

El tiempo en la *Historik*. Ensayo de crítica historiográfica

[Time in *Historik*. Essay of historiographical criticism]

Eugenia Gay

Universidad Nacional de Quilmes/Universidad Nacional de Córdoba

eugeniagay@gmail.com

Resumen

Este artículo está dedicado a analizar la concepción de la temporalidad en la *Historik* de Reinhart Koselleck a la luz de la discusión teórica sobre las consecuencias interpretativas pero también políticas de las diferentes filosofías de la historia contenidas más o menos tácitamente en propuestas que se pretenden puramente metodológicas y sostienen los criterios de objetividad y científicidad de la práctica histórica. Con base en los textos teóricos de Koselleck y en sus discusiones con dos de sus grandes maestros, Hans-Georg Gadamer y Martin Heidegger, se propone una lectura de la filosofía de la historia de la *Historik* y una reflexión sobre sus ventajas y desventajas para el tratamiento de los desafíos de la historiografía actual.

Palabras Clave: *Historik* – Tiempo – Teoría de la Historia

Abstract

This article is dedicated to the analysis of the idea of temporality embedded in Reinhart Koselleck's *Historik* in light of the theoretical discussion around the interpretive but also political consequences born by different philosophies of history, more or less tacitly contained in proposals which present themselves as purely methodological and endorse the criteria of objectivity and the scientific nature of historical practice. With base on Koselleck's theoretical texts and on his debate with two of his greatest teachers, Hans-Georg Gadamer and Martin Heidegger, we propose a reading of *Historik*'s philosophy of history and a reflexion on its advantages and disadvantages for the challenges of contemporary historiography.

Keywords: *Historik* – Time – Theory of History

Recibido: 21/12/2016

Evaluación: 15/02/2017

Aceptado: 03/08/2017

El tiempo en la *Historik* Ensayo de crítica historiográfica

*Comme si le langage n'était pas dès toujours jeté hors
de lui-même par sa véhémence ontologique!*

(Ricoeur, 1983, p.99)

*Porque los mismos que están presentes a los hechos, hablan de diversa manera,
cada cual según su particular afición o según se acuerda*

(Tucídides)

La obra de Reinhart Koselleck se ha convertido en una referencia obligatoria tanto para los historiadores que se ocupan de la teoría de la historia como para aquellos preocupados con procesos políticos, sociales, intelectuales o culturales. La *Begriffsgeschichte* designa los métodos utilizados por Koselleck para la investigación de los cambios en el significado y el uso de los conceptos y sus relaciones con los cambios históricos, que fuera aplicado en la confección del afamado *Diccionario de Conceptos Fundamentales Políticos y Sociales en Lengua Alemana*, y se complementa con su otro gran proyecto, el de una teoría general de la historia conocida como *Historik* (Blanco Rivero, 2012). De modo que *Historik* y *Begriffsgeschichte* componen un entramado teórico que se apoya recíprocamente. El método de la *Begriffsgeschichte* ha sido aplicado a las más diversas situaciones históricas, desde los problemas de la Modernidad, a partir de los cuales Koselleck fundó su teoría, hasta la historia de la política latinoamericana e inclusive los estudios de la antigüedad. Podría decirse incluso que se ha convertido en una nueva “gran teoría”, al estilo de aquellas definidas por Quentin Skinner (1990), capaz de explicarlo todo de manera científica y objetiva.

En su introducción a la traducción española de *Estratos del tiempo*, Elías Palti ha caracterizado la *Begriffsgeschichte*¹ de Koselleck señalando que “el proyecto de una ‘historia de los conceptos’ de Koselleck retoma el proyecto diltheano, aunque tamizado ya por el ‘giro lingüístico’ que produce uno de sus maestros, Hans-Georg Gadamer” (Koselleck, 2001, p. 14). Sin embargo, la doble referencia al proyecto diltheano y al tra-

¹ He decidido mantener el término en alemán para diferenciar a la Historia de los conceptos de Koselleck (*Begriffsgeschichte*) de otras modalidades de historia de los conceptos. Debe notarse, sin embargo, que el término *Begriffsgeschichte* hace referencia a un proyecto mucho más amplio, identificado con el diccionario de Historia de los Conceptos, y diferente del proyecto de la *Historik*, que se refiere al proyecto teórico de Koselleck.

bajo de Gadamer encierra en sí misma una contradicción, visto que la hermenéutica filosófica conlleva una crítica fundamental a la hermenéutica clásica y, en particular, al historicismo, cuyo programa fuera diseñado por Dilthey. Este trabajo descansa sobre la hipótesis de que los problemas que enfrenta la *Begriffsgeschichte* de Koselleck surgen justamente de la intención de atender a estas dos demandas, fundamentalmente contradictorias: la historización del lenguaje requerida por la hermenéutica filosófica (y por la propia *Begriffsgeschichte* koselleckiana) y la pretensión de cientificidad de la historiografía de raíz kantiana. Como Dilthey, Koselleck pretende desarrollar una crítica de la razón histórica basada en la idea de que los conceptos son el mecanismo por el cual la experiencia se transforma en vivencia (Koselleck, 2012, p. 29). El resultado de este pasaje sería la construcción de una antropología capaz de explicar el nexo histórico sobre el que descansa cualquier historia posible. Es cierto que, al igual que Gadamer, Koselleck retoma el problema diltheyano de la historia como *Verstehen*, pero le otorga, en función de la compleción del emprendimiento kantiano, una solución antropológico-normativa que asocia lo antropológico a una determinación biológica anterior (Koselleck, 1995, p. 352), en la medida en que este carácter antropológico se comprueba en fenómenos como la sucesión generacional natural, y supone que “los tiempos históricos se apoyan en finitudes biológicas” (Koselleck, 2000, p. 24).² Esta normatividad se cristaliza en la teoría de los tiempos históricos, o *estratos del tiempo*, que nos proponemos analizar a continuación tomando como punto de comparación las teorías de dos de sus principales maestros y contendientes: por un lado, la propuesta temporal de la Hermenéutica filosófica gadameriana y, por otro, la idea heideggeriana de historicidad. A través de este análisis, se pretende encontrar la filosofía de la historia que se sustenta en la *Historik* y proponer algunas apreciaciones sobre sus capacidades y límites para la historiografía actual.

La estructura del tiempo. Linealidad y repetición

En un texto de 1988, reproducido más tarde en el volumen *Zeitschichten*, Koselleck esquematiza su concepción del tiempo a través de la metáfora de los “estratos del tiempo”. Esta metáfora hace referencia a la superposición de diferentes formaciones geológicas, que se modifican a distintas velocidades (Koselleck, 2001, p. 35), y pretende superar la alternativa de tratar la representación del tiempo de manera lineal o circular que, según Koselleck, ha caracterizado tradicionalmente a la historia. De esta manera, Koselleck reconoce tres temporalidades en las que se da la experiencia del tiempo, a las que corresponden tres tipos ideales de narrativa histórica. Aunque constituyen características antropológicas del registro histórico, Koselleck localiza los ejemplos para estas tres formas de registrar la historia principalmente en la antigüedad, en los inicios de la historia con Heródoto y Tucídides, cuyos presupuestos metodológicos al parecer con-

²“Insofern gründen die geschichtlichen Zeiten in biologischen Endlichkeiten”.

tinuarían vigentes.³ Lo que Koselleck intenta explicar, recurriendo a los antiguos, es de qué manera se “acumula” la experiencia histórica para que esta se constituya en conocimiento histórico.

