:

Esta reconciliación [entre el mal moral y el espíritu pensante] solo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo –en el cual lo negativo desaparece como algo subordinado y superado– mediante la conciencia de lo que es en verdad fin último del mundo; y también de que este fin está realizado en el mundo y de que el mal moral no ha prevalecido en la misma medida que ese fin último. La justificación se propone hacer concebible el mal frente al poder absoluto de la razón. (Hegel, 2005, pág. 116)

Lo afirmativo es la certeza de la existencia de un fin último en la historia que le da sentido, mientras que lo negativo es el mal que como sujetos concretos experimentamos. Podemos ver ecos del argumento de Leibniz en la *Teodicea* según el cual vivimos en el mejor de los mundos posibles. Peter Hodgson argumenta en *Shapes of Freedom* (2012), que la filosofía de la historia hegeliana está atravesada por consideraciones teológicas. Si bien es posible hacer una interpretación “humanista” del pensamiento hegeliano que desestima su apelación a la providencia, se trata de una interpretación que no hace justicia al

pensamiento del filósofo alemán¹⁶⁶. Para Hodgson la interpretación humanista de Hegel es posible “porque Hegel puede y debe ser interpretado en tres niveles: histórico-humanista, ético-social y ontoteológico.” (Hodgson, 2012, pág. 29)¹⁶⁷.

Hegel, tras exponer la teoría que guía su lectura histórica, entra a reconstruir la historia desde la antigüedad hasta su presente. Dicho de forma muy general, su argumento es que las diferentes épocas históricas en conjunto constituyen el progreso del espíritu; es decir, por un lado, el aumento gradual de la libertad entre los seres humanos, y por otro lado, un mayor grado de conocimiento que el espíritu adquiere de sí mismo a lo largo del tiempo¹⁶⁸. Con esta segunda afirmación Hegel postula que el fin de la historia es que el espíritu se conozca a sí mismo, pero el espíritu solo se instancia en sujetos concretos, individuos; por tanto, el autoconocimiento del espíritu es la autocomprensión que el ser humano tiene de sí mismo.

Siguiendo este esquema, Hegel identifica tres pueblos que representan puntos de quiebre en el progreso del espíritu en la historia: los orientales¹⁶⁹, los griegos y romanos y el mundo germánico. Asocia a los pueblos orientales con regímenes despóticos en los que solo un

¹⁶⁶ Naturalmente, depende de lo que se pretenda con el estudio de Hegel la forma como se lo estudia. De su filosofía se pueden aprender lecciones fundamentales para la filosofía contemporánea, pero hay que ser consciente de que en ese proceso se desestiman elementos a los que Hegel les habría dado más peso. Hodgson cita el texto *Introduction: The Puzzling Hegel Renaissance* de Frederick C. Beiser para apoyar su punto sobre la necesidad de leer a Hegel teniendo en cuenta las preocupaciones de su época para no desdibujar su pensamiento: “Si nuestra investigación es históricamente acertada, nos confrontamos a un Hegel con profundas preocupaciones metafísicas foráneas al espíritu de la cultura filosófica contemporánea, que desconfía de la metafísica. Pero si continuamos interpretando a Hegel de forma no metafísica, tenemos que aceptar que nuestra interpretación es más una construcción de nuestros intereses contemporáneos que la verdadera escuela histórica [...] Entre más interpretamos a las figuras históricas desde *nuestro* punto de vista y de acuerdo a nuestros intereses, más cometemos un anacronismo; pero entre más los interpretamos desde *su* punto de vista, más hacemos anticuarismo, como si los hechos históricos tuvieran interés en sí mismos” (Hodgson, 2012, págs. 29-30).

¹⁶⁷ El primer nivel lo vemos en su idea de que los seres humanos somos agentes del devenir histórico, es por nuestra mano que las transformaciones sociales se dan. El segundo nivel lo vemos en la aserción de Hegel de que la moralidad racional encuentra expresión y se objetiva en las diferentes instituciones que constituimos socialmente (el estado, la ley, la educación, etc.). El último nivel es el ya mencionado, a saber, la preocupación del autor por dar cuenta del problema del mal, mientras que trata de conciliar la existencia de una razón que rige el mundo con la libertad de los individuos y su agencia en la historia.

¹⁶⁸ “puede decirse que la historia universal es la exposición del espíritu, de cómo el espíritu labora por llegar a *saber lo que es en sí*” (Hegel, 2005, pág. 128).

¹⁶⁹ Con este término Hegel se refiere a las culturas asiáticas de la antigüedad, particularmente, menciona a China, India y Babilonia (Hegel, 2005, pág. 302).

individuo tiene libertad¹⁷⁰. En un progresivo avance de la libertad, en el mundo grecorromano la libertad se había ampliado hasta pertenecer a algunos, pero no a todos los individuos¹⁷¹. Finalmente, es en el mundo germánico en donde la libertad alcanza su verdadero potencial y en donde cada sujeto participa de la misma¹⁷². De suerte que, según este esquema, Hegel indica que a lo largo de la historia la libertad se habría expandido desde las sociedades orientales, en donde solo un individuo es libre, a las sociedades germánicas, donde todos los individuos son libres.

De esta forma, la miríada de pueblos que ha existido a lo largo de la historia por fuera de estos confines geográficos es irrelevante para la historia universal. Para Hegel, los pueblos que realmente son representativos del progreso del espíritu dejan una marca en la historia, mientras que “puede suceder que subsistan pueblos de no tan altos conceptos. Pero quedan a un lado en la historia universal.” (Hegel, 2005, pág. 135). Esta narrativa de la razón en la historia es una herramienta de legitimación política potente, pues implica que hay pueblos insertos en la corriente de la historia universal y otros tantos que son tan solo testigos de paso histórico.

2.2. La historia como objeto de la filosofía: la tensión entre cambio y permanencia

En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (2005) Hegel emprende el esfuerzo por llevar a cabo una “consideración pensante de la historia” (pág. 93). Parte del principio de que el ser humano es esencialmente pensante, de suerte que en toda actividad llevada

¹⁷⁰ “Los *orientales* no saben que el espíritu, o el hombre como tal, es libre en sí. Y como no lo saben, no lo son. Solo saben que uno es libre [...] Este *uno* es, por tanto, un déspota, no un hombre libre, un humano” (Hegel, 2005, pág. 129).

¹⁷¹ “La conciencia de la libertad solo ha surgido entre los *griegos*; y por eso han sido los griegos libres. Pero lo mismo que ellos los romanos solo supieron que *algunos* son libres, mas no que lo es el hombre como tal” (Hegel, 2005, pág. 128).

¹⁷² “Solo las naciones *germánicas* han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la naturaleza de la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza” (Hegel, 2005, págs. 128-129).

a cabo por humanos “hay un pensamiento” (pág. 94). Por eso en la historia, en tanto que asunto humano, también hay un pensamiento, una racionalidad que opera en su base. La filosofía de la historia es la contemplación racional de la misma, el descubrimiento de principios *a priori* que subyacen al devenir histórico y lo determinan¹⁷³. Para Hegel, lo relevante no es conocer los acontecimientos en su unicidad sino la lógica que subyace a ellos y por ello no le preocupa que lo critiquen por imponer esquemas racionales a la historia¹⁷⁴; desde su punto de vista lo que hace no es *imponer* sino *descubrir* esquemas.

Hegel problematiza este punto de partida. En el estudio de la historia hay una dicotomía entre dos elementos que se oponen y cuya tensión debe ser resuelta: el concepto y lo acontecido. El primero es universal, determinado y racional; lo segundo es particular y azaroso. En el estudio de la historia el concepto establece reglas generales que deben encontrar un correlato en el acontecer. La pregunta es cuál es la relación entre pensamiento y acontecer dado que pareciera que se trata de dos ámbitos esencialmente diferentes. El acontecer está asociado a las condiciones naturales en las que se desenvuelve la vida, las diversas formas del arbitrio humano y la necesidad externa¹⁷⁵, mientras que el pensamiento lo asocia a la libertad, y el “amor y la justicia” eternos, que son elementos abstractos¹⁷⁶.

Hegel bosqueja la tensión teórica en la que se desenvuelve el problema del conocimiento histórico: cada acontecimiento tiene valor en sí mismo y debe ser juzgado a partir de los criterios de su propia época; sin embargo, para conocer la historia es necesario postular

¹⁷³ “A la filosofía, empero, le son atribuidos pensamientos propios, que la especulación produce por sí misma, sin consideración a lo que existe; y con esos pensamientos se dirige a la historia, tratándola como un material, y no dejándola tal como es sino disponiéndola con arreglo al pensamiento y construyendo *a priori* una historia” (Hegel, 2005, pág. 94).

¹⁷⁴ “los principios de los pueblos se suceden, surgen y desaparecen. Mostrar en qué consiste la conexión de este movimiento es la tarea propia de la historia universal filosófica” (Hegel, 2005, pág. 131).

¹⁷⁵ Aquí ya Hegel prefigura la noción de libertad que desarrollará más adelante en el texto. La libertad no es la ausencia de coacción externa (elegir lo que se quiere hacer) sino actuar acorde al mandato de la razón. Hegel asocia la “necesidad externa” al acontecer y la opone a una “necesidad interna”, es decir un mandato surgido de la propia conciencia. En un sentido muy similar al kantiano, no es libre quien lo está constreñido por el exterior, es libre quien se da a sí mismo la pauta de su acción (Hegel, 2005, pág. 95).

¹⁷⁶ “vemos en la historia ingredientes, condiciones naturales que se hallan lejos del concepto; vemos diversas formas del arbitrio humano y de la necesidad externa. Por otro lado, ponemos frente a todo esto el pensamiento de una necesidad superior, de una eterna justicia y amor, el fin último absoluto, que es verdad en sí y por sí. Este término opuesto descansa sobre los elementos abstractos de la contraposición del ser natural, sobre la libertad y necesidad del concepto” (Hegel, 2005, pág. 95).

categorías abstractas que permitan domesticar el acontecer y su multiplicidad. Una solución posible es postular categorías transhistóricas que permitan entender otras épocas para no caer en el relativismo, lo cual es posible mientras se pueda mantener la creencia en un elemento de continuidad que recorra la historia y de esta forma conecte las distintas épocas¹⁷⁷. Pero si quedase en entredicho la efectividad de ese elemento, habría una recaída en el relativismo¹⁷⁸. En ausencia de ese elemento unificador, la historia se presenta como una sucesión de eventos azarosos e inconexos.

Si tenemos en cuenta esto, para Hegel los acontecimientos particulares son secundarios, en tanto que solo tangencialmente aportan a la comprensión de la gran trama histórica. Por eso mismo, la filosofía de la historia se ocupa tan solo de la “totalidad de los puntos de vista. Considera el principio concreto y espiritual de los pueblos y su historia, y no se ocupa de las situaciones particulares, sino de un pensamiento universal que se prolonga por el conjunto.” (Hegel, 2005, pág. 101). Es decir que la filosofía de la historia es más que la mera suma y recolección de datos históricos, ella apunta a una totalidad que es cualitativamente distinta que la suma de todos los acontecimientos.

Una alternativa analítica para pensar condiciones transhistóricas comunes a todo acontecer, es postular la existencia de categorías antropológicas comunes a toda la actividad de los humanos. Bajo la multiplicidad de la historia hay algo que permanece igual, tenemos los mismos vicios y virtudes¹⁷⁹. Hegel nos recuerda entonces el *dictum* de Salomón “no hay nada nuevo bajo el sol” (Hegel, 2005, pág. 118). Sin embargo, esta forma de proceder para Hegel es defectuosa, porque solo establece regularidades que a la hora de la verdad no nos dicen nada sobre la historia concreta. Haciendo referencia a la guerra y la

¹⁷⁷ Hay distintos conceptos que pueden cumplir ese rol de estabilización de la historia, puede ser Dios (como en el caso de la teología, que es historia de la salvación), la Nación o el estado (como en Treitschke, para quien el estado alemán es el sentido de la historia), las condiciones económicas (como en Marx) o la Razón. En el caso de Hegel es la Razón y el concepto íntimamente asociado a esta: la Libertad.

¹⁷⁸ Esta tendencia al relativismo que tiene el historicismo la señala Nietzsche en la *Segunda consideración intempestiva*, que versa sobre la *Utilidad del estudio de la historia*. Así mismo, eventualmente esta tensión conduciría a la crisis del historicismo en el siglo XX, diagnosticada por autores como Ernst Troetsch y Friedrich Meinecke (Bambach, 1995, págs. 10-18; Iggers G., 1983, págs. 124-228).

¹⁷⁹ “Al hablar de naturaleza humana se ha pensado sobre todo en algo permanente. Nuestra exposición de la naturaleza humana debe convenir a todos los hombres, a los pasados y a los presentes” (Hegel, 2005, pág. 118).

confrontación como una posible regularidad con la que podemos interpretar el devenir histórico, da como ejemplo el caso de Alejandro Magno: si hubiera fallado en Asia los griegos habrían sido conquistados. Desde el punto de vista “abstracto” de unas condiciones antropológicas constantes, el resultado de la batalla de Alejandro es irrelevante, pues se mantienen las condiciones que dieron pie a la confrontación. Sin embargo, para Hegel, la sociedad occidental tenía intereses materiales en la victoria de Alejandro sobre los persas. Sin Alejandro la hegemonía griega no habría sido posible. Esto implica que el estudio de la historia, desde un punto de vista filosófico, apunta a algo más que la simple regularidad de condiciones antropológicas; es la búsqueda de la razón que determinó el acontecer como de hecho ocurrió (Hegel, 2005, págs. 119-120).

Por tanto, debemos entender la historia según su idea, es decir, captar la corriente y el “fin último de la historia” (Hegel, 2005, pág. 120). Dios, al ser lo más perfecto, solo puede quererse a sí mismo. Ahora, puesto que Dios es esencialmente libertad, entonces lo que debemos buscar es la proyección de Dios en el espíritu humano. Es decir, la idea de la libertad humana. De esta forma Hegel completa el argumento sobre Alejandro y los persas. Lo relevante de la historia de Alejandro no es que refleja constantes antropológicas transhistóricas; su importancia es que representa un paso más hacia el fin de la historia: la libertad humana. Sin Alejandro, los déspotas de Persia habrían extinguido la llama de la libertad. Alejandro es el agente que materializa el espíritu universal racional. Con este ejemplo adelantamos parte del camino que Hegel quiere recorrer con su filosofía de la historia. La solución de Hegel para dar cuenta de la tensión entre permanencia y cambio, es afirmar la existencia de un elemento que trasciende el horizonte histórico en el que se manifiesta, y se convierte en una constante en la historia humana: la razón. La razón es lo que da unidad y sentido a la historia, es el patrón que determina qué es el desarrollo y el progreso. El devenir histórico tiene como trasfondo la razón y por ello los acontecimientos no son aleatorios y dispersos.

2.3. Las categorías del desarrollo histórico: variación, rejuvenecimiento y razón

Con el propósito de crear esta visión unitaria de la historia, es necesario describir las “categorías en las que la faz de la historia se presenta, en general, al pensamiento” (Hegel, 2005, pág. 102). Estas categorías pretenden explicar el cambio y la transformación que percibimos en la historia, es decir, son categorías que describen el movimiento y permiten procesualizar la historia. Como primera categoría Hegel introduce la *variación*¹⁸⁰. En la historia los pueblos cambian y se transforman en el transcurso del tiempo. El estudio de la historia muestra que desde los comienzos de la humanidad hay una “incesante sucesión” (pág. 102) de pueblos y culturas. Tan pronto como un pueblo llega a la cima de su desarrollo, empieza un proceso de descenso que terminará con su desaparición. Esta categoría codifica la idea de que en la historia nada permanece: “En la historia caminamos en las ruinas de lo egregio. La historia nos arranca a lo más noble y lo más hermoso por que nos interesamos. Las pasiones lo han hecho sucumbir. Es perecedero. Todo parece pasar y nada permanecer” (Hegel, 2005, pág. 103).

Pero la categoría de la variación indica solo el aspecto negativo del cambio y la transformación. Con la desaparición de los pueblos surgen otros nuevos, se da un *rejuvenecimiento* del espíritu, que resurge “sublimado, esclarecido [...] no es un simple retorno a la misma figura; es una purificación y elaboración de sí mismo” (Hegel, 2005, págs. 103-4). La contracara de la muerte de los pueblos es el nacimiento de nuevas expresiones del espíritu. Tan pronto como cae una civilización hay otros pueblos dispuestos a llenar ese vacío, la historia es un constante devenir de pueblos, civilizaciones, culturas. Se hace patente la tensión entre cambio y permanencia: hay pueblos y culturas que han defendido principios diferentes (la ley del talión o poner la otra mejilla), quien considere la historia no puede sino preguntarse si bajo esa superficie tumultuosa hay “una obra íntima, silenciosa y secreta, en que se observa la fuerza de todos los fenómenos” (Hegel, 2005, pág. 104). La

¹⁸⁰ “La primera categoría surge a la vista del cambio de los individuos, pueblos y estados, que existen en un momento y atraen nuestro interés, y en seguida desaparecen. Es la categoría de la *variación*” (Hegel, 2005, pág. 102).

pareja de categorías de variación y rejuvenecimiento sirven para dar cuenta del cambio, pero no le dan sentido aún:

¿Cuál es el fin de todas estas formas y creaciones? No podemos verlas agotadas en su fin particular. Todo debe redundar en provecho de una obra. Este enorme sacrificio de contenido espiritual ha de tener por fundamento un fin último. (Hegel, 2005, pág. 104)

Para solucionar la tensión entre variación y rejuvenecimiento, que produce pueblos y civilizaciones con creencias contradictorias, es necesario postular una tercera categoría del desarrollo histórico: la *razón* (Hegel, 2005, pág. 105). La historia es un proceso que parte de la *variación*, que a su vez conduce al *rejuvenecimiento*, el resultado de la interacción entre estas dos categorías es la instanciación de la *razón*. En la convicción (que se demuestra a través de la historia universal) de que la razón rige el mundo se encuentra la posibilidad de reconciliar cambio y permanencia. La transformación obedece a la razón misma, no es un proceso de muerte y renacimiento aleatorio, hay una lógica y un propósito por los cuales los acontecimientos ocurren. Sin embargo, el motivo y la razón por la cual acontecen las cosas solo es aprehensible retrospectivamente. Los agentes históricos no tienen la capacidad de entender la racionalidad de la historia contemporánea pues solo con la distancia del tiempo se hace aparente el fin de la Historia Universal. Hay un principio *a priori* de la historia que solo se puede entender *a posteriori*. Desde un punto de vista crítico con Hegel, podríamos decir que la razón es un supuesto que se refuerza a sí mismo, pues quien busque razón en los acontecimientos la va a encontrar, no porque ella se encuentre en estos, sino porque la supone desde un principio.

Hegel afirma que el proceso de cambio y transformación de los pueblos constituye un progreso: “el cambiante aspecto en que el espíritu se ofrece, con sus creaciones siempre distintas, es un progreso” (Hegel, 2005, pág. 138). En la medida en que la historia es un proceso, cada pueblo que surge retoma elementos de culturas pasadas ampliando progresivamente el ámbito de la libertad en la historia total. Todo pueblo llega a un momento en el cual empieza su descenso hacia la destrucción; esto ocurre cuando ha alcanzado un conocimiento de sí mismo completo tal que ya no siente la necesidad de pensarse a sí mismo. Esto representa el comienzo de la muerte porque es un estado estático

y la vida es precisamente cambio y movimiento; la muerte de un pueblo puede tardar siglos o décadas, pero es irreversible (Hegel, 2005, pág. 139).

Hegel plantea el esquema de *progreso y decadencia* de los pueblos. Toda civilización tiene un proceso ascendente que los conduce a una cima tras la cual la única posibilidad es descender. Junto con la aserción de que hay progreso en la historia, tenemos una imagen lineal de desarrollo histórico¹⁸¹. No se trata de una línea recta que conduce del despotismo oriental a los ilustrados pueblos germánicos; la metáfora de la línea temporal se desdibuja en este caso, pues la historia no es una línea recta. Los periodos de decadencia y destrucción impiden pensar en el progreso como una línea recta, pero en el fondo, se trata de una linealidad en el progreso que conduce desde un punto en el pasado despótico hacia un punto terminal de la historia en donde habrá un imperio de la libertad. Es decir, Hegel es consciente de la aporía del progreso diagnosticada por Rousseau; y aprovecha la tensión entre progreso y decadencia de forma productiva para convertir la dicotomía en el motor del movimiento histórico, a través de la formulación de categorías procesuales.

2.4. La idea de la historia: la razón y la libertad

La razón, sin embargo, es más que una categoría lógica para explicar la historia universal. El panlogismo que yace a la base del sistema implica que también se trata de una condición ontológica y epistemológica. Para Hegel la razón se basta a sí misma, es *sustancia, potencia y materia* de la realidad (pág. 97). Esto radicaliza la afirmación inicial sobre la racionalidad en la historia. No es que la historia sea racional porque es humana, más bien, la historia está compuesta de racionalidad, ésta es el substrato, el motor de la acción y se encarna en las acciones particulares de los individuos, que como totalidad se encaminan a un fin

¹⁸¹ Salvador Rus Rufino (2005) apoya esta idea en el estudio preliminar que hace en las *Lecciones*: “El desarrollo histórico de la humanidad es lineal, no es un proceso decadente y regenerativo continuo, sino un proceso en el que se puede encontrar todo aunque el presente será siempre un momento superior a los anteriores” (pág. 78).

racional¹⁸². La consideración filosófica anunciada tiene como objeto eliminar la contingencia, la necesidad externa. La filosofía demuestra que hay principios internos a la historia que encauzan el devenir. Para Hegel, la razón proporciona una *idea* a la historia, tiene unos *medios* para actualizarse y se manifiesta en una *materia* concreta. Esta y las dos siguientes secciones están dedicadas a cada uno de estos aspectos.

Por esta primacía de la razón, hay una convergencia entre los principios internos de la acción única y los fines hacia los cuales se encamina la historia¹⁸³, por tanto, se debe encontrar un fin que provenga de la razón universal y no del espíritu subjetivo. Hegel distingue entre niveles de lo que denomina el espíritu: hay un espíritu subjetivo, que se manifiesta en cada sujeto concreto, con sus pasiones y sentimientos. En un segundo nivel hay un espíritu objetivo, que se encarna en las instituciones humanas, dentro de la cual destaca el estado¹⁸⁴; lo denomina objetivo porque supera la esfera del sujeto individual, se manifiesta ante nosotros como objeto. Finalmente, está el espíritu absoluto, o la razón misma que se instancia en el arte, la religión y la filosofía; Hegel asocia el espíritu absoluto con una lógica que atraviesa la totalidad de la realidad¹⁸⁵. El sistema depende de una creencia en la razón, justificada especulativamente sus otras obras y al término de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*¹⁸⁶.

¹⁸² La razón es "*sustancia*, como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia; *potencia* infinita, porque la razón no es tan impotente que solo alcance al ideal, a lo que debe ser y solo exista fuera de la realidad [...]; *contenido* infinito, por ser toda esencia y verdad y materia para sí misma, la materia que ella da a elaborar su propia actividad" (Hegel, 2005, págs. 97-98).

¹⁸³ "así como ella [la razón] es su propio supuesto, su fin, el fin último absoluto, de igual modo es ella misma la actuación y producción" (Hegel, 2005, pág. 98).

¹⁸⁴ Estos son los elementos que Hegel (2005) trata en el acápite titulado *El material de la realización* de la historia (págs. 168-205). Se trata de las formas materiales a través de las cuales el espíritu absoluto se presenta ante nosotros de forma concreta como "*fenómenos de la historia* los cuales están patentes ante nosotros; y debemos referirlos a aquel principio universal" (pág. 108), es decir, en tanto que fenómenos son realidades perceptuales. Un poco más adelante en el texto, Hegel afirma que la razón "*aprehendida en su determinación* es la cosa" (pág. 116) con lo cual nos dice, de nuevo, que la razón se manifiesta también en las *cosas* cuando se determina y se circunscribe a una forma.

¹⁸⁵ "Damos por supuesto que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón –no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta" (Hegel, 2005, pág. 98).

¹⁸⁶ "Lo que he dicho hasta ahora, y diré todavía, no debe tomarse como un supuesto [...] sino como una sinopsis del conjunto [...] resultado que me es conocido porque conozco el conjunto" (Hegel, 2005, pág. 99).

En el segundo capítulo de las *Lecciones* (2005) Hegel explica al lector en qué consiste ese fin hacia el cual se encamina la historia. Antes de esto expone en un argumento de acuerdo con el cual:

La *verdad* de que una providencia, la Providencia divina, preside los acontecimientos del mundo, corresponde al principio indicado. La Providencia divina es, en efecto, la sabiduría según una potencia infinita, que realiza sus fines, esto es, el fin último, absoluto y racional del mundo. La razón es el *pensamiento*, el *noûs*, que se determina a sí mismo con entera libertad. (Hegel, 2005, pág. 107)

Hegel establece una equivalencia entre la razón que rige al mundo y la providencia que guía el destino¹⁸⁷ (esta interpretación hace eco de la idea de Koselleck de la secularización de ideas religiosas durante la modernidad). En contra de la teología tradicional que asume que los planes de Dios son incognoscibles, Hegel responde que el mejor tributo que se le puede hacer a la razón divina y eterna es conocerla y aprehenderla por medio de la razón. Hay una simetría entre la razón de Dios y la razón humana, la diferencia es de grado. En tanto insertas en una misma lógica el plan divino es accesible a los humanos.

Para Hegel, la razón se *determina a sí misma con entera libertad*. La verdadera libertad solo puede surgir de la razón, pues solo ella está desprovista de coacción externa. La razón es libre de contemplar cualquier objeto e iniciar cualquier razonamiento, no necesita un estímulo externo para iniciar el proceso de reflexión. Aun en la presencia de estímulos externos, la razón puede –y con frecuencia lo hace– divagar u ocuparse de objetos puramente intelectuales. La verdadera libertad no es la ausencia de limitaciones externas para la acción o el pensamiento, más bien consiste en que la motivación y el principio de la acción viene dado por la razón misma. Hay una asociación entre libertad y voluntad, pues la razón hace *lo que quiere*, no *lo que puede* dadas las circunstancias.

¹⁸⁷ “Nuestra afirmación de que la razón rige y ha regido el mundo, se expresa en forma religiosa, cuando afirmamos que la Providencia rige el mundo” (Hegel, 2005, pág. 109).

De esta idea, podemos deducir el corolario de que la razón es, esencialmente, libertad¹⁸⁸. Con este corolario podemos entonces hilar el argumento central de Hegel: Dios es un ser enteramente racional, su plan providencial rige el destino de acuerdo a la razón; dado que la razón es esencialmente libertad, entonces el fin último de la historia será el imperio de la libertad en la historia. Hegel puede organizar teleológicamente su reconstrucción de la historia con arreglo a este fin. Por medio de la secularización de la idea de la providencia, extiende una línea temporal que inicia en los orientales y conduce a los pueblos germanos, como depositarios y representantes de la libertad absoluta de la razón manifestada en sus formas de organización social y política. Por este camino Hegel pretende alcanzar su propósito de realizar una teodicea para dotar de sentido lo irracional y lo absurdo.

La razón que rige al mundo, sin embargo, se encuentra *en el mundo*, instanciada en los individuos y el acontecer concreto. Se trata de un esfuerzo por plantear una alternativa a la razón ilustrada de los franceses y los ingleses, a quienes Hegel menciona explícitamente, cuyo procedimiento es hacer una “abstracción del contenido y de los fines de la actividad humana [...] Pero el espíritu humano educado no puede por menos de hacer diferencias entre las inclinaciones e instintos que se manifiestan en un círculo pequeño y los que se representan en la lucha de intereses de la historia universal” (2005, pág. 119).

Hegel apuntala su distinción entre la razón abstracta de franceses e ingleses con su ejemplo de Alejandro y los persas (Hegel, 2005, págs. 119-120). El interés de esta historia no radica en las condiciones históricas o antropológicas estables que permiten la confrontación entre macedonios y persas, sino en que Alejandro es un sujeto histórico que encarna el movimiento objetivo de la historia. Hay un interés material y cualitativo en su victoria para la civilización occidental. En ese momento, Alejandro fue el agente de la razón absoluta en la historia, por medio de sus actos pudimos ver a los “griegos libres de la barbarie” (Hegel, 2005, pág. 119). De suerte que más allá de las acciones y motivaciones individuales de Alejandro, al final de cuentas, los efectos materiales de sus acciones determinaron el

¹⁸⁸ “La sustancia del espíritu es la libertad. Su fin en el proceso histórico queda indicado con esto: es la libertad del sujeto; es que tenga su conciencia moral y su moralidad, que se proponga fines universales y los haga valer; que el sujeto tenga un valor infinito y llegue a la conciencia de este extremo. Este fin sustantivo del espíritu universal se alcanza mediante la libertad de cada uno” (Hegel, 2005, pág. 130).

destino de la civilización europea. El rol didáctico que pueda tener la historia de Alejandro, o su abstracción como una historia arquetípica del comportamiento humano pasa a un segundo plano en la filosofía de la historia universal.

Podemos aplicar esta lógica que Hegel expone para el caso de Alejandro a un ejemplo más cercano a su época. Como vimos, Locke elabora una tipología de las leyes en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690). De acuerdo con el filósofo inglés existe la (i) *ley divina* que es la medida del pecado y del placer, la (ii) *ley civil* que es la medida de los crímenes y de la inocencia, y finalmente la (iii) *ley filosófica* que es la medida de la virtud y el vicio (Locke, 2005, XXVIII §7 - 10). La ley filosófica de Locke ejerce su poder coactivo por medio de la alabanza y la censura, se trata de una ley *supraestatal* de carácter moral que tiene validez universal. En otras palabras, Locke deduce la existencia de una ley *abstracta universal* válida en todo contexto, independientemente de las circunstancias específicas en las que se instancia la ley. Otro ejemplo puede ayudar a aclarar la diferencia: uno de los actos fundacionales de la Revolución Francesa fue la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789), una proclamación *universal* cuya validez no está sujeta a la condición política, social o económica del ser humano: vale para hombres, mujeres, adultos, niños, europeos, asiáticos, etc. Esta declaración proclama unos “derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre” (1789, pág. 1), derechos que por su carácter de inalienables y naturales pertenecen a todo ser humano solo por su condición de humano¹⁸⁹. Para que una proposición tenga validez universal es necesario llevar a cabo una abstracción que elimina los matices de cada situación particular: la racionalidad del hombre considerada abstractamente se manifiesta como *los mismos* derechos universales en todas las latitudes y todos los tiempos. Esta es la “abstracción del contenido” que Hegel denuncia, pues lo concreto, las instanciaciones particulares, son irrelevantes para esta formulación general de principios.

¹⁸⁹ En el artículo segundo de esta declaración se afirma que estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión (1789).

Hegel es crítico con esta abstracción que atribuye a la razón ilustrada y contrapone a la razón universal abstracta una idea de razón *universal concreta*¹⁹⁰. El espíritu subjetivo es la manifestación concreta de una razón universal, que no existe como magnitud independiente de la realidad, sino que su existencia se da únicamente instanciada en sujetos y eventos únicos. La idea de un *derecho universal* con contenido determinado no tiene sentido, porque la razón se puede manifestar de las formas más diversas, no hay un solo camino que puede adoptar lo racional. Lo universal no son las normas concretas que produce la razón, sino la razón misma que se encuentra en la base de toda formulación de normas o acontecimiento¹⁹¹. Hegel critica la idea de que es posible aplicar un derecho de la misma forma en cualquier geografía y tiempo, en detrimento de las condiciones sociohistóricas que han configurado a los pueblos, es decir, en contravía del *espíritu del pueblo*. En este ejemplo en particular, las ideas de libertad típicas de los ilustrados, como veremos, van en contravía del espíritu germano, que ha desarrollado su propio concepto de libertad de orden más racional que el de franceses e ingleses (Hegel, 2005, pág. 178).

2.5. El medio de la historia: los individuos históricos

A partir de la identidad entre razón y realidad se puede concluir que las acciones se encuentran encaminadas racionalmente y –más aún– obedecen a un fin racional. Esta misma identidad también implica que el sujeto individual (el espíritu subjetivo) se diluye en

¹⁹⁰ Esto lo argumenta con su ejemplo sobre Anaxágoras. De acuerdo con Hegel, Anaxágoras descubrió que existe racionalidad en la naturaleza al percatarse que los planetas siguen órbitas que se pueden descubrir por medio de la razón. Sócrates criticó Anaxágoras porque este se limitó a afirmar la existencia de la razón en el orden de lo natural, cuando realmente lo apropiado era afirmar que la razón es *causa* del acontecer. La visión de Anaxágoras es una visión abstracta de la razón, una razón que se superpone sobre el acontecer, pero sin embargo pertenece a un ámbito apartado de la realidad. Para Hegel, esta es una visión de la razón que en adelante hizo carrera en la historia de la filosofía (Hegel, 2005, págs. 105-106).

¹⁹¹ En este sentido va la anécdota que Hegel recuerda de César, quien encontró en un pequeño pueblo provincial los mismo afanes y preocupaciones que veía en Roma, porque “los mismos afanes y esfuerzos se producen en una pequeña ciudad que en el gran teatro del mundo”. Otra demostración de la universalidad de la razón es el sentimiento religioso que comparte un hombre que adora a un ídolo con un hombre cristiano. Se puede censurar el objeto de adoración del idólatra pero no su sentimiento religioso, que surge de la misma sensación de maravilla que en el caso del cristiano (2005, pág. 119).

el sujeto universal (el espíritu absoluto). Dado que tanto espíritu subjetivo como espíritu absoluto son organizados racionalmente, los fines de uno y otro se alinearán eventualmente. Vale aclarar que las acciones no necesariamente son racionales desde el punto de vista de los sujetos, sino desde el punto de vista de la totalidad. De tal forma, Hegel permite la posibilidad de explicar racionalmente un comportamiento que subjetivamente es irracional o contrario al fin último de la historia.

Esto es especialmente evidente en la discusión que hace sobre los “individuos históricos” (Hegel, 2005, págs. 159-164), que a través de sus acciones catalizan el avance del espíritu en el mundo. El rasgo distintivo de los individuos históricos es que producen grandes revoluciones y transformaciones en la historia. Esto significa que, en su acto de creación de un nuevo orden, están acabando con aquello que existía anteriormente, poniendo en juego las categorías de *variación* y *rejuvenecimiento*. De esta forma Hegel reinterpreta la aporía del progreso para reformular la decadencia como un estadio necesario en el avance del espíritu en el mundo. Los individuos históricos tienen una función central en el progreso histórico, al punto que ellos son “los que aprehenden este contenido universal y superior y hacen de él su fin; son los que realizan el fin conforme al concepto superior del espíritu. En este sentido hay que llamarlos *héroes*” (Hegel, 2005, pág. 160).

Sin embargo, los *héroes* no son personas altruistas cuyo fin es luchar por el bienestar de sus congéneres; su gran virtud consiste en la capacidad de espolear el cambio histórico y acomodarse a este flujo. En sentido estricto, lo que hace excepcionales a los héroes no es que se encuentran adelantados o retrasados a su momento histórico, sino que todo lo contrario, son quienes más perfectamente capturan *el espíritu de su tiempo*, pues a través de sus acciones condensan las corrientes históricas y les dan fuerza efectiva, acercando el momento de la actualización del espíritu absoluto. Aunque Alejandro, Julio César o Napoleón pudieron tener motivos egoístas para iniciar sus campañas, esto es irrelevante para la Historia Universal. Quien condena el comportamiento de los héroes lo hace por ignorancia, por un profundo desconocimiento de la razón en la historia:

No hay grande hombre para su ayuda de cámara, dice un conocido refrán. Y yo he añadido –y Goethe lo ha repetido años después–: no porque el gran hombre no sea un héroe, sino por el ayuda de cámara es el ayuda de cámara [...] Para el ayuda de cámara no hay héroes; solo los hay para el mundo, la realidad, para la historia. (Hegel, 2005, pág. 166)

Solo la mirada aguda de la persona culta, el intelectual, puede juzgar a las personalidades históricas de acuerdo a su rol en el devenir del acontecer. Esto no implica, sin embargo, que solo las personas cultas y educadas pueden encarnar la racionalidad en la historia. Es una obviedad que con frecuencia actuamos acorde a nuestras pasiones, de forma irracional y egoísta. Entonces, ¿Cómo conciliar la razón en la historia con la irracionalidad en las acciones humanas? Para Hegel (2005) “la idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha”, desde su lugar oculto envía “lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes” (pág. 168). La razón subsume lo que, desde nuestra óptica, podríamos llamar acciones tanto racionales como irracionales. Como parte del movimiento de procesualización de la historia, Hegel postula su idea del “*ardid de la razón*” [*List der Vernunft*]¹⁹², por medio de la cual la razón hace que “las pasiones obren por ella” (pág. 168). Termina por subsumir lo irracional al proceso de la razón en la Historia. En el caso de la agencia humana, los individuos se convierten en el medio eficiente para la expansión del espíritu absoluto¹⁹³.

2.6. La *materia* de la historia: los pueblos

Recordemos que parte de la tarea de Hegel es dar cuenta de la tensión entre cambio y permanencia que atestiguamos en la historia. Sobre esta base, los sujetos individuales, incluso los héroes, no explican satisfactoriamente la dicotomía entre cambio y permanencia. La tarea de la historia universal es la visión de la historia como *totalidad*, de

¹⁹² También traducido como la *astucia de la razón*.

¹⁹³ Esta es una conclusión parcial que podemos derivar hasta este momento. Más adelante, Hegel argumentará que los individuos tienen fines propios y que –para ser racionales– dados fines han de coincidir con el proceso de despliegue en la historia. De suerte que, dentro de la estructura argumentativa, al cumplir sus propios fines un sujeto cumple también el fin de la historia, por lo cual no es una mera herramienta utilizada por el *ardid de la razón*.

la razón en su infinita concreción: “su principio espiritual es la totalidad de los puntos de vista. Considera el principio concreto y espiritual de los pueblos y su historia, y no se ocupa de las situaciones particulares” (Hegel, 2005, pág. 101). Esto nos conduce a otro elemento central de la filosofía de la historia hegeliana: *los sujetos de la historia no son los individuos particulares sino los pueblos*. Aunque los sujetos históricos son los agentes del cambio y la transformación, aún no está resuelto cómo se manifiesta la razón en la realidad, ni cuáles son los nodos de estabilidad que permiten hablar de permanencia en la historia. Es decir, más allá del principio de que la razón opera en el trasfondo de la historia como garante de la continuidad en el proceso, aún falta por esclarecer de qué forma específica podemos ver a la razón en las instituciones históricas humanas. O como Hegel lo denomina en las *Lecciones* (2005) el *material* en el que se manifiesta la razón en la historia.

Después de concluir que la *idea* de la historia es la expansión de la libertad y el autoconocimiento del espíritu; y los *medios* de la razón en la historia son los sujetos individuales que a través de sus actos hacen avanzar a la historia, Hegel (2005) centra su atención en la expresión *material* de la razón:

¿Cuál es el fin que ha de ser realizado con estos medios? O sea: ¿cuál es la configuración del fin en la realidad? Se ha hablado del medio; pero la realización de un fin subjetivo y finito implica además el factor de *material* que tiene que existir o ser producido. La cuestión es, por tanto: ¿cuál es el material en el que se verifica el fin último de la razón? (pág. 172)

Se trata, por tanto, de buscar la expresión *material* de la razón más allá de la existencia efímera de las personas concretas. Al estudiar la historia universal y considerar el espíritu, no tenemos que considerarlo únicamente “como individuo humano” (Hegel, 2005, pág. 125). Puesto que hay distintos niveles en los que el espíritu se manifiesta, que van desde lo absoluto a lo subjetivo, un auténtico estudio de la Historia Universal se preocupa por lo universal instanciado en lo concreto. Sin embargo, en este caso lo concreto es la unidad social en la que se manifiesta la razón, y que acompaña una multiplicidad de personas individuales. En las palabras de Hegel:

El espíritu, en la historia, es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general. Y el espíritu que hemos de ocuparnos es el *espíritu del pueblo*. Ahora bien, los espíritus de los pueblos se diferencian según la representación que tienen de sí mismos, según la superficialidad o profundidad con que han sondeado, concebido, lo que es el espíritu. (Hegel, 2005, pág. 126)

Por tanto, el estudio de la Historia Universal, entendida como el descubrimiento de las condiciones *a priori* de la experiencia, se debe ocupar de los *pueblos*, en tanto espíritus supraindividuales que trascienden la experiencia de cada persona particular. La historia, por tanto, se hace sobre los pueblos y no sobre las personas que los integran. El carácter de un pueblo, si nos atenemos a esta cita, está terminado por el *espíritu del pueblo*, que es el grado de conciencia que dicho pueblo tiene sobre la idea o el fin de la historia: la libertad¹⁹⁴. Los pueblos son relevantes en la historia, en últimas, por sus productos culturales e intelectuales en los que se encarna el espíritu absoluto. El espíritu del pueblo “constituye el derecho, la moral y la religión del pueblo” (Hegel, 2005, pág. 126) y por eso mismo es el fundamento de las producciones materiales y la objetivación del espíritu en la materia llevada a cabo por los distintos pueblos a lo largo de la historia.

Hay, por tanto, una gradación en el conocimiento que los pueblos tienen de la gran trama de la historia. Desde esta óptica, los pueblos orientales se encontraban en un estadio de desarrollo más atrasado que el de los pueblos germánicos del siglo XIX; no solo por sus capacidades técnico-científicas –lo cual es una obviedad– sino también en términos de desarrollo espiritual, religioso, cultural y artístico. Por el momento histórico en el que existieron, el conocimiento del espíritu y su esencial libertad se encontraba menos desarrollado, y esto se ve reflejado en sus instituciones sociales y sus producciones culturales.

La prioridad de los pueblos como sujetos de la historia no riñe con la función de los individuos históricos, pues ellos encarnan el *espíritu de su pueblo* y por su carácter

¹⁹⁴ “Los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. Por tanto, lo que se realiza en la historia es la representación del espíritu. La conciencia del pueblo depende de lo que el espíritu sepa de sí mismo; y la última conciencia, a que se reduce todo, es que el hombre es libre” (Hegel, 2005, pág. 126).

extraordinario son capaces de impulsar el progreso en la historia. En tanto sustancia de los acontecimientos, el espíritu es parte integral de los individuos y “ningún individuo puede trascender esta sustancia; puede, si, distinguirse de otros individuos pero no del espíritu del pueblo” (Hegel, 2005, pág. 126); más aún, los “hombres de más talento son aquellos que conocen el espíritu del pueblo y saben dirigirse por él. Estos son los grandes hombres de un pueblo, que guían al pueblo, conforme al espíritu universal” (Hegel, 2005, pág. 126).

Los fines de los sujetos individuales se corresponden con los fines del sujeto supraindividual¹⁹⁵. El pueblo es la máxima expresión concreta de la razón universal, se representa –colectivamente– un ideal y un fin que sus individuos aspiran alcanzar a través de sus producciones y creaciones. Esto significa que los fines de los sujetos se hallan subsumidos al fin de carácter más universal que tiene ese macrosujeto que denominamos *pueblo*. Consciente de que los pueblos y los estados infligen penurias en los sujetos individuales, Hegel argumenta que desde el punto de vista del espíritu subjetivo (el individuo) hay acontecimientos que se pueden pensar como injustos, pero considerados desde el punto de vista de lo objetivo (el estado, en este caso) siguen ajustados a un orden racional. Aquello que el individuo entiende como injusticia puede no serlo realmente, porque por encima del fin subjetivo existen otros objetivos que superan y pueden justificar el perjuicio que sufre una persona individual.

Recordemos, sin embargo, que para Hegel es una verdad demostrada a través de la filosofía que la historia sigue un curso racional. Aunque advierte que los individuos son *fines en sí mismos* y no puros medios para la realización de la voluntad del estado, también sostiene que existe una sincronía entre los fines individuales y los generales para mantener la unidad de su sistema. En su búsqueda de un sentido unitario para la historia, Hegel postula una razón supraindividual y extrahistórica (o más específicamente, transhistórica) que unifica el acontecer en su unicidad, pero esto conduce a aseverar la identidad entre los fines de la historia universal, el estado y los individuos. El estado, al ser la encarnación del *espíritu del*

¹⁹⁵ “Las individualidades, por tanto, desaparecen para nosotros y son para nosotros las que vierten en la realidad lo que el espíritu del pueblo quiere [...] Los individuos desaparecen ante la sustancia universal, la cual forma los individuos que necesita para su fin. Pero los individuos no impiden que suceda lo que tiene que suceder” (Hegel, 2005, págs. 126-127).

pueblo es la manifestación objetiva del espíritu en el mundo, y por tanto, los intereses individuales se deben alinear con el interés superior del estado. En esta sección vimos cómo la filosofía de la historia hegeliana parte del principio de que existe una razón que opera en la historia. Esta razón no sólo proporciona las *categorías* del desarrollo histórico, que Hegel denomina *variación*, *rejuvenecimiento* y *razón*; sino que, adicionalmente, la razón proporciona la *idea* que orienta la historia, organiza los *medios* por los que la historia ocurre y configura la *materia* de la historia. Hegel identifica esta idea con la libertad, los medios con los individuos históricos y la materia con los pueblos.

La crítica que Koselleck hace a la filosofía de la historia, en general, es que se olvida de su propia condición histórica. En ese sentido, Hegel da cuenta del cambio, el movimiento y la transformación en la historia, pero olvida considerarse a sí mismo bajo esta lógica. Al olvidar su propia historicidad, la filosofía de la historia hace una hipóstasis de conceptos que en principio son completamente intrahistóricos, como *la razón*. En su estudio sobre la filosofía de la historia de Hegel, Rus Rufino (2005) arroja un diagnóstico similar:

Quando [Hegel] llegó a Berlín afirmó que la plenitud de la historia había llegado con el Estado Prusiano, sin tener en cuenta que era una construcción humana histórica como las que él repaso en sus lecciones, y no podía considerarse definitiva. Sin embargo, Hegel pensó que la lechuza de Minerva levantaba su vuelo, es decir, la lechuza el símbolo de la sabiduría, cuando se marcha es porque hemos llegado al saber absoluto, la dialéctica se ha detenido porque ya ha dado todo su fruto y no hay más que hacer. (Rus Rufino, 2005, pág. 77)

De nuevo, la cuestión sobre si esta es la interpretación más adecuada de Hegel puede quedar suspendida para mi propósito actual¹⁹⁶. En la interpretación de Rus Rufino, las categorías que Hegel utiliza pretenden capturar *sustancias* cuya validez es independiente del decurso histórico.

¹⁹⁶ En esta cita en particular, el autor presenta a Hegel como un defensor del estado autoritario prusiano, acusación común pero también altamente polémica por muchos estudiosos de Hegel. Para una discusión sobre la posición política de Hegel, *The Hegel Myths and Legends* (1996, págs. 53-130)

3. Apéndice. Filosofía de la historia en el siglo XXI: Francis Fukuyama

A pesar de que hoy en día la filosofía de la historia sea una disciplina desacreditada, su concepción de la historia pervive en la política y la sociedad. Aunque en círculos académicos se acepte que la filosofía de la historia hegeliana se encontraba limitada por la historiografía y las concepciones de su tiempo, eso no ha quitado vigencia a su lectura de la historia como unificada y orientada teleológicamente. De hecho, diría Koselleck, es una herramienta ideológica potente que se utiliza en los discursos políticos. Como un ejemplo relativamente reciente del influjo de la filosofía de la historia, vale la pena traer a colación el libro *The End of History and the Last Man* [*El fin de la historia y el último hombre*] (1992) de Francis Fukuyama¹⁹⁷.

Allí Fukuyama argumenta que después tras el final de la Guerra Fría, la humanidad había alcanzado su última etapa de evolución ideológica con el triunfo del liberalismo. Al resumir su argumento dice:

Mientras que algunos países contemporáneos pueden fallar en crear una democracia liberal estable y otros pueden recaer en otras formas de gobierno más primitivas como la teocracia o la dictadura militar, el *ideal* de democracia liberal no se puede mejorar. (Fukuyama, 1992, pág. XI)

Directamente alude a una valoración de los distintos sistemas de gobierno al referirse a la teocracia y la dictadura como *primitivas* con respecto al liberalismo. Al ser el liberalismo el último estadio ideológico, Fukuyama concluye que para 1992 habíamos alcanzado *el fin de la historia*, es decir, el culmen de la evolución *ideológica* de la sociedad humana. Sin embargo, el autor procede a cualificar lo que quiere decir por *fin de la historia*, y para ello escuetamente nos dice que por *historia* no entiende la “ocurrencia de eventos”, sino más bien:

¹⁹⁷ Este libro es un desarrollo detallado de las ideas expuestas en “The End of History?”, un ensayo publicado en *The National Interest* en 1989. Escrito meses antes de la caída del muro de Berlín, postula que con el final de la Guerra Fría la humanidad habría alcanzado su última etapa de evolución ideológica, representada en el estado liberal democrata. Fukuyama suscitó un intenso debate en el que intelectuales de todo el espectro político se declararon a favor o en contra de sus ideas.

