

# ALGUNAS PREMISAS DE LA HISTORIA DE LOS CONCEPTOS (*BEGRIFFSGESCHICHTE*). MODERNIDAD Y CONCIENCIA HISTÓRICA\*

---

Patricia Springborg  
University of Sydney

## 1. Historia contextual y conciencia histórica

La historia tiene una historia y la historia de la historia, también. No sugiero con ello una regresión infinita, sino que pretendo simplemente poner la historia en perspectiva. Significa que la pregunta «¿Qué podemos decir de la historia?» ha recibido diferentes respuestas en diferentes momentos y en diferentes lugares. Y ello no porque la historia cambie, algo consustancial a su propia naturaleza, sino porque cambian nuestros presupuestos a la hora de determinar el significado de la historia. Nunca ha sido más importante que ahora el descubrir esos presupuestos, en un momento en el que se le reconoce a la historia un papel privilegiado, único, en la formación de la modernidad. ¿Existió alguna vez un tiempo en el pasado en el que fuera posible decir «nuestra era es única porque asistimos a la creación no sólo de la historia, sino también de nuestra propia conciencia histórica»?<sup>1</sup>. Desde los tiempos más antiguos ha existido un debate acerca de qué podemos decir de la historia, pero este debate nunca antes ha llevado a afirmar esta idea, que presupone una forma de orgullo desconocido para la pre-modernidad.

---

\* Traducción: Nerea Aresti.

<sup>1</sup> Este es uno de los argumentos centrales de Reinhart Koselleck. Ver, por ejemplo, su ensayo «Modernity and the Planes of Historicity» en KOSELLECK, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, tr. Keith Tribe (Cambridge, Mass., 1985), p. 12: «La tríada Antigüedad, Edad Media y Modernidad tiene su origen en el advenimiento del Humanismo. Pero estos conceptos han pasado a ser de uso corriente y a organizar la historia de un modo bastante gradual desde la segunda mitad del siglo XIX. A partir de este momento, uno ha vivido en la modernidad y ha sido consciente de ello».

Pero aún así, y dejando a un lado el tema del orgullo, la afirmación es obviamente cierta. ¿Pero no es cierto también que todas las épocas históricas son la suma de experiencias humanas *unidas entre sí por la conciencia histórica*? La propia noción de «época» presupone una conciencia histórica, aunque no necesariamente por parte de los participantes de esa época, por supuesto; desde nuestro punto de vista actual es más probable que atribuyamos un *ethos* a tiempos pasados, un concepto que, por cierto, tomamos prestado de los griegos.

¿Qué es lo que realmente estamos planteando aquí? El tiempo, al igual que el espacio, crea antinomias que no admiten resolución lógica ni empírica, tal y como observó Kant. Cuestiones acerca de la eternidad del mundo, de los límites del universo, de si existe Dios o no, sobre si la voluntad es libre o no lo es, son cuestiones que dan lugar a posiciones opuestas dialécticamente<sup>2</sup>. Categóricamente diferentes de las proposiciones analíticas o sintéticas, estas antinomias son expresadas en tesis y antítesis que admiten una síntesis solo en las experiencias de los seres humanos cuyo sistema entero es provisional, como observa Kant, sobre «el problema de qué debemos hacer si la voluntad es libre, si Dios y un mundo futuro existen»<sup>3</sup>. Volvemos la mirada a la historia y a la conciencia histórica para saber cómo, en la experiencia humana, esas antinomias han sido resueltas para que la gente pueda de hecho vivir. En este sentido, por lo tanto, la conciencia histórica interpreta las cuestiones ontológicas que no pueden realmente ser preguntadas, a la vez que abre un espacio para la ética allá donde deben ser tomadas las decisiones acerca de cómo vivir.

El problema del tiempo es abordado desde el campo de la historia, y en este sentido la historia tiene un papel privilegiado y, si se me permite, atemporal. El hombre es una criatura hacedora de historia, y esto marca su diferencia con otros animales de un modo que Aristóteles *no* llegó a plantear. Los seres humanos no pueden vivir sin historia, porque

---

<sup>2</sup> Es destacable el hecho de que Koselleck (en «“Space of Experience” and “Horizon of Expectation”», en *Futures Past*, p. 280-1) atribuya a Kant la noción de progreso al afirmar: «Kant admitía que “la labor de avance progresivo no encuentra solución directa sobre la base de la experiencia”. Pero añadió que las nuevas experiencias, tales como la Revolución Francesa, podían acumularse en el futuro, de un modo en el que “la enseñanza de experiencias frecuentes” podía asegurar un “avance hacia algo mejor” sostenido. Semejante afirmación podía ser concebida solamente a partir del momento en el que la historia en general fuera formulada y vivida como única, y única no meramente en relación a los casos individuales, sino en su integridad, como una totalidad abierta hacia un futuro progresivo».

<sup>3</sup> Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason*, ed. Norman Kemp Smith, (Londres: Macmillan, 1950), p. 632.

no pueden analizar las frases en las cuales ellos encuadran los conceptos en cuyos términos se enfrentan al mundo, sin pasado, presente y futuro. Sin memoria histórica no pueden explicarse a sí mismos quiénes son, ni tienen un contexto para la acción, ni pueden proyectar planes de futuro. Para Aristóteles, esta observación caería en la categoría de «habla»<sup>4</sup>. Pero estaba equivocado, ya que la cuestión tenía muchas más implicaciones que el habla. La historia representa un problema *existencial* específicamente humano, que surge de las tres dimensiones de la condición humana: pasado, presente y futuro; y ése es precisamente el problema, el cómo explicar las acciones como un flujo causal en el tiempo, cuando muchas acciones son ininteligibles en un tiempo determinado. Se trata de un problema epistemológico que tiene su base ontológica en el hecho de que «la experiencia acabada puede ser unificada en un punto, mientras que la que todavía no ha sido llevada a cabo se extiende a lo largo de minutos, horas, días, años y siglos; en consecuencia, aquello que es similar nunca lo parece, ya que en un caso vemos el conjunto y en el otro caso sólo las partes individuales son visibles»<sup>5</sup>. El historiador, como «espectador imparcial» del pasado ya cerrado, tiene un punto de vista peculiar de este problema existencial.

La historia no es simplemente un caso especial de la hermenéutica, por lo tanto, y no llega a nosotros interpretada de antemano. La historia no es un monopolio del historiador en el modo en el que la filosofía es monopolio del filósofo o la ciencia económica del economista. Pero la imagen de la experiencia extendida en el tiempo, a lo largo de muchos minutos, horas, días, años y siglos, debe ser completada por alguien. Hasta cierto punto, esta imagen ha sido ya completada por los mismos actores, pero estos actores representan papeles minúsculos, fragmentarios. La historia no es simplemente una suma de «lo que está sucediendo» en un momento dado. La historia requiere una voz autorizada, cuya explicación acreditada de cada problema pueda ser ampliamente aceptada, una voz que pueda cerrar, aunque sea temporalmente, el círculo

---

<sup>4</sup> El hecho de que ni Aristóteles, ni Cicerón, ni el historiador Polibio, o incluso Rousseau —que puso tanto énfasis en el habla como capacidad humana característica en la que se basa la cultura—, mencionaran la conciencia histórica, pudiera ser ciertamente sintomático. Sin embargo, hubo también pensadores de la Antigüedad y de la modernidad temprana que vieron en el tiempo y en la periodización del pasado, presente y futuro, un elemento indicativo de la importancia de la historia y de la memoria histórica.

<sup>5</sup> Graf Reinhard a Goethe, en 1820, tras el sorprendente rebrote revolucionario en España, según recogido en Goethe y Reinhard, *Briefwechsel*, p. 246, citado por KOSELLECK en «“Space of Experience” and “Horizon of Expectation”: Two Historical Categories», en KOSELLECK, *Futures Past*, p. 272.

del pasado. La historia, en principio, une a todos los agentes sociales del pasado; y en la voz del historiador se unifican muchas voces. Para escribir historia, el historiador recupera esas voces y se convierte a sí mismo en actor. Las personas se ven a sí mismas en sus historias de una manera en la que no se habían visto antes de que la historia sacara su pasado a la luz. Algunas veces ellos no notan la voz del historiador y podemos afirmar con Hobbes que cuanto mejor es el historiador, menos se notará su voz, aunque siempre estará allí. El historiador tiene el poder de lanzar los acontecimientos, algo que no puede evitar hacer cuando escribe historia. ¿Cuál es el objeto de estudio del historiador? Mientras la historia se ocupa, en gran medida, de los vestigios del lenguaje, no se limita a sí misma a los artefactos lingüísticos, sino que incluye también todas las formas de restos materiales de la vida cotidiana. De este modo, la historia intenta abordar «los acontecimientos sobre el terreno» en su variopinta multiplicidad, así como las percepciones de los agentes-participantes. Se preocupa tanto por las explicaciones en tercera persona, de «lo que sucedió», desde arriba o desde un punto de vista omnisciente, como de las explicaciones en primera persona. Por lo tanto, la historia se ocupa a un tiempo de «lo que sucedió» y de «lo que pasaba por las cabezas de la gente».

La historia no sólo proporciona las pruebas materiales de «lo que sucedió» y de las percepciones de los actores del pasado, sino también los principios epistemológicos en cuyos términos «lo que sucedió» fue entendido. Esta «doble comprensión», por llamarla de algún modo, ha sido enunciada en la famosa fórmula de Hegel *an sich und für sich*, o conciencia «en sí» y «para sí», subrayando así la distinción entre la conciencia de «lo que sucedió» como un acontecimiento externo, y la autoconciencia, es decir, la habilidad del participante, del propio sujeto, de observar su papel en el proceso como si pudiera adoptar un punto de vista exterior. Es esta autoconciencia la que permite la historización radical de la vida diaria, en la que el actor-participante es continuamente consciente de sus condiciones de existencia, según las cuales le será atribuido un valor a su acción (lo que podíamos expresar en términos de antinomias kantianas con respecto al tiempo, el espacio, las incertidumbres sobre el futuro, la naturaleza del universo y la existencia de los dioses). Y es precisamente esta historización radical la que hace posible la conciencia histórica como tal, condición necesaria para la emergencia del actor social al que se considera específicamente moderno.

Una cuestión fundamental es entonces si en las épocas premodernas la gente era de hecho consciente de que la conciencia histórica es en sí misma un actor de la historia. Es importante reconocer la importancia

de esta cuestión. No es casual que nosotros asociemos el concepto de *an sich und für sich* con los hegelianos, y no es tampoco casualidad que asociemos esta cuestión fundamental con el más famoso de los jóvenes hegelianos, Karl Marx.

En otras palabras, la afirmación de que «nuestra era es única porque asistimos a la creación no sólo de la historia, sino también de nuestra conciencia histórica» también tiene su propia historia. Y esta historia, dejando a un lado de momento si se trata de una afirmación verdadera o falsa, es también importante. Pensamos en esta noción como característicamente alemana, pero ¿no se trata también de un presupuesto aceptado por todos aquéllos que practican la historia de los conceptos? ¿Con qué propósito investigaríamos el pasado como una constelación de significados en su contexto, si no fuera porque, por alguna razón, el significado de estas constelaciones trasciende su propio contexto? Sean cuales fueran los puntos de unión y los cortes entre una época histórica y otra, asumimos que la historia es, a pesar de todo, susceptible de ser interpretada. Aunque unida a un contexto, su significado trasciende ese contexto. Distinguimos entre el significado de los acontecimientos en el momento en el que tuvieron lugar y tal y como fueron narrados por los testigos directos en un discurso de primer orden, y los significados establecidos con posterioridad, desde la distancia histórica, en la forma de narrativas en tercera persona. Y justificamos la distinción, al menos parcialmente, afirmando que ese pasado, aunque cerrado, no está necesariamente acabado —los minutos, horas, días, años y siglos sobre los cuales la etiología de los acontecimientos se extiende, significan que el pasado está siempre abierto a nuevas interpretaciones, a medida que se despliegan las ramificaciones históricas de los acontecimientos pasados.

Esta fue precisamente una de las consideraciones sobre las que se basó el mandato de la *historia magistra vitae*. Se partía de la idea de que los arquetipos históricos tienden a repetirse, pero ésta no fue la única consideración que condujo a la historia didáctica. Los antiguos creían también que la historia se desarrolla lentamente, y que algunos acontecimientos se mantienen vivos en la memoria histórica de forma indefinida. Tal vez sea cierto que en otras épocas históricas los sujetos no expresaron su esperanza en que su propia comprensión de los acontecimientos cambiaría para siempre el significado de «lo que sucedió». Los dioses y los héroes de la gran épica parecían asumir esta idea, pero quizás no se tratará de una actitud generalizada —la conciencia histórica moderna podría representar en este sentido la democratización del orgullo divino de entonces. ¿Cuándo comenzamos a pensar de este modo? ¿Fue real-

mente en la Ilustración, como un fenómeno unido a la emergencia de la burguesía? ¿O debemos volver nuestra mirada más atrás en el tiempo, al Renacimiento, cuando los humanistas de Occidente redescubrieron por primera vez los textos como artefactos de un remoto pero accesible pasado, y se dispusieron a tratar estos tiempos pasados, a los cuales los textos se referían, como si fueran el suyo propio?