La primera forma de la experiencia se denomina “originaria” y corresponde a la adquisición de experiencia a través de acontecimientos que desafían nuestra expectativa: “la adquisición de conocimiento ocasionada por una sorpresa en aquella diferencia temporal mínima entre el antes y el después o entre el demasiado pronto y el demasiado tarde que constituyen retrospectivamente la historia de una experiencia” (Koselleck, 2001, p. 50). En los modos de narración de la historia, a la experiencia originaria corresponde el *registro* (*Aufschreiben*), que también constituye un acto único. La historiografía se funda en la imposibilidad de recuperar un evento como único, de transformar la experiencia en conocimiento sin separar causas duraderas de causas coyunturales (Koselleck, 2001, p. 61), y esta distinción entre acontecimientos únicos y condiciones duraderas constituye una condición antropológica de la formulación de cualquier metodología.

El segundo nivel de la experiencia corresponde a la repetición: “las experiencias también se recogen y son el resultado de un proceso de acumulación en la medida en que se confirman o se asientan corrigiéndose entre sí” (Koselleck, 2001, p. 50). A la experiencia de la repetición corresponde la narrativa histórica de la continuación (*Fortschreiben*), por la que los tiempos de la experiencia (Koselleck, 2001, p. 57) se acumulan uno detrás de otro. “Para poder hablar de incremento de experiencia se necesita el método histórico que ordene sistemáticamente el curso diacrónico” (Koselleck, 2001, p. 63). Los conocimientos así constituidos mediante una metodología de ordenación del tiempo permanecen “a disposición” y en esa medida constituyen un progreso del conocimiento (Koselleck, 2001, p. 67).

El tercer nivel de experiencia del tiempo es la “experiencia ajena que se transforma en experiencia propia” y que por lo tanto constituye la “experiencia ‘histórica’ en un sentido estricto y específico” (Koselleck, 2001, p. 54). A esta tercera clase de experiencia corresponde la narrativa de la reescritura (*Umschreiben*), que corrige a las anteriores narrativas haciendo surgir una nueva historia. Se trata de la incorporación de las experiencias de generaciones anteriores y de la propia generación en una narrativa que incluye al historiador. De esta manera, argumenta Koselleck, por ejemplo, los actuales ciudadanos de una nación pueden sentirse parte de la historia de esa nación, aunque no hayan sido partícipes de la mayoría de los eventos que la constituyen.

Tomando las dos primeras formas de la experiencia, entendemos que la historiografía comprende la experiencia “dada” mediante el procedimiento de alojar eventos únicos en procesos de largo plazo. Esta premisa de hecho podría considerarse universal, en la medida en que una de las primeras tareas del historiador, o del intérprete, es la de “contextualizar” los eventos o los textos con los que trabaja. Sin embargo, esta contex-

³ Ver principalmente el capítulo “Cambio de experiencia y cambio de método” en Koselleck (2001).

tualización puede adquirir características infinitamente diversas. Considerando que el disenso teórico suele presentarse justamente en este punto, existen algunas concepciones que merecen ser revisadas.

En primer lugar, Koselleck identifica el “largo plazo” con la “repetibilidad” (*Wiederholung*) antropológico-biológica que supuestamente funda la posibilidad de cualquier historia. Si bien es cierto que los historiadores buscan la explicación de las experiencias singulares en la articulación con causas duraderas, no parece haber nada antropológico —esto es, biológicamente determinado— en la percepción de lo durable como repetible. Según Koselleck, sin embargo, “sólo sobre el trasfondo de unas estructuras semánticas y pragmáticas repetitivas puede concebirse, percibirse y medirse la innovación y transformación histórica en la semántica y en la pragmática” (Koselleck, 2012, p. 30).⁴ Lo que aparece como problemático en esta concepción de la investigación histórica es que la idea de medir los cambios en contraste con la “repetibilidad” supone en la práctica que las estructuras de referencia deberían permanecer estables. De otro modo, se tornaría imposible “medir” el grado de mudanza conceptual causado por un evento único. Cabe preguntarse, por lo tanto, cuáles son las estructuras que permanecen lo suficientemente estables a través de la historia como para funcionar como referencias para el cambio. Los ejemplos provistos por Koselleck (2001, p. 37) se relacionan con hechos de la vida cotidiana como la llegada del correo, o con estructuras aún más permanentes, como la alternancia entre el día y la noche. Esta clase de ejemplos tiene la virtud de apelar a la experiencia común, pues la recurrencia de estos eventos se verifica en la experiencia de muchas generaciones. Aunque según Koselleck los procesos recursivos disminuyan al pasar al plano cultural, la reproducción biológica de los seres humanos generación tras generación proporciona el modelo de la repetibilidad que define a los fenómenos “trascendentes” (Koselleck, 2001, p. 41), cuya transformación es casi imperceptible. A pesar de su imperceptibilidad, “todas las unidades de la experiencia contienen un mínimo de necesidad de trascendencia: sin ella no habría ninguna explicación última —todo lo provisional que pueda ser esto último— y sin ella no podría convertirse ninguna experiencia en ciencia” (Koselleck, 2001, p. 42).

Sin embargo, la analogía de estas repeticiones con las estructuras históricas de larga duración parece contradecir el principio de historización, que preside la idea de la historia de los conceptos, en la medida en que las experiencias y las interpretaciones que pueden asentarse en estos eventos recurrentes comportan diferentes sentidos en diferentes contextos —o con-textos— que siempre contienen de alguna manera la experiencia transgeneracional de la recurrencia de eventos similares. Entendemos, con Koselleck, que la tarea de la historización consiste precisamente en diferenciar y otorgar sentido a las varias ocurrencias de un evento aparentemente repetido, considerando su historicidad particular. Sin embargo, al determinar de antemano la estructura de la experiencia del tiempo como repetitiva, obturamos la posibilidad de pensar el signi-

⁴ Koselleck (2001, p. 37) utiliza la expresión, “Wiederkehrende des Gleichen”.

ficado particular y en sí mismo transformador de eventos que *parecen* repetirse. Para acceder a la historización de las estructuras necesitamos una concepción diferente de la forma en que experimentamos la historicidad y la temporalidad. En ese sentido, pondremos la idea de *actualidad* de Gadamer como herramienta para pensar una alternativa que ayude a desnaturalizar la *repetibilidad*.

Gadamer describió la manera en que la experiencia de la temporalidad se presenta en términos de la experiencia de la *fiesta*, lo que nos ayuda a pensar conjuntamente en términos de repetibilidad y de historicidad, dando forma a la idea de *actualidad*. Más aun, Gadamer piensa que la temporalidad que se descubre en la experiencia de la fiesta describe el modo de ser mismo de la comprensión, esto es, que la experiencia de la fiesta representa la manera en que otorgamos sentido a nuestra experiencia del tiempo. De esta forma, la experiencia de la fiesta constituye una antropología alternativa del tiempo, que se pretende tan fundamental como la idea de la repetición.

