

CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
HISTÓRICOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS

Año 5, N° 7, junio de 2019

HISTORICAL CONCEPTS  
GESCHICHTLICHE BEGRIFFE  
CONCETTI STORICI  
CONCEPTS HISTORIQUES  
CONCEITOS HISTÓRICOS  
ИСТОРИЧЕСКИЕ ПОНЯТИЯ



UNIVERSIDAD  
NACIONAL DE  
SAN MARTÍN

ESCUELA DE HUMANIDADES

**Revista Semestral  
Interdisciplinaria**

Biannual  
Interdisciplinary  
Journal

## DOSSIER ESPECIAL DERROTEROS DE LA HISTORIA CONCEPTUAL

coordinado por  
**FAUSTINO ONCINA COVES**

Reinhart Koselleck y el  
concepto de guerra civil.  
En torno a un trabajo inédito  
sobre la guerra civil española  
por **María Martín**

La temporalidad del trauma.  
Del campo psicoanalítico a la  
semántica histórica  
por **Ana Meléndez**

Temporalità, antropologia  
dell'esperienza storica e  
memoria in Koselleck  
e in Ricœur  
por **Roberta Picardi**

¿Cuán nueva es la  
aceleración contemporánea?  
Historia conceptual y crítica  
del tiempo  
por **Nerea Miravet Salvador**

El mito como concepto  
polémico.  
El trasfondo político del  
debate sobre el mito en  
"Poetik und Hermeneutik"  
por **Pedro García-Durán**

## RESEÑA

*Begriffsgeschichte y  
Konstellationsforschung.*  
Un comentario crítico  
por **David Hereza Modrego**



Centro de Investigaciones  
en Historia Conceptual  
Forschungszentrum für  
Begriffsgeschichte  
Research Center on  
Conceptual History

ISSN 2451-7925



UNSAM  
EDITA

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN**

Rector Carlos Greco

**ESCUELA DE HUMANIDADES**

Decana Sillvia Bernaténé

**CONCEPTOS HISTÓRICOS**

ISSN 2451-7925

Editor responsable Centro de Investigaciones en Historia Conceptual

Redacción Av. Presidente Roque Sáenz Peña 832, 4º piso, CABA, Argentina

Contacto [conceptoshistoricos@gmail.com](mailto:conceptoshistoricos@gmail.com)

Domicilio legal Martín de Irigoyen 3100, San Martín (B1650BHJ), Argentina

Diseño Ángel Vega

Edición digital María Laura Alori

Corrección Wanda Zoberman

## **DIRECTOR**

Claudio Ingerflom (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

## **CONSEJO DE DIRECCIÓN**

Sandro Chignola (Universita degli Studi di Padova, Italia)  
Giuseppe Duso (Gruppo di Ricerca sui Concetti Politici, Italia)  
Bruno Karsenti (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia)  
Eliás Palti (Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina)  
Carlos Ruta (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

## **DIRECTOR DE REDACCIÓN**

Francesco Callegaro (Universidad Nacional de San Martín, Argentina-École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia)

## **SECRETARIADO DE REDACCIÓN**

Diego de Zavalía Dujovne (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)  
Pablo Facundo Escalante (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

## **COMITÉ DE REDACCIÓN**

Agustín Casagrande (Universidad Nacional de La Plata - CONICET, Argentina)  
Agustín Cosovschi (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)  
Marina Farinetti (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)  
Nicolás Kwiatkowski (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)  
María Agostina Saracino (Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina)  
Damián Rosanovich (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)  
Adrián Velázquez (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)  
Silvina Vidal (Universidad Nacional de San Martín - CONICET, Argentina)

## **COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL**

Alejandro Agüero (Universidad Nacional de Córdoba - CONICET, Argentina)  
Darío Barrera (Universidad Nacional de Rosario - CONICET, Argentina)  
José Emilio Burucúa (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)  
Gonzalo Bustamante Kuschel (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)  
Horst Dreier (Universität Würzburg, Alemania)  
Gabriel Entin (Universidad Nacional de Quilmes - CONICET, Argentina)  
Alexandre Escudier (Fondation Nationale des Sciences Politiques, Francia)  
Javier Fernández Sebastián (Universidad del País Vasco, España)  
Noemí Goldman (Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina)  
Andrei Iurganov (Universidad Estatal en Ciencias Humanas, Rusia)  
Oleg Kharkhordin (Universidad Europea de San Peterburgo, Rusia)  
Nikolai Kuposov (Georgia Institute of Technology, Estados Unidos)  
Elena Marasinoiva (Academia de Ciencias de Rusia)  
James Melton (Emory University, Estados Unidos)  
Mario Molano Vega (Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, Colombia)  
María Inés Mudrovic (Universidad Nacional del Comahue - CONICET, Argentina)  
Faustino Oncina Coves (Universitat de Valencia, España)  
Jean-Frédéric Schaub (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia)  
Pierangelo Schiera (Fondazione Roberto Ruffilli, Forlì, Italia)  
Falko Schmieder (Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin, Alemania)  
Luca Scuccimarra (Sapienza Università di Roma, Italia)  
José Luis Villacañas (Universidad Complutense de Madrid, España)

## IMAGEN DE TAPA

Entre los copiosos materiales del legado de Reinhart Koselleck, se ha hallado un escueto programa sobre iconología política (*Zur politischen Ikonologie*), fechado por el propio autor en 1963. Hasta ahora se consideraban sus primeros tanteos en este ámbito un excursus sobre un cuadro de Albrecht Altdorfer (ca. 1480-1538), *La batalla de Alejandro en Issos*, inserto en su lección de habilitación, que luego pasó a ser el capítulo inaugural de su mejor libro, *Futuro pasado*. Ese capítulo, titulado “Futuro pasado del comienzo de la modernidad”, se remonta a los agitados años 68. Su reflexión sobre el cuadro de Altdorfer abría y cerraba el capítulo mencionado. La pintura escogida era la favorita de Napoleón, quien la colgó en su baño en St. Cloud, donde, en su intimidad –cabe aventurar esa hipótesis–, proyectaba su figura en la de Alejandro Magno. Esta plantea un asunto caro a los intereses primordialmente hermenéuticos de aquellos años: la mediación entre el sujeto y el objeto y sus tiempos, presente y pasado, ya del pintor y de la escena histórica representada, ya de los espectadores y del cuadro. Fue un encargo realizado en 1528 por el duque Guillermo IV de Baviera, que mandó hacer una serie de obras sobre sucesos bíblicos y de la Antigüedad clásica, para decorar una de sus casas de recreo. Altdorfer traza sobre el lienzo la batalla de Issos en el año 333 a. C., que franqueó la era del helenismo. En su superficie se despliegan los choques entre los jinetes acorazados y las tropas de lanceros; se contraponen los bríos victoriosos de los macedonios con Alejandro al frente y el desconcierto de los persas con Darío en fuga. El artista incurre en un anacronismo al consignar en el estandarte las cifras de los participantes en la contienda, de los caídos y de los prisioneros, que da el romano Curtius Rufus (41-54 d. C.) en su narración de la vida de Alejandro Magno. Pero hay otro de mayor alcance fácilmente perceptible. Los persas se asemejan a los turcos que en vano asediaron Viena en 1529, el mismo año en que terminó el cuadro, y de este modo Alejandro y Maximiliano se aproximan ejemplarmente hasta el punto de compartir espacio de experiencia: “El presente y el pasado quedaron englobados en un horizonte histórico común”.<sup>1</sup> Pero el pintor va más allá de esta diferencia temporal de nada menos que 1800 años, pues no solo hace contemporánea esa batalla, sino que la dota de intemporalidad. No solo trastoca las coordenadas cronológicas, sino que trasciende la propia cronología al atribuirle un rango escatológico y trocar la batalla de Alejandro en un preludio de la lucha final entre Cristo y el Anticristo.<sup>2</sup> Apenas 300

---

1 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, [1979] 1993, p. 22.

2 Ver Reinhart Koselleck. *Futuro pasado...*, p. 24. La presencia de dos cuerpos celestes trasluce las dimensiones cósmicas atribuidas a la batalla. Apelando a una cita bíblica (Daniel 7: 7, 23) cabía interpretar lo representado como parte del plan de Dios para la humanidad: al reino de Alejandro Magno le sucedió el Imperio romano, al que a su vez le sucedió el Sacro Imperio

años después de la gestación del cuadro, Friedrich Schlegel, que pudo ver la pintura en el Louvre, adonde había sido llevada por las huestes napoleónicas, reconoció en esa “obra maravillosa (...) la más elevada aventura de la antigua nobleza”. Pero así peralta la distancia crítico-histórica y declina los tiempos de quien contempla (Schlegel), de quien pinta (Altdorfer) y de lo que representa la obra (el hito de la Antigüedad, reflejado en el lienzo), sin confundir esos distintos niveles. Altdorfer (que parecía pertenecer a la misma generación que los protagonistas de la batalla de Issos, a pesar del lapso de 1800 años que los separan) y Schlegel ya no comparten espacio de experiencia, aunque entre ellos median apenas tres centurias. ¿Por qué autor y espectador ya no son coetáneos? Koselleck sostiene que “en estos siglos se produce una temporalización de la historia” que culmina en “aquel tipo peculiar de aceleración que caracteriza a nuestros modernos”. En lugar del esperado fin del mundo, se había inaugurado una era distinta: “a partir de la segunda mitad del siglo XVII (...) se vivió en un tiempo nuevo y se supo que se vivía en un tiempo nuevo”.<sup>3</sup> El progreso libera a la modernidad de su propio pasado, y el futuro se distingue

por la aceleración con la que viene a nuestro encuentro y (...) por su carácter desconocido, pues el tiempo acelerado en sí, es decir, nuestra historia, acorta los espacios de experiencia, los priva de su constancia y pone en juego continuamente nuevas incógnitas.<sup>4</sup>

En 1800, el lienzo, que ha conducido de la Reforma a la Revolución, del acortamiento del tiempo a la aceleración, recaló en el cuarto más íntimo de Bonaparte. ¿Acaso se preciaba de ser un émulo de Alejandro? Desde luego, no se nos puede escapar un paralelismo. Napoleón, que destruyó el Sacro Imperio Romano, se casó en segundas nupcias con la hija del último emperador, tal como había hecho dos milenios antes Alejandro con la hija de Darío.

El problema hermenéutico de la mediación de presente y pasado, el cambio de la percepción del tiempo, se puede abordar siguiendo el currículum de los conceptos en los textos históricos, pero también investigando las imágenes y su recepción.<sup>5</sup>

**Faustino Oncina Coves**

Universitat de València

---

Romano Germánico. Por lo tanto, toda la pintura es una exhortación al emperador Carlos V para aplastar a los turcos.

3 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado...*, pp. 23 y 31.

4 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado...*, pp. 36-37.

5 Ver Faustino Oncina Coves. “El giro icónico en la memoria: el caso de Reinhart Koselleck”, en Faustino Oncina Coves y María Elena Cantarino Suñer (eds.): *Estética de la Memoria*. Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2011, pp. 123-150.



Albrecht Altdorfer. *La batalla de Alejandro en Issos*, ca. 1480-1538.

EDITORIAL	9
ARTÍCULOS	17
<b>Reinhart Koselleck y el concepto de guerra civil. En torno a un trabajo inédito sobre la guerra civil española</b> María Martín	18
<b>La temporalidad del trauma. Del campo psicoanalítico a la semántica histórica</b> Ana Meléndez	40
<b>Temporalità, antropologia dell'esperienza storica e memoria in Koselleck e in Ricœur</b> Roberta Picardi	66
<b>¿Cuán nueva es la aceleración contemporánea? Historia conceptual y crítica del tiempo</b> Nerea Miravet Salvador	98
<b>El mito como concepto polémico. El trasfondo político del debate sobre el mito en "Poetik und Hermeneutik"</b> Pedro García-Durán	128
RESEÑA	157
<b><i>Begriffsgeschichte y Konstellationsforschung</i></b> David Hereza Modrego	158



# Editorial

## Derroteros de la historia conceptual<sup>1</sup>

Varias son las razones propiciadoras de esta sección monográfica, que generosamente nos ha cedido la revista *Conceptos Históricos*. Hay una razón episódica, coyuntural. Los artículos que la integran nacieron de una invitación que nos hizo su director con ocasión de una visita académica a Buenos Aires, en septiembre de 2016. En el *dossier* intervienen mayoritaria, pero no exclusivamente, miembros del grupo de investigación de la Universitat de València “Historia conceptual y crítica de la modernidad” y del proyecto de investigación homónimo del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades español FFI2017-82195-P, financiado por la AEI/FEDER, UE, coordinados ambos por quien rubrica esta presentación. María Martín Gómez y Roberta Picardi son, en la actualidad, profesoras adscriptas, respectivamente, a la Universidad de Salamanca y a la Università italiana degli Studi del Molise. A Claudio Ingerflom le corresponde el principal mérito de esta colaboración con *Conceptos Históricos*, junto al interés de todas las instituciones empeñadas en tender puentes entre la Universidad Nacional de San Martín (con su pionera maestría en Historia conceptual, en la que se inscribieron dos doctorandas de nuestro programa, Nerea Miravet –ahora ya doctora– y Ana Meléndez, y, en reciprocidad, hemos sido anfitriones durante varios meses de un doctorando argentino, Tomás Wieczorek) y nuestro proyecto. Por iniciativa del profesor Giuseppe Duso intentamos una implicación académica de nuestra Universidad y de nuestra Maestría Pensamiento Filosófico Contemporáneo (en cuyo plan de estudios impartimos, desde hace años, el curso “Historia conceptual y

---

<sup>1</sup> Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación “Historia conceptual y crítica de la modernidad” (FFI2017-82195-P) de la AEI/FEDER, UE y del grupo de investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037), y fue ultimado durante una estancia en la Universidad Johannes Gutenberg de Mainz merced a una beca del Vicerrectorado de Investigación y Política Científica de nuestra universidad.

modernidad”), pero quedó truncada por la cerrazón burocrática. Desde luego, nuestra intención sería profundizar esos vínculos en el futuro e, incluso, regularizar nuestra cooperación mediante encuentros bilaterales o multilaterales, publicaciones periódicas e intercambios de estudiantes (de facto, ya se ha hecho) y docentes.

También es menester mencionar una razón de fondo, temática: las afinidades electivas entre ambas empresas académicas y científicas, ya apuntadas en el párrafo anterior. El título de la revista argentina evoca aquella auspiciada en 1998 por el profesor José Luis Villacañas, *Res publica. Revista de la historia y el presente de los conceptos políticos* (Murcia), en cuyo primer número de 1998 participaron, entre otros, el mencionado colega Duso, Sandro Chignola, el director de esta revista española y yo mismo. El profesor paduano no solo ha frecuentado nuestra universidad como conferenciante, miembro de dos proyectos de investigación previos [“Teorías y prácticas de la Historia conceptual: un reto para la filosofía” (HUM2007-61018-FISO) y “Hacia una Historia conceptual comprehensiva: giros filosóficos y culturales” (FFI2011-24473)] y docente en cursos de doctorado, sino que ha inspirado hasta tal punto nuestro trabajo, sobre todo su decantación hacia la filosofía política, que uno de nuestros alumnos, Juan Sánchez Mandingorra, le dedicó una magnífica tesis doctoral: “La Historia conceptual paduana: Antecedentes y desarrollo de una historia de los conceptos como filosofía política”<sup>2</sup> (Universitat de València, 2015, laureada con una Mención especial del Premio “Luis Díez del Corral”, del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales de Madrid).

La ingente producción histórico-conceptual desde su más fértil período de gestación (por no remontarnos a sus tentativas bisoñas en las postrimerías del siglo XIX y albores del siguiente), esto es, en los años sesenta del siglo XX, que ha sido incesante hasta ahora, amén de su imparable expansión internacional,<sup>3</sup> desmiente los pronósticos agoreros de sus detractores, de muy distinto abolengo, que le auguraban una inminente fecha de caducidad. También en España y en Iberoamérica no ha dejado

2 Ver también Juan Sánchez Mandingorra. “El movimiento di pensiero de Giuseppe Duso entre historia conceptual y filosofía política”, *Pasajes*, Nº 49, 2016, pp. 50-62.

3 A esa repercusión le dedicó un número monográfico la revista *Forum interdisziplinäre Begriffsgeschichte* (Año 4, Nº 1, 2015). Si nos circunscribimos al ámbito hispano, véanse los trabajos de María Martín Gómez. “La introducción en España de la Historia Conceptual”, *Azafea*, Nº 13, 2011, pp. 257-276; Gonzalo Capellán. “El tiempo de las palabras”. Recepción y desarrollos de la historia de los conceptos en España”, en Manuel Suárez Cortina (ed.): *Europa del sur y América Latina. Perspectivas historiográficas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2014, pp. 89-120; y Faustino Oncina. “Die Bedeutung und Rezeption von Reinhart Koselleck im spanischsprachigen Raum”, *Forum interdisziplinäre Begriffsgeschichte*, Año 4, Nº 1, 2015, pp. 21-26. Véanse asimismo Ernst Müller. “Verspätete Wirkung. Reinhart Kosellecks Begriffsgeschichte international”, *Trajekte. Zeitschrift des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung Berlin*, Nº 23, 2011, pp. 22-25, y Ernst Müller y Falko Schmieder. *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2016, pp. 392-401.

de granjearse adeptos, y el propio Hans Ulrich Gumbrecht se permitió ironizar sobre la elefantiasis histórico-conceptual hispana.<sup>4</sup> Sin duda, la historia conceptual no es una estrategia monolítica, sino que, ya desde su eclosión, siquiera algunas de sus tendencias más pujantes demostraron su versatilidad y su afán de renovación. Su longevidad y su actual lozanía son resultado de esa capacidad de abrirse a otras perspectivas y de no quedarse varada en el humus del que se alimentaron sus tempranos brotes. Hoy despuntan varias líneas de progresión: la importancia de la comparatística, que ha trascendido las fronteras idiomáticas y culturales nacionales (Koselleck ya hizo suyo ese reto, como atestigua el epílogo de Carsten Dutt a uno de los volúmenes póstumos),<sup>5</sup> pues cada vez se atienden con mayor acribia las migraciones conceptuales,<sup>6</sup> la rentabilidad de las nuevas herramientas digitales, el protagonismo de la imagen y la sinergia o convergencia entre la historia conceptual y la iconología —un crisol que alberga desde lo metafórico a lo simbólico—,<sup>7</sup> la necesidad de repensar la vigencia de los cuatro criterios que guiaron el léxico *Conceptos históricos fundamentales* —temporalización, democratización, ideologización y politización— y de proponer nuevas claves para entender el presente...<sup>8</sup>

4 La explícita alusión a la situación en el mundo hispano la hizo en su conferencia titulada “¿Cuán alemanas fueron las ciencias del espíritu y cuán alemanas deberían ser?” (*Wie deutsch waren die Geisteswissenschaften und sollten sie sein?*), pronunciada el 2 de diciembre de 2011 en la Academia de las Artes de Berlín, en el marco del Simposio Anual del Centro Leibniz de Investigación Literaria y Cultural de esa ciudad (Nachdenken. Internationale Wirkungsgeschichte der deutschsprachigen Geisteswissenschaften und ihrer Sprache).

5 Ver Carsten Dutt. “Epílogo”, en Reinhart Koselleck: *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trotta, 2012, pp. 293-294. Dicho epílogo se nutre de materiales dejados por Koselleck en diversas carpetas depositadas en el Archivo de Marbach. Ver Willibald Steinmetz, Michael Freedon y Javier Fernández-Sebastián (eds.). *Conceptual History in the European Space*. New York/Oxford, Berghahn, 2017.

6 Ver Faustino Oncina, Nerea Miravet y Héctor Vizcaino (eds.). *Conceptos nómadas: Auto-determinación*. Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2014.

7 Ver el dossier de *Forum interdisziplinäre Begriffsgeschichte* (Año 7, Nº 1, 2018), editado por Ernst Müller y Barbara Picht, que recoge las contribuciones a un simposio celebrado en la llamada *Warburg-Haus* de Hamburgo, en noviembre de 2017.

8 Ese es el meollo del debate entre Christian Geulen y Willibald Steinmetz. En 2010, Christian Geulen lanzó un alegato por una historia de los conceptos fundamentales del siglo XX (“Plädoyer für eine Geschichte der Grundbegriffe des 20. Jahrhunderts”, *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, Nº 1, 2010, pp. 79-97). Aquí identifica cuatro procesos que caracterizan la dinámica del cambio conceptual en la Alemania del siglo XX: cientificación [*Verwissenschaftlichung*], popularización [*Popularisierung*], espacialización o territorialización [*Verräumlichung*] y fluidificación o volatilización [*Verflüssigung*]. El actual titular de la cátedra que inauguró Koselleck en Bielefeld (si bien con un rótulo distinto, “Historia universal con especial atención a la investigación histórica de la política en el siglo XX”), Willibald Steinmetz, ha discutido la vigencia de los cuatro criterios de la *Sattelzeit* de su antecesor (según él, continúan vigentes la politización y la ideologización, aunque en una forma diferente, y necesitan revisión los otros dos, democratización y temporalización), así como la propuesta de Geulen. A la del último le añade de su propia cosecha dos hipótesis adicionales: la reflexividad sobre el uso del lenguaje en la segunda mitad de ese siglo y la anglicanización de ciertos dominios de dicho uso en Alemania y en otros países (“Some Thoughts on a History of Twentieth-Century German Basic Concepts”, *Contributions to the History of Concepts*, Vol. 7, Nº 2, 2012, pp.

Sin embargo, en estos momentos, y a guisa de balance retrospectivo, constituye una prograssada afirmar que la historia conceptual no es solo una praxis lexicográfica, por lo demás con boyantes y muy provechosos réditos, sino también una teoría de los tiempos históricos (ya la célebre introducción de Koselleck al macrodiccionario *Geschichtliche Grundbegriffe* alentaba esta posibilidad, al remarcar la estructura temporal ínsita en la misma índole del concepto)<sup>9</sup> que ha servido de brújula a algunos atrevidos zahoríes de la modernidad –como acredita este *dossier*–. No obstante, tampoco se puede orillar la lista de déficits, bien fundados y cada vez más flagrantes, que le planteó el controvertido libro de Hans Gumbrecht, *Dimensiones y límites de la historia conceptual*.<sup>10</sup>

Los trabajos que vienen a continuación proceden de jóvenes investigadores e investigadoras que, aun en su diversidad de perspectivas, han sido cincelados por su curiosidad histórico-conceptual y su voluntad de explotar vetas apenas barruntadas por los clásicos de este enfoque. Algunos se han formado en el seno del citado grupo de investigación “Historia conceptual y crítica de la modernidad”, de la Universitat de València, pero todos cuentan con un amplio recorrido interuniversitario e internacional. María Martín bucea en los ricos fondos del legado de Koselleck, en el Archivo de literatura alemana de Marbach,<sup>11</sup> y nos brinda una primicia: el protocolo de un seminario de este historiador en Heidelberg sobre la guerra civil española celebrado en marzo de 1961. Tal primicia le permite examinar un tópico en este autor, con ecos schmittianos: el estado crítico –en su doble acepción de crítica y crisis– y su transfiguración bélica como condición genética de la modernidad.<sup>12</sup>

---

87-100). Geulen responde a estas sugerencias (y a otras incluidas en este número monográfico de *Contributions*) en “Reply” (pp. 118-126). Por otro lado, el Centro Leibniz de Investigación Literaria y Cultural de Berlín se propone poner al día el patrimonio conceptual de nuestro tiempo.

9 La historia conceptual va allende una mera recopilación o adición de datos extraídos de fuentes; es una historia temporal de los conceptos. La introducción al primer volumen de *Geschichtliche Grundbegriffe* (1972) ha sido vertida al castellano en un *dossier* sobre Koselleck en la revista *Anthropos* (Nº 223, 2009, pp. 92-105, aquí pp. 98-99, 105).

10 Ver Hans Ulrich Gumbrecht. *Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte*. München, Wilhelm Fink Verlag, 2006.

11 No se pueden preterir las dificultades de haber troceado y dividido los materiales póstumos en dos archivos, el Archivo de Literatura Alemana (*Deutsches Literatur Archiv*) (DLA) de Marbach y el Centro Alemán de Documentación de Historia del Arte de Marburgo (*Deutsches Dokumentationszentrum für Kunstgeschichte – Bildarchiv Foto Marburg*) (DDK), las dos instituciones beneficiarias de su legado desde 2008. Esta situación duplica a menudo las consiguientes restricciones legales de consulta, reproducción y publicación, y es de lamentar la falta de una copia digital en cada uno de los dos archivos de lo depositado en el otro, de modo que se evite la trashumancia entre Marbach y Marburgo. Sin duda, habrá motivos relacionados con la conservación del legado escrito en el primero y gráfico en el segundo.

12 El italiano Gennaro Imbriano ha incidido de continuo en este tópico. Ver, por ejemplo, *Der Begriff der Politik. Die Moderne als Krisenzeit im Werk von Reinhart Koselleck*. Frankfurt am Main-New York, Campus Verlag, 2018. El primer libro de Koselleck, su tesis doctoral, fue catalogado como una crítica a la filosofía de la historia. Recordemos el juicio sumarísimo que sobre dicha

Ana Meléndez indaga si “trauma” puede considerarse un concepto histórico en el sentido en que lo perfiló Koselleck (una palabra que condensa experiencia histórica de tal manera que articula redes semánticas), a partir de su inserción y multiuso en el campo de estudios sobre memoria social e historia del pasado reciente. Es una prometedora tentativa la de engastar el psicoanálisis en la historia conceptual –también entendida como historia de un concepto ausente, el de trauma, en los léxicos histórico-conceptuales–. Luego, por un lado, pretende coadyuvar a colmar un vacío (parcialmente ya colmado, por ejemplo, en el reciente *Diccionario de la memoria colectiva*),<sup>13</sup> pretensión espoleada por una suerte de segunda *Sattelzeit* representada por las guerras mundiales (especialmente la catástrofe derivada del nacionalsocialismo) y, por otro, conectar ambas orillas a través del protagonismo del tiempo. Como bien señala la autora, la salida del concepto de trauma de su nicho clínico tiene mucho que ver con la cuestión de la memoria traumática, y precisamente en Koselleck este asunto constituye aún *terra incognita*. Todavía echamos de menos un estudio riguroso de su teoría mnemónica.<sup>14</sup> De ahí la relevancia y originalidad de la aportación de Roberta Picardi en este mismo *dossier*, que arranca de la diversa lectura y revisión que Koselleck y Ricœur ofrecen de la analítica existencial heideggeriana y de la hermenéutica gadameriana, para afrontar sus respectivas posiciones frente a las siempre enojosas relaciones entre memoria e historia y entre memoria individual y colectiva.

De una manera acaso excesivamente genérica, el trauma es caracterizado en el mencionado *Diccionario de la memoria colectiva* como un “afecto caótico y aterrador”.<sup>15</sup> Ciertamente, no había llegado, como sí ha ocurrido en otras disciplinas, el giro afectivo.<sup>16</sup> El giro Javier

---

tesis doctoral emitió Jürgen Habermas. Según el francfortiano, Koselleck entendía –estamos en el quicio de la década de los 50 a la de los 60– la crisis internacional como la expansión planetaria de la guerra civil mundial, cuyo detonante localiza en la Ilustración y en su apoteosis revolucionaria: “El conflicto Este-Oeste adquiere forma en la autocomprensión utópica que le prestan unas filosofías de la historia que compiten entre sí” (Jürgen Habermas. “Crítica de la filosofía de la historia [1960]”, en *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 1975, pp. 383-391, aquí p. 383). Con el ocaso de la “modernidad utópica” en el siglo XX, que se evidencia no tanto en los límites del binomio producción-consumo y del crecimiento del bienestar impulsado por los avances tecnológicos como en la insatisfacción con los roles que ellos nos han asignado, en una vuelta a la sobriedad tras los desmanes del progreso, “perdería su derecho la filosofía de la historia como tal” (Jürgen Habermas. “Crítica de la filosofía de la historia...”, p. 383).

13 Barcelona, Gedisa, 2018. La empresa ha sido dirigida por Ricard Vinyes y la entrada consagrada a “Trauma” ha correspondido a María Isabel Castillo.

14 Ver Faustino Oncina. “Introducción”, en Reinhart Koselleck: *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011, pp. IX-LXV; Lucila Svampa. “El presente en suspenso. Estratos del tiempo y la pregunta por lo contemporáneo a partir del pensamiento de Reinhart Koselleck”, *Daimon*, N° 71, 2017, pp. 157-170.

15 Barcelona, Gedisa, 2018, p. 475.

16 Ver Margrit Pernau e Imke Rajamani. “Emotional Translations: Conceptual History Beyond

Fernández Sebastián ya señalaba la emocionalización<sup>17</sup> (junto a la internacionalización) como un criterio de los iberconceptos, que debería complementar los enunciados por Koselleck en su introducción a *Conceptos históricos fundamentales*. Koselleck fue una excepción entre los historiadores conceptuales y los asiduos a los encuentros del grupo “Poética y hermenéutica” (como subraya Gumbrecht),<sup>18</sup> tan proclives a pasar en silencio la cuestión de los traumas históricos, sobre todo el del genocidio perpetrado por el nazismo, y prestos a destacar los efectos beneficiosos que comportó esa actitud de mutismo para la democracia germana de la posguerra (Christian Meier y Hermann Lübke, por ejemplo.). El profesor de Bielefeld rescató los sueños, y más concretamente los traumáticos y los de los traumatizados (quedó profundamente impresionado por las colecciones de Jean Cayrol y de Charlotte Beradt),<sup>19</sup> como una fuente historiográfica que no debe ser desdeñada ni devaluada. Ni Freud ni el psicoanálisis han sido hasta ahora muy tentadores para la historia conceptual, tal vez, según la hipótesis de Müller y de Schmieder, porque relativizan la aspiración de la razón a la autonomía e invalidan la consabida ecuación entre lo psíquico y lo consciente.<sup>20</sup>

Nerea Miravet sigue la estela que ha dejado Koselleck en autores hoy de moda: Paul Virilio, Giacomo Marramao, Zygmunt Bauman, Hartmut

---

Language”, *History and Theory*, Vol. 55, N° 1, 2016, pp. 46-65.

17 Con el sesgo que el catedrático de la Universidad del País Vasco le da a ese proceso de transformación “ligada, por una parte, al radical aumento de las expectativas (...) y, por otra parte, con el aspecto movilizador, militante e integrador que los conceptos (...) adoptaron al cargarse de normatividad, politizarse e insertarse así en los nacientes -ismos políticos del mundo contemporáneo” (Javier Fernández Sebastián. “Introducción. Hacia una historia atlántica de los conceptos políticos”, en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850* [Iberconceptos-I]. Madrid, CEEPC, 2009, pp. 25-45, aquí p. 30), tal descripción, sin embargo, parece quedarse corta para el caso del concepto de “trauma”.

18 Ver Hans Ulrich Gumbrecht. *Dimensionen und Grenzen...*, p. 30. La conferencia “Terror y sueño” fue escuchada mayoritariamente por su auditorio con un mohín de disgusto e incomodidad por desafiar frontalmente una “latencia [general] de la posguerra” en las ciencias del espíritu germanas.

19 Ver Jean Cayrol. *Lazarus unter uns*. Stuttgart, Schwab, 1959. Ver también Reinhard Laube. “Wissen und memoria. Reinhart Kosellecks Lektüren”, en Carsten Dutt y Reinhard Laube (eds.): *Zwischen Sprache und Geschichte*. Gotinga, Wallstein, 2013, pp. 95-110. El original francés, *Lazare parmi nous*, apareció en 1950 en Éditions de la Baconnière (Boudry) y Éditions du Seuil (París). Ver Reinhart Koselleck. “Nachwort”, en Charlotte Beradt: *Das Dritte Reich des Traums*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981. Véanse asimismo las dos conferencias: “Ficción y realidad histórica”, en el congreso de los germanistas de 1976, y “Terror y sueño. Notas metodológicas para las experiencias del tiempo en el Tercer Reich”, en el foro de *Poética y hermenéutica*, en 1979 (incluidas, respectivamente, en Reinhart Koselleck. *Esbozos teóricos. ¿Siguen teniendo utilidad la historia?* Madrid, Escolar y Mayo, 2013, pp. 107-123, y *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993, pp. 267-286. En Valencia acabamos de organizar, en diciembre de 2018, un congreso sobre “Sueño y trauma como material historiográfico”, coordinado por Ana Meléndez. Una selección de las contribuciones a este congreso aparecerá próximamente en la revista italiana *L'inconscio*.

20 Ver Ernst Müller y Falko Schmieder. *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2016, p. 628.

Rosa,<sup>21</sup> que han diagnosticado las patologías y alienaciones generadas velozmente y sondan el potencial crítico que la *Begriffsgeschichte* ofrece más allá de la aportación a la metodología historiográfica, en su doble faceta de teoría de la modernización y de teoría de la modernidad, inescindible la última de la vocación para fungir de crítica ideológica –una tesis que nuestro grupo ha sostenido con ahínco–.<sup>22</sup>

Mas no se le debe privar a la historia conceptual de su derecho a evolucionar y a reciclarse, y así superar la tentación al ensimismamiento y a una autocomplaciente atrofia tanto metodológica como temática –uno de los límites que con tino denunciaba Gumbrecht–. Koselleck y Blumenberg, por ejemplo, no cayeron en este vicio, y secundando esta loable amplitud de miras, hemos intentado fecundar dicho enfoque con otros recientes. De esa voluntad de mestizaje surgió la tentativa de combinarlo con el llamado análisis de constelaciones, preeminentemente en la versión que brindan Dieter Henrich y Martin Mulso, pero sin darle la espalda a la del tándem Benjamin-Adorno. David Hereza reseña una publicación novedosa en la literatura castellana sobre el método de las constelaciones,<sup>23</sup> y explora la plausibilidad de una cooperación con la historia conceptual.<sup>24</sup> Es una tarea que también asume Pedro García-Durán,<sup>25</sup> aplicando con laxitud el modelo constelacional/constelativo al grupo “Poética y hermenéutica”, con una impronta insoslayable en el paisaje cultural alemán desde los años sesenta hasta la década de 1990. Con ese fin se centra en la resonancia que tuvieron los debates en

21 Ver la tesis doctoral de Nerea Miravet. *El diagnóstico de la modernidad acelerada en Zygmunt Bauman. Una lectura a través de Reinhart Koselleck y Hartmut Rosa* (septiembre de 2017), laureada con el premio extraordinario de doctorado de 2018.

22 Ver Faustino Oncina. “Historia conceptual: ¿algo más que un método?”, en Faustino Oncina (ed.): *Tradición e innovación en la historia intelectual. Métodos historiográficos*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 11-38; Faustino Oncina y José Manuel Romero (eds.). *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre historia conceptual y crítica de la ideología*. Granada, Comares, 2016.

23 Ver Faustino Oncina (ed.). *Constelaciones*. Valencia, Pre-Textos, 2017. La teoría de las constelaciones de la órbita Henrich-Mulso es el método de investigar la concurrencia de autores diferentes en un espacio acotado de pensamiento común, con el fin de poner al descubierto itinerarios filosóficos a partir de libros, obras póstumas, cartas, reseñas, fragmentos y conversaciones.

24 Héctor Vizcaíno ha examinado el frondoso y perspicaz desarrollo –o, mejor, en plural, desarrollos– que ha tenido en sedes capitales de Italia –a veces se ha atrevido a hablar de tales desarrollos en clave de constelación, cuyo origen se remontaría a la revista *Il centauro. Rivista di filosofia e teoria politica*, alrededor de la cual se reunieron a inicios de los años ochenta del siglo XX voces hoy con un gran eco mundial (además del citado Duso, Giacomo Marramao, Carlo Galli, Roberto Esposito, entre otros)–. A esta investigación ha dedicado su reciente tesis doctoral: *Historia conceptual y crítica de la modernidad. R. Koselleck y la historia efectiva de la Begriffsgeschichte en Italia* (Valencia, noviembre de 2018).

25 Su tesis doctoral (*De la historia a la antropología. El camino fenomenológico de Hans Blumenberg*, 2015) es el principal nutriente de su libro *El camino filosófico de Hans Blumenberg* (Valencia, Alfons el Magnánim, 2017). Ver Faustino Oncina y Pedro García-Durán (eds.). *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y modernidad*. Valencia, Pre-Textos, 2015.

torno al concepto de mito del IV Congreso del grupo por parte de Hans Blumenberg, Odo Marquard y Josef Taubes, tres de sus más conspicuos miembros, y en su diversa exégesis política, inevitable en el agitado año de su celebración (1968).

Por supuesto, aún quedan cabos sueltos y nuevos desafíos, pues la historia conceptual no puede sustraerse al imperativo de la historicidad. Ellos continuarán marcando sus derroteros. A mediados de 2018 tuvo lugar en el Archivo de Marbach un encuentro que planeaba sondear las virtualidades de la historia conceptual de factura koselleckiana. El currículum de este anómalo paradigma está jalonado de éxitos y de fracasos; lo alimentaron afluentes no siempre libres de toda sospecha, pero, lejos de conducir a un callejón sin salida, como profetizaron detractores y agoreros, insinúa insólitas desembocaduras.

Las aportaciones de David Hereza, Ana Meléndez y Nerea Miravet se basan primordialmente en su participación en el Congreso internacional “Crítica de la modernidad, modernidad de la crítica: una aproximación histórico-conceptual” (Valencia, 14-16/11/2018), que contó con subvenciones para la organización y difusión de congresos, jornadas y reuniones científicas, tecnológicas, humanísticas o artísticas, de carácter internacional, de parte de la Conselleria d’Educació, Investigació, Cultura i Esport de la Generalitat Valenciana (AORG/2018/035) y del Vicerrectorado de Investigación y Política Científica de la Universitat de València (UV-INV-OC 18-779425).

**Faustino Oncina Coves**  
Universitat de València

CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
ARTÍCULOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS

CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
HISTÓRICOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS

María Martín. “Reinhart Koselleck y el concepto de guerra civil. En torno a un trabajo inédito sobre la guerra civil española”, *Conceptos Históricos*, 5 (7), pp. 18-39.

## RESUMEN

El propósito de este artículo es analizar el concepto de “guerra civil” que Reinhart Koselleck utilizó en sus escritos desde su posición de historiador de los conceptos, y examinar el programa y contenido de un seminario sobre la guerra civil española que dirigió en 1961. Para alcanzar estos propósitos, además de basarnos en las principales obras publicadas por el historiador alemán, nos centramos también en unas notas manuscritas e inéditas suyas, que hemos descubierto en el Deutsches Literatur Archiv, de la ciudad alemana de Marbach. Estas notas tienen que ver con el trabajo que Reinhart Koselleck preparó para el seminario sobre la guerra civil española, que tuvo lugar en la Universidad de Heidelberg del 5 al 10 de marzo de 1961.

**Palabras clave:** *Reinhart Koselleck, historia conceptual guerra civil, guerra civil española.*

## ABSTRACT

This article studies the concept of “civil war” that Reinhart Koselleck used in his writings from his perspective as a historian of concepts and during a Seminar on the Spanish Civil War that he organized in 1961. We will review the main works published by Koselleck, but the main purpose of this study is the analysis of some unpublished work-notes that we have discovered in the Deutsches Literatur Archiv of the German city of Marbach. This unpublished documentation refers to notes Reinhart Koselleck compiled while preparing for the seminar on the Spanish Civil War that took place at the University of Heidelberg from March 5 to 10, 1961.

**Key words:** *Reinhart Koselleck, conceptual history, Civil War, Spanish Civil War.*

Recibido el 11 de diciembre de 2018

Aceptado el 25 de marzo de 2019

# Reinhart Koselleck y el concepto de guerra civil

## En torno a un trabajo inédito sobre la guerra civil española<sup>1</sup>

**María Martín**

mariamargo@usal.es

Universidad de Salamanca, España



### Introducción

Existe en filosofía un filosofema que siempre ha interesado a todos los pensadores. Se trata del intento de definir y delimitar conceptualmente el origen y la trascendencia del concepto de guerra, especialmente el de la guerra civil. En España, desde el cordobés Séneca, preceptor y consejero áulico de Nerón, pasando por los tratados renacentistas sobre la guerra justa (Francisco de Vitoria, Soto, Suárez) hasta llegar a la omnipresente y monotemática guerra civil española, hemos pensado el tema y el problema de la guerra –“el tema como problema”– desde muy diversas perspectivas. Lo hemos abordado desde la política y las relaciones internacionales, pero también desde la historia, la filosofía o la teología. No en vano la guerra fue elegida, en los orígenes mismos del filosofar (Heráclito), como el concepto clave para explicar el movimiento de la realidad (*fisis*). Hoy, después de tanto diletantismo dialéctico, sabemos que los opuestos no solo se combinan en antítesis y contrarios, sino que tienen consecuencias morales, antropológicas y hasta religiosas, y que, *lógicamente*, repercuten en la marcha del pensamiento.

---

<sup>1</sup> Este trabajo es resultado de una estancia de investigación en la ciudad alemana de Marbach, que fue posible gracias a una beca otorgada por la Universidad de Salamanca. El trabajo cuenta además con el permiso de los herederos de Reinhart Koselleck (su hija Bettina Rickert) para referir y citar escritos inéditos, así como del DLA-Marbach para referenciar los documentos que se custodian en los archivos.

Naturalmente, sabemos también que guerra y paz son las únicas caras posibles de cualquier moneda acuñada, por cuanto, en palabras de Cicerón, se trata de un intersticio no posible: *Inter pacem et bellum nihil medium*. Así las cosas, una reflexión filosófica o moral sobre la guerra, la violencia o el enfrentamiento de los hombres es, en el fondo, un ejercicio de autocomprensión (compasión) del ser humano. “El ethos, para ser plenamente humano, necesita incorporar la compasión”, declaraba Leonardo Boff.

También en la historia. Sobre todo la historia europea y occidental. Lo señalaba también el ideólogo Carl Schmitt en una conferencia pronunciada en Madrid, que se conserva en la biblioteca personal de Reinhart Koselleck y que se custodia en el Deutsches Literatur Archiv de Marbach (en adelante, DLA-Marbach): los conceptos de “paz” y “guerra” que manejamos comúnmente son conceptos clásicos, provenientes del derecho internacional europeo, pero un nuevo derecho internacional *no europeo* crearía, sin lugar a dudas, nuevas ideas de guerra y de paz. Por eso, advertía Schmitt, no debemos ignorar que “lo que aún sobrevive de las ideas clásicas del derecho internacional tiene su origen en un orden espacial puramente europeo-céntrico”.<sup>2</sup>

En la actualidad, cuando quizá estemos presenciando modos de combatir distintos a los tradicionales (terrorismo internacional, guerras biológicas, ciudadanos de un Estado que atacan a sus propios conciudadanos, “lobos solitarios”, etc.) se hace más necesario reconocer que el concepto de “guerra europeo-céntrico” ha quedado inadecuado para las circunstancias actuales. Tal y como vuelve a explicar Carl Schmitt, el problema estriba en que el concepto de guerra que manejamos –proveniente del derecho internacional– concibe la guerra como un enfrentamiento bélico entre Estados soberanos, dentro de un orden europeo-céntrico y occidental, capaz de acatar unas mismas normas morales y jurídicas. Sin embargo, la guerra, cuando es guerra civil, se desarrolla dentro de un Estado, entre miembros civiles, precisamente, del mismo Estado. Las guerras civiles no se planifican ni en táctica ni en estrategia, sino que se van sucediendo de manera un tanto caótica al albur de la situación y otras cuestiones puramente coyunturales, y al no aceptar ninguna norma legal o moral, no cumplen con las *exigencias normales*

---

2 Carl Schmitt. “El orden del mundo después de la segunda guerra Mundial”, *Revista de estudios políticos*, Nº 122, 1962, pp. 19-38, aquí 7-8. La separata pertenece a la biblioteca personal de Koselleck, y fue el propio Carl Schmitt quien se la regaló, pues está dedicada personalmente. Koselleck lo lee detenidamente y subraya varios pasajes del epílogo, en concreto la frase de Unamuno: “¡Que inventen ellos!”. Según Schmitt, la frase de don Miguel es un síntoma de la superioridad espiritual que a veces se siente en España (Signatura del artículo en el DLA-Marbach: BRK1.5.1: Kps. Bestand: G: Koselleck, Reinhart).

requeridas para una guerra clásica.<sup>3</sup> Mas este análisis vuelve a resultarnos algo anacrónico para la actualidad. ¿Acaso no hubo planificación, normas y estrategias en la guerra civil española?

Por eso, si podemos encontrar una metodología de acceso que nos ayude a desentrañar los muchos sentidos implícitos en el concepto de “guerra” o determinar si este concepto ha quedado definitivamente alejado de los acontecimientos políticos presentes, la veremos en la historia conceptual [*Begriffsgeschichte*] de Reinhart Koselleck. Por este motivo, el objetivo principal de nuestro artículo será analizar el concepto de “guerra civil” que manejaba Reinhart Koselleck en sus obras principales, para después centrarnos en una carpeta que hemos encontrado entre los manuscritos inéditos de Koselleck y que se conservan en el DLA-Marbach. La carpeta hallada en este archivo se titula *Konvolut: Materialien zum Thema “Spanien”*,<sup>4</sup> y de ella nos interesa especialmente un cartapacio que se custodia en este “convoluto” (40 páginas) sobre un seminario que Koselleck y otros colegas de la Universidad de Leipzig impartieron sobre la guerra civil española en el año 1961. Lleva por título *Materialien zum Seminar “Die spanische Frage in der Weltpolitik 1936-39”*, y podemos traducirlo como “La situación española en la política mundial de 1936-39”.

## El concepto de “guerra civil”

En la extensa obra publicada por Reinhart Koselleck no encontramos ningún escrito que se refiera explícitamente al origen y a la formación del concepto de “guerra civil” [*Bürgerkrieg*]. Siendo un concepto a todas luces determinante en el contexto de la política del siglo XX y que además cumple con el requisito de la historia conceptual de comprender muchos significados individuales (lucha, ciudadanía, conflicto, rebelión, territorio, Estado, etc.) puede resultarnos extraño que Koselleck no le dedique ningún estudio en particular. Pero este primer extrañamiento se disuelve de inmediato en el momento en que rastreamos las entradas que sobre la guerra civil se refieren en su obra. Ya sea en su artículo “Revolución como concepto y metáfora. Sobre la semántica de una palabra en un tiempo enfática” o en el estudio “Conceptos de enemigo”, en todos estos casos descubrimos diversas observaciones sobre el sentido y las experiencias vitales (“vivencias bélicas”, las denomina Koselleck) compendiadas en el concepto de “guerra civil”. También hallamos referencias críticas a la guerra civil en otros ensayos importantes, como son *Crítica y crisis del mundo burgués*, *Aceleración*, *Prognosis y Secularización*, *Futuro pasado* y en

3 Ver Carl Schmitt. “El orden del mundo...”, p. 12.

4 Signatura en el DLA-Marbach: A: Koselleck, Zugangsnummer HS.2008.0095.

las entradas “Krieg”<sup>5</sup> y “Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg”, del diccionario alemán *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*.<sup>6</sup> El problema de estas últimas obras citadas es que las entradas referidas a la guerra están firmadas por Wilhelm Janssen (la primera) y por Neithard Bulst, Jörg Fisch, Reinhart Koselleck y Christian Meier (la segunda), en colaboración recíproca, sin que por ello podamos conocer propiamente qué redactó nuestro autor.

En cualquier caso, en la entrada “Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg”, del *Lexikon*, nos topamos con un apartado dedicado a desentrañar los distintos significados de “guerra civil”, en el que se recogen las definiciones clásicas que dieron autores como Maaler, Stieler, Frisch, Grotius, Jablonsky, Krünitz, Furètiere, Adeluno o Campe.<sup>7</sup> En este trabajo, Koselleck relaciona el concepto de “guerra civil” con el de “revolución”,<sup>8</sup> lo que volverá a hacer en otras publicaciones posteriores, como ocurre en el libro *Historias de conceptos [Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache]* o en su otra obra *Aceleración, prognosis y secularización [Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation. Die unbekannte Zukunft und die Kunst der Prognose]*.<sup>9</sup>

Sostiene Koselleck que hasta el siglo XVIII el concepto de “revolución” se relacionaba “con las antiguas manifestaciones de la guerra civil”,<sup>10</sup> sin que nadie diferenciara un acontecimiento político del otro. Revolución y guerra civil venían a representar un mismo suceso en el que la constitución de un Estado se transformaba violentamente por medio de sublevaciones, traiciones o asesinatos, para dar lugar a una nueva forma de gobierno que podía instaurar una democracia, una aristocracia o una monarquía. Lo que sucedió después, sobre todo tras la Ilustración y la Revolución francesa, fue que el concepto de “revolución” adquirió tintes románticos y utópicos, que la diferenciaban, de esta manera, de la guerra

---

5 Ver Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1994, Vol. III: H-Me, pp. 567-616.

6 Ver Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe...*, Vol. V: Pro-Soz, pp. 653-788.

7 Ver Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe...*, vol. V: Pro-Soz, pp. 712-714. En páginas posteriores, de la 778 a la 780, se ofrecen las diversas definiciones que, sobre la guerra civil, se acuñaron a partir del siglo XIX.

8 Ver Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe...*, vol. V: Pro-Soz, p. 654.

9 Ver Reinhart Koselleck. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia, Pre-Textos, 2003, pp. 85-86 y 92-94. Wilhelm Janssen, en la entrada “Krieg” del *Lexikon*, también vincula la guerra civil con el concepto de “revolución”. Ver Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe...*, vol. III: H-Me, p. 589.

10 Reinhart Koselleck. *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trotta, [2006] 2012, p. 33.

civil, que se apreciaba más cruenta y violenta. La revolución “rechaza teóricamente la antigua repetición de las manifestaciones brutales y sangrientas de una guerra civil”,<sup>11</sup> lo que provocó que el concepto de “guerra civil” pasara a un segundo plano en el imaginario colectivo, llegando incluso a convertirse en un “concepto rígidamente opuesto” al de revolución.<sup>12</sup> Koselleck nos explica, entonces, cómo el hecho de la guerra civil y su concepto, a partir de ese momento, se vincula a una lucha más cruel, caracterizada por atrocidades, enfermedades y asesinatos que se minimizan y se esconden en el caso de las revoluciones.

Este olvido deliberado de los episodios cruentos de las revoluciones sociales sigue vigente para Koselleck en el ejemplo americano de la guerra de la independencia. Alcanzar la democracia, firmar la Declaración de los Derechos del Hombre o conseguir la liberación de los esclavos son ideales que permiten hablar de revolución y no de guerra civil, aunque en el fondo se tratara de una verdadera guerra en toda su magnitud. Pero ahora, este nuevo concepto de “guerra civil” como revolución se legitima “porque era justa, al ir dirigida a la eliminación de un injusto despotismo”.<sup>13</sup>

Esta misma tesis de Koselleck (“el auténtico sentido político de la revolución, esto es, la guerra civil, queda encubierto”) se repite otra vez en *Crítica y crisis*. En esta ocasión, y a propósito nuevamente de la Revolución francesa, Koselleck señala que el concepto de “revolución” acabó por desplazar la expresión “guerra civil” por ser esta más violenta y menos utópica. La revolución debía diferenciarse de la guerra civil, porque el tenor general de la Ilustración en favor de las revoluciones venía a defender su necesitarismo:

Las revoluciones son necesarias; si no tienen lugar, el pueblo es culpable; si, por el contrario, acaecen –y este es el reverso de la escisión moral– el culpable es el príncipe. El Estado, en cuanto Estado despótico mismo, es ya el principio encarnado de la guerra civil; si este Estado es derrocado, no se trata de guerra civil alguna, sino de una revolución. Mediante el concepto de revolución –sujeto en el dualismo moral y política– se invoca y conjura de hecho, moralmente, la guerra civil, aunque se la encubre políticamente.<sup>14</sup>

Así entendida, la revolución “es un evento inocente”, casi justiciero, que pretende rebelarse ante un gobierno injusto.<sup>15</sup> Es verdad que la revolución conlleva crímenes y situaciones violentas, pero con ella se espera

---

11 Reinhart Koselleck. *Historias de conceptos...*, p. 34.

12 Reinhart Koselleck. *Historias de conceptos...*, p. 35.

13 Reinhart Koselleck. *Historias de conceptos...*, p. 148.

14 Reinhart Koselleck. *Crítica y crisis del mundo burgués*. Madrid, Rialp, [1959] 1965, p. 291, nota nº 97.

15 Reinhart Koselleck. *Crítica y crisis...*, pp. 329-330.

conseguir una situación de mejora, pues, como se enuncia en la entrada “Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg” del *Lexikon Geschichtliche Grundbegriffe*, “con esa convicción patriota es posible contrarrestar el riesgo que toda guerra civil trae consigo”.<sup>16</sup> De esta forma comienza a introducirse una expresión nueva en el lenguaje político –y en el lenguaje ordinario–, que tendrá su culminación en el caso de la guerra civil española. La expresión es breve y rotunda, propia de un pensamiento exaltado: “Morir por la patria”. Si la guerra civil es justa, si con la revolución se persiguen valores e ideales legítimos, el buen ciudadano puede ofrecer a la patria su propia muerte como un sacrificio. Había renacido el patriotismo. Tal y como indicaron los clásicos (Píndaro, Horacio), se acepta que *Dulce et decorum est pro patria mori*.<sup>17</sup> Es entonces cuando Koselleck se refiere a un caso concreto de la historia española, aunque no sea propiamente el de la guerra civil:

Algo procedente de la Antigüedad republicana reapareció, algo que con la Revolución francesa pasó a formar parte del núcleo del patriotismo: el culto politizado, patriótico de los muertos. Este nuevo culto político de los muertos, que conmemora a cada ciudadano como soldado, se ha hecho desde entonces susceptible de ser representado en monumentos, ha sido reclamado por la Ilustración y se ha hecho realidad desde la Revolución francesa. No hay sociedad en Europa en la que no haya un monumento a los caídos, con independencia de su forma. (...) En España el revolucionario concepto de movimiento de patriotismo incluso se cosificó en un sujeto digno de veneración. El obelisco erigido en 1840, repleto de figuras y trofeos y con una llama eterna delante, conmemora a las víctimas del 2 de mayo de 1808, que, rebelándose contra los franceses, empaparon el campo de la lealtad con su sangre. La inscripción termina con el llamamiento: ¡Honor Eterno al Patriotismo!<sup>18</sup>

Como se sabe, la cuestión del “partisano” como desdoblamiento de ese “morir por la patria” será clave para Reinhart Koselleck. En esta cuestión, lo sucedido en España en 1808 será una referencia ineludible que Koselleck tomará de Schmitt, quien, a su vez, se basaba en Clausewitz.<sup>19</sup>

---

16 Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe...*, vol. V: Pro-Soz, p. 778.

17 Citados en Reinhart Koselleck. *Historias de conceptos...*, p. 151. Por lo demás, el culto politizado de los muertos se convertirá en uno de los temas principales de estudio para Koselleck en sus últimos años.

18 Reinhart Koselleck. *Historias de conceptos...*, p. 153. En la entrada “Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg” del *Lexikon* también se refiere a la guerra civil española de 1820 (trienio liberal) en estos términos: “*Ein politischer Verbrecher im Sinne des alten Regimen kann dann zum Retter des Vaterlandes werden, wie die Ereignisse 1688 in England, 1820 in Spanien und 1830 in Frankreich beweisen*”. Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (Eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe...*, vol. V: Pro-Soz, pp. 778-779.

19 Ver a este respecto: Adrián Velázquez “Teoría de la guerra e historia conceptual: Clausewitz y la sublevación popular de Reinhart Koselleck”, *Conceptos Históricos*, Nº 1, 2015, pp. 72-97.

En cualquier caso, y como ya hemos apuntado, es en el capítulo titulado “Revolución como concepto y como metáfora” donde quizá encontremos un tratamiento más extenso sobre el concepto de “guerra civil”.<sup>20</sup> Koselleck sostiene aquí que las acepciones que engloba el concepto “revolución” pueden dividirse en tres grupos. En primer lugar, la revolución puede definirse como una agitación política violenta que se origina de “arriba abajo”, esto es, cuando el poder vigente lucha contra las bases. En segundo lugar, la revolución puede entenderse en su movimiento contrario: como una rebelión de “abajo hacia arriba”, cuando es el pueblo el que se dirige contra la tiranía, el despotismo o la dictadura. Finalmente, habría un tercer caso de revolución que vendría a caracterizarse por un hobbesiano “todos contra todos”: la guerra civil. En palabras más elegantes del historiador: la guerra civil consistiría en “los disturbios desde una perspectiva en cierto modo neutral, objetiva: *discordia*-discordia, *bellum civile*-guerra civil, *motus*-movimiento, *vicissitudo*-cambio”.