Este movimiento parece presuponer una forma de entender el mundo que no es solamente la creación de la historia, sino también de nuestra propia conciencia histórica. Parece que subyace la intención de *conocer la historia, desde su interior*, tal y como fue. ¿Pero no se suponía desde tiempo inmemorial que la historia escrita daría la vuelta a esta trampa? Las historias han sido siempre concebidas como algo más que explicaciones de acontecimientos pasados, precisamente porque se ha entendido siempre que «lo que sucedió» es una respuesta a una pregunta concreta. El punto de partida desde el que se realiza la pregunta cambia siempre, y de igual modo cambian las respuestas. Puedo aceptar una noción de historización radical del pasado si esto significa, en la práctica, una democratización de la conciencia histórica y un reconocimiento de que la conciencia social puede por sí misma convertirse en actor social. El surgimiento de la cultura impresa, que puso la palabra escrita a disposición de muchos para la reflexión y la elevación cultural, explica en parte este fenómeno.

Parece cierto que en la modernidad, la historia es un medio en el que el individuo se sumerge hasta un grado desconocido en la Antigüedad. Pero la idea de que esta forma de autoconciencia, como tal, es nueva, me parece falsa; y es tal vez sólo en virtud del silencio de los documentos premodernos por lo que este tipo de preocupación no está más extendido. En un mundo en el que existen muy pocas certidumbres, los procesos aparentemente inexorables de contingencia histórica, que se resuelven en forma de secuencias causales, originan en nosotros una impresión de analogía con el mundo material de la naturaleza, cuyos procesos persisten a pesar del observador-participante humano. Pero se trata de una ilusión que se desvanece rápidamente a través de la reflexión, para ser reemplazada por una concepción de la historia como un medio reflexivo en el cual la propia conciencia de historia-como-proceso entra en escena. Si la propia prolijidad de la historia como colección de hechos inconexos era empobrecedora, la noción de reflexión nos dota de poder, porque destaca la fuerza de la acción humana y el poder de la voluntad. Pienso que se trata de una forma de autoconciencia de la cual los seres humanos de la Antigüedad fueron en principio capaces, y que señala un camino que muchos de ellos sin duda tomaron. Podemos encon-

trar señales de estos caminos, por ejemplo, en los textos de los estoicos, de los escépticos y de los epicúreos, incluyendo entre éstos a Diodoro Sículo y Lucrecio, autores de una temprana historia universal. Los epicúreos, quienes postulaban la eternidad de la materia y un mundo en movimiento, vieron la conducta humana desde arriba, como si se tratara de una serie de agregados y configuraciones cuyas dinámicas, vistas desde el exterior, simulaban la formación y deformación de los complejos atómicos del mundo material<sup>6</sup>. Pero los epicúreos podían también ofrecer explicaciones creíbles de la acción humana desde una perspectiva de primera persona, en términos de percepciones y emociones en la respuesta individual a los estímulos ambientales.

Existe seguramente un sentido en el cual la sustitución del viejo concepto griego y latino *historia*, referido a la actividad del historiador<sup>7</sup> por el alemán *Geschichte*, de *geschehen*, «lo que sucedió», para designar una colección de hechos, marca el inicio de un *malentendido* sistemático. Esta sustitución parece tener su paralelo en la omnisciente *episteme*, en la que los universos de significado podrían reducirse a colecciones de hechos entendidos independientemente del observador participante, una concepción que conocemos con el nombre de positivismo. No negamos con ello que el punto de vista omnisciente, o desde arriba, es tan viejo como la historia misma. Ciertamente, la distinción categórica entre la posición del observador participante y el punto de

---

<sup>6</sup> Ver la explicación de la *Kulturgeschichte* griega, término utilizado por Thomas Cole y una larga lista de clasicistas alemanes para caracterizar la explicación de los orígenes de la civilización realizada por estoicos, escépticos y epicúreos, quienes postulaban los desarrollos interconectados de la tecnología derivada de las necesidades y los horizontes mentales relacionados con ellas, horizontes que se expanden así de forma constante. Ver Thomas COLE, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, American Philological Association Monographs, núm. 25 (Ohio, Western Reserve University). Ver también Woldemar Graf UXKULL-GYLLENBAND, *Griechische Kultur-Entstehungslehren* (Berlín, Leonhard Simion, 1924); *Gustav Jelenko*, «Die Komposition der Kulturgeschichte des Lucretius», *Wiener Studien*, vol. 54 (1936), pp. 59-69; y los importantes trabajos de Walter von SPOERRI, «Über die Quellen des Kulturentstehung des Tzetzes», *Museum Helveticum*, vol. 14, 1957, pp. 183-8; y *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter* (Basel, Friedrich Rienhardt, 1959).

<sup>7</sup> Debo esta observación a Mats Persson, a quien estoy hondamente agradecida por su atenta lectura de este trabajo en sus diversas versiones. Me gustaría agradecer también a los compañeros del Swedish Collegium for Advanced Studies (SCASSS) y a los participantes del seminario de Sören Stenlund, en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Uppsala, por sus comentarios acerca de la versión previa de este trabajo. Ver también los trabajos de Sören STENLUND, «The Craving for Generality», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 58 (2002), pp. 569-80, y «Aesthetics and the Critique of Culture», Address at the Workshop, «The Aesthetic Turn», 22 de Septiembre del 2001.

vista omnisciente se ha sedimentado en nuestro lenguaje a través de la distinción entre las formas narrativas basadas en la utilización de la primera persona y de la tercera persona<sup>8</sup>.

Sin embargo, estas dos fórmulas han adoptado también diferentes significados a lo largo del tiempo. El punto de vista omnisciente significa algo totalmente diferente cuando es adoptado para expresar la perspectiva de los dioses o una visión autorizada desde la teología, algo tan característico en la era cristiana. Y significa también algo diferente cuando su uso es retórico, como en el caso de los epicúreos o los escépticos que construyeron por vez primera las historias universales. Podría incluso afirmarse que no existe un significado especial asociado a la utilización de la tercera persona, que es inherentemente retórica, y que las narrativas en primera y tercera persona son narrativas esencialmente intercambiables. Veamos entonces. Parece que la afirmación «nuestra era es única porque asistimos a la creación no sólo de la historia, sino también de nuestra propia conciencia histórica» supone la defensa del punto de vista omnisciente como forma única, privilegiada, como si nuestras narrativas estuvieran a la vez en tercera y en primera persona —como si, ahora que Dios ha muerto, nosotros hubiéramos asumido su punto de vista omnisciente. Pero quizás este sentimiento personal de que uno pertenece a un momento histórico único, no es más que el orgullo que cada nueva generación de actores sociales trae al escenario de la historia, un escenario que los muertos diseñaron para ellos.

La idea de que la conciencia histórica moderna es particularmente reflexiva ha sido destacada recientemente por Reinhart Koselleck, pionero de la *Begriffsgeschichte*, por el análisis de los discursos de la escuela francesa, Foucault, Derrida y Leotard, y por el trabajo de los historiadores del contexto, de Cambridge John Pocock, Quentin Skinner y sus discípulos<sup>9</sup>. Parece estar implícito en las ideas desarrolladas desde

---

<sup>8</sup> Deseo plantear además que la distinción entre la primera y la tercera persona es la mejor manera de abordar la cuestión de la conciencia histórica. Es quizás también un modo de redefinir la fórmula hegeliana *an sich und für sich*.

<sup>9</sup> Ver J.G.A. POCK, *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (Cambridge, 1956), *Politics, Language and Time* (Londres, 1965), y *The Machiavellian Moment* (Cambridge, 1975); ver la obra temprana sobre cuestiones metodológicas de Quentin, SKINNER y su *Foundations of Political Thought* (2 vols., Cambridge, 1978), su *Reason and Rhetoric in the Thought of Thomas Hobbes* (Cambridge, 1996), y *Liberty before Liberalism* (Cambridge, 1998.). Entre las reflexiones metodológicas de Reinhart Koselleck traducidas al inglés, ver su «Perspective and Temporality: A Contribution to the Historiographical Exposure of the Historical Word», en KOSELLECK, *Futures Past*, pp. 130-55.



muy diversos ámbitos académicos que la transición desde la premodernidad a la modernidad y de la modernidad a la postmodernidad constituyen una serie de rupturas históricas. Esta constelación de pensadores pertenece a un mundo post-Nietzsche y post-Wittgenstein, y dan prioridad a la «vida» y a la «experiencia vital» por encima de la teoría y de la historia escolástica (o historicismo). De ahí la importancia de la *Begriffsgeschichte* y de la historia del contexto, como investigación empírica de los conceptos en su contexto. Fieles a la máxima hegeliana de que la conciencia, para ser agente histórico, debe ser tanto *für sich* como *an sich*, ellos se ocupan de las categorías que la gente utiliza de hecho en las narrativas en primera persona, y de los restos de discurso que han sobrevivido hasta el presente.

La nueva historiografía, por llamarla de algún modo, comienza con Nietzsche, quien en su *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, de 1874, arremetió contra las prácticas de los historiadores decimonónicos, a las que calificó de «académicas» y desconectadas de la vida, porque ponían la historia «ejemplar», depositaria de modelos de vida y lecciones morales, fuera de nuestro alcance para siempre<sup>10</sup>. La *Begriffsgeschichte* responde también a los géneros de historia social y económica que caen en el anacronismo de proyectar en el pasado términos y conceptos que los agentes históricos nunca utilizaron. Tal vez el más convincente de los argumentos planteados desde esta nueva historiografía sea la idea de que el moderno *homo politicus* no habla ya «para la eternidad», sino como persona de su tiempo. Se considera que esta idea permite establecer una división característica entre los mundos antiguo y moderno, como también señalaron Nietzsche y Max Weber. Texto y contexto, bajo las condiciones de la modernidad, tienen una relación particularmente estrecha que sirve de terreno, tal vez de único terreno, sobre el cual las acciones humanas del momento presente tienen significado. La nueva historiografía está por lo tanto atenta a la integridad del pasado y a sus propios presupuestos.

## 2. Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise* y *Begriffsgeschichte*

A lo largo de su larga vida, Reinhart Koselleck ha venido a reflexionar cada vez más profundamente sobre la cuestión de la historia. Se trata

---

<sup>10</sup> Ver Mats PERSSON, «Nietzsche and Historical Thinking», trabajo presentado en el seminario SCASSS, 12 de Diciembre del 2002.

no solamente del teórico a quien debemos la explicación de cómo la historia y la conciencia histórica han transformado la modernidad, sino también, y como consecuencia de los propios proyectos de investigación que ha venido realizando, el propio pensamiento de Koselleck ha sufrido cambios importantes. De hecho, Koselleck mismo lo ha reconocido así<sup>11</sup>. Él comenzó su ensayo de 1994 titulado «Algunas reflexiones sobre la estructura temporal del cambio conceptual» distanciándose a sí mismo del gran proyecto para la elaboración de un léxico, proyecto de su propia creación, del cual era además editor, y que se publicó con el título *Geschichtliche Grundbegriffe*. En este momento afirma ya que los «presupuestos teóricos y metodológicos» de este proyecto «han crecido dentro de una camisa de fuerza intelectual»<sup>12</sup>. El propio proyecto era una respuesta a ciertos problemas planteados en su primer proyecto de investigación, su tesis doctoral, en la que realizó un análisis de la modernidad como fruto de la respuesta de la Ilustración al Absolutismo. El estudio fue publicado bajo el título *Kritik und Krise*<sup>13</sup>, su primer libro.

Koselleck es tanto un artista como un teórico, y la revelación ingeniosa es una de sus técnicas. Él se siente igualmente cómodo con las grandes narrativas que con la historia anecdótica. Su temprano trabajo *Kritik und Krise* es un ejemplo de lo primero; su tesis sobre la emergencia de la Ilustración desde el Absolutismo, sitúa la historia y la conciencia histórica mismas en un lugar protagonista. Aparece aquí el Koselleck didáctico, una actitud intelectual que abandonará en sus ensayos posteriores, si bien nunca del todo. En sus trabajos posteriores, Koselleck recurrirá cada vez más a la anécdota, tanto para presentar los temas como para ilustrar, a través de un rico arsenal de detalles históricos puestos a su servicio, los cambios en el significado de los conceptos que analiza. La mayor parte de estas anécdotas, siempre bien elegidas, sirven para ilustrar no únicamente los fenómenos que Koselleck describe, sino que también reflejan el alto nivel de conciencia de los

---

<sup>11</sup> Ver las reservas expresadas por KOSELLECK ya en 1983 en su ensayo «Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung», en *Der Staat*, Beiheft 6, pp. 7-21 y *Ansprache*, pp. 22-46.

<sup>12</sup> Reinhart KOSELLECK, «Some Reflections on the Temporal Structure of Conceptual Change», en Willem MELCHING y Velema WYGER, *Main Trends in Cultural History* (Amsterdam: Rodopi, 1994), pp. 7-16, esp. p. 7.