Las fiestas que Gadamer utiliza para desarrollar su metáfora son las fiestas o los eventos periódicos, esto es, las fechas patrias o religiosas, como el carnaval, el Ramadán, la navidad o el día de la Bandera, e inclusive nuestro propio natalicio. Hay que comenzar recordando que una fiesta periódica es siempre la misma, en el sentido de que lo que se celebra cada año es navidad, o pascua, o el aniversario de la Independencia. Se trata todos los años del mismo motivo de conmemoración. Esa identidad (que Gadamer denomina *Selbigkeit*) de la fiesta en todas sus ediciones crea también sus propias referencias temporales: decimos, por ejemplo, que algo sucedió “después de navidad”, o que viajaremos “para el día del padre” o que debemos terminar un trabajo “antes de carnaval”. Con eso nos referimos a un período determinado de tiempo que, en muchos casos, como sucede con el carnaval por ejemplo, ni siquiera es el mismo día del calendario cada año. Se trata muy propiamente de una referencia al tiempo en que acontece la fiesta. De esta forma, vemos que la experiencia del tiempo no está necesariamente marcada por el movimiento “objetivo” de los astros, o sea que lo que importa en primera instancia no es que sea el veinticinco de diciembre, pues la fecha en el calendario es una referencia secundaria, y sí que se festeja la navidad.⁵ Y un tiempo marcado por acontecimientos de este tipo, y no simplemente por la fecha, tiene una serie de implicaciones digamos “reales” para nuestras actividades y actitudes: basta pensar que nos comportamos de forma realmente diferente en la época de navidad o de carnaval. Es decir que el día de fiesta modifica muchas de nuestras actividades cotidianas (es posible, por ejemplo, que el cartero no se presente) e inclusive nuestra actitud con otras personas o la forma en que nos comportamos.

Ahora, a pesar de ser siempre la misma, la fiesta es también siempre diferente, pues las formas de festejar cambian, sea en el plano social por la mayor o menor significación política, ética e inclusive económica que cada fiesta pudiera tener en diferentes

⁵ El tiempo que Gadamer quiere describir se parece a la definición del tiempo como *Kairos* que también utilizó Heidegger.

momentos, o personal, sea porque nos encontramos en diferentes momentos de nuestra propia vida, o porque tenemos necesidades o intereses diferentes, y lo que antes se hacía muchas veces deja de hacerse, al mismo tiempo que surgen nuevas tradiciones. Pero eso no significa que la celebración pierda su identidad. Más allá de la religión que se profese, seguramente aquellos que viven en países predominantemente cristianos participen de alguna forma de la celebración de la pascua. Para los argentinos, por ejemplo, la frase “Felices pascuas, la casa está en orden”⁶ tiene un significado especial, que, de alguna forma, se agrega a otros significados que las Pascuas pudieran tener: además de significar que estamos en un día de fiesta, también llama a la memoria el alzamiento Carapintada, que ha quedado indisolublemente asociado a las Pascuas y a *aquellas* pascuas. Es claro que la fiesta sólo *es* en cuanto es celebrada y no en la referencia a la historia de sus diferentes ediciones ni en la anticipación de las ediciones que vendrán. Sin embargo, esa identidad es también de cierta forma constituida por esa historia, esas referencias y anticipaciones. A pesar de la aparente contradicción de esas dos afirmaciones, la contradicción no se verifica en la experiencia, y por eso se puede decir que la fiesta es siempre la misma y otra diferente, pues se trata de un ente que sólo puede ser en cuanto se presente como otro, pues no puede ser nunca la pascua del año pasado, sino esta otra, del año actual. En otras palabras, la fiesta se presenta como su devenir y como su retornar (Gadamer, 2005, p. 168), pero nunca se repite.

De la misma manera que las fiestas periódicas, las elecciones, las cosechas, las instituciones, las discusiones, las obras de arte, las revoluciones o las guerras, y hasta la llegada del cartero, poseen otro tipo de temporalidad que implica sí, un retorno, pero jamás una repetición. Cada episodio periódico es diferente del anterior, a pesar de ser el mismo, y le agrega significado a todo el conjunto de episodios. Con algunas excepciones, los cambios en las estructuras no se producen por saltos, sino paulatinamente, mediante este agregado, confirmación y refutación de nuevas experiencias que modifican también el sentido de los episodios anteriores a la luz de los nuevos. De hecho, es difícil pensar en algún “salto” de este tipo que, mirado más de cerca o retrospectivamente, no implique “actualizaciones” de diversos tipos, pero nunca repeticiones.

Revisando nuevamente la propuesta de Koselleck, vemos que para él, “el gremio de los historiadores no pregunta sólo por lo que ocurrió en su unicidad, sino también cómo pudo suceder. En esta medida busca los motivos, cuya fuerza probatoria reside en su repetibilidad. La unicidad sólo puede ser hecha plausible por motivos cuando estos se repiten” (Koselleck, 2001, p. 39). Esto implica que la prueba se encuentra en una causalidad repetible o repetitiva en el largo plazo, que solemos identificar *ex post*, luego que el hecho inesperado se ha dado. Pero si efectivamente se tratara de una repetición, deberíamos ser capaces de reconocer las causas de lo que está por suceder. Que el re-

⁶ “Felices Pascuas, la casa está en orden y no hay sangre en la Argentina” fue la frase pronunciada por el presidente Raúl Alfonsín desde el balcón de la Casa Rosada luego de haberse resuelto el alzamiento carapintada encabezado por Aldo Rico en 1987.

conocimiento sea siempre posterior, habilita a pensar que la atribución de una identidad conjunta y un orden —sea el de la repetición, la actualidad o cualquier otro orden— a una serie de eventos es también posterior, lo cual sugiere que el pasado se modifica a partir del presente, desmintiendo la supuesta linealidad del tiempo, y la existencia de una causalidad repetitiva. Considerar a la “larga duración” como “repetible” implica indefectiblemente una concepción lineal —o circular— del tiempo, por más que esa secuencia pueda desdoblarse en diferentes ritmos o velocidades. Esto es, una concepción según la cual los acontecimientos pueden localizarse dentro de una línea mayor constituida por estructuras más rígidas, que se modifican a ritmos más lentos. Es natural que los acontecimientos y estructuras así organizados se encuentren en un pasado que ya pasó y, por lo tanto, cerrado para la experiencia de una historicidad como la que describe la *fiesta*, pero abierto para los medios “análogos” a la experiencia, entre los cuales, el más veraz sería el método historiográfico (Koselleck, 2001, p. 55).⁷ Es natural, digo, siguiendo este razonamiento aunque, como hemos intentado mostrar con la alternativa temporal de la *fiesta*, no es necesario ni antropológico que lo sigamos.

Que el conocimiento requiera el orden sistemático del curso diacrónico provisto por el método historiográfico crea aún otro problema. Para que la ordenación cronológica sea un requisito del conocimiento, habría que restringir este conocimiento al conocimiento científico moderno. De otra manera, el conocimiento por así decir “mítico” de obras como las de Homero o Hesíodo en las que se fundó la cultura griega, incluyendo buena parte de su filosofía, quedaría fuera de la ecuación, pues es sabido que los mitos griegos no responden a una ordenación cronológica. Y sin embargo, constituyen conocimiento, o por lo menos lo constituían para los antiguos griegos. Con el ordenamiento cronológico se refuerza el criterio acumulativo y progresivo del conocimiento.