Lo que sugerí que había llegado a su fin no era la ocurrencia de eventos, grandes e importantes eventos, sino la Historia: esto es, la historia entendida como un único y coherente proceso evolucionario, cuando se tiene en cuenta la experiencia de todos los pueblos en todos los tiempos. (Fukuyama, 1992, pág. XII)

Como vemos, Fukuyama utiliza un concepto absoluto de *la Historia* (es decir un singular colectivo), y alude a la existencia de una Historia Universal en cuyo final nos encontrábamos en 1992. Este fin no significaba el fin de las guerras, la pobreza, el hambre y en general del sufrimiento humano. En ese sentido, el acontecer o el devenir histórico no se detendría, pero ya se había alcanzado el *ideal* de organización política más allá del cual no podíamos avanzar. Fukuyama (1992) asocia ese estado ideal con la democracia liberal sustentada en los principios de libertad, igualdad y el libre mercado (págs. XI, XIII). Para apuntalar su posición, el autor se pregunta si la expansión de los principios liberales en el mundo en detrimento de gobiernos totalitarios de derecha e izquierda obedece a “un profundo hilo conector que les subyace, o si simplemente se trata de instancias accidentales de buena suerte” (pág. XIV). Con el fin de sustentar la primera de estas alternativas, ofrece dos argumentos.

El primero es un argumento económico que afirma que estadísticamente el liberalismo aumenta la riqueza de las naciones y por tanto se relaciona con un aumento en la satisfacción de necesidades de la población; por ello hay un poderoso incentivo económico para adoptar políticas liberales como el libre mercado y la desregulación económica (págs. 55-139). Sin embargo, anota el autor, el aumento de la riqueza económica no necesariamente implica una apertura democrática o política, pues hay naciones que utilizan prácticas comerciales liberales sin por ello ser democracias. Dado que el liberalismo económico no necesariamente conduce a un régimen democrático, Fukuyama ofrece otro argumento para sustentar por qué la democracia se ajusta más que cualquier otro sistema de gobierno a la naturaleza humana.

Este segundo argumento, de corte filosófico, es que el liberalismo democrático es el sistema político que más se acomoda a la necesidad de reconocimiento esencial que todo ser humano tiene (págs. 143-208). Con una interpretación peculiar de la dialéctica del amo y el

esclavo de Hegel¹⁹⁸, Fukuyama afirma que solo cuando estamos en condiciones de igualdad con el otro nuestra necesidad de ser reconocidos es verdaderamente satisfecha, o como lo pone en términos más contemporáneos, el reconocimiento de otros solo satisface nuestra autoestima cuando viene de alguien que consideramos igual (pág. XVII). Según Fukuyama, para Hegel “el deseo de reconocimiento conduce a dos combatientes primordiales a obligar al otro a reconocer su humanidad arriesgando sus vidas en una batalla mortal” tras la cual uno de los combatientes cede ante el miedo a la muerte y “nace la relación de amo y esclavo” (pág. XVI). Bajo estas relaciones asimétricas de poder, el amo no está satisfecho por el reconocimiento de su esclavo –pues el esclavo no es propiamente humano– y el esclavo no es reconocido de ninguna forma por su amo. Este reconocimiento fallido que cada uno experimenta los conduce a una sensación de insatisfacción pues su necesidad de autoestima no se satisface. Para Fukuyama, un sistema liberal democrático permite alcanzar un reconocimiento completo, pues todos los individuos tienen igualdad de derechos. En este sistema, el reconocimiento se adquiere mediante el éxito en distintos ámbitos: deportivo, político, económico, cultural, empresarial, etc. La sociedad había alcanzado *el fin de la historia* y en adelante seguiría un proceso de refinamiento del sistema político y económico sin transformaciones fundamentales. Estábamos en la poshistoria¹⁹⁹.

Ahora bien, la tesis de Fukuyama ha sido ampliamente criticada por distintos motivos. Muchos estudiosos de Hegel han señalado su desconocimiento de los detalles de la filosofía hegeliana que lo conducen a deformar las ideas del filósofo, además de un desconocimiento

¹⁹⁸ En el artículo “The End of History and the Return of History”, Phillip T. Grier argumenta que la lectura de Hegel que hace Fukuyama está basada en una interpretación de Alexandre Kojève. Grier critica a Fukuyama por asumir que Kojève hace una interpretación canónica de la obra de Hegel. El resultado es que Fukuyama sitúa la interpretación marxista de Kojève en el centro de su argumento a favor del liberalismo y el capitalismo, sin ser consciente de que la visión de Kojève es poco ortodoxa y da un peso mayor al que en realidad tiene a la dialéctica del amo y el esclavo. Para Grier, Kojève reinterpreta la dialéctica del amo y el esclavo para argumentar que por medio de esta confrontación los dos buscan reconocimiento mutuo, en vez de la versión hegeliana que concluye que el esclavo sale mejor librado porque se constituye a sí mismo a través de su trabajo forzado. En suma, Grier afirma que Fukuyama utiliza al *Hegel de Kojève* que es muy distinto a una interpretación más tradicional de Hegel (Grier, 1996, págs. 183-198).

¹⁹⁹ Vale la pena señalar que recientemente Fukuyama ha moderado su posición. En una entrevista para CNN Chile de mayo del 2019 afirmó que existe una crisis de la democracia liberal y la economía de mercado ha sido cuestionada. La elección de políticos populistas y autoritarios (Donald Trump, Jair Bolsonaro, el Brexit y Boris Johnson, Vladimir Putin) en distintas partes del mundo ha minado los fundamentos democráticos y la desregulación de los mercados ha producido una enorme concentración de la riqueza (Fukuyama, 2019).

de las circunstancias históricas y la posición política de Hegel, pues para Fukuyama, el autor alemán situaba el “estado liberal” al final de la historia, cuando en realidad el filósofo era un autor antiliberal. También se ha criticado la noción de “fin de la historia” entendida como el punto terminal o final del acontecer histórico que utiliza el politólogo estadounidense²⁰⁰.

Ahora bien, mi interés no es terciar en la discusión sobre el mérito o demérito de la interpretación de Hegel. Lo que me interesa es resaltar el planteamiento de Fukuyama como ejemplo de la noción de filosofía de la historia de Löwith (1949): “una interpretación sistemática de la historia universal de acuerdo con un principio por el cual los eventos históricos y sucesiones son unificados y dirigidos a un fin último” (pág. 1). En el caso de *El fin de la historia y el último hombre* ese fin es el estado liberal democrático y capitalista que emergió como “victorioso” en la década de los noventa. La visión de Fukuyama está atravesada por una idea de progreso histórico y de forma optimista plantea un futuro utópico. Para Löwith lo que define a la filosofía de la historia no es el *contenido* sino la *forma*. Una *forma* de interpretar el sentido de la historia a partir de un fin que unifica el acontecer y su unicidad, una forma de encontrar algo de permanencia en el cambio. Si retomamos la advertencia de Koselleck, el riesgo de la filosofía de la historia no está en su *contenido* sino en la *forma* como atribuye sentido a la historia.

Fukuyama da por supuesto que existe la “libertad” en sentido unívoco y no ofrece una definición clara del término. A lo sumo, define el liberalismo político como “el imperio de la ley que reconoce ciertos derechos individuales o libertades del control gubernamental” (Fukuyama, 1992, pág. 42). Siguiendo a James Bryce, enumera tres derechos fundamentales del liberalismo: el derecho civil, que exime al ciudadano del control sobre “su cuerpo y su propiedad” (pág. 42), el derecho religioso, que exime al ciudadano del control sobre la “expresión de opiniones religiosas y la práctica del culto” (pág. 42) y los derechos políticos,

²⁰⁰ Estos argumentos y otros se encuentran en el libro editado y recopilado por Jon Stewart titulado *The Hegel Myths and Legends*. Allí Stewart presenta una selección de textos que atacan visiones comunes sobre la filosofía hegeliana que no se ajustan al pensamiento del alemán. La sección “The Myth of Hegel as Totalitarian Theorist or Prussian Apologist” (págs. 53-130) es esclarecedora sobre la posición política de Hegel y la sección “The Myth of the End of History” es iluminadora sobre la discusión y las críticas que se le hacen a Fukuyama (págs. 183-238).

que exigen al ciudadano de control gubernamental en “cuestiones que no afectan de manera evidente el bienestar de la comunidad como para justificar el control” (pág. 43)²⁰¹. Se puede inferir que Fukuyama entiende por libertad la ausencia de control gubernamental. Sin embargo, nunca somete a discusión si la libertad económica es compatible, sin la necesidad de controles gubernamentales, con la libertad política o la libertad religiosa. Tampoco se pregunta por la asimetría en el acceso a estos derechos por cuestiones económicas. Es decir, el politólogo parece asumir un concepto de libertad como capacidad de elegir en todos los ámbitos posibles, sin adentrarse en las relaciones, fracturas y tensiones que existen entre lo económico, lo político y lo religioso. El resultado de esto, es un modelo en el que confluye la democracia, el liberalismo y el libre mercado. Sin embargo, la experiencia histórica reciente ha demostrado que la desregulación de los mercados puede generar crisis económicas que repercuten en el acceso a los derechos políticos o el debilitamiento de la democracia. El argumento de Fukuyama en *El fin de la historia y el último hombre* le impide interrogarse seriamente por las fallas del liberalismo a la luz de nuevas circunstancias históricas, o considerar la regulación de los derechos económicos ante nuevas formas de cooptación del estado que en 1992 no eran evidentes. En suma, el autor describió la Historia Universal desde su punto de vista al final de la Guerra Fría, y por un exceso de optimismo juzgó que habíamos alcanzado el culmen de la evolución ideológica. Esto solo es posible si se extiende la perspectiva limitada de un politólogo norteamericano tras el final de la Guerra Fría a la totalidad de la historia humana.

Por tanto, el argumento de Fukuyama es válido siempre y cuando uno esté dispuesto a aceptar que el concepto de libertad y reconocimiento que él utiliza (y que extiende a toda la tradición filosófica occidental) es válido más allá del momento histórico en el que emitió su juicio sobre el final de la historia. El liberalismo es el mejor sistema político, *siempre que* aceptemos la libertad como un valor absoluto y no existan otros valores que puedan arrebatarse ese lugar privilegiado a la libertad, o más concretamente, al concepto de libertad de Fukuyama. En este sentido, proyecta su representación del concepto de libertad a la totalidad del acontecer y a partir de esa proyección atribuye un sentido a la historia. La

²⁰¹ Como un ejemplo de un derecho político menciona la libertad de prensa (pág. 43).

noción de *la Historia* de Fukuyama mezcla de forma acrítica la *narración histórica* con los *acontecimientos históricos* y asume que son una y la misma cosa. En una suerte de desliz ontológico, Fukuyama traslada su categoría de análisis, la libertad, a los acontecimientos históricos.

Esta equivalencia es ingenua desde un punto de vista filosófico e histórico y, adicionalmente, posibilita la utilización ideológica del conocimiento. Ingenua porque, por un lado, asume que las categorías del intérprete de la historia no están sujetas a la historicidad de la comprensión (pues se utiliza el concepto de libertad como medida absoluta del progreso humano), por otro lado, olvida la afirmación de Weber sobre la imposibilidad de establecer una escala de valores políticos y morales a partir del conocimiento histórico y sitúa sus propios prejuicios y valores en la cima de esa escala. Pero la equivalencia también es susceptible de ser utilizada ideológicamente, porque de asumir que el fin de la Historia Universal es *la Libertad* a justificar una guerra de liberación de la opresión hay un paso muy corto. En esto radica la potencia ideológica de la filosofía de la historia.

En algunos momentos del texto de Fukuyama hay atisbos de esta tendencia generalizadora que produce utilizar singulares colectivos para explicar el devenir histórico. Por ejemplo, el politólogo afirma que “la tecnología hace posible la acumulación ilimitada de riqueza, y por tanto, la satisfacción de un conjunto de deseos humanos en expansión permanente. Este proceso garantiza una homogenización de todas las sociedades humanas, más allá de sus orígenes históricos o herencias culturales” (Fukuyama, 1992, pág. XIV). Al margen de la premisa cuestionable de que es posible producir y acumular riqueza ilimitadamente –como nos ha demostrado nuestra experiencia histórica reciente–, vemos la afirmación radical de que la homogenización de las culturas está garantizada independientemente de su origen histórico. Se trata de una prognosis futurista que parte del supuesto de que hay unos conceptos universales, que son operantes en la historia pero que ellos mismos no están sujetos al devenir, y por este motivo estos conceptos homogenizarán a las distintas culturas eventualmente. Koselleck advierte en contra de las prognosis históricas y es escéptico ante la posibilidad de estudiar la historia contemporánea, o del “tiempo presente”. En

“Continuidad y cambio en toda historia del tiempo presente” afirma que el futuro es incognoscible porque las categorías con las que analizamos la historia e interpretamos el acontecer son móviles, de suerte que nuestros puntos de referencia siempre están en movimiento (Koselleck, 2001, págs. 115-134). Esto implica que nuestras especulaciones sobre el futuro nunca pasarán de ser especulaciones, puesto que los regímenes conceptuales que informarán los acontecimientos del futuro son insondables. Por eso, la idea de que se dará una “homogenización de todas las sociedades humanas, más allá de sus orígenes históricos o herencias culturales” solo se puede mantener junto con la existencia de categorías y conceptos estáticos que valdrán de la misma forma para nuestra sociedad que para la sociedad dentro de cien años. Si nos atenemos a esto, podríamos afirmar que la prognosis histórica de Fukuyama ha sido refutada por la experiencia. Si algo ha mostrado el final de la Guerra Fría, es que ha habido una explosión de formas de ver el mundo y representar la historia que era inconcebible hace unas décadas. Ante la proliferación de visiones del mundo, pareciera que la deriva autoritaria que actualmente amenaza a las democracias explota la incertidumbre y el miedo a lo desconocido que produce la pluralización del mundo y las visiones históricas.

El problema es que al deshacernos de las filosofías de la historia nos exponemos de nuevo la pregunta sobre cómo podemos tener verdadero conocimiento histórico. Para retomar el lenguaje que he usado ¿Cómo podemos conciliar la tensión entre permanencia y cambio en la historia? ¿Qué categorías podemos utilizar para dar cuenta de la inteligibilidad transhistórica del conocimiento? ¿Cómo podemos evitar que esas categorías sean abusadas políticamente? En el capítulo siguiente empiezo a hilar la respuesta que Koselleck dará a este interrogante. En el prólogo distinguí tres dimensiones de la obra de Koselleck: histórica, metodológica y teórica-filosófica. El próximo capítulo está dedicado a la dimensión metodológica de nuestro autor, es decir, trata los postulados fundamentales de la *historia conceptual* [*Begriffgeschichte*], propuesta que pretende no subsanar los errores atribuidos a la filosofía de la historia y de sus herederos metodológicos, *la historia de las ideas* [*Ideengeschichte*] y el *historicismo* [*Historismus*].

Por tanto, el siguiente capítulo está dividido en dos grandes secciones. En la primera sección, reconstruyo los postulados fundamentales que Koselleck atribuye a la *historia de las ideas* y al *historicismo*, y discuto las ideas de Ernst Cassirer, a quien un comentarista rotula como miembro de la primera de estas escuelas. Mi interés en la obra de Cassirer radica en que su filosofía anticipó los desarrollos teórico-filosóficos que Koselleck plantearía en la segunda mitad de su carrera, en un acercamiento a las ideas de la filosofía neokantiana. En la segunda sección, expongo los lineamientos y defino los principales aspectos de la *historia conceptual*, con el objetivo de mostrar cómo Koselleck intentó subsanar los errores de la historiografía que le precedió a través de su método.

IV. La historia conceptual [*Begriffsgeschichte*]

Este capítulo está dedicado a lo que he denominado la dimensión metodológica de la obra de Koselleck. En este capítulo tengo tres propósitos principales. El primero es desarrollar las críticas que Koselleck hace a dos escuelas historiográficas prominentes, la historia de las ideas [*Ideengeschichte*] y el historicismo [*Historismus*], mostrando al lector que el origen común a ellas es la *filosofía de la historia*. En segundo lugar, muestro como la historia conceptual de Koselleck es una alternativa metodológica a la historia de las ideas y el historicismo que no reedita los errores que Koselleck ve en ellas. Por último, quiero argumentar que la oferta teórica de Koselleck se enmarca dentro de una discusión más amplia sobre la necesidad de fundar teóricamente a las ciencias humanas, y en ese sentido, Koselleck recoge el testigo de las discusiones del neokantismo y adopta elementos que encontramos en la filosofía de Ernst Cassirer.

1. Koselleck contra la *historia de las ideas* [*Ideengeschichte*] y el *historicismo* [*Historismus*]

En “Historia social e historia de los conceptos”, Koselleck (2012) señala, las dos escuelas contra las cuales su *historia de los conceptos* [*Begriffsgeschichte*] tomó posición, *la historia de las ideas* y el *historicismo*:

La historia de las ideas y del espíritu, conceptos que se investigaron abstrayéndolos de su contexto sociopolítico concreto en cierto modo por su valor intrínseco. Por otra parte, había que evitar sobre todo hacer una historia similar a la historia de los acontecimientos políticos, y preguntarse, al contrario, por las premisas a largo plazo de estos hechos. (pág. 11)

Koselleck acusó a la historia de las ideas de sustancializar las *ideas*, es decir, de ignorar el carácter histórico del lenguaje y asumir contenidos semánticos eternos y extrahistóricos. Por otro lado, acusó al historicismo (a la cual llama la *historia de los acontecimientos*

políticos en este fragmento) de no preguntarse por las *estructuras* de largo plazo que subyacen al acontecer y su unicidad²⁰².

En una carta escrita por Koselleck y dirigida a Carl Schmitt, fechada 21 de enero de 1953, el historiador le expresa al jurista su pretensión de renovar los postulados teóricos de la historia atendiendo a la máxima de comprender los conceptos a partir del contexto al cual pertenecen, pero evitando el error del historicismo de “relativizar los valores” (Koselleck & Schmitt, 2019, pág. 10). Koselleck señala a Friedrich Meinecke como alguien que tenía “frente a sus ojos” el problema de la relativización de los valores, pero que sin embargo había fallado en su empeño de solucionar las inconsistencias teóricas del historicismo, pues había asumido que más allá de la relación entre los sujetos históricos y el contexto, existen “valores [...] en realidad existentes «en sí»” (Koselleck & Schmitt, 2019, pág. 10).

Para nuestro autor, la solución consiste en desarrollar una “ontología histórica” que sirva como nuevo fundamento de la disciplina de la historia y como alternativa al historicismo; para ello sugiere la historicidad de Heidegger como un posible camino (Koselleck & Schmitt, 2019, págs. 12-13). Desde muy temprano en su carrera, Koselleck veía en el historicismo²⁰³ un enfoque que debía ser superado, y cuya superación vendría dada por el desarrollo de la noción de historicidad para formular categorías históricas que permitieran dar cuenta de la unicidad y el devenir sin asumir la existencia de cosas “en sí”.

Con estos dos fragmentos podemos delinear la intención de Koselleck de navegar entre dos extremos de la historiografía: la historia de las ideas, que postula la existencia de categorías

²⁰² Aunque en la segunda mitad del siglo XX el historicismo quedó en entredicho, Gadamer (1977) lo resalta como el inicio del despertar de la “conciencia histórica” (pág. 343). El historicismo pone el énfasis en entender los acontecimientos a partir de sus circunstancias históricas específicas, lo cual condujo a la conciencia del efecto de la historia en el pensamiento, el lenguaje y el acontecer. De esta forma, para Gadamer, se inició el camino que conduciría a formular el concepto de *historicidad* en la segunda mitad del siglo XX.

²⁰³ Si nos atenemos al artículo de Georg Iggers, *Historicism: The History and Meaning of the Term* (1995), la primera mención del vocablo *historicismo* se encuentra en notas fragmentarias, escritas en 1797, que dejó Friedrich Schlegel. Las notas mencionan que el “«historicismo de Winkelmann» había introducido una «nueva época» en la filosofía al reconocer la «inmensurable diferencia» y «la naturaleza totalmente única de la antigüedad»” (pág. 130). Acto seguido oponía a Winkelmann con otros filósofos populares cuyo error consistía en superponer nociones filosóficas contemporáneas a épocas pasadas. Aquí ya está contenida la premisa fundamental del historicismo: a cada momento histórico le corresponden circunstancias específicas y solo entendiendo estas circunstancias particulares se pueden comprender los acontecimientos en su unicidad.

eternas y extrahistóricas; y el historicismo, que al valorar los acontecimientos por su unicidad tiende a relativizar los valores y a preguntarse solo por circunstancias muy concretas.

Una dificultad que implica delinear lo que Koselleck entiende por estas dos escuelas (historia de las ideas e historicismo alemán), es que no desarrolla en detalle qué entiende por estos términos. Por tanto, la versión que aquí presento está construida con ayuda de literatura secundaria. Queda abierta la pregunta de si las versiones de la “historia de las ideas” y el “historicismo” que Koselleck tiene en mente hacen justicia al pensamiento de sus representantes. De otra parte, siguiendo a Koselleck, he optado por distinguir las dos escuelas, aunque la frontera entre una y otra es porosa, puesto que para evitar caer en el relativismo el historicismo postula la existencia de categorías extrahistóricas sustanciales, es decir, recurre a las *ideas* que dan su nombre a la *historia de las ideas*.

1.1. La historia de las ideas [*Ideengeschichte*]

La historia de las ideas fue un movimiento intelectual de la primera mitad del siglo XX que se expandió más allá de las fronteras de Alemania e incluye autores como Ernst Cassirer en Alemania, Arthur Lovejoy en Estados Unidos y Robin George Collingwood en el Reino Unido²⁰⁴. Como su nombre lo indica, esta escuela se enfocó en rastrear la presencia de *ideas* en el devenir histórico, partiendo de la premisa que existen algunos contenidos semánticos básicos de las ideas y que ellas se instancian en las distintas situaciones históricas (Gadamer & Koselleck, 1997, págs. 67-96).

²⁰⁴ Otra dificultad adicional en la caracterización de esta escuela de pensamiento es que no existe consenso sobre los miembros pertenecientes a ella. Los autores mencionados aquí con caracterizados como “historiadores de las ideas” por Palti (2011), Mendelbaum (1965) e Iggers (1995).

La noción de *concepto* de Koselleck pretende subsanar la ausencia de autoconciencia histórica que le atribuye a la historia de las ideas²⁰⁵. A diferencia de la idea, el concepto toma en cuenta su propia historicidad y la hace parte del quehacer del historiador²⁰⁶.

La historia de las ideas supone que es posible rastrear en el desarrollo humano el despliegue y manifestación de ideas que siempre han estado presentes en la historia. Lo anterior bajo el supuesto de que se puede encontrar un hilo conductor que inicia en la antigüedad y termina en la época contemporánea, en una línea ininterrumpida de desarrollo intelectual. Por tanto, la *idea* es un vocablo que contiene un núcleo semántico que permanece inalterado a lo largo del tiempo, aunque puede sufrir transformaciones superficiales en función de las circunstancias históricas: “[La historia conceptual] pretendió una crítica a la historia de las ideas, en tanto que estas se mostraban como baremos constantes que solo se articulaban en diferentes configuraciones históricas sin modificarse esencialmente” (Koselleck, 1993, pág. 113). En oposición a esto, la teoría de Koselleck gira alrededor del *concepto*, que por definición está dotado de historicidad. El contenido semántico del concepto no se debe buscar en algo externo a la historia, sino que, por el contrario, se debe atender a los agentes históricos para llenar de contenido semántico de un concepto. A medida que las sociedades cambian, también lo hacen los conceptos.

Palti (2011) intenta caracterizar la distinción entre *idea* y *concepto* a partir del libro póstumo de Cassirer, *The Myth of the State [El mito del estado]* (1946). Hay dos elementos del texto de Palti que quisiera discutir. Por un lado, según él, Cassirer es uno de los exponentes de la historia de las ideas, entendida esta como la búsqueda de contenidos semánticos sustanciales y extrahistóricos (pág. 1). Por otro lado, afirma que hay una cercanía entre el neokantismo de Cassirer y la historia de los conceptos de Koselleck, específicamente, en el

²⁰⁵ En esta sección utilizo los fragmentos de Koselleck que nos pueden ayudar a entender qué entiende por esta escuela, pero también me valgo del texto del historiador argentino Elías Palti, *Reinhart Koselleck: His Concept of the Concept and Neo-Kantianism* (2011), el cual nos proporciona indicaciones adicionales. Sin embargo, mi interés principal en el texto de Palti radica en que me permitirá realizar una discusión sobre la filosofía de Ernst Cassirer y su cercanía con la historia conceptual de Koselleck.

²⁰⁶ “Koselleck distingue *Begriffsgeschichte* de *Ideengeschichte*. Una historia de ideas «inmutables» no puede dar cuenta de los diversos roles desempeñados por ellas en contextos dispares” (Oncina, 2003, pág. 175).

intento de encontrar una regularidad que funcione como elemento unificador del devenir histórico (págs. 18-20).

Frente al primer aspecto, considero Cassirer no hace historia de las ideas en el sentido de Koselleck, es decir, la búsqueda de “baremos constantes” que no se alteran en el tiempo. Frente al segundo aspecto, considero acertada la idea de que entre el neokantismo de Cassirer y la historia de los conceptos de Koselleck hay una afinidad que consiste en la búsqueda de un sustrato antropológico de la historia. En el caso de Cassirer este sustrato adoptó el nombre de las *formas simbólicas* y en el caso de Koselleck se trató de la *histórica* [Historik] y las *estructuras de repetición* [Wiederholungsstrukturen]. En este capítulo expongo la filosofía y el propósito de Cassirer en su obra, para posteriormente señalar las afinidades con la *histórica* y las *estructuras de repetición* con las que Koselleck intentó encontrar una alternativa para la filosofía de la historia.

En síntesis, si partimos de la descripción que hace Koselleck de las ideas como baremos constantes que no se modifican esencialmente a lo largo del tiempo (Koselleck, 1993, pág. 113), entonces no hace justicia al pensamiento de Cassirer inscribirlo bajo este rótulo, como sugiere Palti. Adicionalmente, sostengo que, aunque existen diferencias importantes entre los dos autores alemanes, dichas diferencias pasan a un segundo plano cuando se considera que sus proyectos teóricos comparten una intención común, a saber, la formulación de las condiciones trascendentales de la historia.

1.1.2. La crítica a la noción de “idea”

Palti (2011) parte del principio de que la idea estado en *El mito del estado* “si bien cambia de significado a través del tiempo, aún se concibe como una *idea*, no como un *concepto*” (pág. 4). Empleando la terminología de Koselleck, Cassirer intentaría delinear un contenido semántico específico que ha permanecido igual a lo largo de la historia. Ante esto, el historiador argentino elabora una crítica a la posición que sostiene la existencia de un contenido semántico esencial de las palabras (págs. 5-6). La pregunta que salta a la vista es

“cómo localizar las marcas que la identifican [a la idea] a través de sus variaciones semánticas” (pág. 5). En principio, se debe asumir que existe un núcleo semántico que pervive de un uso del término “estado” al siguiente. En caso de no existir este núcleo, se trataría de una misma palabra que contiene distintos contenidos semánticos. El peligro es incurrir en una falacia nominalista, pues no existe un núcleo semántico discernible de la idea de estado, sino tan solo una misma palabra que se usa para contenidos semánticos diferentes²⁰⁷. Si no existe un contenido semántico estable, la historia de las ideas asumiría erróneamente que la palabra “estado” designa una sustancia extrahistórica, cuando lo que ocurre es que una misma palabra se usa para describir distintas experiencias históricas. Se trataría de hipostasiar una palabra, elevar a la categoría de sustancia algo que depende enteramente del contexto histórico²⁰⁸.

Para la historia de las ideas el contenido semántico de estas viene dado *desde afuera* de la historia. La relación entre el contenido semántico de una palabra y las circunstancias que rodean su uso es anecdótica para determinar dicho contenido. Por medio de un correcto control metodológico, el historiador se puede acercar cada vez más a la esencia del contenido semántico de la idea. Esto equivale a decir que hay una definición correcta de las ideas y que dicha definición captura un contenido extrahistórico. Lo que realmente se conoce es aquello que es eterno, inmutable e independiente de las contingencias del devenir. Por ejemplo, si consideramos que la palabra “democracia” denota una idea, podemos hacer un estudio para develar el contenido semántico que le es sustancial. En la medida en que este contenido se halla fuera de la historia, debemos asumir que hay continuidad semántica en el uso de la palabra desde los griegos hasta nuestro tiempo. El paso del tiempo sería irrelevante para el significado del vocablo “democracia”. De inmediato surge la cuestión de si existe esta pretendida continuidad a lo largo de los siglos.

²⁰⁷ “Si en cada nueva definición de una idea nada de sus definiciones anteriores fuera preservado, simplemente tendríamos una nueva idea [...] escribir la historia de la idea de *Estado* implicaría una falacia nominalista: la creación de una entidad artificial basada en la recurrencia accidental de un término que no se refiere a un objeto común o algún núcleo conceptual identificable” (Palti, 2011, pág. 5).

²⁰⁸ La historia de las ideas versa sobre “la acción bien de grandes hombres, bien de actores muy estilizados que actúan en cierto modo como si fuesen mudos: Estados o dinastías, Iglesias o sectas, clases o partidos, pueblos o naciones o cualquier otro actor que sea hipostasiado” (Koselleck, 2012, pág. 18).

Quien desee responder a esta pregunta debería establecer qué permanece sin cambios entre la democracia ateniense que limitaba el derecho al voto a los hombres adultos con propiedad y la democracia contemporánea de sufragio universal, así como en toda otra forma de organización social que denominaríamos con ese rótulo.

Esto conduce a una posición incómoda. O bien nos vemos obligados a concluir que las distintas formas de organización histórica encarnan el contenido semántico sustancial de la idea; o, por el contrario, aceptamos que no hay continuidad en el contenido semántico de la palabra y que cada instanciación histórica obedece a unos criterios distintos. Para que una idea describa la experiencia histórica de dos mil años, tiene que ser desprovista de determinaciones positivas, pues ellas pueden excluir ciertas formas de organización social como una democracia. Entre más general una idea, menor es su contenido semántico pues cada vez se hace necesario formular una definición más abstracta. El problema es cómo definir algo, de tal forma que la definición sea significativa y refiera a experiencias históricas concretas, pero que al mismo tiempo no sea demasiado excluyente y cerrada como para describir solo una pequeña cantidad de fenómenos.

La suposición de un contenido sustancial de las ideas condenó a esta escuela a “utilizar categorías desprovistas de una capacidad hermenéutica efectiva” (Palti, 2011, pág. 6), es decir, a usar categorías de análisis o bien demasiado amplias y generales o bien demasiado estrechas y específicas, de modo que perdieron su poder descriptivo de la realidad social. Este problema es especialmente agudo en el caso de palabras con gran densidad semántica como libertad, democracia, liberalismo, comunismo o razón. Esto lo podemos corroborar si consideramos los sentidos radicalmente distintos y contradictorios que se adscriben a estas palabras dependiendo de quien las usa.

En resumen, el argumento en contra de la historia de las ideas es que la suposición de un contenido semántico sustancial implica dos problemas; por un lado, conduce a hipostasiar entidades mentales como si fueran “realidades” extrahistóricas, lo cual no da cuenta de la historicidad del lenguaje; por otro lado, está la dificultad de seleccionar aquellos contenidos esenciales de la idea, justamente por los usos múltiples de las palabras. Ahora quisiera

analizar si el pensamiento de Cassirer se puede inscribir bajo el rótulo de historia de las ideas, tal como lo pretende Palti.

1.1.3. Ernst Cassirer: ¿historiador de las ideas?

Ernst Cassirer (1874-1945) fue uno de los filósofos más célebres de la primera mitad del siglo XX. Educado en la escuela neokantiana de Marburgo bajo el tutelaje de Hermann Cohen, desarrolló una antropología filosófica para dar cuenta de nuestra vida cultural²⁰⁹. Con la llegada del partido Nazi al poder en 1933, Cassirer se exilió, primero en Inglaterra, posteriormente en Suecia y finalmente en los Estados Unidos. En este último país escribió *An Essay on Man [Antropología filosófica]* (1944) y el mencionado *The Myth of the State [El mito del estado]* (1946), publicado póstumamente. Por esta última publicación Palti inscribe a Cassirer dentro de la historia de las ideas. Su argumento es que allí Cassirer describe unas condiciones antropológicas que homogenizan a los seres humanos, y que, por tanto:

en el marco del neokantismo, la idea de una homogeneidad esencial de la humanidad, que en principio se refirió exclusivamente a disposiciones innatas, de alguna forma se debe reflejar en el contenido semántico para permitir inteligibilidad histórica, lo cual necesariamente implica una recaída en la perspectiva esencialista de la historia intelectual. (Palti, 2011, pág. 6)

En la cita vemos una asociación cercana entre neokantismo e historia de las ideas. Considero que dicha asociación no se puede mantener, al menos no en el caso de Cassirer ni con la definición que Koselleck de historia de las ideas. La afirmación de Palti descansa sobre el supuesto de que las condiciones antropológicas de la experiencia histórica se manifiestan a través de contenidos semánticos específicos. Sin embargo, la intención de Cassirer en *El mito del estado* (1946) no es encontrar la definición del “estado” a lo largo del

²⁰⁹ “Cassirer, por su lado, recibió su entrenamiento inicial de Hermann Cohen y la escuela neokantiana de Marburgo, y sus primeros estudios sobre epistemología y filosofía de la ciencia son un legado duradero de Marburgo. Pero para la década de 1920, Cassirer sintió la necesidad de expandir la visión neokantiana de Cohen de la filosofía crítica trascendental del conocimiento científico, y giró hacia campos de estudio más amplios –antropología, lenguaje, religión y las artes” (Gordon, 2012, pág. 22).

tiempo, sino explicar el surgimiento del estado totalitario en el siglo XX a partir de dos concepciones del estado: la concepción mítica y la racional. Para lograr ese cometido, Cassirer empieza por discutir qué es el pensamiento mítico (págs. 3-49), seguido de una reconstrucción de la disputa permanente entre el pensamiento mítico y el pensamiento racional en la concepción del estado (págs. 53-186), para finalmente reseñar el pensamiento mítico moderno y diagnosticar el triunfo de este en el estado totalitario nacionalsocialista (págs. 189-298).

Sin embargo, *mito* y *razón* son lo que Cassirer denomina *formas simbólicas*. Para exponer cabalmente esta noción, me valdré, principalmente, de otros dos textos de Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* [*El concepto de sustancia y el concepto de función*] (1910) y *An Essay on Man* (1944). Este excursus por el pensamiento de Cassirer, permitirá una más profunda reflexión sobre los presupuestos lógicos y la intención filosófica del pensamiento de Koselleck, mostrando así la gran cercanía en el planteamiento neokantiano de Cassirer y la historia de los conceptos.

El eje argumental de *The Myth of the State* (1944) reposa sobre la distinción entre lo mítico y lo racional y su aplicación al ámbito de lo político. Esta distinción fue por primera vez elaborada en el segundo tomo de *Philosophie der symbolischen Formen* [*Filosofía de las formas simbólicas*] (1925), pero encontramos una formulación más tardía de esta idea en *An Essay on Man* (1944)²¹⁰. Allí Cassirer expone los elementos constitutivos de una antropología filosófica, es decir, una comprensión filosófica del ser humano. Su propósito parte de la convicción de que el objetivo de la filosofía es el “autoconocimiento”²¹¹, y este se da por medio de un correcto entendimiento de los productos culturales humanos. En el fondo, la pregunta es por aquello que caracteriza y diferencia al ser humano de otras formas

²¹⁰ *An Essay on Man* es una síntesis de las ideas expuestas por Cassirer en los tres tomos de su *Filosofía de las formas simbólicas* [*Philosophie der symbolischen Formen*] (1923-1929). En el prefacio de su antropología filosófica, el autor nos señala que allí el intentó exponer de forma breve los principales puntos filosóficos contenidos los tres tomos de su obra anterior, escribiendo un libro más accesible a los lectores (Cassirer, 1944, págs. 12-13).

²¹¹ “Que el autoconocimiento es el más alto objetivo de la investigación filosófica es generalmente aceptado [...] este objetivo permaneció invariable y sólido: el punto de apoyo de Arquímedes, el centro fijo e inamovible de todo pensamiento [filosófico]” (Cassirer, 1944, pág. 15).

de vida. En su respuesta evita definir al ser humano como un “animal racional”, pues una mirada a la cultura revela que no todas nuestras actividades obedecen a una razón matemático-científica. Junto al lenguaje científico y lógico coexiste un lenguaje emocional, poético y creativo. Esta definición no termina de capturar la riqueza de la cultura humana y por ello “en vez de definir al hombre como un *animal racional* debemos definirlo como un *animal symbolicum*” (Cassirer, 1944, pág. 44). Lo característico del ser humano no es su racionalidad, sino su capacidad de crear representaciones simbólicas. Para entender esta formulación, empecemos por ver a qué se refiere Cassirer con la palabra *símbolo*:

Los símbolos –en el sentido apropiado del término– no pueden ser reducidos a meros signos. Signos y símbolos pertenecen a dos universos de discurso diferentes: un signo es parte del mundo físico del ser; un símbolo es parte del mundo humano del significado [...] los signos, aun cuando son entendidos como tal, tienen, sin embargo, un tipo de ser físico o sustancial; los símbolos tienen solo valor funcional. (Cassirer, 1944, pág. 51)

El signo siempre está asociado a un objeto físico, por ello siempre está delimitado a un contexto concreto y específico. El símbolo, en cambio, no se refiere a un objeto físico perceptual, se trata de una representación en el pensamiento de una relación entre contenidos; sirve para denotar una función, es decir, una relación entre entidades. Por ello la función simbólica no está “restringida a casos particulares sino que es un principio de aplicabilidad universal que comprende la totalidad del pensamiento humano” (Cassirer, 1944, pág. 54). La naturaleza simbólica es la capacidad de abstraer el pensamiento de situaciones concretas y de pensar en términos de relaciones y propiedades, independientemente de lo físico²¹². A diferencia de los humanos, otros animales solo pueden relacionar propiedades de forma más rudimentaria, siempre limitados por los estímulos perceptuales y con arreglo a fines prácticos. Por este motivo, “el animal posee una imaginación e inteligencia práctica mientras que solo el hombre ha desarrollado una nueva forma: una *imaginación e inteligencia simbólica*” (Cassirer, 1944, pág. 52).

²¹² Un ejemplo es nuestra capacidad de abstraer colores y las formas de los objetos. Es claro que el color y la forma son propiedades independientes de los objetos, aunque solo observemos estas propiedades instanciadas en los objetos. Nadie duda que el color verde de una manzana no es consustancial a la manzana. Identificamos que se trata de una propiedad no esencial del objeto y podemos diferenciar las dos cosas.

La definición del símbolo como una función relacional se puede rastrear en una obra escrita por Cassirer en 1910, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*²¹³, en donde describe dos paradigmas lógicos que se encuentran en oposición. Por un lado, existe una *lógica de las sustancias*, cuyo origen rastrea hasta Aristóteles y cuya característica principal consiste en encontrar una serie de propiedades esenciales de los objetos. Por otro lado, tenemos una *lógica de funciones*, que se ocupa de encontrar relaciones entre conceptos y define sus contenidos relacionalmente. Existe una noción genérica de las ideas²¹⁴ desde Aristóteles que “no presupone nada sino la existencia de cosas en su multiplicidad inexhaustible, y el poder de la mente de seleccionar dentro de esta riqueza de existencias particulares lo que es *común* a varias de ellas” (Cassirer, 1910, pág. 5). A partir de esta noción genérica de idea, llegamos a la misma crítica descrita más arriba, a saber, entre más general es una idea, menos contenido tiene: “el aumento de la extensión de la idea se corresponde con una progresiva disminución del contenido; hasta que finalmente, las ideas más generales que podemos poseer no tienen ningún contenido definido” (Cassirer, 1910, pág. 7). Pero esto va en contravía de nuestra expectativa sobre las ideas, pues esperamos que tengan poder discriminativo a pesar de su generalidad, que subsuman bajo sí a lo particular y nos permitan dar cuenta de ello. Es la misma crítica que Palti hace a la historia de las ideas, pero enfocada en la formación de ideas en general y no sólo de las ideas sociopolíticas. En todo caso, es evidencia de que Cassirer era consciente de los problemas de adoptar una perspectiva esencialista sobre el contenido semántico de las ideas.

Para reforzar el argumento de Cassirer²¹⁵ podemos utilizar el argumento que George Berkeley esgrime en contra de la abstracción en su ensayo de 1710, *Treatise Concerning*

²¹³ Existe una traducción al inglés de este texto, titulada *Substance and Function*, publicada en 1923.

²¹⁴ En el texto alemán, aparece la palabra *Begriff* [concepto], sin embargo, para mantener la consistencia con los términos que he utilizado en este texto, utilizaré la palabra *idea* [Idee] cuando sea relevante. De esta forma, puedo reservar el uso del vocablo *concepto* para el término como es definido por Koselleck. Igualmente, en las citas del texto de Cassirer, he cambiado la palabra concepto por la palabra idea cuando es relevante la distinción.

²¹⁵ Cassirer (1910) menciona con tono crítico a Berkeley, pues aunque el obispo irlandés señala el problema de la abstracción, su presupuesto metafísico y lógico sigue siendo el mismo que el de la noción genérica de la idea, a saber, que las ideas designan las características comunes, y por tanto esenciales a las clases de individuos (págs. 11-13). Aquí utilizo una interpretación distinta a la que hace Cassirer de Berkeley, en la que me sirvo de los argumentos del segundo para reforzar el punto hacia el cual se dirige el primero.

Principles of Human Knowledge [Tratado sobre los principios del conocimiento humano].

Berkeley alude a las perplejidades que ocasiona la idea de la abstracción en los filósofos (Berkeley, 2014, §1). Para el empirista, la noción de una idea abstraída de toda representación es un sinsentido, pues en todo caso nuestra representación mental siempre tiene atributos específicos²¹⁶. La abstracción pura es una entelequia filosófica. Cuando pensamos en la idea del “ser humano” le adscribimos atributos como, extensión, altura e intelecto, pero siempre en unas relaciones específicas; el ser humano tiene un rango de alturas, extensiones y capacidades intelectuales, y solo el conjunto de estas relaciones nos permite formarnos una idea del ser humano. Quien concibe que el propósito de la abstracción es encontrar la característica esencial de las cosas (como por ejemplo, el atributo esencial común a todos los robles, los manzanos, los eucaliptos, etc.) comete un craso error, pues la crítica de Berkeley demuestra que esto es imposible. La pregunta es cómo es posible que existan ideas generales si no es a través de la abstracción (entendida en este sentido)²¹⁷. La respuesta de Berkeley nos da la clave que diferencia dos tipos de paradigmas lógicos:

Un concepto, el cual considerado en sí mismo es particular, se vuelve general en su significado cuando se la hace representar o reemplazar a todos los otros conceptos particulares de la misma clase. Supóngase que un geómetra, al probar la validez de un procedimiento para cortar una línea en dos partes, dibuja una línea negra de una pulgada. Tal como es usada en esta demostración geométrica, esta línea particular es general en su significado porque se utiliza para representar a todas las líneas particulares, de modo que lo que se prueba con respecto a ella se prueba con respecto a todas las líneas. Y tal como esta línea se vuelve general al ser usada como un *símbolo*²¹⁸, la palabra “línea” se utiliza como un *símbolo* con significado general. (Berkeley, 2014, §12)

²¹⁶ Por ejemplo, podemos concebir la “forma” solo en una forma concreta o el color únicamente en una extensión; no podemos pensar la forma pura o el color puro.

²¹⁷ En §12 Berkeley dice: “Estaremos mejor posicionados para entender qué hace que una palabra sea un término general si primero entendemos cómo las ideas se vuelven generales (Enfatizo que no niego que hay ideas generales –solo que hay ideas *abstractas*) [...] Si queremos hablar significativamente y no decir cosas de las que no podemos entender el sentido”.

²¹⁸ En el texto original, Berkeley utiliza la palabra *sign* [signo], que he optado por traducir como *símbolo* para mantener la consistencia con los términos utilizados en este capítulo.

La línea que el geómetra utiliza en su demostración es general porque es un *símbolo* que representa una relación, no porque representa las características esenciales de todas las líneas. Conectemos esto con los dos tipos de lógicas que Cassirer describe. Existe una lógica cuyo supuesto fundamental es la existencia de propiedades esenciales que podemos descubrir y categorizar. Cassirer sitúa el origen de esta lógica en Aristóteles, pues para él, la organización jerárquica de las ideas en género y especie permite ir destilando el contenido esencial de las ideas; a medida que ascendemos en generalidad, nos acercamos más a las propiedades reales de la sustancia. La *metafísica* de Aristóteles permite dar cuenta de esta *concepción lógica*, pues para el estagirita “la idea no es un mero esquema subjetivo en el que coleccionamos elementos comunes de un grupo arbitrario de cosas”, sino que ella nos permite descubrir la verdadera “*forma*, la cual garantiza las conexiones causales y teleológicas de las cosas particulares” (Cassirer, 1910, pág. 9). De esta manera, la posibilidad de una lógica sustancial está supeditada a la suposición de una metafísica que identifica materia, forma y fin²¹⁹. Propiedades como la cantidad, el tamaño, el espacio y el tiempo son accidentales con respecto a la esencia de la sustancia, determinada por su forma y el fin hacia el cual tiende. Las relaciones temporales, espaciales (o de otro tipo) no modifican la naturaleza de la sustancia; estas propiedades son irrelevantes para la comprensión de la cosa²²⁰.

Pero esta forma de entender la formación de ideas es solo *una forma posible* de construir ideas. Existen distintos criterios de selección para crear grupos, y ello depende de los elementos que se quieran relacionar. De esta manera, lo importante, más que la similitud

²¹⁹ “El entendimiento de la lógica de Aristóteles es, por tanto, condicionado por el entendimiento de su concepción del ser. [...] la primacía lógica de la sustancia no se cuestiona. Solo en sustancias dadas y existentes son pensables las determinaciones del ser. Solo en un sustrato fijo con características de *cosa* tienen aplicación real las variedades lógicas y gramáticas del ser en general” (Cassirer, 1910, pág. 10).

²²⁰ Cassirer volvió sobre Aristóteles a lo largo de su carrera. En *Zur Logik der Kulturwissenschaften [Las ciencias de la cultura]*, publicado en 1942, nos dice cómo la metafísica de Aristóteles crea una identidad entre materia, forma y fin. Este dominio de Aristóteles se mantuvo hasta que la matemática mostró que es posible desgajar causa y forma, y explicar la primera sin la segunda por medio de conexiones puramente mecánicas (Cassirer, 1965, pág. 135 y ss). En su libro de 1944, *An Essay on Man*, señala que el golpe final a la metafísica del ser de Aristóteles provendría de la teoría evolucionista de Darwin, que permite explicar el cambio y la transformación de los seres biológicos sin tener que recurrir a una teleología, pues en la teoría evolucionista el cambio es el resultado de mutaciones aleatorias a lo largo de siglos (Cassirer, 1944, pág. 38).

entre las cosas, es la relación que se establece entre ellas. El énfasis se encuentra en la *función lógica* que produce una serie de elementos contenidos en una idea. Lo más importante es que haya consistencia en el tipo de relación que se establece entre los elementos, más que la similitud entre *todos* los elementos de la serie. Así pues, es posible pensar conceptos²²¹ que se construyen de acuerdo a un patrón de relación lógica que permite conectar elementos disímiles en una sola serie; en otras palabras, se trata de conceptos que en virtud de relaciones lógicas pueden contener elementos que no son similares entre sí, pero que sin embargo pertenecen a una misma categoría. Cassirer nos indica que los conceptos matemáticos son el arquetipo de la lógica funcional, pues son contruidos a partir de funciones que permiten crear series, de manera tal que el primer elemento de la serie puede ser enteramente distinto del último, pero que sin embargo se encuentran conectados lógicamente²²². En “De la lógica del concepto de símbolo”, publicado en *Esencia y efecto del concepto de símbolo* (1975)²²³, vuelve sobre los conceptos matemáticos, y afirma que los “elementos y las relaciones no tienen significado independiente alguno, carecen, por así decirlo, de significado «absoluto» [...] ninguna de las figuras fundamentales es definible en sí y sólo obtienen su sentido en el todo del sistema” (Cassirer, 1975, pág. 208). Esta concepción relacional de los conceptos no es limitada a las matemáticas, también es extendible a la totalidad de los conceptos, los símbolos, que

²²¹ En este punto he optado por utilizar la palabra *concepto* puesto que este tiene un sentido más cercano al que Koselleck adscribe a esta palabra.

²²² “Los conceptos matemáticos, que surgen por definición genética, a través de la creación intelectual de una conexión *constructiva*, son diferentes de los conceptos empíricos, que apuntan a ser meras copias de características fácticas de la realidad dada de las cosas. [En el caso de los conceptos matemáticos] debemos crear una multiplicidad que es el objeto de consideración, produciendo desde un simple acto de construcción, a través de una síntesis progresiva, una sistemática conexión de cosas-del-pensamiento” (Cassirer, 1910, pág. 15).