<sup>13</sup> Reinhart KOSELLECK, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (Munich, Karl Albert Verlag, 1959. Publicado en inglés con el título *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Cambridge Mass.: MIT Press, 1988). Todas las citas se refieren a la edición inglesa.

agentes históricos<sup>14</sup>. De este modo, los argumentos de Koselleck satisfacen las condiciones de verdad *an sich* y *für sich*, ofreciendo una explicación objetiva desde una instancia neutral, así como una explicación desde las percepciones de los propios agentes históricos.

El *Geschichtliche Grundbegriffe* era un proyecto diseñado para analizar el fenómeno de la historización de la modernidad y marcar los caminos por los que ha transcurrido la evolución de los conceptos, cambios por medio de los cuales esta historización tuvo lugar. En la entrada *Geschichte* de su léxico, Koselleck traza el giro desde el término griego *Historia* al alemán *Geschichte*. Inicialmente, *Geschichte*, de *geschehen*, «lo que sucedió», hacía referencia a un conjunto de hechos, *res gestae*, y a los conceptos asociados, *factus*, *eventus*, *casus*, *accidens*, *fortuna*, etc. Más significativo aún es el cambio sufrido en el uso de *Geschichte* desde la forma plural a un singular colectivo capaz de convertirse en sujeto gramatical. Así, por ejemplo, en 1748, Jablonsky señalaba: «*Die geschichte sind ein spiegel der tugend unde laster, darinnen man durch fremde erfahrung lernen kann*»<sup>15</sup>. Para la época de Herder, sin embargo, el singular colectivo es de uso común para referirse a la historia como un ejercicio de reflexión. También Johannes Chladenius, en su *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, había declarado en 1752: «*Eine Reihe von Begebenheiten wird eine Geschichte genannt*»; mientras Carl Renatus Hausen, en su obra de 1766 *Rede von Theorie der Geschichte*, observaba lo siguiente: «*Die Geschichte an und für sich selbst ist eine Reihe von Begebenheiten, sie hat keine allgemeine Grundsätze und ist demnach als keine Wissenschaft zu betrachten*»<sup>16</sup>. Koselleck insiste en que la historia, en sí misma y por sí misma, unida a la experiencia, tiene la capacidad de incorporarse a la corriente causal

---

<sup>14</sup> Ver, por ejemplo, la extraordinaria prognosis de la Revolución Francesa y del Terror por Federico el Grande y Diderot, en 1770 y 1774 respectivamente, citadas por KOSELLECK en «Historia Magistra Vitae» y «Modernity and the Planes of Historicity» en *Futures Past*, pp. 27 y 19; y el diagnóstico de Lessing con respecto a la lógica del hombre moderno en su *Die Erziehung des Menschengeschichts* (reeditado en Lessing, *Gesammelte Werke*, Bd. I, Leipzig 1858, p. 423) citado por Koselleck, *op. cit.*, p. 18: «Porque él no puede esperar al futuro. Él quiere que este futuro llegue más rápidamente, y él mismo quiere acelerarlo... porque ¿qué tiene él que ganar si lo que reconoce como lo mejor no se va a convertir en realidad en el espacio de tiempo en el que él esté vivo?»

<sup>15</sup> Jablonsky, segunda edición, vol. I (1748), p. 386, citado por Koselleck en *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (eds.), Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1975, vol. 2, pp. 647-8.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 649.

como un agente, y está formada por conciencia histórica característica de la modernidad<sup>17</sup>. Tampoco muestra timidez a la hora de utilizar la «historia» como un sujeto gramatical, o a la hora de diferenciar el concepto de «tiempo histórico» del de tiempo cronológico, terminología que puede resultar extraña para el oído anglosajón. Por ejemplo, Koselleck comienza su introducción a la obra *Kritik und Krise* con una cita de Antoine Rivarol: «En medio del fuego revolucionario, cuando los odios prevalecen y el poder soberano se divide, es difícil escribir historia»<sup>18</sup>. Escribiendo, como era su caso, en el punto álgido de la Guerra Fría, Koselleck hace notar que: «Desde un punto de vista histórico, la tensión actual entre los dos superpoderes, EEUU y la URSS, es un resultado de la historia europea». Y entonces desarrolla el siguiente argumento:

La historia de Europa se ha ensanchado; se ha convertido en historia mundial y seguirá su curso como tal, habiendo propiciado que el mundo entero entre en un estado de crisis permanente. Del mismo modo que la sociedad burguesa fue la primera en extenderse a todo el globo, la presente crisis proviene de una autoconcepción, fundamentalmente utópica, de parte de los filósofos de la historia (utópica porque el hombre moderno está destinado a estar en su hogar en todos los sitios y en ningún sitio). La historia ha desbordado los márgenes de la tradición y ha inundado todas las fronteras. La tecnología de la comunicación sobre la superficie infinita del globo ha hecho de los poderes algo omnipresente, sometiendo a todos a cada uno concreto y cada uno al resto<sup>19</sup>.

La idea de que la historia en sí misma puede ser un agente histórico, y que la filosofía de la historia preparó a sus actores para su papel histórico, no es un mera retórica ornamental. Y aún así el lenguaje de

---

<sup>17</sup> Ver «Hermeneutik und Historik», Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, Invierno de 1987 (reeditado en Reinhart KOSELLECK, *Zeitschriften. Studien zur Historik*, Frankfurt a. M. 2000, pp. 97-118), 10: «Die Zeit ist nicht nur lineare Sukzession ontischer Daten - sie vollzieht sich in der Zeitigung dessen, der seiner Zeit verstehend innewird, alle Zeitdimensionen in sich bündelnd und somit Erfahrung voll ausschöpfend. Die von Gadamer entwickelte philosophische Hermeneutik und die Frage nach den geschichtlichen Bedingungen, warum wir auf Verstehen angewiesen bleiben, wenn wir leben sollen, sind ineinander verschränkt».

<sup>18</sup> *Critique and Crisis*, p. 5. Koselleck no otorga una mención a Antoine de Rivarol, un testigo de la Revolución Francesa que empuñó las armas en el lado realista, y cuyos trabajos fueron publicados en cinco volúmenes (Paris, 1805); selecciones (Paris 1858) con introducción de Sainte-Beuve y otros, y editado en 1862 (segunda edición en 1880) por M. de Lescure.

<sup>19</sup> *Ibid.*

Koselleck presenta reminiscencias de la retórica de altos vuelos de Gibbon o Michelet, en la gran tradición histórica, quienes metonimizaban los procesos históricos en las personas de los actores de la historia, y empleaban metáforas de convulsiones geofísicas y cosmológicas para representar las rupturas históricas<sup>20</sup>. «La unidad utópica del mundo reproduce su propia fisión» continúa afirmando Koselleck:

Según la burguesía europea iba abarcando externamente el mundo entero, y al hacerlo postulaba a favor de una especie humana única, se disponía internamente, en el nombre de este mismo argumento, a hacer añicos el orden absolutista. Los filósofos de la historia prepararon y pusieron a disposición de todos los conceptos por los cuales la emergencia de la burguesía y su papel en aquel tiempo encontraban su justificación. El siglo XVIII puede ser visto como la antecámara de la época presente, época en la que las tensiones se han exacerbado progresivamente desde la Revolución Francesa, a medida que el proceso revolucionario se difundía extensivamente por todo el mundo e intensivamente abarcaba a toda la humanidad. Este libro persigue iluminar esta antecámara<sup>21</sup>.

En *Kritik und Krise*, Koselleck escribe en gran parte utilizando la voz de Ranke, *wie es eigentlich gewesen*, sin mencionar aún la *mentalité*, término que introduce en el prefacio a la edición inglesa de 1987, sin embargo, con el fin de realizar una anotación metodológica importante. En esta anotación señalaba que desde la primera escritura del libro, los especialistas «en las *mentalités* de grupos sociales divergentes en diferentes países europeos han ampliado nuestro conocimiento de tal manera que mi estudio no aportará al lector ninguna enseñanza nueva». Con todo, abrigaba la esperanza de que el libro fuera valorado por su marco teórico:

Este marco teórico ofrece un contexto mayor, ideal y típicamente construido, dentro del cual pueden ser colocados los acontecimientos detallados y los nuevos hallazgos. Así, este libro pretende interpretar

---

<sup>20</sup> Ver las observaciones realizadas, por ejemplo, por Gwynne Lewis, ([www.warwick.ac.uk/fac/arts/History/teaching/french-rev/people.html](http://www.warwick.ac.uk/fac/arts/History/teaching/french-rev/people.html)), quien ha señalado que Jules Michelet, «en su anticatólica y anticomunista *Historia de la Revolución Francesa* (1847), romantizó e idealizó “el pueblo” como encarnación de la *nación*, dotado de las virtudes de la igualdad y la justicia; al igual que lo haría Karl Marx (quien estaba escribiendo su Manifiesto Comunita en aquellos precisos momentos), vio en el proletariado la esperanza de futuro, portador de la verdad anticapitalista y la moralidad. Para Michelet, “el pueblo” —esa masa indiferenciada de la nación francesa— es, en muchos sentidos, la fuerza impulsora de la revolución».

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 6.

los orígenes del Absolutismo como producto de las guerras religiosas. En un siguiente paso, se intenta explicar la génesis de la Utopía moderna a partir del contexto de la interacción política en la cual los hombres de la Ilustración se encontraron a sí mismos *vis-à-vis* con el sistema absolutista. Fue de este modo como dos temas centrales del período de la modernidad temprana conectaban entre sí, con el ánimo de hacer partir de este punto la evolución de un proceso largo en el tiempo que iría más allá de lo que los contemporáneos habían pretendido. En consecuencia, espero destacar estructuras más persistentes de la época moderna que pueden ser vistas como elementos de la antropología histórica: la idea de que hemos sido absorbidos dentro de un futuro abierto y desconocido, lo que nos ha mantenido en un estado constante de asfixia, desde la disolución de las sociedades estamentales [*ständische*] tradicionales, y la presión sobre nuestra época post-teológica para justificar la política y la moral sin ser capaces de reconciliar ambas<sup>22</sup>.

Como explicación de la historia que tiene lugar a espaldas de sus actores, y corriendo el peligro de caer en el uso de un término posiblemente apocalíptico, la presentación por Koselleck de su proyecto —incluso en el modo en el que lo presentaba veinticinco años después— no difería sustancialmente de las que podría realizar un escritor hegeliano o neo-hegeliano, incluyendo a Marx o Carl Schmitt. La preocupación de Koselleck con las totalizaciones amenazadoras era una preocupación propia de aquellos pensadores alemanes que habían realizado una crítica a la modernidad en el curso del siglo xx, incluyendo la Escuela de Frankfurt. Hannah Arendt, una fuente que Koselleck había citado a lo largo de toda su carrera, en el Prefacio a *Between Past and Future*, realiza una observación que es válida tanto para estos pensadores como para el propio Koselleck: «La tarea de la mente es entender lo que sucedió, y esta comprensión, según Hegel, es la forma que tiene el hombre de reconciliarse a sí mismo con la realidad; su verdadero fin es el de quedar en paz con el mundo». Así, «cuando el curso de la acción ha seguido su rumbo»... la historia que resulta de ese curso espera ser completada «en las mentes que la heredan y cuestionan»<sup>23</sup>. Si la paz no es el resultado, la mente incansable es conducida hacia un tipo de actividad

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>23</sup> Hannah Arendt, *Between Past and Future* (Harmondsworth, Penguin, 1974), p. 8. Koselleck, que yo sepa, no cita esta obra, pero se muestra a sí mismo familiarizado con el trabajo de Arendt desde los primeros escritos, citando por ejemplo su *The Origins of Totalitarianism* (Nueva York, 1958) en su *Kritik und Krise*, p. 24, y la traducción alemana de *The Human Condition, Vita activa oder vom tätigen Leben* (Munich, 1981) en «Gespräch: Geschichte(n) und Historik», p. 260.

que podría ser simplemente una fuente de más conflictos, y ésta es la lógica del activismo —nosotros no podemos suponer que el temprano Koselleck fuera también un activista en el sentido expresado. Su visión apocalíptica, la urgencia de una historia que se precipita hacia su término, sus frecuentes alusiones al *Nazizeit* [época nazi] y a los peores excesos del comunismo, sugieren que Koselleck también cree que los ejemplos históricos funcionan como factores que incitan a la acción. La historia no solamente nos arrastra hasta completar las «historias» en nuestra mente, «cuando el curso de la acción ha seguido su rumbo», sino que la *vita activa* representa el dominio en el cual los seres humanos deben resolver las antinomias del tiempo y el espacio, y dar forma a la historia. Es en el espacio, y solamente en el espacio, donde el hombre se puede redimir a sí mismo. De alguna manera, Koselleck, como todos los historiadores, se convierte en actor histórico, alguien que ve su papel en la redención de la historia a través de su comprensión, o quizás más exactamente, su papel a la hora de abrir un espacio a través de la comprensión, un espacio en la que la gente se pueda redimir a sí misma.