Sin embargo, si rechazamos el principio cronológico lineal, nada autoriza a pensar que la reescritura (*Umschreiben*) de la historia es una evaluación reflexiva de historias anteriores, pero que la escritura no lo es. Esto es, a tomar el testimonio de Heródoto como un intento de descripción “pura”, que se pretende auténtica y que no modifica o discute lo anteriormente (o contemporáneamente) relatado sobre la guerra con los persas. Considerando lo expuesto por Koselleck acerca de la experiencia original, ¿existe alguna descripción o transcripción que no involucre ya una lectura de hechos previos que le otorgan sentido? Este parece ser el sentido de la frase de Tucídides que sirve de epígrafe a este artículo, y que es recordada por Koselleck: “Porque los mismos que están presentes a los hechos, hablan de diversa manera, cada cual según su particular afición o según se acuerda” (Tucídides, 2010, p. 12) significa para Koselleck que existe una historia más allá del lenguaje que puede ser aprehendida; pero, desde otro punto de vista, la frase también podría significar que la experiencia no puede ser aprehendi-

⁷ “nuestra tercera forma de experiencia, la de largo plazo, no es en absoluto perceptible sin los métodos historiográficos [...] Un cambio de experiencia que va más allá de una generación y que tiene que ver con factores que se sustraen de la propia experiencia sólo puede ser procesado por métodos análogos a la experiencia”.

da, ni siquiera por sus participantes directos, desasida de su formulación lingüística. El hecho de que Tucídides se disponga a no decir cosas fabulosas ni a componer fábula ni comedia, no impide que utilice fuentes orales además de lo que él mismo ha presenciado (Tucídides, 2010, p. 12). De esta manera, la constante reformulación que posibilita la reescritura de la historia sería una característica de la experiencia misma como un todo que comprende al lenguaje, y no el resultado de la diferencia entre experiencia y lenguaje. En ese sentido, el hecho de que “todo el afán moderno de crítica de la ideología para escribir también nuestra historia está contenido en el presupuesto antropológico de que el lenguaje y la historia, el discurso y la acción, no coinciden plenamente” (Koselleck, 2001, p. 38) habla de la ideología moderna, históricamente situada, sobre las características antropológicas del hombre, más que sobre la *naturalidad* de tal antropología. Que los hombres tergiversan, mienten, inventan, encubren o falsean para lograr sus objetivos, y que se equivocan, olvidan o confunden con respecto a lo que ven o recuerdan, es una cosa completamente distinta que no se pretende negar ni discutir aquí. Pero estas actividades no tienen que ver con la percepción del tiempo o con la distinción entre experiencia y lenguaje. El “descubrimiento” de estas acciones es justamente una tarea hermenéutica cuya posibilidad se fundamenta en la *proyección* de coherencia sobre el discurso en el contexto del diálogo, que puede romperse por diversos motivos (como la aparición de nuevas fuentes, de nuevas cuestiones o de contradicciones evidentes (Koselleck, 2001, p. 76), pero que tiene poco de “progreso cognoscitivo acumulativo” (Koselleck, 2001, p. 77), a menos que consideremos que de hecho las experiencias y las interpretaciones se “depositan” una sobre otra, hasta que la verdad sobre ellas finalmente —e inevitablemente— aflora. Esperar un desvelamiento último de la verdad a través de la refutación (o reescritura) sucesiva de la historia es tan utópico como pretender que el registro “original” de un evento sea más fidedigno que los posteriores.

Es por ese motivo que la cuestión del tiempo abre la discusión sobre lo que entendemos por conocimiento verdadero. La verdad parece aquí definida como la relación entre lo dicho y lo hecho, y en ese caso es posible que tengamos más información sobre el pasado que nuestros antepasados. Pero la tarea de la historia excede el ejercicio de la constatación que resulta del paradigma neokantiano al que adscribe Koselleck y que opera a través de opuestos. La *Begriffsgeschichte*, como metodología, se basa en la oposición entre lenguaje y experiencia, y en la constatación sucesiva del acuerdo o desacuerdo entre los conceptos (palabras que en determinado momento asumen una configuración peculiar) y las estructuras sociales (construcciones *a posteriori* en las tentativas de unificación interpretativa de los historiadores). En definitiva, la anomalía de la experiencia *originaria* reside en la definición de la temporalidad como repetición y no viceversa. La precedencia de la hipótesis de la repetición permite “medir distintas velocidades, aceleraciones o demoras, y hacer así visibles distintos modos de cambio que ponen de manifiesto una gran complejidad temporal” (Koselleck, 2001, p. 38).

Koselleck define esta disonancia como *simultaneidad de lo no simultáneo*, apuntando a la coexistencia de fenómenos que recorren trayectorias paralelas en el tiempo con ritmos de cambio desiguales. En este sentido, los estratos del tiempo constituyen un desarrollo sobre la teoría braudeliana del tiempo, que se expresaba en términos de *duración*, asignando a las estructuras un mayor peso dentro de la comprensión y relegando los acontecimientos a la categoría de accidentes más o menos determinados por dichas estructuras (Braudel, 2006). En términos científicos, sabemos, por lo menos desde comienzos de siglo, que la presuposición del carácter absoluto del tiempo es errónea (Wilcox, 1987), y que la percepción del movimiento temporal es relativa a la posición del observador. En el esquema de la *Begriffsgeschichte* el observador se posiciona en un punto de la larga sucesión de eventos y estructuras que recorren líneas asintóticas que se extienden hacia el infinito, y es por eso que tanto el pasado como el futuro se encuentran definitivamente fuera del alcance de la experiencia. En términos políticos, esta comprensión del cambio social como serie de “aceleraciones” y “demoras” resulta problemática, pues corre el riesgo de conducir a interpretaciones de hechos históricos como “oportunos” o “inoportunos” (Lorenz y Bevernage, 2013),⁸ categorías que expresan una valoración de la legitimidad de dichas acciones. En términos jurídicos, los estudios sobre juicios de responsabilidad y restitución y el trabajo de comisiones de verdad, antropólogos forenses e inclusive de historiadores y psicólogos son ejemplos poderosos de la mutabilidad del pasado.⁹ La verdad, en el lenguaje como en la experiencia, constituye materia de debate antes que de constatación y se relaciona directamente con el ordenamiento temporal, con lo cual la teoría del progreso cognoscitivo acumulativo se ha convertido en una cuestión por revisar.

Tiempo lineal y conocimiento verdadero. Consecuencias conceptuales

La teorización sobre el tiempo realizada por Koselleck (por no decir la teorización *tout court*) en los años '70 fue una novedad, con honrosas excepciones,¹⁰ entre los historiadores. Después de experiencias como la de *Annales* y de otras asociaciones con las ciencias sociales, comenzó a proliferar entre las humanidades la opinión de que la historia era una disciplina parasitaria, que extraía no sólo sus métodos, sino también sus temas y su objeto de investigación de los acervos de otras ciencias. La propuesta de Koselleck venía a contrarrestar esa opinión, sosteniendo que la historia tenía efectivamente un objeto propio, diferente de las otras formas de concebir la realidad social, definido co-

⁸ En ese texto, Lorenz y Bevernage discuten la atribución del carácter de “histórico” a un hecho como una decisión del historiador que responde al contexto político-disciplinar en que se realiza.

⁹ Además de los clásicos trabajos de Aleida Assmann (1996) existen trabajos recientes sobre la particularidad de los juicios y las comisiones de memoria: por ejemplo Bevernage (2014) y un sinnúmero de discusiones sobre el carácter de la memoria en relación con la temporalidad y la historia, entre los cuales resulta provechoso consultar K. Tilmans, F. van Vree y J. Winter (2010).

¹⁰ Como el caso de F. Braudel (1949).

mo la búsqueda de las estructuras temporales implícitas en esas realidades (Koselleck, 1971).

Si la teorización sobre el tiempo era cosa rara en la historia, el caso era muy diferente en la filosofía, en la que el tiempo había sido muchas veces objeto de reflexión. La referencia más importante en el estudio del tiempo y la temporalidad en el siglo XX alemán en el que escribía Koselleck sin duda corresponde a los escritos de Martin Heidegger y su popularísimo *Sein und Zeit*, de 1927. Koselleck se considera a sí mismo, y es considerado por muchos de sus intérpretes, como producto de la filosofía heideggeriana. Sin embargo, sus aproximaciones a la obra de Heidegger constituyen una reestructuración significativa.