Koselleck insiste en esta misma idea en el trabajo titulado “Conceptos de enemigo”. Dentro de una órbita schmittiana, Koselleck afirma que buena parte de las guerras que han tenido lugar pueden ordenarse en función de las distintas constelaciones que se delimitan en las categorías de “dentro-fuera”. Estados, naciones, clases, partidos, han luchado ininterrumpidamente contra *el otro*, contra lo *de fuera*, cuando de pronto el otro lado se ha percibido como el *enemigo*. Se establece así un binomio, una lucha, que se constituye en términos contrapuestos (*contraconceptos*, los llamará Koselleck) entre un “nosotros” y un “ellos”. Los ejemplos son innumerables: bárbaros contra helenos, paganos y cristianos, herejes frente a ortodoxos... En cualquiera de los casos, asistimos a una dialéctica constitutiva de ambos polos: unos y otros se necesitan autoafirmar como contrarios y diferentes, casi opuestos, para dotarse a sí mismos de contenido negativo. Yo soy esto, porque no soy aquello. La elección de mi enemigo es, por tanto, necesaria para poder constituirme.

Con todo, habría que matizar que la semántica histórica en la que aparecen estos registros (amigo/enemigo, fuera/dentro) no siempre es la misma. De esta manera, la distinción entre helenos y bárbaros o entre creyentes y herejes no es cualitativamente igual si se compara con la terminología propia de la política moderna. Esto es interesante para entender que en el caso de la guerra civil española se construyó un antagonismo tan radical que viabilizaba el exterminio del enemigo y eliminaba, así, toda posibilidad de redención que sí se daba en la fórmula creyentes/herejes.

Consciente de estas implicaciones, Koselleck, en un esfuerzo historiográfico, intenta ofrecer una serie de pautas que expliquen este hecho

---

20 Ver Reinhart Koselleck. *Historias de conceptos...*, pp. 161-170.

sociológico. Según su opinión, en muchas ocasiones, un criterio de esta hostilidad interna, para diferenciarse *del otro*, ha sido el recurso de la diversidad de lenguas. La creación de naciones lingüísticas instrumentalizadas, revestidas con otras motivaciones como pueden ser las económicas, las religiosas o las geográficas, han provocado un criterio de exclusión que ha contribuido a generar la idea (el concepto) de enemigo. La lengua excluye *al otro* y a la vez forma un grupo compacto que comienza a concebirse como diferente.

A partir de aquí cabe preguntar: ¿qué sucede entonces en los casos de “guerras civiles” en los que ambos bandos hablan la misma lengua? Según Koselleck, las guerras civiles serían los mejores contraejemplos a su idea de que la lengua *per se* crea enemigos.<sup>21</sup> En la guerra civil se asiste a un fenómeno extraño, en el cual el hermano lingüístico, el conciudadano, se convierte en enemigo. Se abre entonces una brecha en el propio Estado, que lo divide en un dentro y un fuera en el seno mismo de sus propias fronteras. Koselleck finaliza esta parte de su estudio refiriendo una cita de René Schickele, que remite a la incapacidad de explicar con conceptos las propias guerras civiles. Dice así:

El mundo se divide en dos bandos y eso es bueno. Cada vez se perfilarán más claramente, con más fuerza y, ya que no merecerá la pena seguir viviendo si el espíritu destructivo vence, que tenga lugar el terrible combate a vida o muerte *más allá de todos los conceptos* que hasta ahora solíamos tener para referirnos a esta clase de luchas históricas decisivas. La lucha se librará *extra muros et intra* hasta el final. Es la guerra civil mundial.<sup>22</sup>

Pero, como buen teórico de la historia conceptual, se resiste a no ofrecer conceptualizaciones para la guerra civil, y por esta razón, en otro de sus escritos, aporta un nuevo factor que podría explicar el origen de las guerras civiles. Se trata en este caso del puro egoísmo humano. Inspirándose en esta ocasión en la “antropología individualista” de Thomas Hobbes, Koselleck entiende que “el ansia ininterrumpida de poder y más poder” por parte de los hombres es una de las causas principales que podrían explicar las guerras civiles.<sup>23</sup> Así las cosas, el estado de guerra pare-

---

21 Escribe Koselleck a este respecto: “La mayoría de las guerras civiles, y quizá las más brutales, se han producido donde ambos o todos los partidos se definían como enemigos en la misma lengua para luego matarse. Basta un vistazo a la época de las guerras civiles religiosas o más recientemente a Yugoslavia. Rojos y blancos en ruso, republicanos y realistas en francés, protestantes y católicos en alemán, serbios y croatas en ‘yugoslavo’, confederados y unionistas de los Estados Unidos en inglés. Todos se han matado con la ayuda de conceptos de la misma lengua” (Reinhard Koselleck. *Historias de conceptos...*, p. 195). Llama la atención que Koselleck no se refiera aquí al caso de España. Quizá, porque conocía que en la guerra civil española, la diversidad de lenguas sí fue un motivo determinante en el conflicto.

22 Reinhard Koselleck. *Historias de conceptos...*, p. 196. La cursiva es del propio autor.

23 Reinhard Koselleck. *Crítica y crisis...*, p. 42.

cería ser connatural a la naturaleza humana, que siempre desea ejercer su fuerza y poder. La misma idea aparece en la entrada “Krieg” del *Lexikon*, cuando Wilhelm Janssen, hablando de la guerra civil, nos explica que en los orígenes de este concepto, la guerra, el belicismo, se relacionaba con una especie de ley natural existente en todos los hombres.<sup>24</sup>

Pero una vez que el ser humano ha experimentado los horrores de la guerra civil en toda su crudeza, comienza a desarrollar –de forma también natural– los consiguientes anhelos de paz. Es entonces cuando aparece la figura de un soberano capaz de terminar con la guerra civil y proteger a todos los súbditos (Hobbes). Como él es el garante del cumplimiento de los derechos de todos, el ciudadano acepta y obedece a este nuevo soberano también de forma natural. Es algo *racional*. En términos de Koselleck:

La razón es para Hobbes el término de la guerra civil: frase que puede invertirse también en su importancia histórica: el final de las guerras civiles religiosas es la “razón”. La comunidad –condicionada por la situación– existente entre el absolutismo y la filosofía racionalista queda aquí de manifiesto. La razón, que se alza triunfante de entre los desórdenes de la guerra civil religiosa, permanece por lo pronto dentro de la senda de esta guerra y funda el Estado.<sup>25</sup>

Desde esta conclusión, no nos extraña que tras las guerras civiles aparezcan las figuras de soberanos, caudillos o jefes de Estado que se revisten de un aura salvífica y se autopresenten como redentores del orden y garantes de la paz. El “caudillo” es, por tanto, quien garantizará la paz logrando la “unidad de lo interior y lo exterior”<sup>26</sup> que se había fragmentado en la guerra civil. Mas el análisis de esta figura nos llevaría a redactar otro artículo completamente diferente.

Valga entonces lo dicho en este capítulo para tener un conocimiento de lo que Koselleck entendía por guerra civil y poder centrarnos ahora en el estudio que hace sobre la guerra civil en España.

## Reinhart Koselleck y la guerra civil española

Aunque Reinhart Koselleck fue un lector empedernido de la historia de las civilizaciones (Spengler), no parece que mostrara un interés desmedido por los acontecimientos de la historia española. Ya fuera por el desconocimiento del español o por las escasas traducciones, en sus obras

---

24 Ver Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe...*, vol. III: H-Me, p. 607.

25 Reinhart Koselleck. *Crítica y crisis...*, p. 60.

26 Reinhart Koselleck. *Crítica y crisis...*, p. 299.

prefiere referirse a otras naciones, como Alemania, Inglaterra y Francia, como cuando estudia *La época de las revoluciones europeas de 1780-1848*<sup>27</sup> o cuando redacta el capítulo titulado precisamente “¿Tres mundos burgueses? Hacia una semántica comparada de la sociedad civil/burguesa en Alemania, Inglaterra y Francia”.<sup>28</sup> En todo caso, aunque España no fuera el centro de sus intereses, en buena parte de sus trabajos encontramos alguna referencia a la política española, aunque sea anecdótica,<sup>29</sup> sobre todo en sus últimos escritos, cuando el teórico de la historia conceptual ya era consciente de la repercusión que estaba teniendo su obra en este país.<sup>30</sup>

En el DLA-Marbach, además de su correspondencia y manuscritos, se conserva parte de su biblioteca personal a la que el investigador puede tener acceso ilimitado, si así lo desea. En el centro de Marbach hemos rastreado algunos libros que demuestran que Koselleck sí conocía a los autores más representativos de nuestra tradición. Así, por ejemplo, encontramos una traducción al alemán de un libro de José Ortega y Gasset titulado *Das Wesen geschichtlicher Krisen*, editado en Stuttgart en 1943.<sup>31</sup> La obra que Koselleck manejaba es una traducción realizada por Fritz Schalk del libro de Ortega *Esquema de la crisis y otros ensayos*, y según deja anotado el propio Koselleck, este lo compró en junio de 1943. El libro de Ortega y Gasset es el mejor ejemplo que podemos aportar del interés que mostró Koselleck por la filosofía española, ya que está subrayado y anotado casi hasta el final. Con todo, desconocemos qué razones llevaron a Koselleck a adquirir este ensayo orteguiano, y no otros más conocidos de este autor.

Pero lo que más sorprenderá al investigador que visite el DLA-Marbach y esté interesado en temas de filosofía española e iberoamericana, es el hallazgo de una carpeta titulada *Konvolut: Materialien zum Thema*

---

27 Ver Reinhart Koselleck. *La época de las revoluciones europeas 1780-1848*. Madrid, Siglo XXI, [1969] 1976.

28 Ver Reinhart Koselleck. *Historias de conceptos...*, pp. 225-276.

29 Un ejemplo de lo que decimos es cuando el propio Koselleck reconoce que, en muchas ocasiones, en Europa se desconoce las circunstancias de cómo se llegó a América: “Bemerkenswert finde ich, dass die heute immer deutlicher zutage tretenden globalen Zusammenhänge seit der Entdeckung Amerikas 1492 gegeben sind. Seit 1494, als die Erde zum ersten Mal geteilt wird zwischen Portugal und Spanien, ist Globalität selbstverständlich – auch wenn sie sich de facto damals der Erfahrung entzog. Zum Beispiel waren die Bedingungen des spanischen Silberhandels den Leuten in der Ukraine oder in Polen weitgehend unbekannt, obwohl sie für das europäische Währungsgefüge eine große Rolle spielten”. Reinhart Koselleck. “Reinhart Koselleck im Gespräch mit Renate Solbach”, *lablis. Jahrbuch für europäische Prozesse*, 2003. Disponible en <https://themen.iablis.de/2003/koselleck.html>, acceso 27 de junio de 2018.

30 Puede consultarse a este respecto el trabajo titulado “La introducción en España de la Historia Conceptual”, *Azafea*, Nº 13, 2011, pp. 257-276. También el de Faustino Oncina. “Die Bedeutung und Rezeption von Reinhart Koselleck im spanischsprachigen Raum”, *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte*, vol. 4, Nº 1, 2015, pp. 21-26.

31 Signatura del ejemplar en la Biblioteca de Koselleck en el DLA-Marbach: BRK1.4. Bestand: G: Koselleck, Reinhart.

“Spanien” que se atesora entre los manuscritos de Koselleck. En ella, el historiador alemán fue guardando una serie de documentos sobre la historia española que seguramente utilizó como bibliografía autorizada a la hora de tratar la historia de nuestro país. En este cartapacio encontramos los siguientes textos leídos y subrayados por Koselleck:

1. Periódico de 22 de abril de 1961. Sección: *Ereignisse und Gestalten*. Título del artículo “Bis zur Lust des Zerstörens. Der Spanische Bürgerkrieg”, escrito por Robert Held.
2. Un recorte de un libro con la siguiente bibliografía específica sobre nuestra historia:
  - *Spanischer Bürgerkrieg*. “Deutschland u. d. Span. Bürgerkrieg 1936-39”, 1951, XVII, 819 páginas. Olwd. 40 (Akten z. dt. Außenpolitik).
  - Einhorn, Marion, *Die Ökonom. Hintergründe der Faschist. Deutsch. Intervention i. Spanien 1936-39*, 1962, 244 pp.
  - Pemán, J. M., *Flammendes Spanien. Der Freiheitskampf des span. Volkes in Kreuzzugsreden u. Kriegsberichten* (ca 1939) 275 pp. Olwd.
  - Poncins, L. de, *Histoire secrète de la Révolution espagnole*, 1941. 294 pp.
  - *Spanien, das Land zwischen Afrika u. Europa. Ein Beitr.z. Beurteilung des Span. Bürgerkrieges*. De A. Schmid. 2. A. 1936.
  - Wölfel, D. J., *So ist Spanien. Geheimgeschichte eines Bürgerkrieges*. 2. A. 1937. 655 páginas. LWD. Fleck auf hint. Einbanddecke.
3. Valcárcel, A. “Kurzgefaßte Chronologie des spanischen Bürgerkrieges”. Koselleck subraya datos referentes a la creación del Partido Socialista Unificado de Cataluña (PSUC) en Barcelona en julio de 1936.
4. Georgi Dimitroff, *Ausgewählte Schriften*, vol. 3, 1935-1948. Berlin-Ost, 1958, 35 páginas. Subraya la primera página del documento.<sup>32</sup>
5. Una carta en castellano y su traducción al alemán del general de la división, comandante militar de las Islas Canarias a un “respetado ministro”. Firmada en Santa Cruz de Tenerife, el 23 de junio de 1936. Carta citada en Manuel Aznar, “Historia militar de la guerra de España (1936-1939)”, Ediciones Idea S.A. Madrid, 1940, 31 pp.
6. *Soviet Documents on Foreign Policy*. Selected and edited by Jane Degras, volume III, 1933-1941, Oxford University Press. London-New

---

32 En concreto, el siguiente párrafo: “Die Volksfront ermöglicht dem Kleinbürgertum, der Bauernschaft, der demokratischen Intelligenz, nicht nur der Bevormundung und Unterjochung durch die Clique des Finanzkapitals Widerstand zu leisten, sondern sich auch, gestützt auf die Kampfgemeinschaft mit der Arbeiterklasse im eigenen Lande und international, gegen das Finanzkapital zum Schutze ihrer ureigensten Interessen und Rechte zu erheben” (p. 1 del documento).

- York-Toronto 1953. Extracts from Litvinov's speech at the eight (extraordinary) Soviet congress.
7. "David T. Cattell, Soviet Diplomacy and the Spanish Civil War", Berkeley and Los Angeles, 1957.
  8. *Dokumente zur Stellung der Komintern zum Spanischen Bürgerkrieg*.
  9. James W. Garner, *Questions of International Law in the Spanish Civil War*.
  10. Friedrich Hoßbach, *Zwischen Wehrmacht und Hitler, 1934-39*, Wolfenbüttel, 1949, Beilage II: "Niederschrift über die Besprechung in der Reichskanzlei am 5.11.1937 von 16.15 bis 20.30 Uhr" ("Hoßbach-Protokoll"), 215 pp.
  11. *Akten zur deutschen auswärtigen Politik 1918-1945*, Serie D (1937-1945), Bd. III, Baden-Baden, 1951.
  12. León Blum, *L'Histoire Jugera*, Montréal/Paris, 1945, p. 156 ff.
  13. *Papers relating to the Foreign Relations of United States*. Diplomatic Papers 1936, vol. II, Europe, Washington, 1954, p. 502 ff.
  14. *The Times*. 9.10.1936, p. 15. "No Intervention".
  15. Winston Churchill. "Step by Step. 1936-39". London, 1939.
  16. Una carta fechada con posterioridad (13.12.65) en la que el director del Dolmetscher-Institut de la Universidad de Heidelberg, Beinert Berthold, le escribe para comunicarle que tras su última conversación le envía sus trabajos sobre la historia española, especialmente los que tratan sobre la historia de la constitución del siglo XIX. Hay varios trabajos de este profesor sobre este tema.
  17. Un trabajo firmado por Ursula Götte (parece ser una alumna de Koselleck) titulado "Die Lage der Bauern in Deutschland, England und Spanien von 1800-1830".
  18. Dos informaciones de dos seminarios que imparte el profesor Bertold Beinert. Uno, en el semestre de invierno de 1969-1970 sobre "Spanische Geschichte von 1875 bis zur Gegenwart" y otro en el mismo semestre (invierno 1969-1970) sobre "Bürgerliche und proletarische Linke in Spanien zwischen 1869 und 1939".
  19. Un trabajo de Madeleine von Maydell (parece ser otra alumna) titulado "Der spanische Konstitutionalismus von 1812".
  20. Notas de lecturas sobre España y Rusia. No se indican los lugares referidos en las notas.
  21. Trabajo de un alumno del Hauptseminar llamado Franz-Josef Schmillen, del semestre de invierno de 1967-1968 de la Universidad de Bochum, titulado "Nationale Bewegungen und Verfassungskampf in Spanien (1812-1845)". El seminario trabajaba la "Sozial- und Verfassungsgeschichte Europas um 1850". (En el DLA-Marbach hay una carpeta adicional de Koselleck sobre este mismo seminario).

Como observamos, la mayoría de estos documentos están dedicados al estudio y a la investigación de la guerra civil española, y la pregunta que cabe hacerse es por qué Reinhard Koselleck reunió tanta bibliografía sobre este tema. Naturalmente, la respuesta inmediata reconoce que cualquier profesor de historia del siglo XX se interesaría por este acontecimiento, pero en el DLA-Marbach hemos encontrado otras evidencias, como el dato de que Koselleck organizó un seminario sobre esta misma cuestión en 1961, y de ahí, pensamos, deriva su interés por guardar tanta bibliografía específica.

En efecto, en esa misma carpeta (*Materialien zum Thema "Spanien"*) descubrimos una serie de manuscritos y legajos que dan cuenta de que del 5 al 9 de marzo de 1961 tuvo lugar en la Universidad de Heidelberg un congreso sobre la guerra civil española. Según sabemos por estos mismos documentos, el seminario se organizó conjuntamente por las facultades de Historia de la Universidad de Heidelberg y por la Karl-Marx-Universität de Leipzig. El propósito, según reconocen ambas partes, era llevar a cabo, en ese año 1961, actuaciones conjuntas entre universidades pertenecientes a la República Democrática Alemana y a la República Federal de Alemania. El profesor de Leipzig con el que Koselleck preparó dicho encuentro era el catedrático Kossok, quien se desplazó hasta Heidelberg con un grupo compuesto por diez alumnos y algunos investigadores, para discutir el rol que había tenido la guerra civil española en la política mundial. Según se dice en un comunicado que se conserva entre estas notas originales de Koselleck, fueron los historiadores de Leipzig los que propusieron el tema de la guerra civil española con el objeto de reflexionar sobre "el papel que desempeñaron Gran Bretaña, Francia y la URSS en este conflicto".<sup>33</sup> En otro de los documentos que encontramos se describe el programa del siguiente modo:

Domingo, 5 de marzo

- |        |   |
|--------|---|
| 18. 45 | Llegada   |
|        | Desplazamiento a la residencia de estudiantes<br>"Klausenpfad"                              |
| 19.30  | Cena (a continuación encuentro, sin compromiso,<br>en el bar "Essighaus" de la calle Plöck) |

Lunes, 6 de marzo

- |      |  |
|------|--|
| 8.30 | Desayuno en la residencia de estudiantes |
|------|--|

---

<sup>33</sup> Signatura en el DLA-Marbach: A: Koselleck, Zugangsnummer HS.2008.0095. "Kommuniqué". Todas las citas que vienen a continuación son fruto de una traducción propia del alemán.

9.30-12.30	Primera parte del Seminario (“Haus Buhl”) <sup>34</sup> Tema: “Circunstancias internas de España en el siglo XX con especial atención a las que causaron la guerra civil” Presentación: Heidelberg <sup>35</sup>
13.00	Comida en el comedor universitario
15.00-18.00	Segunda parte del Seminario (Haus Buhl) Tema: “Alemania e Italia ante la situación española 1936-39” Presentación: Leipzig
19.00	Cena (si se cree conveniente)
Martes, 7 de marzo	
8.30	Desayuno en la residencia de estudiantes
9.30-12.30	Tercera parte del Seminario (Haus Buhl) Tema 1: “Inglaterra y la situación española 1936-39” Presentación: Heidelberg Tema 2: “Francia y la situación española 1936-39” Presentación: Leipzig
13.00	Comida en el comedor universitario
15.00-18.00	Cuarta parte del Seminario (Haus Buhl) Tema: “La Unión Soviética y la situación española 1936-39” Presentación: Heidelberg
19.00	Cena (si se cree conveniente)
Miércoles, 8 de marzo	
9.00	Desayuno en la residencia de estudiantes
10.00	Visita guiada por la ciudad. Punto de encuentro: Historisches Seminar
13.00	Comida en el comedor universitario
14.00	Salida hacia Schwetzingen y Speyer Punto de encuentro: antigua Universidad
19.00	Cena (si se cree conveniente)
Jueves, 9 de marzo	
8.30	Desayuno en la residencia de estudiantes

9.30-12.30	Quinta parte del Seminario (Haus Buhl) Tema: “La Internacional y la situación española 1936-39” Presentación: Leipzig
13.00	Comida en el comedor universitario
14.00	Sexta parte del Seminario (Haus Buhl) Presentación: “Conclusiones”
17.00	Pequeño refrigerio (si se cree conveniente)
17.30	Salida hacia Darmstadt. (Asistencia a la representación de <i>Las moscas</i> , de Sartre, bajo la puesta en escena de Rudolf Sellner) Punto de encuentro: antigua Universidad

En el DLA-Marbach se conservan unos apuntes tomados a mano (por los rasgos gráficos entendemos que del propio Koselleck) sobre algunas de las ponencias impartidas en el seminario. Del análisis de estos apuntes concluimos que la conferencia sobre la Internacional y la guerra civil española fue impartida por el ponente Valcárcel, mientras que la ponencia sobre Alemania e Italia la pronunció Frau Secker. Esto nos hace pensar que quizá Koselleck, como anfitrión que era de este seminario, tal vez impartió la primera de ellas, pues no encontramos notas sobre esa primera ponencia y, como se indica en el programa, fue presentada por alguien de Heidelberg. En cualquier caso, no se conserva ninguna conferencia íntegra, lo que dificulta nuestra labor de saber si el concepto de “guerra civil” estudiado en la primera parte de nuestro artículo fue discutido en este congreso.

De todas formas, en el comunicado de prensa que se conserva y que hemos citado anteriormente, se dice que a lo largo del seminario los participantes no lograron ponerse de acuerdo sobre el papel que las potencias mundiales tuvieron en el transcurso de la guerra civil española. Tan solo hubo entendimiento a la hora de “enjuiciar el comportamiento de Hitler y Mussolini”. No obstante, los representantes de las universidades, tanto de la Universidad de Heidelberg como la de Leipzig, reconocen que si trabajan más tiempo juntas, encontrarán fácilmente más

---

34 La Haus Buhl es el lugar donde se celebró el seminario. Se trata de un edificio perteneciente a la Universidad de Heidelberg, que se encuentra en el centro histórico de la ciudad.

35 En el legajo que comentamos no se especifica quién fue el ponente de cada una de las partes. Tan solo se deja escrito “Referat” (lo hemos traducido por “Presentación”) realizada por Heidelberg o Leipzig. Nosotros deducimos, por tanto, que el encargado de esta primera parte provenía de la Universidad de Heidelberg, sin que podamos saber el nombre. Tenemos sospechas para pensar que esta primera parte, a modo de preámbulo, fue impartida por el propio Koselleck como conferencia inaugural.

acuerdos. Por eso, concluyen, “un posible intercambio en el futuro de estudiantes con becas sería una magnífica idea”.<sup>36</sup>

No sabemos dónde se publicó este comunicado, pero sí reconocemos que el tono de esta crónica del congreso es mucho más cordial que otras notas de prensa que sobre este mismo seminario se publicaron en Leipzig. A partir de aquí, los textos autógrafos de Koselleck se entremezclan con copias de notas, cartas dirigidas a Leipzig y recortes de prensa que, en muchos casos, no solo no guardan un orden cronológico, sino que ni siquiera están fechados. Por esta razón intentamos realizar un breve resumen estipulativo de lo que pudo suceder tras el seminario, con el deseo facilitador de que en el futuro puedan rastrearse más documentos que aclaren este episodio.

Según nos consta por la documentación conservada en el DLA-Marbach, el seminario no fue tan fructífero ni agradable como pudiera parecer en el primer comunicado. Tras la finalización del congreso, el 23 de marzo, el profesor de Leipzig, el doctor Kossok, publicó un artículo en el periódico de Leipzig –*Die Union*– acerca de su estancia en Heidelberg, y unos días más tarde, el 28 de marzo, concedió una entrevista en otro medio local. Koselleck, que guardaba copias del artículo de *Die Union*, se sorprendió al leer las declaraciones que ofreció el profesor Kossok en Leipzig, y se enfureció. Varias frases subrayó Koselleck del comunicado de Kossok. Estas son: que lo más importante para ambas partes fue que en las discusiones los estudiantes de Heidelberg estuvieran de acuerdo con los de Leipzig en señalar los acuciantes problemas que se derivan del desarrollo del armamento nuclear actual y que agradecía que los estudiantes de la Universidad de Heidelberg se hubieran disculpado por el escandaloso suceso de Marburg,<sup>37</sup> demostrando así que los compañeros de Heidelberg se distanciaban del régimen fascista.<sup>38</sup>

Tras leer todos los documentos, entendemos que a lo largo de las sesiones del seminario, la guerra civil en España poco a poco dejó de ser el tema central para centrarse en una discusión política sobre los dos regímenes que allí se habían enfrentado y que de algún modo se veían reflejados ahora en las “dos Alemanias” resultantes como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial. Los compañeros de Leipzig se mostraron orgullosos de alinearse con el bando “republicano” y no tuvieron ningún problema en insinuar que la representación del lado “fascista” quedó del lado de la República Federal de Alemania. Así, acusaron a

---

36 DLA-Marbach: “Kommuniqué”.

37 Desconocemos qué sucedió en Marburg ese año, pero como hemos visto en el artículo de prensa, y según la interpretación del profesor Kossok, fue un “ataque fascista a los valores de la República Democrática Alemana”.

38 Signatura en el DLA-Marbach: A: Koselleck, Zugangsnummer HS.2008.0095. “Abschrift aus der Tageszeitung der CDU im Bezirk Leipzig ‘Die Union’ von 23. März 1961”.

los alemanes *occidentales* de “mantener políticas tan peligrosas como el armamento nuclear que pueden desencadenar nuevas guerras civiles”.<sup>39</sup> De igual manera, los profesores de Leipzig sostuvieron que todavía en ese entonces los españoles seguían huyendo y exiliándose en Alemania, precisamente, por causa del fascismo allí vigente.

La respuesta de Koselleck no se hizo esperar. El 24 de abril de 1961 dirigió una carta a quien había sido su compañero de seminario en términos duros. La acusación fue clara: el profesor Kossok utilizó el seminario sobre la guerra civil española para hacer propaganda en Leipzig. Koselleck se mostró defraudado con la actitud del profesor colega, y en respuesta a sus declaraciones sobre los refugiados le recordó que desde 1953 en Alemania occidental habían llegado más de un millón de refugiados que no procedían precisamente de España. Más bien al contrario: provenían “de esa parte de Alemania que usted hace valedera como patria que acoge a los presos políticos y emigrantes del pueblo español. Yo le pregunto: ¿quién exige a quién?”.<sup>40</sup> La carta se cierra con un *dossier* sobre el número de estudiantes extranjeros que la Universidad de Heidelberg ha recibido ese año, que Koselleck adjuntó. Allí subrayó que de Alemania del Este había, en ese momento, 444 matriculados.

No sabemos si el profesor Kossok contestó a Koselleck o si ni siquiera llegó a recibir su carta, pero sí sabemos que Koselleck insistió en hacer llegar a Leipzig su hondo malestar. Por este motivo, el 9 de mayo de ese mismo año, escribió otra carta dirigida, en esta ocasión, a Waltraud Ebel, profesora en el Institut für Deutsche Geschichte, de Leipzig.<sup>41</sup> Koselleck comenzó su epístola recordándole que en los preparativos del seminario, una de las condiciones en la que ambas partes se pusieron de acuerdo consistió en publicar una reseña del congreso en alguna revista especializada en historia, y nunca en la prensa habitual, para no viciar los propósitos que se pretendían conseguir con este intercambio estrictamente académico. “Usted así me lo confirmó en su carta del 25 de febrero de 1961”,<sup>42</sup> sostuvo Koselleck. También le dijo que sobre ese mismo acuerdo (*Gentleman's agreement*, según lo tildó el señor Piazza) se habló en varias ocasiones en las conversaciones mantenidas en Heidelberg. “Pero ustedes no han cumplido ninguno de los dos acuerdos”. Al contrario, en Leipzig han utilizado el seminario para abanderar “una acción

---

39 Ver “Abschrift aus der Tageszeitung der CDU im Bezirk Leipzig ‘Die Union’ von 23. März 1961”.

40 Signatura del DLA-Marbach: A: Koselleck, Zugangsnummer HS.2008.0095. “Carta de Reinhard Koselleck al Dr. Kossok. 24.IV.61”.

41 Signatura del DLA-Marbach: A: Koselleck, Zugangsnummer HS.2008.0095. “Carta de Reinhard Koselleck a Frau Waltraud Ebel. 9.5.61”.

42 En el DLA-Marbach no hemos encontrado esta carta.

de propaganda [*Propagandaaktion*]” contra el armamento nuclear y otras políticas actuales que nada tienen que ver con un seminario académico. Además, el profesor Kossok, en una de sus entrevistas, ha modificado el título original del seminario: “La situación española en la política mundial 1936-1939” [*Die spanische Frage in der Weltpolitik 1936-1939*] por la polémica fórmula leipzigiana de “La guerra española 1936/39 en la política internacional” [*Der spanische Krieg 1936/39 in der internationalen Politik*].<sup>43</sup> Así las cosas, termina Koselleck, si ustedes siguen interesados en realizar un segundo seminario en Leipzig sería tan solo con las garantías oportunas de no monopolizar este intercambio para “sus fines propagandísticos [*zu politischen Propagandaaktionen*]”.

Nada más sabemos de este enfrentamiento, ni de si hubo una segunda edición del congreso en la Universidad de Leipzig. Es verdad que no era la primera vez que Koselleck recibía acusaciones de ser un pensador conservador,<sup>44</sup> pero verdaderamente creemos que el enfado de Koselleck no proviene solamente por la identificación velada que se hacía de la Alemania occidental que él y la Universidad de Heidelberg representaban con el fascismo de principios del siglo XX. Estoy convencida de que el enfado se suscitó también por el uso particular y tergiversado que se había hecho de un acto pretendidamente académico en el que además se había pactado “guardar las formas”.<sup>45</sup>

El incidente nos sirve, entonces, para acercarnos a una parte de esa “guerra fría cultural” que también podemos reconocer en aquella época y para conocer un episodio más de la vida de Koselleck en el que lo vemos defender la autonomía de la Academia frente a épocas pasadas, que él conocía muy bien. Eran tiempos en los que la educación universitaria había estado mucho más politizada e instrumentalizada. En 1961, Reinhart Koselleck reclamó otra posibilidad de poder realizar un debate erudito, objetivo y neutral entre historiadores, que no se viera censurado ni encorsetado por los poderes públicos.

---

43 Ver “Carta de Reinhart Koselleck a Frau Waltraud Ebel. 9.5.61”.

44 El profesor Faustino Oncina ha estudiado las múltiples acusaciones veladas de “tradicionalismos y pujantes neoconservadurismos” que recibió Koselleck en sus días por parte de otros historiadores. Ver Faustino Oncina. “Necrológica del outsider Reinhart Koselleck: el ‘historiador pensante’ y las polémicas de los historiadores”, en Faustino Oncina (ed.): *Teorías y prácticas de la Historia conceptual*. Madrid, CSIC, 2009, pp. 233-267. También el investigador Jan Eike Dunkhase en su libro *Absurde Geschichte: Reinhart Kosellecks historischer Existentialismus* (Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 2015) analiza esta cuestión.

45 En un pliego de esta carpeta, deja anotado Koselleck su enfado con estas frases inconexas: “las chorradas de la esvástica”, “Indicar que nosotros (subrayado), a pesar de todas las asperezas, no hemos entonado ese tono. No hemos dicho nada. Hemos guardado las formas”. Ver Signatura del DLA-Marbach: A: Koselleck, Zugangsnummer HS.2008.0095.

## A modo de conclusión

Al inicio de este artículo señalamos que nuestro propósito principal era el análisis del concepto de “guerra civil” que Koselleck había manejado en sus obras, y así lo hemos hecho en la primera sección de nuestro trabajo. Verdaderamente sorprende que un concepto tan importante para la historia y la política no fuera estudiado con detenimiento por Koselleck, como, por otra parte, sí lo fueron los de “crisis”, “revolución” o “patriotismo”. De inmediato nos dimos cuenta de que si bien no disponemos de un estudio específico sobre la guerra (ningún tipo de guerra), el concepto de “guerra civil” sí se hace presente en varios de los escritos de Reinhard Koselleck. A partir de entonces, en nuestra condición de historiadores de la filosofía, atraídos particularmente por la historia de la filosofía española e iberoamericana, comenzamos a preguntarnos por el bagaje cultural que sobre nuestra tradición había podido atesorar Koselleck. ¿Por qué no se mostró interesado este gigante de la historia en alguno de nuestros acontecimientos? Y si lo hizo, ¿cuáles fueron sus pretensiones? Lo que comenzó siendo una mera hipótesis de trabajo quedó confirmado como *factum* después de una estancia investigadora en el DLA-Marbach y la consiguiente elaboración de este estudio.

La carpeta hallada entre los documentos inéditos de Reinhard Koselleck en el DLA-Marbach nos permite afirmar que Koselleck conoció de primera mano nuestra tradición, estudió a fondo la guerra civil española y aplicó el sentido y la inteligencia que otorgaba al concepto de “guerra civil” a nuestro pasado siglo XX. Infelizmente no se conservan las notas de la ponencia que sobre estos temas pudo preparar Koselleck, por lo que nos es imposible vincular teóricamente las dos partes que han configurado nuestro artículo: el alcance y el significado del concepto “guerra civil” y el seminario sobre la guerra civil española. ¿Discutió Koselleck en el seminario de 1961 la noción de guerra civil como un antagonismo entre amigo/enemigo? ¿Se habló allí de que una causa de la guerra civil española sí pudo ser la diversidad de lenguas? ¿Se utilizó la sinonimia entre revolución y guerra civil que señalábamos al inicio? Nada podemos decir al respecto, pero no descartamos la esperanza de encontrar más documentos en el futuro, en una nueva catalogación y puesta al día del DLA-Marbach. Una eventual y posible conferencia inédita de Reinhard Koselleck sobre las circunstancias que provocaron la guerra civil española sería, desde todo punto de vista, interesante para los filósofos e historiadores.

Pero la carpeta descubierta nos deparó otros hallazgos y conclusiones. Tras el estudio del material encontrado y el enfrentamiento que tuvo Koselleck con los profesores de Leipzig, podemos concluir que en la década de los sesenta Koselleck fue protagonista de al menos cuatro conflictos destacables. En primer lugar, estudió la guerra civil

española y el papel que otras potencias mundiales desempeñaron en dicho enfrentamiento, con independencia de que en España todavía estuviera gobernando el régimen vencedor. En segundo lugar, protagonizó, en 1961, un intercambio universitario entre las dos Alemanias, aun cuando dicho encuentro pudo acabar siendo politizado –como así sucedió–, encontrándose, como se encontraba, en medio de una “guerra fría cultural”. De igual modo, nos parece importante destacar cómo Koselleck se negó a equiparar el fascismo de los primeros años del siglo XX con las decisiones tomadas por la República Federal de Alemania, en referencia por ejemplo al armamento nuclear. Finalmente, porque defendió la autonomía de la universidad por medio de un estudio objetivo, no instrumentalizado, de los hechos y los conceptos históricos.

Quizá esta última conclusión sea la que debemos priorizar como universitarios que somos. Koselleck no solo nos enseñó que los conceptos históricos no pueden tener una pretensión de totalidad y validez universal. También los análisis que de ellos hacen los sujetos pueden caer en determinaciones epocales y otros usos interesados. Por eso, hoy como ayer, se hace necesario defender la independencia de los centros de investigación, facultades y universidades, para que permanezcan en espacios propios, fuera de las políticas gubernamentales. Porque, en palabras del propio Koselleck, la historia siempre se sustrae a toda instrumentalización. “Ella siempre se vengará como un poder que entraña algo más que la posibilidad de forzar ofertas de identificación”.<sup>46</sup>

---

46 Reinhart Koselleck. “Historia(s) e Histórica 1 Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt”, *Isegoría*, Nº 29, 2003, pp. 211-224, aquí p. 220. Entrevista traducida por Faustino Oncina del original: “Geschichte(n) und Historik. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Carsten Dutt”, *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Nº 2, 2001, pp. 257-271. Para conocer cómo *Isegoría* decidió publicar esta entrevista se recomienda: Concha Roldán. “Ilustración y Semántica histórica: el protagonismo de Leibniz”, en Faustino Oncina (ed.): *Teorías y prácticas de la Historia conceptual...*, pp. 393-422.

## Bibliografía

**Brunner, Otto; Conze, Werner y Koselleck, Reinhart** (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1994, Vols. III y V.

**Dunkhase, Jan Eike**. *Absurde Geschichte: Reinhart Kosellecks historischer Existentialismus*. Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 2015.

**Koselleck, Reinhart**. *Crítica y crisis del mundo burgués*. Madrid, Rialp, [1959] 1965.

— *La época de las revoluciones europeas 1780-1848*. Madrid, Siglo XXI, [1969] 1976.

— *Aceleración, Prognosis y Secularización*. Valencia, Pre-Textos, 2003.

— “Historia(s) e Histórica 1 Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt”, *Isegoría*, Nº 29, 2003, pp. 211-224.

— “Reinhart Koselleck im Gespräch mit Renate Solbach”, *Iablis. Jahrbuch für europäische Prozesse*, 2003. Disponible en <https://themen.iablis.de/2003/koselleck.html>, acceso 27 de junio de 2018.

— *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trotta, [2006] 2012.

**Martín, María**. “La introducción en España de la Historia Conceptual”, *Azafea*, Nº 13, 2011, pp. 257-276.

**Oncina, Faustino** (ed.). *Teorías y prácticas de la Historia conceptual*. Madrid, CSIC, 2009.

— “Die Bedeutung und Rezeption von Reinhart Koselleck im spanischsprachigen Raum”, *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte*, Vol. 4, Nº 1, 2015, pp. 21-26.

**Schmitt, Carl**. “El orden del mundo después de la Segunda Guerra Mundial”, *Revista de estudios políticos*, Nº 122, 1962, pp. 19-38.

**Velázquez, Adrián**. “Teoría de la guerra e historia conceptual: Clausewitz y la sublevación popular de Reinhart Koselleck”, *Conceptos Históricos*, Nº 1, 2015, pp. 72-97.

Ana Meléndez. “La temporalidad del trauma: del campo psicoanalítico a la semántica histórica”, *Conceptos Históricos*, 5 (7), pp. 40-65.

## RESUMEN

El presente artículo aborda la cuestión de la traslación de la noción de “trauma” del campo psicoanalítico a la semántica histórica desde una perspectiva koselleckiana. Asumiendo la premisa fundamental de la metodología de la historia conceptual teorizada por Reinhart Koselleck, según la cual el desarrollo y la evolución semántica de los conceptos constituyen la articulación del tiempo histórico, se entenderá que lo que esta trasposición indica es, en realidad, la cristalización de una experiencia social del tiempo que supone una nueva relación entre las nociones metahistóricas de espacio de experiencia y horizonte de expectativa.

**Palabras clave:** *Historia conceptual, modernidad, temporalidad, trauma, historiografía, psicoanálisis.*

## ABSTRACT

This article tries to address the question of the translation of the notion of trauma from the psychoanalytical field to historical semantics from a Koselleckian perspective. Assuming the fundamental premise of the conceptual history's methodology theorized by Reinhart Koselleck, according to which concepts, in their own development and semantic evolution, constitute the articulation of historical time, it will be understood that what this translation indicates is the crystallization of a social experience of time, involving a new link between the metahistorical notions of experience and expectation.

**Key words:** *Conceptual history, modernity, trauma, temporality, historiography, psychoanalysis.*

Recibido el 2 de enero de 2019

Aceptado el 18 de marzo de 2019

# La temporalidad del trauma

## Del campo psicoanalítico a la semántica histórica<sup>1</sup>

**Ana Meléndez**

ana.melendez@uv.es

Universitat de València, España



### Conceptos, tiempo e historia

A comienzos de los años sesenta, en un ambiente de fervor positivista en el que las polémicas modernas en torno a los métodos ensalzaban la ciencia natural como el único modo válido de conocimiento del ser humano, la hermenéutica filosófica gadameriana reivindicaba la legitimidad epistemológica de otras formas de experiencia depositarias de verdad. Se refería a las esferas que conforman su estructura hermenéutica (arte, tradición y lenguaje), tres espacios humanos cuya respuesta a la pregunta por la verdad habría de encontrarse respectivamente en la comprensión misma de la experiencia estética, histórica y filosófica. En relación con esta última, Gadamer sostiene que el hecho de la comprensión consiste en el tomar conciencia de la relación determinante del pensamiento que se da entre la palabra y el concepto.

Esto se entenderá mejor si recordamos que, para el autor de *Verdad y método*, todo pensamiento filosófico opera sobre un mundo previamente articulado en el lenguaje. El proceso de formación conceptual requerido por el pensamiento crítico, por tanto, nunca es el comienzo, sino que

---

<sup>1</sup> Este trabajo se ha realizado gracias a una beca de investigación predoctoral de Formación al Profesorado Universitario (FPU2014) en el marco del proyecto de investigación "Historia conceptual y crítica de la modernidad" (FFI2017-82195-P), del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

siempre se produce condicionado hermenéuticamente por un lenguaje hablado que ya expresa una determinada interpretación del mundo vinculada, de forma inextirpable, a la experiencia vital e histórica del ser humano. El ser, pues, se vertebra en el lenguaje. Y la filosofía, cuya conceptualidad constituye su esencia, es, para el discípulo de Heidegger, ese esfuerzo constante de búsqueda lingüística. Así, aunque aparezca bajo la forma gramatical de la palabra, el concepto tiene otra acreditación distinta: “aclarar el encubrimiento del origen de las palabras filosóficas, para poder mostrar la legitimidad de nuestros planteamientos”.<sup>2</sup>

De esto se sigue que, a diferencia de la función que se le otorga al concepto en las ciencias positivas, reducido a mera herramienta teórica referida a una realidad experiencial a fin de mostrar su validez o falibilidad, los conceptos filosóficos no son términos químicamente puros mediante los que someter objetos, sino realidades plurívocas en las que se manifiesta el vigor del pensamiento. En tal noción de concepto, asegura Gadamer, radica la legitimación filosófica de la historia conceptual [*Begriffsgeschichte*]:

esas “fracturas” en las que se quiebra en cierto modo la relación entre palabra y concepto y los vocablos cotidianos se reconvierten artificialmente en nuevos términos conceptuales, constituyen la auténtica legitimación de la historia del concepto como filosofía.<sup>3</sup>

Reinhart Koselleck, quien fuera discípulo de Gadamer en Heidelberg, asumirá esta esencial distinción entre palabra y concepto como una de las premisas metodológicas establecidas en 1972, en su introducción al diccionario de *Conceptos históricos fundamentales. Léxico histórico del lenguaje político-social en Alemania*,<sup>4</sup> cuyo principal cometido, como es sabido, es el estudio de la disolución del mundo antiguo y el surgimiento del moderno –al que Koselleck denomina *Sattelzeit*– a través de la historia de su aprehensión conceptual.<sup>5</sup> La producción teórica koselleckiana se basa en el supuesto de que durante tal período, en la centuria que va desde 1750 hasta 1850, se produjo una radical ruptura. Los cambios técnicos y políticos que trajeron consigo la Revolución Industrial y la Revolución francesa transformaron profundamente los cimientos sociales y culturales de Europa. El legado de las enseñanzas consagradas fue perdiendo importancia en la vida social, al mismo ritmo vertiginoso en que aumentaba el anhelo por lo nuevo. Muchos conceptos, como “revolución”,

2 Hans-Georg Gadamer. “La historia del concepto como filosofía (1970)”, en *Verdad y Método*. Vol. II. Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 81-93, aquí p. 87.

3 Hans-Georg Gadamer. “La historia del concepto...”, p. 93.

4 Ver Reinhart Koselleck. “Introducción al *Diccionario histórico de conceptos político sociales básicos en lengua alemana*”, *Anthropos*, N° 223, 2009, pp. 92-105.

5 Ver Reinhart Koselleck. “Introducción al *Diccionario*...”, p. 94.

“progreso” o “historia”, aprehendieron esos cambios y modificaron sus significados originales.

Una significación preferente a este respecto tiene el concepto moderno de historia. Hasta el siglo XVIII, en términos muy generales, la historia había sido entendida como un conglomerado de hechos fragmentarios. Lo que se esperaba del historiador, sin más, era que compusiera con destreza y talento pedagógico la narración de cosas quizá ejemplares pero particulares y contingentes. Por esto Aristóteles pudo hacer esa mítica comparación entre la poesía y la historia.<sup>6</sup> Sin embargo, en el plazo de cien años (1750-1850) el futuro se desligó del pasado, y la historia comenzó a concebirse como un proceso de perfeccionamiento continuo y creciente, abierto hacia un porvenir distinto del pasado y, por cierto, mejor que el pasado.<sup>7</sup> Esta nueva noción de historia temporalizada como discurrir homogéneo, cuya traslación conceptual constituye la filosofía idealista de la historia,<sup>8</sup> no podía ya aprenderse como algo paradigmático. En cuanto unidad continua, cancelaba la antigua tarea de la historia, la de ser maestra para la vida. La historia debía, a partir de entonces, ser contemplada y explicada de nuevo por cada generación, con miras a un progreso futurocéntrico que desataría un tiempo de aceleración.

A partir del análisis semántico-pragmático de los conceptos fundamentales de la modernidad, Koselleck pone de manifiesto no solo su irremplazabilidad a la hora de comprender la comunidad política y lingüística en la que se integran, sino también la estructura temporal interna que poseen, indiciaria de que bajo la conciencia moderna hay implícita una determinada concepción del tiempo, un tiempo nuevo que ya no se siente definitivo y que, al no poder orientarse en su pretérito, tiene que inventar su propio destino: “mi tesis es –afirma Koselleck– que solo se puede concebir la modernidad como un tiempo nuevo desde que las expectativas se han ido alejando cada vez más de las experiencias pasadas”.<sup>9</sup>

Así pues, la historia conceptual koselleckiana revela la forma del tiempo histórico propia de la modernidad a través de la reconstrucción de su aprehensión conceptual. Lo que, a su vez, pone al descubierto que

---

6 “En efecto, el historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa (pues sería posible versificar las obras de Heródoto y no serían menos historia en verso que en prosa); la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro lo que podría suceder. Por eso también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia lo particular” (Aristóteles. *Poética*. 1451b).

7 Ver Reinhart Koselleck. “‘Espacio de experiencia’ y ‘horizonte de expectativa’, dos categorías históricas”, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, [1979] 1993, pp. 333-357, particularmente la p. 347.

8 El concepto moderno de historia da lugar a la filosofía tradicional de la historia. Koselleck sostiene esta tesis y recoge la historia de este concepto en *historia/Historia*, originalmente publicado como entrada para el monumental diccionario editado por Koselleck, Brunner y Conze.

9 Reinhart Koselleck. “‘Espacio de experiencia’ y ‘horizonte de expectativa’,...”, p. 343.

la manera en que los hombres narran la historia depende, en última instancia, de cómo viven y aprecian el tiempo. Por ello, el fin último de la Histórica es formular una teoría de la temporalidad histórica, es decir, una metahistórica orientada a revelar la relación que mantienen el tiempo y la historia. Esta cuestión es analizada por Koselleck principalmente en *Futuro pasado*, texto cuya hipótesis central es que el *tiempo histórico* se puede concebir como la determinación de la diferencia entre el pasado y el futuro, entre la experiencia y la expectativa. Una relación que, si bien se modifica en el transcurso de las generaciones históricas y determina la manera en la que el ser humano se organiza social y políticamente, va más allá de las particularidades históricas y sociológicas y apunta hacia una dimensión antropológica inherente a toda conceptualización y todo acto lingüístico.<sup>10</sup> Partiendo de esta aseveración koselleckiana, de que la semántica histórica siempre depende de una especie de semántica trascendental que determina la comprensión del tiempo desde la que uno vive, nos planteamos la siguiente cuestión.

Asistimos a un retorno masivo del concepto de trauma que, allende el ámbito médico y psicológico, trasciende las ciencias de la salud para integrarse en las ciencias sociales y humanas, especialmente en la historiografía. Dejando fuera de nuestras consideraciones presentes los numerosos problemas ontológicos y epistemológicos que esta importación disciplinaria supone,<sup>11</sup> la hipótesis que sostendremos aquí es que la teoría del trauma, aplicada a las reconstrucciones historiográficas contemporáneas, supone una nueva relación entre las nociones metahistóricas ofrecidas por Koselleck, espacio de experiencia y horizonte de expectativa, y, por tanto, revela una nueva experiencia social de la temporalidad que, como defenderemos a lo largo del texto, coincidiría con lo que Hartog ha denominado *presentismo*, y Gumbrecht, *presente dilatado*. Para el desarrollo de esta tesis, conforme al proceder koselleckiano, comenzaremos deteniéndonos brevemente en la extensa historia de este concepto para, finalmente, ceñirnos exclusivamente a su versión psicoanalítica.<sup>12</sup>

Trauma es un término de origen griego (*τραῦμα*) que significa herida. En la Grecia clásica ya se empleaba esta palabra y toda la terminología a ella asociada (traumatizar, traumático, traumatismo) para referirse tanto a lesiones mecánicas producidas en el orden de los daños físicos, como para otras heridas de carácter más espiritual provocadas por diversos

10 Ver Reinhart Koselleck. *Futuro pasado...*, pp. 13-18.

11 Ver María Inés Mudrovic. "Alcances y límites de perspectivas psicoanalíticas en historia", *DIÁNOIA*, Vol. 58, N° 50, 2003, pp. 111-127; Luis Sanfelippo. "El trauma en la historia. Razones y problemas de una implantación", *Pasajes*, N° 40, 2012, pp. 24-37.

12 No atenderemos en este texto a la noción neurobiológica de trauma, ni tampoco al estrés posttraumático (PTSD, por sus siglas en inglés) desarrollado en el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, a pesar de que ambas han tenido impacto en la historiografía.

tipos de catástrofes de orden natural, histórico o cultural. En la actualidad, el término trauma mantiene este significante, sin casi ninguna variación en gran parte de las lenguas modernas. Pero hoy por hoy empleamos “trauma” en su aspecto psíquico, mientras que utilizamos “traumatismo” como sinónimo de trauma físico.

Esta escisión semántica es muy reciente. Hasta finales del siglo XIX, “trauma” se empleaba en términos meramente quirúrgicos o médicos, para designar un daño somático en el organismo, provocado por un accidente o una acción mecánica. Sin embargo, las investigaciones sobre el sistema nervioso realizadas durante el final del siglo XIX llevaron a estudiar el impacto de los afectos en el comportamiento humano y, progresivamente, el daño observado pasó a interpretarse como una lesión del tejido nervioso (en lugar de una ruptura del tejido) que solo podía ser percibida por sus síntomas (conductas extrañas, memorias disociadas). Como consecuencia de esto y de otros fenómenos sociohistóricos (los primeros accidentes ferroviarios), apareció también el término “memoria traumática” para referirse a los modos en que el cuerpo perpetúa sucesos de gran dificultad emocional para el sujeto. Se inicia, así, un cambio socioepistémico que culminará a comienzos del siglo XX, por medio del psicoanálisis freudiano, en la psicologización del concepto trauma –lo que a su vez significará una revolución en la representación del acontecer subjetivo–.

## **El trauma en Freud: de la clínica a la historia**

### **La irrupción del psicoanálisis en la nosografía psiquiátrica de la época**

La psiquiatría del siglo XIX renovó el postulado dieciochesco que suscribía la etiología orgánica de las alteraciones mentales y de toda una serie de fenómenos clínicos. En tanto que rechazaba toda tentativa de elaborar hipótesis orientadas a explicar los orígenes y los mecanismos de las diferentes entidades clínicas que no presumieran una causa orgánica, la psiquiatría quedaba reducida casi por completo a ser una rama más de la neurología. Sin embargo, algunos de los principales autores decimonónicos que ejercieron una gran influencia en la clínica psiquiátrica participaron activamente en el debate que se produjo a finales de siglo, en Francia y Alemania, sobre la histeria, puerta de entrada al psicoanálisis para su propio fundador.

Un lugar destacado en esta disputa lo ocupó Jean-Martin Charcot. Conocido por ser uno de los primeros en poner de manifiesto la objetividad o autenticidad de los síntomas histéricos, el maestro de la Salpêtrière sostenía que la histeria era una enfermedad neurológica, cuya lesión anatómica todavía no había sido descubierta. Esta concepción de

la enfermedad contemplada por Charcot, no obstante, comenzó a ser severamente criticada alrededor de 1885,<sup>13</sup> fundamentalmente debido a los problemas que planteaba la cuestión de la histeria traumática. El término de “neurosis traumática” lo acababa de proponer Oppenheim (1884) para designar los trastornos nerviosos secundarios por los accidentes de ferrocarril y otras catástrofes. En estos síntomas típicos (parálisis sensoriales, trastornos motores, pesadillas que reproducían obsesivamente el recuerdo del accidente) eran fácilmente reconocibles los síntomas propios de la histeria.

La honda analogía de la histeria común con la histeria traumática, además de permitir a Charcot abrir definitivamente el campo de la histeria al sexo masculino, le permitió indagar en las diferencias que podían darse entre los síntomas histéricos y los lesionales, hasta ese momento considerados idénticos por el médico francés. A pesar de esto, y aunque sus experimentos con la hipnosis le propiciaron el hallazgo esencial de que los síntomas sensitivos y motores obtenidos por sugestión hipnótica eran exactamente idénticos a los trastornos histéricos espontáneos, Charcot no llegó nunca a desprenderse de la noción quirúrgica de trauma y continuó hablando de una lesión dinámica.

En este caldo de cultivo, en el que poco a poco iban cayendo los pilares clínicos de la interpretación orgánica de la enfermedad mental, se inserta Freud al retornar de París en 1886. Los desarrollos de la investigación médica sobre la histeria fueron creando las condiciones del descubrimiento del inconsciente. Por un lado, Hippolyte Bernheim (*De la suggestion et de ses applications à la thérapeutiques*) negaba que la histeria fuera una enfermedad degenerativa y proponía una concepción de la misma entendida como un trastorno afectivo emocional. Por otro, Pierre Janet (*El automatismo psicológico, El estado mental de las histerias*) reconocía el estatus no orgánico de los síntomas histéricos argumentando que estos surgen de una disociación de la personalidad en relación con una especie de debilidad del sistema nervioso. Sin embargo, fue Sigmund Freud el primero en sostener abiertamente que la formación de sus síntomas responde a mecanismos psíquicos.<sup>14</sup>

---

13 Paul Bercherie. “Las lecciones de 1885 sobre la histeria traumática”, en *Génesis de los conceptos freudianos*. Buenos Aires, Paidós, 1988, pp. 92-96.

14 Por ello, en un primer momento excluye la histeria del grupo de las hasta ese momento llamadas neurosis (en el sentido de enfermedades funcionales del sistema nervioso), y la sitúa en uno nuevo que denomina *neuropsicosis*, donde incluye, además de la histeria, la neurosis obsesiva y un tipo de psicosis alucinatoria. Ver Sigmund Freud. “Las neuropsicosis de defensa”, en *Obras completas*. Vol. III. Buenos Aires, Amorrortu, 2012, pp. 41-46.

### **De la teoría traumática a la teoría sexual infantil: el trauma como cuerpo extraño**

El psicoanálisis comienza siendo una teoría del trauma. En *Estudios sobre la histeria*, Freud y Breuer sostienen la tesis de que el trauma psíquico es la condición indispensable para la génesis de un estado patológico. A pesar de las diferencias que entre ambos existían desde que redactaran la “Comunicación preliminar” a este clásico texto, los dos autores coincidían en ese momento epilodal del psicoanálisis en que el paciente histérico había sido víctima de un trauma, o varios, y cuyas representaciones reprimidas, al no haber sido *abreaccionadas* (integradas en la vida psíquica), obraban al modo de un *cuerpo extraño* que, aún mucho tiempo después de su intrusión, seguía insistiendo patógenamente en forma de reminiscencia.<sup>15</sup>

Esos recuerdos de sucesos ocasionadores de los fenómenos histéricos son especiales. Por un lado, conservan toda su afectividad intacta: esto es lo que quiere decir que no han sido abreaccionados ni desgastados por medio del trabajo asociativo junto a otras vivencias. Por otro, son recuerdos no accesibles a la memoria consciente. Forman un grupo independiente de representaciones que no entra a formar parte de la conciencia (lo que Breuer denomina estado hipnoide, o *condition seconde*, y lo que Freud acabará integrando dentro de su concepto de represión). De manera que el síntoma histérico queda explicado en el marco teórico de la teoría del trauma psíquico como una penetración de esa segunda conciencia en la invasión corporal. El método curativo que proponen en este momento —método catártico— consiste en traer a la conciencia el suceso originador del trauma mediante la hipnosis, para que el afecto asociado a esa vivencia encuentre un modo de descarga no patológica.