²²³ El propósito principal de este ensayo es responder a las objeciones que Konrad Marc-Wogau había hecho al primer tomo de la *Filosofía de las formas simbólicas*. Según Cassirer, la acusación de Marc-Wogau se puede resumir en que él mantendría la distinción entre materia y forma en su teoría y definiría cada una en virtud de la otra, motivo por el cual terminarían siendo lo mismo. Así pues, Cassirer suscribiría un realismo que postula la existencia de una sustancia en sí –una materia– más allá de nuestras percepciones –la forma (Cassirer, 1975, págs. 194-196). Cassirer responde que su distinción entre materia y forma es puramente analítica: se trata de una condición de posibilidad del conocimiento pensar que existe una materia percibida y que ella adquiere una forma a través de la percepción. Sin embargo, definir una en virtud de la otra no las hace equivalentes, pues a pesar de que solo se comprenden en conjunto, es claro que tiene una función lógica diferente. Materia y forma son *categorías* lógicas, pero no *sustancias*. Postularlas como categorías no implica hacer una hipóstasis de ellas (Cassirer, 1975, págs. 200-214).

utilizamos en la cultura. De tal forma, “ser humano” solo se puede entender a partir de un contexto de relaciones que le dan significado.

Este tipo de conceptos son enteramente simbólicos porque representan relaciones; no tenemos la experiencia perceptual de un punto sin dimensiones, ni de una línea infinita, sin embargo, el punto y la línea son conceptos significativos porque expresan una relación espacial que podemos contemplar intelectualmente. En ese mismo sentido, el concepto de un círculo cuadrado es contradictorio porque expresa una relación analíticamente imposible, pero no porque no tengamos testimonio perceptual de un círculo cuadrado. Al realismo conceptual de Aristóteles, Cassirer opone una suerte de idealismo lógico. La elaboración de conceptos es una superposición de sentido a la realidad física; por medio de los conceptos “el mundo de las presentaciones y las cosas sensibles no es reproducido sino transformado y suplantado por un orden de otro tipo” (Cassirer, 1910, pág. 18). Los conceptos *son* las relaciones que trazamos, constituyen un sentido que no se encuentra en las cosas mismas.

Con este trasfondo lógico, volvamos sobre la antropología filosófica de Cassirer que postula que el hombre es un *animal simbólico*. En un paradigma de lógica funcional, el símbolo tiene una posición privilegiada porque se trata de la representación de una relación que no tiene un correlato físico. Los símbolos permiten asir un tipo de conceptualidad que se enriquece a través de las conexiones entre contenidos mentales. Por ello, cuando Cassirer define al ser humano como un animal simbólico, está definiendo lo humano como la capacidad de revestir a las cosas con un sentido que no les es sustancial sino superpuesto por nosotros²²⁴. En *An Essay on Man* (1944), Cassirer distingue las *formas simbólicas*, que como conjunto constituyen la cultura humana. Las diferentes formas simbólicas son el mito y la religión, el lenguaje, el arte, y finalmente, la ciencia y la filosofía. Cada una de estas esferas de la cultura cumple un rol distinto en nuestra vida social.

²²⁴ Así, por ejemplo, afirma que los humanos vivimos, más que en un universo físico, en un universo simbólico, y que la “realidad física retrocede a medida que la actividad simbólica del hombre avanza” (Cassirer, 1944, pág. 43)

The Myth of the State es una explicación del totalitarismo del siglo XX a partir de la teoría de las formas simbólicas. Existen dos formas bajo las cuales se puede comprender el estado: de forma *mítica* o *racional*. La función del mito es objetivar sentimientos, particularmente sentimientos universales como el miedo, todas las mitologías tienen una explicación de la muerte, como una forma de enfrentar el miedo que ella produce. De otra parte, encontramos la razón científica-filosófica, que procede lógicamente a través de la conexión de premisas para tratar de encontrar leyes universales (págs. 3-52).

La presencia del mito en lo político se evidencia a través de la existencia de mitologías políticas, es decir, concepciones políticas cuyo éxito consiste en apelar a los sentimientos primarios de los ciudadanos para ganar adeptos. Cassirer afirma que hay tres mitos políticos fundamentales para el surgimiento del totalitarismo en el siglo XX: el culto a los héroes (págs. 189-223), el culto a la raza (págs. 224-247) y el culto al estado (págs. 248-276), asociados a las doctrinas de Thomas Carlyle, Joseph Arthur de Gobineau y Hegel, respectivamente²²⁵. El surgimiento de mitologías políticas en el siglo XIX fue la antesala del nacionalsocialismo del siglo XX, que representó el triunfo de la concepción mítica sobre la concepción racional del estado, el triunfo de las emociones como el miedo y la repulsión sobre formas políticas que dan predominio a la ley y la igualdad.

En tiempos de incertidumbre y de precariedad el poder del mito se ve amplificado, y ante la aparente falla de la razón, los humanos buscan seguridad y respuestas en los mitos políticos (Cassirer, 1946, pág. 279). Esta fue la situación de Alemania en el periodo entreguerras, los líderes de la República de Weimar intentaron lidiar con la amenaza de un colapso político y económico, situación que se convirtió en “el terreno natural donde los mitos políticos podían crecer y en donde encontraron suficiente alimento” (Cassirer, 1946, pág. 278). A la postre, todo esto condujo al ascenso del partido nacionalsocialista con su mitología basada en el miedo (u odio) a lo diferente, la convicción de la superioridad racial y el destino manifiesto del pueblo alemán, representando en la doctrina del *Lebensraum*.

²²⁵ Con ello Cassirer no intenta responsabilizar a estos autores directamente por el surgimiento del nacionalsocialismo, pero en su interpretación, aportaron elementos heterogéneos que en el siglo XX funcionarían como la base ideológica del nazismo.

Cassirer (1946) concluye su libro afirmando que “está más allá del poder de la filosofía destruir los mitos políticos. En cierto sentido, el mito es invulnerable. Es impávido ante argumentos racionales; no puede ser refutado por silogismos” (pág. 296). El rol del mito como forma simbólica significa que siempre estará presente en mayor o menor grado en cualquier agrupación humana.

1.1.4. Las afinidades electivas entre Cassirer y Koselleck

En este punto quisiera volver sobre la tesis de Palti, de acuerdo con la cual Cassirer se enmarca dentro de la historia de las ideas, atendiendo a la definición de Koselleck de ideas como “baremos constantes”. Cassirer describe una ubicuidad de la oposición entre lo mítico y lo racional, que refleja disposiciones inherentes al ser humano (formas simbólicas). Existe una estructura trascendental que da forma a nuestra comprensión. En el caso del estado, o en general de cualquier producto cultural humano, sus distintas encarnaciones son diferentes permutaciones de esa instancia trascendental que subyace a la experiencia. Por tanto, Cassirer no describe una concepción *esencialista* o *sustancial* del estado, más bien, señala dos tendencias que se manifiestan a lo largo de la historia y producen distintas formas de organización social. Su filosofía apunta a estructuras que permiten la variabilidad y el cambio en la historia. A Cassirer no le interesa encontrar la esencia de la idea de estado, sino que, más bien, busca describir las condiciones de posibilidad de la existencia del estado, apelando a nuestra constitución antropológica. La filosofía de Cassirer permitió incluir un sentido histórico en las estructuras trascendentales. Por medio de esta se puede pensar en conceptos cuyo contenido semántico se declina de distintas formas en el tiempo, pero cuyo fundamento trascendental es una estructura antropológica que permanece a lo largo del tiempo.

De acuerdo con Palti (2011), “por un lado, los neokantianos introdujeron la historicidad, lo cual los condujo a postular la idea de rupturas conceptuales. Por otro lado, sin embargo, estas filosofías no podrían definir estas rupturas sin dislocar en el proceso las premisas

esencialistas en las que descansaban, haciendo el pasado ininteligible –es decir, sin recaer en el relativismo” (pág. 6). Su conclusión alude a la pregunta sobre cómo podemos interpretar el pasado dentro de su propio contexto, sin deformarlo con nuestras propias categorías; o para ponerlo de forma más amplia, cómo podemos garantizar que nuestras categorías de análisis son válidas más allá del contexto específico en el que se utilizan (esta pregunta es fundamental si el propósito es hablar de *ciencias* sociales). Sin embargo, aunque Palti señala el núcleo de la discusión, su conclusión sobre Cassirer solo es válida si aceptamos la premisa adicional de que “las disposiciones innatas de alguna forma se debe reflejar en el contenido semántico para permitir inteligibilidad histórica” (pág. 6), es decir, que las estructuras trascendentales determinan contenidos semánticos. Esto, como vimos, no es lo que afirma Cassirer. La concepción mítica del estado tiene distintas manifestaciones, las diferentes mitologías políticas no tienen un núcleo semántico definido, su característica común es la función de proporcionar un reaseguro en momentos de crisis política e inestabilidad. En “El concepto de la forma simbólica en la constitución de las ciencias del espíritu” Cassirer explícitamente trata la dificultad de asir el conocimiento cuando nuestra experiencia es de cambio permanente. Allí se pregunta por la posibilidad de hallar categorías transhistóricas que nos sirvan como marcos de interpretación de la cultura. Más aún, en este mismo ensayo encontramos una formulación de la idea de la historicidad, el influjo del tiempo en la conciencia:

Toda conciencia cae bajo la ley heracliteana del devenir. Las cosas de la naturaleza pueden acaso presentar un “fondo” y una duración relativa; a la conciencia, en cambio, éstos le están denegados por su mismísima manera de ser. No posee otro ser que el de la actividad libre: el ser del proceso. Y en este proceso nunca vuelve elementos verdaderamente idénticos. (Cassirer, 1975, pág. 164)

Dada la transformación permanente de la conciencia es imposible buscar la esencia o la sustancia de los conceptos que utilizamos. No hay un núcleo semántico identificable en el lenguaje, la religión, el arte u otras manifestaciones culturales, y por ello, dice Cassirer, debemos preguntarnos por su función más que por su contenido. Sin duda Koselleck va en la misma dirección. Considero entonces que podemos afirmar una afinidad en dos puntos

importantes entre estos autores. Primero, en la concepción lógica que se encuentra en la base de sus teorías, y segundo, en su esfuerzo permanente por discernir la estructura trascendental en sentido kantiano de la experiencia social. Dada la importancia del concepto de *trascendental* no solo de Cassirer, sino también de Koselleck, vale recordar que en la *Crítica de a razón pura* (2006), Kant define lo trascendental como “todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*” (pág. 58; B25).

En primer lugar, los conceptos de Koselleck se caracterizan por su polivocidad, se construyen a partir del estudio de los usos múltiples del lenguaje²²⁶. De entrada, los conceptos suponen el carácter polémico del lenguaje, reconocen la imposibilidad de encontrar un contenido semántico sustancial. El concepto está compuesto por las relaciones semánticas que lo delimitan, no alude a una sustancia extrahistórica de la cual emana el contenido semántico. Si pensamos en los paradigmas lógicos de Cassirer, Koselleck se aparta de la lógica sustancial en el estudio del lenguaje sociopolítico. Los conceptos están anclados en una lógica funcional, pues ellos son herramientas lógicas que por medio de símbolos –palabras– capturan relaciones entre experiencias sociales y contenidos mentales. Un concepto solo es comprensible a partir de un contexto, este remite a una red de relaciones semánticas que lo circundan y lo hacen inteligible; nuestra comprensión del concepto se enriquece a medida que vamos armando la red que lo circunda. Volvamos al ejemplo de la democracia.

La historia conceptual parte del principio de que no existe un núcleo semántico para este concepto, y de que para entender su sentido es necesario estudiar los usos por parte de actores históricos. Esto quiere decir que es posible la existencia de dos (o más) vertientes de sentido para el concepto de “democracia”, uno que se corresponde más a la forma de organización social de Atenas y otro que se corresponde más a la forma de organización social de algunos países contemporáneos. Lo que determina el contenido semántico son los

²²⁶ “Hay que investigar los conflictos políticos y sociales del pasado en el medio de la limitación conceptual de su época y en la autocomprensión del uso del lenguaje que hicieron las partes interesadas en el pasado” (Koselleck, 1993, p. 111).

usos y las adscripciones de significado que los agentes atribuyen a las palabras; esto no va en demérito de la utilidad del concepto, pues lo que este atestigua es una serie de relaciones sociales y políticas y un cúmulo de conexiones lógicas que se articulan a través de la palabra. En el ejemplo de democracia me refiero a dos formas de organización social separadas por siglos, pero también ocurre con todos los conceptos sociopolíticos que se utilizan para describir experiencias sociales que se dan simultáneamente. Podemos imaginar que hoy en día un político liberal y un predicador conservador asociarán significados distintos al concepto de democracia, dependiendo de la red de conceptos a partir de la cual interpretan nuestra sociedad.

El segundo punto en el cual podemos reconocer una afinidad entre Cassirer y Koselleck es en su intención de discernir la estructura transhistórica de la experiencia social. Como vimos, en el caso de Cassirer estas estructuras son las *formas simbólicas* a través de las cuales los humanos dan expresión a su capacidad de superponer un sentido al mundo y que se expresan en las distintas esferas de la cultura. Por su parte, Koselleck formuló su teoría de la *histórica* [*Historik*] y las *estructuras de repetición* como una solución al problema de utilizar nuestras *categorías* para interpretar el pasado²²⁷. Su histórica comprende categorías trascendentales de la historia depuradas científicamente, cuyo rol es funcionar como estructuras de la conceptualidad mas no determinar contenidos semánticos específicos. Tanto Cassirer como Koselleck describen *únicamente* estructuras, porque son conscientes de que el contexto social es fundamental para la determinación del contenido semántico, los dos saben que el intento de capturar el contenido sustancial de un concepto está destinado a fracasar desde un principio. La apelación a estructuras permite salvaguardar la importancia del contexto en la determinación del contenido semántico, mientras que proporciona premisas de largo plazo que garantizan la inteligibilidad entre distintos contextos históricos. Podemos comprender las elaboraciones conceptuales y el contexto

²²⁷ En el texto titulado *Historik und Hermenutik [Histórica y hermenéutica]* encontramos la formulación más sistemática de Koselleck de los alcances y propósitos de esta disciplina (Gadamer & Koselleck, 1997, págs. 67-85). De otra parte, la idea de las estructuras de repetición la encontramos en *Wiederholungsstrukturen in Sprache und Geschichte [Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia]*, publicado en español en el año 2013 en el libro titulado *Sentido y repetición en la historia* (págs. 125-162).

social de siglos pasados porque son estructuralmente similares a lo que nosotros vivimos, más no porque utilicemos exactamente los mismos contenidos semánticos. De esta forma se elimina la necesidad de apelar a una sustancia extrahistórica que garantiza la inteligibilidad transhistórica del contenido semántico. Koselleck asevera que como fundamento de los conceptos subyacen condiciones extralingüísticas. El acontecer no es reducible al ámbito de lo lingüístico. No es lo mismo una *guerra* que la *narración de la guerra*; aunque nuestra comprensión de la guerra necesariamente debe estar mediada por el lenguaje, los acontecimientos no son reducibles a su mediación lingüística (Gadamer & Koselleck, 1997, pág. 86). En la historia conceptual, por tanto “no se trata de historia del lenguaje [...] sino de la terminología sociopolítica que es relevante para el acopio de experiencias de la historia social” (Koselleck, 1993, pág. 106). Lo importante no es el lenguaje *en tanto* lenguaje, sino los conceptos entendidos como la mediación lingüística de experiencias extralingüísticas. Sin embargo, esta relación entre lo lingüístico y lo extralingüístico es bidireccional, los conceptos surgen de la realidad social, pero así mismo la transforman²²⁸.

Koselleck elaboró una serie de categorías antropológicas dentro de las cuales se enmarcan las interacciones humanas y la conceptualidad²²⁹. A diferencia de Cassirer, sin embargo, también creó una taxonomía de categorías que no son exclusivamente humanas, como, por ejemplo, las estaciones y el ciclo de día y noche. A pesar de las diferencias, los dos autores buscaron las condiciones estructurales que permiten la narración histórica, el devenir y el acontecer en la constitución antropológica del ser humano. En ese sentido, Koselleck es deudor del neokantismo. No solo concibe los conceptos como unidades lógicas

²²⁸ En *Historia conceptual y hermenéutica*, Oncina (2003) expresa esta idea de la siguiente manera: “Un concepto testimonia las mutaciones sociales y encauza su horizonte prospectivo, y, por lo tanto, es teórico-práctico. Justamente la bipolaridad de los conceptos permite a su historia suministrar una información que no se puede recabar del simple examen de la situación fáctica” (pág. 172).

²²⁹ Estas categorías son dialécticas porque su pretensión es mostrar el carácter antagónico de las relaciones humanas. Ellas codifican y delimitan grupos e intereses contrapuestos. Por ejemplo, dos de los pares categoriales postulados por Koselleck son amigo-enemigo y público-privado (Gadamer & Koselleck, 1997, págs. 75-78).

relacionales²³⁰, sino que así mismo sigue el empeño por anclar el conocimiento en las ciencias sociales en categorías trascendentales.

A pesar de las similitudes, Cassirer y Koselleck tienen diferencias importantes. La filosofía de Cassirer está permeada por un optimismo hacia el curso de la historia y una creencia general en la posibilidad de progresar. Aunque en general no encontramos un juicio categórico en Cassirer, *El mito del estado* está atravesado por la idea de que es mejor una concepción racional que una concepción mítica del estado, pues el argumento central del libro es que las concepciones míticas del estado catalizan los sentimientos de miedo e incertidumbre de los ciudadanos para desmontar los controles del sistema democrático, y en última instancia, implican una renuncia de la responsabilidad personal y la caída en una narrativa mítica reconfortante (como el destino manifiesto, o la razón en la historia, por ejemplo). Cassirer se enmarca dentro de los valores ilustrados, según los cuales, la responsabilidad personal y la autonomía son las barreras que contienen el avance del totalitarismo y la mentalidad mítica. A pesar del juicio arrojado en su obra, tampoco podemos afirmar categóricamente que Cassirer conciba una jerarquización cualitativa de las formas simbólicas. Al fin y al cabo, mito, religión, arte, lenguaje, ciencia y filosofía son el resultado de distintas esferas de la cultura humana y cada una da expresión a necesidades diferentes.

En contraste, la filosofía de Koselleck es escéptica y resalta el carácter irracional y falta de sentido de la historia, representado por una falta de fe en la noción del progreso. Por un lado, existe la cuestión sobre cómo es posible definir criterios a partir de los cuales podemos juzgar que algo es “progreso”. De otro lado, en caso de poder definir qué es el “progreso”, este es imposibilitado por el olvido constante de experiencias sociales a raíz de los cambios generacionales. Desarrollaré estos dos aspectos.

²³⁰ Vale la pena aclarar que esta “lógica funcional” es, de acuerdo con Cassirer, característica de la modernidad. Es decir, no se trata de una creación exclusiva del neokantismo, sino de un giro amplio en el paradigma lógico de la filosofía europea. El análisis de los conceptos matemáticos que hace John Stuart Mill (1806-1873) sería una manifestación temprana de este giro lógico en la filosofía (Cassirer, 1910, pág. 35 y ss). Otro exponente de este cambio es G.W.F. Hegel, quien en la tercera parte de *Wissenschaft der Logik [Ciencia de la lógica]* (1812) describe una noción relacional del concepto, que se enriquece a medida que aumenta su nivel de generalidad (Hegel, 1968, págs. 531-541).

Frente al primer punto, considero para enriquecer la comprensión de las ideas de Koselleck en *Sentido y repetición en la historia* (2013), podemos recurrir a las reflexiones de Max Weber. Particularmente por el ensayo titulado “La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” (págs. 32-101), en donde Weber argumenta que las ciencias sociales nunca podrán indicar a los investigadores cuales “valores” son mejores o superiores a otros, sino tan solo señalar los medios adecuados realizarlos. Weber sienta una posición sumamente pesimista sobre la posibilidad de encontrar un sentido moral o histórico universal a partir del estudio de las ciencias sociales y argumenta que, finalmente, la elección entre los distintos valores a los que se apegaba el investigador depende de circunstancias subjetivas y preferencias personales. De esta forma, proscribió la posibilidad de encontrar unos criterios morales definitivos y se limita a señalar la irracionalidad intrínseca de la realidad. Koselleck suscribe una visión de acuerdo con la cual nos es imposible definir los criterios del “progreso” y por ello todo juicio de valor que indique la existencia del mismo es solo perspectivista y limitado a la visión de quien emite el juicio.

Frente al segundo punto, en el ensayo “Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico” de *Estratos del tiempo*, Koselleck señala que el desarrollo metodológico que representó el apego a las fuentes indudablemente representó una ganancia en el desarrollo de un método científico, pero simultáneamente, también implicó la pérdida de otra forma de escribir historia que se apoyaba en la retórica para recoger las condiciones sociales y políticas de un momento. Ejemplifica esto por medio de la *Historia de las guerras del Peloponeso* de Tucídides, en donde el autor expone su propia versión del discurso fúnebre de Pericles, para dar a entender al lector el contexto de Atenas en el siglo V a.C. (Koselleck, 2001, pág. 77). Tucídides creó una versión del discurso de Pericles con un alto valor didáctico, y uno de sus méritos fue el uso de recursos literarios en desmedro de lo que “de hecho” hizo o dijo Pericles. Es decir, Tucídides utilizó recursos literarios para contar la historia de la Guerra del Peloponeso a costa de la fidelidad de su narración histórica.

Con frecuencia, lo que nosotros calificamos como progreso conlleva un olvido. En este caso, se obtuvo una ganancia en términos epistemológicos y de consolidación de la historia como

ciencia, pero a cambio de eso se renunció al carácter literario y poético de la disciplina. Adicionalmente el cambio generacional y la finitud de la vida humana implican que a lo largo del tiempo la sociedad olvida o resignifica sus experiencias. Nuestra comprensión de los eventos históricos del pasado y los del presente es cualitativamente distinta de la comprensión personas que vivieron en otras épocas, por eso no es posible hablar de progreso en el conocimiento en el sentido de acumulación, pues con frecuencia cada nuevo avance implica el olvido de otras redes de sentido y significación. El cambio generacional y el olvido que este implica es una de las categorías antropológicas prominentes en *Histórica y Hermenéutica* (Gadamer & Koselleck, 1997, págs. 81-83).

Hemos partido de la definición de Koselleck de la historia de las ideas como la disciplina que busca baremos constantes que no se modifican esencialmente a lo largo del tiempo. A partir de esta definición utilicé un texto de Elías Palti (2011) que caracterizaba a Ernst Cassirer como un historiador de las ideas. Mi intención de este excursus por Cassirer era mostrar al lector cómo el proyecto del neokantismo y el de Koselleck se encuentran emparentados. El propósito último en ambos casos es encontrar una fundamentación filosófica de las ciencias sociales. Del mismo modo, en los dos casos los autores se decantaron por formular una serie de estructuras antropológicas que permiten una estabilidad transhistórica a partir de la cual es posible construir conocimiento. Koselleck denomina a estas condiciones antropológicas la *histórica* [*Historik*] y las *estructuras de repetición* [*Wiederholungsstrukturen*]. A pesar de las similitudes, también señalé la diferencia entre el pensamiento de Cassirer y el de Koselleck; el primero sostiene la creencia en la noción de progreso, mientras que el segundo se caracteriza por el escepticismo sobre la misma. En el caso de Koselleck señalé su pesimismo respecto a la posibilidad de encontrar valores universales o extrahistóricos, puesto que toda teorización sobre la realidad social necesariamente implica una fractura perspectivista de la sociedad que resalta solo algunos aspectos unilateralmente. Hasta aquí me adentraré en esta exposición, aunque en el quinto capítulo del presente texto volveremos sobre la *histórica* y las *estructuras de repetición*.

En la sección siguiente expondré el otro adversario teórico que señala Koselleck, la “historia de los acontecimientos políticos” a la cual acusa de no preguntarse por las premisas a largo plazo de los hechos históricos (Koselleck, 2012, pág. 11).

1.2. Historia de los acontecimientos políticos, o el historicismo alemán

Aparte de la *historia de las ideas*, Koselleck se opone a la historia de los acontecimientos políticos, con lo cual se refiere a la historiografía alemana del siglo XIX e inicios del XX, cuyo presupuesto filosófico es el *historicismo*. De forma similar a lo que ocurre con la historia de las ideas, tampoco existe consenso sobre el significado de este término. Georg Iggers (1995) distingue tres usos del mismo: (i) una posición filosófica acerca de la historia y de los acontecimientos; (ii) un paradigma de la historiografía, particularmente alemana, de los siglos XIX y XX; y (iii) el “nuevo historicismo”, una corriente de crítica literaria que surgió a finales del siglo XX (pág. 129). Se trata de un enfoque histórico-filosófico que va desde mediados del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX, bajo el cual se subsumen autores tan disímiles como Leopold von Ranke, con su ideal del sobrio historiador neutral y objetivo, Heinrich von Treitschke, un historiador prusiano virulentamente nacionalista y políticamente activo; y Friedrich Meinecke, el historiador más importante en Alemania durante los años formativos de Koselleck²³¹. En todo caso, de la lectura de los textos de Koselleck resulta claro que su polémica es en contra de una definición específica de historicismo de acuerdo con la cual su principal característica es una creencia inquebrantable en la unicidad del acontecer y el carácter irrepetible de los acontecimientos.

²³¹ Estos tres autores son mencionados por Koselleck como pertenecientes al historicismo en diferentes textos: el primero en *historia/Historia* (2004, págs. 123-126), el segundo en “On the need for Theory in the Discipline of History” (2002, págs. 10-12) y el tercero en su correspondencia con Schmitt (2019, págs. 9-13). Otro ejemplo del amplio espectro del historicismo lo encontramos en Olsen (2012), para quien el movimiento comprende desde “Leopold von Ranke hasta Gerhard Ritter (1888-1967)” y su característica es la forma como estos habían “conectado el fuerte estado alemán y sus éxitos en política exterior, especialmente durante el reinado de Bismarck, a un distintivo espíritu y desarrollo alemán, o *Sonderweg* [camino especial]” (pág. 15). En este segundo ejemplo, Olsen resalta esa veta del historicismo alemán que resaltaba los logros y progresos del espíritu alemán, veta contra la cual Koselleck reaccionó y acusó de sentar los fundamentos teóricos del totalitarismo.

Koselleck centra su crítica en los dos primeros usos del término, es decir, lo trata como una posición filosófica acerca de la historia y de los acontecimientos y un paradigma de la historiografía alemana. Su interés es revelar la falsedad de las premisas sobre las cuales descansa el historicismo y de esta forma criticar a la historiografía alemana. En “Continuidad y cambio en toda historia del tiempo presente. Observaciones histórico conceptuales”, Koselleck (2001) afirma que el axioma del historicismo es que “todo lo único se da en la historia [...] la historia no se repite, sino que se encuentra en un continuo desarrollo”, frente a lo cual añade que este axioma es el resultado de la experiencia de que “la historia se había modificado radicalmente desde la Revolución Industrial con una velocidad acelerada: en esta medida todo era único e incomparable” (págs. 129-130). Este principio teórico del historicismo se puede rastrear en la filosofía de la historia²³². De esta forma, aunque Koselleck menciona a la escuela histórica alemana, el verdadero blanco de su crítica es el historicismo y su fundamento teórico de la filosofía de la historia. Recordemos que *Crítica y crisis* inició el esfuerzo por hallar los orígenes de la filosofía de la historia que eventualmente condujo a la historiografía acrítica del siglo XX.

De acuerdo con Koselleck, Meinecke se preciaba de hacer historia política de forma objetiva y sin suposiciones metafísicas, pero simultáneamente sostenía una visión teleológica heredada de la filosofía de la historia (Koselleck & Schmitt, 2019, págs. 11-14). Los historicistas “relativizaron los valores” de otros momentos históricos, pero olvidaron que sus propios valores son el resultado de la “filosofía de la historia del siglo XVIII” (Koselleck & Schmitt, 2019, pág. 11). Esto ocurrió porque no aplicaron el principio de la historicidad a su propio pensamiento, es decir, no se percataron de que sus propias categorías de análisis tenían un origen histórico, y aceptaron acríticamente la visión progresista y utópica heredada de la filosofía de los siglos XVIII y XIX. En términos políticos, esto implicaba una posición que veía al estado alemán como el resultado natural de la fuerza del progreso en

²³² “La Ilustración y la Revolución Francesa habían producido una transformación de la experiencia que se hacía elocuente en conceptos como «historia en cuanto tal», «proceso», «revolución», «progreso» o «desarrollo». Eran nuevos conceptos dominantes que tenían en común la conciencia de que todo acontecer estaba estructurado temporalmente. Aclarar cómo y de qué modo es lo que condujo a los grandes sistemas del idealismo alemán, desde Kant a Hegel y Schelling” (Koselleck, 2001, pág. 125).

la historia²³³; este utopismo nacionalista contenía el germen que a la postre conduciría al totalitarismo del siglo XX.

Nuestro autor afirma que el enfoque que procura estudiar los conceptos partiendo del contexto en el que se utilizan, enfoque que más adelante llamaría historia conceptual [*Begriffgeschichte*], es “la única salida para la ciencia de la historia” de la relativización de los valores que permitió el historicismo, relativización que es problemática si “la única relación sin la cual no hay historia, a saber, la del «observador» con el «material» histórico es ignorada” (Koselleck & Schmitt, 2019, págs. 9-10). Desarrollemos este argumento.

En primer lugar, Koselleck considera que el historicismo debe ser superado por la ciencia de la historia. En segundo lugar, señala que el historicismo es la “ciencia” de la relativización de los valores, pues los historicistas relativizaron todos los valores excepto de ellos mismos. Esta relativización parcial es problemática porque ignora la relación entre observador y material histórico; es decir, ignora que, al acercarse a las fuentes, el historiador las interpreta y modifica su significado “original”. En la misma carta a Schmitt, Koselleck acusa al historicismo de pensar que los valores son cosas existentes “en sí”, es decir que los historicistas se convencieron del carácter extrahistórico de sus propios valores, y por ello los utilizaron de forma desprevenida al interpretar las fuentes históricas, ignorando la exigencia metodológica fundamental de controlar los propios prejuicios.

El resultado de esto fue que se trivializó la relación entre historiador y fuente, puesto para el historicismo (de acuerdo con este argumento), la función del historiador era sacar a flote los valores extrahistóricos o “en sí” que se hallaban en los textos, en desmedro del carácter interpretativo de toda lectura. Considerar esta relación como superflua supone que el estudio de las fuentes es irrelevante porque lo que importa es el descubrimiento de valores extrahistóricos que están más allá del material histórico. En ese sentido, la fuente histórica

²³³En *The German Conception of History* (1983), Georg Iggers afirma que algunas de las principales características de la historiografía alemana del siglo XIX, son una marcada convicción en la naturaleza bondadosa del Estado –por la influencia de la filosofía hegeliana– y la creencia de que la fuerza hace derecho –a causa de los éxitos políticos y militares del estado prusiano. A razón de estos dos pilares ideológicos, la historiografía alemana del siglo XIX y comienzos del siglo XX tenía un carácter nacionalista que resaltaba el poderío militar del estado alemán y lo veía como el resultado natural del progreso histórico (págs. 90-124).

queda reducida a un simple vehículo de valores, paradigmas morales o epistemológicos y contenidos semánticos cuya existencia es sustancial. Resumamos el argumento. El historicismo relativiza los valores de otros momentos históricos, pero simultáneamente, considera sus propios valores como existentes “en sí”, por lo que confirma la existencia de sus propios valores o prejuicios en los textos históricos, mientras que ignora lo que estos nos dicen sobre su momento histórico (los valores, creencias y demás elementos de la cultura de su momento). Resumido en una frase: el problema de relativizar los valores es olvidar que *los valores propios también son relativos*.

Volvamos sobre el axioma del historicismo que Koselleck describe en *Estratos del tiempo*, para ver el origen de esta crítica: “todo lo único se da en la historia –toda época se relaciona inmediatamente con Dios– [...] la historia no se repite, sino que se encuentra en un continuo desarrollo” (Koselleck, 2001, pág. 129). Sin mencionarlo, Koselleck cita al historiador Leopold von Ranke (1795-1886), quien en su libro de 1854, *Über die Epochen der neueren Geschichte*, afirma que toda época es inmediata a Dios²³⁴. Ante la unicidad del acontecer histórico, el elemento transhistórico unificador es Dios. Él es la constante que permanece en, y unifica, las distintas épocas históricas, permitiendo así la inteligibilidad del pasado. En este caso, podemos interpretar el pasado porque hace parte de un plan divino que lo unifica con el presente y el futuro. En *Futuro pasado*, nuestro autor nos indica que el historicismo recibió un impulso de la filosofía idealista que lo compelió a concebir “la historia–antes de todos los acontecimientos– como una unidad inmanente de sentido y a reflexionar científicamente sobre ella” por lo cual cada época se relaciona “inmediatamente con Dios [...] con lo que se ha convertido toda la historia en un único milagro” (Koselleck, 1993, pág. 170). La totalidad de la historia queda subsumida bajo un principio y se convierte en un único proceso. Después del fragmento referenciado por Koselleck, Ranke (1906) procede a afirmar que el valor de cada época “no está basado en lo que emerge de ella, sino en su

²³⁴ La frase completa aparece en la introducción de *Über die Epochen der neueren Geschichte*: “Pero yo mantengo: Cada época es inmediata a Dios, y su valor no está basado en lo que emerge de ella, sino en su propia existencia, en sí misma” [*Ich aber behaupte: Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem Eigenen*] (Ranke, 1906, pág. 17).

propia existencia” (pág. 17), implícitamente desestima el valor de todo lo que “emerge” en un momento histórico y sitúa la unicidad de cada época en su origen extrahistórico, Dios²³⁵. Para Koselleck este es el *ethos* general del historicismo, pues a pesar de reconocer la unicidad del acontecer, este sostiene que sus propios valores (como la unidad de la historia por Dios) son sustancias “en sí” que se manifiestan en la historia.

Recordemos la segunda parte de la frase con la que Koselleck critica a la historia de los acontecimientos políticos, a saber, que esta no se pregunta por “las premisas a largo plazo de estos hechos” (Koselleck, 2012, pág. 11), es decir, las condiciones antropológicas, naturales y físicas que permiten que acontezca la historia. El énfasis del historicismo en la unicidad del acontecer, implica una reducción de la reflexión teórica sobre estas premisas de largo plazo que garantizan el conocimiento *científico*. Esto se traduce en una falta de reflexión sobre los supuestos a partir de los cuales se hace historia.

Koselleck resaltó con frecuencia la necesidad de conducir una reflexión teórica sobre los principios de la historia²³⁶ para no reeditar el error del historicismo. En *historia/Historia* [*Geschichte, Historie*], Koselleck (2004) dedica una sección del artículo a trazar los vínculos existentes entre la filosofía de la historia idealista y el historicismo y la escuela histórica alemana (págs. 46-82). Una de sus ideas principales es que “la filosofía de la historia del idealismo alemán, construyendo sobre sus premisas ilustradas, le proporcionó a la Escuela Histórica [*historische Schule*] un sólido armazón del que ésta ya no podría desprenderse”. Para nuestro autor, a pesar de que el historicismo es crítico con la “constructividad” de la

²³⁵ A pesar de su crítica reiterada a Ranke, Koselleck no duda en admitir que su método historiográfico de lectura de fuentes primarias y el derecho de veto de estas es un avance monumental en la constitución de la historia como ciencia. En “Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico” de *Estratos del tiempo* (2001, págs. 74-77), Koselleck nos dice que el método de crítica de las fuentes de Ranke proporciona un conocimiento metodológicamente salvaguardado en contra de las ocurrencias del historiador.

²³⁶ “On the need for Theory in the Discipline of History”, recopilado en *The Practice of Conceptual History* (2002), y “¿Para qué todavía investigación histórica?”, que hace parte de *Sentido y repetición en la historia* (2013) son los dos textos en donde nuestro autor desarrolla explícitamente la necesidad de reflexionar teóricamente sobre la historia. Otros textos en donde trata el tema, aunque no es el tema central del ensayo, son “Continuidad y cambio en toda historia del tiempo presente. Observaciones histórico conceptuales”, que hace parte de *Estratos del tiempo* (2001) e “Historia social e historia de los conceptos”, que pertenece a *Historias de conceptos* (2012). En general, encontramos esta preocupación en muchos de sus escritos, sin contar, obviamente, con toda la producción propiamente teórica del autor.

filosofía de la historia, aceptó sus supuestos filosóficos centrales²³⁷, a saber, la creencia en la idea del progreso, la interpretación teleológica de la historia como una unidad inmanente y la defensa de ideales surgidos de la situación de Alemania durante el siglo XIX, principalmente la creencia en la necesidad de un estado militarmente poderoso a raíz de los éxitos de Prusia en política internacional durante el siglo XIX.

En definitiva, el cargo elevado por Koselleck en contra del historicismo es su falta de autoconciencia histórica. Esta historiografía acrítica de forma ingenua validaba “científicamente” las posiciones políticas que operaban en su base. La lectura de la historia a partir del lente del progreso y utilizando como modelo al estado militarista prusiano permitió que, ya en el siglo XX, el nacionalsocialismo tuviera un repositorio de ideas que se habían construido a lo largo de un siglo para crear una justificación de su proyecto político²³⁸. Pero el nacionalsocialismo es solo *un* caso de una ideología política que apela a supuestos extrahistóricos (Dios, Pueblo, Estado, Nación, etc.) para dotar de sentido y unificar al acontecer. Como vimos, en la introducción a la tercera edición de *Crítica y crisis*, escrita en 1973, Koselleck señala que el radicalismo ideológico de las dos potencias durante la Guerra Fría solo fue posible a partir de una filosofía de la historia que permitió justificar a cada bando que su ideología es la única verdadera, a partir de una interpretación dicotómica de la historia en la que hay unas fuerzas que se alinean con el progreso y otras que se le oponen (Koselleck, 2007, pág. 21). El conocimiento histórico se convierte en tal, en la medida que da cuenta de las corrientes que subyacen al acontecer. Vimos como Meinecke postuló a Dios como un elemento extrahistórico que da unidad al acontecer en

²³⁷ *Historia/Historia* es un artículo escrito originalmente en 1975, sin embargo, vale la pena recordar en la carta que Koselleck (2019) escribe a Schmitt en 1953, ya menciona que las raíces filosóficas del historicismo (en este caso hablando de Meinecke) se hunden en la filosofía de la historia del siglo XVIII (pág. 11). Lo que la carta evidencia, es que desde el inicio de su carrera nuestro autor tenía la idea de que había un estrecho vínculo entre historicismo y filosofía de la historia.

²³⁸ Vale la pena aclarar que la fuerza de esta justificación ideológica radica en que permite ocultar el envés político o económico de las ideologías. Apelando a fuerzas extrahistóricas que dirigen las corrientes de la historia, un político o pensador puede evitar hacer referencia a sus propios intereses cuando construye un proyecto político. En el tercer capítulo de *Crítica y crisis* Koselleck llega a señalar la hipocresía de algunos pensadores de la Ilustración, quienes apelando a una moral eterna y racional (extrahistórica) juzgaron al estado absolutista y nunca reconocieron sus verdaderos intereses políticos y económicos de acceder al poder en su propio beneficio.

su multiplicidad, pero como señala Schmitt (1963), una vez queda en entredicho el rol de Dios como garante de la unidad y fundamento de la realidad:

Dos nuevas realidades mundanas aparecieron y desarrollaron una nueva ontología [...] la humanidad y la historia. Completamente irracionales consideradas en términos de la lógica racionalista de la filosofía del siglo XVIII, pero objetivas y evidentes en su individualidad supraindividual, en realidad ellas dominaron como los dos nuevos demiurgos [históricos]. (pág. 59)

La emergencia de nuevos demiurgos históricos fue posible a lo largo del siglo XIX, a medida que se consolidaron los conceptos de Historia, Progreso y Utopía. El devenir histórico dejó de estar sujeto a la voluntad divina y pasó a ser resultado, o bien de la agencia humana, o bien de la Historia misma. En el lapso de tiempo que transcurre entre 1750 y 1850 se desarrolló un nuevo lenguaje conceptual que permitió no solo capturar una realidad social en constante cambio, sino que también hizo posible concebir el futuro como abierto, disponible y panificable. En términos generales, conceptos como Progreso, Utopía e Historia perdieron su connotación teológica original y se cargaron de expectativas mundanas, lo cual permitió trasladar la idea de un paraíso celestial extramundano hacia la de un paraíso terrenal, que se podría alcanzar a través del progreso técnico y los avances científicos.

1.2.1. Heinrich Treitschke según Koselleck. Los límites del conocimiento

Ahora quisiera mostrar cómo Koselleck trata a un autor que asocia al historicismo. En un ensayo que hace parte de la compilación *The Practice of Conceptual History* (2002, págs. 1-19), Koselleck menciona la obra de Heinrich Treitschke (1834-1896), *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert* (1889-1894). En cinco volúmenes, Treitschke reconstruyó la historia de Alemania en el siglo XIX. Allí Treitschke “presentó el glorioso camino de la historia prusiana, que condujo a la unidad del Reich alemán, excluyendo a Austria” (Koselleck, 2002, pág. 11); aunque Koselleck menciona que esta obra no hace parte del canon de la historia y se encuentra desprestigiada, es útil para ver los supuestos que

subyacen al enfoque historicista²³⁹. El historiador prusiano asume una teleología en la historia, que conduciría a la creación del Imperio Alemán en 1871 tras la victoria en la Guerra franco-prusiana bajo el liderazgo de Otto von Bismarck. Puesto de otra forma, supone un elemento extrahistórico que condiciona su lectura de las fuentes históricas y de los acontecimientos²⁴⁰, el único camino que podría tomar la historia es el que conduciría a la unificación alemana.

Koselleck (2002) afirma que hay tres supuestos operando en el trabajo de Treitschke: un (i) principio teleológico que regula sus afirmaciones y organiza la lectura de las fuentes, una (ii) posición conscientemente admitida y una (iii) “certeza histórico-filosófica” con la que Treitschke afirmaba tener a la historia de su lado (pág. 11).

Treitschke supone una (i) causa final que unifica y da sentido a una serie de acontecimientos únicos. Los acontecimientos excepcionales del siglo XIX, que empezaron con la derrota de Prusia a manos de Napoleón en la Batalla de Jena (1806) hasta la victoria en la Guerra franco-prusiana (1871) apuntan todas a un mismo momento: la constitución de Alemania como estado. Si la historia se interpreta teleológicamente, se supone una cadena causal que conecta la derrota a manos de Napoleón (o eventos anteriores) con la victoria sobre Francia 65 años más tarde. Por ejemplo, Treitschke podría argumentar que la derrota en Jena fue la causa directa de las reformas liberales que burocratizaron al estado, que a su vez permitieron a Prusia erigirse como una potencia militar en las décadas siguientes. En segundo lugar (ii) Treitschke asume una posición nacionalista explícita en su obra. Esta toma de posición es una condición sin la cual no es posible el conocimiento; el problema radica no en este perspectivismo sino en eliminar su carácter hipotético y por tanto revisable (pág. 12). El pasado solo es visible a través de los lentes del presente, pero el lente puede causar distorsiones. Por ejemplo, por convicciones ideológicas que no se revalúan ante la evidencia que nos presentan las fuentes históricas; en este caso, el resultado sería ignorar fuentes

²³⁹ “Todos conocemos un libro que es de mala fama hoy en día. La historia de Alemania en el siglo XIX de Treitschke” (Koselleck, 2002, pág. 10).

²⁴⁰ “En su prefacio, él [Treitschke] dejó claro que pretendía mostrar como todo tenía que pasar de la forma como pasó y que aquellos que no lo habían comprendido aún podrían aprenderlo de su libro” (Koselleck, 2002, pág. 11).

históricas que van en contra de la posición política del historiador. En tercer lugar, tenemos la (iii) certeza histórico-filosófica que conduce a Treitschke a afirmar categóricamente que su reconstrucción histórica captura la corriente que subyace al acontecer y cuya existencia es independiente de su juicio como historiador. Esta es una “ficción ideológica [...] en donde prospera la categoría de *necesidad*” (pág. 12) y supone la existencia de hilos conductores de la historia que trascienden la unicidad. Estos hilos son expuestos a través de la reconstrucción del autor y tácitamente predeterminan el acontecer, aludiendo a una necesidad inmanente en los acontecimientos históricamente relevantes para esa finalidad supuesta de la historia.

Koselleck acepta con reparos los dos primeros supuestos que operan en Treitschke, pues asumir cierta finalidad es necesario para ordenar la lectura de las fuentes y establecer vínculos causales; también sabe que toda reconstrucción histórica es perspectivista; sin embargo, rechaza categóricamente la existencia de una necesidad histórica o elementos extrahistóricos que determinan el acontecer. Su aceptación de los dos primeros supuestos está condicionada a recordar que la finalidad que se le atribuye a la historia y la posición desde la que ésta se escribe, son límites epistemológicos del saber humano y no verdades extrahistóricas con las que se alinea el historiador. Esta salvedad surge a raíz del precepto hermenéutico de acuerdo con el cual el pensar genuinamente histórico debe tener en cuenta su propia historicidad. En ese sentido, la crítica que Koselleck hace al historicismo no es por la exigencia de comprender las cosas como insertas dentro de un contexto particular. Más bien, su crítica va encaminada a señalar que, en sus obras, los historiadores se olvidan de tamizar históricamente sus propias categorías de análisis y valores, por lo que se termina por considerar que estas son entidades que no están sujetas al cambio y al tiempo. Koselleck quiere *radicalizar la exigencia del historicismo de historizar el pensamiento*.

Ahondemos en lo que significa que los dos supuestos de Treitschke aluden a límites epistemológicos. Con esta expresión me refiero a que sin la presencia de causas finales y posiciones sería del todo imposible construir conocimiento de cualquier tipo. En ese sentido, se trata de límites insuperables, pues su disolución supondría también la disolución

del conocimiento. La suposición de una causalidad final es el principio que permite escoger las fuentes y organizarlas. Dependiendo de la hipótesis que guíe la investigación, la selección de fuentes, textos, testimonios y la interpretación que de ellos se hace adoptará uno u otro cariz. Koselleck nos advierte que sin asumir una cierta finalidad en el acontecer no podría haber una guía en la investigación histórica²⁴¹. Ahora bien “la dificultad no radica en una *causalidad final* desplegada sino en aceptarla ingenuamente” (Koselleck, 2002, pág. 11). La cantidad de fuentes y testimonios es tan amplia y está tan sujeta a interpretación, que en términos prácticos es posible demostrar cualquier conexión causal que el investigador se proponga. Esto significa que una derivación causal entre eventos, por sí misma no demuestra que el supuesto teleológico que guía la investigación sea correcto. El error de Treitschke no es, por tanto, asumir que hay conexiones causales entre los eventos con arreglo a un fin, sino creer que hay una determinación allende del acontecer histórico que funge como motor de esa causalidad. Este es un ejemplo del *desliz ontológico* que consiste en asumir que las categorías epistemológicas que permiten el conocimiento son también categorías ontológicas que determinan a los acontecimientos.

En la tarea de escribir una historia, un académico puede seleccionar sus fuentes de tal forma que estas confirmen su presuposición, en detrimento de una visión menos parcializada de los acontecimientos históricos. Se trata de un uso de las fuentes en las que no se atiende a lo que estas fuentes tienen que decir. Para usar el lenguaje de Heidegger en *Ser y Tiempo*, se trata de un caso en el que se ignora el principio de control hermenéutico que permite “asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración [...] a partir de las cosas mismas” (Heidegger, 1997, pág. 153 §32). En últimas, el perspectivismo es inevitable en toda investigación, por lo tanto, la tarea de un buen historiador será siempre tener en mente el carácter hipotético de sus presupuestos de investigación. Koselleck hace eco de la idea de Heidegger de controlar los propios presupuestos al afirmar que “todo puede ser justificado, pero no todo puede ser justificado por lo que sea” (Koselleck, 2002, pág. 12), con lo que nos da a entender que si bien las fuentes se pueden forzar para probar cualquier interpretación de los acontecimientos, dicha investigación simplemente no es buena

²⁴¹ “Nuestra disciplina trabaja bajo una presuposición tácita de la *teleología*” (Koselleck, 2002, pág. 10).

porque no ha sido sometida a un control epistemológico que garantice que efectivamente se está *dejando hablar* a las fuentes. Por la naturaleza de cualquier investigación, es necesario escribir la historia desde un punto de vista específico; no existe un investigador capaz de desprenderse de su situación histórica y hablar desde *ningún punto de vista*²⁴². Treitschke asume que su obra se escribe desde un punto de vista neutral, como si fuese posible escribir la *Historia misma*.

Que Koselleck acepte con reservas los dos primeros supuestos de Treitschke, significa que, aunque la posición política de Treitschke se encuentra desactualizada, sus premisas teóricas aún son vigentes. El gran aporte del historicismo fue la creación de una conciencia histórica, que en principio se limitó a los acontecimientos y los actores del pasado, pero que posteriormente se extendió hasta convertirse una autoconciencia histórica del investigador, mediada por el concepto de historicidad.

Estas tensiones dentro del historicismo estuvieron latentes durante décadas, hasta que finalmente terminaron por causar una implosión del movimiento tras la Primera Guerra Mundial en lo que se denominó la *crisis del historicismo*. En un ensayo de 1997, “Sobre el sentido y sinsentido de la historia”, Koselleck indica que unos de los primeros autores en señalar las tensiones internas del historicismo entre la unicidad del acontecer y las premisas de largo plazo fue Friedrich Nietzsche en su *Segunda consideración intempestiva* [*Unzeitgemässe Betrachtungen (II)*], titulada *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* [*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*] (1874). En la siguiente sección desarrollaré la crítica de Nietzsche y elaboraré las tensiones filosóficas que condujeron a la crisis del historicismo en el siglo XX.