La teoría heideggeriana es demasiado compleja para reducirla a los límites de este artículo, de modo que señalaremos solo un contorno superficial para poder mostrar en qué consiste esta reestructuración. En *El ser y el tiempo*, Heidegger (1951, §5) había definido al *Dasein* en términos de tiempo, retirando al sujeto (*sub-jectum*) del lugar tradicional de aquello que subyace a, y que permanece en toda experiencia. En su formulación, la substancia de la experiencia pasaba a ser el tiempo en vez del sujeto, y la temporalidad pasaba a ser vista como una categoría que describe al Ser (Heidegger, 1999, p. 26) entendida como la unidad *extática*, en su acepción de “aquello que sobresale”, de tres *horizontes* temporales. Gadamer adhiere a esta idea de la unidad horizontal del *Dasein* temporal y la metáfora de la *fiesta* que propusimos anteriormente puede ser comprendida como una expresión de la idea del éxtasis horizontal temporal.

En su interpretación de la temporalidad heideggeriana, por el contrario, Koselleck retuvo el criterio agencial de mudanza temporal, con lo cual el concepto de *horizonte* temporal adquiere características muy diferentes: el *horizonte* continúa siendo el *horizonte del sujeto*, parte de su experiencia. Debido a este giro conceptual, Koselleck puede definir su comprensión de la propuesta heideggeriana como antropológica y recurrir al replanteamiento de la estructura del *Dasein* en términos de pares antitéticos (Gadamer y Koselleck, 1997, p. 73). En esta reformulación, Koselleck “empiriza” los términos heideggerianos de *estar arrojado* (*Geworfenheit*) y *precursar la muerte* (*Vorlaufen zum Tode*), transformándolos en *nacimiento* y *tener que morir* y se propone completarlos mediante el agregado de otros pares antitéticos que definirían con mayor rigor nuestro horizonte temporal y la condición de posibilidad de historias. Estos pares adicionales son los de *tener que matar/tener que morir*; *amigo/enemigo*; *interior/exterior* (que contiene a la de *secreto/público*); *generatividad*, que expresa la ruptura generacional; y *amo/esclavo* (o *arriba/abajo*), que exhibe la perennidad de las relaciones de dominación. Con eso Koselleck pretendía acentuar la importancia de las relaciones humanas y el conflicto para la definición del cambio histórico (Olsen, 2012, p. 66). Quisiéramos agregar una clasificación de estas categorías en dos grupos, con el objetivo de dar entidad a las categorías más importantes de Koselleck: el primer grupo responde a un eje diacrónico (*tener que matar/tener que morir* y *generatividad*) y se localiza en el *horizonte de expectativa* y el segundo

grupo posee carácter sincrónico (*amigo/enemigo, interior/exterior, secreto/público, amo/esclavo, arriba/abajo*), y se reúne en el *espacio de experiencia*.

Sin embargo, este *ser-para-la-muerte* antropologizado de Koselleck acaba siendo algo muy diferente de la muerte heideggeriana. Para el primero, la muerte es un hecho natural, biológico, que caracteriza a los hombres como especie: son los hombres los que mueren y se matan y la muerte es el fin de la vida. Para Heidegger, la muerte no puede tratarse nunca como la muerte de los otros, o del conjunto, pues es siempre la mía (Heidegger, 2009, p. 79): tiene carácter existencial y no antropológico, *me define en mi ser existencial*, antes que como grupo o especie. Por lo tanto, para la función que la muerte tiene para Heidegger, el “poder matar” no funciona como un opuesto: “La muerte no viene hacia mí desde un lugar cualquiera, sino que es algo que yo mismo soy; yo mismo soy la posibilidad de mi muerte. La muerte es el final más extremo de aquello que es posible en mi *Dasein*” (Heidegger, 2009, p. 79). De manera que la vida humana no transcurre *en* un tiempo cuyo fin es marcado por la muerte, sino que *es* el tiempo mismo, para el que la muerte es una posibilidad siempre presente. Al contrario, si pensamos la muerte como el fin de la vida, entonces ella queda fuera del horizonte de la vida, como algo de lo que hay que huir (Heidegger, 2009, p. 81), como una determinación exterior del contexto en el que el hombre actúa, y que está determinado, como todo contexto, por un inicio y un fin.¹¹

La imagen del *horizonte* en la teoría koselleckiana se desprende de esta interpretación bipolar. Gráficamente, su idea de horizonte aparece como la de la línea que se aleja en la medida en que nos acercamos a ella. Para ilustrar esta imagen, Koselleck (1995) se sirve de una anécdota atribuida a Nikita Khrushchev:

—El comunismo ya puede ser visto en el horizonte—, declara Khrushchev en un discurso.

Aparte un oyente:

—Camarada Khrushchev, ¿qué es el horizonte?

—Busque en el diccionario—, responde Nikita Sergeievitch.

Deseoso de esclarecimiento, el oyente, al llegar a su casa, encuentra en una enciclopedia la siguiente explicación: ‘Horizonte, una línea imaginaria que separa el cielo de la tierra, y que se torna más distante cuando de ella nos aproximamos (Koselleck, 1995, pp. 356-357).

Heidegger entendía que nuestro mundo se presenta inmediatamente, está “a mano”, pues su orden no exige ser cuestionado a menos que se altere. Esto es, pensaba al *horizonte* como el “mundo” en el cual el Ser “cae”, que es recibido y asumido como previamente dado, y que se compone de tres esquemas horizontales: el del *devenir*, el del *haber sido* y el del *presente* (Heidegger, 1999, §69). De allí que el *Dasein* (Da=ahí/Sein= ser o estar) posea una estructura temporal tripartita pero inmediata: en primer lugar, el *ser*

¹¹ Es cierto que en uno de los párrafos de *Ser y Tiempo*, Heidegger utiliza el nacimiento y la muerte como límites de la temporalidad. Sin embargo, esa determinación no significa que pierda sentido el carácter de fundamento *siempre presente* de la muerte. M. Heidegger (1951, §72).

lanzado, comprensión o existir, nombres que se refieren a la forma del *devenir*; en segundo lugar, la *facticidad* o *disposición*, que, como estructura preexistente corresponde al *haber sido*, y finalmente la *caída*, que corresponde al *presente*, al ser con otros seres-en-el-mundo. Para Heidegger, en definitiva, el tiempo no es una determinación exterior del hombre:

Este adelantarse a la posibilidad más extrema que me es propia, que todavía no soy, pero que seré, es ser-futuro. Yo mismo soy mi futuro a través del adelantarse. Yo no soy en el futuro, sino el futuro de mí mismo. Llegar-a-ser-culpable no es otra cosa que llevar-consigo el pasado. Llegar-a-ser-culpable es ser-pasado. El pasado se mantiene y es visible en el ser culpable. Y, de esta manera, el Dasein humano entra verdaderamente a formar parte del presente a través de sus acciones. En el estar-resuelto, el Dasein es su futuro; en el ser-culpable, es su pasado, y en el actuar, entra en el presente. El Dasein no es nada más que ser-tiempo. El tiempo no es nada que nos llegue del exterior del mundo, sino lo que yo mismo soy. En el adelantarse, en el llegar-a-ser-culpable y en el actuar está presente el tiempo mismo. El tiempo determina la totalidad del Dasein (Heidegger, 2009, p. 84).