### 3. *Geschichtliche Grundbegriffe* y los presupuestos de Koselleck

Koselleck, en su *Geschichtliche Grundbegriffe*, se plantea por primera vez la tarea de situar empíricamente el punto en el que los conceptos de Antigüedad, Cristianidad y mundo moderno cambian. Estos cambios conceptuales presagian cambios en la *mentalité* que habían sido ya anunciados por una larga lista de pensadores, entre los que figuran Nietzsche, Weber y Heidegger, para quienes la mentalidad antigua estaba caracterizada por la asunción o la creencia de que no existía nada nuevo bajo el sol, que la historia era más o menos cíclica y que, por esa razón, la historia era importante sobre todo en tanto que depositaria de *exempla*. La Cristianidad suele ser considerada como la introductora del tiempo lineal, y del comportamiento orientado al futuro, bajo la expectativa de un final del tiempo terrenal con la Apocalipsis. Pero la modernidad se caracteriza particularmente por el comportamiento orientado hacia el futuro, y el sacrificio diario del presente en función de la creación y acumulación de recursos para el futuro en su rasgo distintivo. Si tal actitud mental, o conjunto de expectativas, tiene origen cristiano, la secularización produjo el efecto de transferir el futuro desde el ámbito celestial al mundo del progreso material.

La historia de los conceptos realizada por Koselleck es mucho más que un trazado empírico de un mapa de conceptos, y se convierte de hecho en fundamento para argumentos filosóficos sobre la naturaleza de la modernidad, tal y como él mismo llega a admitir. Constituye una «especie de propedéutica para la epistemología histórica: conduce a una teoría de la historia»<sup>24</sup>. De hecho, el interés de Koselleck por la historia está dirigido por su deseo de investigar científicamente el fenómeno de la «modernidad», que se presenta a sí mismo en el nivel cultural como una ruptura epistemológica, asociada con un nuevo ámbito de experiencia y con la proliferación de nuevos conceptos, así como con una aceleración del tiempo histórico, en el cual los desarrollos social y tecnológico parecen estar comprimidos en un marco temporal mucho más estrecho que en la pre-modernidad. Para poder describir los cambios en el significado de los conceptos, sin embargo, es necesario mantener algunos conceptos constantes —Koselleck lo hace así, por ejemplo, con el concepto de «horizonte de significado» o «espacio de apariencia». No se trata de un hecho accidental el que sean precisamente las antinomias kantianas de tiempo y espacio las que debían recibir este tratamiento. Él asume que el tiempo es cualitativo y cuantitativo, una medida para la experiencia vivida o «tiempo histórico» que es más que la suma de segundos, minutos, horas, días y años que lo constituyen.

Koselleck trata este tema específicamente, afirmando de hecho que la experiencia del tiempo tiene poco que ver con el tiempo cronológico. Pero también afirma que la experiencia del tiempo está relacionada con un sustrato de acontecimientos que carecerían de importancia si no estuvieran gobernados por secuencias de causa-acontecimiento. No se especifica cómo se relacionan nuestros conceptos con acontecimientos sobre el terreno. El producto derivado de múltiples secuencias causa-acontecimiento que se despliegan desde el pasado hacia el futuro, son procesos tan complejos que en principio no pueden ser ni siquiera del todo conocidos. Y a pesar de ello es característico de los historiadores del contexto moverse, en un sentido y en otro, entre los significados de conceptos dentro del universo lingüístico, por un lado, y las explicaciones sobre lo que está sucediendo sobre el terreno, por otro, como si estos movimientos fueran algo en absoluto problemático. Es cierto que Koselleck es cuidadoso al hacer notar que la *Begriffsgeschichte* es sólo una forma de hacer historia, y que debe ser complementada por la

---

<sup>24</sup> Reinhart Koselleck, «“Space of Experience” y “Horizon of Expectation”: Two Historical Categories», en *Futures Past*, p. 268



historia social, la historia económica, etc. Sin embargo, si la *Begriffsgeschichte* no es más que un análisis de los discursos, es difícil ver cómo Koselleck puede insistir en su argumento de que la particular reflexividad del pensamiento histórico moderno es lo que marca la ruptura entre la pre-modernidad y la modernidad —como si este cambio en la *mentalité* fuera más que epistémico. Mi problema es ver cómo es posible pasar de argumentos epistemológicos a ontológicos de esta manera, incluso teniendo en cuenta la reflexividad del mundo social, sin al menos disponer de una teoría sobre esta cuestión. Y si la reflexividad es lo que constituye el universo social de significado, ¿cómo puede esta misma característica convertirse entonces en monopolio de una época determinada —a saber, la modernidad?

Si la distinción entre «lo que sucedió sobre el terreno» y «lo que pasó por las mentes de la gente» recuerda un tanto a la vieja distinción marxista entre base y superestructura, fuerzas de producción y relaciones de producción, y fuerzas de producción e ideología, quizás no se trate de una coincidencia. El *Sattelzeit* que separa la modernidad de la pre-modernidad suena sospechosamente como las precondiciones para el capitalismo que separan el capitalismo del modo de producción feudal. De hecho, la periorización marxista clásica de la historia en términos de modos de producción antiguo, feudal, capitalista y asiático puede parecernos más plausible, precisamente porque sí relaciona la *mentalité* con las fuerzas sociales. El programa de los historiadores del contexto, y el de Koselleck en particular, puede ser visto como una nueva versión de la explicación marxista estándar, que permite dar el peso debido a la conciencia histórica y al papel de las ideas, aunque evitando caer en el hiperrealismo y en las concepciones estructurales-funcionales del marxismo estándar. En el pensamiento marxista, la relación entre base y superestructura, fuerzas sociales e ideología, era al menos teorizada, aunque hoy en día esta teoría es considerada a menudo como insatisfactoria. Pero en el trabajo de los historiadores del contexto las fuerzas sociales, aunque notoriamente ausentes, son asumidas como elementos presentes. La relación entre fuerzas sociales y la *mentalité* no es teorizada, sin embargo, y este hecho es problemático.

Volviendo ahora a la inclinación de Koselleck hacia la anécdota, tomemos el ejemplo que él mismo nos ofrece en su ensayo «La modernidad y los planes de la historia», acerca de la distancia crítica-histórica como un rasgo de la modernidad. Al inicio del ensayo, Koselleck nos describe el cuadro de Albrecht Altdorfer titulado *Alexanderschlacht*, una representación de la Batalla de Issos de 333 a. C. y de la victoria de Alejandro el Grande sobre los macedonios, que significó el inicio de la Era

Helenística. El cuadro fue pintado en 1529, año en el que los turcos fracasaron en su intento de sitiar Viena en la batalla de Pavía<sup>25</sup>. Las apreciaciones que Koselleck hizo sobre el «uso consciente del anacronismo» de Altdorfer (el artista «consultó al historiador Curtius Rufus para asegurarse del número —supuestamente— exacto de combatientes muertos y prisioneros», de forma que pudiera representar fielmente el transcurso completo de la batalla); una forma de anacronismo intensificada por la gran similitud en sus pinturas entre los macedonios y los turcos. Koselleck continúa narrando las observaciones de Friedrich Schlegel sobre la pintura, las cuales fueron realizadas trescientos años más tarde, y recordando el «inmenso “asombro al ver esta maravilla”» de Schlegel y las «largas y centelleantes cascadas de palabras» que él utilizó para describir «la más fabulosa proeza de la era caballeresca». A las preguntas «¿Qué sucedió en esos trescientos años que separaron a nuestros dos testigos, Altdorfer y Schlegel?, ¿Qué nueva cualidad había adquirido el tiempo histórico de este período, desde aproximadamente 1500 a 1800?», Koselleck responde con una declaración programática: «Si debemos contestar a estas cuestiones, este período debe ser considerado no simplemente como un tiempo transcurrido, sino más bien como un período con sus propias, específicas características». Koselleck resume su proyecto íntegro: «Para exponer mi tesis de una manera simple, en estas centurias se produce una temporalización (*Verzeitlichung*) de la historia, al final de la cual existe la aceleración que caracteriza la modernidad. Nos estamos ocupando por lo tanto de la especificidad del denominado *frühe Neuzeit* —el período en el cual se forma la modernidad<sup>26</sup>.

El *frühe Neuzeit* de Koselleck corresponde a nuestra noción de edad moderna, mientras que el período, grosso modo, que abarca los años entre 1775 y 1820, será denominado por él como *Sattelzeit*. En su caracterización de la modernidad, él no duda en referirse a la aceleración del tiempo y a la creación de un nuevo ámbito experiencial creado por el aumento de la distancia entre las expectativas y la experiencia. En muchos sentidos, por lo tanto, la caracterización que Koselleck hace de la modernidad corresponde a la creencia popular de que la tecnología, y en particular la tecnología sobre la información, es capaz de

---

<sup>25</sup> Koselleck finaliza la anécdota acerca del cuadro de Altdorfer señalando: «Ese hombre augurado, Napoleón, sacó la pintura de París en 1800 y la colgó en su cuarto de baño de Saint-Cloud. Napoleón no fue nunca un hombre de buen gusto, pero el *Alexanderschlacht* fue su cuadro favorito, y lo quería en su *sanctum* interior», «Modernity and the Plans of Historicity», p. 20.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 5.

cambiar no solamente el ámbito experiencial, sino las estructuras y las instituciones de la vida diaria, así como la velocidad a la que este cambio se produce. Estos procesos sociales parecen dar origen, a su vez, a nuevos fenómenos: «el nuevo nacionalismo», «la nueva economía», la globalización, etc. Son este universo de conceptos y sus presupuestos los que constituyen el objeto de la *Begriffsgeschichte*, prestando particular atención al momento de formación del concepto, el grado de difusión de los nuevos conceptos, y los cambios en el nivel de uso de los conceptos. Es importante señalar que este conjunto de preocupaciones ha sido delimitado en buena medida por el propio proyecto de investigación de Koselleck, que consistía precisamente en analizar la emergencia de la concepción moderna de la historia, y que se materializó en un diccionario de conceptos de varios volúmenes titulado *Geschichtliche Grundbegriffe*. No resulta sorprendente el hecho de que este programa haya sido realizado de tal modo que muestre la emergencia de la modernidad en este período, lo que era su objetivo explícito. Koselleck plantea su hipótesis de la forma siguiente:

Fue la filosofía del proceso histórico la que primero separó la modernidad temprana de su pasado inmediato, a la vez que inauguró nuestra modernidad con un nuevo futuro. Una conciencia del tiempo y del futuro comienza a desarrollarse en las sombras de la política absolutista, primero en secreto, abiertamente más tarde, combinando audazmente la política y la profecía. Se introduce en la filosofía del progreso una mezcla típica del siglo XVIII de predicciones racionales y expectativas de salvación. El progreso se desplegó de tal modo que el Estado y sus pronósticos no eran ya capaces de satisfacer las demandas soteriológicas que pervivían junto con un Estado cuya existencia dependía de la desaparición de expectativas milenarias... El progreso abrió las puertas a un futuro que transcendía lo anteriormente predecible, el espacio natural del tiempo y la experiencia, y así, impulsado por su propia dinámica, abrió procesos nuevos, trans-naturales y de largo alcance. El futuro de este progreso está caracterizado por dos rasgos fundamentales: en primer lugar, por la creciente velocidad con la que aproxima a nosotros, y en segundo lugar, por su cualidad desconocida. «Desconocida» porque este tiempo acelerado, nuestra historia, hizo más pequeño el espacio de las experiencias, las privó de su constancia, provocó el que nuevos y desconocidos factores entraran en juego, de forma que incluso la realidad o la complejidad de estas cantidades desconocidas no podían ser determinadas. Este fenómeno comenzó a ser notorio bastante antes de la Revolución Francesa<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> «Modernity and the Planes of Historicity», reeditado en Reinhart KOSELLECK, *Futures Past*, pp. 3-20, esp. pp. 16-17.

Se desprende, por definición, de la concepción alemana de la historia inaugurada por Kant:

La historia en su forma antigua cayó de su facistol (y a ello colaboraron los ilustrados que tan alegremente había hecho uso de sus enseñanzas) en el curso de un movimiento que condujo a una nueva relación entre pasado y futuro. Era en definitiva la «historia misma» la que empezaba a abrir un nuevo espacio para la experiencia»<sup>28</sup>.