²⁴² Koselleck nos recuerda las palabras de Johan Martin Chladenius (1710-1759) según las cuales “una narrativa completamente abstraída del propio punto de vista es imposible” (Koselleck, 2002, pág. 12).

1.2.2. La crisis del historicismo

En el ensayo “On the Need for Theory in the Discipline of History” encontramos una mención de Koselleck a la *crisis del historicismo*²⁴³ que estalló en la primera mitad del siglo XX (Koselleck, 2002, pág. 2). De forma muy escueta, la crisis consiste en la tensión dentro del historicismo entre, por un lado, la proclamación de la unicidad del acontecer, y por otro lado, la necesidad de postular categorías extrahistóricas que permitieran la inteligibilidad de la historia como totalidad. El énfasis del historicismo en la unicidad resaltó la tensión entre permanencia y cambio histórico; como solución, los historicistas postularon la existencia de demiurgos (Dios, Nación, Espíritu del pueblo) que dieran coherencia a las diferentes épocas. Por tanto, el historicismo depende de una *filosofía de la historia*, que funge como elemento unificador de la narrativa con la que se interpretan los acontecimientos únicos. En ausencia de una filosofía de la historia, el historicismo deviene en relativismo, pues es incapaz de explicar la existencia de múltiples valores y de discernir entre unos y otros: si cada acontecimiento es igualmente único ¿cómo podemos comparar y juzgar unos contra otros? ¿qué criterios a los distintos momentos históricos podemos utilizar? Aunque Koselleck rara vez menciona y nunca desarrolla la idea de la *crisis del historicismo*, es claro que su oferta teórica, por vía del concepto de historicidad, pretende resolver los problemas surgidos a raíz de la crisis.

En “Sobre el sentido y sinsentido de la historia” (2013), Koselleck indica que Nietzsche fue de los primeros en señalar esta tensión dentro el historicismo: “El joven Nietzsche fue el primero en montar un frente argumentativo contra todas las formas de institución de sentido que pretendían apoderarse de la historia como tal” (pág. 110). El filósofo del siglo

²⁴³ La idea de una *crisis del historicismo* se remonta a la década posterior a la Primera Guerra Mundial, cuando de Ernst Troeltsch publicó *Der Historismus und seine Probleme* (1922) y *Der Historismus und seine Überwindung* (1924) y el ensayo “Die Krisis des Historismus” (1924). En 1932 Karl Heussi publicó el libro titulado *Die Krisis des Historismus*. La idea de la crisis del historicismo se volvería una referencia común en discusiones sobre teoría de la historia. Es uno de los hilos conductores del libro de Iggers referenciado aquí (1983, págs. 124-228), así como uno de los temas principales del libro de Bambach *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism* (1995). He optado por centrar mi atención sobre la *Segunda consideración intempestiva* (1874) de Nietzsche, por ser el precedente más importante de la crítica que posteriormente realizaría Troeltsch en el siglo XX y por ser el escrito que más evidentemente influyó a Koselleck.

XIX se revela contra toda forma de institución de sentido histórico que sitúa el origen del mismo en algo distinto a nuestra vida.

En un momento de auge del historicismo, Nietzsche escribió su *Segunda consideración intempestiva*, titulada *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* (1874). Allí se pregunta por la utilidad o inutilidad del estudio de la historia para la vida. Empieza por establecer una contraposición entre los animales y los seres humanos: mientras los primeros olvidan todo permanentemente²⁴⁴, los segundos están constantemente recordando el pasado²⁴⁵. Para Nietzsche esta distinción fundamental entre animales y humanos es lo que nos impide ser felices. La felicidad requiere del olvido, la capacidad de no pensar ni recordar el pasado sino simplemente de ser, de estar en un momento. La acción también requiere del olvido pues en el instante en el que una persona actúa no piensa. Nietzsche (2011) plantea así su problema:

Un hombre que quisiera sentir de manera histórica sería semejante a alguien obligado a privarse del sueño o bien a un animal destinado a vivir rumiando infinitamente, masticando una y otra vez el mismo pasto. Entonces: es posible vivir casi desprovisto de todo recuerdo y hasta vivir contento, como demuestra el animal. Sin embargo, es determinadamente imposible vivir sin olvido. O, para enarbolar el problema de manera más sencilla: existe un grado de insomnio, del rumiar y del sentido histórico que atenta contra lo vivo y lo conduce a la perdición, con indiferencia de si se trata de un ser humano, un pueblo o una cultura. (1, §3).

Existe una tensión entre, por un lado, el estudio de la historia y nuestra conciencia histórica, y, por otro lado, la vida misma. La vida es cambio, acción y movimiento, mientras que la historia es estática y conduce hacia la quietud. La vida requiere un grado de olvido y en ese sentido la vida misma es ahistórica, pues solo la memoria y el recuerdo son lo que constituye lo propiamente histórico. Nietzsche es particularmente crítico con la discusión que se estaba llevando a cabo entre sus contemporáneos: ¿Cómo convertir la historia en ciencia?

²⁴⁴ “Entonces, el hombre dice «recuerdo» y envidia al animal que, en seguida, olvida cada momento, viéndolo morir realmente y desvanecerse para siempre en la niebla y la noche” (Nietzsche, 2011, 1, §2)

²⁴⁵ “El hombre, sin embargo, se opone a la grande y creciente carga del pasado: esta lo doblega o lo inclina hacia un costado, entumece su andar como un fardo invisible y oscuro” (Nietzsche, 2011, 1, §2)

Denuncia el afán de sus contemporáneos por hacer de la historia una ciencia que se encarga de descubrir el “devenir universal” cuya insignia peligrosa es que *la verdad perdura y la vida perece* (Nietzsche, 2011, 4, §2). La historia, para ser ciencia, requiere de la delineación de unas condiciones extrahistóricas, un *a priori* que permita justificar el conocimiento histórico. Nietzsche denuncia una posición pretendidamente *suprahistórica* a la que el investigador se puede elevar por medio del estudio histórico. La contemplación histórica termina por convencer al investigador de que las opiniones, los valores y las ideas de los agentes no son sino el resultado de circunstancias fortuitas producto del devenir histórico. Nietzsche dice que: “la Historia [...] comprendida de una manera clara y exhaustiva, al menos sirve para una cosa: para convencerse de que aún los espíritus más elevados de nuestra especie no saben cuán fortuitamente han concebido las visiones que procuran imponer a los demás” (Nietzsche, 2011, 1, §7). A través del estudio erudito de la historia, el investigador alcanzaría la posición suprahistórica, su punto de vista, elevado sobre cualquier partidismo, explicaría las convicciones de todos los agentes históricos a partir de las condiciones fortuitas en las que vivieron, con lo cual sitúa en pie de igualdad todo punto de vista.

Esta devaluación del presente conduce a relativizar todo valor y se manifiesta en distintas formas de concebir la historia. Existe la historia monumental, la anticuaria y la crítica (Nietzsche, 2011, 2, §7). La primera de estas formas se caracteriza por una visión de la historia que la concibe como el desarrollo de grandes *monumentos* históricos, el proceso de creación de obras eternas y perdurables, que se modelan según un glorioso pasado al cual ya no tenemos acceso (2, §6-7). La historia anticuaria es el respeto reverencial por el pasado y las tradiciones, es la devaluación de todo lo nuevo en tanto que modifica a las antiguas tradiciones (3, §1-6). Finalmente, la historia crítica es la postura que se opone a las visiones tradicionales y las considera desvaídas, inválidas, y por tanto ve una necesidad de superarlas rápidamente (3, §7-8). La historia monumental tiene una pretensión predictiva, ve en la historia un desarrollo, pero un desarrollo que juzga el futuro solo por los éxitos del pasado, y en ese sentido, le quita validez a lo radicalmente nuevo porque no es una restitución de lo antiguo (aun cuando esto no sea posible porque no existen las mismas

causas). De otra parte, el anticuario afirma la dignidad del pasado y lo considera la raíz del presente, digno de ser conservado porque es el suelo sobre el que han crecido las raíces del modo de vida contemporáneo, es decir, se opone al cambio y la transformación de la vida. La historia crítica, en su afán revolucionario, apresura los procesos y conduce a situaciones potencialmente desastrosas, al ignorar los tiempos de cambio y transformación de la vida.

El estudio de la historia puede conducir a un quietismo ya que diluye el presente en permanentes consideraciones de un pasado que solo se puede entender a partir de sus circunstancias únicas y específicas. La tendencia de los historiadores a comprender los acontecimientos solo dentro del marco de un momento histórico hace imposible proyectar los valores y las líneas de acción a circunstancias diferentes, limitando así su validez. La obsesión de la historia por el pasado puede terminar por hacer que el presente se pierda en un horizonte histórico que no permite determinar nada.

El historicismo está recorrido por una tensión permanente: para poder tener conocimiento histórico, es necesario que exista un *a priori* que garantice dicho conocimiento; este principio *a priori* es el axioma de que el acontecer histórico solo se puede entender a partir de su contexto y que cada época tiene un valor en sí misma. Sin embargo, si se lleva esta perspectiva histórica a sus consecuencias lógicas, entonces es imposible valorar desde mi punto de vista, o desde un punto de vista general, las instituciones, creencias, culturas y valores de otras épocas. La perspectiva histórica que subyace al historicismo, cuando se piensa críticamente, deviene en un relativismo que hace imposible preservar los valores y las creencias.

Con esta escueta exposición de la crítica de Nietzsche, volvamos sobre Koselleck. El historiador afirma que “tras haber sometido a crítica ideológica al concepto de investigación histórica, Nietzsche implícitamente despacha cuatro axiomas propios de una filosofía de la historia en los que aún parece fundarse el concepto moderno de la historia.” (Koselleck, 2013, pág. 111). En la lectura de Koselleck, Nietzsche rebate cuatro axiomas del historicismo que son comparables con los supuestos que atribuye a Treitschke.

Empecemos por recordar los tres supuestos operantes en la historiografía de Treitschke: (i) una teleología que determina la historia y organiza la lectura de las fuentes. Una (ii) posición conscientemente admitida desde la cual se interpretan las fuentes y se hace la historia. Y una (iii) certeza histórico-filosófica de estar del lado correcto de la historia que asume necesidad en el acontecer (Koselleck, 2002, pág. 11).

Ahora veamos los cuatro axiomas que Nietzsche rebate. El primero de ellos es que “la historia como un todo porte una teleología” puesto que no existe un fin que pueda derivarse de la historia en sí misma. A medida que se expandió el proceso de secularización de tópicos teológicos durante los siglos XVIII y XIX, Dios fue desplazado de su rol como causa final de la historia y esta función quedó atribuida a la “«Historia misma», que de ese modo queda librada de sus posibilidades y adquiere los atributos de omnipotencia, la justicia, la omnisciencia, la finalidad y el sentido” (Koselleck, 2013, pág. 111). Es un error presumir una causa final en la historia puesto que toda atribución de finalidad al acontecer no es sino una proyección de expectativas humanas sobre el acontecer. En ese sentido, suponer una teleología en la historia es adscribirle a la “Historia en sí” atributos que en realidad surgen de nuestra propia necesidad de encontrar sentido en el acontecer.

El segundo axioma es el de “la tesis de la «necesidad»” sobre el cual nos dice que “así como la teleología, en tanto fijación proyectiva de un fin, no logra otorgarle un sentido a la historia en su totalidad, así tampoco admite Nietzsche el recurso retroactivo a una *causa efficiens*” (Koselleck, 2013, pág. 112). En términos cognitivos, atribuir necesidad a eventos del pasado no aporta nada nuevo. Es una perogrullada afirmar que aquello que ocurrió era necesario, pues se trata de una simple constatación de algo que es pasado y por tanto es inmodificable. La atribución de necesidad a la historia, por tanto, depende del supuesto implícito de que lo que ocurrió fue así por una *causa* distinta a la agencia de los individuos. Sin embargo, esta es la postulación de un demiurgo histórico a la que se opone Koselleck, para él, no hay una fuerza más allá de la agencia de individuos e instituciones que determine el acontecer. En ese sentido, las condiciones iniciales a partir de las cuales un agente despliega su actuar son siempre condiciones que hemos producido socialmente, o para ponerlo de forma más radical, toda condición a partir de la cual se actúa es el resultado de las acciones pasadas de

otros agentes (individuos o representantes de instituciones) pero nunca de una fuerza suprapersonal y extrahistórica como Dios, el Espíritu o la Razón.

El tercer axioma derrumbado por Nietzsche es “el de la «justicia» con la que se sobrecarga la historia” pues al igual que en los casos anteriores, la atribución *ex post* de justicia al acontecer y la constatación de que los valores propios han sido vindicados es una superposición de sentido exclusivamente humano a un devenir que en sí mismo es carente de sentido (Koselleck, 2013, pág. 113). Este tercer axioma es equivalente a la “certeza histórico-filosófica” con la que Treitschke asume estar del lado correcto de la historia. No se trata de negar la posibilidad de atribuir justicia o injusticia a los acontecimientos, más bien, esa justicia no radica en los acontecimientos sino en el ojo de quien los observa. Esto es particularmente evidente si consideramos que de lado y lado de las experiencias históricas hay ganadores y perdedores. La prolongada cuarentena a raíz de la pandemia actual sin duda representa una debacle económica para gran parte de la población, pero también es cierto que algunas industrias se benefician de esta situación (como, por ejemplo, compras en línea, o la industria del aseo o las farmacéuticas), ¿Podríamos por eso concluir que hay algo de justicia o injusticia *en la pandemia misma*? Esa pregunta sólo se puede responder desde la perspectiva de un espectador que valorará de distintas formas los daños económicos contra la necesidad de proteger la vida, sumado a sus circunstancias personales. La pandemia no es justa ni injusta, ese es el atributo que le adscribimos a las cosas a partir de nuestra relación con los acontecimientos y nuestros valores.

En cuarto lugar, Nietzsche ataca la “constelación metafórica de las edades” para explicar el devenir histórico (Koselleck, 2013, pág. 115). La clasificación de las distintas civilizaciones y culturas por medio de metáforas etarias conduce a pensar en estadios de desarrollo compulsivo que se deben superar para pasar de una etapa a la siguiente. En términos históricos, hablar de una cultura “joven”, “madura” o en su “vejez” supone que todas las culturas siguen una misma trayectoria que las conduce desde la niñez hasta su muerte. El peligro que entraña esta visión del desarrollo histórico-cultural es que se puede cooptar ideológicamente. Por ejemplo, un pueblo alcanza su madurez cuando desarrolla el método

científico o es capaz de la producción a escala industrial. Si se extiende el uso de esta metáfora inconscientemente, se puede llegar a concluir que la función de un pueblo “maduro” es guiar hacia la civilización a los pueblos más “jóvenes”, indicarles el sendero a recorrer para superar su minoría de edad y entrar a la adultez. Podemos ver por qué Koselleck habla de la posibilidad de cooptación ideológica de las metáforas etarias, pues es un discurso que se puede utilizar para justificar la dominación de una cultura sobre otra a raíz de la ficción biologicista aplicada al desarrollo de distintos pueblos que no es comparable.

La visión de la historia como el progreso de cierto tipo de ideales o valores permite interpretar los acontecimientos como insertos dentro de una gran narrativa histórica, lo cual a su vez posibilita justificar las acciones de un agente a la vez que lo exculpa de las consecuencias de las mismas²⁴⁶. Quien se escuda en el progreso para justificar sus acciones se concibe a sí mismo como un *instrumento de la historia* y no como agente moral responsable de sus actos. Precisamente, uno de los puntos principales de *Crítica y crisis* es que el pensamiento moral ilustrado encubre el envés político del movimiento porque concibe a la historia como un proceso inevitable de progreso (Koselleck, 2007, pág. 70 y ss).

Quisiera resumir lo dicho hasta aquí. Inicié con una cita de Koselleck sobre las dos escuelas de pensamiento ante las cuales la historia conceptual pretendió ser una alternativa: la historia de las ideas y del espíritu, que estudió ideas abstrayéndolas de su contexto sociopolítico concreto, tratando de encontrar su significado ahistórico. Y la historia de los acontecimientos políticos o el historicismo, que no se preguntó por las premisas a largo

²⁴⁶ En el libro de Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (1963) encontramos un excelente ejemplo del uso de la historia para exculpar a los agentes de sus acciones. Allí, Arendt relata que el fiscal del juicio contra Adolf Eichmann, Gideon Hausner, inició el juicio con una extensa reconstrucción del antisemitismo a lo largo de la historia, argumentando que el juicio contra Eichmann no era contra un individuo ni contra el régimen nazi, sino contra el antisemitismo a lo largo de la historia. Ante la justificación esgrimida por Hausner, el abogado de Eichmann, Robert Servatius, no pudo evitar preguntar si todas las desgracias sufridas por los judíos no eran sino el resultado del “espíritu de la historia, que mueve la historia hacia adelante [...] sin la influencia de los hombres” (Arendt, 1964, pág. 42). Servatius argumentó, a partir de la historia trágica de los judíos expuesta por Hausner, que en realidad Eichmann tan solo había sido un instrumento de la historia, la cual en sus designios había determinado que el estado de Israel sería creado como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto. De esta forma, Servatius pretendía exculpar a Eichmann de su responsabilidad como facilitador del Holocausto, convirtiendo a la historia misma en el agente del Holocausto y a Eichmann en un ejecutor que solo actuaba influenciado por la corriente de la historia (Arendt, 1964, págs. 42-43).

plazo de los hechos históricos, es decir, las premisas teóricas que posibilitan el estudio de la historia. Inicié con una discusión de la noción de “idea” tal como es caracterizada por Koselleck, la búsqueda de “baremos constantes que solo se articulaban en diferentes configuraciones históricas sin modificarse esencialmente” (Koselleck, 1993, pág. 113). En mi tratamiento de la historia de las ideas hice un excursu por el pensamiento de Ernst Cassirer para posteriormente trazar una relación entre Cassirer y Koselleck, pues los dos intentan buscar condiciones de posibilidad del acontecer histórico. En ese sentido, argumenté que Cassirer no se puede inscribir dentro de la historia de las ideas en el sentido de Koselleck. Posteriormente dediqué una sección al tratamiento que hace Koselleck del historicismo, y para ello me apoyé en fragmentos donde critica la pretensión de relatar los acontecimientos bajo el principio de que son únicos y por tanto interpretables únicamente desde su horizonte histórico. Empecé a hilar el argumento de que toda interpretación del acontecer se hace desde un punto de vista, y por tanto no es posible entender el acontecimiento como es “en sí” o solo a partir de sus propias circunstancias históricas, pues toda historiografía interpreta el pasado a partir de las categorías del presente. Posteriormente seguí a Iggers en su afirmación de que gran parte de la producción académica del historicismo estaba comprometida de forma implícita o explícita con una posición política que ensalzaba los logros del estado prusiano durante el siglo XIX y modelaba su noción de estado y sociedad con este ejemplo histórico. Una vez hecho esto, expuse el tratamiento que hace Koselleck de la obra de Treitschke, en tanto que se trata de un historiador que asume que su propia posición política y sus valores no están sujetos al paso del tiempo y desde esa atalaya interpreta la historia del siglo XIX. Por último, dediqué un apartado a la crisis del historicismo, la tensión entre unicidad del acontecer y estructuras transhistóricas que permiten la inteligibilidad de todas las épocas. En este apartado utilicé la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche, pues se trata de un escrito polémico en donde Koselleck encuentra el antecedente de la crisis en el siglo XX.

Por último, quisiera señalar la línea común que atraviesa la crítica a la historia de las ideas y el historicismo: la falta de autoconciencia histórica. Ninguna de las dos escuelas considera a su propio conocimiento como sujeto al paso del tiempo, la primera porque busca

contenidos semánticos eternos contenidos en las “ideas” y la segunda porque no revalúa sus propias categorías de análisis como producto de la historia, a pesar de partir de la afirmación de que todo acontecer solo es interpretable desde su propio horizonte histórico. Por este motivo, Koselleck ve en la historicidad la salida a las aporías del pensamiento histórico, pues este concepto sirve para “detener el proceso de relativización permanente que se le reprocha al historicismo. La historicidad absolutiza la relatividad” (Koselleck, 2002, pág. 2). Esto en sí mismo no es una solución, pero sí logra poner de manifiesto las limitaciones históricas propias del conocimiento, y compele a hacer un ejercicio permanente de autocontrol metodológico. En *Ser y tiempo*, Heidegger desarrolla la noción de historicidad, aunque según Koselleck lo hace con una desconexión total de la historia y sin atender a las estructuras intersubjetivas o transindividuales que caracterizan al ser humano. El análisis ontológico de Heidegger se queda corto para Koselleck, porque para éste es evidente que toda historia siempre se narra y acontece dentro de un ámbito social. No hay historias sobre un individuo insular, ni este individuo aislado hace historia, pues “¿Qué historia no tiene que ver con relaciones interpersonales, con formaciones sociales de cualquier tipo o con clases sociales?” (Koselleck, 2012, pág. 9). La respuesta es: ninguna, pues la historia solo puede existir dentro del marco de estructuras de regularidad que permiten la narración y el acontecer de eventos únicos que la constituyen. Al considerar a la historicidad como una categoría de la existencia humana, Heidegger abrió el camino que conduce hacia la elaboración de una *histórica* [*Historik*], una disciplina teórica que investiga las condiciones de posibilidad del acontecer histórico y la narración histórica (Gadamer & Koselleck, 1997). Es decir, la *histórica* es el estudio de las estructuras que posibilitan las narraciones y el acontecer, su enfoque es investigar la “movilidad en vez del movimiento y la cambiabilidad en vez del cambio en un sentido concreto” (Koselleck, 2002, pág. 2). Es la respuesta de Koselleck frente a la pregunta por las premisas a largo plazo de los hechos que no se hace el historicismo. Aquí únicamente menciono la visión que tiene Koselleck de la obra de Heidegger, puesto que considero más apropiado reservar esta exposición para el quinto capítulo de este texto. Del mismo modo, en el quinto capítulo desarrollo la

dimensión teórico-filosófica de Koselleck (la histórica, los estratos del tiempo y las estructuras de repetición) como respuesta al historicismo y la filosofía de la historia.

Por lo pronto, retomo la discusión de la dimensión metodológica de nuestro autor. La sección siguiente empieza con una reflexión sobre el tiempo que se encuentra en la base de los desarrollos metodológicos de Koselleck. Posteriormente mostraré al lector las herramientas metodológicas diseñadas a partir de esta reflexión sobre el tiempo, pensadas para la práctica de la historia conceptual.

2. Los elementos metodológicos de la historia conceptual

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, las rápidas transformaciones sociales, políticas y técnicas de la sociedad europea, permitieron que la sociedad empezara a experimentar el tiempo de una nueva forma. Esta transformación en la experiencia del tiempo permitió el surgimiento de un *tiempo histórico* que no se mide por los ritmos de la naturaleza, sino que se ajusta a los cambios y el acontecer social (Koselleck, 2003, págs. 46-47). Esto significa que, para la historia como disciplina científica, es fundamental reflexionar sobre su presupuesto teórico más fundamental: el tiempo. Koselleck se dedicó a esta tarea a lo largo de su carrera, y como parte de este esfuerzo, creó una serie de conceptos que le permitieron desarrollar su teoría. Así, reflexionó histórico-filosóficamente sobre el origen de dos visiones sobre el tiempo que han sido recurrentes en la historiografía hasta la época contemporánea. Por un lado, el tiempo se puede pensar con una estructura cíclica; de otro lado, existe la posibilidad de concebir el tiempo de manera lineal.

2.1. Tiempo cíclico y lineal

Koselleck planteó la disyuntiva entre tiempo cíclico y lineal como un supuesto operativo en nuestra concepción de la historia. Esta es una idea proveniente de *Meaning in History* (1949) de Löwith. Uno de los pilares de este libro es la oposición entre la visión cíclica-natural del tiempo que tenían los griegos, y la visión lineal-sobrenatural cristiana que se

delinea en el Nuevo Testamento. Para Löwith, la expectativa escatológica creada por la promesa de la salvación del Nuevo Testamento, desplaza la atención hacia el futuro, hacia ese acontecimiento que está por venir. Esta obsesión futuroológica está en la base de la concepción histórica de occidente²⁴⁷. Koselleck se encontraba profundamente influenciado por la tesis de una oposición irreconciliable de dos concepciones de la historia y una de sus apuestas es solucionar esta aporía. Para nuestro autor, se trata de una falsa disyuntiva, pues en el acontecer histórico hay una mezcla de ciclos temporales que permiten la repetición y una linealidad que da cabida a la unicidad del acontecer. La unicidad sólo es posible sobre un trasfondo de regularidad que permite que lo único sea concebido como tal, pues rompe con los ciclos repetitivos²⁴⁸. A partir del siglo XVIII hay un marcado ascenso de la visión lineal del tiempo, posibilitado por la rápida sucesión de acontecimientos históricos y la consecuente creación de una nueva conceptualidad para capturar la nueva experiencia social de transformación social, política y económica. Recordemos lo que nos dice Koselleck sobre estas dos concepciones del tiempo en *Estratos del tiempo* (2001):

Los modos más habituales en los que los historiadores tratan el tiempo se agrupan en torno a dos polos. En uno de ellos el tiempo es representado linealmente, algo así como un hilo temporal, ya sea teleológicamente o con un futuro abierto. En el otro, el tiempo es pensado como algo recurrente y circular. Este modelo, que tematiza el retorno de lo mismo, suele apelar a los griegos, frente a los cuales judíos y cristianos habrían desarrollado el modelo lineal. (pág. 35)

La formulación paradigmática de la concepción cíclica del tiempo la encontramos en la alocución de Cicerón *historia magistra vitae* (Koselleck, 1993, pág. 43). Cicerón, inspirado en el modelo griego, afirma que la historia es la maestra de la vida, dando voz a un *topos*

²⁴⁷ En las páginas finales de *Meaning in History* (1949), Löwith sintetiza la oposición cuando dice que “la mente moderna no es unívoca: elimina de su mirada progresiva la implicación cristiana de la creación y la consumación [de la historia], mientras que asimila la idea de un movimiento continuo e interminable del mundo antiguo, descartando su estructura circular. La mente moderna no ha decidido si debe ser cristiana o pagana.” (pág. 199).

²⁴⁸ El ejemplo recurrente de Koselleck para ilustrar esta unidad de las dos concepciones es el del cartero. Recibir correspondencia es un evento único, pero esto sólo es posible porque hay estructuras regulares que permiten la existencia de un servicio postal. El acontecimiento único –recibir correspondencia– sólo puede ocurrir porque hay regularidades cíclicas que lo permiten –la administración estatal del servicio postal (Koselleck, 2001, pág. 37).

de la disciplina de la historia. La fórmula se enuncia a través de distintos apotegmas²⁴⁹ que pretenden captar la circularidad del tiempo (Koselleck, 1993, págs. 41-66). El modelo cíclico del tiempo le asigna a la narración histórica un rol pedagógico. Con una imagen cíclica del tiempo, los mismos acontecimientos se repetirán a lo largo de la historia (aunque con variaciones insustanciales), por tanto, el estudio de los acontecimientos del pasado sirve para derivar normas de comportamiento y lecciones apropiadas para el tiempo presente o el futuro²⁵⁰. Bajo esta concepción, la tarea de la narración histórica es guiar el comportamiento político y moral de los sujetos usando el pasado y sus resultados como modelo. La historia es maestra de la vida porque nos enseña cómo actuar.

Koselleck ejemplifica el uso pedagógico de este paradigma en *Futuro pasado*. En una conversación con un funcionario del gobierno prusiano, el historiador Friedrich von Raumen convenció a su interlocutor de no imprimir más billetes para pagar la deuda de Prusia. Para lograrlo, inventó una historia que atribuyó a Tucídides, en donde explicaba la ruina de Atenas a partir la impresión indiscriminada de billetes. Raumen arriesgó la mentira porque calculó que el funcionario cedería ante un argumento histórico por la “fuerza de la autoridad del antiguo *topos* de que la *Historie* [narración histórica] es la maestra de la vida” (Koselleck, 1993, págs. 41-42). El funcionario optó por no imprimir más billetes, pues aceptó el paralelismo con Prusia y admitió la lección aprendida por los atenienses

El rol pedagógico de la historia funciona bajo el presupuesto de que los acontecimientos del pasado son, estructuralmente, similares a los del presente²⁵¹. Si no fuese posible extrapolar las experiencias del pasado al tiempo presente, no existiría la posibilidad de aprender lecciones de lo acontecido. Esto también significa que la experiencia histórica no varía radicalmente a lo largo del tiempo. No se trata de la posición absurda de que las

²⁴⁹ Koselleck (1993) afirma que “perduró casi ininterrumpidamente hasta el siglo XVIII” desde la antigüedad (pág. 42).

²⁵⁰ Bajo este paradigma, a la narración histórica le “corresponde el rango más elevado porque remite a las leyes sagradas de la historia, en virtud de las cuales los hombres podrían conocer su presente e iluminar el futuro y no pensando teleológicamente sino de forma práctico-política” (Koselleck, 1993, pág. 45)

²⁵¹ “La *Historie* [narración histórica] puede enseñar a los contemporáneos o a las generaciones posteriores a ser más inteligentes o relativamente mejores, pero solo si los presupuestos para ello son básicamente iguales, y mientras lo sean” (Koselleck, 1993, pág. 43)

circunstancias históricas son idénticas en cada momento, pues es evidente que hay cambio y transformación. Se trata, en cambio, de la afirmación inequívoca de que hay una regularidad que nos permite conectar nuestra experiencia histórica con la de otras épocas y, a partir de la narración de los acontecimientos, derivar lecciones útiles en todo momento. Por tanto, en sentido estricto no hay un punto final de la historia, pues se trata de un ciclo en donde se reeditan los acontecimientos del pasado, pero con pequeñas transformaciones. Pensar en el fin de la historia en este esquema es postular la existencia de un punto en el cual un nuevo ciclo temporal inicia. Un ejemplo es el modelo cosmológico de la *ekpyrosis*, de origen estoico, en donde el universo termina en una gran conflagración que da inicio a un resurgimiento en un ciclo eterno de destrucción y renacimiento. Para esta concepción del tiempo es fundamental que exista una regularidad cronológica a partir de la cual es posible estructurar los ciclos. Desde la época de los griegos, dicha regularidad estuvo atada al *tiempo natural o geológico*²⁵². En el modelo cíclico la cronología estaba anclada a los ciclos naturales y biológicos: los días, los años, las estaciones, el día, la noche, las generaciones y la vida de los gobernantes, por mencionar algunos. La estructura cíclica y regular de la naturaleza se convirtió en la medida fundamental del tiempo, a partir de la cual los acontecimientos históricos y sociales se organizaron.

En resumen, la historiografía que asigna un rol pedagógico al estudio del pasado tiene como base una concepción cíclica del tiempo. A su vez, presupone que hay condiciones estructurales de la experiencia que se repiten a lo largo de los siglos, y por eso mismo, la experiencia histórica del ser humano no se transforma esencialmente. Para concebir el tiempo de forma cíclica, es necesario recurrir a estructuras regulares repetitivas. Dichas estructuras se encuentran en la naturaleza, el movimiento de los astros y las condiciones biológicas de los humanos, y por ello, el tiempo cíclico se encuentra atado a la naturaleza. Koselleck asocia el origen de este paradigma temporal con la filosofía de los griegos, aunque su presencia ha sido constante a lo largo de la historia de occidente.

²⁵² Por ejemplo, al hablar del derecho anterior al siglo XVIII, Koselleck (1993) afirma que “la eternidad relativa que en aquel tiempo era propia del derecho, se correspondía con una *Historie* que se sabía vinculada a una naturaleza siempre invariable, y a su repetibilidad” (pág. 47).

En oposición al modelo cíclico griego, se encuentra un modelo lineal que tiene su origen en la teología judeocristiana. Quisiera recurrir a una metáfora espacial para caracterizar la diferencia: en una concepción lineal del tiempo hay un *desdoblamiento* del tiempo cíclico, que se concibe como un círculo. La visión del tiempo como un círculo se deshace y entonces se piensa en una *línea temporal*, que se extiende desde el pasado remoto hacia el futuro. La naturaleza lineal de este tiempo supone que hay unicidad en el acontecer, pues la imagen de la línea evoca la no repetición de lo acontecido. En el ensayo “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”, contenido en *Aceleración, prognosis y secularización* (2003), Koselleck expone la tesis de que el concepto de progreso y la experiencia de aceleración temporal de la modernidad (y de nuestro tiempo) son el resultado de un proceso de secularización de la experiencia cristiana de acortamiento del tiempo, a raíz de las expectativas escatológicas de la teología²⁵³.

A partir del surgimiento de las religiones judeocristianas, el decurso histórico se convierte en una historia del advenimiento del reino de Dios, la redención del mundo y el establecimiento de un orden eterno y extramundano²⁵⁴. Es decir, la historia es el avance desde una etapa de ignorancia, oscuridad y paganismo –que inicia después de la caída– hacia un momento de iluminación por la gracia divina y acorde a los designios de la providencia. La teología cristiana convierte la historia en la *historia de la salvación*. A diferencia del modelo cíclico, aquí podemos distinguir un punto final en la historia, después del cual nada volverá a ser de la misma forma: el juicio final, el apocalipsis tras el cual la salvación de los fieles se consumará²⁵⁵. La concepción de un punto terminal de la historia

²⁵³ Koselleck (2003) expone su tesis como una pregunta: “¿Tiene algo que ver la aceleración moderna con la herencia cristiana, sin la cual nuestra modernidad no puede ser entendida? O formulado más rigurosamente: ¿se puede explicar la incontrovertible experiencia de la aceleración moderna solo a partir de su origen cristiano? O, todavía más precisamente: ¿es la aceleración moderna el producto de una mundanización que no es posible pensar sin el concepto antónimo del cielo y la eternidad?” (pág. 47)

²⁵⁴ “La representación de que sea posible acortar el tiempo mismo proviene de los textos apocalípticos de la tradición judeo-cristiana. Se trata de un concepto de la experiencia religiosa, que recibe su sentido de la esperanza de salvación” (Koselleck, 2003, pág. 48).

²⁵⁵ “En la expectativa cristiana, el acortamiento del tiempo es una gracia concedida por Dios, que quiere abreviar las tribulaciones de los suyos antes del fin del mundo” (Koselleck, 2003, pág. 48).

introduce una linealidad en la historia; ahora todos los acontecimientos se pueden interpretar en virtud de ese fin, como aceleradores o anticipaciones del final de los tiempos.

Los acontecimientos históricos que no encajan en la experiencia previa, por su carácter disruptivo de la normalidad, pueden ser interpretados como señales inequívocas del final de los tiempos. Cada experiencia imprevista nos acerca hacia el final de la historia²⁵⁶. La “catarata de los acontecimientos políticos concretos [...] hacían aparecer cada vez más breves los intervalos temporales previos al juicio universal” (Koselleck, 2003, pág. 51), es decir, lo inesperado y la sorpresa producen una sensación de inminencia del juicio universal. Es particularmente relevante que la experiencia de acortamiento se reforzaba por acontecimientos *políticos y sociales*, es decir, los acontecimientos de este mundo. Mientras que en el modelo cíclico la cronología está sustentada en la regularidad de la naturaleza, en el modelo lineal cristiano, la cronología depende de la voluntad divina. Los acontecimientos epocales que diferencian los momentos históricos acontecen bajo la égida de la providencia²⁵⁷. Existe un principio extrahistórico y extramundano de la temporalidad. Solo Dios puede hacer que las cosas pasen y solo de él depende el cambio y la transformación en la historia²⁵⁸.

Ligado de manera muy estrecha con las expectativas escatológicas cristianas, se encuentra la profecía, es decir, la prognosis del final de los tiempos en el futuro. Los teólogos han profetizado el final de los tiempos en repetidas ocasiones, sin embargo, la falta de comprobación empírica de sus profecías no representa una refutación de las mismas²⁵⁹. Al

²⁵⁶ Lutero es un ejemplo de un pensador que veía en el acontecer histórico señales del final de los tiempos. Koselleck (2003) señala cómo los acontecimientos del decenio de 1520 –en donde transcurrió la dieta de Worms (1521), en la que Lutero protestó contra la excomunión, la dieta de Espira (1529) en la cual los príncipes protestantes se independizaron definitivamente del catolicismo, y durante el cual los turcos avanzaron en una campaña militar hasta sitiar Viena (1529)– convencieron a Lutero de que “el fin del mundo parecía irrumpir a ritmo acelerado” (pág. 51).

²⁵⁷ “Los vaticinios y las profecías, en cuanto inspirados por Dios, exceden al saber humano, participan de una verdad supratemporal que no puede ser derogada por ningún acontecimiento datable cronológicamente” (Koselleck, 2003, pág. 50).

²⁵⁸ “El acortamiento del tiempo era aplicable a la historia en todo momento, pero el mismo era requisito extrahistórico y suprahistórico sobre el cual el hombre mismo no podía decidir” (Koselleck, 2003, pág. 52)

²⁵⁹ “Es una constante de las predicciones apocalípticas el hecho de que puedan ser continuamente repetidas. Una profecía o expectativa apocalíptica incumplida siempre puede repetirse; incluso su probabilidad futura crece conforma se suceden las predicciones fallidas” (Koselleck, 2003, pág. 51).

contrario, esta ausencia aumenta las posibilidades de que la próxima profecía se materialice, pues al existir la certeza teológica del final de los tiempos, entre más profecías fallidas ocurran, la posibilidad de que la profecía se cumpla en el futuro va en aumento. Para aclarar este carácter de la profecía podemos utilizar una analogía entre el mundo y un humano en su vejez. A medida que una persona envejece, las expectativas de su muerte van aumentando, después de cada crisis superada, las posibilidades de que en la próxima crisis la persona muera van aumentando. Algo análogo ocurre con las profecías apocalípticas, pues ellas parten de la suposición de que nos encontramos en la última época antes del apocalipsis, es decir, en la vejez del mundo (Koselleck, 2003, págs. 47-54). La expectativa escatológica junto con su manifestación profética son los motores del acortamiento temporal.

El acortamiento temporal dirige nuestra atención hacia el futuro, que en el caso de la teología judeocristiana es el momento de la salvación. La teología le da una coloración teleológica al acontecer y de esta forma posibilita la reflexión sobre el futuro como algo distinto del pasado (Koselleck, 2003, págs. 73-77). Empieza entonces a surgir la idea de la unicidad del acontecer histórico. No es posible enmarcar las nuevas experiencias como parte de unas estructuras de repetición monolíticas, pues cada acontecimiento tiene una función que le es propia e irremplazable, es un engranaje más dentro del gran plan divino de la salvación. Por tanto, la historia pierde su rol pedagógico y su función se convierte en permitir la prognosis y la profecía sobre el cambio y la transformación en el tiempo futuro.

En la teología cristiana ya estaban los rudimentos filosóficos de lo que después se convertiría en los conceptos de progreso y la aceleración temporal. El acortamiento del tiempo y las profecías apocalípticas veían en la unicidad de los acontecimientos la confirmación de las expectativas escatológicas de la religión. La disrupción de la cotidianidad era una señal de cambios y transformaciones venideras. A partir de la época de las revoluciones científicas, el progreso técnico de la ciencia se empezó a acentuar y se sucedieron cada vez más acontecimientos que no encajaban en la experiencia de los siglos pasados. Sin embargo, la rápida sucesión de nuevos acontecimientos, resultado del

progreso científico, redujo la carga teológica en la interpretación de la historia²⁶⁰. A medida que la ciencia avanzaba, con ella el dominio sobre la naturaleza se hacía cada vez más evidente. Mientras que en siglos anteriores los acontecimientos históricos se podían interpretar como predispuestos por la providencia, hacia el siglo XVI se hizo posible concebir los desarrollos técnicos como resultado de la agencia humana y el dominio de la naturaleza. Esto transformó el talante de la experiencia histórica, pues su núcleo estaba “constituido por los descubrimientos y las invenciones de las emergentes ciencias de la naturaleza” (Koselleck, 2003, pág. 53).

Se dio una mundanización de las expectativas escatológicas cristianas. O, para utilizar el lenguaje de Koselleck, se *temporalizaron* las expectativas apocalípticas orientadas hacia el futuro, es decir, dichas expectativas se situaron en el devenir histórico concreto y se perdió la apelación a un más allá y al paraíso. Ya en este punto no es el tiempo natural, ni el tiempo de Dios el que determina nuestras expectativas, sino el tiempo de la historia²⁶¹. Ahora la historia no es una *historia de la salvación* extramundana, sino que se convierte en la creación del paraíso mundano a través del progreso técnico y la domesticación de la naturaleza. El paraíso que antes se pensaba como ajeno al mundo, ahora se piensa como un estadio histórico alcanzable por medio de la agencia humana. La experiencia del acortamiento se transforma en una experiencia de aceleración temporal, pues el tiempo se acelera en la medida en que cada nuevo desarrollo, cada nuevo acontecimiento histórico, acerca a la humanidad a la creación del paraíso terrenal. Esta nueva concepción da inusitada agencia a los humanos en la creación de las condiciones ideales en la tierra:

Por un lado, ya no es Dios el señor de la acción, sino que lo es el hombre que provoca progreso. Se trata de un lento cambio del sujeto de la acción.

²⁶⁰ “Desde el siglo XVI se multiplican los indicios de que, en lapsos de tiempo cada vez más breves, se preparan grandes novedades en este mundo. Formalmente, el acortamiento de los intervalos temporales es conservado como argumento para alcanzar la salvación futura, pero la apelación al apocalipsis cede terreno” (Koselleck, 2003, pág. 52).

²⁶¹ “La oposición entre pasado y futuro pasa a ocupar el puesto central, despidiendo la oposición entre el más acá y el más allá. Este proceso puede ser descrito como mundanización, aunque sería más correcto denominarlo «temporalización»” (Koselleck, 2003, pág. 46).

Por otro, ya no es el tiempo mismo el que es privado de su regularidad natural y, por tanto, acortado, sino que es más bien el hombre quien se sirve del siempre uniforme tiempo de la naturaleza para medir cronológicamente los progresos impulsados por él. [...] El acortamiento del tiempo, que antes ponía fin prematuramente desde el exterior a la historia, se torna ahora en una aceleración que es registrada en la historia misma y de la que disponen los hombres. La novedad reside en la representación de que el fin no se acerca más rápidamente, sino que, en comparación con los lentos progresos de los siglos pasados, los actuales avances se producen a un ritmo cada vez más veloz. (Koselleck, 2003, pág. 54)

Ahora el motor histórico no son las regularidades naturales, como en el modelo cíclico, ni la voluntad divina, como en el modelo cristiano, sino es la agencia humana por medio del progreso técnico, que permite no solo pensar en la dominación de la naturaleza sino también en el perfeccionamiento político y moral de la humanidad. Lo que atestiguamos es un proceso de traslación del demiurgo histórico desde la naturaleza o Dios hacia la humanidad. Se despliega una cronología ínsita a la historia, ahora son los mismos acontecimientos históricos los que determinan el cambio y la transformación de las épocas. Por primera vez se hace posible pensar un *tiempo histórico* vinculado al acontecer y susceptible de aceleración o dilatación, en virtud de la abundancia o escasez de eventos históricos. Este tiempo no tiene la regularidad monótona del tiempo natural, sus ritmos cambian y se transforman a medida los acontecimientos así lo determinen.

La concepciones cíclicas o lineales de la temporalidad son dos esquemas bajo los cuales, *grosso modo*, se pueden categorizar las visiones temporales que subyacen a distintos tipos de historiografía. El modelo cíclico tiene a producir historiografía con una función pedagógica, que pretende enseñar lecciones que informen el presente a partir de las experiencias del pasado, en virtud de la similitud estructural entre distintas épocas temporales. Por otro lado, una historiografía asentada sobre una concepción lineal del tiempo tenderá a leer la historia como un progreso constante e incremental, que eventualmente producirá las condiciones técnicas y científicas para alcanzar la promesa del paraíso mundano, el punto terminal de la historia. Koselleck enfoca la mayor parte de su atención a los modelos lineales del tiempo, pues de estos se desprende de la filosofía de la

historia. Vimos como un blanco de crítica de Koselleck fue el concepto de Progreso, pues se trata de la construcción teórica que de forma más paradigmática encarna la idea de una linealidad temporal. Su importancia también estriba en que se convirtió en una de las claves de la interpretación de la historia a partir del siglo XVIII y aún hoy día continúa siendo un concepto historiográfico relevante.

Recordemos brevemente a Fukuyama para constatar la vigencia de la visión lineal-progresiva de la historia. El politólogo argumenta que, tras la caída del muro de Berlín, la sociedad occidental se encontraba en su último estadio de evolución ideológica y social, habíamos alcanzado el fin de la historia. Con el triunfo del capitalismo sobre el comunismo, se saldó definitivamente la discusión sobre el sistema económico y el político más adecuado para dirigir una sociedad. Evidentemente, la historia ha demostrado que la prognosis optimista de Fukuyama era ingenua, de hecho, incluso se podría pensar que la Guerra Fría era una fuente de organización del sistema internacional a partir de dos polos opuestos en constante competencia. Sin una ideología contrapuesta al capitalismo democrático, actualmente vivimos en un mundo multipolar en el que se han revelado las falencias del sistema capitalista. El siglo XXI empezó con el atentado de las Torres Gemelas, a partir de lo cual se configuró la amenaza (ficticia o real) del terrorismo y radicalismo islámico, que no se enmarca dentro de las lógicas de una confrontación convencional. Adicionalmente, los últimos lustros han visto un surgimiento de China y Rusia como actores importantes en la escena internacional, actores que se han posicionado como adversos a los ideales de la sociedad europea y estadounidense. Incluso, los últimos años hemos visto como los organismos internacionales se han debilitado a raíz de la presidencia de Donald Trump en Estados Unidos, quien enarboló las banderas del nacionalismo y el aislacionismo, en detrimento de la función reguladora de los organismos multilaterales. La predicción de Fukuyama parte de la visión lineal de la historia anclada en el concepto progreso, de donde hace una lectura teleológica del acontecer, a pesar de la imposibilidad de llevar a cabo una predicción sobre el futuro. Fukuyama es un ejemplo contemporáneo de la utilización de una teleología para interpretar el devenir histórico.

Estas visiones que atribuyen progreso a la historia se vuelven incluso más problemáticas si consideramos el creciente énfasis en la posibilidad de una catástrofe ambiental causada por la acción humana. Incluso, la pandemia del virus CoVID-19 ha revelado la fragilidad de la sociedad contemporánea, a pesar del constante avance científico y la capacidad cada vez más desarrollada de dominación de la naturaleza. La posibilidad de alcanzar el paraíso mundano a través del desarrollo técnico está en entredicho, y la visión optimista del progreso se ha visto remplazada por una visión pesimista que sitúa la catástrofe y la crisis climática en el futuro. La visión optimista del tiempo lineal secularizado que surgió en el siglo XVIII ha perdido su brillo en el mundo contemporáneo, los regímenes temporales bajo los cuales interpretamos pasado, presente y futuro se han transformado en décadas recientes.

En el siguiente capítulo mostraré cómo Koselleck entrelaza el tiempo cíclico y el lineal en su dimensión teórico-filosófica, los *estratos del tiempo y estructuras de repetición*. Para Koselleck, la forma adecuada de pensar el tiempo radica en aceptar la existencia de estructuras cíclicas que regularizan nuestra experiencia y trayectorias lineales que dan pie al surgimiento de la unicidad. Un acontecimiento único como un matrimonio sólo es posible si se hace sobre la base de regularidades sociales, como una reglamentación legal que posibilita la unión, sistemas religiosos que han creado rituales alrededor de la unión de dos personas e, incluso, un lenguaje común que permite a los involucrados comunicarse.

En la sección que sigue, expondré la noción de Koselleck del *periodo bisagra* [*Sattelzeit*], el término acuñado para referirse al periodo de transición de una visión cíclica a una visión lineal del tiempo, caracterizada por la emergencia de los conceptos que aún hoy día dominan nuestro lenguaje sociopolítico.

2.2. El periodo bisagra [*Sattelzeit*]²⁶²

El *periodo bisagra* [*Sattelzeit*]²⁶³ se corresponde con la segunda mitad del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX, es el momento histórico en el que las transformaciones sociales, económicas y políticas del mundo europeo alcanzaron un ritmo tal que se consolidó la emergencia del tiempo histórico, lineal y secularizado en detrimento del tiempo cíclico o el tiempo lineal teológico. De otra parte, estas mismas transformaciones hicieron imperiosa la necesidad de desarrollar una nueva conceptualidad –y transformar el contenido semántico de antiguos vocablos– para explicar la nueva y cambiante realidad social, es decir, el periodo bisagra es el momento en el que surgieron los *conceptos* de la historia conceptual. El rol fundamental del periodo bisagra en la teoría de Koselleck es tal que “la historia conceptual siente reverencia (sería más atinado hablar de temor reverencial) por el periodo que va desde la Revolución Francesa a la Industrial, que representa la mayéutica de una nueva gramática temporal bajo los auspicios del progreso acelerado” (Oncina, 2015, pág. 92).