El “chiste” de Koselleck permite apreciar la diferencia en su concepción de *horizonte* y en consecuencia el efecto de la organización oposicional de las categorías heideggerianas. Se trata de un “chiste” porque el comunismo se encuentra del otro lado de la línea imaginaria que separa lo pensable de lo inimaginable. En vez de lo que está “a mano”, el horizonte de Koselleck señala lo que está fuera de alcance. Ese *horizonte* de lo que es posible esperar se encuentra en el extremo opuesto de una trayectoria que comienza en un *espacio* de experiencia, de manera que es imposible pensar el concepto de *horizonte* (eje diacrónico) sin referirlo a la noción de *espacio* (eje sincrónico) como su opuesto. De cualquier forma, Koselleck explica que a pesar de ser experiencias opuestas, en el sentido en que una se identifica con el pasado-presente y la otra con el futuro, no se trata de conceptos directamente comparables, pues poseen maneras diferentes de estar presentes:

Tiene sentido decir que la experiencia del pasado es espacial, porque ella se aglomera para formar un todo en que muchos estratos de tiempos anteriores están simultáneamente presentes, sin que haya referencia a un antes y un después (...) Y viceversa, es más exacto servirse de la metáfora del horizonte de expectativa, en vez de espacio de expectativa. Horizonte quiere decir aquella línea por tras de la cual se abre en el futuro un nuevo espacio de experiencia, pero un espacio que aún no puede ser contemplado. La posibilidad de descubrir el futuro, a pesar de que los pronósticos sean posibles, se depara con un límite absoluto, pues ella no puede ser experimentada (Koselleck, 1995, p. 356).

De manera que, si bien el horizonte de expectativa se determina a partir del espacio de experiencia, no es posible establecer entre ellos una correlatividad absoluta. Esto ocurre, para Koselleck, porque en la historia siempre sucede o más o menos de lo que se esperaba. El hombre vive siempre determinado por esta incongruencia entre sus intenciones, que forman parte de ese espacio encerrado, terminado y por lo tanto evaluable

y mensurable que es la experiencia, y lo que efectivamente sucede, que acaba quedando fuera de su límite de control. Ese margen de incerteza corresponde a su presente, como un punto localizado en alguna parte de una recta que es paralela a muchas otras rectas, y cuyo final se torna borroso. La oposición más amplia que se encuentra por detrás de estos dos conceptos es la que se establece entre “dentro” y “fuera”, que describe la percepción de la diferencia entre lo controlable y lo azaroso en una sucesión temporal continua. Esta concepción le permite a Koselleck pensar un conocimiento científico, controlado mediante categorías, de la historia: si el espacio de la experiencia se encuentra cerrado, se torna posible controlarlo.

La noción de *horizonte* de expectativa, aliado a la noción de espacio de experiencia funciona como un medio para otorgar una estructura sistemática a la historia. Desafortunadamente, al realizar esa sistemática, acaba cayendo en una contradicción. La *Begriffsgeschichte* descansa sobre el presupuesto de la historicidad fundamental de los conceptos, desde que, además de índices, estos también constituyen factores de los contenidos comprendidos en ellos (Koselleck, 1995, p. 120). Sin embargo, para llevar a término su proyecto de una ciencia histórica, debe renunciar a la historicización de sus propias categorías analíticas: *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa*:

Renunciaremos conscientemente a deducir el origen histórico de esas expresiones, de cierta forma contrariando la exigencia metodológica a que el historiador profesional de los conceptos debe someterse. En la investigación existen situaciones en que abstenerse de preguntas sobre la génesis histórica puede afinar la visión que se dirige a la propia historia. En todo caso, la pretensión sistemática a que aspira nuestro procedimiento se torna más clara cuando, en un primer momento, se renuncia a historiar la posición propia (Koselleck, 1995, p. 350).

Koselleck separa dos planos en los cuales se mueve el historiador: “O analiza hechos que ya fueron anteriormente articulados en lenguaje o, entonces, con la ayuda de hipótesis y métodos, reconstruye hechos que todavía no llegaron a ser articulados, pero que él revela a partir de esos vestigios” (Koselleck, 1995, p. 350). Por lo tanto, el historiador trabaja o con el lenguaje de las fuentes, o con categorías científicas que, advierte, no deben confundirse. ¿Significa esto que las metacategorías no responden al criterio de historicidad que comanda el resto de los conceptos? Todo parece sugerir que se trata de una excepción concedida solamente a esas dos categorías en función de la estabilidad teórica de la *Historik*, lo cual conduce a la siguiente pregunta: ¿Es válido sacrificar la historicidad fundamental de los conceptos y de la comprensión para sostener la validez del método? No quiero sugerir que las categorías analíticas no puedan ser utilizadas, sino, al contrario, que su utilización se fundamenta y asume un significado a través de su historicidad, aun cuando sean propuestas como definición de la “condición humana universal”. Con el establecimiento transcendental de las dos metacategorías Koselleck pretende escapar al “remolino sin fin de la historicización” (Koselleck, 1995, p. 354), pero esta fuga parece a todas luces imposible para que su propia teoría se

sostenga. Las categorías analíticas utilizadas por los investigadores del presente modifican el mundo (y se modifican) tanto como aquellas utilizadas en el pasado por los “agentes” de un hecho histórico. En cualquier caso sería más apropiado decir que lo que se debe separar son las categorías utilizadas por los diferentes partícipes del diálogo interpretativo.

Pero si ponemos en suspenso el axioma de que las categorías de análisis y las categorías de la experiencia se encuentran separadas, y de que el pasado es un campo cerrado (“una experiencia, una vez hecha, está completa en la medida en que sus causas son pasadas” (Koselleck, 1995, p. 356)), veremos que los metaconceptos koselleckianos no son un problema solamente en el plano teórico. Esta modificación derivada de la utilización de diferentes categorías para interpretar el pasado no solamente atañe al presente o al futuro, dándonos la posibilidad de actuar de manera acorde a nuestro proyecto, en el sentido de la filosofía de la historia kantiana, sino que las categorías que utilizamos los historiadores también modifican el pasado, como lo prueban no sólo las infinitas utilidades políticas de la historia, sino la propia discusión dentro del campo historiográfico. Como filosofía de la historia, la *Begriffsgeschichte* no devela un significado último o verdadero para los conceptos, sino que ofrece un nuevo pasado. Nuestra visión de la historia no es fruto de un progreso en la comprensión o en las técnicas de interpretación, o del descubrimiento de nuevas fuentes que confirmen o no nuestras hipótesis, sino que la misma discusión, dentro y fuera de la academia, le ha dado forma a lo que hoy tomamos por cierto y ha favorecido diferentes cursos de acción en diferentes momentos históricos. Como un ejemplo podríamos pensar en los resultados de la interpretación de la historia en clave marxista durante la guerra fría. No cabe duda de que la “amenaza comunista” se tornó tanto más real en la medida en que se aceptó, por lo menos como una verdad posible, el camino que Marx había trazado y que culminaría en la inevitable asunción del poder por la clase obrera. De no haber existido por lo menos una sombra de duda (real o inducida) respecto a la veracidad de este vaticinio, las políticas de defensa contra el comunismo no hubieran tenido la misma fuerza ni el mismo apoyo.