La diferencia entre ambos autores residía en que Breuer planteaba los estados hipnoides (o sea, la división psíquica del sujeto) como causa de la insuficiente abreacción, mientras que Freud formulaba una hipótesis diferente: ciertas representaciones sexuales parecían constituir, para el sujeto neurótico, una amenaza interna contra la cual se veía obligado a defenderse. La estrategia defensiva frente a estas, consistente en separar el afecto de la representación, por un lado y, por otro, en aislar la representación inconciliable del resto de representaciones, provocaba así una escisión subjetiva. De este modo, para Freud los estados de escisión psíquica no eran causa, sino consecuencia del proceso defensivo que opera en la histeria.

En 1894, un año antes de la aparición de los *Estudios*, Freud ya había escrito *Las neuropsicosis de defensa* que, junto con *Proyecto de una psicología para neurólogos* (1895) y *Nuevas aportaciones sobre las neuropsicosis* (1896), es uno de los textos iniciales que contiene los fundamentos de la

---

15 Sigmund Freud. “Estudios sobre la histeria”, en *Obras completas...*, Vol. II, p. 33.

teoría traumática freudiana, alejados ya de los de Breuer. Como puede leerse en tales obras preliminares del psicoanálisis, lo traumático, para este Freud que tenía la convicción de la realidad del trauma, consistía en el recuerdo de una experiencia sexual precoz, con excitación real de las partes genitales producida en el período de la infancia e incitada por un abuso sexual (teoría de la seducción) que, al emerger en edad madura, es reprimido y aislado de la memoria, actuando a la manera de un *cuerpo extraño* dentro del propio cuerpo. En la época en que se producen estas experiencias no despliegan su efecto. Pero mucho más sustantivo, apuntaba Freud, es su efecto retardado [*Nachträglich*], que solo puede sobrevenir en períodos posteriores de la maduración, cuando el sujeto cuenta ya con representaciones precisas en cuanto a la excitación sexual. Esto hace que el individuo lo experimente como si se tratase de un suceso nuevo, provocando entonces su rechazo en la conciencia y la producción del fenómeno patógeno: tal afecto estancado, proveniente de una huella mnémica de la infancia, es el causante del síntoma histérico.

Lo que se reprime, por tanto, es un recuerdo que solo *après-coup* llega a convertirse en trauma. En ese sentido, lo traumático no se da ni en un tiempo ni en otro, no está en ninguna parte, sino que es la irrupción del recuerdo y su resignificación basado en una nueva comprensión. Para que exista el trauma, cierto es, deben darse determinadas circunstancias que excluyan la posibilidad de una abreacción completa. Pero lo que confiere al acontecimiento su valor traumático son las condiciones psíquicas que impiden al sujeto integrar en su personalidad ciertas representaciones de contenido sexual. De modo que, por controvertido que suene, desde la óptica psicoanalítica no puede hablarse de acontecimientos traumáticos en un sentido absoluto, pues en ellos juega un papel esencial la susceptibilidad propia del individuo.

“No creo más en mi neurótica”.<sup>16</sup> En 1897, Freud invalidaba así la teoría de la seducción, tras constatar que, en realidad, lo que hay en la base del origen del síntoma histérico no son recuerdos de sucesos reales, sino fantasías inconscientes que cumplen la función de satisfacer deseos sexuales infantiles reprimidos.<sup>17</sup> Freud descubre que los relatos que hacían *sus neuróticas* acerca de agresiones sexuales sufridas en su infancia por parte de adultos perversos no tienen un referente real. Pero insiste en que tampoco son mentira, en el sentido estricto de expresar o manifestar algo contrario a lo que se sabe, se piensa o se siente. Estas escenas fantaseadas constituyen otro tipo de mentira (la *proton pseudos histérica*), cuyas primeras víctimas, antes que sus autoras, serían las histéricas. No

16 Sigmund Freud. *Cartas a Wilhelm Fliess 1887-1904*. Buenos Aires, Amorrortu, 1985, p. 284.

17 Ver Sigmund Freud. “Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad”, en *Obras completas...*, Vol. IX, p. 143.

es este el lugar adecuado para abordar el estudio de la relación entre síntoma y fantasía que fue llevado a cabo por Freud durante estos años. Con todo, conviene manifestar que esa noción de mentira no puede desligarse de la noción de síntoma neurótico. El engaño histérico esconde una verdad, la verdad del síntoma ante la que actúa la defensa histérica.

A partir de 1905, con la publicación de *Tres ensayos para una teoría sexual*, Freud abandona oficialmente su teoría traumática en beneficio de la teoría de la sexualidad infantil, y sustituye los traumas sexuales infantiles por el infantilismo psíquico. Es decir, un sujeto es neurótico<sup>18</sup> cuando pervive en él *lo infantil*, aquello pasado que, fijado como traumático, continúa actuando como si fuera presente porque no ha llegado a tener un sentido que le permita ser integrado en la vida psíquica. Así se establece una dialéctica entre el peso del pasado y el de nuestra actualidad. Por un lado, abordamos el presente en función de lo que fuimos, pero, por otro, reinterpretemos el pasado en función de lo que somos. Este vaivén es esencial en nuestra vida psíquica. Ahora bien, si la situación desborda nuestra capacidad de significar, entonces adquiere un carácter traumático.

Tal viraje conduce a Freud a poner en el centro de toda la metapsicología el concepto de *realidad psíquica*, el cual tendrá exactamente el mismo efecto patógeno que, en un principio, Freud atribuía a las reminiscencias histéricas. La diferencia es que lo traumático no es ahora un trauma sexual infantil efectivamente acontecido, sino el resultado del proceso represivo que nos funda como sujetos, que consiste en la renuncia a *lo sexual* a cambio del ingreso en el régimen de la cultura.<sup>19</sup> Como resultado de tal encuentro, se da la presencia de lo sexual en un dominio incorporal como el aparato psíquico, que es a lo que Freud llamó *Trieb* y lo que nosotros traducimos como “pulsión”. La noción freudiana de *Trieb*, por ello, no debe ser interpretada como un simple dato natural [*Instinkt*], un mecanismo biológico sobre el cual la represión impone su ley de prohibición, sino “como algo que está profundamente penetrado de represión”.<sup>20</sup>

En tanto que lo que pretendemos aquí no es reconstruir al detalle el complejo proceso de construcción de la obra teórica freudiana, sino solo

---

18 Desde el psicoanálisis se entiende por neurosis una estructura de la subjetividad, lo cual no implica necesariamente el orden de la psicopatología, sino una modalidad defensiva frente a la castración (el abandono de aspiraciones inconciliables con la realidad) mediante la fijación a una escena edípica.

19 Es lo que Freud denomina represión primaria: el abandono de los deseos sexuales dirigidos principalmente a los objetos parentales. Un proceso represivo que aún no produce efectos, porque el desarrollo de la sexualidad no ha tenido lugar del todo. Pero es estructurante porque va a fijar la pulsión en las distintas etapas del desarrollo. En ese sentido, constituye la base del inconsciente.

20 Michel Foucault, “Las mallas del poder”, en *Estética, ética y política. Obras esenciales*. Vol. III. Barcelona, Paidós, 1999, pp. 235-247, aquí p. 235.

la plasmación de ese mismo proceso en el concepto de trauma, baste ahora con señalar que, sobre la base de este hallazgo teórico del origen represivo de la subjetividad, el trauma deja de ser un acontecimiento real, aleatorio, y se convierte en algo estructural y estructurante. Lo que nos funda como sujetos, para Freud, es la represión originaria, de la que nada sabemos. La huella mnémica de esto constituye el nódulo traumático que atraerá hacia sí el resto de representaciones que deberán ser rechazadas por una represión secundaria: es lo que Freud denominó *núcleo de lo reprimido*, siempre insistiendo para emerger. Su insistencia la hace fuente de inclinaciones inconscientes que se revelan como síntomas. Lo traumático, avalado por sus síntomas, es la forma en la que llegamos a constituirnos como sujetos. Por eso, el hecho de que Freud abandone la teoría del trauma y que el concepto de fantasía pase a ocupar el primer plano no implica una exclusión, sino más bien una generalización de la teoría traumática.

La cuestión del trauma será de nuevo abordada por Freud en los años veinte, pero para ello un hecho fundamental hubo de suceder durante la Gran Guerra: la proliferación de un nuevo fenómeno psíquico desconocido al que se denominará neurosis de guerra.

### **El gran trauma europeo: de la pulsión de muerte al trauma histórico**

Durante la Primera Guerra Mundial, miles de soldados se vieron abocados a un nuevo tipo de trastorno psíquico. Temblores, convulsiones, parálisis de diversos tipos, cegueras, sorderas, pesadillas obsesivas, eran algunas de las manifestaciones comunes de los síntomas que aquejaban a estos combatientes. La actitud médica de la época, sin embargo, sostenía una posición de incredulidad despreciativa ante esta nueva oleada neurótica y exigía que los neuróticos de guerra fueran examinados con rigor. Las descripciones que de sus síntomas se hacían en los informes médicos recurrían a matices desdeñosos (“cobardía”, “debilidad”) que procuraban ratificar la poca seriedad de las perturbaciones e incidían, sobre todo, en su carácter de simulación.<sup>21</sup> Frente a esta actitud médica que consideraba los síntomas histéricos como simulaciones conscientes orientadas a procurar una ganancia respecto a las obligaciones patrióticas, Freud demostró que el síntoma es una formación dotada de una lógica definible que constituye tanto la enfermedad como el intento de curación de la misma.

En tanto que el psicoanálisis descubría el psiquismo como causa, las neurosis de guerra empujaron a la neurología a reconocer a este como disciplina. Sin embargo, de la misma manera que algunas pacientes

---

21 Ver Paul Lerner. *Hysterical Men: War, Psychiatry, and the Politics of Trauma in Germany 1890-1930*. Ithaca, Cornell University Press, 2009.

ya habían cuestionado a Freud que determinados sueños de angustia pudieran ser realizaciones disfrazadas de deseos sexuales reprimidos, la sociedad médica y civil cuestionaba que los síntomas de esos neuróticos, testigos de uno de los mayores horrores de la historia documentada, pudieran también encontrar su explicación dentro del marco teórico freudiano según el cual todo síntoma es la satisfacción sustitutiva de un deseo sexual reprimido.

Freud sabía que esto afectaba los supuestos centrales de su teoría de la neurosis: no solo lo relativo al funcionamiento psíquico según el principio de placer, sino también a la creencia de que toda neurosis se originaba en un trauma ocurrido en la infancia, considerando el trauma adulto irrelevante en relación con el trastorno. Por ello, desde el estallido de la guerra, se embarcó en una reconstrucción conceptual que redefinió sus hipótesis psicopatológicas, lo que marcó una etapa decisiva en la teoría psicoanalítica y lo llevó a descubrir que el funcionamiento psíquico incluye un *más allá* del principio de placer, que puede llevar a repetir y perseguir lo no placentero (como, por ejemplo, la compulsión a la repetición [*Wiederholungszwang*] de una situación pasada que no trae consigo posibilidad alguna de bienestar). Incluso, tras la introducción de la segunda tópica (*El yo y el ello*), descubrió que lo placentero para una instancia psíquica puede no serlo para otra.

Sobre la base del descubrimiento de la existencia de fuerzas psíquicas que actúan más allá del principio de placer<sup>22</sup> y que tienen, además, un carácter más primitivo y elemental que dicho principio, en 1920, Freud vuelve a la cuestión de lo traumático y rectifica sus posturas iniciales en las que definía al trauma en términos representacionales vinculados al conflicto psíquico:

Llamemos traumáticas a aquellas excitaciones externas que poseen fuerza suficiente para perforar la protección antiestímulo. Creo que el concepto de trauma pide esa referencia a un apartamiento de los estímulos que de ordinario resulta eficaz. Un suceso como el trauma externo provocará, sin ninguna duda, una perturbación enorme en la economía [*Betrieb*] energética del organismo y pondrá en acción todos los medios de defensa. Pero en un primer momento el principio de placer quedará abolido. Ya no podrá impedirse que el aparato anímico resulte anegado por grandes volúmenes de estímulo, la tarea planteada es más bien esta otra: dominar el estímulo, ligar psíquicamente los volúmenes de estímulo que penetraron violentamente a fin de conducirlos, después, a su tramitación.<sup>23</sup>

---

22 El principio de placer es un postulado teórico que supone la orientación del sujeto hacia su propio bienestar mediante la disminución de la cantidad de excitación existente en la vida anímica. Freud mantuvo este principio como eje rector de la vida anímica, pero durante el proceso de construcción del edificio psicoanalítico se encontró con varios fenómenos y circunstancias que contradecían el carácter exclusivo del mismo.

23 Sigmund Freud. "Más allá del principio de placer", en *Obras completas...*, Vol. XVIII, p. 29.

Es decir, en la situación traumática, el principio del placer resulta desbordado por el exceso de excitación y deja paso a una función más primaria que pretende ligar psíquicamente la excitación que ha inundado el aparato psíquico y procurar su descarga. El trauma psíquico, pues, es el efecto de una excitación que, por su intensidad, rompe los dispositivos de protección del aparato anímico. El proceso de repetición obedecería a la tendencia de retorno al estado originario de nulidad pulsional. Es esta búsqueda de retorno a lo inorgánico, esta supuesta inclinación a recuperar el estado pacífico de quietud pulsional, a lo que Freud llama *pulsión de muerte*, el verdadero estadio primitivo donde la paz es el resultado de la carencia de toda excitabilidad.

El concepto de trauma ya no va a referir a ningún episodio o acontecimiento, sino directamente a la exigencia pulsional, concretamente a la pulsión de muerte. Esto, la pulsión de muerte vuelta hacia la propia persona, supone la pérdida del tiempo lógico en que el sujeto puede representarse y provoca la repetición compulsiva de escenas traumáticas en las que el pasado retorna y el futuro queda bloqueado o atrapado en un círculo fatal que se retroalimenta. El trauma se ubica, pues, en el límite de una escena que destroza la trama de la psique imposibilitando la trama representacional, y nos sirve para circunscribir los límites de lo que el aparato anímico puede tramitar rígido por el principio del placer.

En cualquier caso, a pesar de que hemos visto distintas aproximaciones al trauma a lo largo de la obra de Freud, susceptibles de aplicaciones historiográficas diferentes, hay determinadas características de tal noción que permanecen inalterables: en primer lugar, desde la óptica freudiana, más que la exactitud del hecho, lo que cobra valor psíquico es la significación que este hecho toma para el sujeto sobre la base de su interacción con huellas mnémicas (que no son percepciones) pre-existentes.<sup>24</sup> En una situación de peligro y sin elementos materiales o psíquicos para enfrentarlo, el yo reaviva la reacción que se produjo en las situaciones de desamparo vividas. Creemos por ello que la concepción de la temporalidad que introducía en el terreno del trauma una relación no lineal entre pasado y presente, donde aquel condiciona a este, pero este otorga nuevos valores a aquel, se mantiene de este modo vigente. En segundo lugar, un trauma siempre consiste en un hecho que no puede integrarse en un contexto de sentido, porque destroza la trama de la

---

24 "La angustia es la reacción originaria frente al desvalimiento en el trauma, que más tarde es reproducida como señal de socorro en la situación de peligro. El yo, que ha vivenciado pasivamente el trauma, repite [*wiederholen*] ahora de manera activa una reproducción [*Reproduktion*] morigerada de este, con la esperanza de poder guiar de manera autónoma su decurso (...) lo decisivo es el primer desplazamiento de la reacción de angustia desde su origen en la situación de desvalimiento hasta su expectativa, la situación de peligro" (Sigmund Freud. "Inhibición, síntoma y angustia", en *Obras completas...*, Vol. XX, p. 156).

psique, la subjetividad del individuo. Esto no significa que en el tiempo subjetivo hay un pasado que no se recuerda, sino que se repite en el presente, que indica la insistencia de un contenido psíquico en busca de reconocimiento. El síntoma, como portador de esa forma particular de recuerdo, supone la concepción de una memoria que constituye un desafío para la labor historiográfica contemporánea.<sup>25</sup>

El concepto de trauma histórico se emplea actualmente como analogía metodológica para analizar determinados fenómenos históricos y políticos, sucesos tan devastadores para los miembros de una comunidad, que marcan fuertemente su memoria llegando a transformar su identidad cultural. Esta idea ya había sido planteada por Freud en *Moisés y la religión monoteísta* (1939), al hacer referencia al trauma recurrente en la historia del pueblo judío. La tesis que Freud sostiene en este texto es que la religión mosaica no es otra que la de Atón, desarrollada por Akenatón.<sup>26</sup> Es decir que el monoteísmo judío emerge de la era monoteísta de la historia política de Egipto.

Según su hipótesis, en lugar de un niño hebreo salvado del Nilo, Moisés fue un egipcio de alta cuna que, tras abandonar su tierra, escogió al pueblo judío y trató de realizar sus ideales en este: consagró a sus seguidores con el signo de la circuncisión, les dio leyes y los inició en las doctrinas de la religión de Atón, que los egipcios acababan de rechazar. Pero tras el período posterior a 1350 a. C., cuando tuvo lugar el éxodo de Egipto, los judíos se sublevaron contra Moisés y lo mataron. Retornados de Egipto, se unieron a otros pueblos estrechamente emparentados con ellos en una comarca Palestina y allí adoptaron la adoración por el dios Yahvé. Con el tiempo, el dios Yahvé perdió sus características propias y, debido al proceso afectivo de la obediencia retrospectiva,<sup>27</sup> este cobró cada vez mayor semejanza con el antiguo dios de Moisés.

Escrito en vísperas del Holocausto, las aseveraciones de Freud de que Moisés fue un egipcio asesinado por los judíos en el desierto eran totalmente escandalosas, además de carentes de fundamento científico. Pero más allá de estas polémicas cuestiones, lo que nos interesa es que en esta obra, Freud sostiene que el problema de la neurosis traumática y el del

---

25 Ver Omar Acha. *Freud y el problema de la historia*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.

26 Cuando subió al trono de Egipto, el faraón Amenhotep IV (más tarde cambió su nombre por el de Akenatón), alrededor de 1350 a. C., trató de imponer a los egipcios una nueva religión contraria a sus tradiciones milenarias: un estricto monoteísmo, la primera tentativa documentada en la historia. Después de su muerte, la nueva religión fue proscrita.

27 Este concepto fue introducido por Freud en *Tótem y tabú*, una ficción contractual que cuenta cómo el asesinato del padre primordial se transforma en una relación social. Tras matar al padre y haber satisfecho su odio, se imponen en los hijos sentimientos afectuosos, antes dominados por los hostiles. Como consecuencia de este proceso afectivo, surge el remordimiento y nace la conciencia de culpabilidad. El padre adquiere, entonces, un poder mucho mayor del que había poseído en vida.

monoteísmo judío tienen un punto de coincidencia, a saber, la latencia. Según su hipótesis, en la historia de la religión judía, tras la apostasía de la religión de Moisés, se dio un largo período en el que no se detecta nada de la idea monoteísta o la intensificación de lo ético, y señala la posibilidad de que la solución al problema haya que buscarse en una situación psicológica particular, semejante a lo que acontece en la neurosis individual, donde a impresiones de temprana vivencia olvidadas, atribuimos luego una gran significatividad.<sup>28</sup> En el período en que se omite el origen del pueblo judío y las circunstancias de su surgimiento (la historia de Moisés y su asesinato), este pervive en la tradición del pueblo de forma latente. No obstante, esta tradición va paulatinamente adquiriendo cada vez más poder, consiguiendo finalmente transformar al dios Yahvé en el dios mosaico.<sup>29</sup>

Si bien “trauma” continúa siendo un concepto ausente en los léxicos histórico-conceptuales, cuarenta años después de la aparición de esta obra, tal noción ha sido integrada en los estudios dedicados a la historia del pasado reciente y a la memoria social, para referirse a los efectos colectivos de algunas experiencias históricas acontecidas en el llamado trágico siglo XX: las dos guerras mundiales, la Shoá, los genocidios armenio, ruandés o camboyano, la violencia estalinista o las dictaduras militares del Cono Sur. La temática del trauma, de la memoria a ella asociada, y de sus consecuencias para la construcción de las identidades colectivas, ha dado lugar a una significativa bibliografía que orienta la atención de la historiografía hacia nociones de origen clínico, para explorar la experiencia colectiva y social del sufrimiento de los supervivientes, así como de las víctimas indirectas que, pese a no vivir directamente los trágicos acontecimientos, quedaron devastadas por la enorme pérdida.<sup>30</sup>

Con una investigación enfocada desde la perspectiva koselleckiana acerca del concepto de trauma y su traslación a la historia a partir de esa segunda *Sattelzeit* que representan los conflictos bélicos del siglo XX, se pretende no solo colmar un vacío,<sup>31</sup> sino, sobre todo, tender puentes entre la historia conceptual y el psicoanálisis a través del protagonismo del tiempo. Lo que se oculta tras esta traslación de “trauma” del campo psicológico a la semántica histórica es, creemos, una determinada experiencia colectiva de la temporalidad que nada tiene que ver ya con la descripta por Koselleck en su diagnóstico de la modernidad. Frente

28 Ver Sigmund Freud. “Moisés y la religión monoteísta”, en *Obras completas...*, Vol. XXIII, p. 71.

29 Ver Sigmund Freud. “Moisés y la religión...”, p. 81.

30 Ver Marianne Hirsch. *La generación de la posmemoria*. Madrid, Carpe Noctem, 2015, p. 19.

31 Parcialmente ya colmado en Richard Vinyes (ed.). *Diccionario de la memoria colectiva*. Barcelona, Gedisa, 2018.

al sentido teleológico y único del tiempo contenido en los conceptos históricos fundamentales de la época moderna (Ilustración, progreso, revolución, crisis), el concepto de trauma revela la existencia de una multiplicidad de temporalidades en pugna, donde un pasado que retorna sin dejarse elaborar y un futuro bloqueado nos abocan a la dilatación social del presente.

## Crisis del régimen de historicidad moderno

### La historia conceptual como una teoría de los tiempos históricos

Si bien la historia de los conceptos surge como un método historiográfico orientado a la realización de un léxico de conceptos históricos fundamentales de la época moderna, esta es solo una de las facetas de la *Begriffsgeschichte*.<sup>32</sup> La propuesta más genuina y filosófica de Koselleck (*Historik*) no se ocupa tanto de esta labor lexicográfica como de tematizar las estructuras de repetición establecidas como condiciones de posibilidad de las historias. En tanto que tales determinaciones recuperan de algún modo el supuesto de la iteración de las estructuras, mediante su exposición, Koselleck pretendió atenuar las consecuencias de la aceleración futurocentrista que representa el ideal moderno del progreso.<sup>33</sup>

En sus últimos años, el padre de la historia conceptual dedicó sus estudios a la depuración de esta doctrina, cuyo interés reside en desarrollar una teoría general de las formas de la experiencia histórica que haga comprensible por qué pueden ocurrir historias y cómo pueden discurrir. Para ello, Koselleck esbozó una antropología de relaciones elementales de oposición entre las que destacó ciertas categorías formales inherentes a la naturaleza humana articuladas de manera distinta en las historias fácticas: “¿qué categorías formales son estas? Pues bien, son básicamente (...): antes-después, fuera-dentro y arriba-abajo. Son categorías muy formales, sin las cuales, empero, ninguna historia es pensable”.<sup>34</sup>

Descripta como una teoría general de las formas de la experiencia histórica, la *Historia* se convierte así en una metahistoria que se apoya fundamentalmente en dos categorías cuya relación determina el tiempo histórico: *espacio de experiencia* (antes) y *horizonte de expectativa* (después). El análisis conceptual posibilitado por estas categorías heurísticas supone la contribución de Koselleck más fecunda a la teoría

---

32 Ver Faustino Oncina. “Historia conceptual: ¿algo más que un método?”, en Faustino Oncina (ed.): *Tradicón e innovación en la historia intelectual. Métodos historiográficos*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 11-38.

33 Ver Reinhart Koselleck. “Historia(s) e Histórica. Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt”, *Isegoría*, Nº 29, 2003, pp. 211-224.

34 Reinhart Koselleck. “Historia(s) e Histórica...”, p. 212.

historiográfica. Ellas permiten pensar la temporalidad de la historia entretrejiendo e integrando el plano diacrónico y el sincrónico; suponen la superación de la teoría clásica del tiempo limitada a la disyunción entre la linealidad cristiano-moderna y la circularidad periódica, planteando la posibilidad de que ambas se unan en la metáfora geológica de los estratos del tiempo [*Zeitschichten*]: “diferentes niveles temporales en los que se mueven las personas, se desarrollan los acontecimientos o se averiguan sus presupuestos de larga duración”.<sup>35</sup>

### **Un nuevo cronotopo: presentismo**

Siguiendo la tesis de Koselleck de que el tiempo histórico se engendra en la tensión entre el *espacio de experiencia* y el *horizonte de expectativa*, en el año 2003, el reconocido investigador francés François Hartog introdujo el esquema *régimen de historicidad*.<sup>36</sup> Este consiste en un instrumento heurístico que ayuda a analizar las diversas experiencias colectivas del tiempo, al revelar la manera en que se articulan pasado, presente y futuro, donde se impone siempre como preponderante uno de los tres componentes. Cabe resaltar que tales componentes temporales –pasado, presente, futuro– no han de pensarse en términos de categorías históricas, sino como categorías *a priori* de la antropologización del tiempo, esto es, como “una manera de traducir y de ordenar las experiencias del tiempo (...) y de darles sentido”.<sup>37</sup>

Un régimen de historicidad es la expresión de un orden dominante del tiempo en un contexto histórico y sociopolítico dado, entretrejado a partir de sus diferentes temporalidades. Pero el objetivo último de esta herramienta operatoria “no es censar todos los regímenes de historicidad que han estado vigentes en el transcurso de la larga historia de las sociedades humanas”,<sup>38</sup> sino hacer inteligibles las temporalidades que estructuran u organizan los fenómenos históricos contemporáneos, así como determinar el orden del que son síntomas y la crisis del tiempo de la que son indicios:

¿estamos ante un pasado olvidado o más bien ante un pasado recordado en demasía?, ¿ante un futuro que prácticamente ha desaparecido en el horizonte o ante un porvenir más bien amenazador?, ¿ante un presente que se consume en forma ininterrumpida en la inmediatez o ante un presente casi estático e interminable (...)?<sup>39</sup>

---

35 Reinhart Koselleck. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona, Paidós, 2001, p. 35.

36 Ver François Hartog. *Regímenes de historicidad*. México, Universidad Iberoamericana, [2003] 2007.

37 François Hartog. *Regímenes de historicidad...*, p. 132.

38 François Hartog. *Regímenes de historicidad...*, p. 40.

39 François Hartog. *Regímenes de historicidad...*, p. 38.

¿Qué caracteriza, en definitiva, el régimen de historicidad contemporáneo?

Veamos que, según las investigaciones histórico-conceptuales llevadas a cabo por Koselleck, la construcción temporal de la modernidad rompió radicalmente con la noción de tiempo que había articulado durante siglos el mundo premoderno campesino-artesanal. Este, en contraposición al moderno, era un tiempo incrustado en el ciclo natural de las generaciones, en el que no se daban ni podían darse grandes diferencias socioculturales entre la experiencia consagrada y las expectativas por descubrir. Estas últimas se nutrían totalmente de los antepasados en la misma medida en que llegaban a ser las de los descendientes. E incluso, aunque algo cambiara, lo hacía de forma tan lenta y a tan largo plazo, que la ruptura entre lo vivido y lo esperado no rompía el *mundo de la vida* que sería heredado. Sin embargo, en la edad moderna, el legado de las enseñanzas previas fue perdiendo importancia en la vida social, al mismo ritmo vertiginoso en que aumentaba el anhelo por un futuro nuevo y prometedor, que pronto se desprendió de su pasado y se percibió completamente abierto.

Pero el tiempo de la modernidad ha entrado en un proceso de reestructuración, y ese futuro prometedor ha llegado a su fin. Como sostiene Hans Ulrich Gumbrecht, entre el inicio de la Primera Guerra Mundial y el fin de la Segunda, las bases fundamentales del mundo han sido transformadas, y la estructura metahistórica de la sobredimensión de la expectativa sobre la experiencia ha empezado a cambiar.<sup>40</sup> La Primera Guerra Mundial destruyó la certeza anticipada del orden. Los cambios políticos, sociales y tecnológicos que surgieron tras el conflicto, y que supusieron la desmitificación del proceso civilizatorio, dieron paso a un nuevo orden geopolítico e ideológico en el que se fraguaron las condiciones desde las cuales Europa pudo perpetuar su tragedia entregándose a otra guerra mundial, la más atroz de su historia.

Si bien esta última superó con creces a la primera, en términos de la extensión y la penetración de la destrucción, lo que las hace incomparables desde una perspectiva antropológica no es una cuestión de cuantificación de muertos. La diferencia esencial entre ambas contiendas, según Gumbrecht, está en el umbral que se cruzó cuando, al constatar que la guerra estaba perdida, Alemania y Japón contemplaron la posibilidad de una autodestrucción nacional e, incluso, de la extinción del género humano mediante la tecnología. El 6 de agosto de 1945, la imagen del suicidio colectivo de una nación, extendido a toda la humanidad, se volvió una posibilidad real. A partir de entonces hay que vivir con la amenaza de la autoextinción, con la posibilidad de que, en cualquier momento, por cualquier circunstancia, la humanidad se destruya a sí misma.<sup>41</sup>

---

40 Ver Hans Ulrich Gumbrecht. *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*. Madrid, Escolar y Mayo, 2010.

41 Ver Hans Ulrich Gumbrecht. *Después de 1945. La latencia como origen del presente*.

A la amenaza de la autoextinción por medios tecnológicos se le suman hoy otros riesgos efectivos que aumentan el peligro del futuro y que impiden seguir entendiéndolo como un horizonte abierto de posibilidades. Por un lado, determinados fenómenos derivados de la actividad humana amenazan la supervivencia del planeta, como son la explosión demográfica y la escasez de recursos, o el calentamiento global y el cambio climático. Por otro, algunos hechos acontecidos durante el pasado siglo indican la crisis del *tiempo histórico*, concibiendo por tal un cronotopo específico –la sobredimensión de la expectativa respecto de la experiencia– que durante siglos fue considerado por Occidente como metahistóricamente estable.<sup>42</sup> Tras la caída del muro de Berlín, en 1989, y tras la constatación histórica de que la técnica puede ser el horror y que las revoluciones pueden engendrar poderes totalitarios, la experiencia contemporánea del tiempo ha renunciado al futuro como aquella temporalidad portadora de una esperanza susceptible de trascender el presente. La expectativa moderna parece haber desaparecido, mientras que la experiencia del siglo XX –el siglo de la violencia política en la forma de guerras, genocidios, depuraciones étnicas, la experiencia del totalitarismo y represiones políticas– ha quedado reducida a un campo de escombros y cadáveres.

En analogía con el trauma individual, que, como veíamos, arranca al sujeto que ha padecido la experiencia traumática de la continuidad del tiempo de su propia vida, el pasado traumático se caracteriza por la incapacidad de constituirse como experiencia transmisible a la siguiente generación. Esto ha conducido a reevaluar la importancia que tiene una indagación filosófica del tema de la memoria, noción que, desde los años ochenta, se ha introducido con fuerza en el debate historiográfico contemporáneo. El giro memorialístico pone en evidencia la dimensión política de la memoria y muestra cómo esta afecta notoriamente la forma de escribir la historia. Quizá, el ejemplo más claro sea la omnipresencia de la Shoá en la literatura de genocidios y en la historiografía contemporánea que, en el transcurso de las tres últimas décadas, se ha establecido como el paradigma de las violencias del siglo XX.

Desde los años ochenta, el auge de la memoria del Holocausto en la intelectualidad de Occidente ha favorecido un impresionante desarrollo de la investigación, que contrasta notoriamente con las escasas investigaciones sobre otras violencias genocidas. Puede que esto se deba a que el Holocausto es, en cierto sentido, un acontecimiento fundante de la identidad

---

México, Universidad Iberoamericana, 2015, p. 25.

42 “El elemento central de la estructura del tiempo histórico era una asimetría entre pasado y futuro. Con independencia de lo que fuera el pasado, y de lo que fuera aquello en lo que estuviese a punto de convertirse el futuro, el pasado no podía repetirse en el futuro. Sin excepción, y en todos sus diferentes ritmos, el tiempo era un factor inevitable de la transformación” (Hans Ulrich Gumbrecht. *Lento presente...*, p. 47).

transnacional europea, ya que, en cuanto que acontecimiento histórico, empieza en la Alemania del cuarenta y dos, pero, en cuanto que lacra extendida a otros territorios (por la SS, el ejército de ocupación alemana o la propia colaboración interna de ciertos sectores de los países ocupados), acontece también en el resto de regiones europeas, orientales y occidentales que apoyaron el régimen nazi. En ese sentido, Auschwitz no solo afectó las memorias alemana y judía, sino también la construcción cultural de una identidad colectiva europea. Lo cual ha proporcionado a los diferentes Estados miembros de la Unión Europea un vínculo de historia compartida y el supuesto compromiso de construir un futuro conjunto que respete la dignidad humana y se comprometa a proteger los derechos humanos.

No obstante, tal y como expone Aleida Assmann en “Europe’s Divided Memory”, esta memoria transnacional europea puede verse confrontada, en algunos casos, a las memorias nacionales.<sup>43</sup> La caída del muro en 1989 y el consiguiente colapso de la estructura política bipolar de la Guerra Fría propiciaron la eclosión de una multitud de memorias, antes reprimidas, en las que el terror y la violencia del estalinismo empiezan a ocupar el centro. En Europa del Este, por ejemplo, la simbólica fecha del 27 de enero de 1945 no se celebra como un acontecimiento liberador, ya que, tras la liberación de Auschwitz, el Ejército Rojo perpetuó la dominación y supuso el comienzo de una larga época de terror, que no vería su fin hasta 1989. Por ello se entiende que, en esta zona, la memoria de la Shoá no haya jugado el mismo papel solidario que en la Europa Occidental y que, en cierto modo, se la perciba como “un obstáculo para el pleno reconocimiento de los sufrimientos que sobrellevaron las diferentes comunidades nacionales a lo largo del siglo XX”.<sup>44</sup>

En cualquier caso, lo cierto es que en la coyuntura presente desde hace más de treinta años, la memoria se ha impuesto como una categoría de época. Desde entonces, el pasado coexiste con el presente sin lograr ser superado, por lo que la expectativa ha perdido su valor como punto de referencia. Acompañado de un pasado que no acaba de pasar, un futuro cuasi clausurado indica la existencia de una nueva experiencia temporal caracterizada por un doble horizonte: “por un lado, el de la *retención*, o sea, el relativo al eco del recuerdo inmediatamente anterior de las experiencias vividas; por otro, el de la *protención*, o el de la anticipación del presente (...)”, con la implicación de que dicha anticipación “siga siendo la misma que la experiencia presente”.<sup>45</sup>

---

43 Ver Aleida Assmann. “Europe’s Divided Memory”, en Uilleam Blacker, Alexander Etkind y Julie Fedor (eds.): *Memory and Theory in Eastern Europe*. New York, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 25-41.

44 Enzo Traverso. *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 309.

45 Hans Ulrich Gumbrecht. *Lento presente...*, p. 22.

En esta encrucijada, Gumbrecht diagnostica el brote de un nuevo cronotopo, el presente dilatado,<sup>46</sup> mientras Hartog, en convergentes conclusiones, señala la existencia de un nuevo régimen de historicidad al que denomina *presentismo*. Sea como sea, cronotopo o régimen de historicidad, ambos coinciden en que el presente ya no es un momento de transición entre pasado y futuro, sino que ocupa todo el espacio de la experiencia temporal. Desde mediados del siglo XX, la gran ideología de la modernidad, el progreso, ha sido embestida en distintas direcciones y sentidos. El presente se ha impuesto como la categoría más englobante, al mismo tiempo que los futuros del pasado que quedaron sin ser realizados remarcan su insistencia constituyendo una superposición de conflictos que no pueden trascender ni mucho menos hacer pronósticos esperanzadores.

Creemos que, del mismo modo que el progresismo futurocentrista de la modernidad quedaba recogido en la aprehensión conceptual de la época ilustrada, en el concepto de trauma, y en el lenguaje conceptual empleado por la historiografía contemporánea con miras a explorar el sufrimiento social, así como el significado que este tiene para los actores y sus memorias (duelo, melancolía), queda plasmada la experiencia colectiva de nuestro tiempo. Un presente dilatado en el que espacio de experiencia y horizonte de expectativa parecen fusionarse,<sup>47</sup> abocándonos a un tiempo recurrente y recursivo, que se repite hasta el infinito y sobrecarga de pasado la conciencia, y que se presenta como un presente sin puertas al futuro. Aun cuando esto se acerque más a un uso metafórico que literal de los términos, podemos afirmar que la traslación de trauma del campo clínico a la semántica histórica indica una implosión de los regímenes temporales –pasado, presente, futuro–<sup>48</sup> y dictamina la muerte de un tiempo histórico que no hace mucho fue pensado como metahistórico.

## **Conclusión: trauma, un concepto interdisciplinar**

Desde el punto de vista del psicoanálisis, el trauma es constitutivo del sujeto y está siempre estructurado al modo del *après-coup*, dejando en el núcleo del sujeto una verdad inasimilable que solo en un segundo momento, cuando tiene lugar un nuevo encuentro con esa verdad a través de la pérdida, la muerte o la irrupción de goce, deja ver lo traumático

---

46 Hans Ulrich Gumbrecht. *Después de 1945...*, p. 41.

47 "El presente constituye el lapso de coincidencia y estabilidad entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa" (Faustino Oncina. "De la contracción a la dilatación del tiempo: tiempos menguantes y crecientes", *Historia y Grafía*, Nº 44, 2015, pp. 89-114, aquí p. 103).

48 Ver Dominick LaCapra. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, p. 46.

del primer tiempo. En ese sentido, la noción psicoanalítica de sujeto converge bien con la historiografía y los trabajos de la memoria social, ya que ahí también se pone en juego el vacío de saber que no puede sino retornar hasta ser integrado en una convención discursiva. El diálogo entre psicoanálisis e historiografía es por ello absolutamente pertinente, pues uno y otro no hacen sino tejer una reconstrucción del pasado que cumplimenta esos huecos del recuerdo, que posibilita una labor articuladora de ese pasado que permita reconocer sus diferencias, pero también sus continuidades con nuestro presente.

Hemos tratado de iniciar ese diálogo entre ambas disciplinas desde una historia del concepto de trauma, porque consideramos que por medio de esta noción se traslada al acontecer histórico una concepción particular de tiempo, perteneciente a la experiencia subjetiva que configura todo el saber psicoanalítico. Y también porque, asumiendo los presupuestos koselleckianos, su historización hace posible una analogía entre los presupuestos temporales del trauma y los regímenes de temporalidad y memoria contemporáneos, que obliga a pensar la historia, que durante varios siglos fue entendida como una progresiva sistematización de las determinaciones del pensamiento, de un modo distinto.<sup>49</sup>

Además, creemos que la clarificación de tal noción es necesaria por diversas razones. En primer lugar, tal y como indicábamos al inicio del texto, porque el trauma social se ha instituido en una disciplina autónoma que convoca, a su vez, una gran disparidad de saberes. Y, en segundo lugar, porque mientras que en el pasado las experiencias traumáticas referían exclusivamente a guerras u otras catástrofes de consecuencias similares, la actual circulación pública del término en sus diversas variantes (estrés postraumático, ataque de pánico, fobia social, etc.) hace que trauma se encuentre hoy también en la cotidianidad misma para describir “patologías civiles” (angustia, agitación, estrés).<sup>50</sup>

Eric Laurent ya ha advertido que esta confusa y abusiva introducción del término “trauma” en el discurso público se debe a la falta de profundización en la problemática de la causa,<sup>51</sup> resultado de la posición psiquiátrica hegemónica actual que tiende a prescindir de hipótesis explicativas sobre el origen y los mecanismos asociados a las patologías mentales, y a resaltar, en su lugar, la importancia de la metodología

---

49 Un análisis riguroso sobre la teoría de la memoria en Koselleck es aún *terra incognita*, aunque es menester destacar los trabajos de algunos especialistas que han dirigido su atención a este tema. Ver, por ejemplo, la introducción escrita por Faustino Oncina a Reinhart Koselleck. *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011, pp. IX-LXV.

50 Ver Han Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. Barcelona, Herder, 2012.

51 Ver Eric Laurent. “Hijos del trauma”, en *La urgencia generalizada: la práctica en el hospital*. Buenos Aires, Editorial Grama, 2004, pp. 23-29.

descriptiva de síndromes o conjuntos de síntomas inscriptos todos ellos bajo el término “trastorno”. Así, con ello se obtiene un retorno a la perspectiva de la clínica sincrónica tendente a la disolución de las entidades clínicas.

Por todo ello, el concepto de trauma supone un fenómeno interdisciplinar que exige una nueva comprensión en el plano científico y discursivo. En consecuencia, una historización de la noción de trauma bajo la perspectiva histórico-conceptual puede contribuir a esta búsqueda de análisis, capaz de aportar novedades a diversos campos de saber. En una época regida por la suprema exigencia de especialización, consideramos necesario defender el valor y la riqueza del enfoque interdisciplinar y discutir la validez del psicoanálisis, en tanto que ciencia del significado de la experiencia humana, como perspectiva susceptible de atravesar otras disciplinas propias de las ciencias sociales y humanas.

## Bibliografía

- Acha, Omar. *Freud y el problema de la historia*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.
- Assmann, Aleida. “Europe’s Divided Memory”, en Blacker, Uilleam; Etkind, Alexander y Fedor, Julie (eds.): *Memory and Theory in Eastern Europe*. New York, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 25-41.
- Bercherie, Paul. *Génesis de los conceptos freudianos*. Buenos Aires, Paidós, 1988.
- Bernstein, R. J. *Freud y el legado de Moisés*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Bruneteau, Bernard. *El siglo de los genocidios*. Madrid, Alianza, 2006.
- Byung-Chul, Han. *La sociedad del cansancio*. Barcelona, Herder, 2012.
- Foucault, Michel. “Las mallas del poder”, en *Estética, ética y política. Obras esenciales*. Vol. III. Barcelona, Paidós, 1999, pp. 235-247.
- Freud, Sigmund. *Cartas a Wilhelm Fliess 1887-1904*. Buenos Aires, Amorrortu, 1985.
- *Obras completas*. 25 vols. Buenos Aires, Amorrortu, 2012.
- *Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicación preliminar (Breuer y Freud) (1893)*. Vol. III.
- *Las neuropsicosis de defensa (1894)*. Vol. III.
- *Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud) (1895)*. Vol. II.
- *Proyecto de Psicología (1895)*. Vol. I.
- *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa (1896)*. Vol. III.
- *Sobre los recuerdos encubridores (1899)*. Vol. III.
- *Tres ensayos para una teoría sexual (1905)*. Vol. VII.
- *Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad (1908)*. Vol. IX.
- *Introducción a Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen (1919)*. Vol. XVII.
- *Más allá del principio de placer (1920)*. Vol. XVIII.
- *El yo y el ello (1923)*. Vol. XIX.
- *Moisés y la religión monoteísta (1939)*. Vol. XXIII.
- Gadamer, Hans-Georg. “La historia del concepto como filosofía (1960)”, en *Verdad y Método*. Vol. II. Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 81-93.
- *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1997.

**García, Germán.** *Actualidad del trauma.* Buenos Aires, Grama Ediciones, 2005.

**Gumbrecht, Hans Ulrich.** *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico.* Madrid, Escolar y Mayo, 2010.  
— *Después de 1945. La latencia como origen del presente.* México, Universidad Iberoamericana, 2015.

**Hartog, François.** *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo.* México, Universidad Iberoamericana, 2007.

**Hirsch, Marianne.** *La generación de la posmemoria. Escritura y cultura visual después del Holocausto.* Madrid, Carpe Noctem, 2015.

**Judt, Tony.** *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945.* Madrid, Taurus historia, 2016.

**Koselleck, Reinhart.** *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos.* Barcelona, Paidós, [1979] 1993.

— *Historia y hermenéutica.* Barcelona, Paidós, 1997.

— *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia.* Barcelona, Paidós, 2001.

— “Historia(s) e Histórica. Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt”, *Isegoría*, N° 29, 2003, pp. 211-224.

— *historia/Historia.* Madrid, Trotta, 2004.

— “Introducción al *Diccionario histórico de conceptos político sociales básicos en lengua alemana*”, *Anthropos*, N° 223, 2009, pp. 92-105.

— *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional.* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011.

— *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social.* Madrid, Trotta, 2012.

**LaCapra, Dominick.** *Escribir la historia, escribir el trauma.* Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.

**Laplanche, Jean.** *La sexualidad.* Buenos Aires, Nueva Visión, 1980.

**Laurent, Eric.** “Hijos del trauma”, en *La urgencia generalizada: la práctica en el hospital.* Buenos Aires, Editorial Grama, 2004, pp. 23-29.

**Lerner, Paul.** *Hysterical Men: War, Psychiatry, and the Politics of Trauma in Germany 1890-1930.* Ithaca, Cornell University Press, 2009.

**Medina Amor, José Luis.** *Trauma psíquico*. Madrid, Paraninfo Universidad, 2015.

**Mudrovic, María Inés.** “Alcances y límites de perspectivas psicoanalíticas en historia”, *DLÁNOLA*, Vol. 58, N° 50, 2003, pp. 111-127.

**Oncina, Faustino.** “Historia conceptual: ¿algo más que un método?”, en Oncina, Faustino (ed.): *Tradición e innovación en la historia intelectual. Métodos historiográficos*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 11-38.

— “De la contracción a la dilatación del tiempo: tiempos menguantes y crecientes”, *Historia y Grafía*, N° 44, 2015, pp. 89-114.

**Ortega, Francisco.** “El trauma social como campo de estudios”, en Ortega, Francisco A. (ed.): *Trauma, cultura e historia: Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales, 2011, pp. 17-59.

**Roldán, Concha.** *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*. Madrid, Akal, 1997.

**Sanfelippo, Luis.** “El trauma en la historia. Razones y problemas de una importación”, *Pasajes*, N° 40, 2012, pp. 24-37.

**Traverso, Enzo.** *La historia como campo de batalla*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2016.

Roberta Picardi. "Temporalità, antropologia dell'esperienza storica e memoria in Koselleck e in Ricœur", *Conceptos Históricos*, 5 (7), pp. 66-97.

## RESUMEN

Este ensayo procura subrayar las convergencias y divergencias de la *Historik*, de Koselleck, y la hermenéutica de la condición histórica, de Ricœur. Para ello, se enfocará en el modo en el que ambos autores revisaron críticamente la analítica existencial del *Dasein*, de Heidegger, de modo de hacer frente a dos cuestiones estrechamente interrelacionadas: por un lado, el desarrollo de sus respectivas teorías del tiempo histórico; por el otro, la identificación de las determinaciones de la existencia humana, que hacen posible la historia y el conocimiento histórico. A la luz de este examen comparativo de la revisión de la analítica existencial de Heidegger por parte de Koselleck y Ricœur, la última parte de este ensayo confrontará sus respectivas concepciones de la relación entre historia y memoria.

**Palabras clave:** *Reinhard Koselleck, Paul Ricœur, tiempo histórico, temporalidad, historia y memoria.*

## ABSTRACT

This essay aims at highlighting convergences and divergences between Koselleck's *Historik* and Ricœur's hermeneutics of historical condition. For this purpose, it will focus on the way both authors critically rework Heidegger's existential analytics of *Dasein*, in order to face two main questions, strictly interrelated: on one side, the development of their respective theories of historical time; on the other side, the identification of the determinations of human existence, which make history and historical knowledge possible. In the light of this comparative examination of Koselleck's and Ricœur's reworking of Heidegger's existential analytics, the final part of the essay will confront their respective conceptions of the relationship between memory and history.

**Key words:** *Reinhard Koselleck, Paul Ricœur, historical time, temporality, history and memory.*

Recibido el 7 de enero de 2019

Aceptado el 21 de abril de 2019

# Temporalità, antropologia dell'esperienza storica e memoria in Koselleck e in Ricœur

**Roberta Picardi**

roberta.picardi@unimol.it  
Università degli Studi del Molise, Italia



Questo saggio si propone di mettere a fuoco, in modo sistematico, le convergenze e divergenze tra la *Historik* di Koselleck e l'“ermeneutica della condizione storica” di Ricœur, a prescindere dal modo in cui quest'ultimo interpreta e adopera, nei propri scritti, le categorie e le analisi dello storico tedesco. A tale scopo, l'attenzione verrà concen-

trata sul modo in cui sia Ricœur sia Koselleck rielaborano criticamente l'analitica esistenziale di Heidegger,<sup>1</sup> per affrontare i due nodi tematici distinti –per quanto intrecciati– che sono al centro della loro riflessione sulla storia: da un lato, la teoria del tempo storico; dall'altro, il tentativo di identificare le determinazioni dell'agire e patire umani, che rendono possibili sia il corso della storia sia la ricerca e la narrazione storiche. Alla luce di quest'analisi comparativa della revisione critica cui Koselleck e Ricœur sottopongono l'analitica esistenziale heideggeriana, l'ultima parte del saggio confronterà il modo in cui i due autori concepiscono il rapporto tra memoria e storia, evidenziando le ragioni teoriche che –al di là delle divergenze in merito alla nozione di “memoria collettiva”– li inducono ad assumere posizioni per molti aspetti contigue, all'interno del dibattito sulla memoria dei crimini del XX secolo.

---

1 Quest'impostazione riprende e sviluppa una direzione di ricerca abbozzata nel saggio di Alexandre Escudier. “L'herméneutique de la condition historique selon Paul Ricœur”, *Archives de Philosophie*, Vol. 74, N° 4, 2011, pp. 581-597.

## Le “estasi” del tempo storico

La concezione narratologica del tempo storico come terzo tempo – che risulta dall’iscrizione del tempo vissuto nel tempo cosmico, grazie ai connettori utilizzati nel racconto storico – rappresenta un fattore che distingue in modo indubbio l’approccio di Ricœur da quello di Koselleck,<sup>2</sup> che rivendica, contro Gadamer, la dimensione pre- ed extra-linguistica della storia.

A prescindere da questa divergenza, la riflessione di Koselleck e l’indagine di Ricœur sul “tempo della storia” – non in quanto storia semplicemente narrata, bensì in quanto “storia fatta e subita dagli uomini” – si incontrano, in quanto poggiano su un presupposto comune: l’idea che la linea di demarcazione tra il tempo della natura ed il tempo storico – in quanto “tempo dell’interazione umana” – risieda nella mediazione fenomenologica dell’esperienza umana, ossia nell’intima tensione<sup>3</sup> tra passato, presente e futuro propria del tempo vissuto,<sup>4</sup> alla quale vanno ricondotti tutti i diversi strati temporali del processo storico, con i loro ritmi e caratteri differenti. Nella teoria del tempo storico di Koselleck quest’idea si traduce notoriamente nel ruolo centrale che egli attribuisce all’aspettativa e all’esperienza, collocandole – “a un livello (...) difficilmente superabile di generalità” – tra le categorie formali che “costituiscono la storia e insieme la sua conoscenza, (...) precisamente in quanto indicano e producono la connessione interna tra il passato e il futuro nello ieri, nell’oggi o nel domani”.<sup>5</sup> Nella propria ermeneutica della coscienza storica Ricœur esprime e declina tale idea, assumendo la coppia koselleckiana esperienza/aspettativa come punto di partenza del proprio tentativo di “pensare la storia” come “*mediazione imperfetta*” tra aspettativa, tradizione e forza del presente.<sup>6</sup>

Come si è anticipato, sia Koselleck sia Ricœur riflettono su quest’in-treccio dialettico tra le tre estasi del tempo storico, prendendo le mosse dall’analisi della temporalità dell’Esserci delineata nella seconda sezione

2 Su questa divergenza insiste, in modo unilaterale, Angelika Epple. “Natura Magistra Historiae? Reinharts Kosellecks transzendente Historik”, *Geschichte und Gesellschaft*, Vol. 32, N° 2, 2006, pp. 201-213.

3 Vedere Reinhart Koselleck. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 12.

4 Vedere Paul Ricœur. *Temps et récit*. Tome I. Paris, Seuil, 1983, p. 331. Si tratta di alcuni passaggi in cui Ricœur mette in guardia contro le conseguenze di una “lunga durata” che non conducesse all’evento: in questo caso la lunga durata si trasformerebbe in un tempo senza presente, senza passato e senza futuro ed il tempo costruito dallo storico non avrebbe più niente a che fare con il “tempo storico”, perché sarebbe indistinguibile dal tempo della natura.

5 Reinhart Koselleck. “‘Erfahrungsraum’ und ‘Erwartungshorizont’ - zwei historische Kategorien”, in *Vergangene Zukunft...*, pp. 349-375, qui p. 353.

6 Vedere Paul Ricœur. *Temps et récit*. Tome III. Paris, Seuil, 1985, p. 300.

di *Essere e tempo*, in cui Heidegger stabilisce una distinzione e una gerarchia tra i diversi livelli di temporalizzazione dell'esperienza umana del tempo, presentandoli in un ordine di derivazione ed autenticità decrescenti: in primo luogo, la "temporalità" originaria [*Zeitlichkeit*], ossia il "fenomeno unitario dell'avvenire essente-stato e presentante", in cui consiste la costituzione temporale della cura, caratterizzata dal "primato dell'avvenire";<sup>7</sup> in secondo luogo, la "storicità" [*Geschichtlichkeit*], intesa come "estensione dell'Esserci fra la nascita e la morte", cui è connesso lo spostamento di accento dall'avvenire al passato;<sup>8</sup> infine, l'"essere-dentro-il-tempo" o l'"intra-temporalità" [*Innerzeitigkeit*] dell'"utilizzabile e della semplice presenza", legato alla condizione di essere-preso gli enti intra-mondani e contraddistinto dal primato del presente.<sup>9</sup>

La revisione cui Koselleck e Ricœur sottopongono l'analisi heideggeriana della temporalità dell'Esserci segue inoltre un orientamento comune, riconducibile all'influenza di Karl Löwith, la cui interpretazione della filosofia heideggeriana costituisce un filtro importante della ricezione di *Essere e tempo*, sia per lo storico tedesco sia per il filosofo francese. Entrambi fanno, infatti, proprie e sviluppano le due principali obiezioni che Löwith rivolge alla filosofia heideggeriana della storicità.<sup>10</sup>

La prima obiezione concerne il carattere solipsistico e "radicalmente monadico" dell'analisi heideggeriana del *Dasein*<sup>11</sup> che –come nota Ricœur– avrebbe impedito a Heidegger di risalire "dalla storicità singolare" a una "storia comune"<sup>12</sup> e al "tempo comune" e "pubblico" della storia, inaccessibile se si parte "da una temporalità così radicalmente privatizzata dall'essere per la morte".<sup>13</sup> Una critica analoga è formulata, sin dai

7 Martin Heidegger. *Essere e Tempo*. Milano, Longanesi, [1927] 1976, § 65, pp. 392 e 395.

8 Vedere Martin Heidegger. *Essere e Tempo...*, § 72, p. 448.

9 Vedere Martin Heidegger. *Essere e Tempo...*, § 80, pp. 492-502.

10 Sul ruolo di Löwith nella concezione koselleckiana e ricœuriana della storia, mi permetto di rimandare al mio saggio: Roberta Picardi. "Penser l'histoire» dónde abre ? habría que reemplazarla por la comilla simple (") après Löwith. Koselleck et Ricœur", *Revue Germanique Internationale*, Vol. 25, 2017, pp. 119-143, di cui questo primo paragrafo riepiloga i principali risultati teorici.

11 Si tratta di una critica che Löwith rivolge all'analisi esistenziale di Heidegger a partire dalla sua tesi di abilitazione: Karl Löwith. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928). Egli la riprende e sviluppa nel saggio: "Geschichte, Geschichtlichkeit und Seinsgeschichte" (in Karl Löwith. *Heidegger Denker in Dürftiger Zeit*. Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1953, p. 48). Sul rapporto ambivalente di Löwith con l'opera di Heidegger, si rinvia all'articolo illuminante di Henning Trüper. "Löwith, Löwith's Heidegger, and the Unity of History", *History and Theory*, Vol. 53, N° 1, 2014, pp. 45-68.

12 Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, pp. 112-113.