Con la Reforma Protestante de comienzos del siglo XVI inició un periodo de gran inestabilidad social y política en Europa, que se prolongó durante todo el siglo y parte del siguiente en todo el continente. Con la unidad social y política de Europa resquebrajada a raíz de la Reforma, las guerras civiles estallaron en los países europeos. A comienzos del siglo XVII el absolutismo surge como una posible solución al constante estado de guerra de las naciones europeas (Koselleck, 2007, págs. 31-56). Koselleck identifica en este momento las condiciones que a la postre harán posible la radical transformación de la sociedad

²⁶² Esta expresión comúnmente es traducida al español con la expresión de “periodo bisagra” pues así se pone de relieve que se trata de un momento de transición en la historia que conecta el tiempo anterior al siglo XVII con la época contemporánea. Puesto que la palabra alemana alude a un *tiempo-silla de montar*, el historiador Juan José Carreras propone usar la traducción “tiempo a caballo”, nuevamente, para resaltar la transición de una época anterior a nuestro tiempo contemporáneo (Koselleck, 2005, pág. 11. Nota al pie 3). En lo que sigue utilizaré la traducción de *periodo bisagra*.

²⁶³ Tal como aparece en la introducción al lexicón de conceptos de la lengua alemana: “El *enfoque heurístico* del lexicón se basa en la suposición de que desde mediados del siglo XVIII se ha producido una profunda transformación de *topoi* clásicos, de que palabras antiguas han obtenido nuevos significados que, según nos acercamos a nuestro presente, ya no necesitan ninguna traducción. El enfoque heurístico introduce, por así decirlo, un «periodo bisagra» [*Sattelzeit*] en el que los significados originales se transforman en su avance hacia nuestro presente” (Koselleck, 2009, pág. 95).

europea. El terreno para el surgimiento de la modernidad se abonó con el absolutismo, pero la transformación de la experiencia del tiempo, el paso del tiempo natural-cíclico y lineal-teológico al tiempo propiamente histórico-lineal se dio en el siglo que transcurre entre 1750 y 1850²⁶⁴. Lo que lo caracteriza es la conciencia de los agentes sociales de estar viviendo en un *tiempo nuevo* que se distinguía del tiempo premoderno por una experiencia constante de aceleración histórica²⁶⁵. El periodo bisagra es, por tanto, el periodo que se corresponde más o menos con el surgimiento de la modernidad política, denominado así para resaltar su carácter distintivo.

Gran cantidad de factores contribuyeron al surgimiento del tiempo histórico: el desmonte del sistema feudal; el surgimiento de la burguesía; las revoluciones científicas; los desarrollos tecnológicos como la imprenta; la creación de la prensa y el surgimiento de la opinión pública; la crisis de legitimidad de las monarquías europeas; las posibilidades abiertas por la reforma protestante y la consecuente pérdida de hegemonía de la Iglesia católica, entre otros. Pero para Koselleck, es claro que el motor fundamental de la aceleración histórica fueron los desarrollos técnicos. La creación de nuevos medios de transporte, maquinaria para las fábricas, sistemas de correo más eficientes, métodos de producción más rápidos, hicieron evidente que cada vez eran necesarios lapsos de tiempos más cortos para comunicarse, transportarse, producir mercancías y acumular riqueza²⁶⁶. Mientras que en siglos anteriores los cambios se daban lentamente, a partir del siglo XVIII, en el periodo de una vida, una persona podía ser testigo de grandes transformaciones. El proceso de aceleración tuvo una fuerte confirmación con la Revolución Francesa, en donde en un lapso de una generación, Francia realizó un trayecto “que va de la monarquía, a través de la monarquía constitucional, a la constitución republicana con su impronta despótica y

²⁶⁴ La anticipación teórica del «periodo bisagra» entre 1750 y 1850 es equivalente a la afirmación de que en este periodo la vieja experiencia del tiempo fue desnaturalizada” (Koselleck, 2002, pág. 5).

²⁶⁵ En “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre secularización”, encontramos varios ejemplos de cómo individuos que vivieron durante el periodo bisagra dieron cuenta de la aceleración temporal que experimentaron (Koselleck, 2003, págs. 39-39, 56-61).

²⁶⁶ “La experiencia primaria ya no está constituida por la expectativa de salvación con tintes religiosos, sino por la del éxito técnico, que integra la red comunicativa humana y eleva la productividad en intervalos temporales cada vez más reducidos. Las antiguas expectativas cristianas de salvación pudieron cristalizarse desde entonces en el progreso técnico” (Koselleck, 2003, pág. 61).

terrorista, y luego, tras la constitución burguesa elitista, hasta la dictadura napoleónica” (Koselleck, 2003, pág. 64). En el lapso de tiempo que va desde 1789 hasta 1815, el año de la caída definitiva de Napoleón y la restauración de la monarquía, Francia estuvo bajo el dominio de múltiples formas de organización política. La Revolución Francesa marca el punto de no retorno en la medida en que no solo las ciencias progresaban, sino que también la moral, las organizaciones políticas y la sociedad en general se incorporaron al proceso de aceleración.

Es importante resaltar que el *periodo bisagra* tiene, fundamentalmente, un carácter lógico funcional y no se trata de un intento por capturar la esencia del devenir histórico. Desde un punto de vista metodológico, se trata de una herramienta heurística que permite organizar la lectura de las fuentes, y dar unidad y cohesión a la investigación histórica²⁶⁷. En toda investigación histórica es necesario desarrollar una teoría de la periodización, o más concretamente, una teoría de la especificidad temporal de cada momento histórico. Tan solo un enfoque que permita deducir la temporalidad interna de los acontecimientos históricos nos permitirá “avanzar del registro filológico a la historia conceptual” (Koselleck, 2002, pág. 4). Es decir, el periodo bisagra es la hipótesis de partida de la historia conceptual, el presupuesto necesario que permite leer las fuentes y de esa forma confirmarlo (o negarlo). Recordemos que para Koselleck es necesario partir de supuestos que organizan la lectura de las fuentes; el periodo bisagra es el supuesto explícitamente diseñado para cumplir esa función en la historia conceptual. El marcado énfasis en el periodo bisagra como *únicamente* de una herramienta de estudio y no la designación de una sustancia pretende guardar contra el error de asumir los propios supuestos –en este caso el periodo bisagra– como si se tratara de realidades históricas; puesto de otro modo, el periodo bisagra no denota una sustancia extrahistórica. Koselleck quiere evitar el desliz ontológico de sus propias categorías al acontecer.

La transformación del tiempo durante el periodo bisagra modificó nuestra relación, a nivel individual y social, con el futuro y el pasado. Cuando cada una de estas dimensiones

²⁶⁷ “Este periodo [el periodo bisagra] tematiza la transformación del uso premoderno del lenguaje a nuestro uso, y no puedo enfatizar lo suficiente su carácter heurístico” (Koselleck, 2002, pág. 5).

temporales se manifiesta en nuestra conciencia, las denominamos *experiencia* –el efecto del pasado en el presente– o *expectativa* –el efecto del futuro en el presente. Koselleck codificó esta manifestación en la conciencia del pasado y el futuro en las nociones de *espacio de experiencia* [*Erfahrungsraum*] y el *horizonte de expectativa* [*Erwartungshorizont*]. La asimetría entre las experiencias y expectativas sociales se intensificó a partir del periodo bisagra, este desajuste se medió a través de la acuñación de conceptos que pretendían capturar la nueva configuración temporal. Por este motivo, en la siguiente sección quiero centrar mi atención en las *categorías* de espacio de experiencia y horizonte de expectativa, para posteriormente, con todos los elementos expuestos, desarrollar el “concepto” de Koselleck.

2.3. Espacio de experiencia y horizonte de expectativa

Para Koselleck, *espacio de experiencia* [*Erfahrungsraum*] y *horizonte de expectativa* [*Erwartungshorizont*] son *categorías* trascendentales-antropológicas y lógico-analíticas de la historia, entendida en su doble significado: como los acontecimientos acaecidos [*Geschichte*] y la narración que hacemos sobre ellos [*Historie*]. En *Futuro pasado* (1993) Koselleck ofrece la definición de estas dos categorías. Por un lado, 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 la experiencia ajena. (pág. 338)

A renglón seguido nos ofrece la definición de la expectativa:

está ligada a personas, siendo a la vez impersonal, también la expectativa se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que solo se puede

descubrir. Esperanza y temor, deseo y voluntad, la inquietud, pero también el análisis racional, la visión receptiva o la curiosidad forman parte de la expectativa y la constituyen. (pág. 338)

Visto en términos temporales, el espacio de experiencia es la dimensión antropológica del pasado, mientras que el horizonte de expectativa es la dimensión antropológica del futuro. Estas categorías codifican el influjo de pasado y futuro en cada momento del presente. Dado lo que he vivido, poseo un espacio de experiencia, tengo ciertas vivencias a través de las cuales me he formado una idea de la realidad, y puedo acudir a dicha experiencia para comprender aquello que se me presenta. De otro lado, tengo un horizonte de expectativa, una proyección hacia el futuro de aquello que es posible que ocurra dada la experiencia que he vivido.

Antes del periodo bisagra la experiencia agotaba los posibles acontecimientos futuros, *el espacio de experiencia contenía al horizonte de expectativa*. Cuando la velocidad de los acontecimientos aún permitía atar el tiempo a las regularidades naturales, una persona no veía mayores transformaciones en su vida. Por ejemplo, era lícito asumir que, si se nacía como siervo de un señor, la expectativa más razonable era esperar morir como siervo de un señor y heredar esta posición a los hijos. Por ello su experiencia es en gran parte adecuada para explicar el futuro de su sociedad. A partir del periodo bisagra, esta relación se invierte, cada vez se proyectan más expectativas sobre el futuro que son diferentes de lo que la experiencia ha enseñado. La experiencia deja de ser un buen indicativo de aquello que puede ocurrir más adelante, porque constantemente hay nuevos acontecimientos que no encajan con la experiencia previa. Se hace concebible esperar grandes transformaciones en el transcurso de una vida, el tiempo histórico está en gran parte mediado por la agencia humana y es por ello que nuestra acción nos permite acelerar y producir grandes cambios. Así pues, a partir del siglo XVIII la expectativa rebasa a la experiencia y la hace no solo insuficiente, sino también inconveniente para encarar un futuro que se presenta como lleno de nuevas posibilidades e incierto.

La inversión de la relación experiencia-expectativa, sumada a la rápida sucesión de acontecimientos sociales y políticos está en el centro de la aceleración del tiempo histórico. Ahora es posible para los hombres pensar que durante su vida van a experimentar cambios

sustanciales en lo político y lo social. Los seres humanos se permiten pensar en el futuro, proyectar sus vidas, y más aún, proyectar su sociedad hacia el futuro. Este futuro es nuevo, inexplorado y radicalmente diferente a todo lo que lo ha antecedido. El pensamiento moderno se caracterizó por su optimismo hacia el futuro, por la fe en el progreso y el advenimiento de mejores tiempos. Por ejemplo, una revolución se puede interpretar como un acto de aceleración. Su función es precipitar el futuro, adelantar el irremediable avance de la libertad en el mundo en detrimento de la tradición y lo pasado²⁶⁸. Si los acontecimientos históricos generan progreso, ya no es lícito esperar a que ellos ocurran a su propio ritmo, sino que deben ser precipitados por la agencia de los individuos.

Permítaseme una digresión para ilustrar el contraste entre las dos categorías temporales. Quisiera referirme a la insurrección de los comuneros en 1789 en la Nueva Granada. El lema de los comuneros “Viva el rey, abajo el mal gobierno” denotaba una fuerte convicción realista en los insurrectos (Phelan, 2009, pág. 10); a pesar de esto tenían reservas con las medidas fiscales de los borbones efectuadas por el virrey Gutiérrez de Piñeres²⁶⁹. El propósito de su insurrección no era emanciparse del dominio de la corona española, más bien, su deseo era mantener la tradición pactista que había existido entre la península y las posesiones de ultramar²⁷⁰. Para lo que nos atañe: los comuneros no se ven como revolucionarios que se dirigen hacia un futuro nuevo, más bien, exigían la vuelta a un *status*

²⁶⁸ En el ensayo “La revolución como concepto y como metáfora”, contenido en *Historias de conceptos* (2012) Koselleck describe dos contenidos semánticos que adquiere el concepto de revolución –dentro de otros que tenía con anterioridad– tras la Revolución Francesa: por un lado, “hace referencia a los disturbios violentos de una sublevación [...] que en cualquier caso provoca un cambio de la constitución” y, por otra parte, también puede referirse a “una transformación estructural a largo plazo que tiene su origen en el pasado y puede afectar el futuro” (pág. 162). Por medio de la violencia revolucionaria se dan transformaciones repentinas, cuyo objetivo último es implementar un sistema de gobierno más justo, equitativo, racional, etc. En el caso de la Revolución Francesa se trató de acelerar la instauración del liberalismo en Francia.

²⁶⁹ Tras la guerra de sucesión española (1701-1714), la casa de los Habsburgo había sido remplazada por los Borbones en la corona española. Los Borbones iniciaron una serie de reformas fiscales de inspiración liberal, erigiéndose como monarcas ilustrados. De acuerdo con Guerra (2010) estas reformas buscaban incrementar el recaudo de impuestos en las posesiones de ultramar de España, y como parte de ese proceso, se dio una transformación en la relación entre España y sus territorios fuera de la península, que pasaron de ser parte del imperio como virreinos a ocupar el rol de colonias para extraer recursos. Si partimos de esto, los comuneros se oponían a las reformas de los Borbones y recordaban con nostalgia el reinado de los Habsburgo, en donde la relación entre península y virreinos era distinta.

²⁷⁰ Esta es la tesis que defiende en su libro *El pueblo y el rey* (2009) el historiador John Leddy Phelan, para quien el movimiento de los comuneros era eminentemente monarquista y se oponía tan solo a reformas fiscales que pretendían aumentar el recaudo en las colonias, pero no al sistema político mismo.

quo anterior a las reformas de Piñeres. Ellos no conciben un cambio radical en la organización política y en la relación entre las colonias y la corona. *Su expectativa está contenida dentro de las experiencias pasadas.*

Tres décadas más tarde, en la revolución que eventualmente conduciría a la independencia de la Nueva Granada, la autocomprensión de los insurrectos sobre sus actos se transformaría a lo largo del proceso revolucionario. Si bien en un principio los americanos expresaron su lealtad a la corona española, la crisis de legitimidad ocasionada por la abdicación de Fernando VII tras la invasión de Napoleón, conduciría a los americanos y a los españoles de la península a construir nuevos esquemas de legitimidad que se hallaban en oposición a la monarquía de los Borbón²⁷¹. La constitución de Cádiz de 1812²⁷² situaba la legitimidad del poder político en las juntas de ciudadanos reunidas en España y América, en detrimento del tradicional poder de la monarquía. A partir de este cambio, los americanos se empiezan a concebirse a sí mismos como revolucionarios, ya no como realistas con reservas. Los americanos de la segunda década del XIX no pretenden volver a un pasado colonial, sino que empiezan a ver el futuro como algo distinto a todo aquello que le ha antecedido²⁷³, *tienen expectativas que superan a la experiencia histórica*. El universo

²⁷¹ El historiador Tulio Halperin Donghi (1961) argumenta que frente a la abdicación de Fernando VII y el ascenso al trono de José Bonaparte, los americanos retomaron las ideas de los filósofos españoles del siglo de oro como Francisco Suárez y argumentaron que en ausencia de la cabeza de la monarquía, el poder debía volver a quienes eran el titular primario del poder, es decir, el pueblo. La invasión napoleónica de España condujo a una crisis de legitimidad de la monarquía española, pues se intensificó la idea de que eran los pueblos –americanos en este caso– quienes poseían el poder originariamente y solo por medio de un pacto lo cedían al monarca.

²⁷² La Constitución de Cádiz declaraba nominalmente la igualdad entre los peninsulares y los criollos, pero en la práctica la participación de los criollos en los procesos de decisión se vio muy limitada (Marchena, 2012, págs. 33-41). Esto constituyó un punto de quiebre, pues mostró definitivamente que la tradición pactista que había regulado las relaciones entre España y los virreinos durante el reinado de los Austria no se restablecería. La nostalgia por el pactismo de los Habsburgo que aún conservaban los comuneros se transformó en un impulso revolucionario cuando se reveló la imposibilidad de retornar a la experiencia del pasado. Con la imposibilidad de restituir la experiencia pasada, los criollos se vieron compelidos a construir nuevas expectativas de futuro.

²⁷³ Aunque Dealy (1968) y Morse (1964) argumentan que, a pesar de las intenciones y proclamas de los revolucionarios neogranadinos realmente nunca hubo una ruptura radical con la tradición de pensamiento español, lo que interesa resaltar es que gran parte de los revolucionarios neogranadinos se concebían a sí mismo como parte de un orden político radicalmente nuevo.

conceptual de los revolucionarios del XIX es uno radicalmente diferente, en donde se ha invertido la relación entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa.

En el momento en el que la experiencia se ve superada por la expectativa, el modelo cíclico del tiempo es insuficiente para dar cuenta de la experiencia social. Al acelerarse el tiempo y convertirse en lineal, la capacidad predictiva sobre los acontecimientos del futuro se reduce. El desajuste entre la manifestación en nuestra consciencia de pasado y futuro, experiencia y expectativa, produce acontecimientos que no encajan con el modelo de experiencia previo. Para poder capturar las nuevas realidades sociales, se hizo necesario desarrollar nuevas construcciones conceptuales que permitieran dar cuenta de las circunstancias cambiantes. Por ello Koselleck señala al periodo bisagra como el momento de surgimiento de los nuevos regímenes conceptuales que aún hoy día seguimos utilizando. Es un periodo histórico que conecta el régimen temporal anterior al siglo XVIII con nuestro tiempo contemporáneo cada vez más acelerado.

Hemos descrito una herramienta heurística como el periodo bisagra. Posteriormente vimos la definición de dos categorías antropológicas, experiencia y expectativa. El periodo bisagra es el periodo consistente en una alteración de la relación entre experiencia y expectativa, es decir, transformó nuestra experiencia del tiempo. A raíz del cambio en la experiencia temporal se hizo necesario desarrollar un nuevo lenguaje socio-político apropiado para la nueva época. Koselleck sitúa el origen de los conceptos en el periodo bisagra, pues ellos están cargados de expectativas de futuro y condensan las cambiantes experiencias del pasado a partir de la modernidad. Ahora quiero dar paso a una discusión sobre la noción de “concepto” en la teoría de Koselleck.

2.4. La noción de “*concepto*” de Koselleck

A partir del periodo bisagra, las viejas construcciones conceptuales que se daban por ciertas en la sociedad europea dejaron de ser adecuadas para dar cuenta de la realidad social. Quiero ejemplificar brevemente esta transformación de los regímenes conceptuales.

Pensemos en un concepto paradigmático del Antiguo Régimen: los *estamentos*. Ellos son una forma de división social basada en el derecho de nacimiento, que dotaba a la nobleza y al clero de privilegios en virtud de su origen. Es una visión estática de la sociedad en donde a cada estamento le corresponde un rol definido y en donde la movilidad social se da solo en casos extraordinarios. Con la Revolución Francesa se llegó a un punto en el cual la sociedad estamental se convirtió en un vestigio del pasado. Se volvió necesario desarrollar una concepción del ciudadano burgués perteneciente al estado liberal, cuyos derechos se hallan garantizados no en virtud de su nacimiento en una clase, sino por su condición de humano, sujeto constituyente del estado y actor económico. Con esta pareja de conceptos vemos como a partir del periodo bisagra entró en uso un nuevo léxico apropiado para describir la nueva situación social y económica, con una burguesía que exigía cada vez más participación política en el sistema absolutista (Koselleck, 2007, págs. 57-113).

Simultáneamente al concepto de ciudadano surgió una mirada de nuevas construcciones conceptuales. Koselleck se interesó particularmente por los conceptos *fundamentales* en el ámbito sociopolítico²⁷⁴, por considerarlos tanto un *factor* de movilización social, así como un *índice* de los acontecimientos históricos²⁷⁵. Es decir, que los conceptos históricos no solo capturan el *espacio de experiencia* histórica (son índice), sino que así mismo motivan la acción política de los agentes al dibujar un *horizonte de expectativas* (son factor). Su contenido semántico refleja las condiciones sociales, pero también despliega visiones de futuros posibles, o lo que es lo mismo, cada uno de ellos tiene un componente de pasado y futuro entretelado. Esta visión de los conceptos como impulsores de la acción política nos remite a la pragmática del lenguaje. Conceptos como “libertad” o “comunismo” fueron acuñados no solo para expresar contenidos mentales, sino también cumplen la función de movilizar a los individuos a la acción. A través de esta dicotomía, el concepto captura la relación de mutua interdependencia (e irreductibilidad) del lenguaje y la acción, o en

²⁷⁴ Por “conceptos fundamentales” Koselleck entiende los “conceptos-guía del movimiento histórico [*geschichtliche Bewehrung*] el cual, en el transcurso del tiempo, constituyen el objeto de la investigación histórica” (Koselleck, 2009, pág. 93). Es por ese mismo motivo que el gran proyecto de Koselleck, su diccionario histórico (1972-1997), era un diccionario de conceptos *fundamentales* de lengua alemana.

²⁷⁵ La historia conceptual considera “el lenguaje político y social, en especial su terminología, simultáneamente como factores e indicadores del movimiento histórico” (Koselleck, 2009, págs. 93-94).

términos más generales, de conceptos socio-políticos y procesos sociales²⁷⁶. La relación entre lenguaje y acción es el motor del dinamismo semántico de los conceptos, su contenido nunca puede ser estático porque hay una mutua relación entre los conceptos políticos y los procesos sociales que ellos informan.

Veamos un ejemplo de esta relación entre conceptos y acción política. Quiero referirme a la campaña política previa a la votación del plebiscito sobre los acuerdos de paz entre el gobierno colombiano y las FARC en el año 2016. En palabras de uno de los organizadores de la campaña del “No”, Juan Carlos Vélez, los promotores del voto negativo estaban “buscando que la gente saliera a votar berraca”²⁷⁷. Para cumplir su cometido, desplegaron una campaña en donde, entre otras cosas, afirmaron que no habría justicia si los guerrilleros participantes en el acuerdo no pagaban penas de cárcel. Por ejemplo, el expresidente Álvaro Uribe, principal líder del voto por el “No” en el plebiscito, afirmó antes de la votación que “la falta de cárcel, así sea de tiempo reducido, para los máximos responsables, será la partera de nuevas violencias y creará riesgo jurídico a la estabilidad de los acuerdos” (Uribe, 2016). Allí el expresidente afirma que la única forma de crear una paz estable y asegurar la justicia es si los responsables de la comisión de delitos pagan penas de cárcel. Esta posición, desvirtúa la posibilidad de que existan formas de justicia vinculadas a la verdad y la reparación de las víctimas y no exclusivamente a la privación de la libertad. Con esta afirmación, los promotores del “No” de forma vincularon el concepto de justicia exclusivamente con la idea de la privación de la libertad. La frase de Juan Carlos Vélez alude a que su estrategia consistía en exacerbar el miedo y la indignación entre los votantes, así que recurrieron a alegar la injusticia de los acuerdos (la honestidad de ese alegato, considero, se puede poner en entredicho). Este es un ejemplo en el que la utilización de

²⁷⁶ Esta relación tirante entre lo social y lo lingüístico es el tema central de dos ensayos de nuestro autor: “Historia conceptual e historia social”, perteneciente a *Futuro pasado* (1993, págs. 105-126), e “Historia social e historia de los conceptos”, perteneciente a *Historias de conceptos* (2012, págs. 9-26).

²⁷⁷ Esta admisión la hizo el político en una entrevista concedida al periódico La República el 5 de octubre del año 2016, tres días después de la victoria del “No” en el plebiscito. La afirmación pasó desapercibida hasta que Daniel Coronell publicó una columna titulada “La grabación” en la revista Semana en junio del 2017. Tras la revelación y polémica generada por las afirmaciones de Vélez, sus copartidarios se distanciaron de la afirmación y lo desautorizaron. Mi interés aquí no es discutir si la afirmación de Vélez es representativa de la opinión de los promotores del “No”, sino ejemplificar los usos políticos de los conceptos.

contenidos semánticos en un concepto sociopolítico fue una herramienta de propaganda y movilización efectiva en una votación, pues como sabemos, el “No” ganó en el plebiscito por un estrecho margen, con consecuencias tangibles para los acuerdos de paz y la realidad social y política de Colombia. Más allá de la honestidad en la preocupación por la justicia de los promotores del “No”, lo cierto es que lograron utilizar un *concepto* de justicia vinculado exclusivamente a la privación de la libertad como una potente justificación ideológica de su oposición a los acuerdos, y más aún, lograron posicionar su *concepto* de justicia de tal forma que se convirtió en una herramienta de propaganda política tan eficiente como para obtener una victoria electoral. Si pensamos el ejemplo en el lenguaje de Koselleck, podríamos decir que en este caso el concepto de justicia fue un *índice* que capturó ciertas concepciones de justicia que se encontraban en la sociedad, pero también fue un *factor* decisivo en la victoria del “No” en el plebiscito.

Esta elaboración de los conceptos como índice y factor es el resultado de asumir su historicidad. En la medida en que el acontecer constituye a la historia, tendrá un efecto sobre el lenguaje; lo contrario también es cierto, el lenguaje, al estar inserto en el ámbito de lo histórico tiene la capacidad de influir en el acontecer. La historia conceptual, por tanto “no se trata de historia del lenguaje, ni siquiera como parte de la historia social, sino de la terminología sociopolítica que es relevante para el acopio de experiencias de la historia social” (Koselleck, 1993, pág. 106). El interés por los conceptos no yace en su expresión lingüística –las palabras que usamos– sino en su relación con otros conceptos y la situación social y política, los acontecimientos. El objetivo de la historia conceptual es restituir la riqueza semántica de los conceptos como parte de un entramado que responde a las circunstancias. Esto significa que ellos se hallan cargados de intenciones, propósitos y objetivos. La pugnacidad propia del campo de lo político es trasladada al lenguaje de los actores sociales, y los conceptos adquieren un carácter polisémico. Este lenguaje configura redes conceptuales, que a su vez se convierten en campos de disputa²⁷⁸. Oncina (2003)

²⁷⁸ Un mismo concepto puede tener contenidos semánticos diferentes dependiendo de quién lo utilice. Por ejemplo, Koselleck recuerda un ejemplo de la Alemania del siglo XIX: “la «libertad de prensa» era para los conservadores «prensa libertina», mientras que en 1848 los campesinos iletrados podían entenderla como liberación de la presión y de las cargas” (Koselleck, 2009, pág. 96).

expresa que un “concepto testimonia las mutaciones sociales y encauza su horizonte prospectivo, y, por lo tanto, es teórico-práctico. Justamente la bipolaridad de los conceptos permite a su historia suministrar una información que no se puede recabar del simple examen de la situación fáctica” (pág. 172). Esto significa que por medio de los conceptos tenemos acceso a otro estrato de sentido que no se encuentra en los acontecimientos “puros”. En ellos se cristalizan las atribuciones de sentido que hacemos al acontecer, cosas como las opiniones que se mueven en la esfera de la opinión pública, sueños, esperanzas, miedos y divisiones sociales y políticas. Volvamos rápidamente sobre el ejemplo de la justicia en Colombia: es perfectamente concebible que en el discurso público colombiano existan otras definiciones de justicia en donde la privación de la libertad es un elemento accesorio de la justicia y lo realmente importante es el acceso a la verdad o las reparaciones económicas a las víctimas. Con esto quiero mostrar al lector que un mismo concepto, “justicia”, tiene contenidos semánticos contrapuestos y en algunos casos contradictorios, dependiendo del quién lo utilice y la finalidad con la que lo haga²⁷⁹. Si los conceptos cristalizan opiniones, sueños, esperanzas, miedos y divisiones sociales y políticas, sus contenidos semánticos reflejan esa diversidad.

²⁷⁹ Otro ejemplo del contexto colombiano de la polisemia de lenguaje lo encontramos en el texto del militar y estadista Rafael Uribe Uribe, titulado *De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado* (1912). Allí, Uribe Uribe pretende defender al liberalismo político colombiano de comienzos del siglo XX de la acusación que hacían los conservadores del momento, a saber, que el liberalismo era una ideología política opuesta al catolicismo (Uribe Uribe, 1912, págs. 3-6). La acusación de los conservadores tenía una doble fuente. Por un lado, se había originado a raíz del *Syllabus* publicado por el papa Pío IX en 1864, que listaba al liberalismo como uno de los errores de su tiempo y lo señalaba de ser una doctrina contraria al catolicismo; por otro lado, los conservadores colombianos se habían inspirado en el libro *El liberalismo es pecado* (1884) del sacerdote español Félix Sardá y Salvany (Uribe Uribe, 1912, págs. 8-9). La estrategia argumentativa de Uribe Uribe fue señalar que la acusación de Pío IX y de Sardá y Salvany era contra una acepción de la palabra “liberalismo” adecuada para describir los movimientos políticos de Italia y España, respectivamente. De tal forma que “la palabra liberalismo será buena o será mala según la acepción a que se aplique y según el criterio del juzgador. Todo depende del uso, árbitro del lenguaje, mudable de un país a otro y aun de una región a otra, dentro de un mismo país; y en materia tan compleja, la Iglesia no interviene, pues su misión no es fallar en cuestiones de lingüística ni sobre la propiedad o impropiedad de los vocablos” (Uribe Uribe, 1912, pág. 31) En ese sentido, la iglesia solo había condenado ciertas acepciones de la palabra “liberalismo”, pero no la palabra en sí misma. A partir de esto, Uribe Uribe argumentaba que, en el caso de Colombia, ser liberal y ser católico no eran cosas contrapuestas, sino que se trataba de doctrinas perfectamente compatibles. En cierto sentido, podríamos decir que el ejercicio de Uribe Uribe en este texto es una suerte de proto-historia conceptual, pues su argumentación se centró en señalar que la palabra tenía distintos usos y significados en el contexto italiano, español y colombiano.

A diferencia de las “ideas” que caractericé con anterioridad, los conceptos se enriquecen semánticamente en la medida en que son parte del discurso político. Por principio es imposible encontrar un contenido semántico *esencial* o *sustancial* que define el núcleo de un concepto. La tarea de la historia conceptual no es la de encontrar la *definición unívoca* de un vocablo sociopolítico, sino estudiar los distintos usos y significados que tienen las palabras en el ámbito social²⁸⁰. La imposibilidad de encontrar un núcleo semántico ahistórico de los conceptos significa que no debemos buscar el significado de los conceptos sociopolíticos en algo externo a la historia, sino en la historia misma. La pretensión de la historia de las ideas de encontrar el contenido semántico extrahistórico de las “ideas” se revela aquí como una entelequia filosófica, todo lenguaje es históricamente situado y en el caso de los conceptos de Koselleck, políticamente motivado.

En lo que sigue quisiera ofrecer al lector mi lectura en la vena de Cassirer del pensamiento de Koselleck. En un primer momento voy a relacionar los conceptos con la distinción entre lógica de la sustancia y lógica de las funciones de Cassirer. Posteriormente, le ofreceré al lector una interpretación de la función específica de las nociones de *periodo bisagra*, *concepto* y *experiencia/expectativa*. Mi argumento es que la noción de un periodo bisagra es una herramienta metodológica para la producción de conocimiento histórico, mientras que los conceptos son una manifestación simbólica de una capa antropológica más fundamental, la de la *experiencia* y la *expectativa*. En el pensamiento de Koselleck la noción de periodo bisagra se asimila a un tipo ideal weberiano, mientras que a la noción de concepto subyace una distinción trascendental antropológica que se asemeja a las formas simbólicas que Cassirer describe.

El presupuesto lógico fundamental en la noción de “idea” es que, más allá del fenómeno que se presenta ante los sentidos, existe una sustancia que podemos aprehender intelectualmente. En cambio, el contenido del “concepto” está sujeto a los usos que

²⁸⁰ Por este motivo Koselleck denominó a su gran proyecto un *lexicón*: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Evitó designar a su proyecto como un *diccionario*, pues este término sugiere que allí se encuentra una definición unívoca de los conceptos que se tratan. El lexicón, en cambio crea la imagen de una serie de conceptos cuyos contenidos semánticos se hallan expuestos, pero no de una definición del significado “verdadero” de los mismos.

hacemos de este. Al contrario de la idea, el concepto es lo que manifiesta ser: los contenidos semánticos que los agentes adscriben a los conceptos son lo que lo constituye. Estos contenidos semánticos cristalizan el sentido que atribuimos al mundo y la historia, por ello son la expresión de relaciones que trazamos entre los acontecimientos sociales y los individuos que hacen parte de la sociedad; tienen una cualidad simbólica. Esto significa que el concepto es multívoco y polisémico, su naturaleza radica en ser un símbolo que articula nodos de significación. Vistos así, los conceptos obedecen a una lógica funcional y se alejan del paradigma de la sustancia, ellos se enriquecen a medida que se populariza su uso. Se trata de una noción de la conceptualidad cuyo rasgo principal no es la exclusión de contenidos en virtud de un significado *sustancial*, sino la inclusión de la multivocidad de contenidos a razón de sus usos y manifestaciones. Por tanto, el concepto tiene la tendencia a crear redes de significados que se amplían a medida que se estudia, el contenido de un concepto conduce a otros conceptos que le circundan y son parte de la misma red de sentido.

Ahora, ¿Qué significa esto para las nociones que he expuesto hasta este momento? Nuestro procesamiento lingüístico de la realidad solo captura una pequeña fracción de la totalidad del acontecer, pero no se trata únicamente de una “copia” de lo que acontece; los conceptos revisten de sentido y cualidad simbólica aquello que designan, superponiendo sentidos nuevos y siempre cambiantes a los procesos sociales. De forma análoga a las formas simbólicas de Cassirer, ellos nos permiten crear un universo simbólico que habitamos socialmente. Esto no va en contra del énfasis que existe en la historia conceptual sobre el periodo bisagra, pues con esta noción se designa una heurística que funciona como hipótesis de lectura de las fuentes, un periodo de tiempo que consolidó la experiencia de aceleración temporal. Sin embargo, podemos pensar que si existiesen distintas relaciones entre experiencia y expectativa surgirían conceptos con cargas de pasado y futuro distintas. Quisiera plantearlo de forma más enfática: el *periodo bisagra* designa un tipo de experiencia del tiempo que Koselleck sitúa entre 1750 y 1850, pero ello no cierra la posibilidad de que en otros momentos históricos se hayan dado distintas configuraciones de la relación experiencia-expectativa, dando pie a distintas percepciones del tiempo, es decir otros

momentos que podríamos designar también como periodos bisagra²⁸¹. De hecho, como vimos, antes del periodo bisagra existían regímenes temporales diferentes, ¿Significa esto que no se contaba con conceptos? Seguramente no se trataría de conceptos con las mismas características que Koselleck describe, pero en general la respuesta tendría que ser negativa, pues el concepto designa una función simbólica y semántica con un componente práctico, que refleja una configuración de experiencia y expectativa particular. En ese sentido, mi interpretación es que los conceptos son la expresión lingüística de una condición antropológica más elemental, la relación entre pasado y futuro en nuestra conciencia, es decir, la experiencia y la expectativa.

Esta interpretación me permite afirmar que *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa* son *categorías antropológicas* que permiten aprehender la realidad social y el cambio. Se trata de constantes que salvaguardan la inteligibilidad transhistórica del conocimiento, por la constancia de ese rasgo antropológico a lo largo de la historia, podemos entender las motivaciones, deseos, esperanzas, miedos, opiniones y cursos de acción de los agentes del pasado. Podríamos decir que su rol es análogo al de las formas simbólicas: experiencia y expectativa son la contemplación del pasado y del futuro que permite a los sujetos trazar cursos de acción dependiendo de lo que es concebible como posible. La función propia de experiencia y expectativa sería encaminar las acciones dependiendo de lo que juzgamos factible. Esta pareja sería, por tanto, una de las apuestas que hace Koselleck para fundamentar teóricamente a la ciencia histórica. De hecho, *experiencia/expectativa* son categorías prominentes de la *histórica* [*Historik*], la ciencia que estudia las condiciones de posibilidad del acontecer y la narración. Por lo pronto deseo dejar hasta aquí la disquisición sobre el estatus teórico de estas nociones, en el quinto capítulo, que trata la dimensión teórico-filosófica del autor, mostraré como la *histórica* está diseñada

²⁸¹ La discusión sobre cuáles serían esos momentos específicos es algo para lo cual no cuento con el espacio o las herramientas para conducir en este momento. Pero provisionalmente, se podría argumentar que el surgimiento del cristianismo comportó una transformación radical de la configuración de la relación entre experiencia y expectativa, pues permitió el paso de un tiempo cíclico a uno lineal teológico. La pregunta por la importancia de otros acontecimientos epocales posteriores a la Revolución Francesa (como, por ejemplo, la caída del muro de Berlín que Fukuyama sitúa como un quiebre histórico o la actual pandemia de CoVID-19) para nuestra noción del tiempo sigue abierta.

para ser una alternativa a la filosofía de la historia, y por extensión, para la historia de las ideas y el historicismo. Por ahora vuelvo a la exposición de la noción de concepto para elaborar los detalles que aún no he mencionado, específicamente, los rasgos que debe poseer una palabra para ser considerada un *concepto*.

2.4.1. Las características del “concepto”: democratización, temporalización, ideologización y politización

En la *Introducción al diccionario histórico de conceptos político-sociales de la lengua alemana* (2009), Koselleck da una definición de las características que debe tener una palabra o un contenido semántico para ser considerado un concepto²⁸². Estas características son: *democratización, temporalización, ideologización y politización* (Koselleck, 2009, págs. 96-98).

Por democratización²⁸³, se entiende el requerimiento de que una palabra sea de uso popular. Esta debe haber traspasado la barrera de una reducida comunidad social, intelectual o política y debe ser conocida por la mayoría de los miembros de una sociedad. Conceptos como libertad y derecho son de amplio uso; todas las personas tienen una cierta concepción de lo que dichos conceptos significan y son capaces de usarlos sin inconvenientes, incluso si no son plenamente conscientes del contenido semántico que adscriban al concepto.

²⁸² Si bien en muchos casos hay *una palabra* asociada a un concepto particular, existe la posibilidad de que distintas palabras hagan referencia a un mismo concepto. Lo importante de los conceptos no es la *palabra* específica con la que designamos ciertos contenidos, sino los contenidos mismos. Por ello, se puede rastrear una serie de contenidos semánticos dispersos en distintas palabras antes de la acuñación de un concepto que reúne esas experiencias disímiles.

²⁸³ “Es con la «Ilustración» cuando el lenguaje político, en principio limitado a la lengua francesa, comienza a expandirse. Desde entonces expresiones políticas antes reducidas a estamentos concretos se extienden” (Koselleck, 2009, pág. 96).

Por temporalización²⁸⁴ se refiere Koselleck a que estos conceptos deben estar cargados de expectativa. Los conceptos hacen alusión a un futuro deseado, por ejemplo, a un futuro en el que el liberalismo se imponga en la sociedad. Una faceta importante de esta característica es que los conceptos tienen la capacidad de mover a la acción. Como expresan una expectativa de un futuro deseado, tienen un elemento motivador: encamino mis acciones de tal forma que ellas contribuyan al triunfo del republicanismo. Una vez el futuro se hace pensable como algo radicalmente distinto al pasado, los conceptos se llenan de expectativas de futuro y las esperanzas de transformación se depositan en el lenguaje político.

Un concepto es ideologizado²⁸⁵ en la medida en que alcanza un grado de abstracción que le permite ser llenado por diferentes contenidos semánticos. Para que una palabra como “secular” llegue a ser de uso popular, esta debe ser lo suficientemente ambigua en sus contenidos como para que personas de distintos trasegares y formaciones puedan llegar a usarla de forma que sea significativa para ellas. A los vocablos con un alto grado de ambigüedad en sus contenidos semánticos Koselleck los denomina *singulares colectivos*, palabras que son sumamente abstractas y con pocas determinaciones positivas específicas. Koselleck los denomina con este nombre para resaltar su naturaleza abstracta: son palabras que se escriben en *singular*, pero pretenden englobar la experiencia *colectiva* de la sociedad bajo una denominación. Vimos el ejemplo clásico en la literatura de Koselleck, *Historia*. Hacia finales del siglo XVIII se dejó de utilizar la expresión “historias” –en plural y con minúscula– y se empieza a hablar de “la Historia” –en singular y con mayúscula–, con la cual nos referimos a la suma de las historias de los individuos que en conjunto constituye *la Historia* de la humanidad (Koselleck, 2004), haciendo énfasis en su carácter único y universal.

²⁸⁴ “*Topoi* heredados adquieren una emocionalidad, se dotan de expectativas que antes no poseían” (Koselleck, 2009, pág. 96).

²⁸⁵ “Aumenta el grado de abstracción de muchos conceptos que ya no son capaces de reflejar el cambio de los acontecimientos o la transformación de las estructuras sociales [...]. Desde entonces se acumulan los singulares colectivos [...] estos singulares colectivos, caracterizados por su peculiar generalidad y pluralidad de significados son aptos para su conversión en formulas vacías y ciegas, que en función de los intereses y de la clase del orador pueden utilizarse de formas distintas y opuestas” (Koselleck, 2008, p. 87).

Finalmente, la politización²⁸⁶ del concepto se refiere, justamente, a su uso político. Los conceptos quedan cargados de valoraciones morales sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, y son usados para describirse a sí mismo o para describir al enemigo. Los conceptos cristiano y pagano, concebidos como contrarios en el siglo XVIII se usan para describir a diferentes grupos sociales, en ocasiones con la intención de reducir al enemigo político a un contendiente ilegítimo a quien se le reduce por su visión opuesta (Koselleck, 1993, págs. 205-250). En este punto vale la pena señalar la influencia de Schmitt. Para Schmitt (1963), lo específicamente político (en oposición a lo moral, lo estético, lo económico, etc.) “con lo cual se pueden relacionar los actos y motivaciones políticas, es la diferenciación entre el *amigo* y el *enemigo*” (pág. 12) . De aquí se desprende una visión de lo político como un campo de disputa en donde siempre habrá diferencias entre los agentes, en la medida que un modo de ser amenaza la existencia de otro modo de ser, lo propio y lo extraño son la diferencia irreductible sobre la que se construye la política. A partir de la diferencia irreductible amigo-enemigo, Koselleck afirma que se crean parejas de conceptos contrarios, en las que se atribuyen características positivas a uno de los conceptos y negativas al otro, dependiendo de quién utiliza los conceptos. La politización de los conceptos permite delimitar los grupos sociales, establecer líneas que demarcan a quienes pertenecen a un grupo y quiénes no. La oposición entre amigos y enemigos, entre lo interno y lo externo (al grupo) es ubicua en la historia de la humanidad. Koselleck denomina *conceptos contrarios asimétricos* a estos pares que se definen en función de su contrario (Koselleck, 1993, págs. 205-250).

²⁸⁶ “Cada vez más personas son interpeladas, implicadas, movilizadas [por los conceptos]” (Koselleck, 2009, pág. 98).

2.4.2. El cambio de los conceptos a lo largo del tiempo: sincronía y diacronía

Para rastrear las variaciones semánticas del concepto en el transcurso del tiempo, Koselleck acude a las nociones de *sincronía* y *diacronía*²⁸⁷. El estudio *sincrónico* de un concepto es la reconstrucción de sus contenidos semánticos en un momento específico del tiempo y en una locación geográficamente determinada. Por ejemplo, el concepto de “revolución” en Francia en la última década del siglo XVIII. Solo a través del principio *diacrónico*, es que “la suma de análisis concretos de conceptos se transforma, de una recopilación de datos históricos, en una historia de los conceptos [...] realizando un seguimiento de sus significados a través del tiempo, para después clasificarlos relacionando los unos con los otros” (Koselleck, 2009, pág. 100). La diacronía, por tanto, es la que permite hacer la historia de los conceptos propiamente dicha, revela el carácter polisémico de los mismos, mientras que la sincronía permite formar una constelación de puntos que a la postre constituirán un recorrido diacrónico por el significado del concepto. Se puede pensar en el análisis sincrónico²⁸⁸ como un fotograma de una cinta, mientras que el análisis diacrónico es la suma de los fotogramas que crea el movimiento del concepto a lo largo del tiempo.

El estudio diacrónico puede abarcar siglos de la historia de un concepto, motivo por el cual nos permite ver en la transformación semántica de los mismos, cambios estructurales de las sociedades que utilizan ciertos regímenes conceptuales²⁸⁹. A esta multiplicidad semántica de los conceptos Koselleck la denomina la “simultaneidad de lo anacrónico” (Koselleck, 1993, pág. 123), es decir, en los distintos contenidos de un concepto se hallan entremezclados elementos de estructuras de larga duración y acontecimientos singulares,

²⁸⁷ Estas categorías son un préstamo de Ferdinand de Saussure, quien las desarrolla en el *Curso de lingüística general* (1916). Allí su función es plantear la distinción entre un tipo de “lingüística estática” que no tiene en cuenta el influjo del tiempo en sus objetos de estudio y una “lingüística evolutiva” que asume el cambio de sus objetos de estudio a lo largo del tiempo (Saussure, 1945, págs. 105-108).

²⁸⁸ Sin embargo, esto no implica que en un momento sincrónico no se encuentren en juego distintos contenidos semánticos para un mismo concepto. Como vimos en el ejemplo de “justicia” en el caso de Colombia, es perfectamente posible, de hecho, es común, que distintas vertientes de sentido traten de capturar el discurso público en un determinado momento.

²⁸⁹ “Las palabras que se han conservado no son en sí mismas un indicio suficiente de situaciones que se han mantenido igual. Es la estructuración diacrónica de un concepto la que permite deducir modificaciones estructurales a largo plazo” (Koselleck, 2009, pág. 100).

de corta duración. En el ensayo “Estructuras de repetición en el lenguaje y la historia” (2013), Koselleck caracteriza estas estructuras como aquellos elementos que dan regularidad a la vida social humana. Si bien diariamente los acontecimientos varían, ello solo es posible porque hay ciertas estructuras que posibilitan la vida social²⁹⁰. El ejemplo al que nuestro autor recurre con frecuencia es recibir una carta. Este es un acontecimiento singular, pero recibir la carta solo es posible si están en juego estructuras cíclicas que permiten que dicho evento ocurra; en este caso, la organización de un estado que administra un sistema de correo y emplea a un cartero para que diariamente cumpla con la labor de repartir la correspondencia (Koselleck, 2001, pág. 37).

Un concepto es polívoco porque refleja los acontecimientos que circundan su uso, pero simultáneamente se halla inscrito dentro de regularidades cuya duración trasciende el momento de su uso. La simultaneidad de lo anacrónico es la referencia a cómo en un mismo concepto en un determinado momento histórico, pueden existir distintos contenidos y usos que van en direcciones diferentes e incluso contrarias en virtud de esa mezcla y tensión constante entre las estructuras de repetición de la historia y los acontecimientos. Los conceptos tienen un rostro jánico, tienen una cara que mira hacia el pasado y otra que mira hacia el futuro. Ellos condensan la tensión entre lo que pasó y lo que va a pasar, muestran cómo el presente es un futuro que se convertirá en pasado. En un mismo concepto conviven distintos momentos temporales, el tiempo histórico no es *uno solo*, sino que es tantos como actores y grupos sociales existen. Un grupo social evoca y rememora ciertos aspectos semánticos vinculados a un momento histórico, mientras que otro rechaza dichos contenidos y se lanza a la caza de nuevos significados. Qué rescatar o qué olvidar de cada concepto depende, naturalmente, de los intereses y propósitos de quien hace uso del mismo.

Como podemos ver, Koselleck construyó su noción de *concepto* en oposición a la *idea*. A sus desarrollos metodológicos subyace una teoría filosófica cuyos primeros atisbos empezamos

²⁹⁰ En este texto, Koselleck distingue cuatro tipos de estructura de repetición, a saber, extrahumanas, biológicas, institucionales y lingüísticas. Un ejemplo de cada una de ellas puede ser, respectivamente, las estaciones, la sexualidad, la planificación estatal y las metáforas del lenguaje.

a ver. Para poder comprender a cabalidad la metodología de Koselleck, es necesario recordar el blanco original de su crítica: la *filosofía de la historia*. Hay una doble intención en la obra de Koselleck, en primer lugar, desarmar las justificaciones ideológicas surgidas a partir de la filosofía de la historia y, en segundo lugar, proporcionar una teoría para fundamentar a la ciencia histórica. La filosofía de la historia es una lectura de los acontecimientos como totalidad y orientados a un fin particular. En el ámbito político, por tanto, sería una interpretación de los acontecimientos como ordenados teleológicamente para producir ciertas formas de gobierno específicas. En esta concepción histórica se ocultan las semillas del autoritarismo. En términos teóricos, la filosofía de la historia permite un desliz ontológico, es decir, asumir que mis categorías de narración se encuentran en la Historia misma y no son únicamente símbolos que utilizamos para revestir de sentido el acontecer y su multiplicidad. Los *conceptos* se alejan de toda concepción lógica que pretenda encontrar sustancias y sitúan el énfasis en el carácter relacional y perspectivista de la narración histórica. O para retomar la metáfora del desliz, los conceptos son el talud que evitan el desliz ontológico. Su constitución lógica previene en contra de la identificación entre acontecimiento y narración que facilita el concepto de Historia, y nos recuerdan que solo atendiendo al acontecer, las circunstancias históricas, y el lenguaje mismo, podemos armar redes conceptuales.