En otras palabras, el hiato que separa lo que el hombre se propone y lo que efectivamente sucede, no se reduce al plano de la “experiencia”, sino que también se aplica al análisis del investigador. La repetición es un “espacio de experiencia” creado por el actor o por el historiador (o por ambos, la mayoría de las veces: el espacio de experiencia y la expectativa que el historiador atribuye al actor nunca será igual al que el actor reconoce como propio, es más, lo más probable es que no sea posible reconstruir el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa de los actores, de la misma manera que no es posible realizar una interpretación *empática* de las intenciones de ningún actor histórico. Y la prueba está aquí mismo: tanto para el actor como para el historiador, la expectativa nunca se cumple. El actor siempre se depara con *más o menos* de lo que

había planeado, y el historiador se hace preguntas en función de expectativas de sentido que tampoco se cumplen.

La operación de Koselleck consiste en colocar de manera concéntrica al lenguaje en repeticiones dentro de cada acontecimiento, dentro de las “estructuras de repetición que son propias del ser humano, es decir, las instituciones”, dentro de los presupuestos biológicos que compartimos con los animales, y dentro del cosmos, la condición “no humana” de nuestras experiencias (Koselleck, 2013, p. 135). Mediante esa operación, se transforma al carácter “repetitivo” y a la “simultaneidad de lo no simultáneo” en características antropológicas del hombre. Y esto podría ser aceptado, si esta operación no postulase una naturalización de las características de la experiencia humana en cuanto tal que condiciona de antemano la interpretación de cualquier historia, algo que puede ser muy conveniente para la pretensión de cientificidad de la historia pero que puede ser también absurdamente peligroso, pues predetermina una visión del pasado y del presente, justificando una evaluación sobre lo que puede y lo que no puede ser transformado. En ese punto reside la ventaja de pensar en la alternativa del horizonte extático de Heidegger como una articulación del tiempo histórico que no se sostiene sobre opuestos complementares.

De manera que la *Begriffsgeschichte* muestra, en principio, dos problemas. En primer lugar, se presenta como una tentativa de historización de conceptos que han sido naturalizados por el uso y por el mismo paso del tiempo. Sin embargo, reclama para sus propias categorías analíticas una atemporalidad que permitiría aplicarlas a toda experiencia histórica. En segundo lugar, postula la diferenciación fundamental entre la experiencia y su representación, entre acción y lenguaje, que le permitiría una aprehensión objetiva de los eventos del pasado. Sin embargo, considera su metodología bipolar como un reflejo de la naturaleza propia de la historia, con lo que encubre la artificialidad de las categorías que utiliza, determinando de antemano el sentido de los procesos que analiza.

Con este mecanismo, Koselleck nos llama a crear un esquema de la historia, que sirve para garantizar la unidad de la disciplina historia, pero predetermina la comprensión de la historia —la *res gestae*—, que constituye todo el objetivo de la disciplina historia. Esto es, la teoría de la historia es útil para robustecer a la disciplina historia, pero no para alcanzar el objetivo de la disciplina historia, si entendemos que ese objetivo es el de *comprender* mejor.

Tiempo lineal, dualismo conceptual, filosofía de la historia. Conclusiones

Con esto aparece la pregunta de qué tipo de filosofía de la historia propone la *Begriffsgeschichte*. Richard Bernstein ha definido al objetivismo como:

la convicción básica de que existe o debe existir una matriz o marco permanente y ahistórico al cual podemos apelar en última instancia para determinar la naturaleza de la ra-

cionalidad, el conocimiento, la verdad, la realidad, el bien o la corrección. Un objetivista supone que tal matriz existe (o debe existir) y que la tarea principal del filósofo es descubrirla y apoyar su afirmación de haberla descubierto con las razones más robustas posibles. El objetivista sostiene que a menos que podamos fundamentar la filosofía, el conocimiento o el lenguaje de manera rigurosa, no podremos evitar el escepticismo radical (Bernstein, 1983, p. 8).

En este esquema, continúa Bernstein, se “acepta una distinción metafísica o epistemológica entre el sujeto y el objeto. Se presume que lo que está ‘ahí afuera’ (objetivo) es independiente de nosotros (sujetos) y el conocimiento es alcanzado cuando un sujeto refleja o representa adecuadamente la realidad objetiva” (Bernstein, 1983, p. 9). Y es cierto que esta definición se aproxima bastante a las definiciones generales de Koselleck respecto del conocimiento histórico. Dentro de la concepción objetivista, Koselleck utiliza los pares de conceptos como herramienta heurística que proyecta una concepción dualista del mundo de la experiencia, y su aproximación a cualquier problemática comienza por la localización de opuestos complementarios. Koselleck sostiene que esta bilateralidad es propia de la historia, y que, por eso, demanda una metodología acorde a su naturaleza.

Sin embargo, si Koselleck tiene razón, y los conceptos actúan en el mundo en la misma medida en que lo describen, y no es posible “decir que algo es, sin decir lo que es” (Koselleck, 1995, p. 349), entonces no podemos evitar que las categorías que utilizamos para describir el mundo lo modifiquen. Al utilizarlas configuran un sentido en que las cosas deben ser comprendidas, pre-configurando nuestra interpretación y por lo tanto nuestra acción. Pensemos por ejemplo en las consecuencias políticas que se desprenden de referirse a la toma del poder por las fuerzas armadas en términos de “golpe de estado” o de “revolución”, o a la situación de los países pobres en términos de “subdesarrollo” o de “explotación”. Observar la historia a través del binóculo del par “amigo-enemigo”, que es la oposición de fondo en el sistema de Koselleck, y que remite a la teoría política de Carl Schmitt, no es menos significativo. Sin entrar en la consideración de la asociación de la teoría de Schmitt con el nacionalsocialismo, por lo menos deben reconocerse las autoproclamadas preferencias del filósofo por la organización política basada en el autoritarismo.¹²

Por un lado, habría que pensar que en la gran mayoría de los casos, ni los particulares, ni los grupos mantienen relaciones unívocas unos con otros, de manera que el par amigo-enemigo resulta insuficiente,¹³ pues por fuerza de la generalización, desconside-

¹² Existe una frondosa bibliografía respecto al totalitarismo de Schmitt, pero aquí sólo anotaremos los trabajos del autor en que se expone más acabadamente las desventajas de la democracia: Schmitt (1986; 1975).

¹³ Un caso paradigmático de lo complejas que pueden ser estas relaciones y que ha generado buena parte de la discusión actual en la historiografía es el de los juicios por colaboracionismo durante la posguerra, en los que se conjugaron sentimientos de miedo, de duda y de culpa por la participación propia y ajena en el régimen Nazi, durante el cual muchos funcionarios continuaron ejerciendo sus funciones, e inclusive escalaron posiciones. ¿Quién define hasta qué punto la pasividad frente al régimen o las “estrategias de

ra realidades mucho más complejas. En segundo lugar, tampoco aplica el enunciado koselleckiano de que “sin conceptos no hay experiencia y sin experiencia no hay conceptos” (Koselleck, 2012, p. 32), pues muchos de los entramados históricos que pretendemos desenmarañar no se presentan en forma conceptual. De manera que partir de los conceptos dejaría de lado todas aquellas experiencias que no han sido articuladas, o que no conviene articular conceptualmente, como las del arte por ejemplo, o procedería subsumiendo bajo conceptos experiencias que no necesariamente pertenecen a un concepto determinado.¹⁴