#### 4. Koselleck, la modernidad y la conciencia histórica

Es el salto de lo empírico a lo teórico el que plantea los mayores problemas. Y ello no deja de tener importantes consecuencias. Antes de presentar los argumentos de Koselleck con mayor detalle, permítanme señalar que su teoría no sólo enmarca el problema de la modernidad de una manera que coincide con un creciente cuerpo teórico proveniente de distintos ámbitos, sino que esta teoría, en cierto sentido, es un síntoma del problema mismo que persigue comprender. Se ha convertido más o menos en un lugar común la idea de que la modernidad está representada por dos fenómenos, el surgimiento del Estado-nación y la creación de un «público lector»<sup>29</sup>. La nación Estado proporcionó el marco para un desarrollo económico, tecnológico y político transformador, del cual emergieron la sociedad civil moderna y el Estado. El desarrollo de un público lector permitió la participación de individuos en una comunidad intelectual ligada al Estado-nación, el desarrollo y la difusión de nuevos conceptos y, al mismo tiempo, la constancia material de tal formación de conceptos en la forma de libros, panfletos y materiales visuales, documentos que nos permiten trazar la trayectoria de la historia de estos conceptos. Pero es una consecuencia irónica de la *Begriffsgeschichte* y de la meticulosa atención que ésta presta, al nivel empírico apropiado, a nuestros conceptos y a cómo cambian estos conceptos, el hecho de que la contribución teórica de

---

<sup>28</sup> KOSELLECK, «Historia Magistra Vitae: The Dissolution of the Topos into the Perspective of a Modernized Historical Process», editado de nuevo en, *Futures Past*, pp. 21-38, esp. p. 26.

<sup>29</sup> Además de los trabajos de Koselleck citados, ver por ejemplo Michel FOUCAULT. *Power/Knowledge* (Nueva York, 1980), Benedict ANDERSON, *Imagined Communities: the Origins and Spread of Nationalism* (Londres, 1983), y Jürgen HABERMAS, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, Mass. 1987); y Björn WITTRÖCK, «Early Modernities: Varieties and Transitions», *Daedalus*, 127, 3 (1998): 19-40.

este tipo de planteamiento haya servido para acelerar y reforzar los mismos procesos sociales que considera como su propia *problematique*.

Si se me permite, pondré un ejemplo. Uno de los aspectos más sobresalientes de la cultura moderna desde el punto de vista de la *Begriffsgeschichte* es la constante proliferación de neologismos —muchos de los cuales son «ismos» o nombres abstractos formados con el sufijo «ismo»: terrorismo, ambientalismo; o sustantivos relativos a procesos, acabados en «ción»: globalización, fragmentación, etc. Este proceso había comenzado ya en el *Sattelzeit*, con famosos ejemplos como el de ideología, un nombre abstracto formado a partir de un nombre propio, *Idéologues*. La cuestión es determinar si estas nuevas palabras corresponden a nuevos conceptos o si, por razones diversas, representan viejos conceptos cubiertos con un nuevo ropaje. En mi opinión, existen explicaciones institucionales bastante persuasivas a las que podemos recurrir para explicar la constante proliferación de nuevos términos. Los medios informativos, siempre alerta a la necesidad de «noticias», pueden despertar el interés del público presentando materiales viejos de un forma novedosa. Pero si esta respuesta parece demasiado «conspiratoria», tal vez podamos estar de acuerdo en que la primera respuesta de la gente a los acontecimientos que logran crear sobresalto es la de darles un nombre especial, y que el propio hecho de dar un nombre a los fenómenos parece sugerir que estamos añadiendo nuevas especies a la lista. Así, el derrumbamiento de la «vieja» Unión Soviética sugirió un «nuevo» nacionalismo, el enorme volumen de intercambio de valores favorecido por el arbitraje electrónico sugirió una «nueva economía»... Una de las consecuencias más desafortunadas de la tendencia a tratar los «nuevos» fenómenos como «diferentes» es que éstos fenómenos se sitúan entonces fuera de nuestra experiencia, a resultas de lo cual perdemos capacidad para abordarlos.

Koselleck, de hecho, considera que la tendencia a aumentar la distancia entre experiencia y expectativa es un rasgo característico de la modernidad. Él da su aprobación a las nociones populares sobre la aceleración del tiempo y los procesos sociales a través de su idea de que el tiempo histórico no coincide con el tiempo cronológico, y que todos los fenómenos históricos tienen su propio tiempo. Y establece firmemente los cortes y transiciones históricas que han sido observadas desde que los cronistas de la Revolución Francesa comenzaron a afirmar que se había creado un sentido de *renovatio*, nuevos comienzos cualitativamente distintos —un término que sería seguramente aplicado hoy en día al 11 de Septiembre. A la vez que es importante que recordemos

que todas estas afirmaciones de Koselleck pueden ser entendidas como descripciones del contenido de las *mentalités* populares, y que por lo tanto están sujetas a la validación empírica por medio de las técnicas de la *Begriffsgeschichte*, no es éste, de hecho, el modo en el que su prognosis ha sido recibida, ni tampoco ha sido a menudo la manera en la cual ha sido presentada. Koselleck parece deslizarse repetidamente, y en una doble dirección, de la descripción empírica de la *Begriffsgeschichte* a la propia filosofía de la historia para la cual resulta ser, como ya anunció, una propedéutica. Su reciente giro antropológico refuerza nuestra sospecha de que, en efecto, Koselleck está sobre todo interesado en la filosofía de la historia.

Situamos aquí dos problemas. En primer lugar, la distancia crítica que la *Begriffsgeschichte* podría establecer se pierde, y los conceptos que supuestamente pretende investigar «empíricamente» aparecen ahora íntimamente relacionados al fenómeno sometido a estudio y a las inextricables limitaciones de nuestro propio pensamiento. Y en segundo lugar, Koselleck, junto con Foucault y Habermas, es ahora leído por muchos como un pensador que presta un apoyo teórico a la visión extendida de que la historia está efectivamente caracterizada por cortes y puntos de inflexión, y que un foso insuperable separa a la modernidad de la premodernidad, a la postmodernidad de la modernidad, etc. Si, como estos pensadores creen también, las instituciones de enseñanza tienen la función privilegiada de introducir a los sujetos históricos en su papel social como individuos con competencias «modernas» —es decir, la transformación de sujetos rurales en ciudadanos modernos caracterizados por la movilidad educacional, vocacional y de clase— me parece a mí que este cuerpo teórico constituye una fortaleza impenetrable que impide la comprensión de las continuidades históricas, y que por lo tanto mina nuestra habilidad para aprender del pasado. Por medio de la exageración de la importancia de los puntos de inflexión y ruptura sometidos a estudio, y tal vez por medio de la mera exclusión e inclusión de elementos, este planteamiento acaba por ser una forma de anti-humanismo. De este modo, resulta ser irónicamente semejante al historicismo contra el cual Nietzsche arremetió en su *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* de 1874, al que tachaba de «académico» y desconectado de la vida, porque ponía la historia «ejemplar», depositaria de modelos de vida y lecciones morales, fuera de nuestro alcance para siempre<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Ver Mats PERSSON, «Nietzsche and Historical Thinking».

Pienso que es cierto que muchos de los comportamientos sociales modernos serían impensables en los mundos antiguo o medieval, simplemente porque lo que se considera comportamiento aceptable, basado en creencias sobre cómo están estructuradas la sociedad y la historia, difiere enormemente de una época a otra. Pero me parece altamente improbable que podamos realmente hablar de la transición entre épocas en términos de puntos de inflexión y rupturas en un sentido que no sea metafórico. Todavía hoy, pienso, deberíamos estar constantemente afinando nuestras antenas para captar voces retóricas, hiperbólicas e irónicas. El gran milagro, en mi opinión, no es el carácter diferenciado de las épocas históricas, y los cortes entre ellas, sino la posibilidad de transición entre épocas, culturas, *mentalités* y lenguajes, y dar todo esto por descontado sin concederle la debida atención, mientras insistimos en la relatividad del tiempo, del contexto y de los cambios en el significado de los conceptos, es ciertamente cuestionable.

La historia no nos llega ya formada de acuerdo a momentos de ruptura y puntos de inflexión. En la medida en que la historia puede estar formada de este modo, nosotros la hacemos así, porque los seres humanos somos criaturas «hacedoras de historia». Es cierto que debemos tomar como dada la experiencia del pasado, como algo que no puede ser re-experimentado de nuevo por nosotros. Pero, siguiendo la misma lógica, el pasado sólo existe para nosotros a través de nuestro acceso a él. Algunas gentes del mundo occidental, se ha dicho, pueden pasar por la vida sin saber que existieron acontecimientos como la guerra de Vietnam, e incluso, resulta casi increíble, sin haber oído hablar de la Segunda Guerra Mundial. Koselleck está seguramente en lo cierto al señalar que la experiencia y las expectativas son la condición necesaria pero no suficiente para que los seres humanos «hagan historia». Pero no resulta sencillo concretar dónde se sitúa el umbral de la experiencia y de las expectativas en cada caso, si es cierto que los ejemplos de ignorancia histórica que acabo de dar son reales.

La visión de Koselleck de los agentes históricos, si bien no ignora del todo las consecuencias no intencionadas, enfatiza ciertamente la intencionalidad por encima de todo. ¿Pero cuánto de cierto hay en ello, en relación a nuestra experiencia de la amalgama de «acontecimientos sobre el terreno» desde la cual seleccionamos los cortes y puntos de inflexión que Koselleck y los estudiantes de la modernidad adoptan como objetos de estudio? No es necesario ser un epicúreo para afirmar que un acontecimiento no tiene su correspondencia en una causa, y que el presente es el resultado de múltiples y complejas secuencias de causas-acontecimientos que se extienden del pasado hacia el futuro. Si cual-

quier momento histórico dado es una instantánea del estado de cosas que constituye «el mundo real», se trata entonces de una instantánea en la que aparece únicamente lo que se rompe sobre la superficie, y no de las corrientes subterráneas, por decirlo de algún modo, las tendencias latentes (por utilizar esa especie de imagen taquigráfica) que podrían no salir a la superficie hasta años o décadas más tarde.

## 5. Los presupuestos de Koselleck acerca del tiempo y la historia

Existe algo totalmente plausible en relación a la afirmación de Koselleck de que todos los fenómenos humanos tienen su propia y peculiar calibración del tiempo, y que incluso el encasillamiento gramatical al que sometemos al Tiempo en aras de la comunicación nos puede conducir a error. Este tipo de observación fue ya hecha por San Agustín y Thomas Hobbes, en comentarios que encuentran su paralelo en los de Koselleck y en sus fuentes de inspiración, Goethe y Graf Reinhard, a los que volveremos más adelante. Pero para ver cómo, en la práctica, Koselleck entiende el tiempo histórico, revisaremos primero un trabajo recientemente traducido al inglés con el título «Time and History», en el que Koselleck plantea la siguiente cuestión: ¿Existe algo semejante a un tiempo histórico específico, diferente del tiempo natural, sobre el cual está basada la cronología? ¿O existen varios tiempos históricos, del mismo modo que existen numerosas unidades de acción distintas en la historia?<sup>31</sup>. Él mismo contesta a esta cuestión un poco más adelante:

La forma singular de un tiempo histórico concreto, que se supone distinguible del tiempo natural medible, es ya dudosa. El tiempo histórico, si este término tiene significado, está unido a unidades de acción social y política, a seres humanos concretos que actúan y sufren, a sus instituciones y a sus organizaciones. Todos ellos tienen ciertos modos inherentes de actuar, con sus propios ritmos temporales. Pensemos, para mantenernos en el mundo de la vida diaria, en los diferentes calendarios de festividades que estructuran la vida social, en los cambios en

---

<sup>31</sup> KOSELLECK, «Time and History», reeditado en su versión inglesa en *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts* (Stanford: Stanford University Press, 2002) pp. 100-14, esp., p. 101. Este ensayo, inicialmente una conferencia, está traducido aquí sin ninguna indicación sobre su origen y sin las referencias de las citas. Estoy muy agradecido a Kari Palonen, quien ha identificado el trabajo como el ensayo de 1983 «Time and Revolutionary Language», publicado por *Graduate Faculty Philosophy Journal* de la Nueva Escuela de Investigación Social 9, 2 (1983), pp. 117-27.



los tiempos de trabajo y en su duración, los cuales han determinado y continúan determinando la sucesión de la vida día a día<sup>32</sup>.

Koselleck se extiende en sus explicaciones sobre el «tiempo histórico como una pluralidad compleja de zonas temporales, cada una con su propio ritmo, basadas con todo en secuencias de causa-acontecimiento en el mundo físico:

Deberíamos hablar no tanto de un tiempo histórico, sino de muchos que se superponen entre sí. Incluso planteado de esta manera, se hacen necesarias unas medidas del tiempo que deriven de la concepción físico-matemática de la naturaleza: las fechas o la duración de una vida o de una institución, los puntos modales o giros de las series de eventos políticos o militares<sup>33</sup>.