13 Paul Ricœur. *Temps et récit I...*, p. 128. La fondatezza di questo argomento –d'ispirazione löwithiana– è contestata nel saggio illuminante di Françoise Dastur. "La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans *Être et temps* de Heidegger", *Archives de Philosophie*, Vol. 74, N° 4, 2011, pp. 565-580.

saggi degli anni Settanta,<sup>14</sup> da Koselleck, che si riallaccia esplicitamente agli argomenti di Löwith.<sup>15</sup>

La seconda obiezione di Löwith riguarda il mancato sviluppo delle feconde possibilità di pluralizzazione iscritte nella nozione heideggeriana di temporalità estatica come “originario ‘fuori-di-sé’, in sé e per sé”:<sup>16</sup> per Löwith, in Heidegger tale pluralizzazione è inibita dalla persistente esigenza di unità teleologica e di totalità che ispirerebbe l’identificazione heideggeriana tra la temporalità autentica dell’Esserci e l’essere-per-la-morte, nel senso di “poter-essere-un-tutto” nella “decisione anticipatrice”.<sup>17</sup> Sulla scia di queste osservazioni critiche di Löwith, sia Koselleck sia Ricœur rielaborano l’analitica heideggeriana dell’esperienza temporale del *Dasein*, sforzandosi di radicalizzarne la “vocazione pluralizzante”: a questo scopo –pur recependo la tesi heideggeriana del primato dell’avvenire– entrambi la dissociano dalla nozione di “essere-per-la-morte” e la relativizzano, rifiutando la gerarchizzazione che Heidegger stabilisce tra i diversi livelli di temporalizzazione dell’esperienza umana del tempo, in ordine di originarietà ed autenticità.

Per quanto riguarda Koselleck, il titolo stesso della sua più nota raccolta di saggi –ossia *Futuro passato*– rivela come egli abbia fatto propria la tesi heideggeriana del primato dell’avvenire, trasponendo a livello delle comunità<sup>18</sup> l’idea heideggeriana secondo la quale l’oggetto della storiografia non si riduce ai “fatti”, ma rinvia piuttosto al possibile, cioè alle proiezioni del *Dasein* “essente-stato”.<sup>19</sup> Inoltre –com’è stato notato– egli definisce formalmente il rapporto tra spazio d’esperienza e orizzonte d’aspettativa, conferendo una priorità all’attesa, “al livello delle dinamiche semantiche concrete”.<sup>20</sup> Non è, però, stato notato un elemento altrettanto significativo, ossia il fatto che Koselleck disgiunge il primato dell’avvenire dalla questione del “poter-essere-un-tutto”, che Heidegger associa all’“essere-per-la-morte” del *Dasein*.<sup>21</sup> Nel definire i “modi d’essere differenziati” dell’esperienza e dell’aspettativa, Koselleck insiste al

14 Vedere Reinhart Koselleck. “Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft (1972)”, in Reinhart Koselleck: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, pp. 298-316, in particolare, p. 299.

15 Vedere Reinhart Koselleck. “Historik und Hermeneutik (1985)”, in *Zeitschichten...*, pp. 97-118, in particolare, pp. 100-101 e p. 110.

16 Martin Heidegger. *Essere e tempo...*, § 65, p. 395.

17 Vedere Martin Heidegger. *Essere e tempo...*, § 53, pp. 323-324 e § 62, pp. 369-375.

18 Vedere David Carr. “Review of *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, by Reinhart Koselleck and Keith Tribe”, *History and Theory*, Vol. 26, N° 2, 1987, pp. 197-204, in particolare, pp. 198-199.

19 Vedere Martin Heidegger. *Essere e tempo...*, § 76, pp. 471-472.

20 Alexandre Escudier. “‘Temporalisation’ et modernité politique: penser avec Koselleck”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 64, N° 6, 2009, pp. 1269-1301, qui p. 1277.

21 Vedere Martin Heidegger. *Essere e tempo...*, § 62, pp. 369-375.

contrario sull'incompiutezza che è tipica dell'attesa, sottolineando che solo l'esperienza "proveniente dal passato" può agglomerarsi "in un tutto", mentre l'esperienza "che è ancora da fare, anticipata sotto forma d'aspettativa", si divide "in un'infinità di momenti temporali".<sup>22</sup> Heidegger stesso non aveva del resto mancato di mettere in rilievo questo aspetto, svalutando l'attesa in quanto modalità inautentica di "rapportarsi al possibile", che egli oppone alla "decisione anticipatrice".<sup>23</sup>

Una volta dissociato dalla questione della totalità, il tema del primato dell'avvenire è ripreso da Koselleck non per affermare una gerarchia stabile tra le dimensioni del tempo—in termini di autenticità—ma solo allo scopo di portare alla luce quella "tensione" ed asimmetria tra esperienza ed aspettativa che ai suoi occhi costituisce la fonte del tempo storico, in quanto "suscita in modo ogni volta diverso delle soluzioni nuove".<sup>24</sup> Allo scopo di mettere in rilievo questa tensione, egli non esita a utilizzare le nozioni gadameriane di "esperienza" ed "orizzonte", pur rielaborandole e sottoponendole a una torsione profonda. Nonostante il rifiuto dell'anti-metodologismo di Gadamer,<sup>25</sup> è sulle orme di quest'ultimo, infatti, che Koselleck definisce l'esperienza come "passato attuale", insistendo sul carattere dialettico e sulla portata inter-soggettiva dell'integrazione del passato nel presente che in essa si realizza.<sup>26</sup> Inoltre—pur spostando la metafora spaziale dell'orizzonte al campo dell'aspettativa—<sup>27</sup> Koselleck resta molto prossimo a Gadamer nel modo di concepire il legame tra esperienza, orizzonte e aspettativa. Utilizzando la metafora dell'orizzonte, Koselleck rinvia, infatti, al "limite assoluto", per quanto mobile, contro il quale si scontra ogni "prospettiva del futuro, nonostante i pronostici possibili"<sup>28</sup> si tratta dello stesso limite posto alla "potenza di fare" e all'arroganza della "ragione organizzatrice", che Gadamer richiama in *Verità e metodo*, quando descrive l'"esperienza verace" della finitezza umana, affermando che essa consiste nello "scoprire che, in esseri finiti, non c'è attesa o progetto" che non sia "limitato".<sup>29</sup>

Soltanto se si tiene nel dovuto conto la presenza di questi motivi gadameriani all'interno della teoria del tempo storico di Koselleck, è possibile

22 Reinhart Koselleck. "'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont'...", p. 356.

23 Martin Heidegger. *Essere e tempo...*, § 53, pp. 318-319.

24 Reinhart Koselleck. "'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont'...", p. 358.

25 Vedere Reinhart Koselleck. "'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont'...", p. 354. Koselleck insiste in modo marcato sul momento metodico come componente costitutiva dell'esperienza—riferendosi a Kant—nel saggio "Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze", in: *Zeitschichten...*, pp. 27-77.

26 Vedere Reinhart Koselleck. "'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont'...", p. 359.

27 Vedere Reinhart Koselleck. "'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont'...", p. 356.

28 Reinhart Koselleck. "'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont'...", p. 356.

29 Hans Georg Gadamer. *Wahrheit und Methode*. I, Tübingen, Mohr, 1986, p. 363.

valutare in modo equilibrato il rapporto tra quest'ultima e l'ermeneutica della coscienza storica di Ricœur. Il punto che merita attenzione è, in particolare, l'abbinamento che Ricœur stabilisce tra la coppia concettuale koselleckiana "spazio d'esperienza/orizzonte d'aspettativa" e la nozione di "esser-affetti dalla storia",<sup>30</sup> di dichiarata ispirazione gadameriana. Per alcuni interpreti, infatti, con tale abbinamento Ricœur si discosterebbe da Koselleck, sforzandosi di integrare due modi di temporalizzazione opposti, che procedono rispettivamente dal "progetto dell'avvenire" – secondo l'orientamento privilegiato da Heidegger e ripreso dallo storico tedesco – e dall'influenza del passato mediato riflessivamente nel presente, secondo l'approccio di Gadamer.<sup>31</sup> Questa presunta divergenza risulta però notevolmente ridotta, se si considerano due punti.

In primo luogo, va osservato che, in realtà, anche Ricœur non presenta i due modi di temporalizzazione – a partire dall'avvenire o a partire dal passato – come equivalenti. Piuttosto, egli condivide con Koselleck l'esigenza di riconoscere e fare spazio, "almeno in un senso", alla tesi heideggeriana del primato dell'avvenire. Quest'esigenza sottende sia la scelta di inquadrare l'intera considerazione della dialettica tra le tre estasi del tempo storico nella cornice del "progetto della storia",<sup>32</sup> sia la decisione di cominciare l'analisi ternaria della coscienza storica "attraverso la nozione di *orizzonte d'aspettativa*".<sup>33</sup> Per Ricœur, infatti, quest'ultima corrisponde "puntualmente" all'"essere-in-avanti-di-sé" [*Sich-vorweg-sein*] di Heidegger,<sup>34</sup> ma ha il vantaggio di arricchirlo, in quanto esprime nel modo più efficace la sua trasposizione nella dimensione "pratica" e sul "piano *dialogico* di una storia comune".<sup>35</sup> In particolare, Ricœur apprezza la nozione koselleckiana di aspettativa, in quanto essa permette di tematizzare il primato del futuro liberandolo dalla "chiusura interna" che "l'essere-per-la-morte impone a ogni anticipazione". E' in questa prospettiva che Ricœur valorizza l'associazione koselleckiana tra i termini "orizzonte" ed "aspettativa", evocando la "potenza" di "superamento" che contraddistingue l'aspettativa – diretta all'"apertura delle prospettive" – rispetto all'esperienza, che tende al contrario all'integrazione.<sup>36</sup>

In secondo luogo, si è appena visto che la relativizzazione del primato

30 Vedere Marc de de Launay. "Les temps de l'histoire", *Cités*, Vol. 1, N° 1, 2008, pp. 43-52.

31 Vedere Hans Georg Gadamer. *Wahrheit und Methode...*, pp. 352-368.

32 Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, p. 300.

33 Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, p. 367.

34 Vedere Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, p. 367.

35 Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, p. 367. Come Ricœur sottolinea –parafasando Koselleck– l'attesa è, infatti, un "termine abbastanza vasto" da includere tutte le manifestazioni, affettive o razionali e private o comuni, che sono rivolte all'avvenire (vedere Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, p. 302).

36 Vedere Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, pp. 376-377.

heideggeriano dell'avvenire –che Ricœur compie in modo energico, insistendo sul carattere “co-originario” delle tre estasi e dei diversi modi di temporalizzazione<sup>37</sup> non è affatto assente in Koselleck che, proprio in questa prospettiva, non esita a integrare nella categoria di *Erfahrungsraum* la lezione di Gadamer sull’“implicazione storica” di ogni esperienza.<sup>38</sup> Certo, l'energica ed espressa riabilitazione del “presente storico” –in quanto tempo dell’“iniziativa”– costituisce un tratto distintivo dell'ermeneutica ricœuriana della coscienza storica, per la connotazione etica che esso imprime al presente. Tuttavia –in modo analogo a Ricœur– anche Koselleck non sembra considerare significativo il contrasto tra “Agostino, che parte dal presente, e Heidegger, che parte dal futuro”,<sup>39</sup> insistendo piuttosto sullo sforzo, comune a entrambi, di concepire la dialettica e l'intreccio reciproco delle tre dimensioni del tempo.

La messa a fuoco di questo punto d'intersezione –cioè l'esigenza di radicalizzare l'intima differenziazione del tempo storico e l'implicazione reciproca delle tre estasi temporali– permette di ridimensionare anche l'apparente distanza tra Ricœur e Koselleck relativamente al problema della continuità e discontinuità del processo storico. Sulla base della re-interpretazione e della scomposizione alla quale sottopone la nozione gadameriana di *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, in *Tempo e racconto* Ricœur perviene a presentare come un “trascendentale del pensiero della storia” –allo “stesso titolo delle nozioni di orizzonte d'aspettativa e spazio d'esperienza”– anche la “tradizionalità”, intendendo con quest'espressione non i contenuti della tradizione e le loro pretese veritative, bensì un peculiare tipo formale di temporalizzazione: lo “stile formale di connessione che assicura la continuità della ricezione del passato”, riflettendo la correlazione tra l'efficienza della storia ed il nostro essere-affetti dal passato. Quest'insistenza sulla continuità può a prima vista apparire difficilmente conciliabile con l'enfasi che, almeno nei primi scritti, Koselleck pone sulla discontinuità tra la modernità e ciò che la precede. Tuttavia, non bisogna dimenticare che, al di là dell'evoluzione

37 Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, p. 141 (vedere anche Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil, 2000, p. 458 e p. 491). Sulla differenza tra il modo in cui Heidegger e Ricœur concepiscono la co-originarietà delle tre estasi del tempo e dei tre modi di temporalizzazione, si rinvia al libro eccellente di Inga Röhmer. *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. Dordrecht, Springer, 2010, pp. 264-276, in particolare, p. 268.

38 Ricœur stesso non manca di cogliere e sottolineare l'ispirazione gadameriana della nozione di “spazio d'esperienza”. Vedere Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, p. 302, nota 1.

39 Nel volume *Vergangene Zukunft* Koselleck non insiste sull'opposizione tra il “triplo presente” agostiniano e la tesi heideggeriana del primato dell'avvenire (vedere Reinhart Koselleck. “Erfahrungsraum und Erwartungshorizont’...”, p. 355, nota 4). In altre occasioni, sia Ricœur sia Koselleck descrivono in termini di aporia il rapporto tra la visione agostiniana del presente come “origine” e la svalutazione heideggeriana di esso come “transito”, ma senza privilegiare nessuno dei due poli dell'opposizione (vedere per esempio Reinhart Koselleck. “Stetigkeit und Wandel aller Zeitgeschichten”, in: *Zeitschichten...*, pp. 246-264, in particolare, pp. 247-248).

sul tema riscontrabile nell'itinerario speculativo di Koselleck,<sup>40</sup> la teoria koselleckiana delle temporalità storiche è, in virtù del suo radicamento nel tempo fenomenologico, in una tensione costitutiva con ogni teoria delle periodizzazioni, che postuli una discontinuità radicale tra epoche differenti. Un simile presupposto risulta, infatti, difficilmente conciliabile con l'idea di una moltitudine di strati temporali che, sia a livello della storia sociale sia a livello della storia dei concetti, si incrociano in uno stesso spazio d'esperienza, determinando la "contemporaneità del non contemporaneo". Inoltre, esso rischia anche di cristallizzare i periodi storici, recidendoli dalla dialettica viva tra passato, presente e futuro ed impedendo così la comprensione del fatto che il passato può essere e viene percorso secondo direzioni molteplici.<sup>41</sup> E' proprio quest'apertura del passato che, sulle orme di Heidegger, sia Koselleck sia Ricœur intendono preservare, pur mantenendo ferma la distinzione tra il passato in quanto "essente-stato" ed il passato in quanto assolutamente concluso: distinzione senza la quale per entrambi verrebbe meno quella distanza che per entrambi è condizione di possibilità della storiografia e della sua funzione critica.<sup>42</sup>

Ciò che distingue Koselleck e Ricœur –per quanto riguarda il modo di concepire il tempo della storia– è piuttosto il diverso grado di radicalità della "pluralizzazione" alla quale entrambi sottopongono l'analitica heideggeriana dell'esperienza temporale del *Dasein*.

Ricœur non abbandona la "questione" heideggeriana del "tempo come totalità", ma si limita a dissociarla dall'essere-per-la-morte, collegandola piuttosto al "desiderio d'essere", che costituisce il principale ancoraggio ontologico della sua antropologia dell'uomo capace.<sup>43</sup> In virtù di tale spostamento, egli concepisce il "potere essere un tutto

---

40 Questo slittamento si coglie in modo chiaro comparando il saggio del 1977 "Neuzeit". Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe" –pubblicato in *Vergangene Zukunft...*, pp. 340-348– e quello del 1989 "Wie neue ist die Neuzeit?", ripreso in: *Zeitschichten...*, p. 225-239. Koselleck riconsidera in modo auto-critico l'idea della discontinuità radicale della *Neuzeit* anche in "Wiederholungsstrukturen in Sprache und Geschichte", in: Reinhart Koselleck. *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte: Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010, pp. 98-99.

41 Su questo punto è stata per la prima volta richiamata l'attenzione da John Zammito, nella sua recensione a *Zeitschichten* (John Zammito. "Koselleck's Philosophy of Historical Times(s) and the Practice of History", *History and Theory*, Vol. 43, N° 1, 2004, pp. 24-35, in particolare, p. 33). In modo significativo, Zammito contrappone la teoria koselleckiana dei tempi storici al concetto foucaultiano di "cesura epistemologica", che in *Temps et récit* Ricœur critica e rifiuta, in nome della nozione di "tradizionalità" (vedere Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, pp. 392-394). In proposito, vedere anche il saggio illuminante di Helge Jordheim. "Against Periodization: Koselleck's Theory of Multiples Temporalities", *History and Theory*, Vol. 51, N° 2, 2012, pp. 151-171.

42 Vedere Reinhart Koselleck. "Der 8. Mai zwischen Erinnerung und Geschichte", in *Vom Sinn und Unsinn...*, p. 250; Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, pp. 473-475.

43 Vedere Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, p. 365.

della cura” come un’integralità aperta, che si manifesta sotto forma di “esigenza di totalizzazione nella dispersione”. E’ questa esigenza aperta di totalizzazione che Ricœur cerca di esprimere nella sua ermeneutica del tempo storico, attraverso una considerazione pensante della storia che –pur rinunciando alla pretesa di raggiungere la trasparenza concettuale del sapere assoluto e pur riconoscendo la pluralità irriducibile di racconti ed intrighi– non rinuncia però a “pensare la storia come una”, assumendo come presupposto la triplice idea “di un tempo unico, di una storia unica e di un’unica umanità”.<sup>44</sup> Precisamente, in *Tempo e racconto* Ricœur concepisce questa idea –alla quale attribuisce lo statuto “pratico” e dialogico di “idea regolatrice” e “direttrice”, capace di orientare la prassi umana nella storia– sulla scorta dell’“ideale” habermasiano di una “comunicazione senza limiti ed ostacoli”;<sup>45</sup> in questo modo, egli sposta le categoria koselleckiane di spazio d’esperienza/orizzonte d’aspettativa nel quadro di una considerazione teleologica della storia di ispirazione kantiana e post-hegeliana, imprimendo ad esse un esplicito valore normativo: per Ricœur è un “dovere etico-politico” preservare la tensione equilibrata tra esperienza ed aspettativa, per evitare l’eccessivo “restringimento dell’esperienza” che –privando l’aspettativa di ogni ancoraggio e di quel bagaglio di mediazioni simboliche senza le quali essa non può tradursi in realtà– non può che renderla vuota, inefficace e nociva.<sup>46</sup>

Questo considerazione teleologica della storia contrasta in modo netto con l’approccio di Koselleck, che a ragione è stato definito come il pensatore delle “storie al plurale”. Koselleck non manca di evocare e denunciare i rischi legati alla crescita esponenziale della distanza tra spazio d’esperienza e orizzonte d’aspettativa che ha avuto inizio con la *Sattelzeit*, insistendo sulla necessità di non trascurare le “strutture di ripetizione” insite in ogni esperienza.<sup>47</sup> Tuttavia, tale denuncia si colloca all’interno di una cornice argomentativa che –mirando a offrire una radicale “critica dell’ideologia” della modernità e del progresso– non lascia spazio per nessuna “idea regolatrice” e “direttrice” della storia. Sotto questo rispetto, non si può dunque non rilevare lo scarto profondo tra Ricœur e Koselleck, che evita in modo deliberato ogni forma di teleologismo, restando in questo fedele all’insegnamento di Löwith, secondo il quale ogni riferimento a un *telos* della storia –comunque esso venga concepito– rischia di compromettere il riconoscimento della pluralità delle storie.

44 Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, p. 370.

45 Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, pp. 326-328.

46 Vedere Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, pp. 312-313.

47 Vedere Reinhart Koselleck. “Erfahrungsraum’ und ‘Erwartungshorizont’ ...”, p. 375.

## Le determinazioni dell'“agire e patire” storico

E' proprio per evitare ogni forma di teleologismo storico –senza però cadere nel rischio del relativismo storicista– che Koselleck avverte l'esigenza di identificare, sulla scia di Heidegger, quei “criteri formali dell'agire e patire storici”,<sup>48</sup> che fungono da condizioni di possibilità delle storie reali e della conoscenza storica: se il carattere trascendentale e costante di tale “determinazioni differenziali antropologiche” permette di evitare il relativismo, per Koselleck soltanto il loro carattere formale –aperto a tutti i contenuti possibili– può garantire la pluralità irriducibile delle storie,<sup>49</sup> contro ogni visione teleologica e unificata del corso storico.

Per Ricœur, invece, è possibile evitare il rischio del relativismo storicista solo mettendo a fuoco il radicamento ontologico del “potere di fare memoria” e del “potere di fare storia” nel “desiderio d'essere” che ci costituisce, secondo l'ontologia dell'ipseità delineata in conclusione di *Sé come un altro*. Per questo motivo, nella parte conclusiva di *La memoria, la storia e l'oblio*, Ricœur sviluppa un'ontologia della condizione storica in cui non si confronta con Koselleck, bensì direttamente con Heidegger, con il quale condivide una concezione ontologica del “comprendere” come modo d'essere fondamentale dell'esistenza umana.

Il fattore che –a prescindere da questa importante divergenza e dalla differenza dei livelli sulle quali si situano– permette di confrontare le indagini meta-storiche di Koselleck e di Ricœur sulle condizioni di possibilità della storia risiede non solo nel comune punto di partenza heideggeriano. Determinante è piuttosto anche il nesso costitutivo e fondante che Ricœur istituisce tra l'ontologia dell'ipseità e l'antropologia filosofica dell'uomo capace, rigettando espressamente la marca dell'inautenticità che l'ontologia fondamentale heideggeriana pone sulla dimensione dell'agire sociale e sull'uomo, in quanto “soggetto empirico di tale agire e patire”.<sup>50</sup> A ciò va aggiunto che la “veemenza ontologica” di Ricœur contrasta in modo dichiarato il medesimo rischio che anche Koselleck intende scongiurare, individuando – in polemica con l'ermeneutica universale di Gadamer –le condizioni pre- ed extra-linguistiche della storia: il rischio– insito in tutti gli approcci fondati sulla tesi secondo la quale “tutto è linguaggio” –di perdere di vista l'ordine

48 Reinhart Koselleck. “Über die Theoriebedürftigkeit...”, pp. 300-301.

49 Questa posizione è sostenuta da Koselleck sin dagli inizi degli anni Cinquanta, come è testimoniato dalla lettera di Koselleck a Carl Schmitt del 21 gennaio 1953, il cui contenuto è riferito e analizzato in: Niklas Olsen. *History in the Plural: An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*. New York, Berghahn, 2012, pp. 58-69.

50 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, pp. 462-463

extra-linguistico, con la conseguente “incapacità di rendere conto dell'*agire* umano come agire che accade effettivamente nel mondo”-.<sup>51</sup>

Alla luce di queste premesse, si tratta di mettere a fuoco in modo puntuale le divergenze tra l’“antropologia storica” di Koselleck e l’“ontologia del sé in quanto soggetto agente e sofferente”, correlata all’antropologia filosofica dell’uomo capace di Ricœur.

Come emerge in modo chiaro dal testo della conferenza *Historik und Hermeneutik*, per identificare le condizioni di possibilità delle storie reali e della scienza storica Koselleck ritiene necessario “allargare l’impianto categoriale” dell’analitica esistenziale heideggeriana.<sup>52</sup> Questo allargamento risponde innanzitutto all’esigenza di fondare e rendere concepibile la finitezza specifica dell’esistenza storica dell’uomo che, in virtù della costituzione intra-umana dei tempi storici, presenta per Koselleck delle determinazioni peculiari, non deducibili dalle determinazioni della finitezza dell’Esserci in quanto esistenza singolare. In particolare –declinando in modo originale la denuncia löwithiana del carattere solipsistico del *Dasein*– Koselleck afferma che l’uomo, in quanto esserci singolo, non solo “non è ancora aperto agli altri uomini”, ma soprattutto “non è libero nella sua gravidanza conflittuale [*Konfliktträchtigkeit*] con i propri simili”.<sup>53</sup> E’ questo carattere gravido di conflitti delle relazioni interumane che Koselleck intende fondare, attraverso l’identificazione delle categorie formali dell’agire e patire storici.

In questa prospettiva, in *Historik und Hermeneutik* egli presenta il “poter-uccidere” –o meglio il “potersi-uccidere-reciprocamente”, di matrice hobbesiana– come una categoria “co-originaria” [*gleichursprünglich*] rispetto allo heideggeriano “essere-per-la-morte”, almeno in riferimento all’esserci in quanto esistenza storica.<sup>54</sup> Negli scritti posteriori, Koselleck non menziona il binomio “essere-per-la-morte/potersi uccidere reciprocamente” tra le “figure fondamentali” alle quali ricondurre tutte le storie, che egli riduce alle tre coppie oppozionali di carattere più generale: “interno/esterno”, “sopra/sotto”, “prima-dopo”.<sup>55</sup> Tuttavia, il binomio “essere-per-la-morte/poter-uccidere” –che Koselleck implicitamente identifica, sulla scorta di Hobbes, come la condizione trascendentale della genesi di ogni auto-organizzazione umana– svolge in

51 Paul Ricœur. *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, 1990, pp. 349-350.

52 Vedere Reinhart Koselleck. “Historik und Hermeneutik (1985)”, in: *Zeitschichten...*, pp. 97-118, in particolare, p. 101.

53 Reinhart Koselleck. “Historik und Hermeneutik...”, p. 101.

54 Vedere Reinhart Koselleck. “Historik und Hermeneutik...”, p. 102. Come il termine “co-originario” attesta in modo chiaro –a differenza di quanto sostenuto da Alexandre Escudier (vedere “‘Temporalisation’ et modernité politique...”, p. 43)– Koselleck non attribuisce affatto un “rango ontologico superiore” al “poter-uccidere”, nella piena consapevolezza del nesso costitutivo tra quest’ultimo e l’anticipazione della propria morte, da parte di ogni uomo.

55 Vedere Reinhart Koselleck. “Einleitung”, in *Zeitschichten...*, pp. 9-16, in particolare, p. 16.

realtà, dal punto di vista logico, un ruolo fondativo rispetto alle coppie “interno/esterno” e “sopra/sotto”, con le loro rispettive specificazioni, ossia “amico-nemico” e “pubblico/segreto”, da un lato, e “servo/padrone” e “vincitori/vinti”, dall’altro.<sup>56</sup>

Da un lato, l’opposizione “sopra-sotto” non può essere scissa dalla tematica del “potersi-uccidere-reciprocamente”: quest’ultimo costituisce, infatti, la radice primaria dei rapporti gerarchici di dominio e dipendenza –regolati secondo la relazione sopra/sotto– che Koselleck considera come un elemento insopprimibile e costante di ogni auto-organizzazione umana, a prescindere dalle modificazioni che possono avvenire a livello delle forme e dei fondamenti di legittimazione del dominio.<sup>57</sup>

Dall’altro, l’opposizione “interno-esterno” cala il “poter-uccidere-dover morire” nella “spazialità storica”,<sup>58</sup> di cui essa è il fattore costituente: per Koselleck, la coppia interno/esterno rappresenta, infatti, “la forma minima” di soddisfacimento del bisogno che l’uomo ha di delimitare il proprio ambiente, “per poter essere e restare capace di agire”.<sup>59</sup> L’opposizione interno/esterno si trova a monte di altre due coppie oppozionali che, pur restando nell’ambito delle condizioni formali di possibilità di tutte le storie, presentano una maggiore concretezza. La prima è la coppia schmittiana “amico/nemico”, che Koselleck assume come espressione formale delle finitezze che affettano le “storie” di tutte le “auto-organizzazioni umane”.<sup>60</sup> La ragione che induce Koselleck ad assumere questa coppia schmittiana tra le condizioni formali di possibilità di tutte le storie risiede in una precisa esigenza polemica: il rifiuto dell’universalismo illuministico e dell’“introduzione del concetto di umanità nella realtà politica”, che nella prospettiva koselleckiana –ben lungi dall’annullare la distinzione insopprimibile tra interno ed esterno o amico-nemico– in realtà la intensifica, trasformandola potenzialmente in un’opposizione tra umano e non-umano.<sup>61</sup> La seconda opposizione –che specifica la coppia “interno-esterno”– risiede invece nell’opposizione “pubblico-segreto”, che Koselleck assume tra i criteri formali dell’agire e patire storici, a partire dal presupposto che la condizione di possibilità necessaria dell’esecuzione di un’azione politica risieda nella conservazione di una

56 Su questo punto, si concorda con l’analisi di Alexandre Escudier. “‘Temporalisation’ et modernité politique...”, pp. 40-43 (anche se non si condivide né la collocazione della coppia poter-uccidere/essere-per-la-morte nello spazio di un tempo pre-politico, né l’interpretazione della coppia esterno/interno in termini di macro-conflittualità tra entità politiche).

57 Vedere Reinhart Koselleck. “Historik und Hermeneutik...”, p. 109.

58 Reinhart Koselleck. “Historik und Hermeneutik...”, p. 104.

59 Reinhart Koselleck. “Wiederholungsstrukturen in Sprache und Geschichte”, in *Vom Sinn und Unsinn...*, pp. 96-114, qui p. 103.

60 Reinhart Koselleck. “Historik und Hermeneutik...”, p. 103.

61 Questo aspetto è evidenziato nel saggio di Stefan-Ludwig Hoffmann. “Koselleck, Arendt and the Anthropology of Historical Experience”, *History and Theory*, Vol. 49, N° 2, pp. 212-236.

distinzione, sia pure ridotta, tra una cerchia ristretta di decisori ed il resto dei membri del corpo politico.<sup>62</sup>

Infine, nell'ambito dell'opposizione "prima/dopo" –in cui sono compresi sincronia e diacronia, nonché la coppia "esperienza/attesa"– ai fini della comparazione con Ricoeur merita particolare attenzione la categoria di "generatività", che Koselleck introduce come un'inflexione o meglio come una "differenziazione" della nozione heideggeriana di "essere-gettato", richiamandosi esplicitamente alla nozione arendtiana di "natalità".<sup>63</sup> Questa categoria articola e condensa l'avvicinarsi biologico delle generazioni e la nozione di "generazione politica", nel senso di generazione i cui membri sono accomunati dalla condivisione di determinate esperienze ed avvenimenti politici, che li separano da un'altra generazione. Coerentemente con l'orientamento generale della sua antropologia dell'esperienza storica, Koselleck insiste, in particolare, sulla "finitezza" e sulla conflittualità comprese nella categoria di generatività, affermando l'impossibilità di un'immediata trasmissione inter-generazionale delle esperienze e, di conseguenza, il carattere finito di tutte le generazioni politiche: le esperienze vissute dai membri di ogni generazione –non potendo essere trasmesse ai successori– sono per Koselleck alla radice di esclusioni sempre nuove, in modo tale che l'avvicinarsi biologico delle generazioni secondo il "prima-dopo" implica sempre, al tempo stesso, una continua rimodulazione della coppia "interno-esterno". Partendo da questi presupposti, Koselleck presenta la "rottura" tra generazioni come "una rottura sempre pre-data generativamente", a prescindere dalle determinazioni concrete che tale frattura può assumere nelle storie fattuali, ove può o essere superata o esplodere in un conflitto aperto.<sup>64</sup>

L'"ontologia dell'essere storico" e del "sé agente e sofferente" che sottende l'antropologia ricœuriana dell'uomo capace presenta alcune assonanze con l'antropologia storica di Koselleck. Tuttavia, queste assonanze –riconducibili al comune retroterra heideggeriano ed arendtiano– non devono indurre a perdere di vista l'orientamento differente che la ispira. A prescindere dall'intento programmatico esplicito –ossia la volontà di ricollegare ontologia dell'essere-storico ed epistemologia della storia– Ricoeur non corregge l'analitica esistenziale heideggeriana allo scopo di rendere conto della finitezza specifica del co-esistere storico degli uomini, secondo l'approccio di Koselleck: egli intende piuttosto recuperare il carattere di "integralità non saturabile" che ai suoi occhi contraddistingue tutte le dimensioni dell'esistenza umana – in virtù del

62 Vedere Reinhart Koselleck. "Historik und Hermeneutik...", pp. 105-106.

63 Vedere Reinhart Koselleck. "Historik und Hermeneutik...", pp. 106-107.

64 Vedere Reinhart Koselleck. "Historik und Hermeneutik...", pp. 107-108.

“desiderio” di essere che ci costituisce –rendendola il luogo di una costitutiva tensione tra un polo di infinitezza ed un polo di finitezza–. Questo diverso orientamento emerge in modo particolarmente chiaro, se si confronta la reinterpretazione di cui la nozione di essere-per-la-morte è oggetto nell’antropologia storica di Koselleck e nell’ermeneutica della condizione storica di Ricœur.

In primo luogo –prendendo le mosse dalla propria “ontologia dell’ipseità come atto e potenza”, che radica l’agire umano in un “fondo d’essere allo stesso tempo potenziale ed effettivo”–,<sup>65</sup> Ricœur nega all’essere-per-la-morte anche lo statuto ontologico di categoria “co-originaria”, che Koselleck continua a riconoscerle, abbinandola al “poter-uccidere”. Ricœur presenta, infatti, come unico “esistenziale originario” il “voler-vivere” o, più precisamente, il “desiderio di vivere” –nella sua corporeità di “figura carnale della cura”– insistendo sullo “scarto” irriducibile e sul “carattere radicalmente eterogeneo” che separa quest’ultimo dal dover-morire.<sup>66</sup>

In secondo luogo, Ricœur include tra le potenzialità del Sé –nel suo rapporto con altri– anche la “passione di omicidio”, attribuendole una funzione non dissimile da quella che Koselleck attribuisce al “potersi uccidere reciprocamente”: anch’egli definisce, infatti, la morte violenta come una “forma di morte” specifica della “sfera dell’esistenza pubblica”, costitutiva della dimensione storica e politica. Tuttavia, in virtù del primato ontologico del voler-vivere, Ricœur non abbina la “passione di morte” con il “dover-morire”, bensì con l’“essere-contro-la-morte”,<sup>67</sup> che a livello etico e politico si traduce rispettivamente nell’interdizione dell’omicidio e nell’azione politica, presentata arendtianamente come la risposta più alta alla “dura condizione di essere mortali”.<sup>68</sup> Facendo propria la definizione dell’operazione storiografica come conversione scritturale dell’atto di sepoltura –proposta da Michel de Certeau– Ricœur concepisce anche la storiografia come un’espressione dell’essere-contro-la-morte:<sup>69</sup> “dando un posto ai morti”, lo storico fa, infatti, “spazio per i vivi”.<sup>70</sup>

Il primato ontologico del voler-vivere induce inoltre Ricœur ad attribuire uno statuto ontologico secondario e derivato anche all’opposizione “sopra/sotto”. Rielaborando in modo originale la riflessione arendtiana, Ricœur indica, infatti, il “voler vivere ed agire in comune” di una

65 Vedere Paul Ricœur. *Soi-même comme un autre...*, p. 357 e sgg.

66 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, pp. 466-467.

67 Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, p. 470.

68 Paul Ricœur. *Soi-même comme un autre...*, p. 229, p. 352.

69 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, p. 480.

70 Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, p. 495.

comunità storica –ossia la relazione di “potere-in-comune”– come una relazione che, in quanto direttamente legata alla categoria dell'azione, è “più fondamentale” di quella di “dominio” tra governanti e governati,<sup>71</sup> in cui pure egli identifica, sulla scia di Weber, il “potere politico” in senso stretto.<sup>72</sup> Questa impostazione implica, al tempo stesso, la negazione del ruolo costitutivo della relazione amico-nemico, in rapporto al politico: Ricœur individua il fondamento primario dei rapporti intersoggettivi e della coesistenza politica degli uomini non nella conflittualità, ma piuttosto nella “sollecitudine”, nel voler-vivere in comune e nel desiderio di reciproco riconoscimento, pur indicando come tratto costitutivo dell'interazione umana una dissimmetria costitutiva tra “agente” e “paziente”, che occasiona tutte le possibili forme di “violenza” e “conflitto”.<sup>73</sup>

La distanza tra Koselleck e Ricœur risulta poi ancora maggiore, se si considera lo spazio rispettivamente ridotto e nullo che hanno, nell'antropologia ricœuriana dell'uomo capace, la coppia di opposti “interno/esterno” e quella “pubblico/segreto”. Da un lato –per quanto riguarda l'opposizione interno/esterno– Ricœur non ignora né la finitezza del voler vivere e agire in comune né la tensione tra l'“idea di umanità” e la “pluralità umana”, nel senso arendtiano di “frammentazione” e “dispersione del fenomeno umano”, la cui espressione principale è la molteplicità di “popoli, ossia di lingue, costumi, culture, religioni” e nazioni;<sup>74</sup> come si è già notato, però, la consapevolezza di questa tensione non lo induce a rifiutare l'idea “regolativa” e “direttrice” di umanità, in cui egli indica piuttosto il “campo di applicazione” della giustizia.<sup>75</sup> Dall'altro, la valorizzazione ricœuriana del “dibattito pubblico” –in quanto luogo di incubazione di quella *phronesis à plusieurs*, che costituisce la soluzione primaria della maggior parte dei conflitti specifici della pratica politica–<sup>76</sup> è agli antipodi rispetto all'identificazione koselleckiana della coppia di opposti “pubblico/segreto” come condizione formale di possibilità di un agire politico efficace.

Ricœur e Koselleck possono invece a prima vista apparire vicini, per l'attenzione che entrambi prestano al tema arendtiano della “natalità” e alla questione della successione delle generazioni, considerata sia sotto il profilo biologico sia sotto il profilo socio-politico ed istituzionale. A differenza di Koselleck, però, Ricœur non pone in primo piano la “rottura” tra le generazioni, ma concepisce piuttosto la successione delle generazioni

71 Vedere Paul Ricœur. *Soi-même comme un autre...*, pp. 227-228.

72 Vedere Paul Ricœur. *Soi-même comme un autre...*, p. 299.

73 Vedere Paul Ricœur. *Soi-même comme un autre...*, p. 256.

74 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, pp. 395-396.

75 Vedere Paul Ricœur. *Soi-même comme un autre...*, p. 236.

76 Vedere Paul Ricœur. *Soi-même comme un autre...*, p. 304.

–sulla scia di Dilthey– in termini di “connessione” e di “trasmissione generazionale”.<sup>77</sup> Questa differenza è riconducibile a due fattori.

Il primo fattore è il ruolo costitutivo che –riallacciandosi alla dottrina husserliana dell’intersoggettività e alla fenomenologia della realtà sociale di Alfred Schutz– Ricœur attribuisce all’“immaginazione” e alle mediazioni simboliche, in riferimento alle relazioni interpersonali e alla formazione del “legame sociale”: suppiendo alla mancanza di immediatezza che caratterizza tutte le esperienze non vissute in prima persona, per Ricœur l’immaginazione e le mediazioni simboliche fondano non solo il legame tra “contemporanei”, ma permettono anche ai “successori” di recepire le esperienze dei “predecessori”, ferma restando l’impossibilità di riviverle effettivamente.<sup>78</sup>

Il secondo fattore risiede nella centralità che, nella propria ontologia dell’essere storico, Ricœur attribuisce alla categoria heideggeriana di *Schuldigsein*, che egli traduce non come “essere-colpevole”, bensì come “essere-in-debito”, riferendosi all’idea di un’“eredità trasmessa e da assumere”, ossia al fatto che l’Esserci può progettarsi solo rapportandosi alle possibilità insite nella sua condizione di essere-gettato-nel mondo.<sup>79</sup> In virtù di questa correlazione costitutiva con l’essere-in-avanti-di-sé dell’Esserci,<sup>80</sup> l’essere-in-debito funge per Ricœur da “concetto ponte” che, legando in modo intimo “passetà e futurità”, svolge una duplice funzione. In primo luogo, esso offre un fondamento di “possibilità esistenziale” ed una garanzia alla pretesa referenziale del discorso storico, in quanto “rappresentanza” di un “passato assente”.<sup>81</sup> In secondo luogo, la nozione di “essere-in-debito” rappresenta la base della “trasmissione generazionale”, nella misura in cui l’avvicendamento biologico e socio-giuridico delle generazioni traduce a livello “carnale” ed “istituzionale” la nostra condizione di indebitamento ontologico verso i viventi che ci hanno preceduto.<sup>82</sup>

Per comprendere adeguatamente il modo in cui Ricœur concepisce la possibilità ed il carattere della “trasmissione trans-generazionale” – che Koselleck presenta invece come fortemente problematica– è dunque opportuno, in conclusione, richiamare l’attenzione sulla torsione fondamentale cui il filosofo francese sottopone anche la nozione heideggeriana di *Schuldigsein*. Diversamente da Heidegger –che concepisce lo *Schuldigsein* come mera struttura formale del dover scegliere, sulla base di

77 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, p. 458.

78 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, pp. 160-163 e pp. 514-515. Vedere anche: Paul Ricœur. *Temps et récit III...*, pp. 160-171.

79 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, pp. 472-473.

80 Vedere Martin Heidegger. *Essere e tempo...*, §. 65, p. 391.

81 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, p. 474.

82 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, pp. 457-458 e pp. 493-494.

un fondamento non-scelto– Ricœur intende l'essere-in-debito come una condizione ontologica che, pur essendo priva di ogni connotazione di colpevolezza, ci “obbliga”,<sup>83</sup> nel senso che dai morti che sono stati vivi ci perviene una richiesta: un'ingiunzione che appella lo storico a rivolgersi e a “riportarsi con l'immaginazione” alle loro possibilità passate, anche se la risposta a tale richiesta non esclude, ma anzi impone, di sottoporre tali possibilità passate ad un “inventario critico”<sup>84</sup> che, eventualmente, può anche portare ad un “revoca” dell'eredità che ci è stata trasmessa.<sup>85</sup>

## Memoria e storia

Le ultime considerazioni –mettendo a fuoco le differenze che contraddistinguono il modo in cui Koselleck e Ricœur concepiscono la successione delle generazioni– offrono una chiave d'accesso privilegiata per cogliere i punti di divergenza e d'intersezione nella trattazione che entrambi gli autori dedicano alla questione generale del rapporto tra memoria e storia e, in particolare, al nodo difficile della memoria dei crimini del XX secolo.

Sia Koselleck sia Ricœur teorizzano la distinzione ed il nesso tra i due ambiti, prendendo le mosse dal rifiuto della tendenza a contrapporre memoria e storia: per Koselleck, una simile opposizione è inaccettabile, in quanto è la memoria [*Erinnerung*] che “apre lo spazio a ciò che viene chiamato storia”,<sup>86</sup> per Ricœur, la memoria –in quanto “custode del rapporto rappresentativo del passato al presente”– svolge un'insopprimibile “funzione di matrice” della conoscenza storica,<sup>87</sup> per quanto non possano e non debbano essere trascurati gli elementi che sottendono l'autonomizzarsi della storiografia rispetto ad essa. Inoltre, sia Koselleck sia Ricœur affrontano la questione del rapporto tra memoria e storia a partire da una riflessione sul carattere differenziato e variegato dei ricordi, che entrambi considerano in una prospettiva fenomenologica, anche se tematizzano le distinzioni interne al campo della memoria con inflessioni diverse.

### Memoria individuale e memoria collettiva

Nella prospettiva di Koselleck, la distinzione centrale è quella tra ricordi “in senso stretto” e “ricordi secondari”: i primi sono i ricordi delle

---

83 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 497.

84 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 473.

85 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 495.

86 Reinhart Koselleck. “Der 8. Mai...”, pp. 254-255.

87 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 120.

esperienze vissute in prima persona che, al pari di tali esperienze, egli presenta come ricordi che non sono trasmissibili, né ai contemporanei né ai successori; i “ricordi secondari” –che egli definisce, in modo volutamente riduttivo, come una “variante più debole del concetto di ricordo”– sono invece semplici “pezzi di sapere appreso”, riguardanti le esperienze vissute ed i ricordi primari di altri uomini.<sup>88</sup> E’ in questa prospettiva che Koselleck considera –non senza preoccupazione– il cambiamento del “paesaggio della memoria”, determinato dall’imminente scomparsa degli ultimi sopravvissuti delle catastrofi del XX secolo.

Di contro, nell’ampia fenomenologia ricœuriana della memoria la distinzione centrale è la distinzione aristotelica tra *mneme* e *anamnesis*, ossia la memoria-passione o “evocazione” –coincidente con il ricordo che sopravviene, al modo di un’affezione– e la reminiscenza o richiamo-azione, che consiste in una ricerca attiva:<sup>89</sup> in quanto profondamente radicato nella percezione, il primo modo mnemonico permette di mettere in primo piano la specificità della memoria rispetto all’immaginazione, ossia la sua funzione ontologico-esistenziale e temporalizzante di attestazione della durata del Sé; la reminiscenza o richiamo-azione è invece il luogo in cui meglio emerge la “vulnerabilità fondamentale” che affetta la pretesa veritativa della memoria –sia nella sua dimensione cognitiva sia nella sua dimensione pratica di “memoria esercitata”– a causa del carattere imprescindibile della messa in immagine dei ricordi.<sup>90</sup>

Queste diverse premesse incidono sul modo in cui Koselleck e Ricœur affrontano il nodo problematico del rapporto tra “memoria individuale” e “memoria collettiva”.

La distinzione gerarchica tra ricordi “in senso stretto” e ricordi secondari –e l’affermazione del carattere intrasferibile dei primi– inducono Koselleck a rifiutare in modo netto la nozione di “memoria collettiva”,<sup>91</sup> assumendo una posizione polemica che affonda le sue radici nell’esperienza di indottrinamento ideologico subita durante gli anni giovanili, sotto il regime nazista.<sup>92</sup> In particolare, Koselleck nega in modo energico

88 Vedere Reinhart Koselleck. “Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses”, in *Vom Sinn und Unsinn...*, p. 244 e 246; vedere “Der 8. Mai...”, pp. 255-256.

89 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, pp. 23-24. Ricœur trova un’ultima e significativa riformulazione di tale coppia nella distinzione husserliana tra “ricordo primario/ritenzione” e “ricordo secondario/riproduzione” (*La mémoire, l’histoire...*, p. 42). L’uso della stessa terminologia di Koselleck non deve, però, trarre in inganno: se la memoria-passione non può che concernere un’esperienza vissuta in prima persona –come il “ricordo in senso stretto” di Koselleck– il richiamo-azione non corrisponde alla nozione koselleckiana di “ricordo secondario”, in quanto può concernere sia i ricordi di esperienze vissute sia i ricordi altrui.

90 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l’histoire...*, pp. 6-8.

91 Vedere Reinhart Koselleck. “Der 8. Mai...”, p. 257 e p. 244.

92 Vedere Reinhart Koselleck, Javier Fernández Sebastian, Juan Francisco Fuentes. “Conceptual History, Memory, and Identity: An Interview with Reinhart Koselleck”, *Contributions to the History of Concepts*, Vol. 2, N° 1, 2006, pp. 99-127, in particolare, p. 113.

l'esistenza di un soggetto d'azione collettivo cui potere attribuire una mentalità, una coscienza e la memoria di un agire e patire comuni, secondo l'approccio di Maurice Halbwachs e degli altri esponenti scuola sociologica durkheimiana. Passati al vaglio della critica della ideologia, per Koselleck tali collettivi – chiamati a tradurre nel sistema referenziale della nazione “l'unità mistica di una comunità di fede” – risultano corrispondere semplicemente alle condizioni collettive plurime (linguistiche, politiche, sociali, economiche, generazionali), che rendono possibili e al tempo stesso delimitano le memorie singole.<sup>93</sup> Di “ricordi collettivi” si può dunque parlare, nella prospettiva di Koselleck, soltanto in riferimento a quei ricordi maturati in “unità di azione collettive” empiriche – fondate su una “comunanza sensibile-concreta”, come quella tra soldati che si sono trovati a sparare ed uccidere insieme – ferma restando la disparità ed il carattere fundamentalmente differente delle esperienze di quanti hanno partecipato all'esperienza comune.<sup>94</sup>

Ricoeur non è meno critico di Koselleck nei confronti dell'ipostatizzazione dei legami intersoggettivi ed istituzionali in entità o soggetti collettivi: ipostatizzazione che egli imputa sia alla filosofia hegeliana dello spirito oggettivo sia alla sociologia durkheimiana.<sup>95</sup> Coerentemente con questi presupposti, egli rigetta il ruolo fondativo che Maurice Halbwachs attribuisce alla memoria collettiva nei confronti delle memorie individuali, riconducendo la formazione e la concatenazione dei ricordi individuali agli influssi inavvertiti dei “quadri sociali” in cui i soggetti si trovano: contro questa posizione, Ricoeur difende la capacità del sé di essere un “soggetto autentico di attribuzione di ricordi” ed afferma a chiare lettere che sia la memoria/passione sia l'atto di richiamo sono sempre nostri.<sup>96</sup> Tuttavia, questa presa di distanza non impedisce a Ricoeur di indagare usi e abusi della “memoria esercitata”, riconoscendo “legittimità” e “valore operatorio” al “concetto problematico” di memoria collettiva,<sup>97</sup> a partire dall'“ipotesi della costituzione distinta, ma reciproca ed incrociata, della memoria individuale e della memoria collettiva”.

93 Reinhart Koselleck. “Der 8. Mai ...”, p. 257. Come ha messo in rilievo Jeffrey Barash, in realtà la riflessione koselleckiana sull'incrocio delle prospettive temporali degli individui e sulla finitezza specificamente storica – cioè sulla finitezza della vita dei gruppi, che trascende quella dell'esistenza singola – offre un importante punto d'appoggio per riconoscere la specificità temporale propria della memoria collettiva, senza dover ricorrere all'idea di un soggetto collettivo (vedere Jeffrey Andrew Barash. “Articulations temporelles de la mémoire et de l'histoire: une interprétation de la mémoire collective à partir de Koselleck”, *Revue Germanique Internationale*, Vol. 25, 2017, pp. 109-118).

94 Vedere Reinhart Koselleck. “Der 8. Mai ...”, p. 258.

95 In proposito, vedere in particolare: Paul Ricoeur. “Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité”, in *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II. Paris, Seuil, 1986, pp. 281-302.

96 Vedere Paul Ricoeur. *La mémoire, l'histoire...*, pp. 149-151.

97 Vedere Paul Ricoeur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 84.

Determinante è, in questa prospettiva, il ricorso alle categorie husserliane di “analogia” e “immaginazione affettiva”, che egli sgancia dalla cornice egologica della *Quinta meditazione*, ricollegandole piuttosto all’idea di un intrico originario ed anti-predicativo tra esperienza propria, esperienza altrui ed esperienza comune, che lo Husserl della *Krisis* esprime e tematizza, elaborando la nozione di *Lebenswelt*.<sup>98</sup> Da un lato, il ricorso all’analogia permette di ammettere la “memoria collettiva”, senza postulare alcun soggetto sovra-individuale: nella prospettiva di Ricœur, infatti, è soltanto “per analogia” che attribuiamo a gruppi o entità collettive –che non sono ipostasi a sé, ma piuttosto il frutto dell’oggettivazione degli scambi intersoggettivi– le prerogative della memoria individuale.<sup>99</sup> Dall’altro –senza disconoscere il fatto che l’aderenza anti-predicativa ed immediata dei ricordi alla coscienza rende dissimetrica “l’attribuzione” dei fenomeni mnemonici a sé e all’altro–, Ricœur ritiene che sotto la guida dell’“immaginazione affettiva” [*Einfühlung*] sia possibile non solo ascrivere ad altri la nostra stessa capacità di ricordare, ma anche recepire le testimonianze dei ricordi altrui in un modo meno esteriore dell’“apprendimento” e della registrazione di cui parla Koselleck, ossia nel modo husserliano dell’“appresentazione”: l’immaginazione affettiva può, infatti, trasportarci “nei pressi dell’esperienza viva dell’altro”, pur non permettendoci di riviverla effettivamente.<sup>100</sup>

### “Dovere di memoria”, debito e appello

Nonostante questa divergenza sullo statuto della “memoria collettiva”, la riflessione di Koselleck e di Ricœur tornano, però, a incrociarsi in modo significativo, in merito alla controversa questione della memoria dei crimini del XX secolo. Si tratta dunque, in conclusione, di mettere a fuoco questi punti di contatto, che sono riconducibili sia a preoccupazioni condivise, sia al comune retroterra heideggeriano.

Sia Koselleck sia Ricœur riflettono su questo nodo problematico riconoscendo e tematizzando –con accenti molto simili– un “dovere di memoria”, che entrambi però si sforzano di sottrarre al rischio di strumentalizzazione ideologica.

A tale scopo, nella propria trattazione Ricœur distingue la “memoria manipolata” –corrispondente *tout court* all’uso ideologico della memoria, secondo i diversi livelli dell’ideologia che egli distingue– dalla “memoria obbligatoria”, in quanto “dovere di memoria” che, pur prestandosi

98 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 159.

99 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*p. 145. Questo aspetto della concezione ricœuriana della memoria collettiva è oggetto di analisi critica in: Jeffrey Andrew Barash. “Qu’est-ce que la mémoire collective? Réflexions sur l’interprétation de la mémoire chez Paul Ricœur”, *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 50, N° 2, 2006, pp. 185-195.

100 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 156.

a molteplici abusi, riflette un'esigenza normativa. Ricœur concepisce tale esigenza normativa come una richiesta di giustizia proveniente dai morti che un tempo sono stati viventi, ai quali siamo legati in virtù della condizione ontologica dell'"essere-in-debito" che, come si è detto sopra, non coincide con la colpevolezza, ma ha comunque una dimensione normativa e vincolante.<sup>101</sup> Per Ricœur, questa condizione di indebitamento ontologico ci obbliga a conferire una "priorità morale" al ricordo delle "vittime", nei confronti dei quali è stata commessa una colpa ed ai quali è stato negato di realizzare il loro futuro oggi passato:<sup>102</sup> anche se non sono i viventi di oggi ad avere commesso quella colpa, essi sono chiamati –nella richiesta di giustizia proveniente dai morti come vittime– a scoprire le possibilità non realizzate e bruscamente interrotte degli uomini vissuti nel passato. Al tempo stesso, Ricœur suggerisce anche che il "debito ontologico" ci obbliga a ricordare tutti i nostri predecessori, ai quali dobbiamo –che si tratti di vittime o di colpevoli– "una parte di ciò che noi siamo":<sup>103</sup> in altri termini, l'essere-in-debito ci obbliga a sottoporre il più possibile a riflessione critica il fondamento e i presupposti della nostra propria esistenza, in modo da acquisirne un'idea adeguata. In questa prospettiva, per Ricœur il dovere di memoria si articola e deve articolarsi –senza sostituirli– con quelli che egli chiama "lavoro di lutto" ed il "lavoro della rimemorazione":<sup>104</sup> trasponendo queste espressioni psicanalitiche sul piano della memoria collettiva, egli intende designare la faticosa elaborazione critica che è indispensabile per interiorizzare e accettare la perdita di un oggetto d'amore anche a livello collettivo, che si tratti dell'amor patrio o di un territorio.<sup>105</sup> Quest'elaborazione critica –che può avvenire solo attraverso l'operazione storiografica– è per Ricœur l'unico antidoto efficace contro il rischio di "coazione a ripetere" e contro le altre patologie legate alla rimozione dei "traumi" dell'identità collettiva, provocati dagli orrori perpetrati in Europa nel XX secolo:<sup>106</sup> il distanziamento critico è, infatti, la condizione indispensabile affinché il "passato che non vuole passare" divenga "passato che non è più",<sup>107</sup> liberando i viventi di oggi dalla *Heimsuchung* dei morti del passato e dal potenziale effetto paralizzante delle loro colpe; è in questo senso che, come si è accennato sopra, la storiografia può essere concepita come una

---

101 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, pp. 105-111.

102 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 108.

103 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 108.

104 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 111.

105 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, pp. 95-96.

106 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 93 e sgg.