Esto no significa que los conceptos están desprovistos de valor normativo, Koselleck denuncia el uso político y acrítico de los conceptos, pero una mirada a cualquier empresa intelectual hace evidente que constantemente utilizamos categorías históricas para domeñar la experiencia. El problema es, por tanto, delinear una instancia normativa que nos permita juzgar la buena historiografía de la mala historiografía, y la buena política de la mala política. Por este motivo, para salvaguardar la inteligibilidad transhistórica del conocimiento, Koselleck se vio compelido a dar un paso más allá de la advertencia sobre el perspectivismo propio de los conceptos, y formuló una serie de categorías antropológicas y naturales que dan estabilidad a la experiencia humana y hacen inteligible otros momentos históricos. Esta es la dimensión teórica-filosófica que he distinguido en Koselleck, cuyo propósito es fundamentar a la disciplina de la historia a través de una comprensión de las

condiciones de posibilidad y la estructura temporal que subyace al acontecer histórico y a la narración. El próximo capítulo está dedicado a esta dimensión teórico-filosófica y en él expongo las teorías de los *estratos del tiempo*, la *histórica* y las *estructuras de repetición*.

V. La teoría de la historia: histórica [*Historik*] y estratos del tiempo [*Zeitschichten*]

1. La filosofía de la historia como atribución de sentido a la historia

Este capítulo final está dedicado a la dimensión teórico-filosófica de la obra de Koselleck. Trata sobre la alternativa filosófica que nuestro autor desarrolló frente a la filosofía de la historia. Por medio de la *histórica* y los *estratos del tiempo*, Koselleck intentó fundamentar la disciplina de la historia. Más concretamente, trató de responder a la pregunta sobre cómo podemos atribuir sentido a la historia sin caer en el error de suponer categorías extrahistóricas o inmanentes en los acontecimientos. Reinhard Mehring, en su texto “El estudio de la historia después de Nietzsche y Stalingrado” (2012) hace un resumen de la motivación de Koselleck para haberse dedicado con tanto ahínco a los debates teóricos de la historia. Su teoría consiste en un “nítido rechazo de la filosofía de la historia idealista posterior a Hegel y Marx, y en la emancipación y el establecimiento de una teoría analítica de la historia independiente de Hegel y también de la «teología política» de Carl Schmitt” (Mehring, 2012, pág. 20). Y esto, precisamente porque el historiador “hizo corresponsable al idealismo alemán, en tanto este se anquilosó en «ideología alemana», por el terror y el totalitarismo del nacionalsocialismo” (Mehring, 2012, pág. 19).

A lo largo de esta tesis hemos venido hilando el argumento de que la filosofía de la historia es susceptible de ser cooptada ideológicamente. El antagonismo que Koselleck siente con ella radica en que, en su intento de adscribirle sentido a la historia, postula categorías de movimiento procesual que funcionan como causa eficiente de los acontecimientos, *de la Historia en sí*. Por tanto, hace una sustancialización de dichas categorías, que a la postre se pueden utilizar como conceptos de movilización política e ideológica. Como vimos en el caso de Hegel, la razón y la libertad asumen dicho rol, pero otros conceptos pueden ocupar ese lugar: Nación, Historia, Humanidad, Dios, etc.

Permítaseme ilustrar este riesgo con un ejemplo. Toda nación que inicia una guerra, argumenta que la razón está de su lado, por tanto, inicia el conflicto con la expectativa explícita de triunfar. La justificación del proyecto bélico, su *atribución de sentido*, se encuentra anclada en una racionalidad que supera las circunstancias concretas del conflicto mismo; por ejemplo, el motivo de la invasión no es acceder a las reservas de petróleo del país invadido, sino la liberación de un pueblo sometido a una dictadura. En nombre del concepto de libertad (lo que sea que signifique en este caso), que se ha sustancializado, se esgrime una justificación de sentido de una guerra, justificación muy poderosa desde el punto de vista ideológico-político. Tras el velo de esta atribución de sentido se ocultan los intereses egoístas de quienes promueven la guerra²⁹¹. De tal forma, por medio de una hipóstasis del concepto de libertad como operante en el mundo, el ámbito de acción política queda justificado por un sustrato extrahistórico que es independiente del capricho humano.

Para Mehring, Koselleck “despejó a los conceptos de movimiento y a los «conceptos antitéticos» *de los efectos que producen como «promotores» de la historia real* y limitó el uso que cabe hacer de ellos a un abordaje racional de la profecía y la prognosis” (Mehring, 2012, págs. 17-18). Nuestro autor reconoció la utilidad en la concepción dialéctica de la historia, y en un intento de atacar la filosofía de la historia del idealismo, formuló categorías procesuales del cambio y la transformación para la historia cuya validez es *lógica-antropológica* pero no *ontológica*. Por medio de esta idea Koselleck pretendió modular las posibles consecuencias del uso de categorías extrahistóricas para dar sentido al acontecer:

La obra de Koselleck se distingue por su interés filosófico y por la transformación crítica de la tradicional «filosofía de la historia» en un conjunto de interrogantes empíricos y analíticos propios de la ciencia histórica. Koselleck lleva a cabo un vuelco analítico y una empirización del idealismo de la filosofía de la historia. (Mehring, 2012, pág. 13)

²⁹¹ Esta es la crítica que hace Koselleck a los ilustrados burgueses en *Crítica y crisis* (2007) al afirmar que en su hipocresía, se escudaron en la autoridad moral otorgada por su defensa de unos derechos naturales universales y racionales, para ofuscar sus verdaderas intenciones de acceder al poder al criticar al estado absolutista. Al apelar a una verdad moral eterna pensaron su proyecto como apolítico y únicamente moral.

La gran virtud del pensamiento dialéctico es que permite dar cuenta de lo irracional y la transformación, pero ello también permite atribuirle sentido y justificar aquello que es manifiestamente irracional o desprovisto de sentido. No solo justificarlo en un sentido limitado, sino convertir lo irracional en parte necesaria del proceso de la Historia Universal. Las atribuciones de sentido de un individuo pretenden universalidad por el presupuesto de que, en efecto, ese individuo describe el sentido de la historia total. Cuando Mehring menciona el “vuelco analítico y una empirización” de la filosofía de la historia, se refiere al esfuerzo de Koselleck por establecer criterios para delimitar la atribución de sentido a los acontecimientos. Si el concepto de Historia que conjuga acontecimiento y narración posibilita el desliz ontológico de nuestras categorías al acontecer, entonces la tarea es una “desustancialización y desideologización del gran colectivo singular «la Historia» como totalidad” (Mehring, 2012, págs. 26-27).

En lo que sigue, argumentaré que para Koselleck el acontecer es, en sí mismo, carente de sentido. No hay un sentido inherente al hecho físico de disparar un arma u ordenar a un soldado cargar hacia el enemigo; estos acontecimientos solo tienen sentido *ex post facto* como una racionalización que los agentes hacen de sus acciones, y en general, de los acontecimientos históricos.

Este es el argumento central de su ensayo de 1997, “Sobre el sentido y sinsentido en la historia” [*Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*]. Allí nuestro autor plantea la pregunta a la que se debe enfrentar todo esfuerzo por imponer un sentido a la historia: ¿qué se opone al sentido en la historia? ¿el sinsentido [*Unsinn*] o la ausencia de sentido [*Sinnlosigkeit*]?²⁹² La pregunta indaga por la relación entre el *sentido*, el *sinsentido* y la *ausencia de sentido*²⁹³ en

²⁹² “Quien impone a la historia un sentido se expone forzosamente a la siguiente pregunta: ¿cuál sería propiamente el concepto antitético de aquél: el sinsentido o la ausencia de sentido?” (Koselleck, 2013, pág. 79).

²⁹³ Siguiendo la indicación del traductor del artículo, en esta tesis utilizaré *ausencia de sentido* y, cuando el contexto lo exija, *carencia de sentido* y sus variantes, de forma que la escritura tenga naturalidad (Koselleck, 2013, pie de página 66).

*los acontecimientos*²⁹⁴. Analíticamente, el sinsentido es antónimo del sentido. Se trata de conceptos que se delimitan mutuamente; en presencia del uno no puede existir el otro. En contraste, la *ausencia de sentido* no se define en estricta oposición al sentido. Desde una mirada más amplia, la ausencia de sentido es la categoría de análisis que permite atribuir sentido o sinsentido a la historia. Podemos replantear esta tesis de otro modo: la *posibilidad* de atribuir sentido o sinsentido a los acontecimientos, *depende* de que sean carentes de sentido. De otra forma, no podemos explicar por qué a un acontecimiento se le puede atribuir tanto sentido como sinsentido desde distintas perspectivas. Formulada de esta forma, podemos ver que lo que Koselleck está afirmando es que la *ausencia de sentido es una categoría trascendental* de la atribución de sentido a la historia.

Recordemos la definición que hemos utilizado de filosofía de la historia: una interpretación sistemática de la historia universal de acuerdo con un principio que unifica y dirige los acontecimientos y sucesiones históricas hacia un *sentido* último (Löwith, 1949, pág. 1). Esta atribución de sentido a los acontecimientos implica sustancializar nuestras categorías de interpretación y narración, confundiendo el sentido del acontecer con el sentido de la narración. Hegel sustancializa la razón y le da carácter de sustrato, causa y materia de la historia, a partir de lo cual concluye que el acontecer está provisto de sentido *en sí mismo*. Esto es posible porque el panlogismo hegeliano establece una identidad entre las condiciones epistemológicas y ontológicas de la historia; extiende nuestro método de acceso al conocimiento, la razón, a la realidad misma.

Koselleck, al proclamar la ausencia de sentido del acontecer, está circunscribiendo el alcance de la razón a la experiencia humana, es decir, a nuestra narración sobre el acontecer. En una reedición de la posición kantiana, Koselleck proclama que “la historia en su acontecer es una realidad que Kant hubiera circunscrito como «cosa en sí»” (Koselleck, 2013, pág. 98). En contra del idealismo absoluto, Koselleck rescata lo incognoscible del acontecer, la cosa en sí, como el límite último del sentido en la historia. A cambio de eso,

²⁹⁴ Esto se hace evidente cuando el autor mismo cuando aclara, hablando de la ciencia de la historia (y por tanto de la narración) que “no vamos a preguntar en lo que sigue por el sentido de la ciencia que se ocupa de la «historia». El sentido o sinsentido de la investigación histórica como ciencia no es lo que está aquí en discusión” (Koselleck, 2013, pág. 80).

nos plantea la *ausencia de sentido* como la categoría trascendental que posibilita emitir juicios sobre el devenir histórico. De esta forma, circunscribe nuestro entendimiento del acontecer a una estructura antropológica-lógica: atribuimos sentido porque –como diría Cassirer– somos animales simbólicos. Nuestra interpretación del acontecer está cifrada sobre la distinción de sentido y sinsentido, pero esta posibilidad descansa sobre la estructura fundamental de la ausencia de sentido. Puesto que la pregunta es sobre el sentido, sinsentido o ausencia de sentido de la historia, Koselleck da como ejemplo un acontecimiento que desde nuestra perspectiva es un sinsentido y se pregunta por la interpretación que hacemos de él: la batalla de Stalingrado en la Segunda Guerra Mundial²⁹⁵.

La batalla de Stalingrado fue uno de los acontecimientos más sangrientos de la Segunda Guerra Mundial, murieron cientos de miles de soldados de ambos bandos en el asedio de la ciudad, que duró alrededor de siete meses. La pregunta concreta que se plantea nuestro autor es si tiene sentido la batalla de Stalingrado. Koselleck se pregunta qué posibles justificaciones puede tener este acontecimiento para los intereses alemanes durante la guerra. Se puede responder desde dos perspectivas; en primer lugar, se puede inquirir si la batalla tuvo sentido para quienes participaron en ella. En segundo lugar, se puede preguntar si tiene sentido para nosotros. Koselleck utiliza los testimonios de los soldados presentes en la batalla, consignados en las *Letze Briefe aus Stalingrad*, una recopilación de cartas escritas por soldados en los últimos meses del asedio. De este texto tan solo se puede concluir que “los testigos contemporáneos intentaron en vano atribuirle sentido, pero la realidad de la batalla no lo admitió” (Koselleck, 2013, pág. 81). En la compilación se expresa desde la “absoluta desesperación, pasando por comentarios sarcásticos u observaciones irónicas [...]; desde mensajes letárgicos y parcos hasta expresiones de humildad o profunda devoción” (Koselleck, 2013, pág. 81), pero a pesar de todo, predominaba el abandono y el desamparo, y son pocas las expresiones de apoyo al nacionalsocialismo.

²⁹⁵ En este mismo texto, Koselleck también menciona, el campo de concentración Auschwitz y la batalla de Verdún de la Primera Guerra Mundial como otras instancias de acontecimientos en los que predomina el sinsentido. Sin embargo, me centraré en Stalingrado puesto que es lo suficientemente ilustrativo.

Esto revela que todo intento de arrancarle un sentido a la catástrofe fracasa. La realidad de la guerra nos enfrenta con acontecimientos desprovistos de sentido. Ahora bien, estas cartas fueron publicadas después de la guerra en la década de los años cincuenta. Koselleck nos indica, que, en su opinión, son falsificaciones que originalmente surgieron de un esfuerzo propagandístico por parte de los nazis, en un momento en el que la balanza de la guerra parecía inclinarse en contra de los alemanes²⁹⁶. Sin embargo, lo interesante de la compilación es que, a pesar de ser una falsificación, “fue suficiente para que los lectores adhirieran a la idea de que en Stalingrado había reinado la «ausencia de sentido» y que los implicados también lo habían experimentado de esa manera” (Koselleck, 2013, pág. 82), demostrando lo absurdo de la guerra. El éxito de libro demostraba que el falsificador y el público general compartían un mismo espacio de experiencia que se caracterizaba por la percepción generalizada de la carencia de sentido de la batalla.

Pero más allá del libro y su aceptación en ese momento, cabe preguntarnos si se puede interpretar la batalla como dotada de sentido desde nuestra perspectiva, pues la distancia temporal nos permite ver este acontecimiento como parte de un proceso histórico más amplio: ¿la podemos justificar dentro del cauce de la historia si asumimos una racionalidad en el acontecer? Podemos aducir que existieron motivos históricos y militares que le dieron sentido a la batalla. Otro ejército alemán que se encontraba atrapado en el Cáucaso escapó durante los últimos meses de la batalla de Stalingrado, así que en cierto sentido se podría afirmar que “la muerte de los soldados de Stalingrado aseguró la supervivencia de las tropas que pudieron retroceder al otro lado del río Don” (Koselleck, 2013, pág. 83), pero sería un craso error reducir los acontecimientos de la batalla a un “objetivo secundario” de la guerra, como permitir el escape de otro ejército. Después de todo, ¿qué racionalidad justificaría la masacre de miles a cambio de la vida de otros miles?

²⁹⁶ Para Koselleck lo “irritante de esta colección de fuentes es que constituye una falsificación” (Koselleck, 2013, pág. 81). Esta conclusión la deriva de su propio estudio de las cartas y la sospechosa consistencia estilística entre cientos de cartas supuestamente escritas por distintas personas. Koselleck tan solo menciona su opinión y nos dice que “no es necesario que pasemos revista aquí a los indicios que revelan que se trata de una falsificación” (Koselleck, 2013, pág. 82).

Hay historiadores para quienes la batalla de Stalingrado representó un punto de quiebre en la guerra. A partir de esta derrota los alemanes nunca recuperaron la iniciativa. Sin embargo, cabe la pregunta de si fue *específicamente* la batalla de Stalingrado la que condujo a la derrota o si más bien, desde un momento anterior la guerra estaba perdida. Koselleck señala esta posibilidad, pues para él “desde una perspectiva de largo plazo, es posible ubicar la peripecia del desarrollo de la guerra incluso antes de 1939, dado que a la luz de la constelación política mundial el ocaso ya estaba contenido en el comienzo” (Koselleck, 2013, pág. 84). Es decir, la configuración política del continente hacía imposible que Alemania triunfara en la confrontación. Si aceptamos esto, desde la perspectiva alemana, la guerra completa fue carente de sentido, y aún más, se puede argüir que la guerra fue un *sinsentido* cuando se la considera bajo la luz de cálculos racionales orientados a los fines del Tercer Reich²⁹⁷, la expansión territorial y la exterminación racial.

La discusión sobre la peripecia de la guerra atañe a la posibilidad de encontrar una racionalidad en la historia. Si asumimos que la razón subyace al acontecer, entonces tiene que haber una justificación que haga de la guerra un acontecimiento con sentido. Lo que Koselleck nos quiere mostrar con su ejemplo de Stalingrado, es que desde el punto de vista de los alemanes no se le puede atribuir ningún sentido a los acontecimientos. En realidad, si el sentido de la historia es cumplir un fin propuesto, entonces la batalla solo tuvo sentido para los victoriosos²⁹⁸. Evidentemente, si el acontecer estuviese revestido de sentido, podríamos atribuirle un *fin* hacia el cual se encamina; pero lo que demuestra la batalla es el absurdo y el sinsentido porque la batalla misma no conduce hacia ningún fin. Siguiendo esta argumentación podemos concluir que:

Stalingrado se convierte así en un síntoma de esa guerra de agresión motivada por representaciones utópicas, guerra que en su transcurso se convirtió en la Segunda Guerra

²⁹⁷ En el caso de que desde antes del inicio de la guerra ya fuera una imposibilidad la victoria alemana “la guerra en sí misma habría sido no solo un acontecimiento carente de sentido, sino también, desde un punto de comienzo, incluso un sinsentido en relación con cálculos racionales y objetivos fijados eufemísticamente” (Koselleck, 2013, pág. 85).

²⁹⁸ “Si entendemos «sentido» como el cumplimiento efectivo de un objetivo, esta batalla lo tuvo únicamente para los rusos, ya que se trató del primer gran golpe para liberar a su país de los invasores alemanes” (Koselleck, 2013, pág. 93).

Mundial, y que, desatada por razones ideológicas, escaparía a cualquier racionalización política o militar. (Koselleck, 2013, pág. 84)

Ante la realidad de la destrucción y la muerte causada por la confrontación, ninguna racionalización es posible, solo queda la experiencia existencial de la ausencia de sentido y el sinsentido. Koselleck opone a las construcciones ideológicas del *periodo bisagra* un criterio fundamental de nuestra experiencia primaria, la ausencia de sentido.

Los acontecimientos se resisten a enmarcarse nítidamente bajo el paradigma del *Progreso*, la *Razón* o la *Historia misma*. Fenomenológicamente no encontramos ningún sentido en el acontecer, solo la ausencia total del mismo. Develar la racionalización de la guerra como resultado de una ideología desbordada solo es posible a partir de la experiencia fundamental de la ausencia de sentido, por eso ella es “presupuesto de la crítica ideológica de los planes raciales y de expansión territorial que Hitler anunció abiertamente en *Mein Kampf*” (Koselleck, 2013, pág. 84). Si el nacionalsocialismo (o cualquier otra ideología política) capturase un sentido racional inmanente o extrahistórico, todos podríamos reportarlo fenomenológicamente. El hecho de que sobre un mismo acontecimiento podemos decir que tiene sentido racional o es un sinsentido irracional, demuestra que el sentido es una *atribución* que solo la hacemos en la mediación lingüística del acontecer, es decir, en la narración que hacemos de la historia. Por eso, la experiencia existencial de la ausencia es el fundamento de la narración histórica.

Si atribuir un sentido racional a los acontecimientos no es una opción, Koselleck explora la posibilidad de encontrar una fundamentación teológica para el acontecer²⁹⁹. Se trata de toda forma de argumentación que pretende dar cuenta de la racionalidad e irracionalidad en la historia entendida *como totalidad*. En este caso no hablamos del sentido para los alemanes o los rusos, sino para la Historia Universal. El problema es que con la ampliación de la perspectiva para incluir “todos los acontecimientos pueden ser cargados de sentido, pues con los argumentos de la teodicea es posible explicar cualquier acontecimiento”

²⁹⁹ “otras interpretaciones del fenómeno pueden entenderse como formas de institución de sentido, en la medida en que reciben, por ejemplo, una fundamentación de tipo teológico” (Koselleck, 2013, pág. 84).

(Koselleck, 2013, págs. 84-85). Un historiador que interprete la historia en clave teológica puede atribuir sentido a cualquier cosa y de esta forma sus argumentos son irrefutables. La teodicea es insostenible como fundamento de la ciencia histórica porque esa atribución de sentido universal hace imposible falsear o verificar científicamente la narración. La apelación a lo extrahistórico como asidero del sentido conduce a pensar un sentido que se pretende universal, pero se encuentra anclado en la perspectiva de quien lo postula.

La alternativa que nos queda es que el sentido de los acontecimientos depende de la perspectiva de quien narra la historia. Si nos preguntamos por el sentido de la batalla para los dos contendientes, vemos que “la respuesta se sustrae a cualquier respuesta común que no sea la de una masacre macabra” (Koselleck, 2013, pág. 93). En el caso de Stalingrado, cada lado justifica sus acciones al amparo de una razón y unos fines, pero, contrastadas las distintas atribuciones de sentido, lo único que puede permanecer es el absurdo:

Cualquier institución ulterior de sentido, como la que proveían las instancias políticas que aspiraban a un monopolio de la interpretación, pierde en evidencia de cara a los cientos de miles de muertos. De modo que, si entendemos «sentido» como entelequia o teleología *ex post*, o como el simple cumplimiento de *causa finalis*, ninguna de estas formas de institución de sentido puede derivarse jamás, para el conjunto de los que participaron en la batalla, del acontecimiento mismo. (Koselleck, 2013, pág. 93)

Aprehender el sentido de la Historia Universal a partir de fines que se atribuyen *ex post* al acontecer es un error, pues es intentar trascender el perspectivismo que limita a toda narración. El recurso a elementos extrahistóricos no le permite al historiador sustraerse de su contexto particular, y la historicidad es indiferente ante la teodicea y las proclamas de la razón absoluta. Koselleck concluye que *la historia misma no es racional*. Evidentemente, toda historia es racionalizada y mediada lingüísticamente, de lo contrario no sería ni

aprehensible ni comunicable, pero indefectiblemente, toda racionalización siempre es posterior al acontecer y es una añadidura que no se encuentra en la *cosa en sí*³⁰⁰.

Por esto toda atribución de sentido no captura algo externo o inmanente, sino que, más bien es una proyección desde una perspectiva concreta³⁰¹. Las narraciones históricas son interpretaciones que fracturan perspectivísticamente a los acontecimientos; en ese sentido, nos vemos enfrentados a una realidad esquizofrénica y no a una continuidad histórica y universal. El punto de vista de los observadores es solo una pequeña porción de la totalidad, por ello “las realidades, tal como son percibidas, son siempre, en relación con lo que efectivamente va a ser el caso, realidades marradas o sencillamente falsas” (Koselleck, 2013, pág. 96). Koselleck, por vía de la historicidad, advierte contra la ficción filosófica de la historia total. El concepto de “Historia” en el fondo remite a una interpretación unívoca del acontecer, bajo el supuesto de que es posible conocer el sentido de la historia en virtud de la unidad de acontecer y narración, lo ontológico y lo epistemológico.

Al contrario del colectivo singular “Historia”, Koselleck rescata la multiplicidad, resaltando que siempre es posible resignificar y reescribir nuestra interpretación de los acontecimientos pasados:

³⁰⁰ “Lo absurdo, lo aporético, lo irresoluble, los sinsentidos y contrasentidos que desciframos aquí en el complejo de la batalla pueden por cierto conceptualizarse analíticamente, y pueden también hacerse visibles por medio de la narración. Necesitamos incluso recurrir a la narración para poder apreciar lo aporético, para poder hacerlo inteligible como tal, aunque no sea posible hacerlo comprensible o explicable desde un punto de vista racional” (Koselleck, 2013, pág. 94).

³⁰¹ Una muy buena forma de ilustrar el carácter indefectiblemente atado a nuestra perspectiva de la narración histórica se encuentra en la reconstrucción que hizo Hannah Arendt del juicio contra Adolf Eichmann en Jerusalén. De acuerdo con Arendt, la narración de los acontecimientos de Eichmann se encontraba llena de vacíos y faltaban detalles importantes que el antiguo oficial nazi simplemente había olvidado. En un momento de exasperación, el juez del caso, Moseh Landau, increpó a Eichmann por su mala memoria sobre detalles fundamentales del Holocausto. Arendt concluye que “Eichmann recordaba los puntos de quiebre de su propia carrera con detalle, pero ellos no coincidían necesariamente con los puntos de quiebre de la historia de la exterminación de los judíos o, de hecho, con los puntos de quiebre de la historia” (Arendt, 1964, pág. 76). En efecto, Eichmann había participado activamente en la conferencia de Wannsee en 1942, en donde se discutieron los métodos de exterminio que en adelante se utilizarían para acabar con los judíos, sin embargo, solo recordaba los momentos de la conferencia en los que había cruzado palabras con los altos mandos de la jerarquía nazi y los momentos en los que había causado una buena impresión, pero no recordaba lo que se había discutido. A pesar de haber estado presente en uno de los acontecimientos que a todas luces determinó la historia del siglo XX, Eichmann solo conservaba en su memoria lo que personalmente lo afectaba a él.

El recurso a la multiplicidad de historias de la percepción que constituyen una historia permite poner en duda –con razón– que la reescritura a la que está sometida recoja la única variante del «sentido» que una historia en particular podría admitir. Por eso, la hipótesis de la ausencia de sentido ofrece, desde el punto de vista epistemológico, un mejor punto de partida para tratar con lo que comúnmente se denomina «historia». (Koselleck, 2013, pág. 98)

No hay *una historia* sino *muchas historias* y es necesario estar precavidos ante la narrativa de la Historia Universal. En la cita vemos también otro elemento central de su teoría: la historia puede ser *reescrita*. Toda narración histórica que pretenda capturar una experiencia dilatada a lo largo de varios siglos, necesariamente debe ser una reescritura de la narrativa histórica. Esto ocurre porque la distancia del tiempo frente a los acontecimientos narrados permite la emergencia de nuevos horizontes de comprensión y perspectivas. De tal forma, una historia contada cientos de veces nunca es la misma, siempre se reescribe y reinterpreta a medida que el tiempo abre nuevas vías de interpretación y clausura otras tantas. De forma que “lo que sucedió *in situ* [...] se sustrae a la pregunta por el sentido” (Koselleck, 2013, pág. 98).

El acontecer solo se convierte en historia por medio de la narración. Lo que podríamos denominar *histórico* solo se convierte en tal cuando es interpretado, resignificado y reescrito por medio de la narración. Hay acontecimientos que nunca son reconstruidos lingüísticamente y por tanto no son parte de la narración histórica; los agentes que participan en el acontecer no pueden juzgar si este será parte de la narración posterior, pues esto solo se puede determinar *ex post*, después de que los hechos se han consumado y narrado³⁰². Esto significa, y esto es otro de los planteamientos fundamentales de Koselleck, que toda historia acontecida siempre contiene *más o menos* de lo que captura la historia narrada³⁰³. La expresión lingüística de la historia solo captura una franja del

³⁰² “toda historia, en el proceso de su consumación, está desprovista de sentido. La historia real, pues, de acuerdo con la ironía o paradoja de esta reflexión, solamente se muestra en su verdad una vez que ha concluido. Formulado de esta manera, la verdad de una historia es siempre una verdad *ex post*. Solo se hace presente cuando dejó de existir” (Koselleck, 2013, pág. 101).

³⁰³ “La historia real, entonces, es siempre a un tiempo más y menos que lo contenido en la suma de los desaciertos, percepciones y actitudes conscientes que forman parte de ella” (Koselleck, 2013, pág. 100).

acontecer, pero simultáneamente lo reviste con un sentido que no tenía originalmente. Que la historia narrada diga *más o menos* que lo acontecido significa que el espacio de lo lingüístico –lo narrado– nunca se corresponde completamente con el espacio de lo extralingüístico –lo acontecido–, significa que siempre habrá un desencaje entre acontecer y narración. Esta es una tensión permanente en la que se desenvuelve la disciplina de la historia:

Hemos de aprender entonces forzosamente a lidiar con la paradoja de que una historia que se genera tan solo en el transcurso del tiempo es siempre diferente de aquella que se declara «historia» con fuerza retroactiva. A esto se añade que tal diferencia se reabre continuamente. En efecto, dado que la historia real continúa su marcha, toda historia ya reconstruida científicamente constituye una anticipación a su propio momento de incompletitud. [...] La diferencia entre la historia real y la historia interpretada se reproduce de nuevo de forma permanente. (Koselleck, 2013, pág. 102)

Koselleck disocia los dos contenidos semánticos del concepto de Historia: acontecer y narración. Con la distinción entre historia acontecida e historia narrada, se cierra la posibilidad de justificar proyectos políticos por medio del recurso a una entidad extrahistórica. Así se evita el uso político de las categorías, consistente en que “reflexión y realidad [producen] en el plano epistemológico, ambigüedades e imprecisiones que en el plano político facilitaron la irrupción y el avance de numerosas ideologías” (Koselleck, 2013, pág. 106).

Para apuntalar su argumento en contra del colectivo singular, Koselleck trae a colación los argumentos que Nietzsche esgrime en *La segunda consideración intempestiva*. Una vez Nietzsche ha criticado las distintas formas de concebir el quehacer del historiador, retoma su argumento original de que la disciplina de la historia debe servir a la vida y evitar la relativización de los valores. Koselleck extrae cuatro conclusiones centrales del texto de Nietzsche. La primera es que no existe una teleología que permita organizar la totalidad del acontecer con arreglo a un fin³⁰⁴, pues no es posible derivar del acontecer una causa final

³⁰⁴ Nietzsche “en primer lugar, rechaza que la historia como un todo porte una teleología” (Koselleck, Sentido y repetición en la historia, 2013, pág. 111).

que dé cuenta del mismo. En segundo lugar, también cuestiona la idea de que existe una necesidad en la historia³⁰⁵; efectivamente, toda necesidad en el acontecer es atribuida retroactivamente en la narración histórica a lo que *efectivamente pasó*, pero decir sobre un acontecimiento del pasado que *tenía que pasar* en términos reales no aporta ningún conocimiento, es equivalente a afirmar que lo que pasó, pasó³⁰⁶. La necesidad solo existe en la medida en que se trata de hechos acontecidos y terminados, pero no por ello es posible argumentar que en su momento existió una necesidad de que así ocurriera. En tercer lugar, Koselleck afirma que no existe una justicia operativa en la historia, atacando así el *dictum* schilleriano que Koselleck repite con frecuencia de la historia como tribunal del mundo³⁰⁷. La atribución de justicia al acontecer es la proyección de los intereses del historiador, a través de la narración, a la realidad. Al fin y al cabo, solo quien considera que lo que ha acontecido es justo podría emitir el juicio de que existe una justicia que es operativa en la historia. Finalmente, Koselleck resalta que el uso de metáforas etarias en la narración histórica es un despropósito inconducente³⁰⁸. Hablar de la *infancia, madurez o vejez* de un pueblo o una época tiene la implicación de que dichas etapas de desarrollo son forzosas. La historia queda nítidamente dividida en distintos estadios de desarrollo por los cuales cada nación o época debe transitar. Koselleck se rebela contra esta concepción de la historia, pues la atribución de un fin, una necesidad, una justicia y unas etapas de desarrollo

³⁰⁵ “Con esto cae también un segundo axioma, contra el cual Nietzsche se agita en su escrito polémico: la tesis de la «necesidad». Así como la teleología, en tanto fijación proyectiva de un fin, no logra otorgarle un sentido a la historia en su totalidad, así tampoco admite Nietzsche el recurso retroactivo a una *causa efficiens*” (Koselleck, 2013, pág. 112).

³⁰⁶ “Cuando uno atribuye de modo retrospectivo una inevitabilidad causalmente condicionada a la historia, no afirma nada sobre el pasado más que el hecho de que simplemente ha ocurrido tal como ha ocurrido. El criterio adicional que hace de lo forzoso algo necesario solamente ofrece la constatación del mismo estado de cosas por duplicado” (Koselleck, 2013, pág. 112).

³⁰⁷ “Nietzsche critica aun un tercer argumento relativo a los actos de institución de sentido: el de la «justicia» con la que se sobrecarga la historia” (Koselleck, 2013, pág. 113).

³⁰⁸ “El cuarto blanco de su crítica a los actos de institución de sentido histórico es la constelación metafórica de las edades. Nietzsche se cuida de emplear metáforas etarias en relación con pueblos o épocas” (Koselleck, 2013, pág. 115).

a la historia, en el ámbito de lo político es conducente a narrativas que, con buena conciencia, se permiten desestimar o simplemente aplastar toda divergencia³⁰⁹.

La contracara de esta disociación, es que toda narración histórica es una atribución de sentido *dentro de muchas posibles*. Las posibilidades de conocer la historia están siempre aterrizadas en unas circunstancias que matizan la interpretación. Nuestro intelecto limitado se refleja en narraciones limitadas, el acontecimiento en sí mismo no se puede capturar completamente por la mediación lingüística. A medida que los acontecimientos se desenvuelven, una y otra vez la perspectiva de quien narra la historia cambia. La condición del historiador es encontrarse inserto en la tensión entre cambio y permanencia, y es imposible llegar a construir una narración histórica final, *una historia total*. Se trata de una paradoja irresoluble que obliga a reescribir, reinterpretar y reevaluar la historia narrada. Sin embargo, el hiato entre acontecer y narración restituye la pregunta del problema del conocimiento histórico. Pregunta que pretendía solucionar la filosofía de la historia y sus declinaciones metodológicas, la historia de las ideas y el historicismo. Al final de cuentas, si el acontecer es un *en sí* más allá de la experiencia, y nuestra narración es tan solo una reducción perspectivista de la totalidad ¿cómo podemos distinguir el verdadero conocimiento de la pura demagogia y la ficción? Para responder a esta pregunta, es necesario plantear las condiciones de posibilidad que permiten los acontecimientos, para así tener una fundamentación de la ciencia histórica:

En cualquier reconstrucción de las llamadas «historias en sentido propio» es necesario abarcar también aquello que para los actores tuvo un carácter preconsciente, inconsciente o subconsciente, o aquello de lo que no fueron en absoluto conscientes. Es decir, hay que indagar los factores que delimitan o determinan de antemano un campo de acción. Se trata de condiciones de acciones posibles que ejercen un efecto precisamente en tanto los actores no los tienen presentes. (Koselleck, 2013, pág. 99)

³⁰⁹ “Amparados por actos de institución de sentido de índole teleológica y la creencia en una necesidad histórica, numerosos partidos, clases o Estados se armaron de una buena conciencia. Esta obtuvo a su vez bendición historiográfica en la medida en que se acomodaba a los intereses rectores del conocimiento. Las diferencias entre percepciones subjetivas, certezas objetivas y lo que en cada caso podría haber ocurrido efectivamente fueron desactivadas de forma voluntarista” (Koselleck, 2013, pág. 109)

Haciendo eco del proyecto kantiano, Koselleck apela a la formulación de *categorías trascendentales* de la historia para fundar teóricamente el conocimiento histórico. Se trata de categorías antropológicas de acción y narración, pero no determinaciones de la realidad misma. Este estudio de los “factores que delimitan o determinan de antemano un campo de acción” es la *histórica* [*Historik*], la principal apuesta teórica de Koselleck, en tanto que alternativa a la filosofía de la historia, el historicismo y la historia de las ideas para explicar el sentido en la historia. Este proyecto es un intento por escapar a la trampa de identificar acontecimiento y narración en el colectivo singular Historia, al tiempo que trata de plantear categorías de análisis depuradas científicamente, y por tanto, en menor riesgo de ser utilizadas ideológicamente.

Así pues, recapitulando, Koselleck, quien en su juventud fue combatiente en la Segunda Guerra Mundial, presenció de primera mano el absurdo de la guerra. Como parte de sus esfuerzos por interpretar la catástrofe alemana, concluyó que en la tradición intelectual de su país se encontraba el germen del totalitarismo y el terror. Rastreó ese germen hasta el periodo bisagra, que se caracteriza por la experiencia de aceleración temporal, experiencia que impulsó el desarrollo de un lenguaje conceptual pensado para explicar las rápidas transformaciones de los siglos XVIII y XIX. Los conceptos del periodo bisagra fueron llevados al extremo por la filosofía de la historia del idealismo alemán, que por medio de una identificación entre acontecer y narración en el colectivo singular “Historia”, pensó la totalidad de la historia como un proceso orientado a fines racionales. Desde esta óptica vimos cómo Hegel encauzó el cambio y la transformación histórica como momentos de un avance progresivo de la razón y la libertad en la Historia. El idealismo proporcionó un suelo fértil sobre el que germinó el historicismo alemán, que se caracterizó por atribuir valor a los acontecimientos en su unicidad y sin embargo interpretarlos como circunscritos en procesos de largo aliento. De la misma tierra brotó la historia de las ideas, que buscó los contenidos semánticos sustanciales y extrahistóricos de las ideas. Para Koselleck, la historiografía alemana del siglo XIX interpretó a Alemania como una nación con un camino de desarrollo extraordinario y radicalmente diferente al resto de Europa (el *Sonderweg*

alemán), lo cual, en el siglo XX, serviría como justificación del proyecto nacionalsocialista al atribuir un sentido especial y superior al *pueblo alemán*.

En el proceso de encontrar un sentido en la historia, el idealismo llevó a cabo una hipóstasis de conceptos como Historia, Razón y Libertad, proporcionando así un armazón que permitió a las ideologías acudir a verdades extrahistóricas y eternas para justificar sus proyectos. Esto es cierto no solo del caso alemán, sino de todo proyecto político que se piense a sí mismo como verdad más allá del contexto social e histórico en el que se desenvuelve. Esta abstracción del contexto y la historia, ofusca la dimensión práctica del pensamiento y desencadena un estado de crisis permanente en la sociedad occidental, vigente aún hoy en día. Un ejemplo de esto es la falta de conciencia acerca de la aporía del progreso: una visión del progreso como ilimitado nos impide ver que, a mayor progreso, mayor el riesgo de decadencia, de modo que vivimos en una situación social en donde el progreso técnico incontrolado produce cada vez más amenazas existenciales para el orden social. Como antídoto en contra de este riesgo, Koselleck radicalizó la exigencia de historizar el pensamiento, limitando la validez de toda narrativa histórica a la perspectiva del historiador, aunque al hacer esto, se abre de nuevo a la pregunta por el sentido de la historia. En el pensamiento de Koselleck el acontecer asume el rol de una *cosa en sí*, algo incognoscible que está más allá de nuestras estructuras lógico-epistemológicas. A cambio de renunciar a la “certeza” sobre cuál es el sentido de la historia –el conocimiento sobre el sentido de los acontecimientos en sí– Koselleck espera evitar el totalitarismo, la utopía y la crisis.

Queda por responder entonces la pregunta sobre cómo podemos tener conocimiento histórico si todo está sujeto al cambio, la transformación y la ausencia de sentido, cuidándonos de establecer una falsa identidad entre las estructuras ontológicas y epistemológicas de la historia. En lo que viene, veremos cómo nuestro autor intenta solucionar esta cuestión.

2. La histórica [*Historik*]: una antropología filosófica para la ciencia de la historia

Con el uso de dos categorías *espacio de experiencias* [*Erfahrungsraum*] y *horizonte de expectativa* [*Erwartungshorizont*], Koselleck dio el primer paso en el camino que tomaría su teoría. La principal característica de experiencia y expectativa es que se trata de “categorías formales” desprovistas de contenido semántico positivo y por eso “únicamente puede[n] tener la intención de perfilar y establecer las condiciones de las historias posibles, pero no las historias mismas” (Koselleck, 1993, pág. 334). Por tanto, son categorías que cumplen la función de estructurar los acontecimientos y la narración histórica, pero no determinan específicamente lo que acontece o se narra, en ese sentido son vacías:

«experiencia» y «expectativa» no proporcionan una realidad histórica, como lo hacen, por ejemplo, las caracterizaciones o denominaciones históricas. Denominaciones como «el pacto de Potsdam», «la antigua economía de esclavos» o «la Reforma» apuntan claramente a los propios acontecimientos, situaciones o procesos históricos. En comparación, «experiencia» y «expectativa» solo son categorías formales: lo que se ha experimentado y lo que se espera respectivamente, no se puede deducir de esas categorías (Koselleck, 1993, pág. 334).

Se trata de *estructuras antropológicas* que delimitan lo que hacemos, cómo actuamos, cómo producimos y cómo reaccionamos ante el acontecer, pero también cómo interpretamos, conocemos y narramos los acontecimientos. De suerte que estas “dos categorías indican la condición humana universal; si así se quiere, remiten a un dato antropológico previo, sin el cual la historia no es ni posible, ni siquiera concebible” (Koselleck, 1993, pág. 336). El proyecto adopta un cariz kantiano, pues la preocupación es formular *categorías trascendentales* de la historia para elaborar una *crítica de la razón histórica*. En *Histórica y hermenéutica* (1997) encontramos la formulación más explícita de este proyecto teórico-filosófico al cual Koselleck llama la *histórica* [*Historik*].

El 16 de febrero de 1985, la Academia de las Ciencias de Heidelberg y el Departamento de Filosofía de la Universidad de Heidelberg, organizaron un acto en conmemoración de la vida y obra de Hans-Georg Gadamer, quien para ese momento tenía 85 años de vida. Como parte

de los eventos conmemorativos, los organizadores pidieron a Koselleck, ilustre alumno del homenajeado, que pronunciara una conferencia en el último día del evento. Presentado con la oportunidad, Koselleck dio a conocer sus ideas en una conferencia titulada “Histórica y hermenéutica”, en donde explicaba su proyecto teórico-filosófico y polemizaba con Gadamer sobre la relación existente entre la *histórica* [*Historik*] y la hermenéutica.

2.1. La *histórica* en “Histórica y hermenéutica”

En la conferencia mencionada, tras una exaltación a la vida y obra de su maestro, Koselleck (1997) nos da una definición de la *histórica* [*Historik*]:

A diferencia de la historia [*Historie*] empírica, la Histórica [*Historik*] 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 los nexos entre acontecimientos [*Ereigniszusammenhänge*] como su representación. (Gadamer & Koselleck, 1997, pág. 70)

La *histórica*, por tanto, es el estudio de las condiciones de posibilidad, lingüísticas y extralingüísticas, del acontecer y de la narración (aquí llamada *representación*)³¹⁰. Estas categorías configuran nuestros modos de acción y narración, y su función es oficiar como un elemento unificador de los acontecimientos en su unicidad y de la narración que hacemos de ellos. En ese sentido, la *histórica* es un esfuerzo por codificar una serie de categorías que permiten la inteligibilidad transhistórica del conocimiento. Estas categorías

³¹⁰ “¿Hay condiciones extralingüísticas, prelingüísticas, aun cuando se busquen por vía lingüística? Si existen tales presupuestos de la historia que no se agotan en el lenguaje ni son remitidos a textos, entonces la Histórica debería tener desde el punto de vista epistemológico, un status que le impida ser tratada como un subcaso de la hermenéutica” (Gadamer & Koselleck, 1997, pág. 69).

solo fungen como una estructura que nos permite dar orden y sentido a la historia, pero es un sentido *para nosotros*, no un sentido en la *Historia misma*. La idea de que la historia es carente de sentido se refuerza por medio de estas categorías, que limitan el sentido a una atribución dependiente de categorías antropológicas. Koselleck traza una hoja de ruta que consiste en dos momentos. En primer lugar, tenemos una elaboración de la histórica, prestando especial atención al carácter extralingüístico de sus objetos de estudio. En segundo lugar, tenemos la relación entre la histórica y su carácter extralingüístico.

El concepto de *Dasein*³¹¹ de Heidegger es central en esta discusión. De acuerdo con nuestro autor, una característica fundamental del ser humano es su carácter finito: todos nos hallamos circunscritos a un momento y lugar, nuestra vida consiste en cursar desde el nacimiento hasta la muerte y estas coordenadas son definitorias de la vida. A medida que nos acercamos a la muerte vemos un proceso de cambio y transformación: “tensada entre nacimiento y muerte, la estructura fundamental del *Dasein* humano es su maduración: brota de la experiencia insuperable de aquella finitud que puede ser experimentada solo en el precursar la muerte” (Gadamer & Koselleck, 1997, pág. 71). Cuando envejecemos, la conciencia de la finitud transforma nuestro horizonte de sentido, permite ampliarlo o fusionarlo con otros horizontes y resignificar nuestra comprensión del mundo. Aupado en esta idea, Koselleck postuló la existencia de una pareja antitética de categorías trascendentales de la historia: *estar arrojado* y *precursar la muerte*, que funciona como sustrato fundamental que determina nuestra comprensión del mundo. La finitud de nuestra existencia, codificada filosóficamente por las categorías *estar arrojado* y el *precursar la muerte*, centra nuestra atención sobre la temporalidad constitutiva del ser humano, es decir, sobre nuestra historicidad.

³¹¹ “Heidegger ofreció en *Ser y tiempo* un esbozo de ontología fundamental, que aspiraba entre otras cosas a derivar, diría que casi necesariamente, la condición de posibilidad de una *Historie*, así como la condición de posibilidad de una *Geschichte* a partir del análisis existencial [Existentialanalyse] del *Dasein* finito. Tensada entre nacimiento y muerte, la estructura fundamental del *Dasein* humano es su maduración: brota de la experiencia insuperable de aquella finitud que puede ser experimentada solo en el precursar la muerte [*im Vorlauf zum Tode*] [...] el horizonte de sentido de toda experiencia del ser debía aparecer en la maduración del *Dasein*” (Gadamer & Koselleck, *Historia y hermenéutica*, 1997, pág. 72).

Heidegger también desarrolló una serie de categorías auxiliares cuyo objetivo era complementar la estructura fundamental *estar arrojado-precursar la muerte*. Koselleck recuerda algunas como *cura* [*Sorge*], *angustia* [*Angst*], y *aceptación del destino* [*Schicksal*] (pág. 72). Sin embargo, estas categorías secundarias se encuentran “desvaídas, saben a rancio o se han quedado obsoletas y necesitan ya una traducción histórica para continuar siendo legibles como categorías de una ontología fundamental” (pág. 72), pues son pensadas para dar cuenta de la experiencia del sujeto individual, pero no de nuestra existencia en sociedad. Nuestro autor pone el énfasis en que los elementos definitorios del ser humano no son únicamente su finitud e historicidad, sino que este también se halla inmerso en relaciones sociales, al punto que “los tiempos de la historia están constituidos por interrelaciones humanas” (pág. 73). La historia solo es pensable dentro de un ámbito intersubjetivo, social e institucional. Por este motivo, las categorías de Heidegger deben ser reemplazadas por otras que funcionen como condición de posibilidad de los acontecimientos y la narración, bajo el entendido de que toda empresa humana es social.

En vista de lo anterior, Koselleck complementó la pareja categorial *estar arrojado-precursar la muerte*, con otros binomios específicos para la ciencia de la historia, cuyo propósito es dar cuenta del cambio de las sociedades, sus instituciones y sus estructuras a lo largo del tiempo. Esta comprensión del mundo social está mediada por pares antitéticos, es decir, conceptos dicotómicos dentro de los cuales se desenvuelve toda experiencia humana, oscilando constantemente entre uno y otro extremo. Estas categorías son mutuamente irreductibles y se encuentran en oposición, reflejando que las relaciones humanas son siempre de carácter contencioso. Sin duda, este énfasis en la conflictividad de las relaciones humanas es consecuencia de su crítica de que la unidad ficticia y utópica de la comunidad política es imposible en términos funcionales y conducente al autoritarismo. Para evitar la ideologización de las categorías de la histórica, Koselleck las concibió como determinaciones puramente formales sujetas a llenarse de cualquier contenido. Es decir, se trata de esquemas bajo los cuales se pueden subsumir todas las historias, con un contenido

que varía dependiendo del momento histórico³¹². O puesto de otra forma, la *histórica* describe la *estructura* de los acontecimientos y su narración, pero no describe el contenido de dicha estructura. “Histórica y hermenéutica” (1997) contiene una formulación temprana de cinco parejas antitéticas que estructuran la experiencia. Veamos en qué consisten.

En primer lugar, tenemos la dupla *tener que morir–poder matar* (pág. 74). Con ella nuestro autor pretende poner de manifiesto que la posibilidad de supervivencia está siempre atravesada por la posibilidad de acabar con la vida de otros o sufrir el mismo destino³¹³; en ese sentido, el ser humano oscila entre su trayecto imparable hacia la muerte y la posibilidad de acabar con la vida de otros para poder existir, o traducido a términos históricos, en la tensión entre la guerra y la paz³¹⁴.

En segundo lugar está la dupla *amigo–enemigo* (pág. 75) que Koselleck adopta de Schmitt. El par *amigo–enemigo* se desarrolla más extensivamente en “Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos” (Koselleck, 1993). Allí argumenta que la oposición entre amigos y enemigos es operante en nuestras relaciones sociales, desde la antigüedad hasta nuestra época. En este texto nos muestra tres variantes de la oposición *amigo–enemigo* que son particularmente relevantes en la historia: *heleno–bárbaro* en la antigüedad, *cristiano–pagano* en la edad media y *humano–inhumano* en la modernidad³¹⁵. Con este recorrido diacrónico nos muestra la ubicuidad de la distinción entre amigos y

³¹² “En lenguaje categorial se trata aquí de una oposición formal, que permanece abierta a toda atribución de contenido; por consiguiente, se trata de una especie de categoría trascendental de posibles historias” (pág. 76).