Koselleck tiene en cuenta la «temporalización crítica», expresada, podríamos decir, en términos tales como «un reino perdido a falta de un “clavo”, de una nimiedad». Al mismo tiempo, él nos llama a recordar que la «temporalización» misma es convencional, y que el desarrollo de la estandarización del tiempo es relativamente reciente. Él hace notar que «el reloj mecánico, una vez de que fue inventado, descendió de la torre de la iglesia a los ayuntamientos de los pueblos y ciudades, después se introdujo en los salones de los ricos y de los burgueses, y finalmente acabó en los bolsillos de la gente»<sup>34</sup>; hace notar también que el reloj del siglo XVI podía contar los minutos, y que el del XVII contaba ya los segundos; y que «para la primera mitad del siglo XIX, muchos trabajadores industriales de Inglaterra portaban ya sus propios relojes como un símbolo de estatus —como símbolos de estatus, pero también para controlar los relojes de sus supervisores. Y fue con el advenimiento del ferrocarril «y sus horarios estandarizados, cuando el tiempo estándar fue definitivamente introducido —en Prusia antes de la revolución de 1848—, tiempo que difería completamente del tiempo local respectivo y de la posición del sol». Koselleck señala el hecho interesante de que «Henry Ford empezó su carrera como industrial fabricando relojes capaces de mostrar a la vez el tiempo estándar y el tiempo local, cada uno en una cara», lo que era, según él mismo observa, «una indicación definitiva del desarrollo de las unidades de tiempo que la tecnología demandaba, desarrollo que rompía lazos con la naturaleza y con los ritmos del tiempo tradicionales»<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>35</sup> *Ibid.*

Koselleck está hablando de acontecimientos que tienen lugar ahora, y de cómo los medimos convencionalmente. Pero inmediatamente pasa a tratar las nociones del tiempo histórico como fenómenos subjetivos y, más aún, como salvaguarda de la modernidad:

El desvelamiento de tales tiempos históricos subjetivos es en sí mismo un producto de la modernidad. En Alemania, Herder fue el primero en definir este hecho, en su meta-crítica de la *Crítica a la razón pura* de Kant. En lugar de ver el tiempo únicamente como algo formal, una condición *a priori* de todo fenómeno, una condición intuitiva interna, Herder destaca la pluralidad de portadores concretos de acciones. «Hablando con propiedad, cualquier objeto mutable contiene una medida de su tiempo dentro de sí mismo... Existen, al mismo tiempo (podemos decirlo así simple y llanamente) incontables tiempos en el universo»<sup>36</sup>.

Koselleck admite abiertamente que la razón por la que plantea el problema del tiempo histórico de la manera en la que lo hace no es otra que la de «clarificar nuestra cuestión en el plano teórico para hacerla así operativa para la investigación», algo que él intentará hacer «con ejemplos que, como antes, atraigan el interés de la historia primero y de la historiografía después». En otras palabras, este ensayo sobre la comprensión del tiempo, como *Begriffsgeschichte*, o quizás mejor, en la medida en que es un ejercicio de *Begriffsgeschichte*, resulta ser una propedéutica para la filosofía de la historia, y estamos así de vuelta al ámbito de la historia. Este hecho queda claro en el párrafo que reproducimos a continuación, en el que Koselleck resume su posición, a la vez que marca las líneas de un programa de investigación que más tarde ejecutaría, y sobre el que tendremos ocasión de realizar algunos comentarios:

Los tiempos históricos pueden ser identificados si dirigimos nuestra mirada hacia donde el tiempo mismo ocurre, o donde se representa subjetivamente en los seres humanos e históricos: en la relación entre pasado y futuro, que siempre resulta ser el presente elusivo. La obsesión por coordinar el pasado y el futuro para ser así simplemente capaz de vivir es inherente al ser humano. Más concretamente diremos que, por un lado, cada ser humano y cada comunidad humana tienen un espacio de experiencia desde el cual actúan, en el cual las cosas pasadas están presentes o pueden ser recordadas y, por otro lado, uno siempre actúa teniendo como referencia horizontes de expectativas específicos, de un

---

<sup>36</sup> *Ibid.*

modo que puede atrapar el tiempo histórico. Que el tiempo histórico ocurre dentro de la diferencia entre estas dos dimensiones temporales puede verse ya en el hecho de que la diferencia entre experiencia y expectativa en sí misma cambia —que es específicamente histórica. Me explicaré<sup>37</sup>.

Y así lo hace a través de la siguiente observación: «Hasta el período moderno, la idea de que el futuro no podía traernos nada fundamentalmente nuevo era un principio general derivado de la experiencia. Esta visión era compartida por los antiguos, para quienes el tiempo era cíclico y la historia ejemplar, así como también por la Cristianidad, para la que «hasta el final esperado del mundo, los seres humanos pecadores no cambiarían...» y «la naturaleza del hombre (vista desde una perspectiva humanista) permanecería sin cambios»<sup>38</sup> Este argumento sobre la modernidad y «lo nuevo», se ha exagerado enormemente en mi opinión, y no sin consecuencias, como veremos más adelante. Pero antes de pasar a este punto, volvamos al ensayo de Koselleck «“Espacio y experiencia” y “Horizontes de expectativas”»: dos categorías históricas»<sup>39</sup>, en el que desarrolla estas ideas de modo más exhaustivo. Koselleck introduce de nuevo los comentarios realizados por Graf Reinhard a Goethe en 1820 sobre la imposibilidad de aprender de la historia por la simple razón de que el futuro está siempre abierto a sus protagonistas, de la misma manera que el pasado permanece cerrado:

Estás bastante en lo cierto, amigo mío, en lo que dices acerca de la experiencia. Para los individuos es siempre demasiado tarde, mientras que no está nunca disponible para los gobiernos y los pueblos. Esto sucede porque la experiencia acabada se unifica en torno a un punto central, mientras que la experiencia por venir se extiende a lo largo de minutos, horas, días, años y centurias; en consecuencia, lo que es realmente semejante nunca parece tal, ya que en un caso uno ve sólo la totalidad, mientras que en el otro sólo son visibles las partes individuales<sup>40</sup>.

Koselleck interpreta las palabras de Graf Reinhard como un rechazo de la noción de historia ejemplar, o *historia magistra vitae*, y como un rasgo de modernidad. Pero considera a Goethe un crítico de la historia

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Publicado de nuevo en Reinhart KOSELLECK, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, pp. 267-88.

<sup>40</sup> Graf Reinhard a Goethe, citado por Koselleck en «Space of Experience», p. 272.

como singular colectivo, con un pensamiento sintomático de las visiones antiguas, tal y como queda reflejado en su ensayo de 1993 «Goethe's unzeitgemässe Geschichte»<sup>41</sup>. El comentario de Reinhard empuja a Koselleck a señalar:

El pasado y el futuro no coinciden nunca, o sólo tan poco como una expectativa puede ser deducida en su integridad de la experiencia. La experiencia, una vez realizada, es algo tan acabado como pasadas son sus ocasiones; aquello que debe ser realizado en el futuro, que es anticipado en la forma de una expectativa, se dispersa en extensiones temporales infinitas. Esta condición, observada por Reinhard, corresponde a nuestra descripción metafórica. El tiempo, tal y como lo conocemos, solamente puede ser expresado a través de metáforas espaciales, pero al mismo tiempo, es más revelador hablar de «espacios de experiencia» y «horizontes de expectativa» que de «horizontes de experiencia» y «espacios de expectativa», aunque existe con todo un significado en estas últimas expresiones. Lo que está en juego aquí es la demostración de que la presencia del pasado es algo diferente a la presencia del futuro. Es sensato afirmar que la experiencia basada en el pasado es espacial, porque forma parte de una totalidad, dentro de la cual están simultáneamente presentes muchos niveles de tiempos anteriores, que sin embargo no nos sirven como elemento indicativo del antes y el después. No hay experiencia que pueda ser calibrada cronológicamente —aunque pueda ser datada, por supuesto, ya que en cualquier momento el tiempo estará compuesto por lo que puede ser recordado a través de la memoria y a través del conocimiento de la vida de otros. Cronológicamente, toda experiencia salta en el tiempo; la experiencia no crea continuidad en el sentido de una preparación añadida del pasado. Tomando prestada la imagen de Christian Meier, es como el cristal frontal de la lavadora, tras el cual los fragmentos de ropa aparece aquí y allá, pero siempre contenidos en el interior del tambor. Sin embargo, es más preciso utilizar la metáfora de un horizonte de expectativas en vez de un espacio de expectativas. El horizonte es esa línea detrás de la cual se abre un nuevo espacio de experiencia, pero que no puede ser vista. La legibilidad del futuro, a pesar de sus posibles prognosis, se enfrenta al límite absoluto, porque no puede llegar a ser experimentado<sup>42</sup>.

Koselleck expresa bellamente la condición existencial humana, enfrentándose siempre cara a cara con un futuro ilegible, armado sólo con el pasado que sí es legible pero que permanece cerrado para siempre. Y

<sup>41</sup> *Goethe-Jahrbuch*, 110, pp. 27-39.

<sup>42</sup> «Space of Experience», pp. 272-3.

él tiene razón al concluir que «No es el pasado sino el futuro del tiempo histórico el que nos presenta la semejanza como disimilitud»<sup>43</sup>. Pero es difícil ver, teniendo en cuenta esta visión, cómo al mismo tiempo él puede adoptar un concepto apocalíptico del tiempo, que se precipita hacia un futuro lleno de caos y destrucción. La propia visión de Koselleck está conducida por un sentido de fatalidad ante lo inevitable, un futuro del que no se puede escapar, un futuro en permanente revolución y horribles guerras civiles, idea alimentada sin duda por su deseo de entender el *Nazizeit*. Al analizar el ciclo entre revolución y reacción en «Modernity and the Planes of Historicity», realiza la siguiente observación:<sup>44</sup>

Esta alternancia de Revolución y Reacción, que supuestamente nos conducirá a un paraíso final, debe ser entendida como un futuro sin futuro, porque la reproducción y la necesariamente inevitable renovación de la contradicción ocasiona una eternidad maléfica. En el empeño por perseguir esta eternidad maléfica, como señaló Hegel, la conciencia del sujeto se ve atrapada en un «no todavía» finito, que posee la estructura de un imperativo perenne (*Sollen*). Desde el tiempo de Hegel, ha sido posible introducir en la realidad histórica ficciones tales como la del *Reich* de los mil años o la de la sociedad sin clases. Esta fijación de los actores participantes en un estado final se convierte en un subterfugio del proceso histórico, privándoles de su capacidad para juzgar. Existe la necesidad, por lo tanto, de un pronóstico histórico que vaya más allá de la prognosis racional de los políticos y que, como resultado legítimo de la filosofía histórica, pueda moderar el proyecto histórico filosófico.

Es precisamente en el espíritu de estas últimas palabras de cautela, a las que Koselleck mismo no presta siempre la suficiente atención, desde donde planteo la urgencia de proponernos pensar fuera del marco, y tomar en consideración las reflexiones de los pensadores pasados cuyo pensamiento sobre la naturaleza del tiempo y la conciencia histórica estaba, por así decirlo, por delante de su tiempo. La Apocalipsis negra de Koselleck es presentada como inevitable, pero esta idea no permanece fiel a sus propias reflexiones sobre la diferencia entre comprensión histórica, como un fenómeno totalizador que estructura y calibra, y su objeto de estudio —los acontecimientos que suceden sobre el

---

<sup>43</sup> Koselleck repitió esta elocuente observación del conde Reinhard en su ensayo «Historia Magistra Vitae», p. 34, donde realizó este comentario.

<sup>44</sup> «Modernity and the Planes of Historicity», p. 18.

terreno. Así, por ejemplo, su análisis del concepto de Revolución concluye del siguiente modo:

... desde el tiempo en el que la superficie geográfica infinita del globo se contrajo en un espacio de acción finito e interdependiente, todas las guerras se han convertido en guerras civiles. En esta situación, se hace cada vez más incierto el determinar qué esfera podría ocupar el proceso revolucionario social, industrial y emancipador. En cualquier caso, «la revolución mundial» está sujeta a constricciones políticas a causa de las guerras civiles, que no forman parte de su programa histórico-filosófico. Este hecho es particularmente claro en la situación de *impasse* nuclear contemporáneo. Desde 1945, hemos vivido entre guerras civiles abiertas y latentes, cuyos horrores pueden ser superados por una guerra nuclear, como si las guerras civiles que azotan el mundo fueran, al contrario de la interpretación tradicional, la última salvaguarda frente a la destrucción total. Si esta inversión infernal se ha convertido en la ley subyacente de la presente política internacional, surge otra cuestión. ¿Qué tipo de título político posee una guerra civil para alimentarse de la revolución permanente y del miedo a la catástrofe global? La clarificación de la relación recíproca existente entre estas dos posiciones no puede ser por más tiempo el tema que ocupe a la *Begriffsgeschichte* presentada aquí<sup>45</sup>.

Koselleck se hace eco de la advertencia acerca de los límites de la *Begriffsgeschichte* expresada en la última frase del ensayo, en la que señala:

Deseamos prevenirnos de la aceptación o de la interpretación errónea de todas las definiciones previas como realidad de nuestra historia. Con todo, la *Begriffsgeschichte* nos recuerda que, incluso cuando se ocupa de las ideologías, en política las palabras y su utilización son más importantes que ninguna otra arma<sup>46</sup>.