107 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 441.

conversione scritturale dell'atto di sepoltura e collocata sul versante dell'"essere-contro-la-morte".<sup>108</sup>

Koselleck tematizza lo stesso plesso di problemi, utilizzando la categoria di "memoria negativa", che egli intende nel duplice significato di memoria il cui contenuto è disturbante e di memoria che si sottrae al ricordo.<sup>109</sup> In particolare, egli enfatizza il surplus di negatività che affetta la memoria dei crimini commessi sotto il regime nazista, in virtù della loro dismisura e inumanità.<sup>110</sup> Pur rivendicando il "diritto fondamentale" ed "inviolabile" di ogni singolo a preservare i ricordi unici ed insostituibili delle proprie esperienze vissute<sup>111</sup> –contro i rischi di collettivizzazione ed ideologizzazione della memoria– Koselleck non disconosce affatto l'obbligo di tener viva la "memoria negativa" dei crimini nazisti, che egli descrive e concepisce in modo simile a Ricœur, secondo un orientamento riconducibile al comune punto di partenza heideggeriano. Anche per Koselleck, infatti, questo obbligo di ricordare affonda le sue radici in un appello o in una richiesta che è rivolta ai tedeschi di oggi dai vivi del passato, morti per effetto delle persecuzioni naziste.<sup>112</sup> In particolare, questo riconoscimento del dovere prioritario di ricordare le vittime è unito, in Koselleck, all'enfasi su un duplice obbligo: il primo è quello di ricordare "tutte" le vittime del regime nazista, senza privilegiare un solo gruppo a scapito di altri e senza perpetuare le "categorie" terroristiche-burocratiche utilizzate dai nazisti;<sup>113</sup> in secondo luogo, l'obbligo –per i Tedeschi– di includere nella commemorazione delle vittime il ricordo dei delitti e dei colpevoli, senza obliterare la responsabilità esclusiva che solo questi ultimi hanno per il "destino comune" [*gemeinsames Geschehen*] che ha colpito vittime e carnefici.<sup>114</sup> Infine, Koselleck insiste sul dovere –per i Tedeschi– di ricordare anche i "propri morti",<sup>115</sup> utilizzando un argomento molto simile a quello che Ricœur tematizza con la propria rielaborazione della categoria di "essere-in-debito": l'idea che l'eredità trasmessaci dai viventi che ci hanno preceduto non possa essere elusa, ma necessiti piuttosto di essere affrontata e compresa, se si vuole sviluppare una piena ed adeguata

108 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 480.

109 Vedere Reinhart Koselleck. "Formen und Traditionen...", p. 241.

110 Vedere Reinhart Koselleck. "Formen und Traditionen...", pp. 242-244.

111 Vedere Reinhart Koselleck. "Der 8. Mai ...", p. 256.

112 Vedere Reinhart Koselleck. "Formen und Traditionen...", p. 245.

113 Vedere Reinhart Koselleck. "Formen und Traditionen...", pp. 247-248; Reinhart Koselleck. "Der 8. Mai...", p. 265.

114 Vedere Reinhart Koselleck. "Formen und Traditionen...", p. 246; "La questione del chi (sc.: ricordare) è una questione alla quale difficile rispondere. Perché in Germania dobbiamo ricordare i colpevoli e le vittime, che sembrano escludersi reciprocamente, ma non solo, perché è stato un destino comune, quello che è stato provocato dai colpevoli".

115 Reinhart Koselleck. "Formen und Traditionen...", p. 249.

auto-comprensione. Con le parole di Koselleck, “possiamo ricordare le vittime –che abbiamo prodotto in modo omicida e tecnico– soltanto se sviluppiamo l’auto-coscienza, per ricordare insieme ad esse anche i nostri propri morti e dunque anche i colpevoli, presenti tra i nostri parenti, tra i nostri predecessori, nella nostra propria nazione.”<sup>116</sup>

Più in generale, Koselleck e Ricœur condividono la medesima preoccupazione rispetto ai rischi di “coazione a ripetere” implicati dalla rimozione dei momenti bui della propria storia. È in questa prospettiva che deve essere letta la presa di posizione di Koselleck, relativamente alla necessità di accettare la “sconfitta totale” della Germania alla fine del secondo conflitto mondiale, riconoscendo e ricordando anche le “perdite” subite dai tedeschi in conseguenza di tale sconfitta. Non rimuovere e non negare queste perdite –anch’esse scolpite a fuoco nella memoria di quei tedeschi che, dopo la seconda guerra mondiale, si sono spesso trovati esposti alla vendetta e all’odio per colpe che non erano direttamente le loro– è per Koselleck un obbligo politico e morale, per evitare il rischio che successori radicali si servano di un potenziale argomentativo “amaro”, che non può essere cancellato distogliendo lo sguardo.<sup>117</sup>

### **Esperienze limite, divisioni della memoria e storiografia**

Anche sulla questione del “cosa” ricordare le posizioni di Koselleck e Ricœur convergono, in quanto entrambi affermano il dovere di ricordare la verità, pur riconoscendo i limiti della pretesa veritativa di memoria e storia. Se si passa invece ad esaminare il modo in cui Koselleck e Ricœur affrontano la questione di “come ricordare” i crimini nazisti –di cui entrambi riconoscono il carattere di “esperienze limite”<sup>118</sup>– si possono notare alcune sfumature differenti, riconducibili soprattutto alla divergenza già segnalata, in merito al tema del carattere trasmissibile o non trasmissibile delle esperienze vissute.

Ricœur non manca di sottolineare le difficoltà incontrate dai sopravvissuti dei campi di sterminio, testimoni di esperienze il cui carattere straordinario supera “la capacità di comprensione media, ordinaria”,<sup>119</sup> costruita sulla base di “un senso della somiglianza umana” –di situazioni, emozioni, pensieri ed azioni– che è stato infranto nei campi di sterminio. Tuttavia, Ricœur afferma a più riprese che tali esperienze limite non

116 Reinhart Koselleck. “Formen und Traditionen...”, p. 249.

117 Vedere Reinhart Koselleck. “Der 8. Mai ...”, p. 261.

118 Sia negli scritti di Ricœur sia negli interventi di Koselleck riecheggia, in modo più o meno esplicito, il dibattito aperto dalla pubblicazione del volume collettaneo curato da Saul Friedlander (ed.). *Probing the Limits of Representation. Nazism and “Final solution”*. Cambridge, Harvard University Press, 1992.

119 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 208.

sono “indicibili”<sup>120</sup> e rivendica senza esitazioni la possibilità ed il dovere di parlarne,<sup>121</sup> sia cercando di scriverne la storia sia sperimentando modi di espressione alternativi.

Di contro –di fronte all’esperienza dell’“assurda mancanza di senso” dei campi di sterminio–, Koselleck ammette anch’egli la necessità di provare a “pensare l’impensabile”, a “pronunciare l’indicibile” e a “rappresentare l’ir-rappresentabile”, mostrandosi però molto più scettico sui risultati di questo sforzo, che urta contro “i limiti di ciò che è possibile”.<sup>122</sup> Di conseguenza, egli tende a privilegiare la “modalità estetica” del ricordo o, più precisamente, quelle forme contemporanee di commemorazione estetica, che intendono mostrare “come la ricerca stessa del senso sia divenuta priva di senso”, erigendo a tema estetico l’aporia generata dall’esaurirsi di un “pensiero in grado di conferire senso”.<sup>123</sup> Inoltre, il presupposto della impossibilità di trasferire o scambiare i ricordi insostituibili delle proprie esperienze vissute lo induce a presentare il “silenzio” come una forma di ricordo “genuina” e, in presenza di memorie confliggenti, anche “più adeguata” rispetto al “parlare di un’esperienza non mediabile”, di cui non si può dire nulla.<sup>124</sup>

A prescindere da questa differente valutazione del “silenzio” e del “dire”, Ricœur appare, però, significativamente vicino a Koselleck nel modo di concepire il rapporto e l’articolazione tra “spiegazione storiografica” e giudizio normativo, da un lato, e tra storiografia e memorie, dall’altro. Sia Ricœur sia Koselleck deplorano, infatti, in modo energico la sovrapposizione e la mescolanza tra valutazione giuridico-morale e spiegazione storiografica,<sup>125</sup> richiamando l’attenzione sulle peculiarità metodologiche e categoriali della ricerca storica, tra le quali spicca –nella prospettiva ricœuriana– la specificità della nozione di “singolarità storica” rispetto a quella di “incomparabilità etica”.<sup>126</sup> Per entrambi, tali peculiarità metodologiche e categoriali permettono allo storico di formulare interpretazioni dissenzienti sia rispetto a quelle dei colleghi sia rispetto ai giudizi giuridici, formulati nelle corti di giustizia internazionali –e accettati dall’opinione pubblica mondiale– senza che tale dissenso debba inevitabilmente essere bollato come un tentativo di “discolpa”.<sup>127</sup>

120 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 584.

121 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 338, nota 44.

122 Reinhart Koselleck. “Formen und Traditionen...”, p. 250.

123 Reinhart Koselleck. “Formen und Traditionen ...”, pp. 251-252. Sulla “estetica della memoria negativa” di Koselleck, vedere il saggio di Faustino Oncina Coves. “El giro icónico en la memoria: el caso de Reinhart Koselleck”, in Faustino Oncina Coves, María Elena Cantarino Suñer (eds.): *Estética de la Memoria*. Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2011, pp. 123-150, in particolare, pp. 138-144.

124 Vedere Reinhart Koselleck. “Der 8. Mai ...”, p. 256.

125 Vedere Reinhart Koselleck. “Der 8. Mai ...”, p. 264.

126 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, pp. 428-429.

127 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, pp. 427-428.

Sia Koselleck sia Ricoeur considerano questa salvaguardia della distinzione tra giudizio storiografico e giudizio assiologico come l'antidoto necessario per evitare un duplice rischio: da un lato, il rischio di una "politica della storia", sia essa intrapresa da storici di professione o da "potenze superiori", che ordiscono ed impongono una "storia autorizzata" e "celebrata" – volta a uniformare le memorie e cristallizzare le identità collettive – spossessando gli attori sociali della capacità di raccontarsi autonomamente e del "diritto fondamentale" ai propri ricordi singolari; dall'altro, il rischio di un "corto-circuito" tra la storia e le molte memorie confliggenti, che spesso entrano in "frizione" con lo sguardo distanziato dello storico, mettendone in discussione risultati e legittimità dell'operazione storiografica.

Koselleck affronta queste problematiche soprattutto nel contesto di una riflessione più generale – sollecitata dall'intensificazione e dall'allargamento del processo di integrazione europea, nel corso degli anni Novanta – sul rapporto tra la "storia comune" dell'Europa e le memorie molteplici dei protagonisti e dei testimoni di tale storia, fondate su esperienze primarie che non solo sono insostituibili e non trasmissibili, ma non sono neanche riconducibili a un denominatore comune.<sup>128</sup> In questa cornice, la storiografia può e deve fungere da "critica dell'ideologia", evitando sia ogni tentativo di uniformazione dall'alto delle memorie, sia l'ipostatizzazione della "vittoria" e della "sconfitta" – che non sono altro che "fatti storici" – in "verità ontologiche o di metafisica della storia".<sup>129</sup> Inoltre – se si mantiene fermo il "divario incolmabile" tra analisi storiografica e giudizio morale – anche sotto questo rispetto la scienza storica può per Koselleck svolgere un ruolo importante di chiarificazione, portando alla luce e sottoponendo a riflessione critica le lacune e contraddizioni inevitabili emergenti, in Europa, tra le linee argomentative comprensive ed i giudizi generali – sia nella variante genetico-causale sia in quella morale – ed i molteplici ricordi individuali, che animano gli spazi della memoria dei diversi paesi europei. Nella prospettiva di Koselleck, tali contraddizioni – una volta portate alla luce – non possono e non devono essere annullate, perché questo significherebbe violare il diritto fondamentale di ciascun individuo a preservare i propri ricordi personali: occorre piuttosto "imparare a vivere" con le differenze<sup>130</sup> – che non possono essere cancellate dall'oggi al domani – e "riunire spazi plurali di memoria, senza mescolarli".<sup>131</sup> Per Koselleck, l'acquisizione di questa capacità di accettare e riconoscere le differenze – senza annullare

128 Vedere Reinhart Koselleck. "Der 8. Mai ...", p. 261.

129 Reinhart Koselleck. "Der 8. Mai ...", p. 264.

130 Vedere Reinhart Koselleck. "Der 8. Mai ...", p. 264.

131 Reinhart Koselleck. "Der 8. Mai ...", p. 262.

l'altro, ma senza rinunciare a sé— costituisce la preconditione affinché aumentino le chances di conoscere, promuovere e stabilizzare le “comunanze nella differenza”.<sup>132</sup>

Dal suo canto, Ricœur affronta il medesimo problema —ossia la questione della frizione tra la storiografia e le memorie plurali e confliggenti dei sopravvissuti— concentrandosi primariamente sulle lacerazioni che attraversano la “memoria collettiva” dei singoli paesi europei. Rispetto a Koselleck, la specificità del suo approccio consiste non tanto e non solo nell'articolazione a tre termini, che gli stabilisce tra memorie individuali, memoria collettiva e operazione storiografica: essa risiede piuttosto nel ruolo centrale che —coerentemente con i presupposti della propria ermeneutica—<sup>133</sup> Ricœur attribuisce al momento della “ricezione” delle opere storiografiche da parte del “cittadino”/lettore. Da un lato, Ricœur ritiene che il contrasto tra memoria e storiografia sia un contrasto indecidibile, nella misura in cui all'operazione storiografica manca il supporto del “riconoscimento”, che suggella l'atto mnemonico: è per questo motivo che il passato ricostruito nell'operazione storiografica è condannato a restare contraddistinto da una “inquietante estraneità”.<sup>134</sup> Dall'altro, nella prospettiva di Ricœur è proprio questa “estraneità” che permette alla storiografia di svolgere un ruolo prezioso ed irrinunciabile nei conflitti che lacerano la “memoria collettiva”, il cui potenziale esplosivo non può essere arginato da nessun esorcismo istituzionale. Per Ricœur, infatti, nelle “acque torbide” della “memoria collettiva divisa contro se stessa” soltanto la storiografia può apportare il “rigore dello sguardo distanziato”, ponendo un argine alle distorsioni ideologiche del passato e contribuendo in modo fondamentale al libero e corretto dispiegarsi di un “*dissensus* generatore di democrazia”, in cui la parola decisiva non spetta né al giudice né allo storico, bensì a un terzo: il cittadino, il cui sguardo si struttura a partire dalla sua esperienza vissuta, che però può essere e viene “diversamente istruita dal giudizio penale e dall'indagine storica pubblicata”, nella ricerca per sempre incompiuta ed aperta di un giudizio sicuro. Soltanto a questo livello —ossia nel percorso che va dalla pubblicazione di un'opera storiografica già conclusa alla sua ricezione e appropriazione all'interno del pubblico di lettori—, Ricœur ammette una legittima intersezione delle categorie distinte di incomparabilità etica e singolarità storiografica, il cui incontro sfocia nell’“idea di esemplarità del singolare”. Tale idea non è formata né dalla valutazione morale né

132 Reinhart Koselleck. “Der 8. Mai ...”, p. 264.

133 L'arco ermeneutico, così come lo concepisce Ricœur, si conclude, infatti, con un terzo momento: si tratta di quella che Ricœur definisce *mimesis 3*, riferendosi alla re-figurazione del tempo che il lettore mette in atto, restituendo al tempo dell'agire il tempo del racconto (vedere Paul Ricœur. *Temps et récit I...*, p. 109 e sgg.).

134 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, pp. 510-535.

dall'interpretazione storiografica, ma dall'opinione pubblica illuminata, che “trasforma il giudizio retrospettivo sul crimine in giuramento per evitarne il ritorno”, esprimendo in modo paradigmatico quell'intreccio tra progetto del futuro, esperienza e iniziativa presente, che caratterizza l'ermeneutica ricœuriana della condizione storica.<sup>135</sup>

In conclusione, vale la pena di ricordare che –sia pure in maniera più occasionale– anche Ricœur non manca di considerare, nel corso degli anni Novanta, il problema del rapporto tra memorie e storia su scala continentale, interrogandosi sulla possibilità della costituzione di un comune *ethos* europeo. Egli condivide con lo storico tedesco il rigetto per l'ipostatizzazione delle identità collettive, alimentata dalla “chiusura” della narrazione storica, “messa al servizio della chiusura identitaria della comunità”.<sup>136</sup> La specificità della soluzione che egli propone –rispetto ai rischi di cristallizzazione di ruoli ed identità collettive– dipende da due fattori: l'assunto della costituzione narrativa di ogni identità e la valorizzazione del ruolo costitutivo della *Einfühlung* che, come si è già visto, permette secondo Ricœur di trasferirsi affettivamente nei ricordi altrui, pur non potendoli rivivere. Sulla base di queste due premesse, Ricœur non si limita –come Koselleck– a ragionare sui modi per “comporre insieme spazi plurali di memoria, senza mescolarli”, ma afferma piuttosto la possibilità di un vero e proprio “scambio delle memorie culturali” e, in particolare, “delle memorie ferite”, descritto in questi termini:

Non si tratta certo di rivivere gli avvenimenti realmente accaduti agli altri; il carattere insostituibile delle esperienze di vita rende impossibile questa chimerica intropatia; più modestamente, ma anche più energicamente, si tratta di scambiare le memorie a livello narrativo, dove si offrono alla comprensione. Un *ethos* nuovo nasce dalla comprensione applicata all'intreccio gli uni negli altri dei racconti nuovi che strutturano e configurano questo incrocio tra le memorie. Si tratta di un vero compito, di un vero lavoro, nel quale si potrebbe riconoscere l'*Anerkennung* dell'idealismo tedesco, cioè il «riconoscimento» nella sua dimensione narrativa.<sup>137</sup>

Anche per Ricœur non si tratta di cancellare le differenze, ma piuttosto di accoglierle –nella loro irriducibilità– all'interno della propria auto-comprensione ed auto-narrazione individuale e collettiva, sottoponendo quest'ultima ad una lettura plurale e a un salutare decentramento. L'orizzonte escatologico irraggiungibile di questo scambio di memorie

---

135 Vedere Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, pp. 413-433, in particolare, p. 436.

136 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 104.

137 Paul Ricœur. “Quel *ethos* nouveau pour l'Europe?”, in Peter Koswloski (ed.): *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*. Paris, Cerf, 1992, pp. 107-116, qui p. 112.

ferite è quello che Ricœur definisce l'orizzonte di una "memoria pacificata", in cui i torti e le sofferenze subite ed inflitte non sono obliati e non sono rimasti impuniti, ma possono essere ricordati senza odi e senza risentimenti.

Si potrebbe a questo punto essere tentati di contrapporre nuovamente il persistente teleologismo storico –o meglio l'orientamento escatologico– della riflessione di Ricœur sulla memoria e sulla storia all'approccio di Koselleck, in quanto pensatore delle "storie" e delle "memorie al plurale". In realtà, in questo modo si rischia di trascurare un elemento di convergenza profonda, che risiede nell'idea –comune a Koselleck e Ricœur– dell'influsso livellante e unificante esercitato non solo e non tanto dalla condizione del dover-morire, quanto piuttosto dalla possibilità passata e futura della morte violenta. Ricœur presenta la "visione pacificata" come la figura che maggiormente conviene alla "perdita cui la passione dell'omicidio dà il suo taglio";<sup>138</sup> in modo non dissimile, Koselleck indica nel "lutto per l'infinito numero di uomini uccisi violentemente" l'"*unica* irrinunciabile comunanza", che "unisce o dovrebbe unire" gli Europei, a dispetto della "molteplicità dei nostri ricordi personali –fondata in esperienze altrettanto molteplici– e di tutta la nostra storia, che ha reso possibile e portato a compimento" tali uccisioni.<sup>139</sup>

---

138 Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire...*, p. 470.

139 Reinhart Koselleck. "Der 8. Mai ...", p. 265.

## Bibliografia

**Barash, Jeffrey Andrew.** “Qu'est-ce que la mémoire collective? Réflexions sur l'interprétation de la mémoire chez Paul Ricœur”, *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 50, N° 2, 2006, pp. 185-195.

— “Articulations temporelles de la mémoire et de l'histoire: une interprétation de la mémoire collective à partir de Koselleck”, *Revue Germanique Internationale*, Vol. 25, 2017, pp. 109-118.

**Carr, David.** “Review of *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, by Reinhart Koselleck and Keith Tribe”, *History and Theory*, Vol. 26, N° 2, 1987, pp. 197-204.

**Dastur, Françoise.** “La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans *Être et temps* de Heidegger”, *Archives de Philosophie*, Vol. 74, N° 4, 2011, pp. 565-580.

**De Launay, Marc.** “Les temps de l'histoire”, *Cités*, Vol. 1, N° 1, 2008, pp. 43-52.

**Epple, Angelika.** “Natura Magistra Historiae? Reinharts Kosellecks transzendente Historik”, *Geschichte und Gesellschaft*, Vol. 32, N° 2, 2006, pp. 201-213.

**Escudier, Alexandre.** “‘Temporalisation’ et modernité politique: penser avec Koselleck”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 64, N° 6, 2009, pp. 1269-1301.

— “L'herméneutique de la condition historique selon Paul Ricœur”, *Archives de Philosophie*, Vol. 74, N° 4, 2011, pp. 581-597.

— “‘Temporalisation’ et modernité politique: penser avec Reinhart Koselleck”, *Revue Germanique Internationale*, Vol. 25, 2017, pp. 36-67.

**Friedlander, Saul (ed.).** *Probing the Limits of Representation. Nazism and “Final solution”*. Cambridge, Harvard University Press, 1992.

**Gadamer, Hans-Georg.** *Wahrheit und Methode*. Tübingen, Mohr, [1960] 1986.

**Heidegger, Martin.** *Essere e Tempo*. Milano, Longanesi, [1927] 1976.

**Hoffmann, Stefan-Ludwig.** “Koselleck, Arendt and the Anthropology of Historical Experience”, *History and Theory*, Vol. 49, N° 2, 2010, pp. 212-236.

**Jordheim, Helge.** “Against Periodization: Koselleck’s Theory of Multiple Temporalities”, *History and Theory*, Vol. 51, N° 2, 2012, pp. 151-171.

**Koselleck, Reinhart.** *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten.* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.

— *Zeitschichten. Studien zur Historik.* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.

— *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte: Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten.* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010.

**Koselleck, Reinhart, Fernández Sebastian, Javier e Fuentes, Juan Francisco.** “Conceptual History, Memory, and Identity: An Interview with Reinhart Koselleck”, *Contributions to the History of Concepts*, Vol. 2, N° 1, 2006, pp. 99-127.

**Löwith, Karl.** *Heidegger Denker in Dürftiger Zeit.* Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1953.

**Olsen, Niklas.** *History in the Plural: An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck.* New York, Berghahn, 2012.

**Oncina Coves, Faustino.** “El giro icónico en la memoria: el caso de Reinhart Koselleck”, in Oncina Coves, Faustino e Cantarino Suñer, María Elena (eds.): *Estética de la Memoria.* Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2011, pp. 123-150.

**Picardi, Roberta.** “‘Penser l’histoire’ après Löwith. Koselleck et Ricœur”, *Revue Germanique Internationale*, Vol. 25, 2017, pp. 119-143.

**Ricœur, Paul.** *Temps et récit.* 3 vols. Paris, Seuil, 1983-1985.

— “Hegel et Husserl sur l’intersubjectivité”, in *Du Texte à l’action. Essais d’herméneutique, II.* Paris, Seuil, 1986, pp. 281-302.

— “Quel ethos nouveau pour l’Europe?”, in Koswloski, Peter (ed.): *Imaginer l’Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique,* Paris, Cerf, 1992, pp. 107-116.

— *La mémoire, l’histoire, l’oubli.* Paris, Seuil, 2000.

**Röhmer, Inga.** *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur.* Dordrecht, Springer, 2010.

**Trüper, Henning.** “Löwith, Löwith’s Heidegger, and the Unity of History”, *History and Theory*, Vol. 53, N° 1, 2014, pp. 45-68.

**Zammito, John.** “Koselleck’s Philosophy of Historical Times(s) and the Practice of History”, *History and Theory*, Vol. 43, N° 1, 2004, pp. 24-35.

Nerea Miravet Salvador “¿Cuán nueva es la aceleración contemporánea? Historia conceptual y crítica del tiempo”, *Conceptos Históricos*, 5 (7), pp. 98-127

## RESUMEN

Este texto pretende subrayar la fecundidad de la Historia conceptual koselleckiana para los análisis críticos del carácter de nuestra época, que ponen el foco en las consecuencias de una determinada concepción y experiencia del tiempo. Tomaremos el concepto de aceleración como lema que condensa el sentido de estas patologías y de su génesis moderna, y trataremos de evidenciar las aportaciones, herramientas y el potencial crítico que la *Begriffsgeschichte* ofrece a este respecto en su doble faceta de aproximación historiográfica y de teoría de la modernidad y de la modernización.

**Palabras clave:** *Aceleración, tiempo, modernidad, historia conceptual, crítica.*

## ABSTRACT

This text aims to highlight the fecundity of Koselleckian Conceptual History in the context of the critical analyses of our time character that focus on the consequences of a certain conception and experience of time. We will take the concept of acceleration as a motto that condenses the meaning of these pathologies and their modern genesis and we will try to offer evidence on contributions, tools and critical potential that the *Begriffsgeschichte* offers in this regard in both its facet as a historiographic approach and as a theory of modernity and modernization.

**Key words:** *Acceleration, time, modernity, conceptual history, critique.*

Recibido el 13 de diciembre de 2018

Aceptado el 19 de marzo de 2019

# ¿Cuán nueva es la aceleración contemporánea?

Historia conceptual y crítica  
del tiempo

**Nerea Miravet Salvador**

nerea.miravet@uv.es

Universitat de València, España



## Introducción

Nada posee significado si carece de *swing*, escribió Irving Mills. Podríamos considerar, a partir de esta prerrogativa, que la potencia expresiva de un ente cualquiera no es algo estático, sino el fruto de la particular sucesión acompañada de sus elementos. Desde esta perspectiva, cabría preguntarse: ¿posee nuestra época ese *groove* que dota de sentido al expandir y unificar en un mismo ritmo a cuantos alcanza?

La reflexión contemporánea en torno al tiempo, donde la profusión de textos es en sí misma un lance para ponderar, ha puesto de manifiesto una crisis temporal cuya manifestación más fehaciente sería la fragmentación del tiempo de las vivencias humanas en segmentos desincronizados que transcurren a velocidades difíciles de asumir para un intento de gestión humana de las condiciones temporales de vida. Con diferentes matices –nada desdeñables– respecto al calendario y los detonantes del proceso, una considerable miríada de autores procedentes de diferentes disciplinas confluye en la caracterización de las sociedades contemporáneas como “nanocracias”, singularizadas por la preeminencia absoluta de un principio de celeridad.

Comenzaremos dando una pequeña muestra de ello mediante la exposición de algunas de las líneas principales de cuatro de los análisis que se mueven en este marco interpretativo y que nos parecen

paradigmáticos al respecto. Seguidamente pasaremos a mostrar aquellos aspectos de la Historia conceptual que encontramos irrenunciables para este tipo de “diagnósticos de la aceleración”, en los que, de hecho, como señalaremos, encontramos ya indicios de dicho influjo.

## Diagnósticos de la aceleración

Antes incluso de la caída del muro de Berlín o de la implosión del uso de la internet, Paul Virilio detectaba ya el auge incontestable de la velocidad como valor estratégico, algo cuyas consecuencias políticas y económicas le parecían incalculables, pero manifiestamente nefastas. La que se da entre política y presteza es, para Virilio, una relación genética que, bajo sus diferentes concreciones históricas, mantiene inalterada la correspondencia entre poder y control del movimiento. La política, en esta lectura, es una caja de velocidades que durante la época moderna saca a relucir su naturaleza con claridad meridiana:

El poder político del Estado, en consecuencia, solo secundariamente es “el poder organizado de una clase para la opresión de otra”; más materialmente es *police*, *police*, *vale decir vialidad*, y esto en la medida en que, desde los albores de la revolución burguesa, el discurso político no es más que una serie de asunciones de la vieja poliorcética comunal, que confunde el orden social con el control de la circulación (de las personas, de las mercancías) y la revolución, el motín con el embotellamiento, el estacionamiento ilícito, los choques en serie, la colisión.<sup>1</sup>

Tanto es así que Virilio propone rebautizar la Revolución industrial como “Revolución dromocrática”, en el curso de la cual la velocidad metabólica, dependiente de la dotación biológica de los cuerpos, deja paso al progresivo y raudo desarrollo de la velocidad tecnológica.<sup>2</sup> Carente de límites infranqueables, la aceleración del cambio llevada a cabo por la tecnología constituye un asalto permanente al mundo y a lo humano que, en opinión de este autor, convierte la violencia de la velocidad en “el lugar y la ley, el sino y el destino del mundo”.<sup>3</sup> Virilio trata de justificar semejante inflexión poniendo de relieve el modo en que cristaliza en el terreno del equipamiento bélico la ecuación “a mayor rapidez, menor libertad”. La imposibilidad de detener la propia carrera armamentística ocasionada por las nuevas armas, en la medida en que no hay otra disuasión verosímil que la del propio desarrollo exponencial de los rendimientos armamentísticos –y por tanto la disuasión no estaría, como

---

1 Paul Virilio. *Velocidad y política*. Buenos Aires, La marca, [1977] 2006, p. 22.

2 Paul Virilio. *Velocidad y política...*, pp. 59-115.

3 Paul Virilio. *Velocidad y política...*, p. 134.

antaño, en la propia utilización de las armas o siquiera en su posibilidad, sino que se desplazaría a la creación de nuevas armas-, habría producido finalmente toda una serie de automatismos que habrían excluido del terreno de la producción de los medios de destrucción toda elección política. El colorario del Estado de urgencia que en este marco se genera es, pues, una “autosuficiencia de la automatización” que nos acercaría al límite infranqueable más allá del cual desaparecería la acción política propiamente humana.<sup>4</sup>

Menos centrados en lo militar, los escritos posteriores de Virilio han ido concretando esta imagen del mundo contemporáneo como el fruto decadente de una perniciosa “arritmia electrotécnica”. Entre sus aportaciones a este tipo de diagnósticos, cabe recalcar el énfasis en una paradoja que estaría determinando el tipo de historicidad propia de nuestra época: la frenética sucesión de novedades en todos los ámbitos de la vida se produciría, en realidad, sobre el trasfondo de una petrificación de los parámetros sociales capaces de dar cuenta de transformaciones significativas, entendiendo por tales cambios duros y ricos en consecuencias para el conjunto de la sociedad, susceptibles de sugerir el acceso a nuevas formas de sociedad: “llevados por su extrema violencia, no vamos a ninguna parte, nos contentamos con abandonar lo vivo en beneficio del vacío de la rapidez”.<sup>5</sup> El paro estructural, asegura Virilio, es una suerte de profecía autorrealizada de esta “tetrapleja de un cuerpo social en perpetuo movimiento, pero fijado en cada uno de sus miembros”.<sup>6</sup> La pérdida del sentido de trayectoria inscripto en la moderna concepción de la historia es sustancial en este proceso. La sustitución de las clásicas cronologías del medio y el largo plazo por las “nanocronologías del infinitamente corto término” no solo habría dado al traste con los plazos necesarios para el conocimiento y la memoria de los hechos, sino también con la confianza en el porvenir, lo que convirtió el tiempo en una eternamente presente inmovilidad fulgurante.<sup>7</sup>

---

4 Ver Paul Virilio. *Velocidad y política...*, pp. 127-131.

5 Paul Virilio. *L'inertie polaire*. Paris, Christian Bourgois, [1990] 2002, p. 147. Cuando no se indique edición en castellano, la traducción de la cita es nuestra.

6 Paul Virilio. *Le Grand Accélérateur*. Paris, Gallilée, 2012, p. 29.

7 Ver Paul Virilio. *Le Grand Accélérateur...*, pp. 14-16. Sobre este presentismo y sus diferentes valedores, ver los trabajos de Faustino Oncina. “De la contracción a la dilatación del tiempo: tiempos menguantes y crecientes”, *Historia y Grafía*, N° 44, 2015, pp. 89-114; e “Historia conceptual y crítica: hitos o episodios de una relación nunca consumada”, en Faustino Oncina y José Manuel Romero (eds.): *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre historia conceptual y crítica de la ideología*. Granada, Comares, 2016, pp. 3-28. Es significativo a este respecto la diferencia de acentos entre la crítica al presentismo de François Hartog y la reivindicación del mismo que realiza Hans U. Gumbrecht. Ver François Hartog. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris, Seuil, 2003; Hans U. Gumbrecht. *Lento presente: sintomatología del nuevo tiempo histórico*. Madrid, Escolar y Mayo, [2010] 2010.

A unos pocos años de distancia de *Velocidad y política*, en el contexto de un exhaustivo estudio sobre el proceso de secularización moderno, Giacomo Marramao encausaba también la derivación contemporánea de la concepción y experiencia modernas del tiempo recalando, como Virilio, en una conmoción del vector futuro.<sup>8</sup> La época hipermoderna –como Marramao opta por designar la contemporaneidad– habría conservado el apego moderno por el cambio, su equiparación entre el transcurrir humano y el desafío perenne a lo existente, desembarazándose, sin embargo, de los fines que lo fundamentaban:

Hoy, caído el mito del progreso, la aceleración se ha convertido (...) en una mera serialidad de las innovaciones (...). El síndrome de nuestro presente, presente de las pasiones tristes, del futuro a la espalda, no es tanto la aceleración como, para ser más precisos, el síndrome de la prisa. Y la prisa significa una incongruidad en la relación entre la intención y el objetivo. No conseguimos enfocar los objetivos, no nos movemos en el interior del tiempo oportuno.<sup>9</sup>

La serialidad de fragmentos de tiempo siempre nuevos que se agotan en sí mismos a una velocidad inusitada engulle la índole emancipadora del futuro. Es el cariz particular que Marramao le da a la fórmula kose-lleckiana “futuro-pasado”, que pasa, en sus trabajos, de ser categoría histórica-hermenéutica a cabecera de la “inversión simbólica de la perspectiva futurológica, la cual –de factor energético-emancipativo– acaba por volcarse en factor entrópico-coactivo”.<sup>10</sup> Perdida la carga axiológica del progreso o el carácter intencional y proyectado del futuro, el tiempo presente se ve acuciado por el síndrome de la prisa. Como el italiano enfatiza en diferentes ocasiones, no se trata de apego a la velocidad sin más, que en toda época ha sido valorada con arreglo a la consecución de determinados objetivos y enmarcada en su momento oportuno, cuanto de la prisa, esa condición intempestiva en la que el proyecto se reduce a “dispositivo técnico de aceleración del cambio y de ‘colonización del futuro’”.<sup>11</sup>

La consecuencia inmediata de semejante intensificación es una doble pérdida de gobernabilidad del tiempo. En el plano individual, se desconfía de la sujeción del futuro a nuestra capacidad de decisión, considerándolo, en cambio, a disposición de estructuras impersonales, como las grandes empresas o los grupos de comunicación global.<sup>12</sup> En el nivel

8 Nos referimos a: Giacomo Marramao. *Poder y secularización*. Barcelona, Península [1983] 1989.

9 Giacomo Marramao y Nerea Miravet. “El pensamiento fuerte de la contingencia. Una conversación con Giacomo Marramao”, *La Torre del Virrey*, Nº 15, 2014, pp. 59-66, aquí p. 60.

10 Giacomo Marramao. *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*. Torino, Bollati Boringhieri, 2013, pp. 403-404. Ver también del mismo autor: *Poder y secularización...*, pp. 89-90.

11 Giacomo Marramao. *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona, Gedisa, [1992] 2008, pp. 19-21.

12 Giacomo Marramao. *Kairós...*, pp. 19-20.

político, Marramao sostiene que hay una interdependencia entre la crisis de legitimidad que adolecerían los Estados contemporáneos y la erosión simbólica sufrida por el futuro.

Este carácter ambivalente de la temporalidad contemporánea, que muestra su talante plenamente moderno en la homogeneidad y vacuidad que la caracterizan, a la vez que se distancia del futurocentrismo y los fines que la concretaban en la modernidad, lo encontramos también en el diagnóstico de Zygmunt Bauman.<sup>13</sup> Este fragmenta la época moderna en dos segmentos, modernidad sólida y modernidad líquida, haciendo coincidir el tiempo presente con la concreción postrera de dicha fase histórica. El contraste entre ambas etapas surge de la mayor o menor cabida que en cada una de ellas tiene la duración, de modo que, si bien la modernidad está intrínsecamente comprometida con el dinamismo, solo en su período contemporáneo se entrega a este sin reservas ni subordinación a un fin ulterior. Aquello que aflora articulado en el universo metafórico de la liquidez es el fenómeno de una agudización de la velocidad del cambio, que se manifiesta en la consistencia proteica de los diferentes elementos que organizan la vida de los individuos líquido-modernos (relaciones sociales, formas de trabajo, estrategias identitarias, saberes, normas, hábitos de conducta, etc.). Esta caída en la transitoriedad entraña, para Bauman, una degeneración de las condiciones de vida de individuos y sociedades que, con todo, continúan siendo modernos y, como tales, no renuncian a principios como la autonomía o la emancipación. En contextos de extrema fugacidad, la toma de decisiones y la elaboración de proyectos no encuentran asideros en los que apoyarse para anticipar los escenarios futuros que permiten juzgar su idoneidad, así como para limitar las consecuencias de posibles fracasos, y fuerzan con ello a apresurarse solo para no descolgarse de un transcurrir del que no se conoce y no se admitiría término alguno. La fluidificación de los vínculos sociales agudiza esta situación de precariedad y bloquea las posibilidades de éxito de cualquier escenario alternativo imaginable. Tanto los sujetos como la política se ven así desposeídos de un poder al que solo tienen acceso aquellos que, en virtud de la mayor capacidad de movilidad que les brinda su alta potencia de aceleración, marcan el tempo para el conjunto social, esto es, elites económicas intrínsecamente antagónicas al compromiso político, más allá de la consecución concreta de sus fines particulares. Incapaz de hacer frente a la amenaza permanente de huida del capital, la política empeña sus competencias para, en el mejor de los casos, salvar a una masa laboral fijada al suelo. Y el individuo, por su parte, vive hiperatribulado por la tarea de encarar, en solitario y

---

13 Zygmunt Bauman. *Modernidad líquida*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, [2000] 2009. También para lo que sigue.

sin red, las contingencias y contradicciones sociales ligadas a su ejercicio de autoafirmación. En resumidas cuentas, en el marco baumaniano, la aceleración redundante en el despliegue de una doble antítesis según la cual, en paralelo al aumento inversamente proporcional que se da en el terreno político de necesidad de intervención y responsabilidad, por un lado, y eficacia de los medios de acción, por otro, en lo que concierne a los sujetos, se abre una brecha entre su derecho a la autoafirmación y su control sobre los mecanismos sociales necesarios para hacerla factible.

Esta misma coyuntura la encontramos en los análisis de Hartmut Rosa, autor del estudio más sistemático elaborado hasta la fecha sobre la aceleración social contemporánea.<sup>14</sup> La hipótesis subyacente a la propuesta de Rosa es la discontinuidad de la historia de la aceleración que define la época moderna. Tras el umbral que supuso el lapso 1750-1850, la década de los setenta del siglo XX inaugura una nueva “época silla” consistente en un aumento del ritmo de cambio social.<sup>15</sup> Un incremento de tal calado que, según observa este autor, la aceleración se convierte en la modernidad tardía –como él opta por denominar la fase histórica actual–, en un ciclo autopropulsado que no requiere la intervención de motor externo alguno, y en el que la introducción de novedades técnicas en respuesta a la rarefacción del tiempo en la vida productiva y cotidiana atiza la caducidad de los saberes, prácticas, experiencias y expectativas que configuran el mundo social. Con ello, alienta, a su vez, la aceleración del ritmo de vida en aras de la adaptación y el éxito, para lo cual llegamos nuevamente a la necesidad de la innovación técnica, y así en un ciclo sin fin visible.<sup>16</sup> Como consecuencia, pese a la reducción del tiempo necesario para el desarrollo de gran parte de los procesos y acciones cotidianos, se extiende el sentimiento de una carestía de recursos temporales.<sup>17</sup>

14 Nos referimos a: Hartmut Rosa. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, [2005] 2014.

15 Cabe precisar, no obstante, que esos umbrales marcan el inicio de un cambio que solo posteriormente se generalizará y afianzará, de modo que las dos olas de aceleración reconocidas por Rosa se sitúan, más bien, en la práctica, a partir de la década de los noventa de los siglos XIX y XX respectivamente. Ver Hartmut Rosa. *Beschleunigung...*, pp. 82-84. De la *Sattelzeit* koselleckiana, a la que aquí se está haciendo referencia, nos ocuparemos más adelante.

16 Rosa deslinda la naturaleza del incremento en la velocidad de transformaciones producido desde el arranque de la época moderna, al establecer una distinción entre tres tipos de aceleración: la “transformación creciente de los modos de asociación social, de las formas de práctica y de la sustancia del saber (del saber práctico)” (aceleración del cambio social); “la aceleración intencional de procesos orientados hacia un fin en el dominio de los transportes, la comunicación y la producción” (aceleración técnica); y, por último, el “aumento del número de episodios de acción o experiencia por unidad de tiempo” (aceleración del ritmo de vida). Ver Hartmut Rosa. *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires-Madrid, Katz, [2010] 2016, pp. 21-39.

17 Es la evidencia de la que parte Diego Fusaro en su *Essere senza tempo*. Además del

Ese índice de aceleración que constituye la verdadera novedad del paso entre épocas se cuantifica, según propone Rosa, en la tasa de estabilidad de las condiciones de vida dentro del ciclo de generaciones. Familia y trabajo son, a este respecto, dos fuentes de indicadores privilegiadas. Partiendo del concepto de *compresión del presente*, de Lübbe, este autor detecta una aceleración creciente del ritmo de cambio en los procesos esenciales de producción y reproducción. Su conclusión es que:

mientras que la velocidad del cambio, al inicio de la modernidad, era intergeneracional, pasando por una sincronización aproximativa con la sucesión de las generaciones en la "modernidad clásica", ha aumentado hasta alcanzar un ritmo tendencialmente intrageneracional en la modernidad tardía.<sup>18</sup>

Rosa defiende que, superado ese límite en la cadencia del cambio, fenece la asimilación del tiempo a un movimiento dirigido y dirigible. La política en el tiempo y el tiempo en la política, presupuestos fundamentales del proyecto político moderno en el marco de este autor,<sup>19</sup> se hundan arrasados por la desincronización entre el ritmo de la política y el de las otras esferas sociales, particularmente de la economía y de la técnica. La democracia es la máxima expresión del antagonismo de base entre la política y la aceleración, en la medida en que la formación de la opinión, la toma de decisiones razonadas y su implementación conllevan una temporalidad propia que no solo se resiste a ser apremiada, sino que aspira incluso a ponerle vallados a la aceleración.<sup>20</sup> Hay, además, en la evolución contemporánea del tiempo político, una contradicción que el Estado moderno no alcanza a resolver. A resultas de la aceleración en las otras esferas sociales, el sistema político se ve compelido a tomar más decisiones y en un menor tiempo, puesto que aumenta el alcance de las determinaciones, la necesidad de planificación por el incremento de las contingencias y la desintegración

---

diagnóstico de una suerte de síndrome de la prisa, el análisis de Fusaro encaja también en el planteamiento de este texto dada la orientación histórico-conceptual a la que se acoge expresamente. Ver Diego Fusaro. *Essere senza tempo. Accelerazione del tempo e de la vita*. Milano, Bompiani, 2010.

18 Hartmut Rosa. *Beschleunigung...*, p. 178. También para lo que sigue. Para el concepto de *Gegenwartsschrumpfung* acuñado por Lübbe, ver su *Zeit-Erfahrungen. Sieben Begriffe zur Beschreibung moderner Zivilisationsdynamik*. Mainz/Stuttgart, Steiner, 1996

19 Para Rosa, la política moderna reposa sobre dos premisas fundamentales relativas a las estructuras temporales de la sociedad: "la convicción de que la sociedad es un proyecto que hay que organizar políticamente en el tiempo" (política en el tiempo) y la premisa de que "las diferentes estructuras de la formación de la voluntad política, de la toma de decisión y de su puesta en marcha, inherentes a los sistemas de la democracia representativa (...) están en esencia sincronizados con el curso de estas evoluciones, de suerte que el sistema político tiene el tiempo de tomar las decisiones fundamentales y de organizar a este efecto el proceso democrático y deliberativo de formación de la voluntad" (tiempo en la política). Ver Hartmut Rosa. *Beschleunigung...*, p. 392.

20 Ver Hartmut Rosa. *Beschleunigung...*, pp. 407-410

de las bases socioculturales que orientaban y sostenían la decisión (es menos previsible el consenso sobre posibles motivaciones, se complica la identificación de los interlocutores convenientes, etc.). Pero, a la vez, los recursos temporales disponibles para llevar a cabo las resoluciones menguan considerablemente ante la velocidad de las innovaciones técnicas y sociales, el aumento del número de decisiones por tomar o la reducción de lo previsible. Como consecuencia, el proceso decisonal tiende a desplazarse fuera del terreno político, en favor de dominios aptos para una mayor celeridad, según se manifiesta en la juridificación, la desregulación económica o la privatización de la ética, a la par que el propio terreno de las resoluciones políticas traslada el peso del poder legislativo al ejecutivo.<sup>21</sup> En resumidas cuentas, la política ha renunciado a su papel de corifeo del movimiento histórico, y si lo intenta, resulta más bien un entorpecimiento para la modernización. Con el futuro previsible reducido a su mínima expresión y la urgencia de los plazos elevada a su máxima potencia, las soluciones temporales cogen el testigo de los grandes diseños organizativos y la política se convierte en un participante reactivo en la trama de la historia, muta en lo que Rosa denomina “política situacional” [*Situative Politik*].<sup>22</sup>

Pero la crisis del tiempo de la política no se refiere únicamente a la desincronización entre esta y la técnica, la ciencia o la economía. La propia experiencia del tiempo y, con ella, según los parámetros de Rosa, la integridad de la propia sociedad se ven comprometidas por el descompasar de la aceleración, puesto que “la política era, hasta aquí, la encargada de preservar la unidad cultural del tiempo frente a todas las tendencias a la desintegración en la sociedad”.<sup>23</sup> Sin embargo, las estructuras temporales de la modernidad tardía se caracterizan por una renuncia a la integración del cambio dentro de un marco narrativo capaz de articularlo como evidencia de progreso, por contraste con el pasado, y como etapa provisional dentro de una evolución más amplia, en relación con el futuro. La fragmentación de las secuencias de acción y de experiencia en unidades cada vez más exiguas y desconectadas, sucediéndose

21 Ver Hartmut Rosa. *Beschleunigung...*, pp. 395, 405-407 y 415.

22 Ver Hartmut Rosa. *Beschleunigung...*, p. 410. Rosa detecta un proceso paralelo en el caso de la identidad personal que, en su opinión, se decanta del lado del dinamismo, sosteniéndose sobre proyectos de carácter más abierto, fragmentario y experimental. Aumentan las opciones, combinaciones, revisiones y contingencias en la autorganización biográfica. La fijación de una dimensión pierde progresivamente su poder de predeterminación sobre opciones futuras (como ocurría antaño con la relación entre formación y empleo); la edad deja de estar ligada a actividades y orientaciones específicas (se observan fenómenos como el paro juvenil o los matrimonios en la madurez). Hay, en suma, una pérdida de predictibilidad biográfica, contra la que los atributos llamados a configurar la identidad se fragmentan en una multiplicidad de condiciones transitorias que transforman la coherencia y cohesión del yo en una construcción flexible y dependiente del contexto [*Situative Identität*]. Ver Hartmut Rosa. *Beschleunigung...*, pp. 362-370.

23 Hartmut Rosa. *Beschleunigung...*, p. 403.

a una mayor velocidad, sustituye la direccionalidad progresista por la impresión de una petrificación.<sup>24</sup>

Estrechamiento del margen de decisión e intervención sobre el curso de los acontecimientos, tanto a escala individual como colectiva; debilitamiento progresivo de la idea de futuro, que junto a la pérdida de sentido y autoridad de la tradición legada por la modernidad suprimen la procesualidad del tiempo y convierten el presente en un paria aquí y ahora; anquilosamiento del cuerpo social por debajo de una aparente cascada de innovación sin final; coacción al apresuramiento sin anclaje a la consecución de fines libremente escogidos; reconfiguración mundial de las elites y mecanismos de poder en función de la aptitud para mover y moverse a velocidades crecientes; etc., son algunos de los motivos recurrentes que comparecen bajo el paraguas de los diagnósticos de la aceleración. Nuestra propuesta aquí es que una auténtica crítica del crono acelerado del tiempo contemporáneo, que vaya más allá del mero registro de este tipo de ominosos corolarios y sea capaz de explicar su relación con nuestra gramática temporal, y con ello qué margen de cambio nos cabe, no puede eludir las aportaciones de la Historia conceptual. Dedicaremos el espacio que resta a desarrollar los motivos que sostienen esta postura.

## El *tiempo nuevo* de la modernidad

En su introducción al *Diccionario* histórico de conceptos político-sociales en lengua alemana, Koselleck expone la transición epocal que se produce entre 1750 y 1850 como un proceso complejo que puede identificarse conforme cuatro criterios: *democratización* del léxico político, que ve ampliado su espectro de uso y de referencia allende la aristocracia, los juristas y los eruditos; la *temporalización* de los significados, cuyo contenido de expectativa aumenta, lo cual hace entrar el futuro como una determinación fundamental de los conceptos político-sociales; la *ideologización* a la que ya nos hemos referido anteriormente, esto es, la conversión de ciertos conceptos en amplios receptáculos susceptibles de múltiples, e incluso, opuestos intereses y orientaciones, gracias a su aumento de abstracción; y una presión hacia la *politización* según la cual palabras y conceptos se vuelven cada vez con mayor fuerza y frecuencia herramientas comunes en la movilización en torno a diferentes diseños

---

24 Ver Hartmut Rosa. *Alienación y aceleración...*, p. 69. Rosa se hace cargo, además, del correlato semántico de tamaña mutación: "el concepto de movimiento elaborado durante la *Sattelzeit* ya no designa un movimiento en la modernidad avanzada, sino el despliegue de un espacio estático de formas políticas alternativas". Los -ismos ya no indican movimientos unidireccionales, sino "alternativas reversibles, experimentadas a la vez como atemporales y simultáneas". Ver Hartmut Rosa. *Beschleunigung...*, p. 420.

de futuro.<sup>25</sup> Sin embargo, como señala Luca Scuccimarra, en trabajos posteriores, el propio Koselleck parece decantarse hacia la temporalización como clave de lectura que por sí misma puede captar lo más característico de este proceso de transformación.<sup>26</sup> En su contribución al coloquio que en 1983, con el título *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, reunió al grupo “Poetik und Hermeneutik”, Koselleck solapa el nacimiento de la Edad Moderna [*Neuzeit*] con el alumbramiento de un tiempo enfáticamente nuevo [*neue Zeit*], dado que:

Desde la segunda mitad del siglo XVIII se van acumulando los indicios que remiten al concepto de la Edad Moderna en sentido enfático. El tiempo no es solo el marco formal en el que todas las historias tienen lugar, sino que también obtiene una cualidad histórica. La historia no solo se realiza en el tiempo, sino también a causa del tiempo. El tiempo es metafóricamente dinamizado hasta convertirse en una fuerza de la historia.<sup>27</sup>

Podríamos decir que la propia historia se temporaliza, puesto que ya no es el marco en el que se acoge el despliegue histórico de una instancia extrahistórica, sino el movimiento en el que la producción histórica misma se decide. La acrecencia inesperada e inédita del ritmo al que se suceden las mudanzas en todos los ámbitos de la vida es, antes que ninguna otra, la experiencia que pone sobre la mesa la imposibilidad en adelante de deducir el compás de la historia, tanto de anticipaciones providenciales, como de los astros o la secuencia de las generaciones y, por ello, el sostén primario de la identificación entre tiempo histórico y acción humana:

Si hay, en efecto, una experiencia del tiempo inmanente al mundo e histórica, que se diferencia de los ritmos temporales ligados a la naturaleza, esta es sin duda la experiencia de la aceleración, en virtud de la cual se califica el tiempo histórico de tiempo producido específicamente por los hombres. Solo a través de la conciencia de la aceleración –o de la correlativa desaceleración– la experiencia del tiempo, siempre ya dada naturalmente, puede ser definida como una experiencia del tiempo específicamente histórica.<sup>28</sup>

---

25 Ver Reinhart Koselleck. “Introducción al *Diccionario histórico y conceptos político-sociales básicos en lengua alemana*”, *Anthropos*, N° 223, 2009, pp. 92-105, aquí pp. 96-98.

26 Ver Luca Scuccimarra. “Historia de los conceptos y transición epocal”, en Faustino Oncina y Ana García Varas (eds.): *Mudanzas espacio-temporales. Imagen y memoria*. Valencia, General de Ediciones de Arquitectura, 2017, pp. 12-31, aquí p. 11. Puede servir también como apoyo en este punto la defensa que Alexandre Escudier realiza de “modernización” como sinónimo de “temporalización” en su inventario de los significados que esta última categoría adquiere en Koselleck. Ver Alexandre Escudier. “‘Temporalización’ y modernidad política: intento de sistematización a partir de R. Koselleck”, en Faustino Oncina (ed.): *Palabras, conceptos, ideas. Estudios sobre historia conceptual*. Barcelona, Herder, 2010, pp. 163-215.

27 Reinhart Koselleck. *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*. Madrid, CEPC, 2011, pp. 13-14. Ver también Reinhart Koselleck. *historia/Historia*. Madrid, Minim Trotta, 2010.

28 Reinhart Koselleck. *Aceleración, prognosis, secularización*. Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 46.

Frente a la estabilidad de los ritmos naturales, el tiempo histórico puede ser acelerado –o ralentizado– y, por tanto, es un tiempo susceptible de modificación. Como anuncia Kant en 1798, las cifras de las épocas del mundo tienen que depender de los acontecimientos, y ya no a la inversa.<sup>29</sup>

La aparición acelerada de novedades, así como la novedad que en sí misma constituye la velocidad a la que estas se suceden, impide a la reflexión histórica extraer de la experiencia realizada las condiciones de la experiencia posible.<sup>30</sup> Ella “remite a una historia que fue comprendida como un tiempo que se rebasaba siempre a sí mismo, por así decirlo: como modernidad, pues, en sentido enfático del término”.<sup>31</sup> El tiempo que se rebasa siempre a sí mismo es un tiempo que introduce la cesura en la historia, que liquida la posibilidad de su repetibilidad. Pero justamente en este abismo que se abre entre el pasado y el futuro se visibiliza la cualidad temporal de la historia o, si se quiere, la existencia de un tiempo propio de la historia. Es porque el pasado deja de servir para anticipar el porvenir, y porque la experiencia de novedades radicales sucediéndose a un ritmo sin precedentes convierten el futuro en una entidad ignota, que la historia gana para sí un ámbito propio de acción y reflexión. El reino de la naturaleza, creado por Dios, no es completamente cognoscible a la razón humana; en contraste con el tiempo natural, se presenta este tiempo específicamente histórico, en el que la coincidencia entre actor y cognoscente es garantía de certeza, según la teoría vichiana del *verum ipsum factum*. Emancipada de la providencia y del carácter ejemplar de las historias, la Historia no se tiene más que a sí misma tanto para explicar cómo se producen los acontecimientos, como para establecer las categorías que harán posible comprenderlos y explicarlos.<sup>32</sup> Realidad y reflexión se fusionan y dan lugar a un nuevo concepto de historia en el que son reunidas las condiciones para su realización y las condiciones para su conocimiento. La historia así entendida ensancha su alcance para albergar el todo del desarrollo humano en la forma de un sistema universal que, a la manera aristotélica, rebasa la suma de sus partes. Frente a las historias particulares referidas a sujetos empíricamente determinados, la creencia en la posibilidad de planificar y ejecutar la historia pasa

---

29 Immanuel Kant. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza, 1991, p. 100.

30 En *Futuro pasado*, Koselleck puntualiza: “La década de 1789 a 1799 fue experimentada por los que actuaron en ella como la irrupción en un futuro que no había existido nunca antes (...). Este carácter incomparable no consistía tanto –según Rupert Kornmann– en las nuevas situaciones como en la extrema velocidad con la que se producían o se originaban” (Reinhard Koselleck. *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, [1979] 1993, p. 88).

31 Reinhard Koselleck. “¿Existe una aceleración de la historia?”, en Josetxo Beriain y Maya Aguiluz (eds.): *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Barcelona, Anthropos, 2007, pp. 319-345, aquí p. 332.

32 Ver Reinhard Koselleck. *Futuro pasado...*, pp. 316-321.

por la conversión de esta en un “singular colectivo”, una historia única, en mayúscula, general, sujeto de sí misma, “en sí y para sí”, absoluta. Con ello, el futuro entra a formar parte del concepto de historia, que, en cuanto totalidad, debe comprender las tres dimensiones temporales (pasado, presente y futuro). Deja de referirse a lo ya estado para pasar a indicar un complejo movimiento en curso, dirigido al futuro.<sup>33</sup>

En suma, la cesura dieciochesca es identificada con una desnaturalización de la experiencia del tiempo en la que la aceleración del cambio asienta las condiciones para una toma de conciencia sobre la historia como cometido humano y en virtud de la cual el futuro se tornará el auténtico baricentro de la vida moderna. La aceleración, por un lado, alienta la historización del tiempo al romper con la regularidad de los ciclos naturales e impedir deducir el futuro del pasado; y, por otro, pone sobre la mesa realidades que se modifican en el tiempo a diferentes velocidades, lo que sienta las bases para la comparación como perspectiva histórica y, con ella, la concepción del tiempo como una plataforma de mejoramiento, como progreso.