³¹³ “Desde las hordas recolectoras y cazadoras, hasta las superpotencias bien equipadas de armas atómicas, la lucha por la supervivencia está siempre bajo la amenaza de muerte a los otros o más aún proferida por el otro [...] el verdadero riesgo de la supervivencia entraña la oportunidad de que los hombres organizados se maten mutuamente y que a veces incluso crean, por razones de supervivencia, que tienen que matarse [*umbringen*] entre sí” (pág. 74)

³¹⁴ “En la dicción de Heidegger cabe aseverar de manera fundada que el «poder matarse» [*Sichumbringenkönnen*] mutuamente es tan originario como el «precursar la muerte», mientras se trate del *Dasein* como un *Dasein* histórico. Por eso el mantenimiento y la preservación de la paz o su restablecimiento tras una guerra constituyen también una conquista histórica” (pág. 74)

³¹⁵ “En el mundo histórico se trabaja en la mayoría de las ocasiones con conceptos asimétricos y desigualmente contrarios de entre los cuales investigaremos a continuación tres pares: la oposición entre los helenos y bárbaros, entre cristianos y paganos, y finalmente, la oposición que emerge en el propio campo conceptual de la humanidad entre hombre y no-hombre, entre superhombre e infrahombre” (Koselleck, 1993, pág. 207).

enemigos, pero lo que es más relevante aún, nos explica cómo esta distinción se convierte en motor y legitimador de la acción política para encauzar los acontecimientos. A estas parejas las denomina *contrarios asimétricos* porque en el uso del concepto hay una valoración cualitativa del “otro”. Por ejemplo, el concepto de “bárbaro” tiene una carga semántica negativa para el “heleno”, quien se define por oposición con rasgos positivos de los que carece el “bárbaro”³¹⁶. Vale la pena aclarar, sin embargo, que más allá de estos ejemplos específicos, la distinción amigo–enemigo cifra la historia en términos de grupos sociales que se oponen y luchan mutuamente.

En tercer lugar, tenemos la dicotomía *interior–exterior*, en donde se destaca el caso especial *secreto–público* (Gadamer & Koselleck, 1997, pág. 77). Para Koselleck, toda unidad de acción social se delimita frente a otras unidades de acción: toda organización social e institución política, desde el momento en que se configura, lo hace en oposición a otras organizaciones e instituciones³¹⁷. En la práctica, todo grupo traza una frontera entre quienes pertenecen y quienes no pertenecen al mismo, de suerte que hay unos que están en el *interior* y otros en el *exterior*. De *interior–exterior* se desprende la distinción entre lo *secreto–público*, pues delimita un ámbito de acceso a la información al que solo pertenecen los que están adentro de una organización³¹⁸. Vimos como Koselleck utilizó la dicotomía *secreto–público* *Crítica y crisis* (2007), en donde argumentó que por medio del arcano las logias masónicas, los Illuminati alemanes y la República de las Letras pudieron ocultar el envés político de la filosofía moral de la Ilustración.

³¹⁶ “La historia posee numerosos conceptos contrarios que se aplican para excluir un reconocimiento mutuo. De concepto de sí mismo se deriva una determinación ajena que para el que queda determinado puede equivaler literalmente a una privación, fácticamente a un despojo. En estos casos se trata de conceptos contrarios asimétricos. Su posición es contraria de un modo desigual. Como en la vida cotidiana, el uso lingüístico de la política se basa una y otra vez en esa figura fundamental” (Koselleck, 1993, pág. 207).

³¹⁷ “Las épocas de la historia universal podrían definirse, desde el punto de vista del contenido, según las correlaciones entre lo interno y lo externo, comenzando por los grupos nómadas y cazadores y pasando a través de las formas complejas de organización de las culturas avanzadas hasta llegar a la actual sociedad mundial con su controvertida pluralidad” (Gadamer & Koselleck, 1997, págs. 78-79).

³¹⁸ “Todo secreto delimita *per definitionem* un extrarradio público; todo espacio público, una vez institucionalizado, reproduce nuevos espacios secretos para poder continuar haciendo política. Esto abarca desde la política de la ONU hasta la de nuestras nuevas facultades” (Gadamer & Koselleck, 1997, pág. 79).

En cuarto lugar, está una categoría que hunde sus raíces en la biología, *estar arrojado–generatividad* (Gadamer & Koselleck, 1997, págs. 81-82). *Estar arrojado* se refiere, “hablando empíricamente, al nacimiento con que se inicia la vida” (pág. 81) como característica constitutiva de la vida humana. De otra parte, tenemos la *generatividad*, o la posibilidad de generar nuevas vidas, dar nacimiento a nuevas personas. *Estar arrojado–generatividad* son el resultado de las pulsiones sexuales que configuran nuestras relaciones sociales, y consideradas en conjunto, son el fundamento del cambio generacional y la transformación diacrónica de las estructuras sociales. Este par obedece a unas disposiciones biológicas-antropológicas que nos permiten crear unidades de acción generacionales que van transformando, creando y narrando la historia. Es el cambio generacional visto como categoría trascendental del acontecer y la narración. Como ejemplo de esta categoría Koselleck menciona movimientos revolucionarios de la década de los sesenta en Europa y Estados Unidos, el hippismo y el movimiento de mayo del 68, compuestos fundamentalmente por jóvenes que no habían alcanzado a vivir la Segunda Guerra Mundial y por tanto tenían un horizonte de experiencia radicalmente distinto que el de sus padres y las generaciones anteriores³¹⁹

Y finalmente, se halla la dupla *amo–esclavo* que toma de Hegel, y que reformula en con los términos *arriba–abajo* (pág. 83). Con ella se quiere decir que las relaciones sociales siempre son asimétricas, el poder nunca se encuentra repartido igualitariamente entre los miembros de una sociedad o entre distintas sociedades. Siempre habrá quienes detenten más poder que otros. Koselleck inicialmente nombra esta pareja con los conceptos hegelianos de *amo–esclavo*, pero para marcar distancia con la carga semántica de estas palabras, se permite reformular la pareja en términos de *arriba–abajo*.

Enmarquemos el rol de la *histórica* dentro del panorama general del pensamiento de Koselleck. Recordemos que nuestro autor se opone a la idea de que existe un *sentido en la historia*, en el acontecer. Siguiendo la indicación de Kant, se propuso estudiar las

³¹⁹ “La revuelta estudiantil de finales de los años sesenta fue conducida por la primera generación que no había llegado a vivir la Segunda Guerra Mundial. Esta generación, sin embargo, sí que debió confrontarse con las experiencias de sus padres, que habían vivido la época del nacionalsocialismo y que quedaron marcados por ella. La ruptura generacional estaba preprogramada” (Gadamer & Koselleck, 1997, pág. 82).

condiciones de posibilidad (trascendentales) del acontecer y la narración, es decir, las condiciones que nos permiten atribuir *sentido a la historia* (la histórica). Sin embargo, en el ensayo 1997, “Sentido y sinsentido en la historia”, nos dice que “lo que en Kant encuentra todavía un desarrollo hipotético y argumentativo cuaja en la «astucia de la Razón» de Hegel en un enunciado objetivo: es la razón inmanente a la historia la que gobierna y sobrepasa todas las capacidades individuales” (Koselleck, 2013, págs. 120-121). Con esta sustancialización de la razón que hizo el idealismo, la responsabilidad de los agentes históricos se trasladó del individuo a la Razón, el demiurgo de la historia³²⁰. Para evitar el desliz ontológico de nuestras categorías, es necesario encontrar las *estructuras antropológicas* que sustenten el devenir histórico y su narración. Si un concepto histórico no puede servir como asidero del sentido ¿cómo puede un historiador atribuirle sentido a la historia? ¿cómo puede dar cuenta de la conflictividad, la irracionalidad y la lucha constante en la historia? Las categorías de “Histórica y hermenéutica” son el resultado de una tarea que Koselleck le había mencionado a Schmitt en 1953, a quien señaló la necesidad de crear un tipología de categorías “ontológicas” para fundamentar la ciencia de la historia (Koselleck & Schmitt, 2019, págs. 9-13). Vista desde esta perspectiva, la *histórica* representa la consumación de una ambición de larga data para Koselleck: una fundamentación filosófica de la historia. La histórica es el colofón del proyecto teórico-filosófico que permite explicar la historia:

¿Por qué entonces enumerar las condiciones mínimas trascendentales? Como pares antitéticos, son idóneas para ilustrar las estructuras de la finitud que, por excluirse mutuamente, evocan tensiones temporales necesarias entre las unidades de acción y dentro de éstas. Las historias acontecen solo porque las posibilidades inscritas en ellas superan con creces las que después se pueden cumplir [eingelöst werden können]. Este excedente de posibilidades debe ser consumido para poder realizar [verwirklichen] algo «en el tiempo». (Gadamer & Koselleck, 1997, pág. 85)

³²⁰ “Esto sería estafar a los seres humanos sobre su responsabilidad frente a sí mismos y sus padres, una responsabilidad de la que en cualquier caso no pueden escapar. La historia no es ni un tribunal ni una coartada” (Koselleck, 2013, pág. 125).

Esta tipología trascendental y formal permite dar cuenta del cambio y la transformación en la historia porque ella codifica la conflictividad inherente en las relaciones humanas. Las *posibilidades* que delinear las estructuras formales superan con creces lo que *de hecho acontece*, pero el desfase entre lo que es posible y lo que acontece es el motor del desarrollo histórico, pues compele a los agentes a actuar para transformar sus circunstancias. De esta forma, Koselleck se desmarca de la apelación a entidades extrahistóricas y sustanciales que permiten atribuirle sentido a la historia; simultáneamente, convierte el sentido de la historia en una atribución *ex post* de la narración, basada en condiciones antropológicas que formalmente determinan todas las historias posibles.

Esto significa que la acción tiene sentido para quien la realiza; lo que *acontece* se hace con arreglo a fines y propósitos que se desprenden de nuestras condiciones antropológicas y no de una entidad extrahistórica o suprapersonal. Sin embargo, esos propósitos originales que motivaron la acción se pierden para el historiador que hace una *narración*, pero el historiador puede atribuir sentido a las acciones de otros porque comparte la misma constitución que los agentes históricos. La estructura del acontecer es transhistórica y por eso podemos comprender y ver el sentido de los acontecimientos del pasado, nuestra experiencia es estructuralmente similar a la de cualquier ser humano. El acontecer emerge de la interacción entre los sujetos y las condiciones externas que determinan ciertas posibilidades de acción. La narración histórica, en cambio, surge del encuentro entre la *cosa en sí* que es el acontecer (entendiendo por esto que el *sentido original de la acción* está vedado al historiador) y las categorías trascendentales que configuran modos de acción humanos.

Aunque las categorías de la histórica resaltan la conflictividad, Koselleck tampoco pretende hacer un diagnóstico catastrófico sobre las posibilidades de supervivencia de la humanidad, más bien, advierte en contra de la unidad utópica bajo una sola bandera o un solo ideal. En “Conceptos de enemigo” de *Historias de conceptos* (2012) nos dice:

Para vivir no solo es necesario que todos los actores se afirmen internamente y se protejan externamente, sino también deben sobrepasar constantemente las fronteras institucionalizadas. Sin contactos y contrastes, sin conflictos y compromisos, sin llegar a un

consenso de una u otra clase no podría existir o sobrevivir, al menos no en nuestra compleja sociedad, ninguna comunidad de acción. Esto es válido tanto para una relación amorosa como para la ONU [...] Estas delimitaciones entre lo interior y lo exterior solo se vuelven peligrosas cuando los contactos se bloquean, los compromisos se impiden, cuando el consenso alcanzado solo sirve para alimentar conflictos, desencadenar guerras civiles, hacer la guerra, permitir el asesinato masivo. (Koselleck, 2012, págs. 189-190)

La conflictividad inherente de las relaciones humanas solo puede y debe ser controlada a través del diálogo permanente, de la consideración de otros puntos de vista, de los acuerdos constantes. Deshacerse del orden subyacente y teleológico de la Historia Universal nos obliga a involucrarnos en un diálogo constante con el otro. En este sentido, la tarea es abogar por la pluralidad de puntos de vista y perspectivas frente a la institucionalidad, la sociedad y la historia. Las fronteras que dividen lo interno y lo externo son condición de posibilidad de la historia, pero no por ello son inmóviles, el reto consiste traspasarlas y modificarlas constantemente para llegar a acuerdos. A diferencia de la filosofía de la historia, no debemos buscar un fundamento que unifique el acontecer y su unicidad, sino que nuestra interpretación histórica debe partir de la heterogeneidad y la alteridad.

2.2. Lo lingüístico y lo extralingüístico

La segunda parte de “Histórica y hermenéutica” está dedicada a analizar la relación entre la *histórica* y la *hermenéutica*. La distinción entre las dos disciplinas radica, para Koselleck, en la división entre lo *lingüístico* y lo *extralingüístico*. Distinción que cimienta la aseveración de que los conceptos son *índice* y *factor* de la realidad social, es decir, que hacen aprehendibles los acontecimientos sociales, pero simultáneamente son factores activos de la transformación social³²¹. Koselleck reconoce haber omitido a propósito la noción de

³²¹ La doble naturaleza de los conceptos como *índice* y *factor*, que elaboré en el capítulo anterior, se encuentra en la *Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana* (2009). También es la distinción que subyace a textos como “Historia conceptual e historia social” de *Futuro pasado* (1993), “Historia social e historia de los conceptos”, “Historia de los conceptos y conceptos de historia”, “Historia conceptual” los tres contenidos en *Historias de conceptos* (2012).

lingüística, central en Gadamer: “he omitido a sabiendas hasta ahora una categoría que todos los presentes esperaban oír con razón precisamente aquí y hoy, teniendo en cuenta la temática: la lingüística” (Gadamer & Koselleck, 1997, pág. 86). Con ello, se refiere a que toda comprensión se encuentra mediada lingüísticamente. La interpretación, que es ya una instanciación concreta de la comprensión, es necesariamente lingüística. Solo a través de la mediación lingüística las cosas entran a formar parte de nuestro mundo. El ser humano desde siempre se halla constituido por la lingüística.

Sin embargo, en la histórica “se trataba siempre de determinaciones que apuntaban a estructuras prelingüísticas y extralingüísticas” (pág. 87)³²². Los pares categoriales de la histórica “aun debiendo ser mediados lingüísticamente, no se diluyen objetivamente en la mediación lingüística, sino que poseen también su propio valor autónomo” (pág. 87). La histórica remite a *estructuras previas* a toda mediación lingüística. Naturalmente, para hablar de *categoriales trascendentales de la historia* debemos utilizar el lenguaje, pero la existencia de las estructuras es independiente de su expresión en el lenguaje. Así nunca las explicitemos o tematicemos, las relaciones humanas se constituyen siempre a partir de relaciones de poder, delimitaciones entre grupos, confrontaciones con el otro, etc. En cambio, la hermenéutica se preocupa por *comprender* (a través del lenguaje) los acontecimientos que se asientan sobre esas estructuras; ella solo puede *reaccionar* frente a los acontecimientos que son posibilitados teóricamente por la histórica.

Para comprender a cabalidad el argumento de Koselleck, debemos volver a la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche. La pregunta que guía la argumentación de Nietzsche (2011) es sobre “el valor o no valor del estudio de la Historia” (pág. 9). La pregunta cobra sentido a la luz de una oposición entre la “vida”, por un lado, y la “historia”, por otro lado. Para Nietzsche, la vida es vitalidad, acción y olvido. La historia, en cambio, es contemplación, indiferencia y recuerdo (págs. 1, §3). Vivir implica actuar, y actuar siempre implica olvidar. El sentido histórico consiste en traer y mantener en la memoria las acciones

³²² Hay que tener en cuenta que en un texto posterior del 2006, “Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia”, Koselleck ha abandonado esta idea radical de que las categorías trascendentales de la historia son siempre “prelingüísticas y extralingüísticas” y ha ampliado su taxonomía para incluir el lenguaje como una de dichas categorías.

del pasado, pero este recuerdo paraliza la acción. Puesto de otro modo, actuar es olvidar, no pensar; el estudio de la historia, que implica recordar constantemente, se opone al impulso de la acción. Es decir que el estudio de la historia se opone a la vida porque la vida no es histórica.

Si actuar implica no pensar (es decir, recordar), el modo de pensar histórico, que consiste eminentemente en pensar, detiene la vida. De esto, podemos derivar el corolario de que *las acciones y los acontecimientos no tienen historia* porque son pura actividad, espontaneidad y movimiento. Y más generalmente, los sentimientos, los instintos, los deseos y las ambiciones no tienen historia, sin embargo, *son condición de posibilidad de la historia*. En ese sentido, estas disposiciones antropológicas son extralingüísticas. La acción y el acontecer requieren de olvido, cuando se actúa no hay pensamiento y por eso el acto en sí no es histórico sino *tan sólo su narración*, que es la mediación lingüística *ex post*. Por este motivo, la *historia* propiamente no radica en las acciones (porque ellas son movimiento y espontaneidad) sino en la mediación lingüística que posteriormente elaboran los involucrados o el historiador. Un acontecimiento se convierte en historia cuando es narrado, y ello solo es posible porque existe un sustrato extralingüístico previo a la acción.

Koselleck se adelanta a una posible objeción: su histórica no es sino una entre muchas pensables³²³. No se trata de una descripción de condiciones de posibilidad absolutas de los acontecimientos y la narración, sino que responde a unas circunstancias históricas en las que Koselleck se halla inmerso. Si esto es cierto, sería posible, por ejemplo, explicar la histórica de Koselleck como inserta en la tradición de Schmitt que concibe la política en términos de amigo–enemigo y por tanto reducible a una tradición lingüística. Sin embargo, aunque la histórica se expresa a través del lenguaje y se halla anclada en una tradición, esto no implica que esta sea un subcaso de la hermenéutica, pues sus categorías trascendentales no son reducibles a la descripción lingüística que se haga de ellas (Gadamer & Koselleck, 1997, pág. 87). Que nosotros solo podamos referirnos a las categorías de amigo y enemigo

³²³ “Una objeción que podría plantear la hermenéutica rezaría como sigue: este tipo de Histórica aquí esbozado es solo un corte lingüístico, un aspecto; incluso es solo una entre otras posibles Históricas pensables” (Gadamer & Koselleck, 1997, pág. 88)

a través del lenguaje no significa que ellas queden reducidas meramente al lenguaje, nos comportamos y estructuramos nuestras instituciones sociales bajo la lógica de que hay amigos y enemigos, pero para que esto suceda no es necesario elaborar explícitamente en el lenguaje la distinción. Utilizar un lenguaje proveniente de la tradición filosófica alemana no significa que se esté describiendo una estructura exclusiva de la experiencia histórica alemana.

Adicionalmente, aunque toda experiencia del mundo es posibilitada y mediada lingüísticamente, la experiencia en sí no es únicamente un proceso lingüístico, ni se agota en el lenguaje³²⁴. Incluso, la pretensión de capturar al objeto que es expresado lingüísticamente como es en sí es “superior a todo esfuerzo hermenéutico” (Gadamer & Koselleck, 1997, pág. 89)³²⁵. En “Historia de los conceptos y conceptos de historia” (2012) encontramos un desarrollo de este argumento:

Toda semántica hace referencia a algo que se encuentra más allá de sí misma, aunque ningún campo de objetos puede concebirse y experimentarse sin la aportación semántica del lenguaje. Todas las teorías actualmente de moda que reducen la realidad exclusivamente al lenguaje olvidan que el lenguaje tiene y conserva dos facetas: por un lado, registra –receptivamente– lo que es exterior a él, manifiesta lo que se le impone sin que esto sea lingüístico, es decir el mundo como se presenta prelingüística y no lingüísticamente. Por otro lado, el lenguaje hace suyos –activamente– todos los estados de cosas y hechos extralingüísticos. Para que lo extralingüístico pueda conocerse, comprenderse y entenderse debe plasmarse en su concepto. Como se dijo al principio: sin

³²⁴ Este mismo argumento Koselleck lo desarrolla en su artículo de *Futuro pasado* (1993) “Historia conceptual e historia social”.

³²⁵ Esta idea la expone Gadamer en “La historia del concepto como filosofía”, que aparece en *Verdad y Método II* (1986), en donde expresa que, si bien el filósofo constantemente trata de capturar una realidad y verdades primarias por medio de lo lingüístico, este constantemente se halla en *penurias lingüísticas* para expresar aquello que se le revela en la experiencia. Cabe resaltar, sin embargo, que aquí Gadamer hace referencia al lenguaje discursivo y su capacidad expresiva, mas no a la lingüisticidad que se halla a la base de la construcción de sentido.

conceptos no hay experiencia y sin experiencia no hay conceptos. (Koselleck, 2012, págs. 31-32)³²⁶

De esta forma, el mundo de los seres humanos emerge del encuentro entre esa “cosa en sí” que es el acontecer y la mediación lingüística que hacemos de ella. Es decir que “ninguna realidad lingüística puede reducirse a su significado y estructuración lingüística, pero sin esa actividad lingüística no hay –al menos para nosotros– ninguna realidad” (Koselleck, 2012, pág. 31). La existencia de lo “real” más allá del lenguaje es una cuestión que no puede ser resuelta, o como lo expresa en “Histórica y hermenéutica” es *superior a todo esfuerzo hermenéutico*. La pregunta por las cosas en sí no tiene sentido porque el mundo es el resultado del encuentro entre la conciencia y la “cosa en sí”. Pero lo extralingüístico no incluye únicamente a las condiciones antropológicas que estructuran nuestra acción, también son las condiciones naturales que rodean nuestra vida:

impulsos y deseos humanos, en las necesidades y la escasez de los recursos para satisfacer esas necesidades, en los intereses económicos o en el deseo del poder político, en comportamientos rutinarios irreflexivos, en el condicionamiento geográfico de las acciones, en elementos que preceden a toda interpretación lingüística como el aire, la tierra o el mar, como los ríos, los desiertos o las montañas, como la nieve, las heladas o las tormentas, las inundaciones, las catástrofes naturales, el calor, la sequía y otras restricciones que sufre el ser humano como, por ejemplo, las enfermedades infecciosas, que pueden provocar la muerte antes de tiempo. (Koselleck, 2012, pág. 40)

Es en esa zona gris donde se encuentra lenguaje y acontecer, lo lingüístico y extralingüístico, es donde el cambio y la transformación histórica se dan, pues “esta diferencia entre el concepto y el estado de cosas es la que una y otra vez provoca la transformación histórica y la regla” (Koselleck, 2012, pág. 38). Podemos pensar en esta idea de Koselleck como una reelaboración contemporánea de la famosa frase de Kant en la *Crítica de la razón pura*

³²⁶ El contexto general de este texto es el de una toma de posición por parte de Koselleck en contra de dos extremos representados por idealismo y el materialismo: “ni el enfoque materialista ni el idealista pueden dar respuesta a nuestra cuestión inicial acerca de la diferencia, que constantemente se produce, entre realidad histórica y su forma lingüística. El lenguaje es, por seguir utilizando esta pareja de enfoques opuestos, ambas cosas a la vez” (Koselleck, 2012, pág. 40).

(2006) de acuerdo con la cual “sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenidos son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (pág. 93; B75), nuestro autor apunta a lo mismo que el filósofo de Königsberg, la conceptualidad y la experiencia sólo son posibles en conjunto y no por separado. Es por ello que los conceptos son índice y factor de lo social. El demiurgo histórico de Koselleck es la interacción y mutua adecuación entre el lenguaje y el acontecer. El desencaje entre acontecer y lenguaje obliga a que constantemente nos veamos en la necesidad de reescribir y reinterpretar la historia, cerrando la posibilidad de hacer una historia total, una Historia Universal. La dislocación entre acontecer y lenguaje permite la transformación histórica porque cuando un concepto dice más que la experiencia, el pensamiento abre nuevas posibilidades de acción. De otra parte, cuando la experiencia contiene más de lo que se puede expresar con el lenguaje, puede causar una ampliación del contenido semántico de los conceptos, hay una mutua irreductibilidad entre las dos cosas. Esto implica que siempre “mediante el lenguaje se dice más o menos de lo que ha sucedido y sucede en la historia real. Y la historia siempre contiene más o menos de lo que puede expresarse mediante el lenguaje” (Koselleck, 2012, pág. 38). Nuestra mediación lingüística, la narración, nunca puede asir la totalidad del acontecer, siempre olvidamos viejos sentidos de lo que ocurrió y simultáneamente superponemos otros. Para utilizar el lenguaje de Cassirer, esta es la función simbólica de la narración histórica, nos permite revestir a los acontecimientos de un sentido que no les es originario.

Aparte de que el acontecer no se puede reducir a su expresión lingüística, para Koselleck la historia también se diferencia radicalmente de las demás ciencias interpretativas de los textos³²⁷, pues ella pretende superar la interpretación del mero texto. Mientras que una ciencia como la filología se encarga de estudiar el texto escrito, sin prestar mayor atención al objeto referido, la histórica se sirve de los textos únicamente como un testimonio de una realidad que se encuentra más allá de lo consignado en el texto, y el historiador interpreta el texto para acceder a un estado de cosas extratextual (Gadamer & Koselleck, 1997, pág.

³²⁷ Por estas ciencias interpretativas del texto, Koselleck se refiere al derecho, la teología y la filología (Gadamer & Koselleck, *Historica y hermenéutica*, 1997, págs. 89-90).

91). La histórica, al tratar sobre condiciones de posibilidad, remite a procesos que no están contenidos en ningún texto. Sus categorías contienen los “conflictos insolubles, fracturas, discontinuidades, modos elementales de comportamiento” (pág. 92), que una vez expresados lingüísticamente quedan recubiertos de racionalidad y se convierten en narración, incluso cuando en un principio son “del todo irracionales” (pág. 92).

Esto ocurre porque el lenguaje es eminentemente racional, funciona lógicamente, y por ello la mediación lingüística de los acontecimientos los reviste de una racionalidad que podrían no tener originalmente: “el sin sentido que, con ayuda del lenguaje, dimana de motivos y coacciones que escapan al lenguaje, solo se puede encauzar en el marco de una consideración racional”. Alguien puede desear algo absurdo que, sin embargo, al ser expresado lingüísticamente se reviste de un sentido que *no hace justicia a sus intenciones reales*. Koselleck acude a un ejemplo para ilustrar su punto. De la lectura del libro de Hitler, *Mein Kampf*, se desprende que “el exterminio de los judíos era una máxima posible de acción de la política futura” (pág. 92); sin embargo, el acontecer demostró que las posibilidades de acción delineadas por Hitler, el Holocausto y los campos de exterminio, superaron con creces la lánguida formulación lingüística del programa de exterminio racial. En ese sentido, “Auschwitz no es derivable necesariamente de *Mein Kampf*” (pág. 93), pues hay un hiato entre la racionalización lingüística del exterminio racial y la irracionalidad total del Holocausto y Auschwitz. Hitler, a través del lenguaje, racionalizó una máxima de acción del todo irracional, a saber, el exterminio de los judíos.

3. Los estratos del tiempo [Zeitschichten] y las estructuras de repetición [Wiederholungsstrukturen].

La *histórica* es un primer momento de la respuesta de Koselleck. Sin embargo, a la tensión entre unicidad y repetición subyacen dos concepciones del tiempo, el tiempo lineal y el tiempo cíclico. A través de su teoría de los *estratos del tiempo*, nuestro autor intentó deshacer la dicotomía entre los dos paradigmas, a la vez que proporcionó una explicación

teórica para la polivocidad semántica de los conceptos. Esta sección está dedicada a la teoría de los *estratos del tiempo* y a las *estructuras de repetición*.

3.1. Los estratos del tiempo

En *Estratos del tiempo* (2001) Koselleck ofrece una teoría de la temporalidad con miras a deshacer la dicotomía entre el tiempo lineal y el tiempo cíclico. Su propuesta está contenida en el ensayo homónimo:

Los modos más habituales en que los historiadores tratan el tiempo se agrupan en torno a dos polos. En uno de ellos el tiempo es representado linealmente, algo así como un hilo temporal, ya sea teleológicamente o con un futuro abierto. En el otro, el tiempo es pensado como algo recurrente y circular. Este modelo, que tematiza el retorno de lo mismo, suele apelar a los griegos, frente a los cuales judíos y cristianos habrían desarrollado el modelo lineal. (Koselleck, 2001, pág. 35)

A renglón seguido, nos adelanta su alternativa para deshacer esta dicotomía:

De ambos modelos se puede decir que son insuficientes pues toda secuencia histórica contiene tanto elementos lineales como elementos recurrentes. [...] El intento que voy a llevar a cabo de descifrar los resultados históricos mediante la oferta teórica de los estratos del tiempo se debe al interés por superar la oposición de lo lineal y lo circular. Y es que los tiempos históricos constan de varios estratos que se remiten unos a otros y sin que se puedan separar del conjunto. (Koselleck, 2001, págs. 35-36)

Haciendo una paráfrasis de Herder, Koselleck se pronuncia en contra de la determinación apriorística del tiempo en la *Crítica de la razón pura*, la intuición pura del tiempo, cuyo efecto es homogenizar la velocidad a la que experimentamos el tiempo³²⁸. Existen distintos estratos de la temporalidad que avanzan a diferentes velocidades. Se trata de un desarrollo de la idea del tiempo histórico: el tiempo no solo se experimenta subjetivamente, sino que

³²⁸ “Herder afirmó decididamente, contra la determinación apriorística de Kant, que todo ser vivo tiene su propio tiempo y lleva en sí mismo la medida del tiempo” (Koselleck, 2001, pág. 36).

la experiencia histórica determina la velocidad con la cual se experimenta. De esta forma, se introduce un elemento *a posteriori* en la determinación. Koselleck caracteriza tres niveles de temporalidad superpuestos unos sobre otros, el modelo tiene la ventaja de dar cuenta del cambio y la transformación a distintas velocidades.

Hay un primer nivel de la temporalidad que se corresponde con la unicidad de los acontecimientos. En este nivel, los acontecimientos históricos son concebidos como únicos y con efectos únicos. Dada su unicidad, consideramos a los acontecimientos como irrepetibles, y por ello “las sucesiones únicas vinculadas con acontecimientos pueden ser enumeradas linealmente y sobre dicha línea cabe registrar todas las innovaciones” (Koselleck, 2001, pág. 37). Sin embargo, a los acontecimientos subyace un segundo nivel; la unicidad reposa *en estructuras de repetición que posibilitan dichos eventos*. Ellas son necesarias para que acontezca lo que subjetivamente experimentamos como irrepetible. Recordemos el ejemplo del cartero: recibir una carta es un acontecimiento único, pero solo es posible por la regularidad que posibilita un servicio de correos administrado por el estado. Aunque este ejemplo del cartero haya perdido vigencia en el mundo contemporáneo, sigue siendo ilustrativo de como estructuras de repetición más o menos estables posibilitan la unicidad del acontecer. Solo es posible juzgar que un acontecimiento es único con un trasfondo de regularidad en el que se desenvuelve la vida cotidiana.

Koselleck utilizó este ejemplo al menos desde la década de los setenta hasta la primera década del siglo XXI³²⁹. Que el ejemplo del cartero haya perdido vigencia, muestra que la estructura de repetición a la que alude se ha transformado en ese lapso de tiempo. Una mirada diacrónica a las estructuras de repartición del correo nos mostrará que, a medida que nuevas tecnologías se han ido expandiendo, el uso del correo se ha limitado, por ejemplo, a documentos oficiales y el reparto de mercancías. A medida que los celulares y el internet se han vuelto más comunes, es menos necesario hacer uso de las cartas. Luego, en un lapso de cincuenta años (o menos) se ha transformado una estructura de repetición que

³²⁹ Este ejemplo lo utilizó Koselleck en diversos escritos. Aparece en “Historia magistra vitae” de *Futuro pasado*, publicado originalmente en 1972, pero también aparece en obra publicadas décadas después, como “Estratos del tiempo” en el libro del mismo nombre (2000) y en “Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia” de *Sentido y repetición en la historia* (2013).

durante décadas estuvo vigente. Si lo que hace que el acontecimiento sea único es precisamente su cualidad mutable y por tanto irrepetible, ¿cómo es posible que las estructuras también cambien a lo largo del tiempo? Visto así, tanto acontecimiento como estructura gozan de unicidad, pues tanto uno como otro están sujetos a transformaciones, aunque la estructuras se transforman en lapsos de tiempo más distendidos³³⁰. De acuerdo con Koselleck, la gran ventaja de los estratos es que permiten medir distintas velocidades, aceleraciones o demoras en la transformación histórica y revisten de una profundidad temporal al acontecer, a las estructuras que lo posibilitan, y al lenguaje con el que lo comunicamos³³¹. Si esto es cierto, entonces el dilema del cambio y transformación de las estructuras de repetición se puede solucionar apelando a estratos temporales de diferentes duraciones.

Dada la finitud de la vida humana la cantidad de acontecimientos que un individuo puede experimentar es limitada. Pero más allá de la experiencia individual de los sujetos, existe una experiencia generacional; es decir, en un determinado momento histórico hay personas de distintas generaciones conviviendo. Esta experiencia acumulada cubre un lapso de tiempo superior a la de la vida de un individuo, por ejemplo, en el curso de una generación podemos ver cómo el correo cae en desuso por cuenta de nuevas tecnologías, pero el impacto de las nuevas tecnologías en las estructuras políticas es un cambio que solo podremos apreciar en un lapso intergeneracional. La experiencia de un joven es distinta a la de una persona en su vejez, pero comparten una experiencia que es comunicable y más cercana a lo que podría haber experimentado una persona de la antigüedad.

A grandes rasgos, con estos dos lapsos de tiempo Koselleck asocia dos estratos del tiempo distintos. En primer lugar, tenemos un estrato de la unicidad del acontecer, sustentado en las experiencias particulares de un individuo y atado a un lapso corto de tiempo. En segundo

³³⁰ “No solamente los acontecimientos repentinos y únicos llevan a cabo modificaciones; también las estructuras de larga duración –que parecen estáticas pero que también cambian– posibilitan las modificaciones” (Koselleck, 2001, pág. 38).

³³¹ “La ganancia de una teoría de los estratos del tiempo consiste por tanto en poder medir distintas velocidades, aceleraciones o demoras, y así hacer visibles distintos modos de cambios que ponen de manifiesto una gran complejidad temporal” (Koselleck, 2001, pág. 38).

lugar, tenemos estructuras de repetición que se perciben diacrónicamente en lapsos de tiempo más extendidos, cuyo fundamento es transgeneracional. De esta forma, podemos explicar que mi experiencia en el siglo XXI sea equiparable a la de mis abuelos a principios del siglo XX, hay rasgos comunes, que sin embargo admiten transformaciones. En tanto las estructuras tienen un fundamento transgeneracional, a medida que distintas experiencias son olvidadas o nuevas experiencias son vividas por las generaciones, la estructura subyacente es susceptible transformarse en un plazo de una o más generaciones. La memoria colectiva de las generaciones mantiene estructuras más o menos estables, cuya volatilidad, sin embargo, es menor que la de los acontecimientos, que representan instantes sincrónicos en el tiempo.

Pero esta descripción es incompleta. Para nosotros no solo es comprensible la experiencia propia y la de generaciones contiguas, sino que también podemos entender e interpretar la experiencia de generaciones distantes en el tiempo. Podemos leer la *Historia de las guerras del Peloponeso* de Tucídides y veremos en ella estructuras que aún hoy en día se encuentran vigentes, como, por ejemplo, el par antitético *tener que morir–poder matar*. Esto es evidencia de un tercer estrato que contiene estructuras de más larga duración que el individual y el transgeneracional. Las estructuras de larga duración ordenan visiones del mundo que rebasan los límites de la experiencia individual y generacional, perviven más allá de las circunstancias que posibilitan y circunscriben³³². En este estrato temporal se encuentran instituciones sociales y discursos culturales, pero también estructuras biológico-antropológicas y naturales. Por ejemplo, las creencias religiosas, los comportamientos mágicos, las concepciones metafísicas, la mentalidad científica³³³ y la pulsión sexual³³⁴ trascienden los otros dos estratos temporales y permiten la traducibilidad entre nuestra época y las anteriores. Cada uno de los estratos temporales se corresponde

³³² “Hay tiempos históricos que sobrepasan la experiencia de individuos y generaciones. En este caso se trata de depósitos de experiencia que estaban disponibles *antes* de las generaciones contemporáneas y que seguirán actuando muy probablemente *tras* las generaciones contemporáneas” (Koselleck, 2001, pág. 41).

³³³ “Estas concepciones humanas del mundo se repiten en ritmos más lentos que el cambio que es directamente experimentable en el transcurso de unas generaciones” (Koselleck, 2001, pág. 41).

³³⁴ “La continua reproducción biológica es solo un caso especialmente simple o clarificador que actúa más allá de todas las unidades generacionales” (Koselleck, 2001, pág. 41).

con formas de la experiencia de corta, media y larga duración. De esta forma, cada individuo que se inserta en la sociedad tiene acceso a un repositorio de experiencias acumuladas en lapsos de tiempo que trascienden su vida.

Recordemos el origen de la expresión: en geología los *estratos* son capas de sedimento que se acumulan a lo largo de los siglos. A través de esta metáfora espacial, Koselleck quiere ilustrar que en un momento sincrónico hay distintas capas de temporalidad que remiten a otros momentos temporales. Dentro de la sincronía habita la diacronía, pero a su vez, la diacronía posibilita lo sincrónico. La *simultaneidad de lo anacrónico* alude a la coexistencia de los distintos estratos en un momento determinado del tiempo. Esto justifica la polisemia de los *conceptos*, ellos tienen contenidos semánticos disímiles e interpelan a interlocutores con todo tipo de experiencias porque sus contenidos reposan sobre los distintos estratos. Por ejemplo, el concepto de libertad puede contener trazos de significado que asocian el comportamiento “verdaderamente libre” con la aceptación del destino, así como otras acepciones que lo asocien con la ausencia de barreras externas para la acción; en este caso, la libertad asociada la aceptación del destino proviene del pensamiento griego y las concepciones cíclicas del tiempo, que en términos temporales son muy distantes a nuestro presente. Al atender al uso social de los conceptos, veremos que los estratos temporales conviven en ellos, dando cuenta del elemento diacrónico que los hace significativos para tantas personas. Esto implica que el lenguaje y sus conceptos fundamentales tienen un potencial de movimiento independiente de los acontecimientos únicos, por ello los conceptos pueden cambiar y transformarse a velocidades distintas a las que lo hace el acontecer.

De otra parte, los estratos del tiempo nos permiten matizar lo expuesto en “Histórica y hermenéutica” (1985). En el evento de homenaje a Gadamer, Koselleck argumentó sobre el carácter extralingüístico de las categorías trascendentales de la historia. En *Estratos del tiempo* estas categorías trascendentales se han complementado con estructuras de repetición lingüísticas. De hecho, para Koselleck todos los actos únicos del habla se apoyan en la recurrencia del lenguaje, que es actualizado una y otra vez en el momento de hablar

y se modifica a sí mismo lentamente³³⁵. Esto convierte al lenguaje en una estructura de repetición fundamental que permite la comunicabilidad de cualquier idea. Por medio de estos dos estratos temporales (el de la unicidad y el de las estructuras), Koselleck intentó encajar en su teoría del tiempo histórico el modelo lineal y el cíclico. La unicidad del acontecer es percibida subjetivamente como lineal. Mientras que esta linealidad reposa en estructuras cíclicas que posibilitan la unicidad.

3.1.1. Estratos temporales, modos de experiencia y métodos historiográficos

Cada uno de los estratos temporales hace referencia a un repositorio de experiencias de corto, medio y largo plazo. En “Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico”, vemos cómo a cada estrato temporal le corresponde un procedimiento historiográfico particular. La tesis central de Koselleck es que “en todo cambio de experiencia y cambio de método, hay unas comunidades antropológicas mínimas que posibilitan referir uno a otro sin suprimir la unidad de lo que llamamos historia” (Koselleck, 2001, pág. 47). Es decir, cada estrato es una unidad temporal que se puede referir a los otros y, en conjunto, nos permiten comprender la historia.

Haciendo eco de la mutua irreductibilidad entre lo lingüístico y lo extralingüístico, nuestro autor afirma que “de nuevos métodos se deducen nuevas experiencias, porque en última instancia se trata de una circularidad sociocientífica indiscutible” (Koselleck, 2001, pág. 48), la mediación historiográfica nos permite acceder a, y comprender, otras experiencias antes no pensadas, pues toda narración historiográfica tiene el potencial de abrir nuevas vías de interpretación de lo acontecido. Esta interrelación entre narración histórica y experiencia pensable describe un círculo que va de la mediación lingüística al acontecimiento y

³³⁵ “Los actos únicos de habla se apoyan por tanto en la recurrencia del lenguaje, que es actualizado una y otra vez en el momento de hablar y que se modifica a sí mismo lentamente, también cuando irrumpe en el lenguaje algo completamente nuevo” (Koselleck, 2001, pág. 38).

viceversa³³⁶, la “circularidad sociocientífica indiscutible” es el hecho patente de que los acontecimientos sociales transforman las ciencias y estas a su vez transforman a la sociedad. Epistemológicamente, esto implica que todo conocimiento debe ser siempre historizado, la historia nunca podrá ser determinada porque estratos se influyen mutuamente y abren siempre nuevas perspectivas de interpretación y acción. La historia se llena de posibilidades aún no determinadas ni concebidas. También significa que toda metodología historiográfica se debe controlar constantemente³³⁷.

El primer tipo de experiencia, la experiencia de corto plazo, se caracteriza por ser única e irrepetible. Su rasgo fundamental consiste en que sorprende a los individuos cuando el acontecer subvierte las expectativas. A medida que los individuos acumulan experiencias, la posibilidad de ser sorprendidos disminuye, pues el acervo de las experiencias que razonablemente se pueden esperar va aumentando. A medida que envejecemos se requieren cosas cada vez más extraordinarias para sorprendernos.

En segundo lugar, existen modalidades de experiencia de mediana duración³³⁸. Las experiencias que para un individuo pueden ser únicas, se repiten transgeneracionalmente. Toda vida se desarrolla dentro de un escalonamiento generacional que establece un marco común de experiencias sociales. Por tanto, las experiencias del individuo remiten a experiencias semejantes de sus contemporáneos, permitiendo la inteligibilidad de la experiencia del otro³³⁹. Solo con una mirada más larga se hace evidente que la historia no está compuesta de eventos únicos, sino que hay regularidades que subyacen a estos.

³³⁶ “Historia e historiografía, la realidad y su procesamiento consciente están siempre coimplicados, se justifican recíprocamente, sin ser absolutamente derivable uno de los otros.” (Koselleck, 2001, pág. 48).

³³⁷ “Por eso sería necesario referir el llamado cambio de realidad y su correspondiente cambio de conocimiento a la teoría de la historia que tácita o declaradamente articula siempre a ambas. Pero las teorías de este tipo se modifican igualmente en el curso del tiempo, ya estén contenidas en una crítica racional del mito, en principios filosóficos o en explícitas teorías de la historia” (Koselleck, 2001, pág. 49).

³³⁸ “toda historia tiene un doble aspecto, que es constituido por la experiencia y que puede ser derivado de ella. Tanto los acontecimientos singulares, sorprendentes, evocan experiencias que dan lugar a historias, como las experiencias acumuladas ayudan a estructura a medio plazo las historias. Hay condiciones y procesos específicos de una generación en los que se solapan historias personales, pero que también remiten a espacios de tiempo más amplios que configuran un espacio de experiencia común” (Koselleck, 2001, pág. 53).

³³⁹ “Por eso, desde el punto de vista temporal, cabe hablar de unidades generacionales políticas y sociales cuyo rasgo común consiste en hace, almacenar y regular experiencias únicas o repetidas, o padecer los mismos acontecimiento” (Koselleck, 2001, pág. 52).

El tercer tipo de experiencia es la experiencia de largo plazo. Es aquella que abarca varias unidades generacionales y que no se percibe inmediatamente en la experiencia cotidiana. Solo se hace patente retrospectivamente a través de estudios historiográficos diacrónicos³⁴⁰. Se trata de la estructura sobre la cual se construye la experiencia más inmediata, la subjetiva y generacional. A diferencia de las otras dos modalidades de experiencia, la experiencia a largo plazo es estrictamente diacrónica, solo así es posible elaborar conceptualmente las transformaciones de largo aliento que guían la historia. Se trata “de un cambio de sistema que va más allá de una persona y de una generación” (Koselleck, 2001, pág. 54). Un ejemplo son los procesos de secularización de los estados o la expansión del capitalismo en el mundo, procesos que solo se pueden narrar históricamente una vez se han consumado. La interrelación del individuo, con sus generaciones contiguas y al mismo tiempo con constantes transhistóricas (biológicas, sociales o naturales) causan la fricción que mueve la historia. A cada una de las distintas modalidades de la experiencia corresponden procedimientos historiográficos diferentes, respectivamente: *registrar*, *continuar* y *reescribir* la historia (Koselleck, 2001, pág. 57).

El *registro* de la historia es el proceso primario en todo esfuerzo historiográfico. Consiste en la narración de experiencias de primera mano, ya sea del historiador, ya sea de testigos. Dicha reconstrucción se hace por medio de una contrastación de los testimonios. Para Koselleck, Heródoto y Tucídides desarrollaron este procedimiento (Koselleck, 2001, págs. 58-62). Sin embargo, para que el registro de la historia pase de ser una mera recolección de datos y se constituya como conocimiento historiográfico, es necesario que se pregunte no solo por el *qué* paso sino también por las condiciones que posibilitaron el acontecimiento. En ese sentido, la pregunta central es por las condiciones que posibilitaron y encauzaron el acontecimiento de una determinada forma y no de otra distinta, dando cuenta de la suma

³⁴⁰ “Estos procesos a largo plazo, que actúan en todo conflicto o contribuyen a provocarlo, permanecen presentes como una experiencia de trasfondo, aunque solo seamos conscientes de ello gracias a la investigación histórica” (Koselleck, 2001, pág. 54).

de circunstancias que permitieron que lo extraordinario ocurriera³⁴¹. Esto significa que el registro de la historia remite a condiciones cíclicas que nos permiten juzgar la unicidad de los acontecimientos como tal³⁴². Heródoto y Tucídides descubrieron la existencia de condiciones que subyacen a la unicidad. La interrelación en unicidad y estructura demarca una distinción que sobrevive a cualquier cambio de paradigma historiográfico (Koselleck, 2001, pág. 61).

El procedimiento historiográfico con el que mediamos la experiencia de mediano plazo es la *continuación de la historia*. El nombre es indicativo de su característica. Posibilita articular las experiencias del historiador en una secuencia diacrónica que le permite concebirlas como parte de una continuidad. La experiencia individual puede ser olvidada o simplemente no registrada, pero considerada en conjunto, los grupos sociales adquieren un acervo experiencial que trasciende lo que una sola persona puede experimentar. Para que dicha multiplicidad de vivencias pueda ser considerada conocimiento histórico, deben ser procesadas metodológicamente, ordenadas diacrónicamente en una secuencia que permita contrastar las experiencias propias con aquellas que precedieron al individuo y a su sociedad. Para Koselleck, Polibio fue el creador de este avance, pues a partir de la expansión del territorio de Roma, se percató de la relación de su experiencia inmediata con condiciones temporal y geográficamente distantes. De acuerdo con Koselleck “muchas experiencias primarias a corto o mediano plazo están insertas –sin que haya a menudo una reflexión metodológica– en unas condiciones geográficamente lejanas, como en la economía, sin la que muchas de nuestras experiencias primarias no son pensables” (Koselleck, 2001, pág. 64). Luego, la continuación de la historia permite la inteligibilidad de

³⁴¹ “Para conocer el aspecto único de los acontecimientos es necesario dar un paso más y volverse a preguntar por qué sucedió así y no de otra manera. Esto produce –dicho de manera moderna– a formular la hipótesis que consiste en preguntarse no solo cómo ocurrió propiamente, sino cómo fue posible” (Koselleck, 2001, pág. 59).

³⁴² La narración sobre cualquier acontecimiento único “se basa en la refracción temporal de toda experiencia primera que –con mayor o menos coincidencia– es analizada para comparar lo único y lo duradero” (Koselleck, 2001, pág. 62).

la experiencia inmediata al enmarcarla dentro de estructuras geográficas y temporales más amplias; esto tiene el efecto de reducir el carácter único de la experiencia inmediata³⁴³.