En la misma línea podemos afirmar, aunque sólo sea en términos de esperanza, y recuperando algún espacio para los actores futuros, que parece importante restablecer algo de la distancia crítica, la naturaleza abierta de la historia, haciendo notar en qué medida Koselleck tiende a

---

<sup>45</sup> KOSSELLECK, «Historical Criteria of the Modern Concept of Revolution in History», publicado por primera vez bajo el título «Der neuzeitliche Revolutionsbegriff als geschichtliche Kategorie», *Studium Generale* (1969) 22: 825-38, y reeditado en *Futures Past*, pp. 39-54, ver esp. p. 54. Koselleck realiza su observación en «Modernity and the Planes of Historicity», p. 18.

<sup>46</sup> *Ibid.*

exagerar su calidad de proceso cerrado. Las observaciones que tan elocuentemente realiza en relación a la relación existente entre pasado, presente y futuro, no nos permiten creer que podemos leer el futuro. En efecto, él ha insistido en que el hecho de que no podamos leer ni siquiera el pasado con propiedad es un rasgo fundamental de la modernidad. Nosotros hablamos, como señaló Kant, «como si la cronología no fuera derivativa de la historia, y como si, por el contrario, la historia se organizase de acuerdo a la cronología». ¿Pero es cierto que el descubrimiento de que el «tiempo histórico» es algo diferente al tiempo tal y como lo medimos convencionalmente sea un descubrimiento de la Ilustración? La observación de que el tiempo no llega a nosotros ya medido, y que el tiempo (pasado, presente, futuro) es un rasgo de nuestra gramática, o sobre el tipo de estructura o encasillamiento al que el tiempo debe adaptarse para satisfacer nuestra condición existencial como agentes, fue realizada ya por San Agustín y Thomas Hobbes.

San Agustín, en las *Confesiones*, anticipaba el concepto de Koselleck de *Futures Past*, haciendo notar que en absoluto podemos hablar con propiedad de pasado, presente y futuro, sino únicamente de presente-pasado, presente-presente y presente futuro:

Lo que es ya evidente y claro es que ni el futuro ni el pasado existen, y que es inexacto hablar de tres tiempos, pasado, presente y futuro. Tal vez sería exacto decir: existen tres tiempos, un presente de las cosas pasadas, un presente de las cosas presentes y un presente de las cosas venideras. En el alma existen estos tres aspectos del tiempo, y yo no los veo en ningún otro sitio. El presente en relación al pasado es la memoria, el presente que se refiere al presente es la conciencia inmediata, el presente que se relaciona con el futuro es la expectativa. Si podemos utilizar este lenguaje, veo tres tiempos, y admito que existan tres tiempos. Más aún, diríamos que existen tres tiempos, pasado, presente y futuro. Esta forma habitual de hablar es incorrecta, pero es de uso común. Aceptemos este uso. No tengo nada que objetar a ello ni ofrezco ninguna oposición ni crítica, siempre que lo que decimos sea entendido, es decir, que ni el futuro ni el pasado están ahora presentes. Pocos usos del lenguaje diario son exactos, y la mayor parte de ellos son inexactos. Con todo, logramos comunicar lo que queremos decir<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> St Augustine, *Confessions*, 11.20.26. Henry Chadwick tr., p. 235. Me gustaría agradecer a Rosamund MacKetterick por haberme dirigido amablemente a este pasaje, mencionado también en las notas del ensayo de Koselleck, «Space of Experience», note 4, p. 323.

Tomas Hobbes, en *Leviatán*, capítulo tercero, realizó la misma observación:

El *Presente* sólo tiene existencia en la Naturaleza; las cosas *pasadas* sólo existen en la memoria, pero las cosas *venideras* no tienen ningún tipo de existencia; el *Futuro* no es sino una ficción de la mente, aplicando las consecuencias de las acciones pasadas a las acciones presentes; lo que con la mayor de las certezas es realizado por él, que tiene la mayor Experiencia; pero no con la suficiente certeza. Y aunque es denominado Prudencia, incluso cuando el acontecimiento responde a nuestra Expectativa, en su propia naturaleza no es sino Presunción<sup>48</sup>.

Arendt, en *Between Past and Future*, un trabajo que bien puede haber servido de inspiración a *Futures Past* de Koselleck, nos presenta el fenómeno del tiempo (pasado, presente, futuro) como una expresión de la condición existencial humana. Lo hace en la forma de una bella exégesis textual del enigma de Kafka:

Él tiene dos antagonistas: el primero le presiona desde detrás, desde el origen. El segundo bloquea el camino hacia delante. Él hace frente a los dos. Sin duda, el primero apoya su lucha contra el segundo, porque le quiere empujar hacia delante, y del mismo modo el segundo le apoya en su lucha contra el primero, porque le conduce hacia atrás. Pero esto sólo es así en teoría. Porque ¿no se trata acaso no tan sólo de los dos antagonistas que están allí, sino también de él mismo, y de quién conoce realmente sus intenciones? Su sueño, de hecho, es que algún día de forma inesperada —y esto requeriría una noche más oscura de lo que han sido todas las noches hasta ahora— él saltará por encima de la línea de batalla y se alzarán, con su experiencia en la lucha, hasta la posición de árbitro sobre los dos rivales en su lucha entre sí<sup>49</sup>.

Estas observaciones sobre el tiempo como una expresión de la condición existencial de los sujetos actores, por parte de pensadores a lo largo de casi dos milenios, parece representar la propia capacidad de reflexión que Koselleck reivindica como sello característico de la modernidad, y sugieren que este pensamiento reflexivo no sólo estuvo a disposición de los pensadores de épocas premodernas, por decirlo de

---

<sup>48</sup> Thomas HOBBS, *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) Capítulo 3: «Of the Consequence of Trayne of Imaginations», p. 22.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 7, citando a Kafka, «Notes from the year 1920», bajo el título «HE». Publicado por primera vez en *Gesammelte Schriften*, vol. 5, (Nueva York, 1946), y traducido al inglés en *The Great Wall of China* (Nueva York, 1946).



algún modo, sino que está también claramente demostrado a lo largo de épocas diferentes. Me pregunto si, de la misma manera, la idea de los pensadores antiguos de que estaban hablando «para la eternidad» no representaba más un gesto retórico que un planteamiento ontológico. Me parece a mí que los filósofos modernos, junto con el enorme *corpus* de pensamiento científico, pretenden a menudo estar hablando «para la eternidad», a pesar de ciertas reservas sobre la capacidad de la historia para revisar este pensamiento, reservas que son guardadas en el fondo del armario. Presionados en este sentido, ellos también reconocerían que se trata de un gesto retórico, ¡pero tal vez no!

### 7. ¿Revisión por Koselleck de sus propios presupuestos?

En un repaso reciente de su propio trabajo en el curso de una entrevista con Carsten Dutt,<sup>50</sup> Koselleck realiza una revisión de sus posiciones anteriores, un proceso de revisión que comenzó ya en 1983, tal y como hemos podido ver anteriormente. Koselleck ha visto en el idealismo totalizador de *Kritik und Krise* un síntoma del mismo fenómeno que el pensador se plantea describir. En los comentarios de Dutt está presente la idea de que Koselleck ha resuelto con éxito la tarea de «ontologizar» el propio impulso totalizador que se alberga en el cambio de paradigma desde la Historia como colección de hechos a la Historia como un colectivo singular. Pero el hecho de que la *Geschichte* en sí misma pueda ser un agente histórico y un sujeto gramatical, es una provocación para recordarnos precisamente la heterogeneidad y la no convergencia de acontecimientos que la Historia se propone, en primer lugar, tematizar<sup>51</sup>. Koselleck está de acuerdo con ello, y argumenta que es este instinto totalizador, una vez trasladado a la política, el que explicaría el totalitarismo, y el marxismo como un caso especial, como consecuencias de la filosofía idealista de la historia. No obstante esta consideración, insiste, es precisamente porque la propia unidad proyectada por el idealismo totalizador se reproduce en el proceso histórico mismo y está ahora apuntalada por las estructuras sociales y las instituciones —y no en menor medida por las tecnologías de comunicación y transporte y por los nuevos medios de comunicación—, por lo que la globa-

---

<sup>50</sup> «Gespräch: Geschichte(n) und Historik, Reinhart Koselleck im Gespräch mit Carsten Dutt», Bielefeld, 17 de Septiembre del 2001, publicado en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, vol. 2, 2001, pp. 257-71.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 257.

lización es un fenómeno del siglo XXI. Éste es un caso especial de capacidad de reflexión, parece sugerir, un caso que ni la filosofía idealista y totalizadora de la historia, por una parte, ni el individualismo metodológico de la narratividad, por otra, pueden resolver. Parafraseo aquí ligeramente a Koselleck. Pero uno puede ir más lejos y redescubrir su argumento como una afirmación de que ni redacción en tercera persona (filosofía idealista de la historia) ni en la primera persona (narración) tienen el poder de capturar el estado de cosas que la historiografía tematiza. Lo que significa, tal y como señala más adelante, que la historia es siempre más y menos que la suma de materiales provenientes de las fuentes históricas<sup>52</sup>. La filosofía idealista de la historia tenía el poder de conjurar la unidad desde la heterogeneidad de los acontecimientos que tienen lugar sobre el terreno. Pero ahora es volviendo a los materiales de las fuentes como debemos buscar las condiciones de historias posibles o alternativas, historias que estaban perdidas en el curso de este proceso totalizador.

Desvelar las «condiciones para una historia posible» constituye la presente *problematique* de Koselleck, queriendo referirnos con ello a la descripción de un conjunto de presupuestos en el sentido que le otorga Collingwood, y al imperativo que encapsula la propia «tarea de la historia» tal y como se entiende hoy en día<sup>53</sup>. Descubrimos enseguida el ámbito de este problema cuando entendemos que Koselleck abraza la

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 260: «Jede Geschichte ist mehr oder weniger als die Quelle aussagen kann».

<sup>53</sup> Tal y como señala Dutt *Ibid.*, p. 258: «Nach einer einprägsamen Formulierung, die Sie verschiedentlich wiederholt haben, besteht die zentrale Aufgabe für die Historik nach dem Scheitern der Geschichtsphilosophie darin, über «die Bedingungen möglicher Geschichten» aufzuklären». En su conferencia con motivo de la celebración del ochenta y cinco cumpleaños de Gadamer, el 6 de Diciembre de 1986, «Historik und Hermeneutik», Koselleck plantea ya la pregunta «Was sind die Bedingungen möglicher Geschichte?» Una cuestión que ha desarrollado inspirándose mucho más en Collingwood, y desde luego en las reflexiones finales del *Tractatus* de Wittgenstein que en la tradición de Gadamer, para quien la historia es, asegura con rotundidad, un caso especial de hermenéutica. Ver «Hermeneutik und Historik», Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, Invierno de 1987 (publicado de nuevo en Reinhart Koselleck, *Zeitschriften. Studien zur Historik*, Frankfurt a. M. 2000, pp. 97-118): pp. 9-36, esp. pp. 24-5 y 10-11: «Gilt es aber auch für die Historik, für eine Theorie der Geschichte, die nicht den empirisch zu ermittelnden Befund vergangener Geschichten untersucht, sondern danach fragt, was sind die Bedingungen mögliche Geschichte? Erschöpfen sich die Bedingungen möglicher Geschichte in Sprache und Texten? Oder gibt es Bedingungen, die aussersprachlich, vorschprachlich sind, selbst wenn sie sprachlich gesucht werden. Wenn es solche Voraussetzungen der Geschichte gibt, die sich weder in Sprache erschöpfen noch auf Texte verwiesen sind, dann müsste die Historik wissenschaftstheoretisch einen Status haben, der nicht als Unterfall der Hermeneutik behandelt werden kann».

historia como una «pasión por la generalidad» que responde a la cuestión de Gadamer sobre «por qué tenemos que comprender para vivir»<sup>54</sup>. *Verstehen* es una forma de entender la existencia humana. Pero *verstehen* en general no puede tematizar la historia, «la eterna (*Endlichkeit*) *Aporia* en su oportunidad (*Zeitlichkeiten*)»<sup>55</sup>. «Alles Verstehen ohne einen Zeitlichen Index bleibt stumm»<sup>56</sup>. Koselleck se afierra tanto a la idea de que el imperativo universal de comprender para vivir debe ser particularizado y temporalizado por la historia contextual, como a la idea de que la «Razón no existe en la historia, sino en la historiografía»<sup>57</sup>.

En sus reflexiones más recientes, Koselleck plantea que la razón en la historia es un programa político<sup>58</sup>. La moralidad está implícita en todas partes, y cuanto más notoria sea la ausencia de moralidad, más graves son las implicaciones morales, tanto en política, como en las cuestiones militares y en los asuntos económicos. El imperativo que Koselleck asume en relación a la valoración de las condiciones para recuperar historias que se perdieron para siempre o todavía que aún no fueron creadas, lo que según plantea será el proyecto para la historia de nuestro tiempo, constituye una especie de «historia negativa», si se nos permite la analogía con la «filosofía negativa». Al mismo tiempo, ello implica una vuelta al precepto de la *historia magistra vitae* y su corolario, la concepción del mundo humano *semper idem et semper aliter*<sup>59</sup>. Si todo fuera nuevo, habríamos caído en el temido agujero, señala Koselleck<sup>60</sup>. La cuestión central entonces, con implicaciones importantes para la política, es cuántos caminos de repetición o réplica necesitamos para poder aprender del pasado<sup>61</sup>. El papel del profesional historiador-

---

<sup>54</sup> Ver «Hermeneutik und Historik», p. 10: «Die von Gadamer entwickelte philosophische Hermeneutik und die Frage nach den geschichtlichen Bedingungen, warum wir auf Verstehen angewiesen bleiben, wenn wir leben sollen, sind ineinander verschränkt».