De este modo, la Historia conceptual koselleckiana aporta el tipo de análisis que nos permite entender no solo el origen histórico del fenómeno aceleratorio, sino además, y sobre todo, el vínculo que lo une indisolublemente al proceso de modernización, que abre, con ello, la oportunidad de que un examen de las estructuras temporales actuales ejerza como matriz de toda una crítica del mundo contemporáneo, mediada entonces necesariamente por un aquilatamiento de su condición moderna.

A este respecto, avala nuestra postura el hecho de que varios de los autores señalados recurren a la expresión *Sattelzeit* y a los planteamientos de Koselleck para dar cuenta del significado histórico de la irrupción de la época moderna en el contexto de estudios que, de una manera u otra, acaban volviéndose hacia una comprensión y valoración de la aceleración contemporánea. Marramao, por ejemplo, reconoce abiertamente la deuda que su crítica del crono acelerado de la modernidad le debe a la semántica del tiempo histórico y a la tematización de la temporalización moderna koselleckianas. En su caso, la huella de la *Begriffsgeschichte* es particularmente marcada en el modo en que la conceptualización de la historia koselleckiana se vierte en un tratamiento del problema de la secularización que desemboca en la identificación de los factores patogenéticos de la temporalidad contemporánea. De la mano de Koselleck, Marramao hace corresponder el proceso de secularización moderno con el afianzarse de una concepción de la temporalidad como

---

33 Para la configuración y características de este nuevo concepto de historia, ver Reinhart Koselleck. *Futuro pasado...*, pp. 52-56, 139-140, 253-256 y 333, así como del mismo autor, *historia/Historia...*

proceso creativo, acumulativo e irreversible de cambios rápidos y constantes, generados por la progresiva emancipación respecto a lo sido y a lo siendo. O vale decir que la experiencia de la aceleración constituye la forma genuina de la modernidad, de la que dependen, en última instancia, sus conceptos políticos y científicos fundamentales.<sup>34</sup> Ello permite a Marramao considerar la nuestra una época hipermoderna y hacer de la crítica de la temporalidad una crítica de la modernidad, puesto que el mundo contemporáneo constituye antes que nada una plena realización de la temporalización iniciada en la modernidad, de tal manera que: “el tiempo histórico regido por el principio de irreversibilidad se presenta plenamente en su carácter de ‘homogéneo y vacío’”,<sup>35</sup> en la forma de un futuro ya siempre liquidado. Esto es, la unicidad del tiempo histórico resultante de la escisión entre pasado y futuro alcanza hoy su máxima expresión transformado en una sucesión vacua de momentos, sin conexión entre sí y sin proyección futura. De la teleología, dice Marramao, hemos pasado a la entropía de un presente que se convierte en pasado real sin llegar a ser nunca futuro real. De ahí que, como ya señalamos anteriormente, Marramao se sirva de la fórmula koselleckiana “futuro-pasado” para condensar el sentido de las patologías temporales contemporáneas.

Bauman, por su parte, hace suya la metáfora de la “época silla” para caracterizar a una modernidad que define como el tiempo en el que el tiempo tiene historia y cuyo desenlace, como ya señalamos más arriba, es la dinamización inexorable de los parámetros de vida por encima del umbral que permitiría una eventual resolidificación de los mismos.<sup>36</sup> Aquello que para el sociólogo justifica la atribución al siglo XVIII de una suerte de sentido fundacional es la inauguración de una forma de entender el mundo y la posición del individuo en el mismo, para la que la realidad es una tarea humana en el doble sentido de una actividad de elaboración y de un deber encomendado. El mundo no es sino que llega a ser, como resultado de la voluntad y la acción humanas, y, justamente

---

34 Ver Giacomo Marramao. *Poder y secularización...*, p. 48.

35 Giacomo Marramao. *Poder y secularización...*, pp. 121-122.

36 Ver Zygmunt Bauman. *La cultura como praxis*. Barcelona, Paidós, [1999] 2002, pp. 15-16 y 20. En *La sociedad sitiada* y, muy posteriormente, en *Estado de crisis*. Bauman volverá a recuperar el lema, aunque esta vez volcando la metáfora sobre la propia situación de marcha incontenible hacia un futuro incierto en que nos encontramos actualmente: “Estamos subiendo una pronunciada ascensión tratando de alcanzar la cima del puerto. La pendiente es tan fuerte que, si nos detuviéramos y acampáramos, ninguna estructura que tratáramos de montar resistiría los vientos racheados y las tormentas. Así que tenemos que seguir ascendiendo y eso es lo que hacemos. Pero de lo que hay al otro lado de la subida (si es que llegamos alguna vez a tener la oportunidad de contemplarlo) no podemos saber nada hasta que no crucemos el paso de montaña. Es una metáfora diferente, pero sirve para caracterizar una situación sorprendentemente similar a la del Ángel de la Historia de Klee/Benjamin” (Zygmunt Bauman. *Estado de crisis*. Barcelona, Paidós, [2014] 2016, pp. 95 y 181). Ver también Zygmunt Bauman. *La sociedad sitiada*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, [2002] 2004, p. 31.

por ello, el humano no puede desembarazarse de una labor de la que dependen su condición y la de su entorno. Pero un cambio de perspectiva semejante solo puede producirse sobre la base de una recomposición del tiempo que ya no lo limita a fondo, sobre el que se suceden los acontecimientos, sino que lo concibe como un agente activo en la configuración de ese mundo que se reclamará en un mismo gesto humano y moderno:

el rápido ritmo de cambio revelaba la temporalidad de todos los arreglos mundanos, y la temporalidad es un rasgo de la existencia humana, no de la divina. Lo que pocas generaciones antes había parecido una creación divina, un veredicto inapelable ante cualquier tribunal terreno, pasó entonces a ser sospechoso de esconder la tozuda huella de las empresas humanas, que tanto si son correctas como si no, siempre resultan mortales y revocables. Y, si la impresión no era engañosa, el mundo y la gente que lo habitaba se podían contemplar como una tarea más que como algo dado e inalterable.<sup>37</sup>

Más allá o más acá del transcurrir natural y de la eternidad divina, existe un tiempo que es el de la diferencia entre el mundo que se hereda y lo que se cree que está por hacer y por llegar. La aceleración del ritmo de cambio se propone, ya en este texto, como el fenómeno que permite la toma de conciencia sobre esa diferencia y que se presenta *à la* Koselleck, como una fractura “entre la realidad y las expectativas”.

Asimismo, Rosa se encomienda a Koselleck con el fin de dar cuenta de la transformación que conlleva el proceso de modernización. Como Bauman, Rosa se adueña del lema *Sattelzeit* para denominar el inicio de una nueva percepción y experiencia de la historia, en virtud de la cual el estatismo que denota la vigencia de la máxima *historia magistra vitae* cede su lugar al dinamismo de una historia entendida como singular colectivo, dotada de una dirección y sujeto de su propio movimiento. La sociedad comienza a ser vista como una tarea que organizar en el tiempo, el cual gana para sí una densidad histórica sin precedentes, por ser no solo marco, sino también motor del despliegue histórico.<sup>38</sup> La temporalización es también, en el caso de Rosa, la transformación medular que justifica la postulación de una fractura epocal; y, nuevamente, el arranque de un aumento notable en el ritmo de cambio es la experiencia que encabeza dicho acontecimiento. La tesis de Rosa es que: “desde el inicio de la época moderna, el ritmo de vida medio ha aumentado, aun si no de forma lineal, sino a golpes, permanentemente alternados de pausas y de modificaciones de tendencias menores”.<sup>39</sup> Y ello no como un epifenómeno más o menos discriminable, sino en calidad de experiencia

37 Zygmunt Bauman. *La cultura como praxis...*, pp. 15-17. También para lo que sigue.

38 Ver Hartmut Rosa. *Beschleunigung...*, pp. 39 y 396-400.

39 Hartmut Rosa. *Beschleunigung...*, p. 431.

definitoria, sin la cual no es posible entender de qué trata la modernidad: “Pues no solo es posible reconstruir la historia de la modernidad como historia de la aceleración, sino que es solo por esta vía que la unidad entre sus fuerzas motrices, sus contradicciones y sus fases históricas se encuentra desvelada”.<sup>40</sup>

## La aceleración como concepto

Los vaivenes semánticos sufridos por el concepto de aceleración constituyen, para Koselleck, toda una línea vertebradora de lo que será el proceso de consolidación de la temporalidad moderna, desde el desconcierto ante un cambio sin precedentes en su diferencia cualitativa y en su ritmo de aparición, a la elaboración teórica de todo un sistema de la historia.<sup>41</sup> En esta línea, el alemán muestra que hay dos usos del concepto de aceleración que preceden al proceso de temporalización de la historia al que hasta ahora la hemos asociado. El primero, del que, no obstante, también encontramos muestras en la época moderna, se puede identificar ya en Tucídides, donde la aceleración de los acontecimientos se utiliza como indicador de una experiencia de crisis política. En este caso, aquello que incrementa su ritmo no es la irrupción de novedades, sino la sucesión de lo ya conocido, lo cual lo distingue del uso específicamente moderno, vuelto a aprehender los efectos de la innovación técnica e industrial.<sup>42</sup> El segundo, en cambio, remite a un acortamiento que no es el de la compresión de los cursos temporales, sino el de la abreviación del tiempo mismo de la historia, su cese absoluto. Este acortamiento del tiempo florece en los textos apocalípticos de la tradición judeocristiana, en los que se presenta, según expone Koselleck, de acuerdo con tres variantes fundamentales: bien como acto de gracia para acabar con el tormento que separa a los creyentes del advenimiento del fin de este mundo; bien en la ausencia de esta anticipación, como oportunidad para ampliar el alcance del mensaje divino antes del apocalipsis; o bien como indicio de un estado mediador entre la mera expectativa y la llegada efectiva de ese final. Se trata, por tanto, de un concepto cuyo significado no procede del ámbito de los hechos, sino del de la expectativa. De facto, el incumplimiento de las profecías que articulan la esperanza del acortamiento del tiempo no solo no invalida la certeza de esta expectativa, sino

---

40 Hartmut Rosa. *Beschleunigung...*, p. 431; ver también su *Alienación y aceleración...*, p. 71.

41 Así lo sugiere, por ejemplo, en “¿Existe una aceleración...”, pp. 330-331, cuando asegura que: “Se puede constatar un cambio en la experiencia del tiempo mediante el incremento del uso de la ‘proposición empírica de la aceleración’ en el tránsito del siglo XVIII al XIX”.

42 Ver Reinhart Koselleck. “¿Existe una aceleración...”, pp. 333-335.

que aumenta la probabilidad de su realización futura. Así pues:

La fórmula del acortamiento, la supresión del *ordo temporum*, es, por consiguiente, una premisa teológica o metahistórica permanentemente aplicable. Los datos empíricos que deben corroborar el preconizado acortamiento de los tiempos pueden variar, pero la plausibilidad de la argumentación sigue intacta (...). El acortamiento del tiempo era aplicable a la historia en todo momento, pero él mismo era un requisito extrahistórico y suprahistórico, sobre el cual el hombre mismo no podía decidir.<sup>43</sup>

A partir del siglo XVI, en cambio, el cotejo de nuevas aceleraciones cada vez más frecuentes empieza a dejar de ser referido, al menos en todo caso y en el terreno político, al fin de los tiempos. Los descubrimientos e invenciones de la joven ciencia moderna ofrecen un testimonio empírico de lo que, por ello, cesa de necesitar ser postulado desde el exterior del transcurrir mundano:

El acortamiento del tiempo que antes estableció desde afuera un final más temprano a la historia, se convierte ahora en una aceleración de sectores empíricos determinables, la cual se registra dentro de la historia misma. Lo nuevo de ello es que ahora el final no llega más pronto sino que, comparados con los progresos lentos de los siglos pasados, los actuales ocurren cada vez más rápido.<sup>44</sup>

Koselleck aporta distintos testimonios que confirman la perspectiva de un desplazamiento del sostén de las esperanzas de una comprensión del tiempo. Ramus, Bacon o Leibniz no se contentan con la certeza autoprobatoria de la *potestas* aceleratoria divina, sino que remiten la reducción de los intervalos al aumento de cadencia de las innovaciones en relación con el tiempo precedente.<sup>45</sup> Por consiguiente, ya no es Dios quien capitaliza el motor del cambio, sino que el humano, en cuanto creador y descubridor, en cuanto científico e ingeniero social, gana para sí esta competencia. Asimismo, ya no se trata de una acción vertida sobre el tiempo en sí mismo como magnitud natural que es alterada en su extensión, sino que esa misma magnitud, de suyo uniforme, sirve de escala de medida para el cronometraje de los progresos humanos.<sup>46</sup>

---

43 Reinhart Koselleck. "¿Existe una aceleración...", pp. 336-338. También para lo que sigue. Ver asimismo su *Aceleración, prognosis...*, pp. 47-52.

44 Reinhart Koselleck. "¿Existe una aceleración...", p. 339. Ver también su *Futuro pasado...*, pp. 138-139.

45 Reinhart Koselleck. *Aceleración, prognosis...*, p. 53.

46 Cabe señalar que José Luis Villacañas ha criticado duramente, por la falta de sustrato empírico, la filiación que en la elaboración de la tesis de la secularización Koselleck establece entre la immanentización de las promesas divinas, la emergencia de un tiempo específicamente histórico y la aceleración. Para esta crítica, ver José Luis Villacañas. "Sobre el uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media", en Faustino Oncina (ed.): *Teorías y prácticas de la Historia Conceptual*. Madrid, Plaza y Valds y CSIC, 2009, pp. 97-116.

Mediante esta referencia al desarrollo técnico-científico, Koselleck restringe el alcance de la tesis de la secularización, de la idea de que la pretensión moderna de estar abriendo un tiempo nuevo sería una ilusión autoinducida tras la que se ocultaría el injerto al terreno mundano de ideas, esquemas y pautas de origen religioso, de modo que la aceleración moderna constituiría en realidad un esqueje del acortamiento del tiempo de la tradición apocalíptica judeocristiana. Ambas alternativas, el acortamiento reservado a Dios y la aceleración en el marco del progreso, comparten la referencia a una meta solo en virtud de la cual adquiere sentido la esperanza depositada en la anticipación. El apremio responde, en una y otra, a la voluntad de alcanzar con mayor velocidad bien la salvación eterna, bien la realización final de la sumisión de la naturaleza y la sociedad a un orden racional. Incluso esta diferencia de objetivos podría ser interpretada, a la manera löwithiana, como una mera transposición intrahistórica de las antiguas esperanzas cristianas, una reformulación de la que, después de todo, sería la aspiración común a ambas: la llegada acelerada de un reino de dicha y libertad.<sup>47</sup> Pero, más allá de este terreno acotado, Koselleck considera que la aceleración moderna excede y se distingue de la mera secularización de las expectativas apocalípticas, precisamente por el nuevo anclaje que el desarrollo técnico le proporciona. La clave de esta matización se halla, por tanto, en el descubrimiento de la aceleración, a partir de la Revolución francesa y la Revolución Industrial, como un concepto no solo de expectativa, sino también de experiencia.<sup>48</sup>

No obstante, el papel cardinal que Koselleck le concede al desarrollo técnico en el proceso por el que la aceleración se emancipa de planes providenciales no conduce a una suerte de absolutización de la técnica como determinación causal del papel que la aceleración desempeña en la modernidad, como sí vemos en Virilio o en Bauman. En Virilio, como ya ha sido apuntado, no solo la modernidad, sino el conjunto de la historia, puede ser leída como un desarrollo de los medios de incremento de velocidad, animado por el principio de que es el más rápido el que obtiene el privilegio de la dominación. Así, si bien el motor es político, aquello en lo que se traduce y que a su vez determina las condiciones en las que esta lucha se perpetua hasta modular el carácter mismo de las diferentes épocas es la transformación técnica, de manera que la aceleración de las mutaciones sociales o del ritmo de vida, según

---

47 Ver Reinhart Koselleck. *Aceleración, prognosis...*, p. 62.

48 Según una carta inédita que Koselleck habría dirigido a Blumenberg en 1975, aquel manifestaría hallarse más próximo a este que a Löwith en la reconstrucción de la génesis de la utopía moderna y, por extensión, más cercano a una aproximación crítica con el presunto carácter secularizado de los conceptos modernos. Ver Gennaro Imbriano. *Le due modernità: critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*. Roma, Derive Approdi, 2016, p. 341

la taxonomía de Rosa, son conceptualmente marginadas a la hora de explicar la función, alcance y peso de los procesos de aceleración en el contexto de la modernización.

En el caso de la lectura baumaniana, son las nuevas cotas de movilidad que permite alcanzar el desarrollo en la construcción de vehículos las que hacen del apremio un objetivo digno de persecución. Pese a que en el tránsito a la modernidad Bauman le concede un papel crucial a la transformación de la concepción temporal, la problematización y redefinición de los contenidos recogidos bajo ese significante se explica como reacción a un desarrollo técnico sin precedentes. Más concretamente, es la construcción de vehículos, y su sofisticación permanente, la que, mediante la transgresión de los límites de velocidad conocidos, origina una desnaturalización de la experiencia temporal que obliga a repensar el concepto.<sup>49</sup>

Por el contrario, Koselleck señala que la aceleración “se convierte en el siglo XVIII en una obligación de planificación temporal, aun antes de que la técnica abra completamente el espacio de experiencia adecuado a la aceleración”.<sup>50</sup> Durante los siglos XV y XVI en Italia, y extendiéndose al resto de cortes europeas durante los siglos XVII y XVIII, germina el arte del pronóstico, en oposición a las viejas profecías. Esta transformación coincide con la lucha del Estado por erigirse en señor plenipotenciario del futuro. El futuro se troca en un espacio de cálculo para determinar la razón entre los casos favorables y los posibles. De un buen pronóstico puede depender el éxito político o la evitación del mal. Lo distintivo, respecto a las antiguas profecías apocalípticas, es que su formulación es ya un modo de alteración de la realidad. Aquello que se pronostica introduce una novedad que orienta la acción en uno u otro sentido, y modifica así los propios presupuestos de la previsión. De ahí que Koselleck asegure que: “El pronóstico produce el tiempo desde el que se proyecta y dentro del cual se proyecta, mientras que la profecía apocalíptica destruye el tiempo, de cuyo fin precisamente vive”.<sup>51</sup>

Con todo, el número de posibilidades que se contempla en el cálculo probabilístico es aún, en el contexto de las monarquías absolutas, limitado. El número de príncipes, las cifras referentes a su potencia militar, económica y demográfica y la esperanza de vida media de los gobernantes determinan un horizonte de posibilidades sometido todavía a la movilidad estática de magnitudes naturales, dentro del cual no cabe la novedad radical. En este contexto, la expectativa cristiana aún mantiene

49 Ver Zygmunt Bauman. *Modernidad líquida*..., pp. 15 y 120, y su *La cultura como praxis*..., pp. 39-40.

50 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado*..., p. 37.

51 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado*..., pp. 29-33.

su validez, en la medida en que sigue en vigor la división entre un más acá, donde nada fundamentalmente nuevo se produce, y un más allá, donde esta espera el momento de su irrupción. Lo que rompe definitivamente con esta perspectiva es la nueva conciencia del tiempo y del futuro con la que nacen las filosofías de la historia.

El descubrimiento de un tiempo propio de la historia va pareja a la disolución del lazo entre porvenir y tradición. El futuro que ya no cuenta con la restricción de posibilidades de lo acontecido es un espacio ignoto, pero también un espacio abierto a indefinidas vías de continuación del presente. Puede y necesita, por ello, ser planificado. El único modo en que la anticipación, a propósito de un porvenir desconocido, se vuelve posible es, como ya supo ver Kant, si aquel que realiza el pronóstico es el mismo que cumple y dispone los acontecimientos augurados.<sup>52</sup> Acabar con el pasado no es entonces una simple contingencia, sino un *dictum* atravesado por un coeficiente temporal del que depende el advenimiento de la diferencia que se espera: “el ilustrado consecuente no toleraba ningún apoyo en el pasado. El objetivo que explicaba la *Enciclopedia* era acabar con el pasado tan rápidamente como fuera posible para que fuera puesto en libertad un nuevo futuro”.<sup>53</sup> El sujeto de la moderna filosofía de la historia no se detiene en la predicción del futuro, anhela su llegada inminente y se vuelca por ello en la producción de las condiciones que vayan a permitirlo. En suma:

La aceleración, primeramente una expectativa apocalíptica de los períodos que se van acortando antes de la llegada del Juicio Final, se transforma –igualmente desde mediados del siglo XVIII– en un concepto histórico de esperanza. Esta anticipación subjetiva del futuro, deseado y por ello acelerado, recibió por la tecnificación y la Revolución francesa un núcleo de realidad inesperado y duro.<sup>54</sup>

Así pues, la Historia conceptual koselleckiana permite entender que aquello que la técnica aporta a la consolidación de la aceleración como aspecto central de la modernidad es la saturación empírica de una idea que, con todo, ya existía en la forma de expectativa con anterioridad a su confirmación en la experiencia. No solo el desarrollo en el ámbito del arsenal bélico o en el ámbito de los transportes sobre los que se focalizan Virilio y Bauman, también la división del trabajo, las innovaciones en el terreno de la transmisión de información (introducción de la rotativa, invención de la telegrafía, la litografía y la fotografía...) o la explosión

---

52 “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor”, en Immanuel Kant. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Madrid, Tecnos, 2006, pp. 79-100, aquí p. 80.

53 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado...*, p. 61.

54 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado...*, p. 64.

demográfica, ratifican de manera inmanente la aceleración moderna. Sin embargo, el aumento de relevancia del futuro y la voluntad de ocasionar su realización temprana no resultan “del mundo sobredimensionado técnica e industrialmente, que impone a los hombres lapsos cada vez más breves para acumular nuevas experiencias y para poder adaptarse a las modificaciones provocadas cada vez con mayor rapidez”.<sup>55</sup> Antes de que se produjesen estos acontecimientos, en el esplendor de la Ilustración, la fijación de las metas de la historia va ya acompañada de la ambición de su conquista acelerada.

### La crítica según lo disponible del concepto

La *Begriffsgeschichte* persigue, como es bien sabido, la clarificación de transformaciones extralingüísticas desde la conciencia de que el medio en el que esta búsqueda es posible es el concepto. Este constituye una suerte de trascendental kantiano que hace posible la historia sin ser derivable de la misma.<sup>56</sup> La estratificación del tejido histórico y las alteraciones que esta experimenta se depositan en los conceptos históricos, de modo que, en su aspiración a pervivir más allá de las transformaciones sociales y en las oscilaciones a las que, sin embargo, se ven sometidos, los conceptos “contienen posibilidades estructurales, tematizan la simultaneidad de lo anacrónico, que no puede reducirse a una pura serie temporal de la historia”.<sup>57</sup> Desde esta perspectiva, el rédito del estudio biográfico de los conceptos dependerá de nuestra capacidad para captar lo vigente y lo obsoleto de los mismos.

En la conversación que mantuvo con Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, aprovechando la ocasión de su visita académica a España en 2005, Koselleck aseguraba que: “a largo plazo es evidente que las propias estructuras de aceleración también pueden analizarse y es posible encontrar problemas comunes, similares o repetidos también en el siglo XIX, e incluso en el siglo XX”.<sup>58</sup> El gran *décalage* entre experiencia y expectativa sigue siendo hoy un problema al que nos enfrenta nuestra particular relación con el tiempo histórico, como lo muestran las reflexiones de autores tan numerosos y variados como: Paul Valéry, George Simmel, Marshall Berman, Marc Augé, Serge Latouche, Byung

55 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado...*, p. 16.

56 No en balde, Koselleck recuerda que: “Como afirma Kant, no hay experiencias sin conceptos y, por supuesto, no hay conceptos sin experiencias” (“Historia de los conceptos y conceptos de historia”, *Ayer*, Nº 53, 2004, pp. 27-45, aquí p. 28).

57 Reinhart Koselleck. *Futuro pasado...*, p. 151.

58 Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes. “Historia conceptual, memoria e identidad (II) Entrevista a Reinhart Koselleck”, *Revista de Libros*, Nº 112, 2006, pp. 6-10, aquí p.8.

Chul Han, Josetxo Beriain, Diego Fusaro, José Luis Pardo, Manuel Cruz, Luciano Concheiro, etc., que se añaden a los ya considerados (Virilio, Marramao, Bauman y Rosa). El lamento de un Goethe respecto a la caducidad temprana de todo cuanto nos rodea y la imperiosa necesidad de un continuo reaprendizaje perviven en estos análisis. En ellos reaparece también una angustia suscitada por la determinación de una relación de mutua exclusión entre velocidad y acciones reflexionadas. Asimismo, el condicionamiento técnico-industrial persiste como el rasgo que diferencia la experiencia de este desequilibrio de anteriores formulaciones tocantes a la perspectiva de un acortamiento de los lapsos de cambio. Y, sin embargo, podemos estimar con Koselleck que la situación ya no es la que era:

La distinción teórica en tres cursos temporales (las acciones a corto plazo, los desarrollos que tienen lugar forzosamente a medio plazo, así como las posibilidades repetibles a largo plazo o duraderas), nos muestran que su interrelación se ha alterado decisivamente en la historia reciente.<sup>59</sup>

El embate contra la duración, hijo emérito de la dinámica aceleratoria de la modernidad, es, por tanto, el signo de la idiosincrasia moderna de la época contemporánea, a la vez que la clave de su específica declinación de la modernidad. En los más de dos siglos que nos separan del umbral de la modernidad, la aceleración que desde el principio encarnó para Koselleck la experiencia fundamental de los nuevos tiempos se ha agudizado hasta el punto de atañer no solo a los eventos que se producen en el corto plazo, sino también al tejido persistente que sostenía este cambio, lo cual sin duda constituye una transformación sustancial respecto a la modernidad primera:

Los presupuestos de nuestros cursos vitales cambian hoy más rápidamente que antes, incluso las estructuras se tornan acontecimiento, porque se transforman más deprisa. El buen y viejo principio de que no aprendemos para la escuela, sino para la vida, ha perdido su fuerza. Aprendemos solo cómo poder reciclarnos. Y tampoco eso lo hemos aprendido todavía. [Respecto a nuestro modelo de los tres estratos del tiempo, cabe decir que] las constantes otrora vigentes que mantuvieron estable el marco de las condiciones de los procesos a medio plazo y de los contextos de las acciones a corto plazo, están sometidas ellas mismas a una enorme presión transformadora.<sup>60</sup>

---

59 Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis...*, p. 95. Ver la introducción de Faustino Oncina a esta edición ("La modernidad velocífera y el conjuro de la secularización", pp. 11-33) y su artículo "Historia conceptual, histórica y modernidad velocífera", *Isegoría*, Nº 29, 2003, pp. 225-237.

60 Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis...*, p. 96. Volverá sobre ello en la entrevista "Historia(s) e histórica. Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt", *Isegoría*, Nº 29, 2003, pp. 211-224, aquí p. 221.

La persistencia y acrecencia de la aceleración, mediadas por la técnica y la industria, han modificado por tanto la propia relación entre los estratos de tal manera que se vuelve harto complicado tanto remitir las acciones a cursos más extensos, como consignar ambos al nivel de duración metahistórica. Ello, junto a la complejización resultante de la ampliación de factores a tener en cuenta en escenarios de acción cada vez menos constreñidos por estructuras constantes, devalúan, con una fuerza aún mayor que en fases anteriores de la modernidad, la posibilidad y efectividad del aprendizaje y el pronóstico, herramientas fundamentales para la acción humana.<sup>61</sup>

No es de extrañar, entonces, que Rosa recurra a la fórmula koselleckiana de la “contemporaneidad de lo no contemporáneo” en su voluntad de atestiguar la ruptura intrageneracional que se dará con la modernidad tardía. Equiparada aquí a desincronización social e incluso a desintegración, la “no simultaneidad de lo simultáneo” es uno de los motivos del aumento de demanda temporal que afecta la política, como ya señalamos más arriba.<sup>62</sup>

Se hace así evidente el carácter comprometido de una investigación consagrada a la imbricación de las continuidades y discontinuidades históricas, cuyo desempeño recaiga en el estudio del grado de vigencia de ciertos conceptos. Según lo expone Koselleck, el esclarecimiento de los contextos de formación y desarrollo de los conceptos permite tomar conciencia de posibles transferencias de significado respecto a épocas pasadas. El escrutinio se traduce, entonces, en la adquisición de un mayor control semántico sobre conceptos que siguen gozando de repercusión en el contexto político actual.<sup>63</sup> Y ello poniendo un énfasis particular no tanto en la experiencia pasada que esos conceptos son capaces de albergar, cuanto en el horizonte de expectativa que también fue anticipado en ellos. Si, como expone Koselleck, a partir de las luchas semánticas que acompañan en la modernidad la pugna política, con mayor fuerza que nunca, el concepto gana en generalidad y abstracción, da a luz a unidades sociales y políticas de acción y preludia estados de cosas que se pretende ver realizados en el futuro, se abre una brecha entre lo concebido y lo existente por la que puede filtrarse fácilmente la ideologización. Como señalan Faustino Oncina y José Luis Villacañas en su introducción a *Historia y hermenéutica*:

61 Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis...*, p. 76.

62 Encontramos referencias a este lema en Hartmut Rosa. *Beschleunigung...*, nota 67 de la introducción (p. 46) y pp. 168, 187 y 412.

63 Reinhart Koselleck. “Introducción al *Diccionario...*”, p. 8.

Dado que estos conceptos [los que usamos] son también elementos de la lucha política, la diferencia entre lo disponible y lo no disponible marca también la normatividad de las luchas políticas, de su realidad o de su dimensión ideológica, de su capacidad de producir efectos responsables y libres, o de encerrarse en conceptos sin referencia estructural, como conceptos puros sin esquemas, utópicos.<sup>64</sup>

No en balde, en su introducción al concepto de ideología, Michael Freeden le dedica un espacio a la Historia conceptual, a la que le reconoce un parentesco con el estudio contemporáneo de aquella. Freeden localiza la médula de la aportación histórico-conceptual a este campo en el hecho de haber resaltado la centralidad de la dimensión temporal para los conceptos y, por extensión, para las ideologías. Este autor subraya que:

El tiempo social e histórico se apoya en algunos hechos indiscutibles, pero un rasgo central de las ideologías es el vínculo que establecen entre hechos diacrónicos y sincrónicos de manera selectiva en una red de imaginación llena de recursos. Lo que se halla desconectado es incorporado; lo aleatorio se transforma en abierto y progresivo o cerrado y regresivo. La historia conceptual y el estudio de las ideologías reconocen la agencia humana en la elección de nuestros futuros, pero son conscientes de las muchas constricciones dentro de las cuales se producen las elecciones.<sup>65</sup>

En este sentido, el estudio simultáneo de la formación diacrónica del significado de los conceptos, y su engarce con entramados sincrónicos, puede reclamar con justicia el título de método crítico para el examen de los discursos políticos.

En términos generales, la Historia conceptual comparte con la crítica de las ideologías la identificación en los conceptos políticos modernos de un poso de sentido que apunta a un mañana por cumplir, legatario de un marco de gestación marcado por las reivindicaciones políticas y sociales desplegadas con los acontecimientos revolucionarios de los siglos XVIII a XX. La implantación del orden burgués, y la resultante insatisfacción de aquellas aspiraciones, deja los conceptos gravados con un excedente de significación no realizado, que es puesto en juego aún hoy, pese al cambio en las condiciones históricas.<sup>66</sup>

La importancia de este tipo de examen histórico-conceptual en el marco de una crítica contemporánea de las estructuras temporales se

---

64 Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer. *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós/ICE, 1997, p. 42.

65 Michael Freeden. *Ideología. Una breve introducción*. Santander, Universidad de Cantabria, 2013, pp. 101-102.

66 Ver Faustino Oncina y José Manuel Romero (eds.). *La historia sedimentada...*

muestra, por ejemplo, cuando ya, en *Modernidad y ambivalencia*, Bauman le reconoce al concepto una función proyectiva por la que cobran sentido las dolencias y sacrificios del presente de su uso y alerta del menoscabo actual de ese contenido de expectativa: “Hoy somos desdichados, pues nos han dejado el viejo vocabulario o léxico, pero sin la esperanza, que le nutría con jugos vitales”.<sup>67</sup> El hundimiento de esas expectativas sociales es en gran parte lo que se reconstruye en *Modernidad líquida* y la razón principal por la que Bauman puede calificar los conceptos que en ella examina de “conceptos zombis”, muertos vivientes conceptuales.<sup>68</sup> Pero lo que en ella se pone igualmente de relieve, es el compromiso que según Bauman nos une aún hoy al proyecto de futuro contenido en ellos, y que en líneas generales se resume en el concepto de emancipación. De ahí la necesidad de poner el foco en las causas estructurales de la pérdida de esperanzas, puesto que en ello se hace patente el vínculo perverso entre la asignación de significados obsoletos a la luz de las condiciones existentes y las exigencias de reproducción del sistema vigente. De este modo, cuando Bauman denuncia la no correspondencia entre el significado de emancipación heredado de la modernidad sólida y las condiciones que hoy en día se le ofrecen, no está sino desenmascarando una grieta por la que puede filtrarse el talante ideológico de un uso de los conceptos ajeno a lo no disponible de los mismos.

Y ello mismo encontramos cuando Rosa trata de revigorizar un concepto como el de alienación, para mostrar las consecuencias contemporáneas de la aceleración, sin caer, no obstante, en sustancialismos de ningún tipo. Su estrategia en este punto pasa por extraer la definición de alienación del desajuste entre las representaciones sociales dominantes de vida buena y las condiciones estructurales que se establecen de forma efectiva para su realización.<sup>69</sup> La piedra de toque para la crítica de las condiciones en que se desarrolla la autonomía en el contexto de sociedades aceleradas no es una suerte de núcleo identitario más esencial, sino la propia apelación de los individuos a una determinada visión de una vida realizada, definida desde el interior de una misma sociedad. Podríamos decir que la posibilidad de afirmar la existencia de una tendencia contemporánea a la alienación surge, en último término, de la no disponibilidad de las condiciones sociales que sostienen un concepto de autodeterminación que, con todo, continúa siendo vigente.

El escrutinio de los conceptos políticos fundamentales se revela, en este sentido, perentorio, por cuanto desemboca en el cuestionamiento del barñiz de necesidad y universalidad que recubre lo que, con especial solvencia,

---

67 Zygmunt Bauman. *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona, Anthropos, [1991] 2005, p. 309.

68 Zygmunt Bauman. *Modernidad líquida*..., p. 14

69 Hartmut Rosa. *Beschleunigung*..., pp. 270-271.

los herederos italianos de esta corriente han denominado el “dispositivo conceptual de la política moderna”. Como señala Giuseppe Duso:

No se trata tanto de negarlo, de considerarlo erróneo sobre la base de otra verdad, o sobre la única verdad racional que denuncia el error de aquello que se critica. La actitud es más bien la de introducirse totalmente en el interior de los conceptos pidiendo cuentas de ellos, tratando de comprender si su pretensión de racionalidad universal guía la interrogación o si estos se muestran históricamente determinados, esto es, tienen una génesis propia y en cuanto tal pueden tener una crisis propia.<sup>70</sup>

Este aprovechamiento del potencial crítico de la semántica histórica es particularmente notable en el trabajo de Marramao. Su pretensión manifiesta es la de “construir un fecundo campo de interacción y de tensión entre el análisis semiológico y la determinación de los deslizamientos semánticos experimentados por un término en concomitancia con las metamorfosis del contexto del que se ha originado”, llegando a la demostración de su carácter culturalmente determinado.<sup>71</sup> Para ello, Marramao toma buena nota de las investigaciones de Koselleck y se compromete con una visión del concepto sensible a su constitución hojaldrada –la sedimentación en ellos de múltiples experiencias que atraviesan las épocas a diferentes velocidades– y a su capacidad de “producir relaciones, de modelar y orientar sus propios referentes sociopolíticos”, esto es, a su doble condición de índice y factor.<sup>72</sup> No solo el estudio de la secularización, sino el conjunto del trabajo de Marramao va a estar comprometido con la idea de que si aún hoy hay una función reservada para la filosofía, esta es la de una deconstrucción-reconstrucción arqueológica de los términos fundamentales que organizarían la experiencia occidental, que no caiga, con todo, en el mero desempeño de metalenguaje de la ciencia o de observancia de los enunciados designados respectivamente por el empirismo lógico y la filosofía analítica.<sup>73</sup>

---

70 Giuseppe Duso. “Historia conceptual: ¿crítica o filosofía?”, en Faustino Oncina y José Manuel Romero (eds.): *La historia sedimentada...*, pp. 29-48, aquí p. 37. Esta tesis (la aproximación entre Historia conceptual y Crítica ideológica) no obsta para que Koselleck, aduciendo ese argumentario que aquí despliega Duso, impugne uno de los emblemas de la Teoría Crítica: el concepto de emancipación. Véase el capítulo que le dedica Koselleck a tal concepto. Ver Reinhart Koselleck. “Desplazamiento de los límites de la emancipación. Un esbozo histórico-conceptual”, en *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trotta, 2012, pp. 113-129.

71 Giacomo Marramao. *Poder y secularización...*, pp. 15-16 y 55

72 Giacomo Marramao. *Poder y secularización...*, pp. 17 y 55-56.

73 Ver Giacomo Marramao. *Kairós...*, pp. 71-72.

## Conclusión

A la luz de este recorrido, ratificamos nuestro convencimiento de que un examen crítico del tiempo presente no debería descuidar los aportes de la Historia conceptual, en su doble vertiente de método y de teoría de la modernidad y de la modernización. Hemos centrado nuestra atención en el tipo de diagnósticos que ponen el acento en la aceleración del ritmo de cambio, no solo por su profusión actual y porque se trata de perspectivas en las que se hace particularmente patente el rédito de la *Begriffsgeschichte*, sino también, y especialmente, porque la transformación de las estructuras temporales que estos ponen de relieve no nos parece una metamorfosis más, sino el núcleo del que se desprenden gran parte de las patologías sociales y políticas actuales, así como el elemento que permite valorar la relación genética de estas con el arranque de la época moderna.

Es precisamente en este sentido en el que hemos defendido como planteamiento insoslayable para los mentados diagnósticos, la exposición koselleckiana de la modernidad como un cambio no solo en el tiempo, sino del tiempo mismo, que en último término remite a una desnaturalización inescindible del fenómeno de la aceleración. Como hemos señalado, esto posibilita tanto una mejor comprensión del origen de ese principio de incremento de la velocidad, cuanto elementos de análisis para la baremación de su vínculo con el proceso de modernización. En relación con ello, hemos argumentado también que el trabajo sobre las oscilaciones semánticas del concepto de aceleración antes y durante ese mismo proceso aportan un necesario correctivo para lecturas tendentes a abultar el papel agente de la tecnología y el factor heredado en la forma de una mera transposición secularizada de presupuestos de origen religioso.

Por último, hemos aducido que la concepción estratigráfica del tiempo histórico que la Historia conceptual sostiene, y la comprensión del concepto que de ella se desprende son un útil crítico de primera magnitud por cuanto, por un lado, habilitan lecturas más sofisticadas que las que se apoyan en la dicotomía continuidad/ruptura, sensibles a fenómenos como el de la contemporaneidad de lo no contemporáneo; y, por otro, porque fundamentan un examen de lo disponible del concepto que puede traducirse en delator de usos ideológicos y naturalizantes del lenguaje.

## Bibliografía

**Bauman, Zygmunt.** *La cultura como praxis*. Barcelona, Paidós, [1999] 2002.

— *La sociedad sitiada*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, [2002] 2004.

— *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona, Anthropos, [1991] 2005.

— *Modernidad líquida*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, [2000], 2009.

— *Estado de crisis*. Barcelona, Paidós, [2014] 2016.

**Fernández Sebastián, Javier y Fuentes, Juan F.** “Historia conceptual, memoria e identidad (II) Entrevista a Reinhart Koselleck”, *Revista de Libros*, N° 112, 2006, pp. 6-10.

**Freeden, Michael.** *Ideología. Una breve introducción*. Santander, Universidad de Cantabria, 2013.

**Fusaro, Diego.** *Essere senza tempo. Accelerazione del tempo e de la vita*. Milano, Bompiani, 2010.

**Gumbrecht, Hans U.** *Lento presente: sintomatología del nuevo tiempo histórico*. Madrid, Escolar y Mayo, [2010] 2010.

**Hartog, François.** *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris, Seuil, 2003.

**Imbriano, Gennaro.** *Le due modernità: critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*. Roma, Derive Approdi, 2016.

**Kant, Immanuel.** *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza, [1798] 1991.

— *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Madrid, Tecnos, [1784] 2006.

**Koselleck, Reinhart.** *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, [1979] 1993.

— *Aceleración, prognosis, secularización*. Valencia, Pre-Textos, 2003.

— “¿Existe una aceleración de la historia?”, en Beriaín, Josetxo y Aguiluz, Maya (eds.): *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Barcelona, Anthropos, 2007, pp. 319-345.

— “Introducción al *Diccionario histórico y conceptos político-sociales básicos en lengua alemana*”, *Anthropos*, N° 223, 2009, pp. 92-105.

- *historia/Historia*. Madrid, Mínim Trotta, 2010.
- *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*. Madrid, CEPC, 2011.
- *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid, Trotta, 2012.

**Koselleck, Reinhart y Dutt, Arsten.** “Historia(s) e Histórica. Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt”, *Isegoría*, Nº 29, 2003, pp. 211-224.

**Koselleck, Reinhart y Gadamer, Hans-Georg.** *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós/ICE, 1997.

**Marramao, Giacomo.** *Poder y secularización*. Barcelona, Península [1983] 1989.

- *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona, Gedisa, [1992] 2008.
- *Dopo il leviatano. Individuo e comunità*. Torino, Bollati Boringhieri, 2013.

**Marramao, Giacomo y Miravet, Nerea.** “El pensamiento fuerte de la contingencia. Una conversación con Giacomo Marramao”, *La Torre del Virrey*, Nº 15, 2014, pp. 59-66.

**Oncina, Faustino.** “Historia conceptual, Histórica y modernidad velocífera”, *Isegoría*, Nº 29, 2003, pp. 225-237.

- (ed.). *Teorías y prácticas de la Historia Conceptual*. Madrid, Plaza y Valdés y CSIC, 2009.
- (ed.). *Palabras, conceptos, ideas. Estudios sobre historia conceptual*. Barcelona, Herder, 2010
- “De la contracción a la dilatación del tiempo: tiempos menguantes y crecientes”, *Historia y Grafía*, Nº 44, 2015, pp. 89-114.

**Oncina, Faustino y Romero, José Manuel** (eds.). *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre historia conceptual y crítica de la ideología*. Granada, Comares, 2016.

**Oncina, Faustino y Varas, Ana García** (eds.). *Mudanzas espacio-temporales. Imagen y memoria*. Valencia, General de Ediciones de Arquitectura, 2017.

**Rosa, Hartmut.** *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, [2005] 2014.

- *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires-Madrid, Katz, [2010] 2016.

- Virilio, Paul.** *L'inertie polaire*. Paris, Christian Bourgois, [1990] 2002.  
— *Velocidad y política*. Buenos Aires, La marca, [1977] 2006.  
— *Le Grand Accélérateur*. Paris, Galilée, 2012.

Pedro García-Durán. “El mito como concepto polémico. El trasfondo político del debate sobre el mito en ‘Poetik und Hermeneutik’”, *Conceptos Históricos*, 5 (7), pp. 128-155.

## RESUMEN

El grupo de investigación “Poetik und Hermeneutik” jugó un papel importante en el panorama intelectual alemán desde los años sesenta hasta la década de 1990. Reunió a una generación de nuevos académicos que querían independizarse de las corrientes filosóficas dominantes en los primeros años de la República Federal Alemana, lideradas por autores del período de entreguerras, como Heidegger, Gadamer o Adorno. Este artículo pretende arrojar alguna luz sobre el trasfondo cultural y existencial de esta asociación de pensadores. Para ello, se centrará en las repercusiones que tuvieron los debates por parte de tres de sus más célebres miembros, Hans Blumenberg, Odo Marquard y Jacob Taubes, en torno al concepto de *mito* durante el IV Congreso organizado por este grupo. De este modo, el trabajo sobre este concepto nos muestra las capacidades que mantiene la historia conceptual, ya que permite acceder más allá de las discusiones académicas y describir, por así decirlo, el núcleo vivo que impulsó este fructífero grupo de trabajo y lo convirtió en la voz de una generación que aún nos puede decir algo.

**Palabras clave:** *Concepto, historia, mito, política.*

## ABSTRACT

The research group “Poetik und Hermeneutik” played an important part in the German intellectual landscape between the 60’s and the 90’s. It gathered a new generation of scholars who wanted to become independent of the main philosophical trends of the early years of the Federal Republic of Germany, whose leaders were authors from the Interwar Period such as Heidegger, Gadamer or Adorno. This paper intends to cast some light on the cultural and existential background of this association of thinkers. For this reason, it focuses on the repercussions that the debates on the concept of *Myth* held at the 4<sup>th</sup> Congress of the group had on three of its main authors, Hans Blumenberg, Odo Marquard and Jacob Taubes. Thus, the work on this concept shows the power that the Conceptual History still has and allows us to go beyond the academic quarrel and discover, so to speak, the living core that boosted this fruitful workshop and turned it into the voice of a generation that still has something to say.

**Key words:** *Concept, history, myth, politics.*

Recibido el 13 de diciembre de 2018

Aceptado el 11 de marzo de 2019

# El mito como concepto polémico

## El trasfondo político del debate sobre el mito en “Poetik und Hermeneutik”<sup>1</sup>

**Pedro García-Durán**

garciadu@uji.es

Universidad Jaume I, España

Lo que comenzó en un momento como un trabajo sobre el mito y la literatura, ubicado entre “el terror y el juego” se ha vuelto ahora muy costoso en términos de la seriedad de la pregunta acerca de Dios y los dioses.

JACOB TAUBES, *Sobre el auge del politeísmo*



### Introducción. Sobre el concepto de *mito*

El presente artículo se centra en la exposición histórica de un pequeño episodio intelectual en la República Federal Alemana, durante el período de la Guerra Fría. Un pasaje que, a mi entender, muestra la forma en que la situación sociopolítica se reflejaba y procesaba en el discurso académico más elevado. Conecta, por decirlo en terminología fenomenológica, el “mundo de la vida” de sus protagonistas con la teoría que desarrollaron. La reconstrucción de este vínculo exige herramientas semánticas específicas que permitan localizar en el discurso las posiciones y motivaciones de los autores sobre los que se trabaja. Un problema con el cual ha lidiado la historia conceptual desde sus comienzos, y de cuyas aportaciones se hará cargo el argumento del presente escrito.<sup>2</sup> Por ello, lo que veremos a

---

1 He de agradecer al profesor Faustino Oncina Coves, ya que gran parte del contenido del texto surge de sus enseñanzas y sugerencias. Por ello, y en agradecimiento a su constante ayuda durante el arduo proceso de elaboración de mi tesis doctoral, quisiera dedicarle este artículo.

2 Si nos atenemos a la historia conceptual alemana de la posguerra, Erich Rothacker, el fundador del *Archiv für Begriffsgeschichte*, fue, sin duda, quien más interés puso en potenciar este género de historia conceptual, ya que, desde los años veinte, había tratado de llevar a cabo un nuevo diccionario filosófico de corte menos positivista que el tradicional *Wörterbuch*

continuación se debe interpretar como un nuevo ejemplo de dicha praxis historiográfica. El lector no hallará en lo que sigue una reconstrucción de las posiciones explícitas que mantuvieron los autores de los que nos ocuparemos acerca de la historia conceptual; se tratará, antes bien, de proceder de forma histórico-conceptual, buscando desvelar desde el empleo discursivo de un concepto, el trasfondo motivacional que le subyace.<sup>3</sup> No obstante, al acogerse a tal disciplina historiográfica para reconstruir este pasaje de la vida intelectual de la Alemania de los años sesenta y setenta, apenas se define el marco metodológico del que uno se hace cargo. Algunos intérpretes han remarcado la falta de una teoría del concepto que unifique, fundamente y acote las posibles aplicaciones de la historia conceptual.<sup>4</sup> Habría, pues, tantas formas de practicarla como historiadores de los conceptos existen. Razón por la cual resulta necesario aclarar qué premisas se adoptarán en la presente reconstrucción.

El común denominador de la *Begriffsgeschichte* surge, a mi entender, de una idea que no es obvia: la historicidad de los conceptos. Los conceptos son contenedores dinámicos y flexibles que aportan, mediante la reconstrucción de sus distintos empleos, un cierto grado de inteligibilidad al decurso del tiempo. Una concepción opuesta a la tradicional, que los hacía representaciones lingüísticas de realidades y problemas

---

*der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*, que Rudolf Eisler publicase por primera vez en 1899. Desde su perspectiva, la historia conceptual debía cristalizar en una "historia intelectual" [*Geistesgeschichte*], entendida como el estudio de la "cambiante fecundación entre vida y pensamiento que no subyace únicamente a la teoría filosófica, sino también a la de las ciencias especializadas" (Erich Rothacker. *Mensch und Geschichte. Studien zur Anthropologie und Wissenschaftsgeschichte*. Bonn, Athenäum, 1950, p. 91). Una dimensión que reiterará en su *Geleitwort* al primer volumen del *Archiv für Begriffsgeschichte* de 1955 señalando que el diccionario al que debía dar lugar esa publicación tenía que devenir una "historia intelectual" (Erich Rothacker. "Geleitwort", *Archiv für Begriffsgeschichte*, N° 1, 1955, pp. 5-9).

3 Todos los pensadores de los que nos ocuparemos fueron protagonistas clave del entorno de la historia conceptual académica en la Alemania de posguerra, participando tanto en el *Archiv für Begriffsgeschichte* como en los diversos foros institucionales o en los diccionarios resultantes de ellos. Para una reconstrucción detallada del entorno institucional de la historia conceptual son muy valiosos los artículos de Margarita Kranz: "Begriffsgeschichte institutionell. Die Senatskommission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956-1966). Darstellung und Dokumente", *Archiv für Begriffsgeschichte*, N° 53, 2011, pp. 153-226, y "Begriffsgeschichte institutionell. Die Kommission für Philosophie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz unter den Vorsitzenden Erich Rothacker und Hans Blumenberg (1949-1974)", *Archiv für Begriffsgeschichte*, N° 54, 2013, pp. 119-194. La metaforología de Hans Blumenberg es, en este contexto, la aportación más enjundiosa y polémica. Para la comprensión de su relación con la *Begriffsgeschichte* puede recurrirse a mi artículo, "El mundo' de lo más o menos insignificante: De la racionalidad de conceptos y metáforas en Hans Blumenberg", *Revista de filosofía Aurora*, Vol. 27, N° 41, 2015, pp. 451-470.

4 Como señalaban los profesores Villacañas y Oncina en 2002, una teoría de los conceptos que apuntale la historia conceptual continúa siendo un *desideratum* hoy en día (ver Faustino Oncina y José Luis Villacañas. "Introducción", en Reinhart Koselleck y Hans Georg Gadamer: *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1997, pp. 9-54).

perennes. Así pues, el rasgo básico común de la praxis histórico-conceptual pasa por asumir la dinámica de los conceptos mientras se busca mantener el equilibrio entre un vaciamiento relativista, que haría de ellos meros receptáculos neutrales dispuestos a cualquier uso, y la fosilización ahistórica de un lenguaje teórico cerrado.<sup>5</sup>

La obra de Reinhart Koselleck ha mostrado la especial fecundidad de la *Begriffsgeschichte* como forma de reconstruir el trasfondo sociopolítico de la historia. Su comprensión del concepto como “índice” y “factor” teórico de la acción política<sup>6</sup> es, sin duda, una de las más valiosas aportaciones metodológicas que se verán reflejadas en este texto. Se buscará, pues, mostrar cómo el debate académico sobre el concepto de *mito* en el seno del grupo de investigación “Poetik und Hermeneutik” y sus ecos posteriores reflejan y canalizan las batallas ideológicas que tuvieron lugar a raíz de los movimientos estudiantiles de finales de los sesenta. Para ello, nos centraremos en la aportación de solo tres autores —de los muchos que se ocuparon del tema dentro del grupo—: Hans Blumenberg, Odo Marquard y Jacob Taubes, ya que en sus escritos se hace más patente la conexión que pretendemos aclarar. Algo que no solo ilustra aquel panorama concreto, sino que, a su vez, evidencia el peso de la historicidad de un concepto en su empleo; la importancia de sus “resonancias”, que son el campo de estudio del presente escrito. Aquí la palabra “mito” no nombra las narraciones mitológicas clásicas; se trata, más bien, de un término derivado de su estudio, pero que se ha independizado desde la Ilustración convirtiéndose en un modo de calificar aquello que se mantiene en los márgenes de la racionalidad. Nombra, por tanto, un espacio epistemológico clave para el pensamiento político contemporáneo, el cual ha calificado de míticos a la Ilustración, al Estado, a la huelga general revolucionaria o a la Revolución francesa, por citar algunos célebres ejemplos del empleo político de este concepto.

Por otra parte, el contexto intelectual de “Poetik und Hermeneutik” es muy cercano a la *Begriffsgeschichte* alemana de posguerra. Autores como Hans Blumenberg u Odo Marquard, por mencionar solo aquellos de los que nos ocuparemos aquí, serán algunos de los más célebres miembros de ese vasto entorno institucional y académico del que, como

---

5 Este sería, para Hans Blumenberg, el ideal cartesiano de certeza final que buscó la modernidad, sin obtenerlo. Una finalidad que excluía la posibilidad de una historia conceptual, en tanto que, de alcanzarse su objetivo, el *logos* hubiera edificado un lenguaje definitivo con el cual “la filosofía tendría al tiempo que perder todo interés justificable por estudiar la *historia* de sus conceptos” (Hans Blumenberg. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid, Trotta, [1960] 2003, p. 42).

6 Como indica Koselleck: “Un concepto, en el sentido que aquí se está usando, no solo indica unidades de acción: también las acuña y las crea. No es solo un indicador, sino también un factor de grupos políticos o sociales” (*Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós [1979] 1993, p. 206).

veremos, emergerá el grupo mismo. En este sentido, el presente artículo puede contribuir a conocer un pasaje de esta historia institucional poco transitado por la recepción en castellano. Sin embargo, esta confluencia de los contextos intelectuales encierra un problema teórico más profundo: el hecho de que autores tan conscientes del valor semántico y pragmático de los conceptos acaben insertando elementos extrateóricos en sus estudios sobre uno de ellos no debe entenderse como una caída en la misma trampa que se pretende desvelar, sino como una muestra de que el operar conceptual que ellos mismos aprehendieron es un reflejo de su inevitable funcionamiento. El análisis de la historia del concepto de *mito* reabre, en resumidas cuentas, su propia viabilidad semántica para pensar el entorno más cercano. Así, lo que se esconde tras este fragmento de historia intelectual muestra un valor inesperado para comprender la propia realidad presente, en este caso muy cercana en el tiempo a la que se estudia, ya que los conceptos aprehenden y dan forma a ese contorno existencial que referíamos como mundo de la vida, mientras contribuyen a orientar la praxis; pueden convertirse así en “conceptos polémicos”.<sup>7</sup> Como dijo Hans Blumenberg: “no se trata solo de palabras, sino de cosas”.<sup>8</sup>

### **“Poetik und Hermeneutik”, la voz de una generación**

Podrían citarse muchas causas del asombroso éxito económico y político de la República Federal Alemana tras la Segunda Guerra Mundial, pero que persistiera más allá del patrocinio norteamericano y fuese capaz de asimilar a su vecino comunista, solo puede explicarse gracias a su capacidad de generar instituciones sólidas y funcionales. Una parte sustancial del mérito de un orden tan estable lo tendrá la generación de los nacidos en la década de 1920. Los miembros de la “generación escéptica”, usando la expresión de Helmut Schelsky, heredaron un Estado en ruinas, en cuya hecatombe habían tenido poca responsabilidad.<sup>9</sup> Su escepticismo provino justo de esa necesidad de establecer una distancia con un pa-

7 Un *Streitbegriff*, recurriendo al término empleado por Robert Buch en su glosario de Hans Blumenberg, para aludir al uso del concepto de gnosis en la posguerra, al cual también nos referiremos aquí (Robert Buch y Daniel Weidner. *Hans Blumenberg lesen. Ein Glossar*. Frankfurt, Suhrkamp, 2014, p. 88).

8 Hans Blumenberg. *La legitimación de la Edad Moderna*. Pre-Textos, Valencia [1966/1988] 2008, p. 17. La traducción castellana se titula *La legitimación de la Edad Moderna*, lo que a mi entender supone una modificación innecesaria y errónea del original alemán *Die Legitimität der Neuzeit*, en tanto el libro no expone el modo en que esta época es legitimada, sino que describe su legitimidad intrínseca. Por este motivo, me referiré a ella como la *Legitimidad*, salvo en las referencias bibliográficas.