Finalmente, pero en relación con los dos problemas anteriores, la filosofía koselleckiana del tiempo no renuncia a la descripción de un tiempo lineal, aunque lo segmenta en trayectorias relativamente independientes.¹⁵ En este esquema, el espacio de experiencia representa una condensación de todas las experiencias pasadas y hasta cierto punto, indiferenciadas en la memoria, a partir o a pesar del cual se diseña un horizonte de expectativa absolutamente abierto. Esta visión lineal y proyectiva definida por la relación irreversiblemente diacrónica entre un pasado *pasado* y el futuro resulta poco adecuada para el tratamiento de problemas del pensamiento contemporáneo, para los cuales sería más provechoso recurrir a las articulaciones temporales gadamerianas o heideggerianas que hemos expuesto, retomando la discusión desde un concepto más flexible. La idea de progresión temporal se vio severamente lacerada por los desafíos de la historiografía pos-1945, en la medida en que la tentativa de dar cuenta de las experiencias de pasados traumáticos recientes y de la propia idea de una contemporaneidad fragmentada compuesta por retornos de pasados más o menos distantes transformó nuestra forma de percibir o describir el movimiento del tiempo. Y si bien la historia reciente revela más palpablemente que cualquier otra la multiplicidad de las formas presentes del pasado, la presencia de pasados más distantes se torna una percepción cada vez más generalizada, por lo menos, entre historiadores y filósofos.¹⁶ Tal vez el

supervivencia” pueden ser consideradas “colaboracionismo”? Me refiero a la discusión sobre temporalidad principalmente. La discusión sobre la construcción de la memoria, el trauma y la justicia transicional gira precisamente en torno a la incapacidad de dar cuenta de experiencias como las de las guerras civiles o los golpes de Estado, tanto en lo que respecta a los sobrevivientes como a las cuestiones de identidad nacional, donde los papeles de “amigo y enemigo” habitan una zona gris. Al respecto ver: Bevernage (2014); Lorenz y Bevernage (2013); Weisbrod (2003).

¹⁴ Tal vez el esfuerzo más importante de contrarrestar la idea de los conceptos como unidades básicas de la comprensión haya sido el proyecto de la *Metaforología* de Hans-Blumenberg.

¹⁵ El argumento contrario al de este artículo es sostenido por H. Jordheim (2012) en un titulado “Against Periodization” en donde se construye sobre las tesis de John Zammito (2004). La justificación de Jordheim para mostrar la anti-periodización de Koselleck es su famoso análisis del cuadro de Altdorfer. Sin embargo, este análisis apunta más que nada a mostrar el carácter cerrado y homogéneo del espacio de experiencia, en donde la memoria realiza una especie de amalgama de todas las experiencias pasadas, que se opone al carácter abierto de la futuridad. La posibilidad que Koselleck abre de interpretar su teoría en tan opuestas condiciones tal vez sea su mayor mérito, o desatino.

¹⁶ Además de los trabajos que ya hemos citado a lo largo de este artículo, conviene reforzar la fabulosa cantidad de trabajos realizados sobre este problema en los últimos cincuenta años. Entre los más recientes: A. Bardon (2011); J. Bresciano (2010), D. Carr (2014), D. Couzens Hoy (2009), G. Didi-Huberman (2011), F. Hartog (2009), A. Huyssen (2014), M.I. Mudrovcic (2013), P. Roth (2012), G. Spiegel (2014).

avance más característico de la teoría de la historiografía reciente sea este reconocimiento de la complejidad del dilema de la temporalidad, que no podrá ser abordado hasta tanto estemos dispuestos a cuestionar seriamente la presuposición de la causalidad lineal de la historia.

Referencias bibliográficas:

- Assmann, A. (1996). Texts, Traces, Trash: The Changing Media of Cultural Memory. *Representations*, 56 (Special issue: the new erudition), 123-134.
- Bevernage, B. (2014). *Historia, memoria y violencia estatal. Tiempo y Justicia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bevernage, B. (2015). The Past Is Evil/Evil Is Past: on Retrospective Politics, Philosophy of History, and Temporal Manichaeism. *History and Theory*, 54 (3), 333-352.
- Bardon, A. (2011). *The future of the philosophy of time*. New York: Routledge.
- Bresciano, J. (2010). *El tiempo presente como campo historiográfico*. Montevideo: Cruz del Sur.
- Bernstein, R. (1983). *Beyond objectivism and relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania press.
- Blanco Rivero, J. J. (2012). La historia de los conceptos de Reinhart Koselleck: conceptos fundamentales, Sattelzeit, temporalidad e histórica. *Politeia*, 35(49), 1-33.
- Braudel, F. (2006). La larga duración. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 5, 1-36.
- Braudel, F. (1949). *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. París: Armand Colin.
- Carr, D. (2014). *Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World*. Oxford: Oxford University Press.
- Couzens Hoy, D. (2009). *The Time of our lives. A critical history of temporality*. Cambridge, Massachusetts: The MIT press.
- Didi-Huberman, G. (2011). *Ante el tiempo: historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editores.
- Gadamer, H.-G. (2005). *Verdad y método* (11.ª ed., Vol. 1). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. & Koselleck, R. (1997). *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Hartog, F. (2009) Tiempos e historias de la Historia Universal a la Historia Global. *Anthropos*, 223, 144-155.
- Heidegger, M. (1951). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1999). *Ontology. The hermeneutics of facticity*. Indiana: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2009). *Tiempo e historia*. Madrid: Minima Trotta.
- Huyssen, A. (2014), *Culturas do passado-presente. Modernismos, artes visuais, políticas da memória*. Río de Janeiro: Contraponto.
- Jordheim, H. (2012). Against Periodization: Koselleck's Theory of Multiple Temporalities. *History and Theory*, 51 (2), 151-171.
- Koselleck, R. (1971). Wozu noch Historie? *Historische Zeitschrift*, 212(1), 1-18.
- Koselleck, R. (1995). *Vergangene Zukunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Koselleck, R. (2000). *Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einer Beitrag von Hans-Georg Gadamer*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Koselleck, R. (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, R. (2012). *Historias de conceptos*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, R. (2013). *Sentido y repetición en la historia*. Buenos Aires: Hydra.
- Lorenz, C., & Bevernage, B. (2013). *Breaking up time. Negotiating the Borders between Present, Past and Future*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mudrovic, M.I. (2013). Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente. *Historiografías*, 5, 11-31.
- Olsen, N. (2012). *History in the Plural: an Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*. United States: Berghahn books.
- Ricoeur, P. (1983). *Temps et récit* (1 ed., Vol. 1). Paris: Éditions du Seuil.
- Roth, P. A. (2012). The Pasts. *History and Theory*, 51 (2), 313-339.
- Schmitt, C. (1975). *Theorie des Partisanen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (1986). *Political romanticism*. Massachusetts: MIT.
- Skinner, Q. (1990). *The return of grand theory in the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spiegel, G. (2014). The Future of the Past. History, Memory and the Ethical Imperatives of Writing History. *Journal of the Philosophy of History*, 8, 1-4.
- Tilmans, K., Van Vree F. y Winter J. (Eds). (2010). *Performing the Past. Memory, History and Identity in Modern Europe*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Tucídides. (2010). *Historia de la Guerra del Peloponeso* (7 ed.). México: Porrúa.
- Weisbrod, B. (2003). The Moratorium of the Mandarins and the Self-Denazification of German Academe: A View from Göttingen. *Contemporary European History*, 12 (1), 47-69
- Wilcox, D. J. (1987). *The measure of times past. Chronologies and the rhetoric of relative time*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Zammito, J. (2004). Koselleck's philosophy of historical time(s) and the practice of history. *History and Theory*, 43 (1), 124-135.

Para citar este artículo:

Gay, E. (2017). El tiempo en la *Historik*. Ensayo de crítica historiográfica. *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, 12, pp. 1-20.