El tercer procedimiento historiográfico es *la reescritura* de la historia, que ocurre cuando se da un cambio de experiencia de tal magnitud que motiva a reevaluar lo que hasta ahora se concebía como la historia canónica. Sin embargo, transformaciones de la experiencia de tal magnitud suceden tan lentamente que el historiador solo lo puede percibir retrospectivamente. La reescritura permite interpretar bajo una nueva luz el decurso histórico, sacando a flote cambios estructurales que solo se pueden ver con la distancia del tiempo. Para nuestro autor, fue Tucídides quien por primera vez llevó a cabo una reescritura de la historia, pues él reinterpretó la historia anterior sin tintes teológicos³⁴⁴:

Con independencia del modo como leamos hoy a Tucídides, sigue siendo el caso típico de reescritura metodológicamente reflexiva de las noticias históricas anteriormente dadas que no resistían a sus propias experiencias. Aunque su recepción haya fluctuado o haya sido selectiva, su método de desenmascaramiento y desencanto sistemáticamente justificado se convirtió en una orientación de toda reescritura. (Koselleck, 2001, pág. 71)

La visión teológica de la historiografía anterior fue insatisfactoria para Tucídides. Sin duda, esto ocurrió porque desde su horizonte de experiencia, recurrir al destino y a la voluntad de los dioses para explicar el decurso histórico no se ajustaba a su propia experiencia. De esta forma, Tucídides introdujo las motivaciones de los agentes históricos en su explicación y reescribió la historia bajo una luz completamente diferente. Esto fue posible por la distancia temporal, que le permitió adquirir una nueva perspectiva sobre los

³⁴³ “la experiencia es procesada por medio de métodos analógicos que iluminan el caso particular sobre la película de contexto a largo plazo, sin que por ello se anule el caso particular. La historia se constituye, por el contrario, a partir de esa doble lectura” (Koselleck, 2001, pág. 67).

³⁴⁴ “el pasado que todavía Heródoto concebía religiosamente es liberado para una reconstrucción hipotético-argumentativa de acuerdo con las medidas de la propia experiencia de Tucídides. En su arqueología se contienen los presupuestos a largo plazo recién descubiertos, únicamente gracias a los cuales es posible la historia presente” (Koselleck, 2001, pág. 69).

acontecimientos lejanos³⁴⁵. Su reescritura hace evidente que la mediación lingüística de los acontecimientos no captura la totalidad de los acontecimientos, este hiato entre lenguaje y acontecimiento se puede controlar metodológicamente pero no eliminar³⁴⁶. Así como la historiografía anterior utilizaba el destino como recurso explicativo, Tucídides utilizó la causalidad y las intenciones de los agentes para dar cuenta del decurso histórico. Esto implica que su reescritura no muestra *objetivamente* los deseos e intenciones de los agentes históricos, tan solo es una elaboración de condiciones plausibles. El carácter polisémico del lenguaje implica que “gracias a la multivalencia lingüística, esa historia siempre puede ser leída, apropiada o reescrita de otra manera” (Koselleck, 2001, pág. 72).

Si existiera una identidad entre acontecer y narración, la contrastación de las fuentes, el requisito metodológico de la historiografía, no tendría sentido, pues todas las fuentes representarían lo acontecido de forma exhaustiva y definitiva. La inteligibilidad del pasado descansa en la imposibilidad del lenguaje de capturar completamente a los acontecimientos, permitiendo de forma lícita la superposición de sentidos a los acontecimientos por medio de la narración. Toda narración histórica es una *interpretación* del acontecer, y toda interpretación deforma lo que ocurrió *en sí*, esta es la paradoja permanente de la historia.

3.2. Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia

³⁴⁵ Otro ejemplo de reescritura histórica, es una historiografía que reconstruya el significado de la disolución del Imperio Romano (proceso que tardó siglos). Este trabajo haría evidente que el Imperio Romano tenía un poder tal que el facilitaba el comercio y el intercambio en el mediterráneo por medio de su control militar. Una vez se disolvió el imperio, el intercambio se disminuyó, pues las condiciones de seguridad ya no estaban garantizadas. En este caso, el Imperio garantizaba la existencia de una serie de estructuras de repetición (jurídicas, militares, etc.) que permitían que los acontecimientos únicos sucedieran. Esta interpretación no era viable cuando el imperio aún se encontraba en su apogeo, solo se hizo posible tras su colapso (Koselleck, 2001, pág. 54).

³⁴⁶ “En suma: todo el afán moderno de crítica de la ideología para escribir también nuestra historia está contenido en el presupuesto antropológico de que el lenguaje y la historia, el discurso y la acción no coinciden plenamente. Todo texto dice al mismo tiempo más y menos, en todo caso algo distinto, de lo que pudo haber sido efectivamente el caso. En esa incoincidencia descansa la pluralidad de justificaciones posibles” (Koselleck, 2001, pág. 75).

Por último, quiero reconstruir una taxonomía de estructuras de repetición que aparece en un texto tardío de Koselleck, “Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia” (2006). Aquí vemos una evolución con respecto a “Histórica y hermenéutica” (1985), pues mientras que allí encontramos un esfuerzo limitado por enumerar determinaciones biológicas que enmarcan la experiencia, en “Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia” encontramos una ampliación de su idea original:

Tales estructuras abarcan desde (1) las condiciones no humanas de nuestras experiencias; pasando por (2) aquellos presupuestos biológicos de nuestra vida que compartimos con los animales, hasta (3) estructuras de repetición que son propias del ser humano, es decir, las instituciones. Finalmente, dirigiremos la mirada a (4) aquellas instancias repetibles contenidas incluso en las secuencias de acontecimientos que suceden una única vez; por último, nos ocuparemos de (5) las estructuras de repetición lingüísticas, dentro de las cuales todas las instancias repetidas y repetibles antes mencionadas fueron y continúan siendo generadas y descubiertas. (Koselleck, 2013, pág. 135).

Las “condiciones no humanas” son las constantes físicas que dan regularidad a nuestras vidas. Las más evidentes son los movimientos de rotación y traslación de la tierra, que causan el día y la noche, y las estaciones. Alrededor de estos ciclos naturales organizamos nuestras vidas: el sueño, la vigilia, los horarios productivos, la siembra, la cosecha y la rotación de cultivos. Aparte del movimiento de la tierra, hay otras estructuras naturales tales como los cambios climáticos –por ejemplo, el deshielo de los glaciares– o las fases lunares y los cambios en las mareas. Aunque hemos establecido una convención para medir los tiempos demarcados por las regularidades naturales, en términos generales estas son el fundamento del tiempo geológico, una medición del tiempo que no se encuentra determinada por la velocidad del acontecer histórico. Por tanto, a pesar de las múltiples formas de ritualización o racionalización, estas estructuras son experimentadas de forma muy similar por las distintas culturas a lo largo de la historia; un ejemplo de ello es que en repetidas ocasiones “un cálculo de trayectorias planetarias les permitió elaborar calendarios” (Koselleck, 2013, pág. 136) a distintas culturas a lo largo de la historia. Sin embargo, a pesar de que hemos establecido una convención de acuerdo con la cual

medimos los ciclos naturales que causan los días, las horas, los años, etc., el aspecto subjetivo del tiempo resalta que toda determinación temporal siempre tiene elementos experienciales, *a posteriori*. El tiempo como condición trascendental *a priori* no hace entera justicia a los fenómenos y su multiplicidad.

En segundo lugar, están los “presupuestos biológicos” que tenemos en común con los animales. Aquí encontramos la diferencia entre los sexos, la reproducción, el nacimiento y la muerte. En este apartado Koselleck incluye varias de las categorías que había formulado en “Histórica y hermenéutica”. Primero menciona “el acto de dar muerte no solo a la presa sino también al semejante” (pág. 139), que anteriormente había llamado *tener que morir–poder matar*. También incluye *superior–inferior*, *interno–externo* y *anterior–posterior*. La pareja *interno–externo* permanece igual que en la formulación inicial de la histórica, pero vemos un cambio en las palabras que usa para las duplas de las relaciones asimétricas de poder, *superior–inferior*, y la del cambio a lo largo de las generaciones, *anterior–posterior*. Estas se corresponden, respectivamente, con *arriba–abajo* y *estar arrojado–generatividad*.

Seguramente, Koselleck cambió la designación de estos pares antitéticos para disociarlas de la carga semántica de sus formulaciones iniciales, que remitían a la filosofía de Hegel (recordemos que arriba–abajo empieza siendo amo–esclavo), Heidegger y Arendt (estar arrojado–generatividad)³⁴⁷. Al igual que en formulación original, siguen siendo categorías que “ponen en movimiento todas las historias humanas y de esa manera hacen brotar temporalmente los acontecimientos” (Koselleck, 2013, pág. 139). La novedad más grande es que mientras que en “Histórica y hermenéutica” se trataba de categorías pensadas para explicar la sociabilidad humana, en “Estructuras de repetición en el lenguaje y la historia” Koselleck las ha extendido para que también cobijen las interacciones entre animales. Esto obedece a que, en la conferencia de 1985, Gadamer respondió que las categorías

³⁴⁷ Estar arrojado es uno de los atributos principales que Heidegger adscribe al ser humano (*Dasein*), por él se refiere al hecho de que desde el momento de nuestro nacimiento nos encontramos “arrojados” al mundo, es decir, tenemos que lidiar con lo que nos rodea para sobrevivir y aplazar el momento de la muerte, que en última instancia es inevitable (Heidegger, 1997, pág. 135 §29). En contraste, en *The Human Condition* (1958), Hannah Arendt pone su énfasis en el hecho de que permanentemente nuevas personas nacen (a lo que denomina *natalità*), y con cada una de ellas se abren nuevas posibilidades y posibilidades de interpretación y configuración de la realidad social (Arendt, 1998, págs. 8-9).

trascendentales de la *histórica*, más que propiamente antropológicas, son biológicas, pues no describen exclusivamente la sociabilidad humana sino la animal. Retomando a Aristóteles, Gadamer apeló a la racionalidad como lo específicamente humano que nos distingue de otras entidades biológicas (Gadamer & Koselleck, 1997, págs. 97-106). En este texto tardío Koselleck ha ampliado su taxonomía de las categorías trascendentales –ahora llamadas estructura de repetición– de suerte que las determinaciones biológicas de la historia son solo una parte de su teoría.

El tercer nivel es ilustrativo de esta evolución en la teoría de nuestro autor. Se trata de instituciones específicamente humanas que son expresión de nuestra naturaleza racional: el trabajo, el derecho, la religión, la cultura, los partidos políticos, las empresas, etc. Al igual que en los casos anteriores, cada una de estas instituciones es regular y repetible. El trabajo y la creación de riqueza solo son posibles si se hace repetitivamente a través de la técnica – por ejemplo, el arado de la tierra–, el derecho solo es concebible si tiene una regularidad tal que permita evitar el capricho del legislador; la religión y la cultura solo adquieren una utilidad práctica y fuerza normativa una vez se han estabilizado, institucionalizado y configuran modos de comportamiento y visiones del mundo (Koselleck, 2013, págs. 142-145). Por ejemplo, los “sistemas de tráfico y comunicación” (pág. 145), que dependen de una administración que mantenga los caminos, las redes fluviales y los servicios de correo. En los últimos dos siglos hemos visto transformarse radicalmente estos sistemas a raíz de la creación del ferrocarril, los carros, el telégrafo, la radio, el teléfono y el internet. Se trata de estructuras que posibilitan la historia, que sin embargo están sujetas al cambio constante. Sin embargo, tras los medios de comunicación particulares, podemos afirmar la existencia de una necesidad de mandar y recibir mensajes e información que nos compele a establecer una “repetibilidad comunicativa” (pág. 146).

Con el cuarto nivel, Koselleck codifica estructuras que se encuentran presentes en cada acontecimiento único: “también aquellos acontecimientos que *per definitionem* presuponen o producen su propia irrepetibilidad o incluso singularidad conocen regularidades repetibles” (pág. 147), por ejemplo, hay rasgos comunes a las revoluciones inglesa, francesa y rusa, a pesar de que ocurrieron con siglos de distancia. Estructuralmente,

una revolución es posible en presencia de un estado débil incapaz de contenerla y es necesario un descontento tan generalizado como para que una masa de personas esté dispuesta a unirse a un movimiento revolucionario. Sin duda, podemos trazar algunos rasgos que hacen comparables las distintas revoluciones a lo largo de la historia.

Por último, Koselleck introduce lo propiamente lingüístico como una estructura que subyace a la historia. Mientras que en “Histórica y hermenéutica” el lenguaje ocupaba un rol subsidiario de mediación frente a el sustrato extralingüístico de la historia, aquí se enumera junto con categorías extralingüísticas. Toda comunicación lingüística solo es posible a partir de una precomprensión del sentido del lenguaje, que se refina por medio del acto comunicativo. Una idea radicalmente novedosa solo es comunicable dentro de un marco semántico y gramatical común y estable. De esa forma, todo concepto novedoso hunde sus raíces en el acervo lingüístico y las palabras preexistentes (Koselleck, 2013, págs. 154-161).

Con estos cinco niveles de las estructuras de repetición Koselleck pretende capturar los fundamentos trascendentales a partir de los cuales atribuimos sentido a la historia. Estas estructuras se hallan en las condiciones naturales, la biología y la antropología, y ellas solo se hacen aprehensibles y comunicables por medio del lenguaje, que a su vez tiene un cierto grado de estabilidad semántica pero no es estático. La distinción entre lo lingüístico y lo extralingüístico sigue vigente “Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia”, pues los acontecimientos y su narración nunca se pueden corresponder completamente. Esto ocurre porque toda narración siempre es una fractura perspectivista de la cosa en sí que es el acontecimiento. Adicionalmente, lo extralingüístico siempre oficia como instancia de control de la narrativa histórica: la muerte, la violencia, lo absurdo y el sinsentido siguen siendo irracionales así una narración los revista de sentido, los muertos siguen siendo muertos a pesar de que se los denomine de otra forma.

Sin embargo, el mismo espíritu que animó a Koselleck en *Estratos del tiempo* (2000) está presente en *Sentido y repetición en la historia* (2013), pues su reflexión sobre las estructuras de repetición mantiene el espíritu de cuestionar la dicotomía entre lo cíclico y lo lineal: “ni

la repetición constante ni la innovación permanente resultan suficientes para explicar el cambio histórico” (Koselleck, 2013, pág. 152). Su respuesta sigue siendo fundamentalmente la misma, es decir, que el cambio solo se puede explicar a partir de un modelo que incluya estructuras recurrentes sobre las que es posible la unicidad del acontecer. A partir de la mutua interrelación entre estructura y acontecimiento, permanencia y cambio, Koselleck definió las condiciones de todo acontecer y narración, en un intento de respuesta a la pregunta por el conocimiento histórico y su inteligibilidad transhistórica.

En las primeras páginas de *Meaning in History* (1949), Löwith mostró que la filosofía de la historia busca el sentido histórico en un fin que se encuentra más allá de los acontecimientos particulares, unificando todo el decurso histórico. Cassirer, a través de su antropología filosófica, argumentó que la característica esencial del ser humano es ser un *animal simbólico*, es decir, revestir de *sentido* a las cosas del mundo. En esa misma línea, para Koselleck la clave del sentido histórico no radica en una instancia extrahistórica que subyace a la multiplicidad de los acontecimientos, más bien, los actos de producción de sentido son la forma como nosotros, los seres humanos nos relacionamos con el acontecer y la historia. La respuesta no está en buscar condiciones extrahistóricas o inmanentes, sino en girar la mirada hacia nosotros mismos y develar las estructuras que nos permiten atribuirle sentido a la historia. La búsqueda del sentido histórico solo tiene sentido si se hace dentro de la historia y con las limitaciones propias de nuestro carácter finito y limitado. Por eso, las estructuras de repetición señalan condiciones antropológicas fundamentales y estructuras naturales transhistóricas como motor del cambio y la transformación en la historia, con ello Koselleck evitó recaer en el desliz ontológico que sustancializa categorías de interpretación de la historia, al tiempo que señaló la necesidad de dichas categorías de interpretación. El giro de Koselleck hacia una antropología filosófica señala que la solución a la pregunta por el sentido de la historia y por el conocimiento histórico no radica en descubrir fundamentos últimos, sino en controlar que nuestras atribuciones de sentido atiendan a nuestras limitaciones y se adecúen al cambio y la unicidad de la experiencia individual, intergeneracional, antropológica, biológica y natural.

CONCLUSIÓN

La dimensión teórico-filosófica de Koselleck se ocupa de una pregunta central de la experiencia humana: cómo podemos atribuirle sentido a la historia. La pregunta por el sentido histórico nos remite a la perplejidad lógica que he denominado el problema del conocimiento histórico: cómo podemos tener conocimiento de acontecimientos individuales, pues las categorías, en su generalidad, no pueden capturar la unicidad. O más aún, cómo podemos garantizar la inteligibilidad transhistórica del conocimiento si todos los discursos están limitados a su contexto y sus circunstancias. Esta cuestión refleja la tensión entre el cambio constante del devenir histórico y unas estructuras de conocimiento que deben ser más o menos permanentes.

La respuesta de nuestro autor fue formular una antropología filosófica que permitiera explicar nuestra atribución de sentido a la historia. En ese sentido, su proyecto es cercano a los esfuerzos de Cassirer de desarrollar una antropología que gira en torno nuestro carácter como animales simbólicos. La influencia de los proyectos neokantianos del siglo XX en Koselleck se hace evidente en su oferta teórica, en donde a pesar del límite último impuesto por la historicidad, intenta ofrecer categorías estables a partir de las cuales interpretar el conocimiento histórico. En ese sentido, su proyecto es una *crítica de la razón histórica* tamizada por el giro lingüístico y la historicidad. La influencia de estas ideas contemporáneas es evidente en la discusión sobre el rol del lenguaje en la realidad social, la relación entre acontecer y narración, y su aguda conciencia de la naturaleza histórica y limitada de todo discurso. No olvidemos que después de todo, su metodología historiográfica se llama *historia conceptual* y apunta a tematizar los conceptos bajo una lógica funcional que los hace multívocos, y una teoría de la temporalidad que postula distintos estratos de significado.

Pero más que una formulación de una crítica de la razón histórica, Koselleck también quería cerrar la puerta a la manipulación ideológica de la historia. Fue cuidadoso de no crear una teoría que permitiera justificar lo absurdo y lo irracional. Su obra es la respuesta a sus

experiencias como veterano de la Segunda Guerra Mundial y la amenaza de una inminente aniquilación nuclear durante la Guerra Fría. Por medio de la histórica, los estratos del tiempo y las estructuras de repetición, intentó explicar el sentido que vemos en la historia mientras que evitaba utilizar ese mismo sentido histórico como fundamentación de proyectos políticos radicales. Por ello, criticó a la filosofía de la historia por sustancializar los elementos normativos con los que explica la historia, convirtiendo su punto de vista subjetivo en una verdad que pretende ser objetiva y eterna, una entidad extrahistórica. Esta apelación a lo extrahistórico como instancia de sentido posibilita el terror y el radicalismo político en nombre de unos ideales absolutos. Y permite el desliz de las categorías de nuestro conocimiento a condiciones ontológicas del mundo y el acontecer, que para nuestro autor tienen el carácter de *cosa en sí*. En esa dicotomía entre el cambio y la permanencia, unicidad y generalidad, se desenvuelve toda tarea historiográfica, y esta es una paradoja irresoluble que debe ser domeñada teóricamente para poder adquirir conocimiento histórico.

Koselleck quería evitar los extremos representados por la descendencia historiográfica de la filosofía de la historia: la historia de las ideas y el historicismo alemán. La primera apeló a verdades eternas que se descubren a lo largo de la historia y la segunda derivó en un relativismo a partir de su axioma de la unicidad del acontecer. A las dos escuelas subyace la perspectiva de la filosofía de la historia, la interpretación del acontecer histórico de acuerdo a unas categorías que lo orientan y le dan un cariz teleológico a la Historia Universal. Koselleck intentó transitar el camino medio entre lo eterno y lo contingente, utilizando estructuras que se transforman lentamente, que otorgan estabilidad suficiente como para que podamos explicar y dar sentido a la historia, y de esta forma salvaguardar la inteligibilidad transhistórica del conocimiento.

Tal vez por esa resistencia a formular sistemas definitivos, no encontramos en Koselleck un pensamiento sistemáticamente expuesto, sino trazas de sus ideas sobre el fundamento del sentido en la historia repartidos en una multiplicidad de ensayos. Mi intención con esta tesis es unificar todas esas ideas dispersas por su literatura y proponerlas como una reacción frente a la filosofía de la historia y una respuesta a la pregunta por el sentido de la historia.

Su escepticismo frente a la modernidad no lo convierte en un defensor del Antiguo Régimen, pero sí se traduce en una prevención contra los movimientos revolucionarios y todos los *ismos* que reclaman el monopolio de la verdad absoluta: el comunismo, el capitalismo, el nacionalismo y otros tantos que existen hoy en día. Por este motivo, podemos caracterizar a Koselleck como un pensador cauto frente a los proyectos políticos que plantean grandes transformaciones sociales, su filosofía refleja una convicción de permanecer abierto al diálogo y al encuentro con posiciones disímiles.

Y este último es otro de los rasgos más fundamentales de su pensamiento; su escepticismo frente a las verdades absolutas lo convirtió en un férreo defensor de las *historias* en plural. La narrativa de *una Historia Universal* común a todos los humanos entraña el peligro de la imposición de un sentido foráneo a procesos históricos y narrativas que no encajan con el desarrollo de la cultura europea. Por eso, en el fondo de su filosofía se encuentra una concepción de la realidad social que parte de la multiplicidad de visiones del mundo que casi con certeza nunca serán idénticas, y por ello recalca la importancia del diálogo y el entendimiento entre culturas y religiones como método para evitar la confrontación y el radicalismo. Por esta idea, Koselleck se adelantó a problemas cada día más agudos que nuestra sociedad contemporánea enfrenta, tales como la globalización, el flujo de información y las grandes migraciones posibilitadas por las nuevas tecnologías que hacen más vigente que nunca la necesidad de desarrollar modelos políticos capaces de acomodar visiones distintas y contradictorias sobre el sentido en la historia. Se trata de un reto que hoy día enfrenta nuestra sociedad, no solo por el choque entre culturas con tradiciones distintas, sino también por la interrelación que la tecnología ha posibilitado entre los habitantes de un mismo espacio geográfico y cultural, como los habitantes del campo y la ciudad. La amenaza al sistema democrático liberal se ha hecho cada vez más patente a medida que líderes autoritarios obtienen victorias electorales a través de la manipulación, el miedo y la falsedad; discursos populistas que apelan a la desconfianza a lo diferente para catalizar apoyo a proyectos políticos que van en contra del espíritu democrático y cuestionan la legitimidad de las instituciones que han organizado nuestra vida republicana.

Otra amenaza que se cierne sobre nosotros es el rápido consumo de los recursos naturales que, muy posiblemente, hace insostenible la existencia continuada de nuestra sociedad en el mediano plazo. Esta idea es tipificada por Koselleck como la aporía del progreso, resumida en el apotegma de que entre más progreso mayor es el riesgo de decadencia. Koselleck con frecuencia habló de la posibilidad de una aniquilación nuclear en el contexto de la Guerra Fría, pero también en la segunda mitad de su carrera empezó a considerar la posibilidad de la crisis climática como una amenaza cada vez más tangible. En el fondo, se trata de una cuestión de que el progreso técnico se acelera cada vez más, pero nunca nos hemos detenido a cuestionar el *por qué* del progreso o cómo este afecta nuestra sociedad y posibilita transformaciones profundas.

Toda la sucesión de acontecimientos únicos y descubrimientos crea una sensación de una aceleración del tiempo histórico. Entre más eventos extraordinarios presenciemos, más se acentúa la aceleración histórica que experimentamos, lo cual, a su vez, impide proyectar expectativas hacia el futuro porque nos acostumbramos a una experiencia que con mucha frecuencia es única, o al menos novedosa. Podemos encadenar con la idea expresada en *Crítica y crisis*, de acuerdo con la cual la experiencia típicamente moderna es la de crisis perpetua originada por el desajuste entre las expectativas incumplidas del futuro y nuestra experiencia de la unicidad que impide que establezcamos un sentido para la historia. Si aceptamos esto, podríamos afirmar que al menos experiencialmente aún nos encontramos en la modernidad, pues, así como quienes vivieron la Revolución Francesa experimentaron la disolución de las tradiciones, nosotros percibimos una amenaza constante a las instituciones democráticas y una sensación de crisis permanente, que solo ha aumentado a medida que nos acercamos al límite de la explotación de los recursos naturales.

Quisiera señalar, sin embargo, el talante conservador que se oculta en esta formulación del problema. Los ciudadanos franceses, efectivamente, vieron el derrumbamiento del Antiguo Régimen con la crisis de 1789, pero la disolución de las estructuras tradicionales también implicó una apertura del futuro que antes no existía. Este cambio se puede interpretar como una sensación de inestabilidad e inseguridad, pero la contracara de esto es la esperanza de un futuro mejor. El escepticismo de Koselleck hacia las proyecciones utópicas y la narrativa

del progreso le impide reconocer la oportunidad que se esconde en la disolución de las estructuras tradicionales. Podemos seguir en esto a Faustino Oncina (2003), para quien Koselleck no se percata que las instituciones sociales que median nuestras interacciones en muchos casos fueron creadas bajo condiciones asimétricas que impidieron la creación de estructuras justas para la mayoría. En el mismo sentido critica Reinhard Mehring (2012) a Koselleck, en quien ve un fuerte conservadurismo por su apelación a estructuras de repetición que, junto a su escepticismo, conduce a una aversión a las transformaciones aceleradas en la sociedad.

Koselleck elaboró una teoría con la intención de dar cuenta del cambio y la transformación histórica, pero su talante conservador le impidió ver que el cambio en muchas ocasiones puede traer cosas deseables. A pesar de eso, su advertencia constante en contra de proyectos políticos radicales sigue vigente, pues una ideología política no es justificación suficiente para la muerte, la miseria y la guerra. La necesidad de transformación es más apremiante ahora que nunca, pues por todos lados vemos la emergencia de nuevas amenazas y el resurgir de viejos peligros: la crisis climática, la posverdad y la renovada fuerza de las pretensiones nucleares de países como Irán y Corea del Norte, o la desaceleración en la implementación del Acuerdo de Paz en Colombia en nombre de una ideología anquilosada, nos ponen de frente la premura de llevar a cabo transformaciones fundamentales que nos permitan encarar el futuro con mejores perspectivas.

En 1964, frente a un auditorio mayoritariamente blanco en el Carnegie Hall, Nueva York, Nina Simone cantó por primera vez la canción que la convertiría en una de las principales caras de la lucha por los derechos civiles de los afroamericanos en Estados Unidos, *Mississippi Goddam*. En esta canción, Simone denuncia cómo los blancos acusaban a los negros de ser lentos para trabajar. Sin embargo, cuando los negros empezaron a exigir el fin de la segregación en Estados Unidos, la respuesta que encontraron fue que los cambios sociales debían ser lentos. Por medio de su canción denunció la hipocresía de quienes se beneficiaban de instituciones sociales creadas en condiciones asimétricas, y reclamó enérgicamente que el cambio no da espera ante la oprobiosa injusticia a la que era sometida la población negra bajo las leyes de segregación. Podemos interpretar la canción a partir de

uno de los pares categoriales que Koselleck postuló: arriba-abajo. Koselleck resalta la necesidad del diálogo permanente y la moderación como medio para solucionar los conflictos, sin embargo, la canción de Simone resalta que en relaciones de poder tan asimétricas como las que existían entre ciudadanos negros y blancos en la época de la segregación, aquellos que se encontraban en la parte de *abajo* de esta relación tienen prisa por transformar sus condiciones de vida, incluso en desmedro que los privilegios de quienes se encuentran *arriba*. Puesto de forma más escueta, la apelación al diálogo y las transformaciones ponderadas es mucho más atrayente cuando uno es beneficiario de la configuración social, mientras que aquellos que se encuentran en situación de desventaja o explotación son mucho más propensos a actuar de forma radical y transformativa. Con esto quiero resaltar que la postura de Koselleck siempre aboga por el diálogo, pero desestima que en muchas ocasiones aquellos que se encuentran arriba no están dispuestos a dialogar, mientras que quienes están abajo se pueden ver arrinconados hasta el punto de considerar la acción radical y violenta como su única opción. La canción de Simone demuestra que en ocasiones las estructuras de repetición perpetúan injusticias, y por eso, debemos siempre ser abiertos a la posibilidad de cambiar con rapidez estructuras tradicionales para que se ajusten a las nuevas demandas de la sociedad. Ante la situación de crisis contemporánea, es necesario que nuestra sociedad se plantee las transformaciones fundamentales que se necesitan, pero siempre con la precaución contra la radicalización ideológica que Koselleck realizó.

BIBLIOGRAFÍA

- Aljovín de Losada, C., Feres Júnior, J., Fernández Sebastián, J., & all., e. (2009). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*. (J. Fernández Sebastián, Ed.) Madrid: Fundación Carolina; Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales; Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Arendt, H. (1964). *Eichmann in Jerusalem*. Nueva York: Viking Press.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago, Londres: The University of Chicago Press.
- Asamblea Nacional Constituyente. (26 de Agosto de 1789). *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano*. Recuperado el 23 de Enero de 2020, de Tratados Europeos: http://tratadoseuropeos.eu/Documentos/Declaracion_de_los_Derechos_del_Hombre_y_del_Ciudadano.pdf
- Bacon, F. (2000). *The New Organon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baeumler, A. (1967). *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts*. Tubinga: Max Nimeyer.
- Bambach, C. (1995). *Heidegger, Dilthey and the crisis of historicism*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Bergeron, L., Furet, F., & Koselleck, R. (1976). *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*. (F. Pérez Gutiérrez, Trad.) México: Siglo veintiuno editores.
- Berkeley, G. (2014). *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Editado por Jonathan Bennet.
- Berlin, I. (2014). *Las ideas políticas en la era romántica*. (V. Altamirano, Trad.) Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bevir, M. (2003). ¿Hay problemas perennes en teoría política? *Res Publica*(11), 7-26.
- Biset, E. (2010). Conceptos, totalidad y contigencia. Una lectura de Reinhart Koselleck. *Res publica*(23), 123-143.
- Blanco Rivero, J. J. (2012). La historia de los conceptos de Reinhart Koselleck: conceptos fundamentales, Sattelzeit, temporalidad e histórica. *Politeia*, 35(49), 1-33.
- Brassier, R. (s.f.). Concrete-in-Thought, Concrete-in-Act: Marx, Materialism and the Exchange Abstraction. *Crisis and Critique*, 5(1), 111-129.
- Bromwich, D. (2002). Rousseau and the Self without property. En J.-J. Rousseau, *The Social Contract and The First and Second Discourses* (págs. 288-300). New Haven, Londres: Yale University Press.
- Bulletin of the Atomic Scientists. (23 de 01 de 2020). *Bulletin of the Atomic Scientists*. (J. Mecklin, Ed.) Recuperado el 10 de 03 de 2020, de Bulletin of the Atomic Scientists:

<https://thebulletin.org/wp-content/uploads/2020/01/2020-Doomsday-Clock-statement.pdf>

- Bulletin of the Atomic Scientists. (27 de 01 de 2021). *Bulletin of the Atomic Scientists*. Obtenido de Bulletin of the Atomic Scientists: <https://thebulletin.org/wp-content/uploads/2021/01/2021-doomsday-clock-statement-1.pdf>
- Cassirer, E. (1910). *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Berlin: Bruno Cassirer.
- Cassirer, E. (1923). *Substance and Function and Eintein's Theory of Relativity*. Chicago: Dover Publications.
- Cassirer, E. (1944). *An Essay on Man*. Nueva York: Doubleday Anchor Books.
- Cassirer, E. (1946). *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press.
- Cassirer, E. (1965). *Las ciencias de la cultura*. (W. Rocés, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1975). *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cheirif, A. (2014). La teoría y metodología de la historia conceptual en Reinhart Koselleck. *Historiografías(7)*, 85-115.
- Chignola, S. (2003). Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. Sobre el problema del léxico político moderno. *Res Publica(11)*, 27-67.
- Chignola, S. (2007). Temporalizar la historia. Sobre la Historik de Reinhart Koselleck. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política(37)*, 11-33.
- Collingwood, R. G. (1952). *Idea de la historia*. (E. O'Gorman, & J. Hernández Campos, Trads.) México: Fondo de cultura económica.
- Coronell, D. (3 de Junio de 2017). La grabación. *Semana*. Obtenido de Revista Semana: <https://www.semana.com/opinion/articulo/daniel-coronell-opinion-audio-completo-de-la-entrevista-de-juan-carlos-velez/527258>
- Corredor, C. (2015). *Jacobo Estuardo y Francisco Suárez: La disputa entre el absolutismo monárquico y la teoría escolástica del Estado (Tesis de maestría)*. Bogotá.
- Dealy, G. (1968). Prolegomena on the Spanish American Political Tradition. *The Hispanic American Historical Review*, 48(1), 37-58.
- Días Saldes, Y. d. (2006). Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu en la perspectiva de Dilthey. *Revista Philosophica*, 30, 65-76.
- Dilthey, W. (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu*. (E. Imaz, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Dotti, J. (2005). Definidme como queráis, pero no como romántico. En C. Schmitt, *Romanticismo político* (págs. 9 - 39). Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Dunn, S. (2002). Introduction: Rousseau's Political Triptych. En J.-J. Rousseau, *The Social Contract and The First and Second Discourses* (págs. 1-35). New Haven, Londres: Yale University Press.

- Epstein, K. (1975). *The Genesis of German Conservatism*. Princeton: Princeton University Press.
- Fazio Vengoa, H. (2010). *La Historia del Tiempo Presente: Historiografía, problemas y métodos*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Feres Júnior, J., & Chignola, S. (2005). The expanding horizons of Conceptual History: A new forum. *Contributions to the History of Concepts*, 1, 3-5.
- Fernández Sebastián, J. (2012). Contra la historia (en singular). Una reinterpretación de la obra de Reinhart Koselleck. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 1, 247-259.
- Fernández Sebastián, J. (2013). Cabalgando el corcel del diablo. Conceptos políticos y aceleración histórica en las revoluciones hispánicas. En J. Fernández Sebastián, & G. Capellán de Miguel (Edits.), *Conceptos políticos, tiempo e historia. Nuevos enfoques en historia conceptual* (págs. 423-461). España: Ediciones Universidad de Cantabria.
- Fernández Torres, L. (2019). La recepción de la historia de conceptos en España. En la encrucijada entre la reflexión teórica y la aplicación práctica. *História da Historiografia*, 12(30), 233-277.
- Florez, M. (2005). La filosofía del concepto de Gadamer. *Endoxa*, 138-152.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. Nueva York: The Free Press.
- Fukuyama, F. (1993). *El fin de la historia y el último hombre*. (E. Palti, Trad.) Barcelona: Editorial Planeta.
- Fukuyama, F. (20 de Mayo de 2019). Francis Fukuyama habló sobre la situación política global y el rol de Chile en ella. *Perspectiva Global*. (D. Matamala, Entrevistador) CNN Chile. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=tPKROydxuPQ>
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y método* (Décima ed.). (A. Agud Aparicio, & R. de Agapito, Trads.) Salamanca, España: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1986). *Verdad y método II*. (M. Olasagasti, Trad.) Salamanca, España: Sígueme.
- Gadamer, H. G., & Koselleck, R. (1997). *Historica y hermenéutica*. (F. Oncina, Trad.) Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- Gómez Ramos, A. (2004). Koselleck y la Begriffsgeschichte. Cuando el lenguaje se corta con la historia. En R. Koselleck, *historia/Historia* (págs. 9-23). Minima Trotta: Madrid.
- Gómez Robledo, I. (1986). *El origen del poder político según Francisco Suárez*. San José: Universidad Autónoma de Centro América.
- Gordon, P. (2012). *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.
- Grier, P. (1996). The End of History and the Return of History. En J. Stewart (Ed.), *The Hegel Myths and Legends* (págs. 183-199). Evaston: Northwestern University Press.
- Grondin, J. (2006). *¿Qué es la hermenéutica?* (A. Martínez Riu, Trad.) Barcelona, España: Herder Editorial.

- Guerra, F. X. (2010). *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: Fondo de cultura económica.
- Gutierrez Alemán, C. B. (1977). El neokantismo como punto de partida de la filosofía de Heidegger. *Ideas y Valores*, 47-65.
- Halperin, T. (1961). *Tradicón política español e ideología revolucionaria de Mayo*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Hegel, G. (1968). *La ciencia de la lógica*. (A. Mondolfo, & R. Mondolfo, Trads.) Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Hegel, G. (2005). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. (J. Gaos, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo* (Primera ed.). (J. E. Rivera, Trad.) Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Hobbes, T. (2004). *Leviatán*. (A. Escotado, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Höbert, L. (2012). The Westphalian Peace: Augsburg Mark II or Celebrated Armistice? En R. Evans, & P. Wilson (Edits.), *The Holy Roman Empire, 1495-1806* (págs. 19-34). Leiden, Boston: Brill.
- Hodgson, P. C. (2012). *Shapes of Freedom: Hegel's Philosophy of World History in Theological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Hoffmann, S.-L., & Lampert, T. (Mayo de 2010). Koselleck, Arendt, and the Anthropology of Historical Experience. *History and Theory*, 49, 212-236.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (2002). *Dialectic of Enlightenment*. (E. Jephcott, Trad.) Stanford: Stanford University Press.
- Iggers, G. (1983). *The German Conception of History*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
- Iggers, G. G. (Enero de 1995). Historicism: The history and the meaning of the term. *Journal of the history of ideas*, 56(1), 129-152.
- Jacobo I, R. d. (2006). Basilicon Doron. En J. I, *King James VI and I political writings* (págs. 1-61). Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacobo I, R. d. (2006). The Trew Law. En R. d. Jacobo I, *King James VI and I political writings* (págs. 62-84). Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacobo I, R. d. (2006). Triplici Nodo. En R. d. Jacobo I, *King James VI and I political writings* (págs. 85-131). Cambridge: Cambridge University Press.
- Jordheim, H. (2011). Does Conceptual History Really Need a Theory of Historical Times? *Contributions to the History of Concepts*, 6(2), 21-41.
- Kant, I. (1784). ¿Qué es la ilustración? En I. Kant, *Filosofía de la historia* (págs. 25-37). Madrid: Fondo de cultura económica.
- Kant, I. (1978). *Filosofía de la historia*. Madrid: Fondo de cultura económica.

- Kant, I. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. (P. Oyarzún, Trad.) Caracas: Monte Ávila Editores.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. (P. Ribas, Trad.) México: Taurus.
- Kaufmann, W. (1978). *Hegel, a reinterpretation*. Notre Dame, Estados Unidos: University of Notre Dame Press.
- Kersting, W. (2001). *Filosofía política del contractualismo moderno*. México: Plaza y Valdés.
- Köhnke, K. C. (2011). *Surgimiento y auge del neokantismo*. (J. A. Ancona, Trad.) México, México: Fondo de cultura económica.
- Koselleck, R. (1959). *Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Koselleck, R. (1972-1997). *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Bd. 1). (O. Brunner, W. Conze, & R. Koselleck, Hrsg.) Stuttgart, Alemania: Klett-Cotta.
- Koselleck, R. (1979). *Vergangene Zukunft. Zur Zemanantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado* (Primera ed.). (N. Smilg, Trad.) Barcelona, España: Editorial Paidós.
- Koselleck, R. (6 de Mayo de 1995). Glühende Lava, zur Erinnerung geronnen. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.
- Koselleck, R. (2000). *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Koselleck, R. (2001). *Estratos del tiempo*. (D. Innerarity, Trad.) Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- Koselleck, R. (2002). *The Practice of Conceptual History*. (S. T. Presner, Trad.) Stanford, Estados Unidos: Stanford University Press.
- Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. (F. Oncina Coves, Trad.) Valencia, España: Pre-textos.
- Koselleck, R. (17 de Septiembre de 2003). Historia(s) e Histórica: conversación con Carstenn Dutt. (C. Dutt, Entrevistador, & F. Oncina, Traductor) Bielefeld, Alemania: Isegoría.
- Koselleck, R. (2004). *historia/Historia*. (A. Gomes Ramos, Trad.) Madrid: Editorial Trotta.
- Koselleck, R. (6 de Septiembre de 2005). Formen der Bürgerlichkeit. Ein Gespräch mit Reinhart Koselleck. En M. Hettling, & B. Ulrich, *Bürgertum nach 1945* (págs. 40-60). Hamburgo: Hamburger Edition.
- Koselleck, R. (5 de Abril de 2005). Historia conceptual, memoria e identidad (I). (J. Fernandez Sebastián, & J. F. Fuentes, Entrevistadores)
- Koselleck, R. (5 de Abril de 2005). Historia conceptual, memoria e identidad (II). (J. Fernandez Sebastián, & J. F. Fuentes, Entrevistadores)

- Koselleck, R. (2006). Dankrede am 23 November 2004. En S. Weinfurter (Ed.), *Reinhart Koselleck (1923-2006). Reden zum 50. Jahrestag seiner Promotion in Heidelberg* (págs. 33-60). Heidelberg: Heidelberg.
- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. (P. A., Julio, Edits., R. de la Vega, & J. Perez, Trads.) Madrid: Trotta.
- Koselleck, R. (2009). Un texto fundacional de Reinhart Koselleck. Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana. *Anthropos: Huellas del conocimiento*(223), 92-105.
- Koselleck, R. (2010). Sobre la necesidad teórica de la ciencia histórica. *Prismas*(14), 137-148.
- Koselleck, R. (2010). *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Koselleck, R. (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. (L. F. Torres, Trad.) Madrid, España: Trotta.
- Koselleck, R. (2013). *Sentido y repetición en la historia*. (T. Lima, Trad.) Buenos Aires: Hydra Editorial.
- Koselleck, R. (2018). *Sediments of Time: Of Possible Histories*. (S. Franzel, & S.-L. Hoffman, Trads.) Stanford: Stanford University Press.
- Koselleck, R., & Schmitt, C. (2019). *Der Briefwechsel. 1951-1983*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Langewiesche, D. (2015). El historiador y su obra: Futuro pasado, de Reinhart Koselleck. *Pasado y Memoria*(14), 281-297.
- Locke, J. (2003). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven, Londres: Yale University Press.
- Locke, J. (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. (E. O'Gormann, Trad.) México: Fondo de cultura económica.
- Löwith, K. (1949). *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mannheim, K. (1963). *Ensayos sobre sociología y psicología social*. México: Fondo de cultura económica.
- Marchena, J. (2012). La Constitución de Cádiz y su impacto americano. De fracasos y derrotas. En H. Bonilla (Ed.), *La Constitución de 1812 en Hispanoamérica y España* (págs. 17-43). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Martín Gomez, M. (2011). La introducción en España de la historia conceptual. *Azafea*(13), 257-276.
- Mehring, R. (2012). Teoría de la historia después de Nietzsche y Stalingrado. En R. Koselleck, *Sentido y repetición en la historia* (págs. 11-38). Buenos Aires: Hydra.
- Mendelbaum, M. (1965). The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy. *History and Theory*, 5, 33-66.
- Morse, R. (1964). The Heritage of Latin America. En *The Founding Of New Societies* (págs. 123-177). Londres: HBJ Books.

- Ngozi Adichie, C. (2018). *El peligro de la historia única*. Bogotá: Penguin Random House.
- Nietzsche, F. (2011). *Segunda intemperstiva: sobre la utilidad y los inconvenientes del a historia para la vida*. (J. Etorena, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Del Zorzal.
- Oakes, G. (1986). Introduction. En C. Schmitt, *Political Romanticism* (págs. IX - XIV). Cambridge: The MIT Press.
- Olsen, N. (2012). *History in the plural*. Oxford, Inglaterra: Berghahn Books.
- Oncina, F. (1998). Experiencia y política en la historia conceptual. *Res Publica*, 103-119.
- Oncina, F. (2003). Historia conceptual y hermética. *Azafea revista de filosofía*, 5, 161-190.
- Oncina, F. (2003). Historia conceptual, Histórica y modernidad velociferina: diagnóstico y pronóstico en Reinhart Koselleck. *Isegoría*(29), 225-237.
- Oncina, F. (2003). La modernidad velociferina y el conjuro de la secularización. En R. Koselleck, *Aceleración, prognósis y secularización* (págs. 11-33). Valencia: Pre-textos.
- Oncina, F. (2007). Necrológica del Outsider Reinhart Koselleck: el «historiador pensante» y las polémicas de los historiadores. *Isegoría Revista de Filosofía Moral y Política*, 37, 35-61.
- Oncina, F. (2015). De la contracción a la dilatación del tiempo: tiempos menguantes y crecientes. *Historia y Grafía*(44), 89-114.
- Oncina, F. (2016). El silencio en la Historia de las Ideas: Introducción y tentativas taxonómicas. *Quaderns de Filosofia*, 3(1), 11-24.
- Orozco, M. (2017). *Aceleración y temporalización de la historia. La modernidad según Koselleck*. Madrid.
- Ortega, F. (2012). Introducción. Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia. En F. Ortega Martínez, & Y. Chicangana-Bayona (Edits.), *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia* (pág. 11.28). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Palonen, K. (1997). An Application of Conceptual History to Itself. *Finnish Yearbook of Political Thought*, 39-69.
- Palti, E. (2001). Introducción. En R. Koselleck, *Estratos del tiempo* (págs. 9-32). Barcelona: Ediciones Paidós.
- Palti, E. (2011). Reinhart Koselleck: His concept of the Concept and Neo-Kantianism. *Contributions to the history of concepts*, VI(2), 1-20.
- Parra, L. (2004). Thomas Hobbes: entre el absolutismo y el liberalismo. En L. E. Hoyos (Ed.), *Estudios de filosofía política* (págs. 137-160). Bogotá: Universidad Externado de Colombia, Universidad Nacional de Colombia.
- Phelan, J. L. (2009). *El pueblo y el rey: la revolución comunera en Colombia, 1781*. Bogota: Editorial Universidad del Rosario.

- Raga, P., & Raga, V. (2012). Historia/historias: Koselleck/White. *Revista de Historia Actual*, 157-184.
- Ranke, L. (1906). *Über die Epochen der neueren Geschichte*. Leipzig: Dunder & Humblot.
- Recasens, L. (1947). *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*. Madrid: Editorial Jus.
- Revilla, C. (2004). Del historicismo a la hermenéutica: la recepción de Dilthey. *Convivium*, 81-102.
- Richter, M. (1986). Conceptual History (Begriffsgeschichte) and Political Theory. *Political Theory*, 14(4), 604-637.
- Ringer, F. (1989). *The decline of the German Mandarins*. Cambridge: Harvard University Press.
- Romero Cuevas, J. M. (2009). La historia conceptual como crítica. *Devenires*, 84-101.
- Rommen, H. (1951). *La teoría del Estado y de la comunidad internacional el Franciso Suárez*. (V. García Yebra, Trad.) Instituto Francisco de Vitoria: Madrid.
- Rousseau, J. J. (2002). *The Social Contract and The First and Second Discourses*. (S. Dunn, Trad.) New Haven, Londres, Estados Unidos, Reino Unido: Yale University Press.
- Rousseau, J. J. (2007). *El contrato social*. (F. de los Rios, Trad.) Madrid, España: Austral.
- Rus Rufino, S. (2005). Estudio preliminar. En G. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (págs. 19-90). Madrid: Editorial Tecnos.
- Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. (A. Alonso, Trad.) Buenos Aires: Losada.
- Schmitt, C. (1963). *El concepto de lo político*. (D. Martos, Trad.) Buenos Aires: Trotta.
- Schmitt, C. (1986). *Political Romanticism*. (G. Oakes, Trad.) Cambridge, Estados Unidos: The MIT Press.
- Schmitt, C. (2005). *Romanticismo Político*. (L. Rossi, & S. Schwarzböck, Trads.) Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. (F. J. Conde, & J. Navarro Pérez, Trads.) Madrid: Editorial Trotta.
- Sommerville, J. (2006). Introduction. En J. Sommerville, & J. Sommerville (Ed.), *King James VI and I political writings* (págs. IX-XLIII). Cambridge: Cambridge University Press.
- Stewart, J. (Ed.). (1996). *The Hegel Myths and Legends*. Evanston, Estados Unidos: Northwestern University Press.
- Supelano-Gross, C. (2010). Entre la esperanza y el recuerdo: Aproximación a la filosofía de la historia de Reinhart Koselleck. *El futuro del pasado*, 53-64.
- Tuñón de Lara, M. (2007). Prólogo. En J.-J. Rousseau, *El contrato social* (págs. 11 - 3). Madrid: Austral.
- Uribe Uribe, R. (1912). *De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado*. Bogotá: Casa Editorial el Liberal.

- Uribe, A. (3 de Agosto de 2016). *Canal RCN*. Obtenido de Canal RCN: <https://noticias.canalrcn.com/nacional-dialogos-paz/aprobar-el-ilegitimo-plebiscito-equivale-aceptar-impunidad-total-uribe>
- Villacañas, J. L. (2003). Histórica, historia social e historia de los conceptos políticos. *Res Publica*, 69-94.
- Villacañas, J. L. (2017). Introducción. En R. Koselleck, *Esbozos teóricos ¿Sigue teniendo utilidad la historia?* (págs. 1-20). Madrid: Escolar y Mayo.
- Villacañas, J. L. (s.f.). Histórica versus Hermenéutica. Las razones de un diálogo.
- Weber, M. (1985). *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. (J. M. García Blanco, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Weber, M. (2001). *Ensayos sobre metodología sociológica*. (J. L. Etcheverry, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Whaley, J. (2012). *Germany and the Holy Roman Empire* (Vol. I: From Maximilian to the Peace of Westphalia). Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, P., & Evans, R. (2012). Introduction. En *The Holy Roman Empire, 1495-1806* (págs. 1-19). Leiden: Brill.