9 Ver Helmut Schelsky. *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend*. Düsseldorf, Eugen Diederichs Verlag, 1957.

sado marcado a sangre y fuego por los discursos políticos totalitarios y la violencia revolucionaria. Serán, por ello, una generación, cuando no apolítica, al menos morigerada en temas ideológicos, que aceptará sin grandes objeciones el sistema parlamentario impuesto por las potencias vencedoras en tres cuartas partes de su territorio. Una imposición que, menos de tres décadas atrás y en condiciones mucho menos favorables, había significado una afrenta al espíritu alemán.<sup>10</sup> No obstante, el profundo trauma de la guerra había rebajado el orgullo nacional, y gran parte de la población trató de superar el pasado volcándose en la refundación, en lugar de revivir las críticas acerca del origen del nuevo orden que condicionaron el destino de la República de Weimar.

La creación del grupo de investigación que nos ocupa se debe comprender en ese contexto sociocultural. Dentro del poblado mapa de la investigación alemana en ciencias humanas y sociales, esta extraña “constelación” de intelectuales heterogéneos supuso una anomalía.<sup>11</sup> Será un producto ideado y vertebrado por los miembros de aquella generación y que tendrá su simiente en una disidencia de la Comisión Senatorial para la Historia Conceptual que auspiciaba la Deutsche Forschungsgemeinschaft. Para los “jóvenes turcos”,<sup>12</sup> nombre que fue dado a los académicos noveles que protagonizaron esta escisión, aquella era una institución anquilosada, dirigida caprichosamente por un fantasma de la generación pasada, Hans Georg Gadamer,<sup>13</sup> y dinamizada por otros dos ilustres veteranos: Erich Rothacker y Joachim Ritter. Cansados de

---

10 Pese a las sutilezas de su posición y la influencia de su conflicto fraternal con Heinrich Mann, la obra *Consideraciones de un apolítico*, de Thomas Mann, sigue siendo uno de los documentos que mejor refleja la forma en que se vivió la imposición del parlamentarismo al final de la Primera Guerra Mundial a un “pueblo alemán, fundamentalmente apolítico”, para el cual “el muy desacreditado ‘estado autoritario’ es y sigue siendo la forma de gobierno apropiada” (Thomas Mann. *Consideraciones de un apolítico*. Madrid, Capitán Swing, [1918] 2011, p. 45). Por otra parte, como es sabido, Mann se convertiría al poco tiempo en uno de los escasos defensores del parlamentarismo en Alemania y, seguramente, el más consecuente y temprano opositor al nacionalsocialismo.

11 Tomo la expresión de Cornelius Borck. “Pensar y escribir en el grupo de trabajo. La forma de trabajo de Poética y hermenéutica como constelación”, en Faustino Oncina Covas (ed.): *Constelaciones*. Valencia, Pre-Textos, 2017, pp. 225-250.

12 Ver Margarita Kranz. “Begriffsgeschichte Institutionell...”, p. 174 y n. 83.

13 Un rechazo que los propios protagonistas del grupo ven hoy ambivalente. En el reciente volumen de entrevistas a protagonistas del grupo, Karlheinz Stierle señala que “la hermenéutica de Gadamer inspiró tanto a Jauss como a Dieter Henrich, Wolfgang Iser, Wolfgang Preisendanz, Reinhart Koselleck y Juri Stiedter, incluso yo mismo no debo excluirme” (Petra Boden y Rüdiger Zill [eds.]. *Poetik und Hermeneutik im Rückblick. Interviews mit Beteiligten*. Paderborn, Wilhelm Fink, 2017, p. 29). Por otra parte, Ferdinand Fellman sitúa en el rechazo de la hermenéutica gadameriana uno de los puntos de partida del programa teórico del grupo concebido por Blumenberg y Jauss: “‘Hermenéutica’ tenía el mismo sentido para Jauss y Blumenberg. Se dirigía contra la hermenéutica filosófica de Gadamer en *Verdad y método*. Jauss apreciaba mucho a Gadamer personalmente, pero su concepción de la primacía de los textos clásicos orientada según la filosofía del arte de Heidegger le parecía demasiado ahistórica. También Blumenberg, quien según él mismo decía nunca leyó el libro de Gadamer completo, reivindicaba una apertura del círculo hermenéutico” (Petra Boden y Rüdiger Zill. *Poetik und Hermeneutik...*, p. 109).

los amorfos “festivales gadamerianos”,<sup>14</sup> Hans Blumenberg, Hans Robert Jauss y algunos compañeros recién llegados a su primera cátedra<sup>15</sup> fundarían este grupo a comienzos de los sesenta; momento en que la seguridad de la posición recién adquirida abría la puerta a nuevas aventuras y la pujanza económica del país proporcionaba las condiciones para llevarlas a cabo.

“Poetik und Hermeneutik” rompió con las formas caciquiles y arbitrarias de la comisión gadameriana, mediante protocolos pormenorizados de discusión que evitaron la dispersión temática propia de las reuniones de la Comisión y permitieron “renovar el diálogo interdisciplinar”.<sup>16</sup> Cada una de las sesiones exigía un largo proceso de preparación, que comenzaba al final de la anterior cuando los “arcontes” podían proponer temas para el próximo encuentro y debían persuadir a los demás de su importancia.<sup>17</sup> Una vez elegido el tema, comenzaba la producción de textos que se intercambiaban entre los invitados y se iban afinando gracias a las críticas y comentarios cruzados. De ellos saldrían las ponencias planteadas en las sesiones y sobre las cuales se celebrarían los consiguientes debates. A su vez, los debates se transcribían y, tras los congresos, comenzaba una nueva ronda de intercambios y correcciones de las actas, que concluía con la aparición de un volumen colectivo.<sup>18</sup> Resulta encomiable que este ciclo tan complejo y trabajoso se completara diecisiete veces, en

14 Margarita Kranz. “Begriffsgeschichte Institutionell...”, p. 163.

15 Los llamados “cuatro arcontes” originales fueron Hans Blumenberg, Hans Robert Jauss y Clemens Heselhaus, de la Universidad de Giessen, así como Wolfgang Iser, de la Universidad de Wurzburg. Todos ellos habían alcanzado la categoría de titulares en los años precedentes en pequeñas universidades periféricas, “en los patios traseros de la Academia”, como los definiría Dieter Henrich (Petra Boden y Rüdiger Zill. *Poetik und Hermeneutik...*, p. 71).

16 Hans Robert Jauss. “Epilog auf die Forschungsgruppe ‘Poetik und Hermeneutik’”, en Gerhard von Graevenitz y Odo Marquard (eds.): *Kontingenz. Poetik und Hermeneutik XVII*. München, Fink, 1998, pp. 525-533, aquí p. 527.

17 De esa forma suplían la carencia de un programa cerrado con objetivos definidos, que era la exigencia académica habitual para la financiación de un grupo de investigación. Por ello, además, el grupo tuvo que buscar financiación privada que obtendría gracias a las fundaciones Volkswagen y Werner Riemer. Ver Hans Robert Jauss. “Epilog auf die Forschungsgruppe...”, p. 526. Respecto al proceso de selección de temas también se puede consultar Petra Boden y Rüdiger Zill (eds.). *Poetik und Hermeneutik...*, pp. 7-8, 26-27.

18 Para la reconstrucción del *modus operandi* del grupo me he basado en el artículo de Cornelius Borck y la antología de entrevistas antedichas, en el “Epilogo” de Jauss, que concluye el decimoséptimo y último volumen del grupo, y en los dos artículos que exponen la investigación de Petra Boden: el planteamiento: “Arbeit an Begriffen. Zur Geschichte von Kontroversen in der Forschungsgruppe ‘Poetik und Hermeneutik’. Ein Forschungsprojekt”, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, Vol. 35, Nº 1, 2010, pp. 103-121 (se trata de un número monográfico dedicado al grupo), y su conclusión: “Vom Umgang mit Dissens und Kontroversen. Ein Forschungsbericht über das Projekt Arbeit an Begriffen. Zur Geschichte von Kontroversen in der Forschungsgruppe ‘Poetik und Hermeneutik’”, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, Vol. 38, Nº 2, 2013, pp. 281-314. La descripción que aquí se lleva a cabo de la metodología de “Poética y hermenéutica” se atiene a la que se empleó en sus primeros congresos y que supuso el esqueleto general, aunque en algunos casos se produjeron variantes.

otros tantos congresos y volúmenes, a lo largo de más de tres décadas y que permitiera participar a casi todos los nombres clave de la generación de los veinte, así como algunos de la precedente y la siguiente.<sup>19</sup>

Como no puede ser de otra manera, un proceso tan prolijo y riguroso de elaboración resta frescura a los libros resultantes y atenúa el diálogo haciéndolo confuso y hasta borroso en ocasiones. Como ha destacado Cornelius Borck, la verdadera fuerza de “Poetik und Hermeneutik” se encuentra en el fluido subterráneo de materiales y en las repercusiones, muchas veces inesperadas, que los debates provocaban en las obras de sus protagonistas.<sup>20</sup> En ese nivel nos queremos situar aquí, yendo más allá del mero contenido del volumen de una sesión y rastreando el impacto de lo allí debatido y la forma en que, a través de ello, se dilucidan cuestiones menos académicas y de mayor actualidad. En resumidas cuentas, se tratará de ver cómo en “Poetik und Hermeneutik” no solo confluyen una serie de filólogos, filósofos e historiadores escépticos concentrados en la discusión de problemas de detalle, sino la manera en la cual, a través de sus debates, también se dirimen diferencias personales de carácter y de comprensión del mundo existentes entre los miembros de aquella generación.

### **Hacia un concepto de *mito* no dogmático. Hans Blumenberg y la fenomenología de la recepción del mito**

El cuarto congreso del grupo, en el cual nos centraremos aquí, se celebró entre el 9 y el 13 de septiembre de 1968 y tuvo por título *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*. A pesar de la fecha y de la proximidad del tema, ninguna de las ponencias abordó directamente el empleo político del concepto de *mito*; pareciera como si el ruido que recorría las

---

19 Entre los miembros estables y los invitados a las diferentes sesiones del grupo se encuentra lo más selecto de dicha generación. A los autores ya mencionados, se pueden añadir Jacob Taubes y Odo Marquard, de los que dará cuenta este artículo, Peter Szondi, Reinhart Koselleck, Jean Bollack, Dieter Henrich, Niklas Luhmann, Thomas Luckmann o, incluso, Jürgen Habermas. Por su parte, entre los veteranos se contaron Herbert Dieckmann, Siegfried Kracauer, Werner Krauss, Dimitri Tschizewskij y el mismo Hans Georg Gadamer. La longevidad del grupo también permitió incorporar a algunos autores de la siguiente generación, como Anselm Haverkamp, Manfred Frank, Reinhart Herzog y el matrimonio de egipólogos Jan y Aleida Assman. Menos notoria fue la contribución de autores extranjeros, aunque son célebres los intentos de invitar a Michel Foucault. El primero fue para el propio congreso que nos ocupa, según Alberto Fragio, intento desaconsejado por Taubes debido al escaso nivel de alemán hablado del francés (Ver Alberto Fragio. *Destrucción, cosmos, metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg*. Roma, Lampi di stampa, p. 214). El segundo intento sucedió en el XIII coloquio y fue infructuoso dado que Foucault se encontraba enfermo y falleció poco antes del mismo (ver Petra Boden y Rüdiger Zill (eds.). *Poetik und Hermeneutik...*, p. 196).

20 “Como taller de redacción perpetuo, ‘Poética y hermenéutica’ se torna un sistema experimental de la historia conceptual con la que proyectó nuevos caminos más allá de sus carriles establecidos y con la que aportó cosas que determinan el discurso intelectual hasta hoy” (Cornelius Borck. “Pensar y escribir...”, p. 247).

universidades europeas no hubiera penetrado los muros del castillo de Rheda, donde se reunieron. Tal vez era aún demasiado pronto o, quizás, el asunto resultaba en exceso mundano para la altura discursiva de unos intelectuales elevados y recelosos del tema del día. Pero, pese a todo, el vínculo entre el concepto de *mito* y el pensamiento político que recorría la filosofía alemana, desde Schelling hasta Adorno y Horkheimer, no podía dejar de latir en el fondo de las discusiones.

Palpita, desde luego, en *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, el texto con el que se abre el volumen colectivo. Esta ponencia de Hans Blumenberg propone una “fenomenología de la recepción del mito” como una serie de reflexiones que “se cuestionan por la función de los procesos de recepción mitológica en tanto que indicadores de los modos históricos de comprender la realidad”.<sup>21</sup> Se trataba de un procedimiento de acceso al fenómeno mítico muy adecuado para los estándares del grupo de investigación y con el cual se pretendía contrarrestar la tradicional comprensión de lo mitológico que había permanecido anclada en la escisión clásica entre mito y *logos*.<sup>22</sup> Una dicotomía que “procede en gran medida de la concepción que tenía la filosofía de su propia historia o producción”,<sup>23</sup> pero que no responde a las características de las narraciones mitológicas que habían persistido en la historia, sino que, más bien, construye una noción de mito que opera como una contraimagen de la razón recogiendo lo que queda fuera de ella. Así es como el mito deviene en el concepto polémico del que nos ocupamos aquí, al transformarse en una forma de nombrar las diversas funciones que sigue ejerciendo en la vida cotidiana aquello que, en terminología de Blumenberg, podemos calificar de inconceptuable.<sup>24</sup>

21 Hans Blumenberg. “Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos”, en Manfred Fuhrmann (ed.): *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. Poetik und Hermeneutik IV*. München, Fink, 1971. Se cita según la edición castellana: Hans Blumenberg. *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona, Herder, [1971] 2004, p. 13.

22 No podemos pasar por alto que dicho planteamiento respondía de forma evidente al intento blumenberguiano de desplegar una “fenomenología de la historia”, cuyos objetos serían “aquellas respectivas realidades fundamentales que, en el lenguaje de Husserl, podrían ser definidas como mundos de la vida [*Lebenswelten*] y la forma en que sobre su huida característica estructural se erige y se prepara el concepto de realidad [*Wirklichkeitsbegriff*]” (Hans R. Jauss [ed.]. *Poetik und Hermeneutik I: Nachahmung und Illusion: Kolloquium Giessen Juni 1963*. München, Fink, 1969, p. 226). Dicho método tendrá un gran alcance en la obra de Hans Blumenberg, y comenzará a hacerse evidente en sus contribuciones a las primeras sesiones del grupo que nos ocupa, dedicadas a cotejar los diferentes “conceptos de realidad” con la historicidad de la novela o el mito. Este proyecto, de cuyas ramificaciones no podemos ocuparnos aquí, se entenderá como una suerte de resurrección de la fenomenología en clave husserliana opuesta a *Seinsgeschichte* heideggeriana. Para una mejor comprensión de esta remitimos al lector a mi escrito “¿Un *eidos* de la historia? La tarea de la fenomenología de la historia en Hans Blumenberg”, en Faustino Oncina Coves y Pedro García-Durán (eds.): *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*. Valencia, Pre-Textos, 2016, pp. 223-239.

23 Hans Blumenberg. *El mito y el concepto...*, p. 65.

24 Para Blumenberg, el mito es una de las formas, tal vez la primera, de dotar de significatividad

Así, ya sea como némesis arcaizante que debe ser eliminada por la racionalidad ilustrada o “como palabra programática de un contraste romántico”<sup>25</sup> que ponía de relieve y buscaba recobrar lo que la racionalidad hiperbólica de la Ilustración había pasado por alto, el concepto de mito se había convertido en el reverso del *logos*. Por una parte, había querido ser un suplemento capaz de “hacer sensibles las ideas”<sup>26</sup> proporcionando una “educación estética del hombre” que supliese las deficiencias de la racionalidad y lograrse recuperar la cohesión social que la crítica ilustrada de la tradición había destruido. Por otra, se había convertido en la imposición irracional de un principio de fondo aceptado acríticamente. Desde la nueva mitología anhelada por los primeros idealistas de Tübinga hasta el terrible mito de la Ilustración dominadora desvelado por la Teoría Crítica, dicho concepto se había situado en el margen exterior del *logos* y por el roce, adquirió rasgos de otras instancias situadas allí, como el inconsciente, las pasiones o la religión.

Blumenberg señala en su ponencia que, a lo largo de este decurso, “surgió, en la línea de la crítica mitológica, algo así como un sistema dogmático del mito”,<sup>27</sup> al cual se adhirieron rasgos que no le eran propios y que acabaron configurando su nueva comprensión. Aunque en la ponencia no se menciona *La dialéctica de la Ilustración*, el ejemplo de esta imagen dogmática del mito que el filósofo hanseático tiene en mente al escribir estas palabras bien podría ser la de sus autores.<sup>28</sup> Sí se cita *Dialéctica negativa*, y no cabe duda de que la comprensión de lo mítico que funciona en un pensamiento adorniano, “cuya tarea es la

---

a una realidad que se muestra hostil e incomprensible. No obstante, al parecer del hanseático, el paso al *logos* nunca puede ser completo, ya que la opacidad constitutiva del ser humano y su incapacidad para comprenderse de forma directa implicarían la persistencia de un remanente de inconceptuabilidad que solo puede ser aprehendido de forma secundaria mediante relatos, figuras o metáforas. El concepto de *mito* aludiría, así, a la forma de aprehensión concreta que operan los relatos mitológicos, cuyas persistencias serían innegables. Como no podemos ocuparnos por extenso de la extraordinaria fenomenología genética de la significatividad que supone el análisis del mito blumenberguiano, remitimos al lector a las siguientes obras: Angus Nicholls. *Myth and the Human Sciences. Hans Blumenberg's Theory of Myth*. New York, Routledge, 2015, y la recientemente publicada por Xander Kirke. *Hans Blumenberg. Myth and Significance in Modern Politics*. Berlin, Springer, 2018. Sobre la relación entre metáfora y mito en la teoría de la inconceptuabilidad, es muy interesante el volumen póstumo: Hans Blumenberg. *Theorie der Unbegreiflichkeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007.

25 Hans Blumenberg. *El mito y el concepto...*, p. 15.

26 La expresión proviene del célebre texto “El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán”, surgido de la convivencia de Hölderlin, Schelling y Hegel en el *Stift* de Tübinga, y que Franz Rosenzweig publicaría en 1917. Ver Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Escritos de juventud*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 220-221.

27 Hans Blumenberg. *El mito y el concepto...*, p. 65.

28 La obra solo se menciona de pasada por Odo Marquard en la página 259 del volumen de *Terror und Spiel*. Cabe señalar que se trata de una obra cuya edición de 1947 por la editorial Querido, de Ámsterdam, no se encontraba fácilmente, un problema que solucionaría Fischer Verlag un año después del congreso que nos ocupa.

desmitologización”,<sup>29</sup> se encuentra en el punto de mira de la inversión de la perspectiva sobre el mito que Blumenberg trata de operar. Al fin y al cabo, romper con las voces del pasado era un rasgo generacional y más aún si se trataba de dos autores centrales de una Escuela de Frankfurt de la que los miembros de “Poetik und Hermeneutik” buscaban distanciarse al percibirlos como la fuerza dominante del panorama intelectual alemán de la época.<sup>30</sup>

Pero, más allá de estas diferencias personales y epocales, la contraposición entre ambas interpretaciones del mito es evidente. Como es sabido, el libro de los filósofos de Frankfurt desvela cómo el ideal dominador de la Ilustración deviene “mito” en el imperialismo de las democracias vencedoras de la Segunda Guerra Mundial. Se transforma en un principio autorreferente y opaco, que se sustrae a cualquier forma de crítica ya que el mito “es siempre oscuro y evidente a la vez, y desde siempre se ha caracterizado por su claridad y por eximirse del trabajo del concepto”.<sup>31</sup> Se transforma, pues, en un dogma que controla todo lo que deriva de él, incluso el lenguaje. Por contraposición, Blumenberg destaca el politeísmo de los relatos mitológicos, cuyo rasgo no es la imposición de un principio autorreferente y cerrado, sino la división de los diferentes poderes en un tejido homeostático. El estudio del mito en sus narraciones concretas arroja otros rasgos distintos a los que se señalan

---

29 Como le confesaré el mismo Adorno a Thomas Mann. Ver Theodor W. Adorno y Thomas Mann. *Correspondencia 1943-1955*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 66.

30 Los estudiosos actuales del grupo de investigación suelen incidir en el carácter, por así decirlo, conservador de *Poetik und Hermeneutik* y en su interés en distanciarse de los movimientos de izquierdas de la época. Un intento que explicaría la relación polémica que mantendrían con los integrantes de la Escuela de Frankfurt. Si bien, como se verá en este mismo artículo, no existía una posición uniforme al respecto entre sus miembros, este hecho permite, sin duda, explicar algunas de las tensiones que, por ejemplo, tendría Hans Blumenberg con Habermas (Petra Boden y Rüdiger Zill. *Poetik und Hermeneutik...*, p. 114) o, en menor medida, con el propio Adorno (al respecto ver Rafael Benlliure. “Blumenberg y la Teoría Crítica” en Faustino Oncina Coves y Pedro García-Durán (eds.): *Hans Blumenberg...*, pp. 205-221). En casi todas las entrevistas incluidas en el volumen *Poetik und Hermeneutik im Rückblick*; surge esta cuestión, aunque cada autor tiene un parecer distinto. Karlheinz Stierle, por ejemplo, considera esta impresión “equivocada” (Petra Boden y Rüdiger Zill. *Poetik und Hermeneutik...*, p. 33), en esta línea incide Harld Weinrich quien apunta la indiferencia del grupo hacia los movimientos izquierdistas y el modo en que “pasó por alto la revuelta estudiantil del 68” (Petra Boden y Rüdiger Zill. *Poetik und Hermeneutik...*, p. 141). Por el contrario, Dieter Henrich sí incide en el sentir hacia la izquierda y su vinculación con el rechazo de la Teoría Crítica: “el movimiento del 68 se consideraba ruinoso-la mayoría aún más que yo. Mientras se arrojaba la sospecha de falta de seriedad sobre la Escuela de Frankfurt.” (Petra Boden y Rüdiger Zill, *Poetik und Hermeneutik...*, p. 61).

31 El pasaje completo al que aludimos reza así: “Forma parte de la actual situación sin salida el hecho de que, incluso el reformador más sincero, que en un lenguaje desgastado recomienda la innovación, al asumir el aparato categorial prefabricado y la mala filosofía que se esconde tras él refuerza el poder de la realidad existente que pretendía quebrar. La falsa claridad es solo otra expresión del mito. Este ha sido siempre oscuro y evidente a la vez, y desde siempre se ha caracterizado por su claridad y por eximirse del trabajo del concepto” (Theodor W. Adorno y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, [1969] 2001, p. 54).

en la *Dialéctica de la Ilustración*. No permite la imposición de una fuerza, ya que destaca por “su ligereza, su carácter no vinculante, su plasticidad, su carácter lúdico en el sentido más genuino, su inadecuación para señalar herejes y apóstatas”.<sup>32</sup> Frente a lo misterioso del concepto de *mito* de Adorno y Horkheimer, se sitúa el valor artístico como causa de su pervivencia a lo largo del tiempo. Así, el mito hace posible, precisamente, un *trabajo* que es, además, “un trabajo, de muchos quilates, del *logos*”,<sup>33</sup> ya que tejerá la primera red de significados gracias a la cual el ser humano puede desplegar una existencia, puede convertir el terror de su situación primigenia en juego, en interpretación de papeles.

Por consiguiente, la comprensión blumenberguiana de lo mítico busca romper con una tradición que culminaba en la Teoría Crítica rescatando los valores racionales del mito en lugar de confrontarlo al *logos*. Esto nos sitúa en las cercanías del fondo latente de contenidos políticos que vertebran la historia de la concepción teórica de lo mítico. No obstante, la ruptura con esa comprensión del mito no se limita a la oposición generacional ni al intento más o menos compartido por los miembros del grupo de investigación de situarse un paso “a la derecha” de la Escuela de Frankfurt en el escenario político e intelectual de la República Federal Alemana. Al fin y al cabo, parece que bastaría situar “dogma” donde Adorno y Horkheimer hablan de “mito”, para mantener el fondo de la crítica que se sostenía en el libro conjunto de estos últimos. Pero ¿se trata de una mera cuestión de palabras? La depotenciación como rasgo central del mito era un principio que no solo cuadraba a la perfección con la división de poderes, propia de las democracias occidentales, sino que, además, establecía un equilibrio que contrarrestaba, cuando no impedía, cualquier cambio. Esta actualidad permitiría recuperar el concepto como “índice”, aunque de ello apenas hay nada en la ponencia de Blumenberg, la cual se ciñe a comprender la forma en que esta depotenciación conforma un tejido de significados que se transmite artísticamente a lo largo de milenios, produciendo siempre nuevas variaciones adecuadas a los diferentes conceptos de realidad históricos. Se trata, sin embargo, de una posibilidad demasiado evidente como para que la pase por alto alguien tan dado a controlar la polisemia de los conceptos con los que opera, como el filósofo hanseático.

Sin embargo, estas cuestiones quedarían en el aire de momento. La ausencia de Blumenberg en un congreso que él mismo había propiciado sería el primer paso de su alejamiento del grupo del cual era fundador. Aún participaría en el séptimo volumen dedicado a lo cómico,<sup>34</sup> pero

---

32 Hans Blumenberg. *El mito y el concepto...*, p. 17.

33 Hans. Blumenberg. *Trabajo sobre el mito*. Madrid, Paidós, [1979] 2003, p. 20.

34 Ver Wolfgang Preisendanz y Rainer Warning (eds.). *Das Komische. Poetik und Hermeneutik*

dejaría de formar parte del núcleo central de “Poetik und Hermeneutik” justo antes de la publicación que nos ocupa. Así, el debate referente a su ponencia resulta un tanto fantasmagórico. Algunos miembros tratan de acotar la posición de Blumenberg y de matizar las críticas de otros a lo expresado en el artículo. Pese a todo, la discusión tampoco conduce a la política de modo directo, se ciñe más bien a lo parcial de la visión blumenberguiana del mito, cuya aplicación a contextos diferentes a la tradición artística grecorromana resulta difícil. Así, dentro del mismo mundo antiguo occidental, una explicación de este tipo ya mostraría dificultades para dar cuenta del mito etiológico destinado a consagrar costumbres al dotar de significado a su fundación. Por otra parte, como señalará repetidamente Jacob Taubes, existirían mitos en religiones consideradas dogmáticas, que podrían ser contraejemplos de la posición blumenberguiana.<sup>35</sup> De nuevo, nada de política, pero los modelos que se ponen sobre la mesa en estos casos ejemplifican a la perfección las “virtudes” políticas encarnadas en el concepto: el mito etiológico como relato fundacional vertebrador, y el mito dogmático de la gnosis con sus implicaciones revolucionarias.

## Dos reacciones

### Odo Marquard: mito, civilidad y politeísmo

Ninguno de los miembros del grupo de investigación se identificó tanto con la etiqueta de escéptico como Odo Marquard. Desde su habilitación convirtió la *skepsis* en un eslogan vital que no se cansaba de reafirmar.<sup>36</sup>

---

VII. München, Fink, 1976. Congreso celebrado entre el 2 y el 7 de septiembre de 1974. Es difícil determinar los motivos del alejamiento de Blumenberg respecto al grupo que fundase. Helga Jauss-Meyer habla de su “difícil carácter” y señala que el conflicto estalló al requerir los editores de este volumen que recortara su contribución (Petra Boden y Rüdiger Zill. *Poetik und Hermeneutik...*, pp. 46-47). Seguramente confluyesen otras razones, como su enfrentamiento con Taubes, del que hablaremos más adelante, o su agria disputa con Harald Weinrich en este mismo congreso (Ver Petra Boden y Rüdiger Zill. *Poetik und Hermeneutik...*, p. 28); aunque seguramente pesasen aspectos más personales, ya que el autor de Lübeck se retiró de muchas de las instituciones en las que participaba al tiempo que aumentaba el volumen y la cantidad de sus publicaciones. Blumenberg, por su parte, expresará su descontento en un durísimo pasaje al final de su libro *La risa de la muchacha tracia*, calificando de “extraño masoquismo” la forma en que sus correligionarios aceptaban convertirse en objetos de hilaridad, como sucediese con Tales (Hans Blumenberg. *La risa de la muchacha tracia*. Valencia, Pre-Textos, [1987] 2000, p. 207). Blumenberg ya expresaría ese descontento a Jauss poco antes del encuentro, en un duro pasaje epistolar recogido en el Archivo Blumenberg de Marbach: “Cuantos más días pasan se me hace más claro qué cantidad de tiempo he desperdiciado ya con las tonterías de la vida, con políticas universitarias y funcionarios, con comisiones y grupos de investigación, con los temas equivocados y los contemporáneos erróneos” (Carta de H. Blumenberg a H. R. Jauss del 25/1/74, DLA-Marbach).

35 Será Hans Robert Jauss quien saque a colación el mito etiológico en el debate (ver “Mythos und Dogma”, en Manfred Fuhrmann [ed.]: *Terror und Spiel...*, pp. 535-540).

36 La primera obra que Marquard publicó fue una revisión de su tesis doctoral que ya se

No obstante, quien haya leído alguna de las autobiografías intelectuales que este autor gusta de introducir en sus libros sabrá que sus inicios filosóficos fueron una pugna con el idealismo. Pese a su interés juvenil, pronto se distanciaría de dicho movimiento y de toda idea de progreso regulado por la razón. De hecho, el breve documento que presentó para la sesión del mito podría haber sido una de esas “dificultades con la filosofía de la historia” que recopilase en su primer volumen de conferencias y artículos.<sup>37</sup> Su ponencia versa sobre la filosofía de la mitología de Schelling. Para Marquard, esta rama del pensamiento filosófico suponía un sacrificio de la autonomía del ser humano. El papel que la filosofía schellinguiana otorga al mito aúna las dos instancias en las que se descomponía el análisis del espíritu objetivo del filósofo idealista. Como historias de dioses, los mitos habrían pertenecido a la religión (aunque no a la revelación monoteísta), y como expresión sensible de las ideas, la “nueva mitología” que planeaba en sus años mozos en Tübinga junto a Hegel y Hölderlin debía ser expresión estética de la unidad de una naturaleza panteísta.<sup>38</sup> Sin embargo, como dirá Marquard con una de sus paradojas, “solo mediante la entrega de la posición de autonomía por parte de Schelling se pudo salvar la posición de autonomía”.<sup>39</sup> Esto se

---

titulaba *Skeptische Methode im Blick auf Kant* (Freiburg/ München, Alber, 1958). Al filósofo pomerano, por otra parte, le gustaba subrayar su pertenencia a la generación escéptica de Schelsky (ver, por ejemplo, Odo Marquard. *Adiós a los principios. Estudios filosóficos*. Valencia, Alfons el Magnànim, [1981] 2000, p. 11 y ss.; *Individuo y división de poderes*. Madrid, Trotta, [2004] 2012, p. 34 y ss.; y *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*. Barcelona, Paidós, [2000] 2001, p. 11).

37 Aunque este libro se centra en proponer una nueva antropología filosófica como contrapartida a la filosofía de la historia (ver Odo Marquard. *Dificultades con la filosofía de la historia*. Valencia, Pre-Textos, [1973] 2007, p. 19 y ss.).

38 Schelling dice: “La verdadera mitología es una simbólica de las ideas, que solo es posible por las formas de la naturaleza y una perfecta reducción finita de lo infinito. Esto no puede tener lugar en una religión, que se refiere inmediatamente a lo infinito, y que puede pensar en una reunificación de lo divino con lo natural solo como superación de lo último (...). Si buscáis, por consiguiente, una mitología universal, entonces apoderaos de la consideración simbólica de la naturaleza, dejad que los dioses tomen de nuevo posesión de ella y que la llenen; de lo contrario, el mundo espiritual permanecerá completamente al margen y separado de la apariencia sensible” (Friedrich Schelling. “Filosofía y religión”, en *Antología*. Barcelona, Península, [1804] 1987, p. 284). De una comprensión así surgirá el programa para una *Filosofía del arte* que, por otra parte, tenía un requisito previo: “la perfecta reducción finita de lo infinito”. La mitología no acude directamente a lo infinito, como sí lo hará la religión; sin embargo, esto no supone su devaluación, siempre y cuando sea el sincero reflejo de lo absoluto del que también es parte la naturaleza que simboliza. No obstante, no es en la mitología donde este puede ser alcanzado, como tampoco será en la religión en sus formas de manifestación tradicionales, ya que “revelación perfecta de Dios existe solo allí donde las formas particulares en el propio mundo reflejado se diluyen en la identidad absoluta, lo que sucede en la razón. La razón, por consiguiente, es en el todo mismo la contraimagen perfecta de Dios” (Friedrich Schelling. *Filosofía del arte*. Madrid Tecnos, [1859] 1999, pp. 32-33). En este sentido, si bien de forma que se quería no dogmática, Schelling introducirá la mitología en una comprensión que le asigna una raíz monista.

39 Odo Marquard. “Zur Funktion der Mythologiephilosophie bei Schelling”, en Manfred Fühmann (ed.): *Terror und Spiel...*, pp. 257-263, aquí p. 261.

debe a que, aun confiriéndole un valor sustancial al mito en su filosofía, únicamente habría quedado libre el espacio de la estética para él. Según Marquard, el Schelling maduro ya no está centrado en fundar la nueva mitología que pedía en su juventud, la cual pasará a situar en un futuro indefinido, sino que se torna “el filósofo de la mitología totalmente antigua”,<sup>40</sup> del pasado más remoto. Deja así un espacio libre para el hombre, el presente, donde el mito no exige sumisión y permite desplegar la imperfecta autonomía humana.

Marquard reitera que su interpretación es una sugerencia tentativa y polémica, ya que contradice muchas de las interpretaciones más relevantes de la filosofía del mito de Schelling. Pero, más allá de su rigor académico, lo que nos importa es que sitúa el mito en un espacio similar al que le había conferido Blumenberg, aun cuando para este la libertad plástica de la mitología no era un resultado tan tardío como su transformación en símbolo estético durante las postrimerías de la modernidad; momento en el que parece situar Marquard esta transvaloración. Ambos, no obstante, evitan la crítica al concepto de *mito* en sus ponencias, reconociéndole funciones racionales genuinas, a pesar de que, para Marquard, esto solo es posible gracias a un mito estético desdibujado y desprovisto de su fuerza.

A diferencia de Blumenberg, Marquard no quiere deshacerse de la idea de un mito dogmático, un mito que niegue toda autonomía, como el que Schelling situaba en los límites de la historia, ya que la categoría le resultará muy útil para calificar la consecuencia de la filosofía de la historia idealista más relevante en aquella época: el marxismo y la crítica izquierdista a la democracia liberal. Este giro ya explícitamente político se hará visible en una conferencia de 1978 titulada “Sobre el auge del politeísmo”. En ella, Marquard adopta una posición que se dice deudora de Lévi-Strauss, Kolakowski y el propio Blumenberg; en su lectura no se trata tanto de tomar partido en favor o en contra del mito, sino de constatar que “no podemos habérmolas sin mitos”.<sup>41</sup> No obstante, lo que con esto se quiere decir resulta en extremo difuso. Pese a las célebres interpretaciones del mito aludidas, Marquard lo reduce a una mera identidad desnuda: “los mitos son historias”.<sup>42</sup> Si, como reza otro de los lugares comunes de su pensamiento, la narración es necesaria, la tarea de

40 La cita es de Marquard: “Elogio del politeísmo. Sobre monomiticidad y polimiticidad”, en *Adiós a los principios...*, pp. 99-123, aquí p. 112.

41 Odo Marquard. “Elogio del politeísmo...”, p. 101.

42 Marquard reitera esta frase como denominador común, casi asignificativo por hipertrófico, de las diversas consideraciones de lo mítico. Así, aunque “un mito es algo más que una ‘history’ y más real que una ‘story’” o en su núcleo se encuentre “un sistema semiológico” lo que prevalece es que “los mitos son historias”. Ver Odo Marquard. “Elogio del politeísmo...”, pp. 102-104.

la crítica filosófica no es tanto deshacerse de lo mítico como lograr “una distinción exacta entre hongos comestibles y hongos venenosos”, es decir, entre el monomito que “siempre es peligroso” y el “inocuo” polimito.<sup>43</sup>

La historia misma puede entenderse como una contienda entre las fuerzas propias de este maniqueísmo interno del concepto de mito. El monoteísmo había borrado el mito haciendo de los dioses un Dios, del mismo modo en que, siglos después, la filosofía de la historia había erigido una nueva historia universal que suprimía las historias particulares sometiéndolas a un único ideal de progreso, ante el cual el individuo desaparece como factor. Marquard ve “el monomito por excelencia” de nuestro tiempo en el mismo lugar en que lo situase Lévi-Strauss: en el “mito de la Revolución francesa” y en “la filosofía de la emancipación revolucionaria”.<sup>44</sup> Esta no genera más que malestar, una falta de espacio para el individuo, el cual se volcaría, cada vez más, en otras mitologías e historias que compensen su sumisión a ese único ideal. Frente a ello, la conferencia defiende una “polimiticidad que pertenece específicamente al mundo moderno”, cuya emergencia se corresponde con “el fin del monoteísmo”.<sup>45</sup> Si el rasgo fundamental del mito (o al menos del polimito) era la división de poderes contra el absolutismo de un terror primigenio, la propia división política de poderes sería el primer reflejo de su retorno moderno, un “retorno desencantado de la polimiticidad”<sup>46</sup> gracias al cual “el ser singular se parapeta contra el poder absoluto”<sup>47</sup> y puede desarrollar su existencia como individuo.

Así, Marquard conduce su concepto de mito a un tema que le es muy caro, la relación entre individuo y división de poderes. Una relación que se defiende como indisoluble ante los pensamientos que “saldan el final del individuo como un proceso positivo” sometiéndolo a principios unificadores trascendentes.<sup>48</sup> Solo hay libertad individual allí donde el poder permite solazarse en muchas ideas, en muchas historias, es decir, allí donde funciona la democracia parlamentaria y el hombre conduce su vida política como civilidad [*Bürgerlichkeit*],<sup>49</sup> una “centralidad burguesa”<sup>50</sup> que se presenta como el culmen de la historia de las ideas políticas: “no hay ninguna alternativa alcanzable históricamente

---

43 Odo Marquard. “Elogio del politeísmo...”, p. 107.

44 Odo Marquard. “Elogio del politeísmo...”, p. 108.

45 Odo Marquard. “Elogio del politeísmo...”, p. 117.

46 Odo Marquard. “Elogio del politeísmo...”, p. 120.

47 Odo Marquard. “Elogio del politeísmo...”, p. 119.

48 Odo Marquard. *Individuo y división...*, p. 69.

49 Adoptamos la traducción de Marta Tafalla en *Filosofía de la compensación* siguiendo también la traducción del adjetivo *bürgerlich* como “civil-burgués”. Al respecto, ver Odo Marquard. *Filosofía de la compensación...*, p. 95.

50 Ver Odo Marquard. *Individuo y división...*, p. 30.

más deseable que el mundo civil-burgués”; un “mundo compensado”<sup>51</sup> en el que uno puede tener numerosos señores que gobiernen sobre partes de su existencia, permitiéndose un espacio íntimo de inefabilidad en lo privado.<sup>52</sup> Una apología que se convierte en defensa sin tapujos del *statu quo* de la República Federal frente a sus críticos revolucionarios de los movimientos de izquierda estudiantiles, inspirados por profesores que “ya no eran tan jóvenes”, como Horkheimer y Adorno,<sup>53</sup> y que, al parecer de Marquard, no hacen sino levantar una protesta en diferido contra el nacionalsocialismo, practicar una “desobediencia retrospectiva”.<sup>54</sup> Al fin y al cabo, “la República Federal no es una revolución fallida sino una democracia exitosa, precisamente porque es una república burguesa”,<sup>55</sup> una afirmación difícil de negar que, sin embargo, muestra el elogio del politeísmo como lo que es: un “programa”<sup>56</sup> perfectamente adecuado a las exigencias del “Biedermeier del *juste milieu* liberal”,<sup>57</sup> “un bosquejo de la coreografía filosófica según la cual los ‘cósmicos’ académicos en la República Federal Alemana y en Francia pueden entrar a escena”,<sup>58</sup> empleando las fórmulas de la airada reacción de Jacob Taubes que nos ocupará a continuación.

### Jacob Taubes: mito, gnosis y revolución

A diferencia de Marquard o Blumenberg, Jacob Taubes nunca aceptó la etiqueta de escéptico que se le otorgó a sus contemporáneos. Si, como definiere Jauss a ambos en su “Necrológica para un grupo de investigación”, Marquard fue el “tercer risueño” [*lachende Dritte*] de los filósofos del grupo,<sup>59</sup> el estudioso de la religión representó el papel del “espíritu de la contradicción”.<sup>60</sup> Desde sus primeras participaciones mantuvo una polémica con Blumenberg en torno al gnosticismo, polémica que traspasaría lo académico agriando de forma definitiva su relación.<sup>61</sup> Según

---

51 Odo Marquard. *Filosofía de la compensación...*, p. 103.

52 “Los seres humanos son sus historias; permanecen humanos gracias a la división de poderes de lo histórico, gracias a que no tienen una sino muchas historias” (Odo Marquard. *Individuo y división...*, p. 37).

53 Ver Odo Marquard. *Adiós a los principios...*, p. 16.

54 Ver Odo Marquard. *Adiós a los principios...*, p. 15 y ss.

55 Odo Marquard, *Individuo y división...*, p. 36.

56 Ver Jacob Taubes. “Sobre el auge del politeísmo”, en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires, Katz, [1983] 2007, pp. 350-370, particularmente la p. 360.

57 Jacob Taubes. “Sobre el auge...”, p. 353.

58 Jacob Taubes. “Sobre el auge...”, p. 355.

59 Junto a Blumenberg y Dieter Henrich.

60 Hans Robert Jauss. “Epilog auf die Forschungsgruppe...”, p. 530.

61 La reelaboración que Taubes hizo del debate posterior a la ponencia “Gnosis y surrealismo”, que se incluyó en el segundo volumen de *Poetik und Hermeneutik*, indignó a Blumenberg. Por ello, este acabará cortando, en una carta bastante seca, casi cualquier posibilidad de diálogo

Taubes, Blumenberg, al describir el origen de la modernidad como la superación definitiva de una gnosis que había regresado a finales del Medioevo en la forma del *deus absconditus* nominalista en su *Legitimidad de la Edad Moderna* de 1966, había invertido el diagnóstico del presente como un tiempo gnóstico que hiciese Eric Voegelin.<sup>62</sup> Lo que la interpretación blumenberguiana quería decir es que la experiencia existencial básica de la gnosis de la Antigüedad tardía, creada como oposición a un cosmos que ya no se veía como un orden armonioso, sino como una cárcel, se habría repetido a finales de la Edad Media, reeditándose la misma clase de distanciamiento de las instancias salvíficas respecto al mundo. Estas actitudes habrían sido borradas de un plumazo en la modernidad con la autoafirmación del ser humano, una respuesta que solo dependía de la inmanencia. Desde entonces, la salvación se habría buscado en el mundo y mediante las capacidades productivas e intelectuales humanas, dejando atrás las garantías trascendentes en las que se había confiado en el pasado.

Según Blumenberg, ese era el rasgo esencial de la modernidad, aquello que la distanciaba de la gnosis ya que cerraba cualquier vía hacia lo divino como elemento de explicación de la realidad. No obstante, esto no significaba que no pudiesen reeditarse pensamientos particulares que recogiesen rasgos gnósticos centrales, sobre todo a partir del momento en que la crisis de la modernidad se hizo manifiesta. Blumenberg mismo, como ya lo hiciese Hans Jonas, los reconocería en Heidegger. Taubes, por su parte, se identificará de manera explícita con las ideas de la gnosis hasta tal punto que el mismo Voegelin exclamaría horrorizado tras conocerlo: “¡Hoy me he encontrado con un gnóstico en persona!”<sup>63</sup>

---

teórico, aun cuando mantuviese la relación epistolar con Taubes hasta poco antes de la muerte del estudioso de las religiones (ver Hans Blumenberg y Jacob Taubes. *Briefwechsel*. Berlin, Suhrkamp, 2013, p. 64 y ss. El debate referido se encuentra en Wolfgang Iser (ed.). *Immanente Ästhetik, ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne. Poetik und Hermeneutik II*. München, Fink, 1966, pp. 429-442.

62 Taubes afirma que “solo puede comprenderse la defensa de la Edad Moderna que hace Hans Blumenberg si se la interpreta como una reacción a esa acusación de gnosticismo” (Jacob Taubes. *Del culto a la cultura...*, pp. 182-183). Esta afirmación es, no obstante, discutible. Sobre todo, porque Blumenberg apenas menciona una vez esta lectura de Voegelin en su obra y aludiendo a un artículo, y no a su célebre libro *La nueva ciencia de la política* en el cual se despliega la acusación (ver Hans Blumenberg. *La legitimación de la Edad Moderna...*, p. 124). Si bien no nos adentraremos en este tema, su rechazo a la gnosis tendrá más que ver con las derivas gnósticas que ya Hans Jonas advirtiese en el pensamiento de Heidegger. La base común de los movimientos gnósticos sería, para Jonas y Blumenberg, la “tendencia desmundanizadora” de sus acciones y la “angustia del mundo” de su encontrarse existencial (Hans Jonas. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*. Valencia, Alfons el Magnànim, [1954] 2000, p. 69).

63 Esta anécdota la refieren Wolf Daniel Hartwig y el matrimonio Assmann en su introducción a *Del culto a la cultura*, la antología de artículos, ponencias y fragmentos de Taubes que conforma más de un tercio de su escasa producción. Ver Wolf D. Hartwig, Jan Assmann y Aleida Assmann. “Introducción”, en Jacob Taubes: *Del culto a la cultura...*, p. 13. En una línea similar, Henning Ritter titularía “Acósmico” su necrológica de Taubes para el *Frankfurter allgemeine*

Esta identificación sería patente en sus intervenciones para “Poetik und Hermeneutik”. En la segunda sesión del grupo, Taubes había presentado un ejemplo de su defensa del gnosticismo como rebelión contra el mundo, como ruptura de las cadenas impuestas por la existencia terrena. En sus “Notas sobre surrealismo”, se señala cómo “la falta nihilista de mundo propia de la experiencia surrealista ‘repite’ en la modernidad la falta nihilista de mundo de la gnosis”.<sup>64</sup> La estética surrealista replica la protesta del gnóstico, “el dandi de la Antigüedad”,<sup>65</sup> liberando la fantasía de sus cadenas. Un motivo que, como señalará con mordaz ironía Blumenberg en el debate posterior, “suena cautivador”,<sup>66</sup> pero, como sucede con los mitos gnósticos, corre un enorme riesgo de convertirse en carente de significado si lleva a cabo su plan de desmundanización hasta las últimas consecuencias.<sup>67</sup>

Como ya hemos indicado, Taubes recurre de nuevo a la gnosis en la sesión del mito. En su ponencia “El mito dogmático de la gnosis” busca presentar un contraejemplo del modelo blumenberguiano. En ella se acepta la dicotomía entre la revelación y el mito, así como la dependencia de la gnosis del horizonte abierto por las religiones monoteístas. Con él, la gnosis renuncia al que había sido el escenario del mito, el mundo de la Creación, pero no por ello se dejan de lado las narraciones. La enorme profusión de relatos gnósticos que acaecen en las alturas se debe a la nueva situación del pensamiento “en el nivel de la conciencia, que presupone una escisión de dioses y mundos, de Dios y Mundo”, de modo que, en ellos, “estalla la unidad de la conciencia mítica”.<sup>68</sup> Allí es donde emergen sus relatos como un modo de solucionar la ruptura. El mito gnóstico recurre a la analogía y a la parodia de textos sagrados para dotarse de significatividad, se mantiene también en esa clase de

---

*Zeitung* incidiendo en su identificación con la rebeldía gnóstica contra el cosmos de la filosofía antigua. Ver Hans Blumenberg y Jacob Taubes. *Briefwechsel...*, pp. 288-290.

64 Jacob Taubes. “Notas sobre el surrealismo (1966)”, en *Del culto a la cultura...*, pp. 142-166, aquí p. 145.

65 Jacob Taubes. “Notas sobre el surrealismo...”, p. 142.

66 Jacob Taubes. “Noten zum Surrealismus. Diskussion”, en Wolfgang Iser (ed.): *Poetik und Hermeneutik II: Immanente Ästhetik, ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne*. München, Fink, pp. 429- 442, aquí p. 437.

67 Blumenberg desplegará este argumento en *Trabajo sobre el mito*. En esa obra se muestra cómo la falta de significado terrenal del mito gnóstico impide que produzca variaciones a lo largo de la historia como si hiciese el mito griego. Ni siquiera en los cultos gnósticos se asignaría un papel fundamental a los relatos, limitándose a ser lo “exigible a un grupúsculo de conjurados que no conoce ningún umbral de aburrimiento y fastidio; al contrario, ser torturados por estos fortalece la conciencia de ser elegidos”. Un suplicio semejante al que, como Blumenberg señala con ironía, “deberían soportar los habitantes de los países totalitarios, como prueba de lealtad, ante los prolongados discursos de sus altos funcionarios y líderes políticos” (ver Hans Blumenberg. *Trabajo sobre el mito...*, p. 231).

68 Jacob Taubes. “Der dogmatische Mythos der Gnosis”, en Manfred Fuhrmann (ed.): *Terror und Spiel...*, pp. 145-156, aquí p. 150.

experiencia dual entre Mundo y Dios de las Escrituras, pero su rasgo determinante continúa siendo la revuelta contra el orden, la lucha contra el Dios del Génesis.<sup>69</sup>

Desde este prisma podemos comprender la furiosa reacción de Taubes contra la conferencia de Marquard de 1978. Su defensa del politeísmo devenía una concesión inasumible al *statu quo*, el resultado de una situación espiritual “mitógena”<sup>70</sup> dependiente de un relativismo ideológico que igualaba el valor de toda forma de pensamiento. La enorme compensación que, desde el prisma marquardiano, se operaba en las democracias burguesas, en las que todas las facciones quedaban neutralizadas y equilibradas, distaba mucho de ser, al parecer de Taubes, el espacio en el que el individuo podía existir. A lo largo de su denso y críptico fragmento “Sobre el auge del politeísmo”, el estudioso de las religiones se afana en situar el origen de la individualidad en el entorno del monoteísmo, que es el primero en cargar sobre la persona tanto la culpa como la responsabilidad sobre sus acciones. La imagen que componía el politeísmo ilustrado marquardiano sería “una versión reconciliadora, cuando no totalmente complaciente, de esa *Dialéctica de la ilustración* que Horkheimer y Adorno solo podían interpretar como una catástrofe”,<sup>71</sup> es decir, la consagración definitiva de un estadio de racionalidad que dejaría fuera no solo cualquier cambio, avance o progreso, sino que también haría innecesario cualquier rasgo de individualidad. Contra la entropía homeostática de ese nuevo politeísmo, Taubes recurre a Schelling y a la necesidad que se desprende de su paso de una filosofía de la mitología a un pensamiento de la Revelación, único en el que puede darse la historia. Solo gracias a la identidad de una humanidad elegida por Dios, que la Revelación habilita, se puede concebir el cambio como un elemento común, y el individuo puede ser capaz de asumir el futuro y el pasado como puntos donde proyectar y de donde recibir su identidad. Si esto, asume Taubes, no puede hacerse ya desde el prisma teológico, sería recomendable hacerlo desde el estudio de la historia. De lo contrario, se anuncia su fin y, con él, un retorno al naturalismo de la conciencia mitológica: “Si no logramos construir *un concepto histórico de la historia*, no puede evitarse que el proyecto de la modernidad retroceda a una naturaleza eternamente igual y que entonces aparezca en el orden del día la recaída en una situación espiritual mítica”.<sup>72</sup>

---

69 Ver Jacob Taubes. “Der dogmatische Mythos...”, p. 155.

70 Ver Jacob Taubes. “Sobre el auge...”, p. 351.

71 Jacob Taubes. “Sobre el auge...”, p. 353.

72 Jacob Taubes. “Sobre el auge...”, p. 357. La cursiva es mía. En esta línea incidirá la interpretación del mesianismo judío de Taubes. Una comprensión que contrasta con la que defendiera uno de sus mentores, Gerschom Scholem. Si para este “el mesianismo judío culmina con un bajarse de la historia” (Wolf D. Hartwig, Jan Assmann y Aleida Assmann.

Pese al radicalismo de Taubes, que podemos suponer que habría penetrado su “concepto histórico de la historia” de haberlo desplegado, esta última afirmación no debe ser pasada por alto. En ella no solo se desnudó al ideólogo que hay tras Marquard, sino que se muestra por qué las formas de conciencia relacionadas con el mito se habrían convertido en antagonistas del proyecto ilustrado. El mito en sí es ahistórico, su opuesto no es la revolución gnóstica, aunque pueda ser su consecuencia más extrema, sino cualquier forma de ilustración que asuma como herencia la tarea crítica y, a su vez, el estado provisional de cualquier construcción teórica. De esta forma, Taubes parece situarse en el polo opuesto a Blumenberg y Marquard. Contrasta, por ejemplo, el tratamiento laudatorio que aquel deparó a los movimientos estudiantiles como el “primer acontecimiento del espíritu alemán después de la caída”,<sup>73</sup> con la ironía de la “desobediencia retrospectiva” de Marquard o el desdén con el que Blumenberg se mofó de la frivolidad de los sesentayochistas.<sup>74</sup> Pero, más allá de sus posiciones políticas claramente encontradas, cabría aún preguntarse si la postura de Blumenberg puede asimilarse sin más a la de Marquard. Pese a las tensiones personales entre Taubes y el filósofo de Lübeck, es difícil identificar en la filosofía blumenberguiana del mito algo así como una ideología sustentadora del *statu quo*. Esto quizás no quedaba claro en su extensa ponencia inaugural y tampoco pudo ser debatido en las sesiones del cuarto congreso de “Poetik und Hermeneutik” a las que Blumenberg no asistió. Pero puede aclararse a través de su gran obra, *Trabajo sobre el mito*, un año posterior al “Elogio del politeísmo” y que Taubes parece situar en el mismo bando “mitopoiético”.

## Concepto de *mito* e Historia

Por consiguiente, el círculo se cierra, de nuevo, en Blumenberg. No porque ostente la última palabra en orden cronológico, la cual correspondería a Taubes, sino porque fue quien estableció los parámetros del debate y quien deparó mayor atención al tema. Pese a todo, el monumental *Trabajo sobre el mito*, aparecido en 1979, vuelve a pasar por alto las implicaciones políticas del mito, o al menos así parece.<sup>75</sup> Pero, si atendemos a

---

“Introducción...”, p. 14 y ss.), en la obra de aquel aparecerá como catalizador de la acción política. Este es el argumento del duro artículo que dedicará a Schollem: “El mesianismo y su precio”, en *Del culto...*, pp. 45-51.

<sup>73</sup> Jacob Taubes. “Sobre el auge...”, p. 361.

<sup>74</sup> A los cuales verá surgir del aburrimiento en su antropología fenomenológica póstuma. Ver Hans Blumenberg. *Descripción del ser humano*. México, Fondo de Cultura Económica [2006] 2011, p. 529.