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 24: «Für die wissenschaftliche Aufgabe einer Historik kommt es darauf an, zu wissen, was ist analytisch leistet, um dem Chaos geschichtlicher Befunde oder historischen Vorwissens einer rationale Ordnung abzugewinnen. Geschichte selber, wenn diese ideologieträchtige Vokabel einmal hingenommen wird, ist unvernünftig - vernünftig ist höchstens deren Analyse. Worauf es also ankommt, scheint wiederum dies zu sein: Thematisiert eine Historik Möglichkeitsstrukturen von Geschichten, auf die eine Verstehenslehre erst reagieren kann?»

<sup>58</sup> «Gespräch: Geschichte(n) und Historik», p. 261.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 264.

teórico es precisamente el de detectar las estructuras subyacentes que conducen a la repetición y que hacen posible la *historia magistra vitae*. Este punto de vista es opuesto al de la sociología del conocimiento que divide las *mentalités* según cortes históricos, puntos de inflexión y revoluciones, de forma que la experiencia humana se presenta como no traducible. En esta línea de razonamiento, descarta la noción de cambios de paradigma de Kuhn, en la medida en que supone una negación de la sabiduría acumulada. Koselleck utiliza la novela histórica como ejemplo para mostrar el modo en el que, en la cultura popular, recurrimos al pasado para completar la experiencia de forma imaginativa<sup>62</sup>. Los discursos de Tucídides, que no por casualidad sirvieron de ejemplo a los grandes humanistas Lorenzo Valla y Thomas Hobbes, son, para Koselleck, depositarios de saber acumulado *par excellence*<sup>63</sup>.

Por mi parte, sugeriría que esta sabiduría acumulada del conjunto de discursos de Tucídides es sabiduría desde la perspectiva de la tercera persona, en buena medida por el declive de la perspectiva narrativa de la primera persona. Koselleck es, en cualquier caso, crítico con la noción de narratividad que, según señala, no puede servir de explicación a la crítica immanente o ni siquiera a la identificación imaginativa<sup>64</sup>. Y yo añadiría que precisamente debido a su incorregible perspectiva de primera persona. A menudo, las narrativas políticas representan solamente la esperanza idealizada, plantea Koselleck, acusando a los historiadores de la Escuela de los *Annales* de mala fe, en la medida en que ven en la historia el vehículo para la búsqueda de una identidad francesa<sup>65</sup>. Koselleck es particularmente crítico con el concepto de *longue durée* de Braudel, un concepto que él considera como un error categórico «Den Dauer ist nichts Statisches. Statisches ist allenthalben in der Natur»<sup>66</sup>. La función de la historia reside en ver las crisis como polivalentes, y no como estadios en la búsqueda de una identidad —otra forma de sustituir la primera persona por la narrativa de la tercera persona, añadiríamos. ¿Pero es totalmente justa la crítica de Koselleck a Braudel? Es cierto que si aceptamos la distinción de Koselleck entre tiempo de reloj y tiempo histórico, el *longue durée* puede parecer una noción superflua. Pero ello supone ignorar el papel que la retórica de

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 267. Koselleck se refiere a la narratividad tal y como ha sido ejemplificada por Hayden White.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 262.

Braudel ha jugado en el establecimiento de la misma noción de «tiempo histórico», al cual recurre el propio Koselleck<sup>67</sup>.

Koselleck se apresura a señalar que su giro realista no llega a ver la historia como un vehículo para la predicción o para la «operacionalización»<sup>68</sup>. Es una cuestión de conocer las conexiones y relaciones polivalentes del pasado, y no de leer el pasado desde el presente o de proyectar el presente en el futuro. «La historia se resiste a la operacionalización», insiste (si bien así es como él definió su proyecto alguna vez), aunque sólo sea por el hecho de que las dinámicas históricas están gobernadas por la contingencia y por «realidades históricas» que pueden durar meses, años, décadas y milenios<sup>69</sup>. La *historia magistra vitae* revisionista de Koselleck, derivada según nos dice de la «ley de la aceleración» de Adams, implica más que la repetición de los acontecimientos del pasado. Según afirma, nos permite volver a capturar pronósticos de futuro y espacios de maniobra en el presente<sup>70</sup>. De este modo, la teorización histórica encuentra su papel histórico en encontrar el déficit moral provocado por la «Technifizierung der Production en Qualitätssprung»<sup>71</sup>. Pero me pregunto si tal vez esto significa la fetichización de la técnica como un camino más a través del cual la teoría totalizadora es capaz de ofrecer una profecía certera. Pero Koselleck continúa hablando en términos de aceleración del tiempo, del presente precipitándose hacia su encuentro con el futuro apocalíptico, a través de lo que parece ser su propia voz, y no simplemente la *mentalité* de la modernidad. Mientras la tecnología sea percibida como autosuficiente en su desarrollo, y las fuerzas de la globalización parezcan tener vida propia, los agentes sociales ignorarán las implicaciones morales de la mirada de decisiones diarias que colaboran en la utilización de enormes recursos para la búsqueda de soluciones tecnológicas a los problemas humanos. Por otro lado, mientras esto siga sucediendo, estos sujetos continuarán siendo víctimas del fetichismo de las fuerzas sociales de la modernidad, que les da un poder especial que nosotros mismos

---

<sup>67</sup> Desde luego, no estoy sugiriendo que Koselleck haya tomado prestado su concepto de tiempo histórico de Braudel. Koselleck demuestra, de hecho, que la noción es ya utilizada por Graf Reinhard y Schiller. Pero la gran fuente moderna de reflexión sobre el problema del tiempo es, por supuesto, Heidegger, mentor de Koselleck en muchos sentidos, y también de Jan Assmann, por ejemplo, autor del profundamente heideggeriano y muy influyente, *Zeit und Ewigkeit in alten Ägypten* (Heidelberg: Carl Winter, 1975).

<sup>68</sup> «Gespräch: Geschichte(n) und Historik», p. 269.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 270-1.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 262.

les otorgamos también cuando caracterizamos el mundo como algo lleno de rupturas, cortes, puntos de inflexión y revoluciones. ¿No hay algo dolorosamente irónico en la afirmación de que «nuestra era es única porque asistimos a la creación no sólo de la historia, sino también de nuestra propia conciencia histórica»? ¿Cómo podemos decir esto con orgullo sin reconocer que nuestra época histórica es tan culpable de fetichismo como las que la precedieron, y ello a pesar de hecho de que los más prominentes teóricos de las pasadas centurias nos advirtieron sobre este peligro!

Podemos «vivir para hacer historia», pero desde luego no la hacemos del modo en que queremos. Y a pesar de ello, sigue siendo cierto que la relación entre el pasado, el presente y el futuro, y nuestro uso gramatical de los tiempos, se refieren a convenciones humanas de medición que conllevan una relación incierta con el mundo real. Koselleck está en lo cierto por supuesto al trazar la distinción entre el tiempo cronológico y el «tiempo histórico». Y él nos ha sensibilizado sobre la necesidad de afinar nuestros oídos para percibir los discursos del pasado y los conceptos que estos discursos invocan, para evitar una atribución anacrónica de conceptos que no estaban todavía formados, o no estaban en circulación, o tal vez no disponibles, conceptos que hemos venido atribuyendo a los agentes históricos con demasiada rapidez<sup>72</sup>.

Sin embargo, no sería correcto afirmar que las nociones de tiempo histórico, o de anacronismo, consciente o inconsciente, son conceptos nuevos. Una vez más, nuestra hipérbole corre el peligro de crear una trampa diseñada para hacernos caer sólo a nosotros mismos. Merece la pena reflexionar, por ejemplo, sobre las observaciones realizadas por pensadores del pasado acerca del mismo fenómeno de la conciencia del tiempo: San Agustín y Hobbes, Goethe, Graf Reinhard y Hannah Arendt. Lo que ellos recordaron, y lo que aquéllos que defienden el carácter único de la conciencia del tiempo en la modernidad tienden a olvidar, es que hemos sido nosotros los que hemos creado la ilusión de un presente continuo en el cual nosotros actuamos como inmortales, seres privilegiados con respecto al pasado y al futuro. Porque desde la visión de los dioses, el pasado, presente y futuro forman una totalidad sin

---

<sup>72</sup> El uso del término *revolución* es un candidato excelente. No era éste el término, en su sentido moderno, el que utilizaron los protagonistas de la Revolución Inglesa del siglo XVII para nombrar el proceso en el que se hallaban envueltos. Sin embargo, Thomas Hobbes, por ejemplo, sí lo utilizó en su sentido antiguo, como señala Koselleck, precisamente para referirse a la «Gran Rebelión», como la ocasión en la que la Restauración de la monarquía cerró el ciclo de regímenes.

fisuras. Pero cuando salimos de nuestro tiempo e intentamos teorizar la historia desde un punto de vista omnisciente, sentimos la presión que el pasado precipitándose hacia el futuro parece ejercer sobre nosotros. Ésta es una ilusión diferente. No es el punto de vista de los inmortales que se sienten libres para crear la historia como les place. Es más bien la ilusión de aquéllos que sienten que han salido de su tiempo solamente para descubrir que no tienen otro sitio en el globo en el que situarse.

Tal y como señala Hannah Arendt en su nota explicativa sobre la parábola de Kafka, cuando el hombre del medio se retira, el pasado y el futuro chocan entre sí como si aquel hombre nunca hubiera estado allí. Tiempo y espacio son, como tan acertadamente diagnosticó Kant, construcciones humanas en su esencia; eliminamos lo mortal y tiempo y espacio chocan en la unidad del punto de vista omnisciente. La conciencia histórica tiene así ramificaciones metafísicas —crea el mismo medio en el cual los mortales se dotan del espacio necesario para actuar. Siempre ha sido así, o al menos lo ha sido mientras los humanos han estado ahí para hacer historia. Este espacio ha sido teorizado de formas muy diferentes, desde el mítico tiempo soñado de los aborígenes australianos, una conciencia del tiempo que puede tener alrededor de 40.000 años, a la conciencia del tiempo de los antiguos egipcios o de los griegos, quienes teorizaban que el tiempo lineal era propio de los seres humanos y de su naturaleza, y que el tiempo cíclico correspondía a los dioses, quienes se mantenían vivos gracias a las libaciones y a al culto que los humanos guardaban de sus imágenes, y que eran los que en definitiva les hacían vivir.

¿Ha enseñado la *Historia magistra vitae* su lección? Y si es así, ¿cuál es su mensaje? Sin duda, es el ejemplo de sagacidad y de visión equilibrada que aquéllos que se ocupan cuidadosamente del mundo de los discursos y del habla común han traído al estudio de la historia, al menos desde que las artes liberales fueron inventadas (si fue conocido antes, no lo sabremos jamás, porque en nuestra civilización la historia y las humanidades nacieron unidas, y eso es algo que la historia puede decirnos). Pero quizás es incluso más que eso. La historia es la reina de las humanidades en el sentido de que sólo en la conciencia del tiempo de la especie humana es posible encontrar una solución posible a la eterna cuestión del tiempo, del espacio y de la vida en el universo, la naturaleza de los dioses, y el papel de la voluntad humana, porque, en primer lugar, sólo en este espacio pueden ser planteadas estas cuestiones. Koselleck tiene razón y a la vez está equivocado al insistir, contra Gadamer, en que la historia es más que un caso especial de hermenéutica. Porque la historia se ocupa de lo que es *geschehen*, de lo acontecido.

La historiografía es la que nos enseña las condiciones para posibles historias<sup>73</sup>, y por ello aspira necesariamente a alcanzar una filosofía de la historia. Pero ésta es una verdad que va más allá de la modernidad. Es, en cierto sentido, atemporal.

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 11 (las itálicas son mías): «Die Historik befasst sich als theoretische Wissenschaft im Unterschied zur empirischen Historie nicht mit den Geschichten selber, deren vergangene, gegenwärtige und vielleicht künftige Wirklichkeiten von den Geschichtswissenschaften thematisiert und untersucht werden. *Die Historik ist vielmehr die Lehre von den Bedingungen möglicher Geschichten*. Sie fragt nach den theoretisch zu erbringen den Vorgaben, die es begreiflich machen sollen, warum sich Geschichten ereignen, wies sei sich vollziehen können und ebenso, warum und wie sie untersucht, dargestellt oder erzählt werden müssen. Die Historik zielt also auf die Doppelseitigkeit jeder Geschichte - sowohl Ereigniszusammenhänge wie deren Darstellung zu meinen».