<sup>75</sup> Algunas de las reseñas de la época incidieron en este olvido, como la escrita por Gotz Müller

la red de cuestiones que hemos ido desarrollando, podemos desvelar por qué se puede detectar tras el monumental libro blumenberguiano sobre el mito, una obra “ideológica política latente”.<sup>76</sup>

Si seguimos lo antedicho, Blumenberg aparecería en el lado de los mitógenos, de los escépticos con querencia por la democracia liberal que acaban transformando el terreno de lo político en un área de la estética. No obstante, las posiciones que Taubes y Marquard le otorgaban al filósofo de Lübeck distan de ser ciertas. Blumenberg no cree simple y llanamente que necesitemos mitos para la existencia, y su defensa del mito como “trabajo de muchos quilates del logos” no es, en absoluto, el programa para una nueva mitología. El mito nace como forma de depotenciación del absolutismo de la realidad al que se enfrentaría el protohombre. En ese escenario antropogenético, crear relatos que doten de significado la existencia es la forma primigenia de “satisfacer expectativas inteligentes”<sup>77</sup> acerca de la realidad y de uno mismo. Son, por tanto, el primer paso en una toma de distancia necesaria para la existencia del ser humano tras la cual vendrá la cultura, la civilización y la filosofía. Por otra parte, gracias a su vinculación con experiencias básicas de la existencia y al largo proceso de elaboración y modificación de los mitos durante milenios de transmisión oral, se habría llevado a cabo una minuciosa selección que convertiría aquellas narraciones que pasasen a la escritura en una tradición sumamente pregnante a la que recurrir en busca de significado. Por ello, el mito consta de un núcleo capaz de producir variaciones diversas, un espacio que habilita el trabajo intelectual. Nada de esto hace de él algo necesario, de hecho, hasta se le da un final,

---

ante la cual el filósofo de Lübeck reaccionaría refiriéndole un capítulo titulado “Präfiguration”, que se excluyó de la edición del libro por resultar “un ente ajeno al cuerpo de la obra” (Hans Blumenberg. *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*. Berlin, Suhrkamp, p. 64). Tanto el capítulo como la reseña y la breve correspondencia con Müller se encuentran en este volumen. Aun así, ni siquiera la reciente edición de dicho capítulo abordaría el tema de forma explícita, se trata más bien de un análisis de la forma en que recursos míticos de creación de significado se habían empleado en la toma política de decisiones. El fragmento amputado analiza la prefiguración como ayuda para tomar decisiones [*Entscheidungshilfe*] proyectando en el futuro la repetición de un momento mitificado del pasado. Con ello se muestra la presencia de ciertas formas míticas de pensamiento (ver Hans Blumenberg. *Präfiguration...*, p. 9) en lugares en los cuales debería predominar un enfoque pragmático. Los ejemplos que menciona (la invasión de Napoleón de Egipto como repetición de la de César o las esperanzas hitlerianas de que la muerte de Roosevelt fuese una repetición de la “milagrosa” muerte de Isabel de Rusia que permitió a Federico el Grande vencer la Guerra de los Siete Años, por mencionar algunos) exponen la automitificación que opera el protagonista cuando se sitúa en el lugar de su antecesor legendario, un paso que no es muestra alguna de “trabajo sobre el mito”, sino que evidencia un “mundo contrario al realismo” (Hans Blumenberg. *Präfiguration...*, p. 33). Muestra, por tanto, menos un análisis de los mitos políticos que una denuncia de los riesgos de mantener las formas míticas del pensamiento en momentos donde prima una extrema necesidad de realismo.

76 La expresión aparece en el epílogo de los editores de *Präfiguration*. Ver Angus Nicholls y Felix Heidenreich. “Nachwort”, en Hans Blumenberg: *Präfiguration...*, p. 103.

77 Hans Blumenberg. *Trabajo sobre el mito...*, p. 77.

un momento en que la significatividad de su núcleo se diluye, ya sea por la enorme distancia que nos separa del horizonte en el que se originó o a causa del cambio de significado de sus componentes.<sup>78</sup> Este punto ya se señaló en el artículo de 1968, pero pasó inadvertido para los autores que nos ocupan. De otra forma, se vería que a pesar de su función en el origen de la cultura, el mito se inscribía en la historia; incluso que tenía la suya propia.

La historia, el devenir, es lo que realmente preocupa al filósofo hanseático, y es por ella por la que toma partido en todo caso. El mito no es para él aquello que rellena los espacios que el *logos* no es capaz de ocupar, sino un elemento plástico al que recurrir mientras permita proyectar significado. De ese modo, proponer una nueva mitología es absurdo, supondría recorrer un camino ya andado como si fuera de nuevo la primera vez. Algo imposible, salvo que se borre la historia, es decir, la conciencia del devenir que nos ha conducido a la situación actual. Así:

Toda posibilidad de remitificación reside en la ahistoricidad: sobre un espacio vacío es más fácil proyectar señales que indiquen un giro hacia lo mítico. Por eso, la desescolarización de la historia no representa tanto un fallo de planificación o una errónea comprensión de las cosas como un síntoma alarmante que quiere decir que o bien hay ya una mitificación en marcha o bien la pérdida de conciencia histórica forzará su advenimiento. Es posible que de la historia no podamos aprender otra cosa que el hecho de que tenemos historia; pero esto ya obstaculiza que nos sometamos al mandato de los deseos.<sup>79</sup>

La frase más política de *Trabajo sobre el mito* podría ser aquella que reza que “la historia es un talón de Aquiles para el poder puro y duro”;<sup>80</sup> ante un poder que se sacraliza, ante un equilibrio que se autoafirma como definitivo, cabe recordar su contingencia, su dependencia de una sucesión de factores históricos incontrolables e imprevisibles. Podría parecer una nueva recaída en el relativismo; no obstante, como muchos de sus comentaristas han visto bien, es una toma de partido por la razón y por una tradición que entronca con la Ilustración.<sup>81</sup> No es una mitología

---

78 El ejemplo que Blumenberg hiciese valer en relación con esto en su ponencia para el grupo “Poetik und Hermeneutik” era el del eterno retorno de Nietzsche, un mitologema que “supera tanto las recepciones materiales del mito como las formales, llevándolas a su valor límite: el modo de repetición del pensamiento mítico se convierte aquí en su único y último contenido” (Hans Blumenberg. *El mito y el concepto...*, pp. 31-32). Se trata de una deformación extrema del mito que elimina lo que tiene significado y se queda con una esencia formal irreconocible.

79 Hans Blumenberg. *Trabajo sobre el mito...*, pp. 112-113.

80 Hans Blumenberg. *Trabajo sobre el mito...*, p. 24.

81 A pesar de ser una obra que el tiempo ha dejado obsoleta, la monografía introductoria de F. J. Wetz era muy certera y aguda, en especial al calificar el pensamiento de Blumenberg como “ilustración sin ilusiones con una resignada aceptación de la pérdida” (ver Franz Josef Wetz. *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*. Valencia, Alfons el Magnànim, [1993] 1996, p. 147). En una línea similar se pronuncian intérpretes como José Luis Villacañas u Oliver Müller.

ilustrada que sacralice un presente que se acepta de modo acrítico, como tampoco supone un futurocentrismo revolucionario, sino que es el intento de adecuar las exigencias y las posibilidades a un devenir que es el medio en el que se ha de mover el ser humano, cuya realidad presente es el espacio de interacción entre pasado y futuro. Entre ellos no hay más que un esfuerzo continuado, como ya se decía en *El mito y el concepto de realidad*, la contienda interminable entre “la razón y su abismo”,<sup>82</sup> en la cual se articula y se conforma el ser humano.

De los tres autores que nos ocupan, solo Blumenberg fue tan ambicioso como para tratar de construir un “concepto histórico de historia”, para tratar de comprender su *eidos a posteriori*.<sup>83</sup> La reconstrucción de este concepto nos excede aquí, pero en ella, el mito es un primer paso en un intento constante por alcanzar un mayor dominio sobre las condiciones de existencia, por alejar el absolutismo de la realidad. Un primer paso que al parecer dio el politeísmo griego de una forma más completa que otras tradiciones mitológicas, ya que, con su disposición al juego, creó un espacio de libertad y no uno de sumisión. En esa disponibilidad de las condiciones de existencia podría cifrarse un concepto histórico de historia, una justificación del motivo por el que se inició y se mantuvo un decurso que permita vertebrar criterios que articulen la praxis y permitan hacer pensable el futuro sin paralizar el cambio ni lanzarse de forma ciega en sus brazos. Si hay una toma de partido en Blumenberg, es por la historia, entendida como la historia de la racionalidad. La más antigua tradición de Occidente.

## Conclusión. Por un concepto histórico de historia

Quien haya llegado hasta aquí ya debe comprender la presunta actualidad que se le otorgaba a este fragmento de historia de las ideas. La reconstrucción histórico-conceptual de este pequeño episodio evidencia cómo las “resonancias” sedimentadas en el concepto de mito determinan un terreno de pensamiento que no se limita a la mera reconstrucción histórica del pasado. De ahí que sean tanto “índices” de posiciones y motivaciones vinculadas al “mundo de la vida”, como factores que tienen consecuencias en el correspondiente discurso teórico, mientras que, como se aprecia en el caso que nos ha ocupado, parecen actualizar este concepto en tanto herramienta del pensamiento. Así, puede verse cómo las posturas de Taubes y de Marquard persisten en nuestros días, inclu-

---

82 Hans Blumenberg. *El mito y el concepto...*, p. 24.

83 Ver Pedro García-Durán. *El camino filosófico de Hans Blumenberg. Fenomenología, historia y ser humano*, Valencia, Alfons el Magnànim, 2017.

so más pronunciadas debido a la crisis económica y política en la que vivimos. Ambas son, por otra parte, compromisos con un momento del tiempo, y no con el devenir en su conjunto. El conformismo marquardiano, equilibrado por los dioses del presente, y el revolucionario mesianismo de un Taubes íntimamente comprometido con el advenimiento de su Dios futuro son, a su vez, reacciones políticas emocionales que nos pueden resultar familiares. La historia, mientras tanto, entendida como contingencia y cambio permanente, se sitúa entre ambas teofanías, como el único espacio para el ser humano. Allí es donde se puede hallar un “concepto histórico de historia” desprovisto de ilusiones y que, si bien no basta para planificar el futuro ni estabilizar el presente, sí permite calibrar el espacio en el que se mueve el ser humano para contrarrestar la tentación de ceder a esas pasiones de forma ciega. Por ello, en un momento de crisis profunda, la filosofía no debe comprometerse con dios alguno, sino con aquello que permita ampliar el espacio interdivino en el que se vive.

## Bibliografía

**Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max.** *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, [1969] 2001.

**Adorno, Theodor W. y Mann, Thomas.** *Correspondencia 1943-1955*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

**Blumenberg, Hans.** *La risa de la muchacha tracia*. Valencia, Pre-Textos, [1987] 2000.

— *Paradigmas para una metaforología*. Madrid, Trotta, [1960] 2003.

— *Trabajo sobre el mito*. Madrid, Paidós, [1979] 2003.

— *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona, Herder, [1971] 2004.

— *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia, Pre-Textos, [1966/1988] 2008.

— *Descripción del ser humano*. México, Fondo de Cultura Económica, [2006] 2011.

— *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*. Berlin, Suhrkamp, 2014.

**Blumenberg, Hans y Taubes, Jacob.** *Briefwechsel (1961-1981) und weitere Materialien*. Berlin, Suhrkamp, 2013.

**Boden, Petra y Zill, Rüdiger.** *Poetik und Hermeneutik im Rückblick. Interviews mit Beteiligten*. Paderborn, Wilhelm Fink, 2017.

**Borck, Cornelius.** “Pensar y escribir en el grupo de trabajo. La forma de trabajo de Poética y hermenéutica como constelación” en Oncina Coves, Faustino (ed.): *Constelaciones*. Valencia, Pre-Textos, pp. 225-250.

**Buch, Robert y Weidner, Daniel.** *Hans Blumenberg lesen. Ein Glosar*. Frankfurt, Suhrkamp, 2014.

**Fragio, Alberto.** *Destrucción, cosmos, metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg*, Roma, Lampi di stampa, 2013.

**Fuhrmann, Manfred** (ed.). *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. Poetik und Hermeneutik IV*. München, Fink, 1971.

**García-Durán, Pedro.** “El mundo’ de lo más o menos insignificante: De la racionalidad de conceptos y metáforas en Hans Blumenberg”, *Revista de filosofía Aurora*, Vol. 27, N° 41, 2015, pp. 451-470.

**Graevenitz, Gerhard von y Marquard, Odo** (eds.). *Kontingenz. Poetik und Hermeneutik VII*. München, Fink, 1998.

**Hegel, Georg Wilhelm Friedrich**. *Escritos de juventud*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

*Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, Vol. 35, N° 1, 2010. Número monográfico dedicado a *Poetik und Hermeneutik*.

**Iser, Wolfgang** (ed.). *Immanente Ästhetik, ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne. Poetik und Hermeneutik II*. München, Fink, 1966.

**Jonas, Hans**. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*. Valencia, Alfons el Magnànim, [1954] 2000.

**Kirke, Xander**. *Hans Blumenberg. Myth and Significance in Modern Politics*. Berlin, Springer, 2018.

**Koselleck, Reinhart**. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós [1979] 1993.

**Kranz, Margarita**. “Begriffsgeschichte Institutionell. Die Senatskommission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956-1966). Darstellung und Dokumente”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, N° 53, 2011, pp. 153-226.

— “Begriffsgeschichte institutionell. Die Kommission für Philosophie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz unter den Vorsitzenden Erich Rothacker und Hans Blumenberg (1949-1974)”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, N° 54, 2013, pp. 119-194.

**Mann, Thomas**. *Consideraciones de un apolítico*. Madrid, Capitán Swing, [1918] 2011.

**Marquard, Odo**. *Adiós a los principios. Estudios filosóficos*. Valencia, Alfons el Magnànim. [1981] 2000.

— *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*. Barcelona, Paidós, [2000] 2001.

— *Dificultades con la filosofía de la historia*. Valencia, Pre-Textos, [1973] 2007.

— *Individuo y división de poderes*. Madrid, Trotta, [1981] 2012.

**Nicholls, Angus.** *Myth and the Human Sciences. Hans Blumenberg's Theory of Myth.* New York, Routledge 2015.

**Oncina Coves, Faustino y García-Durán, Pedro** (eds.). *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad.* Valencia, Pre-Textos, 2016.

**Preisendanz, Werner y Warning, Reiner** (eds.). *Das Komische. Poetik und Hermeneutik VII.* München, Fink, 1976.

**Schelling, Friedrich.** *Antología.* Barcelona, Península, 1988.  
— *Filosofía del arte.* Madrid, Tecnos, [1859]1999.

**Schelsky, Helmut.** *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend.* Düsseldorf, Eugen Diederichs Verlag, 1957.

**Taubes, Jacob.** *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica.* Buenos Aires, Katz, [1996] 2007.

**Wetz, Franz Josef.** *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas.* Valencia, Alfons el Magnànim, [1993]1996.



CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
RESEÑAS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS

CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS  
HISTÓRICOS  
CONCEPTOS  
CONCEPTOS

David Hereza Modrego. “*Begriffsgeschichte y Konstellationsforschung*.  
Un comentario crítico”, *Conceptos Históricos*, 5 (7), pp. 158-175.



# ***Begriffsgeschichte y Konstellationsforschung***

## **Un comentario crítico<sup>1</sup>**

**David Hereza Modrego**

david.hereza@uv.es

Universidad de Valencia, España

*Constelaciones*, editado por Faustino Oncina Covés  
Valencia, Pre-Textos, 2017, 252 pp.

En octubre de 2015 se llevó a cabo en Valencia un congreso con el título “Historia conceptual y método de constelaciones”, del que es fruto el libro colectivo *Constelaciones*, editado por Faustino Oncina.<sup>2</sup> Dicho congreso se organizó en el marco de un proyecto de investigación sobre la *Begriffsgeschichte* [historia conceptual], que el Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia lleva adelante desde hace más de una década y que en dicha ocasión se propuso establecer las posibilidades de maridaje entre la historia conceptual y “un tema tan en boga” como es la *Konstellationsforschung* [análisis de constelaciones] (p. 14).

Esta intención, sin embargo, no debe ser entendida como el trabajo meramente abstracto que requiere cualquier comparación analítica, sino como aquello que H.-G. Gadamer promovió desde la *Senatskommission für begriffsgeschichtliche Forschung* en los años sesenta del siglo pasado, a saber, una defensa y puesta en práctica de la historia conceptual como procedimiento historiográfico. Una escrupulosa realización de tal fin pasa necesariamente por prestar atención a las críticas y retos que se presentan en el seno de esta misma teoría, algo que en este libro se traduce en el intento de “medir las fuerzas de la historia conceptual” en

---

1 Este trabajo ha sido redactado en el marco del proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Educación de España FFI2017-82195-P de la AEI/FEDER, UE, y con el apoyo de una beca estatal FPU (FPU15/05250).

2 En este ensayo, la obra editada por Faustino Oncina *Constelaciones* se citará en el cuerpo de texto. Todas las otras referencias se remitirán al pie de página.

su confrontación con otras perspectivas historiográficas, en este caso, el análisis de constelaciones (p. 15).

Pero sería erróneo reducir la pretensión del libro a esta única meta. No solo el estatus filosófico y metodológico de la *Begriffsgeschichte* es un tema de la literatura especializada reciente; el mismo análisis de constelaciones supone un problema a pesar del vigor que muestra en la bibliografía alemana. Después de su gran desarrollo de la mano de D. Henrich a partir de los años noventa, la pregunta que surge ahora es si tal investigación es tan siquiera un “método” y, si lo es, qué lo caracteriza. En este sentido, el congreso de Valencia y el libro aquí mencionado surgen también del envite nacido de un congreso celebrado en la Ludwig-Maximilians Universität München y cuyos resultados, de forma análoga, salieron a la luz en el libro colectivo *Konstellationsforschung*, publicado en 2005.<sup>3</sup>

A partir de estos estímulos y de la mano de las contribuciones del libro *Constelaciones*, en las siguientes páginas nos proponemos visitar la empresa abierta en 2015 focalizándonos en el nexo entre el *análisis de constelaciones* y la *historia conceptual*.

Una panorámica de todas las sinergias que han hecho posible el libro, que funge además como introducción a un tema no excesivamente conocido en nuestro espacio idiomático,<sup>4</sup> es expuesta en los dos capítulos inaugurales, escritos por Faustino Oncina (pp. 13-29) y Antonio Gómez Ramos (pp. 33-55). A partir de lo contenido allí, se ramifican todas las intervenciones posteriores. Además, en ellos se plantean los problemas principales en los que merece la pena detenerse: en primer lugar, qué significa análisis de constelaciones y, en segundo, qué relaciones pueden establecerse entre dicha metodología y la historia conceptual. De estos, como veremos, se sigue también otro no menos importante: qué retos nacen de esta confrontación para la historia de la filosofía.

Una primera aproximación al análisis de constelaciones va unida al idealismo alemán. Como Oncina (p. 17) y Gómez Ramos bien señalan: “Dieter Henrich propuso la idea de las constelaciones para dar cuenta de ese fenómeno tan singular en la historia de la filosofía que fue el idealismo alemán”, en el cual “no podía valer una historia lineal de grandes autores”, ni “tampoco valía completar los recovecos de esa historia, como un *puzzle*, publicando exhaustivamente la edición crítica de las obras

---

3 Ver Martin Mulsoy y Marcello Stamm (eds.). *Konstellationsforschung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005.

4 Sobre la *Konstellationsforschung* no existe bibliografía en castellano, aparte del libro aquí comentado *Constelaciones*. La única traducción vinculada a este tema es el artículo de Manfred Frank. “Aproximación infinita. Consideraciones a partir de la constelación del primer romanticismo alemán”, *Análisis*, Vol. 2, Nº 2, [2007] 2015, pp. 311-333. Sobre Dieter Henrich –promotor de esta tendencia historiográfica– sí que existe más literatura secundaria, pero no sobre la *Konstellationsforschung*. Al respecto, ver el “Prólogo” de Jacinto Rivera Rosales en Dieter Henrich: *Vida consciente*. Barcelona, Síntesis, [1999] 2005.

completas de cada uno de esos grandes individuos” (pp. 33-34). Dicho en pocas palabras: es insuficiente la comprensión de esta época que se podía extraer de la linealidad historiográfica establecida por Hegel y sus sucesores (Erdmann, Fischer) que acabó siendo la norma de todo “buen manual”.<sup>5</sup> Se requiere algo más para el estudio del pensamiento de aquel período; y esto es lo que tiene la pretensión de ofrecer el concepto historiográfico de “constelación”.

Ahora bien, frente a la facilidad que supone determinar negativamente esta propuesta historiográfica, surgen varias dificultades al buscar un esclarecimiento positivo de la misma. Con la intención de adentrarse en ellas, Faustino Oncina ofrece una primera definición de dicha teoría:

La teoría de las constelaciones (...) es el método de investigar la concurrencia de autores diferentes en un espacio acotado de pensamiento común con el fin de poner al descubierto itinerarios filosóficos a partir de libros, obras póstumas, cartas, reseñas, fragmentos y conversaciones (p. 15).

En última instancia, el objetivo –se podría continuar– consiste en “abarcar [tanto] lo tematizado explícitamente como lo pasado en silencio” (p. 17), logrando así explicar dicha concurrencia, que no se deja aprehender según los modelos historiográficos tradicionales.

Con esta definición ya se anuncia la característica principal del análisis de constelaciones: el intento de comprender las obras –como señala Gómez Ramos citando a Henrich– mediante un concepto, el de constelación, que “no se deriva de las mismas, pero las explica” (p. 35).<sup>6</sup> Dicha propuesta no se limita a un análisis genético de las obras de los autores, sino que intenta ir más allá de lo anunciado explícitamente en ellas. No consideramos baladí, por tanto, recordar que el objetivo último es siempre la “comprensión de una teoría filosófica del pasado” y el análisis de constelaciones brinda “un medio” para ello. Y este no es otro que el concepto de *Konstellation*.

Pero la cuestión no es tan sencilla, sobre todo cuando bajo dicho concepto Henrich y sus discípulos presuponen otras muchas nociones: la de “influencia/concurrencia de diferentes autores”, “situación problemática [*Problemlage*]” o “espacio de pensamiento [*Denkraum*]”. Con ellas, la *Konstellationsforschung* tiene la pretensión de ofrecer una

<sup>5</sup> A pesar de su importancia, no existen aún muchas contribuciones que estudien la influencia historiográfica de Hegel en el proceso de formación del concepto de modernidad, en la que se incluye el idealismo, y que predomina en los manuales de historia de la filosofía. Un ejemplo de la realización de esta tarea se encuentra en Salvi Turró. *Filosofía i Modernitat*. Barcelona, Universitat de Barcelona, 2016, pp. 21-50.

<sup>6</sup> Ver Dieter Henrich. *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, p. 39. También Dieter Henrich. “Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie”, en Martin Mulsow y Marcello Stamm (eds.): *Konstellationsforschung...*, p. 17.

historia de la filosofía más nutrida, heterogénea, “lo que permite tener una imagen polícroma de posibilidades” (p. 18) de la que aún podemos aprender. Ahora bien, una definición exacta de dónde se fundamentan, cómo se realizan y cómo se deban entender dichas nociones (y, con ellas, el concepto de “constelación”) supone aún un interrogante abierto.

Así, la *Konstellationsforschung* se destaca *prima facie* por estos dos rasgos. Por un lado, y de forma negativa, esta se puede definir haciendo alusión a los múltiples conceptos que presupone la historia de la filosofía al uso y que el análisis de constelaciones rebasa, como las categorías habituales de influencia, tradición o biografía (p. 15, p. 25). Por otro, y de forma positiva, dicha historiografía permite atisbar nuevos horizontes, como el descubrimiento “de consecuencias no queridas, ligadas a posibilidades no realizadas” (p. 44) que permiten trazar caminos del pensamiento quizá hoy aún inexplorados. Esta imagen jánica señalada por Oncina y Gómez Ramos fija ya la productividad del concepto, pero también el rompecabezas que supone una delimitación exacta. Luego volveremos a esta cuestión, nada despreciable para entender la biografía intelectual de Dieter Henrich. Sin embargo, ahora cabe mencionar, como también se hace en los dos capítulos que comentamos, los quehaceres pendientes de tal metodología.

Siguiendo a Oncina, vamos a prestar atención a los dos grandes problemas (p. 16) que deben ser resueltos para consolidar la “posible validez metodológica” del concepto de *Konstellation* “como instrumento para entender determinados fenómenos históricos” (p. 36):

a) Por un lado, la falta de una definición precisa, consecuencia de la ausencia de reflexión metodológica sobre la misma, lo cual arrastra el peligro, además, de “barajar los datos irreflexivamente en función de necesidades actuales” (p. 16). Se requiere, por tanto, una explicitación del proceso de conocimiento histórico, del concepto de *comprensión* que tal teoría presupone.

b) Por otro lado, surge el problema de su exigua aplicación, pues dicho método requiere una “exuberancia documental” rara de encontrar y que acaso se limite exclusivamente al período del idealismo alemán.

Estos problemas (reflexión metodológica y extensión de su aplicación), ya claramente apuntados en el libro mencionado de Mulsow y Stamm, componen los *puncta dolentia* de esta teoría y los momentos ineludibles de una confrontación con ella. Justamente Oncina señala la importancia de estos problemas y afirma de manera categórica que el análisis de constelaciones “solo sobrevivirá si logra detectar algunas otras posibles constelaciones y no se agota en su aplicación eminente” al idealismo alemán (p. 17).<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Ya apuntado en Faustino Oncina Covés. “Introducción a la traducción de la Nueva Deducción del Derecho Natural de Schelling”, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, Nº 3, 2011. Disponible en

Pero, al mismo tiempo, estas dos primeras intervenciones promueven tentativas de solución. Respecto a la carencia de reflexión metodológica del análisis de constelaciones, Oncina apuesta por echar la vista atrás, hacia los primeros usos de la metáfora “constelaciones” que “ha descuidado el trío Henrich-Mulsow-Stamm”, y, ayudado por la historia conceptual, “explorar todos los eslabones, aquilatar las posibles sinergias y propiciar su fecundación recíproca” (p. 17). Al mismo tiempo, considera necesario el desarrollo de líneas de investigación aún poco transitadas que amplíen el “radio de acción” del análisis de constelaciones, especialmente en el siglo XX, remitiendo, por ejemplo, a la posible constelación de Marburgo que pivotaba en torno a Heidegger entre 1923 y 1928, y al grupo “Poética y hermenéutica”.

Con ello, el capítulo de Oncina apunta a una eventual consolidación recíproca entre *Konstellationsforschung* y *Begriffsgeschichte*. Gómez Ramos no es tan optimista sobre tal enlace, si bien en este capítulo el sentido de *Begriffsgeschichte* se restringe a la semántica histórica de Koselleck. Sobre la misma afirma:

La relativización de lo individual (ya sea la obra individual o el hombre individual) y la presencia de consecuencias no queridas, ligada a posibilidades no realizadas, son, creo, los dos límites en los que la historia conceptual y el método de las constelaciones se tocan; pero también, por ello, se distinguen (p. 44).

Los dos autores señalan aspectos muy importantes a los que volveremos más adelante. Antes merece la pena atender al contenido restante del libro, compuesto, después de esta “introducción teórica”, por diferentes estudios de naturaleza más práctica.

Siguiendo la estela marcada por el propio impulso de Henrich, las cuatro contribuciones siguientes se mueven en la órbita del idealismo alemán, el terreno más propicio al método de constelaciones.

La primera de este conjunto de contribuciones sobre el idealismo es la de Vicente Serrano, quien en “Constelaciones y conceptos en la comprensión del Idealismo alemán” (pp. 51-72) intenta “forzar” la categoría de constelación “en la dirección de considerar los conceptos como una constelación de significados cambiantes en función de acontecimientos, experiencias y expectativas de quienes los trabajaron en esos años” (p. 54). En el capítulo anterior, Gómez Ramos había barruntado en la constelación como “concepto metodológico en referencia a individuos”, una distancia respecto a la historia conceptual que ahora Serrano se afana por disolver mediante un estudio resumido de cuatro conceptos: libertad, absoluto, fe y vida, y lo hace en la dirección que Oncina señalaba: la fusión de los horizontes de Henrich con la historia conceptual.

El breve boceto que yo he dibujado intenta dentro de sus limitaciones una aproximación de esas características, aunque obviamente el foco no ha podido descender tanto como debería y se ha limitado a una primera aproximación panorámica en la que los conceptos dibujados, lejos de ser nociones invariables, constituyen cada uno de ellos una constelación de sentidos en la que la dimensión diacrónica que atraviesa los términos, lejos de perderse, constituye un marco capaz de encuadrar a su vez los movimientos y la vida de personajes y documentos (p. 71).

Con ello, sin embargo, no creemos que se esté “forzando” en exceso el concepto de constelación, sino más bien poniendo de relieve una de sus características. Con esta contribución se manifiesta algo crucial en la obra de Henrich. Al fin y al cabo, no sería erróneo describir el recorrido intelectual de este autor como una recuperación de ciertos “conceptos fundamentales” para el presente, concretamente, el de *conciencia* y *subjetividad*.<sup>8</sup> El análisis de “constelaciones” debe ser visto como un “medio” para el esclarecimiento conceptual de tales nociones, lo que indica ya que las relaciones entre historia conceptual y tal metodología están más próximas de lo que cabe pensar.

Si el capítulo de Vicente Serrano se ocupaba de dar una respuesta a la insuficiencia metodológica de la *Konstellationsforschung*, en el cuarto capítulo del libro, G. Pinna intenta ampliar el ámbito de aplicación, es decir, el otro problema señalado. Las constelaciones abordadas por Henrich son tres: Jena, Hamburg y Frankfurt, y con ellas pretende reconstruir la *prehistoria* del idealismo alemán.<sup>9</sup> Sin embargo, Pinna añade en su contribución, “Una constelación berlinesa” (pp. 75-89), que no solo dicha prehistoria se puede explicar en “términos constelativos”. También, por ejemplo, las *postrimerías* del Idealismo, en este caso, la época de Hegel en Berlín, pueden ser entendidas de este modo. La autora quiere ampliar así el análisis de constelaciones mostrando

cómo la estética de Hegel en su configuración definitiva (y, por ende, la teoría del arte que ha influenciado de manera más sólida la reflexión estética de los últimos dos siglos) es, en parte, el resultado de una interacción significativa con el contexto cultural en el que el filósofo se encuentra trabajando en la época en que imparte sus ciclos de lecciones en la Universidad de Berlín entre 1819 y 1831 (pp. 75-76).

G. Pinna aduce buenos motivos que avalan sus hipótesis, pero en qué medida se pueda hablar aquí de una constelación *sensu stricto*, es algo

---

8 El mismo Henrich interpreta así su propia labor intelectual. Ver Dieter Henrich. “Die deutsche Philosophie nach zwei Weltkriegen”, en *Konzepte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, p. 47 y ss.

9 Ver Dieter Henrich. “Konstellationsforschung zur klassischen...”, pp. 18-22.

que solo un estudio pormenorizado y una aclaración de las condiciones que esta debe cumplir puede resolver. Por ello, esta problemática no solo tiene como meta ampliar el radio de aplicación del concepto de constelación. Lo que Pinna quiere resaltar son justamente las condiciones configuradoras de un *Denkraum*, concepto que Henrich y Frank señalan como *conditio sine qua non* de las constelaciones: ¿cuáles son los elementos que definen tal “espacio de pensamiento”? ¿Es algo totalmente necesario en una constelación? Tales preguntas no son baladíes si se quiere tantear otras alternativas como la ya mencionada constelación de Marburgo.

El ciclo de artículos sobre el idealismo concluye con dos contribuciones sobre el *romanticismo alemán*. Con el primero, “la constelación del romanticismo político” de Carla de Pascale (pp. 93-108), entra en escena la siempre controvertida teoría política del romanticismo, de la que se analiza a grandes rasgos algunas consideraciones que van desde Novalis hasta un “romanticismo maduro”. El segundo, escrito por Giorgia Cecchinato con el título “¿Qué es el romanticismo alemán en último término?” (pp. 111-125), desgrana la problematicidad de los análisis históricos de la misma *Konstellationsforschung*. Sin querer menospreciar el avance que ha supuesto tal perspectiva en los estudios del primer romanticismo alemán, Cecchinato sostiene que la interpretación de Manfred Frank adolece de ciertas hipersimplificaciones que irían contra el espíritu de la misma *Konstellationsforschung*. Dicho autor –junto con otros, como Beiser– no sería “fiel al programa de Henrich que pretende asociar a una investigación histórica un análisis preciso de los nexos teóricos que contribuyen a formar una teoría, aunque sea de modo completamente implícito” (p. 115). Ahora bien, Cecchinato no se queda en la mera crítica, sino que muestra en la segunda parte de su artículo cómo el concepto de estética en Fichte –completamente descuidado por Frank– debe también jugar un papel importante en la famosa constelación romántica (p. 116 y ss.).

Es imposible no conceder cierta razón a la autora de esta contribución, aunque no en su totalidad. A nuestro parecer, es algo exagerado considerar que Frank utilice la idea de Henrich de una forma errónea; más bien al contrario, creemos que ilustra paradigmáticamente su productividad. Cómo ha extirpado de la bibliografía secundaria sobre el romanticismo las comprensiones ingenuas y al uso del concepto de “nostalgia”, “absoluto” e “idealismo”, es una contribución ejemplar de la utilidad de este concepto historiográfico.<sup>10</sup> De hecho, dada la singular naturaleza de los textos del primer romanticismo [*Frühromantik*], a caballo entre literatura y filosofía, nos movemos

10 Un ejemplo de las contribuciones sobre el romanticismo que la *Konstellationsforschung* ha superado lo puede encontrar el lector en Isaiah Berlin. *Las raíces del romanticismo*. Taurus, Madrid, 2015.

sobre un terreno donde comparecen claramente las funciones del concepto de constelación. Los estudios de Frank permiten entender límpidamente cómo nociones de *carácter biográfico*—como la relación personal de Novalis con Schmidt y Erhard— dan pie a la penetración de los *elementos filosóficos* que serían totalmente incomprensible sin tener en consideración tales nociones extrafilosóficas. Desde tal vinculación personal podemos suponer, por ejemplo, que Novalis hizo suyas las críticas de Schmidt a Reinhold hasta el punto de desarrollar a partir de ellas una teoría propia que subyace a sus textos literarios.<sup>11</sup> En pocas palabras: en dichos estudios vemos con nitidez el movimiento fundamental del análisis de constelaciones, a saber, postular elementos que, sin estar presentes en las obras, las explican.

Sin duda, hay detalles que deben ser enmendados. Como bien observa Cecchinato, una de las figuras principales es Fichte. Si uno tiene en cuenta, por ejemplo, el *excursus* que Frank dedica al famoso artículo del autor de *Sobre el concepto de Doctrina de la ciencia*,<sup>12</sup> a partir del cual entiende el significado general de la *Wissenschaftslehre*, parece evidente la necesidad de un análisis más minucioso que el allí ofrecido. Pero lo mismo se podría aplicar a la teoría de K. L. Reinhold. Está muy extendida la opinión de que la *Elementarphilosophie* de este autor, cuya expresión más famosa sería el *Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögen* (1789), arranca de “un principio primero”, y así lo desarrolla Frank (y con él, otros muchos autores que siguen esta visión). Sin embargo, quien lea el *Versuch* no encontrará en ningún lado dicho principio,<sup>13</sup> pues solo a partir de los *Beyträge* empieza a jugar un papel importante en el ejercicio de fundamentación de Reinhold (que, además, no es exactamente tal y como Frank quiere exponerlo).<sup>14</sup> Sea como sea, obviamente aún queda mucho estudio histórico-filosófico del idealismo alemán por hacer, algo que en última instancia es el objetivo de Henrich, quien niega haber dado una “lectura definitiva del mismo”.<sup>15</sup>

11 El mismo Frank es contundente al respecto en “Aproximación infinita...”, p. 316.

12 Ver Manfred Frank. *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, pp. 152-199.

13 Lo que Reinhold posteriormente denominará “principio de la conciencia” se desarrolla en el parágrafo VII del *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen* (Jena, bei Mauke, 1789) sin tematizar esto como *Grundsatz*, es decir, como “primer principio”.

14 Ya en su época se entendió erróneamente el proyecto de la filosofía elemental como un entramado totalmente deductivo a partir del “principio de la conciencia”, algo de lo que el mismo Reinhold se burlaba: “Es würde eine lächerliche Einbildung sein, wenn man annehmen wollte, daß eine ganze Wissenschaft in ihrem ersten Grundsatz wie eine Iliade in einer Nußschale eingewickelt liege, und daß man nur den ersten Grundsatz zu besitzen brauche, um die ganze Wissenschaft in seiner Gewalt zu haben” (Karl Leonhard Reinhold. *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betrifft*. Jena, bei Mauke, 1790, p. 116).

15 Dieter Henrich. “Konstellationsforschung zur klassischen...”, p. 24.

A partir de la mitad del libro (p. 126 y ss.) se empieza a llevar a cabo la tarea histórico-conceptual que se proponía en el primer capítulo de rastrear los primeros usos de la metáfora como momento de unión entre *Begriffsgeschichte* y *Konstellationsforschung*. Esta nueva sección se inaugura con un ensayo sobre el concepto de “constelación” en la sociología del saber de Karl Mannheim, al que siguen otros cuatro sobre el sentido de tal metáfora en la teoría crítica, principalmente en el binomio Benjamin-Adorno, tándem quizá mucho más conocido en el ámbito de lengua hispana que el de Henrich-Frank.

Los dos primeros artículos de esta segunda mitad del libro, de Ernst Müller y Falko Schmieder (investigadores en el *Zentrum für Literatur- und Kulturforschung* de Berlín) siguen la senda abierta por Andrea Albrecht.<sup>16</sup> Müller, en “El concepto de constelación en la temprana sociología del saber” (pp. 127-143), continúa algunas reflexiones ya esbozadas con anterioridad<sup>17</sup> sobre el papel de Mannheim y su concepto de constelación en los derroteros de la historia conceptual, mientras que Schmieder se aventura a una incursión en el “método y función del pensamiento constelativo en Walter Benjamin y Theodor W. Adorno” (pp. 145-166).

Este último capítulo de Schmieder funge de punto de transición entre el análisis de constelaciones –como se había tematizado hasta ahora– y otros usos alternativos del concepto de constelación. Esta nueva dirección es la que se impone en los tres artículos siguientes, en los que se aprecia un alejamiento de la cuestión de las simetrías y divergencias de la *Begriffsgeschichte* y la *Konstellationsforschung*, y se prima la relación de la primera con la teoría crítica, planteamiento que también representa un desafío para la historia conceptual. José Manuel Romero Cuevas, en su artículo “Constelación histórica y crítica del presente” (pp. 167-184), propugna crear una “constelación histórica y crítica del presente” promoviendo, así, “un diálogo entre W. Benjamin y R. Koselleck”. Dicho intento de diálogo es proseguido por Sergio Sevilla en “La historia tras el abandono de la pretensión de totalidad” (pp. 185-205), pero remplazando como interlocutor a Benjamin por Adorno. El ciclo se cierra con “Constelaciones urbanas” (pp. 207-224), una especie de *case study* del concepto de constelación de la teoría crítica, concretamente de Benjamin, centrado en la ciudad moderna y realizado por Anacleto Ferrer y Francesc J. Hernández. En los artículos anteriores se aborda otro concepto de constelación, siempre vinculado a las ciencias humanas, pero cuyos dominios quedan un tanto lejos del objetivo que aquí perseguimos.

16 Andrea Albrecht. “Konstellationen. Zur kulturwissenschaftlichen Karriere eines astrologisch-  
astronomischen Konzepts bei Heinrich Rickert, Max Weber, Alfred Weber und Karl Mannheim”,  
*Scientia Poetica*, Nº 14, 2010, pp. 104-149.

17 Ver Ernst Müller y Falko Schmieder. *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein  
kritisches Kompendium*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2017, pp. 200-209.

Para terminar, el libro retoma la *Konstellationsforschung* como problema historiográfico, preguntándose si “Poetik und Hermeneutik” encaja en la forma de una constelación. La respuesta de algunos de sus miembros, entre los que destaca el mismo D. Henrich, es negativa (p. 233). Ahora bien, lo que propone Cornelius Borck en “Pensar y escribir en el grupo de trabajo” (pp. 225-250) es explorar, a modo de colofón, si hay otras categorías de constelación que surjan de los análisis de Benjamin y Adorno, y mediante las cuales pueda franquearse el umbral del grupo de trabajo.

A un atento lector de este libro le chocará la polisemia de la metáfora “constelación”; esta es un arma de doble filo que, por eso, requiere ser usada con máximo esmero para conseguir réditos. Precisamente, a este “trabajo del concepto” es a lo que invita la publicación que comentamos, carente de respuestas definitivas, pero rica en indicios para proseguir la discusión. En nuestras siguientes líneas queremos recoger el guante de esta propuesta y esbozar una aproximación personal a este tema.

Con miras a afrontar el reto que nos planteábamos acerca del significado de la *Konstellationsforschung* como método historiográfico (*philosophiegeschichtliche Methode*)<sup>18</sup> y del tipo de “relación entre dicha metodología y la *Begriffsgeschichte*”, queremos introducir dos consideraciones que, en nuestra opinión, marcan el rumbo que se debería seguir en la investigación de este problema.

En primer lugar, creemos necesario invertir la dirección que las reflexiones sobre el análisis de constelaciones han tomado a partir del ya citado libro *Konstellationsforschung*, concretamente a partir de los artículos de Mulsow y Stamm.<sup>19</sup> Ellos constituyen un intento de definir dicha perspectiva a resultados del “Jena-Project”<sup>20</sup> en el que se articuló semejante método historiográfico, a fin de explicar *a posteriori* el éxito de Henrich y su grupo en la Ludwig-Maximilians Universität München. Aun reconociendo la *Innovationsleistung*<sup>21</sup> que representaría este método, las contribuciones recogidas en dicho volumen pretenden determinar con más exactitud el proyecto “todavía bisoño”<sup>22</sup> del análisis de constelaciones mediante una “ampliación” del concepto de *Konstellation*.

18 Así lo define Martin Mulsow en *Freigeister im Gottsched-Kreis*. Göttingen, Wallstein, 2007, p. 8.

19 Ver las contribuciones de Martin Mulsow y Marcello Stamm en Martin Mulsow y Marcello Stamm (eds.): *Konstellationsforschung...*, pp. 74-101, y pp. 31-74, respectivamente.

20 “Jena-Project” es el título del proyecto de investigación que Henrich llevó a cabo a partir de 1985 en la Universidad de Múnich hasta su jubilación, cuyos resultados principales están expuestos en los libros que el mismo D. Henrich y M. Frank publicaron en aquellos años bajo el proyecto de una “Konstellationsforschung” del idealismo alemán, tal y como el primero había planteado en los años noventa (Ver Dieter Henrich. *Konstellationen...*, pp. 27-47).

21 Marcello Stamm. “Konstellationsforschung...”, p. 63.

22 Martin Mulsow. *Freigeister im Gottsched-Kreis...*, p. 8.

Al adoptar tal perspectiva se corre el peligro de descuidar los sedimentos del “método de constelaciones”, el trabajo historiográfico desarrollado por Dieter Henrich que fue condición de posibilidad de su surgimiento. La *Konstellationsforschung* debe ser vista como la *consumación* del improbable esfuerzo de Henrich: una labor que *empieza* entre los años cincuenta y los sesenta del siglo pasado y que, con diferentes matices, culmina en el desarrollo del “Jena-Project”.<sup>23</sup> Solo desde esta óptica cabe entender su programa de investigación entre 1985 y 2004 en Múnich. En suma: el análisis de constelaciones no es en ningún caso un proyecto “todavía bisoño”, sino más bien añejo, con un poso que no debe ser olvidado para una adecuada comprensión del quehacer historiográfico en cuestión.

La segunda consideración preliminar es un detalle anecdótico, pero que quizá deba ser traído a colación. Como se menciona en el volumen *Constelaciones* (p. 44), un punto en común entre la *Konstellationsforschung* y la *Begriffsgeschichte* es H.-G. Gadamer, quien fue director de la tesis doctoral de Henrich.<sup>24</sup> Ahora bien, una posible relación entre este y la historia conceptual podría no acabar en la mera dependencia académica mencionada. La historia conceptual se fragua como “método historiográfico” en los encuentros organizados durante los años sesenta por la *Senatskommission für begriffsgeschichtliche Forschung*, de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*. Henrich participó en algunas de sus sesiones, e incluso estuvo a punto de ser miembro de la *Kommission* en un conato de renovar las fuerzas intelectuales del grupo.<sup>25</sup> Por ello, las referencias que Henrich hace a la *Wirkungsgeschichte* gadameriana o a las investigaciones histórico-conceptuales de G. Tonelli —ponente invitado a uno de los encuentros mencionados—<sup>26</sup> pueden indicar una posible vinculación intelectual de Henrich a la historia conceptual. Esto, sin embargo, *solo* puede ser corroborado mediante un análisis de los textos de corte historiográfico escritos por Henrich en aquella época.

Las dos consideraciones precedentes apuntan en la misma dirección, a saber, a los trabajos que Henrich redactó durante las primeras décadas

23 Esta opinión se puede vislumbrar también en los comentarios autobiográficos del mismo Henrich. Ver Dieter Henrich. “Als Philosoph nach München”, en *Die Philosophie im Prozeß der Kultur*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, pp. 142-155.

24 Gadamer no solo supervisó los años de formación de Henrich, sino que además fue un apoyo académico durante toda su carrera. Ver Dieter Henrich. *Hans Georg Gadamer Splitter eines Gedankens*. Warmbronn, Keicher, 2008.

25 Ver Margarita Kranz. “Begriffsgeschichte institutionell: Die Senatskommission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956–1966) Darstellung und Dokumente”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Vol. 53, 2011, pp. 172-177.

26 Ver Dieter Henrich. “Über Kants Entwicklungsgeschichte”, *Philosophische Rundschau*, Vol. 13, Nº 3/4, 1965, pp. 253-254. G. Tonelli fue invitado al encuentro de 1962 que se celebró en Heidelberg (Ver Margarita Kranz. “Begriffsgeschichte institutionell...”, p. 226).

de la segunda mitad del siglo XX y con los que comenzó su camino intelectual y académico. De esta forma, no es ingenuo afirmar que no solo el “significado” de la *Konstellationsforschung*, sino también la “relación” de esta con la *Begriffsgeschichte* pueden esclarecerse al trasluz de su incipiente obra filosófica a la sazón.

Una mirada histórica al concepto de constelación (en Mannheim, Adorno, Benjamin, Weber u otros) puede ser enriquecedora, pero, a nuestro parecer, aleja el foco del problema fundamental: entender la *Konstellationsforschung* a partir de la totalidad de la obra de Henrich. Por motivos de extensión, no podemos desarrollar aquí la hipótesis señalada en la amplitud exigida, por lo que queda pendiente este reto para otra ocasión. Sin embargo, permítasenos apuntar algo más. Si, conforme a nuestra conjetura, leemos las primeras páginas de uno de los artículos centrales de los años sesenta de Henrich, “Über Kants Entwicklungsgeschichte” (1965), hallamos una relación mucho más directa entre las dos teorías historiográficas de lo que podría suponerse.

Por un lado, en ese artículo Henrich presenta los postulados historiográficos de lo que en los años sesenta entiende como el método idóneo para la investigación histórica:<sup>27</sup> la historia de formación o de desarrollo [*Entwicklungsgeschichte*]. Tales “postulados”, sin embargo, valen también para el análisis de constelaciones, pues –desde el marco retrospectivo del conjunto de la obra de Henrich– este no es otra cosa que un tipo de historia de formación, como afirma en sus últimos comentarios al respecto.<sup>28</sup> El análisis de constelaciones debe considerarse una especie de la historia de formación o de la génesis de las obras filosóficas, y así conviene evaluar su relación con la *Begriffsgeschichte*. El “método”<sup>29</sup> de la *Entwicklungsgeschichte*, y, por tanto, de la *Konstellationsforschung* tiene la pretensión de estudiar el significado de los términos o conceptos de un escrito histórico-filosófico *no* mediante el sentido inmanente al texto,<sup>30</sup> sino mediante el contexto de su surgimiento o formación, prestando atención así a los cambios semánticos que experimentan los conceptos a

27 En su obra *Werke im Werden* (München, C. H. Beck, 2012) Henrich considera retrospectivamente este artículo como el primer trabajo en que se ponen de manifiesto los “postulados” esenciales a la *Entwicklungsgeschichte* (ver p. 18; nota 5, p. 203), de ahí la importancia que creemos oportuno reconocerle. Ver Dieter Henrich. “Über Kants Entwicklungsgeschichte”, pp. 252-255.

28 Dieter Henrich. *Werke im Werden...*, p. 16: “die Konstellationsforschung ist offensichtlich eine genetische Methode”.

29 Henrich incluso habla de “Begründungsverfahren” en la práctica histórica. Ver Dieter Henrich. “Weitere Überlegungen zum Programm der Konstellationsforschung”, en Martin Mulsow y Marcello Stamm (eds.): *Konstellationsforschung...*, p. 209.

30 A la crítica de la “interpretación inmanente del texto” dedica Henrich sus primeros artículos; ver Dieter Henrich. “Zur theoretischen Philosophie Kants”, *Philosophische Rundschau*, Vol. 1, Nº 2/3, 1953-1954, pp. 124-129, y “Über die Einheit der Subjektivität”, *Philosophische Rundschau*, Vol. 3, Nº 1/2, 1955, pp. 20-69.

partir de las condiciones de su génesis histórica.<sup>31</sup> Desde una caracterización general de la historia conceptual y sus funciones en los proyectos de Ritter y Koselleck, la similitud entre esta y la perspectiva de Henrich resulta evidente.

Por otro lado, el artículo mencionado no solo permite poner en conexión la praxis del análisis de constelaciones y la historia conceptual. En él se explicita también que la “historia de formación” y, análogamente, la *Konstellationsforschung* no obvia una posible relación con la hermenéutica de Gadamer y, en consecuencia, con el sustrato teórico de la historia conceptual.<sup>32</sup> La *Entwicklungsgeschichte* –dice Henrich– puede ser “interesante” para la hermenéutica, pues “si la historia de la filosofía puede presentarse como la historia efectual [*Wirkungsgeschichte*] de pensamientos importantes, entonces las investigaciones genéticas son el modo en que se puede hacer visible su continuidad”.<sup>33</sup> Aquí yace otro punto de conexión de una relevancia radical entre las dos corrientes historiográficas en cuestión.

Son pocas líneas las que Henrich dedica a tal relación, pero en ellas es sintomática cierta ambigüedad, porque nunca se llega a tematizar la relación de fundamentación que cabría esperar. Además, la *Entwicklungsgeschichte* es un *método* y, en este sentido, su pretensión difiere cualitativamente de la intención de la propuesta de Gadamer:

La hermenéutica que considero filosófica *no se presenta como un nuevo método* [*Verfahren*] de interpretación; ella describe solo lo que siempre sucede y especialmente sucede en los casos en que una interpretación tiene éxito. No se trata pues, en ningún caso, de una teoría técnica, una *Kunstlehre* que pretenda indicar cómo debería ser la comprensión.<sup>34</sup>

Esto, sin embargo, hace retornar la cuestión a la doble cara, ya comentada al inicio, de la investigación de Henrich. Los desarrollos de la *Entwicklungsgeschichte*, como se puede demostrar con una lectura de los artículos escritos por Henrich en los años cincuenta y sesenta, representan una reacción a la tradición historiográfica anterior, frente a la cual se plantea una teoría que explora con “carácter detectivesco”<sup>35</sup> la formación de pensamientos a lo largo de la historia, pero en la que se deja sin responder la pregunta en torno al concepto exacto de comprensión

31 Ver Dieter Henrich. “Über Kants Entwicklungsgeschichte...”, pp. 252-255.

32 Ver Joachim Ritter. “Leitgedanke und Grundsätze des historischen Wörterbuchs der Philosophie”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Vol. 11, 1967, pp. 75-80.

33 Dieter Henrich. “Über Kants Entwicklungsgeschichte...”, p. 253.

34 Hans-Georg Gadamer. *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona, Alfa [1976] 1981, p. 80 [la traducción ha sido ligeramente modificada].

35 Esta característica realmente no es algo propio del análisis de constelaciones, sino de la historia de la formación. Ver Dieter Henrich. “Über Kants Entwicklungsgeschichte...”, p. 252.

implícito en tal investigación histórica. Esto es de gran interés, pues Gadamer, de forma opuesta, intenta describir lo que “siempre sucede” en la comprensión, sin con ello indicar reglas precisas sobre cómo debe interpretarse el pasado. En cambio, cualquier teoría que tenga la pretensión de acometer esta última tarea, proponiendo consideraciones para la interpretación de textos históricos (como es el caso de la *Konstellationsforschung*), no puede eludir el problema de su fundamentación en una u otra noción de comprensión. Henrich no niega que sus estudios estén a disposición de la hermenéutica, con lo que, sin embargo, él tampoco parece querer afirmar que estén fundados en ella. La respuesta que el mismo Henrich nos brindó ante la pregunta por esta relación de fundamentación lo confirma: “So ist die Konstellationsforschung *nicht aus der Hermeneutik begründet*, aber mit ihr vereinbar”.<sup>36</sup> Pero ¿qué significa entonces esta “compatibilidad”? ¿No es esta posibilidad de “unión” lo que debe ser investigada?

Estos interrogantes solo pueden ser contestados mediante una elucidación sobre en qué consiste el quehacer hermenéutico, algo que en Gadamer tiene más bien que ver con la comprensión de la *φρόνησις* aristotélica que con la crítica o afirmación de una u otra metodología historiográfica,<sup>37</sup> como sí lo es para Henrich. Estas consideraciones apuntan, por tanto, a un problema fundamental que aún está sin resolver: qué significa comprender la historia de la filosofía. Nadie negará que los estudios de Henrich ilustran semejante tarea. Al mismo tiempo, es imposible no reconocer en dicho autor una falta de explicitación teórica sobre qué quiere decir “comprensión”. La situación con Gadamer es a la inversa. Su hermenéutica delimita hoy las coordenadas en las que se debe mover todo intento de estudiar la historia de la filosofía que no quiera permanecer anclado en las nociones clásicas del historicismo o el romanticismo, y, sin embargo, su puesta en práctica, cuyos esfuerzos más avanzados los ofrece la historia conceptual, todavía no está exenta de aporías. Es aquí donde radica el meollo del problema de la relación entre historia conceptual y análisis de constelaciones.

Estas consideraciones adquieren aún más relevancia en nuestra situación actual. A pesar de su reciente nacimiento a mediados del siglo XIX, el ámbito de la “historia de la filosofía” se ha impuesto hoy como elemento determinante de la práctica institucional y académica de la filosofía. Nuestro presente reclama una clarificación de este fenómeno, que se vislumbra en el horizonte dibujado por el libro *Constelaciones*. No

36 “Así, el análisis de constelaciones *no se fundamenta a partir de la hermenéutica*, pero es compatible con ella” (Correo electrónico de Dieter Henrich a David Hereza, 11/3/2018. Énfasis mío).

37 Ver Hans-Georg Gadamer. *Wahrheit und Methode*. Tübingen, Mohr, [1960] 1986, pp. 317-329.

nos estamos jugando poco en este intento de “medir las fuerzas de la historia conceptual”.

## Bibliografía

**Albrecht, Andrea.** “Konstellationen. Zur kulturwissenschaftlichen Karriere eines astrologisch-astronomischen Konzepts bei Heinrich Rickert, Max Weber, Alfred Weber und Karl Mannheim”, *Scientia Poetica*, N° 14, 2010, pp. 104-149.

**Berlin, Isaiah.** *Las raíces del romanticismo*. Madrid, Taurus, [1999] 2015.

**Frank, Manfred.** *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.

— “Aproximación infinita. Consideraciones a partir de la constelación del primer romanticismo alemán”, *Análisis. Revista de investigación filosófica*, Vol. 2, N° 2, [2007] 2015, pp. 311-333.

**Gadamer, Hans-Georg.** *Wahrheit und Methode*. Tübingen, Mohr, [1960] 1986.

— *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona, Alfa, [1976] 1981.

**Henrich, Dieter.** “Zur theoretischen Philosophie Kants”, *Philosophische Rundschau*, Vol. I, N° 2/3, 1953-1954, pp. 124-129.

— “Über die Einheit der Subjektivität”, *Philosophische Rundschau*, Vol. 3, N° 1/2, 1955, pp. 20-69.

— “Über Kants Entwicklungsgeschichte”, *Philosophische Rundschau*, Vol. 13, N° 3/4, 1965, pp. 252-263.

— *Konzepte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987.

— *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.

— *Vida consciente*. Barcelona, Síntesis, [1999] 2005.

— *Die Philosophie im Prozeß der Kultur*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006.

— “Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie”, en Mulsow, Martin y Stamm, Marcello (eds.): *Konstellationsforschung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005.

— *Hans-Georg Gadamer. Splitter eines Gedenkens*. Warmbronn, Keicher, 2008.

— *Werke im Werden*. München, C. H. Beck, 2012.

**Kranz, Margarita.** “Begriffsgeschichte institutionell: Die Senatskommission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956-1966) Darstellung und Dokumente”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Vol. 53, 2011, pp. 172-77.

**Mulsow, Martin.** *Freigeister im Gottsched-Kreis*. Göttingen, Wallstein, 2007.

**Mulsow, Martin y Marcello Stamm** (eds.). *Konstellationsforschung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005.

**Müller, Ernst, y Schmieder, Falko.** *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2017.

**Oncina Coves, Faustino.** “Introducción a la traducción de la Nueva Deducción del Derecho Natural de Schelling”, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, Nº 3, 2011. Disponible en <http://journals.openedition.org/ref/403>, acceso 1º de diciembre de 2018.

— (ed.). *Constelaciones*. Valencia, Pre-Textos, 2017.

**Reinhold, Karl Leonhard.** *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*. Jena, bei Mauke, 1789.

— *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betrifft*. Jena, bei Mauke, 1790.

**Ritter, Joachim.** “Leitgedanke und Grundsätze des historischen Wörterbuchs der Philosophie”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Vol. II, 1967, pp. 75-80.

**Turró, Salvi.** *Filosofia i Modernitat*. Barcelona, Universitat de Barcelona, 2016.

