

Del pensamiento religioso a los conceptos políticos trascendentales de Occidente.

A propósito de Alfonso Galindo Hervás, *Historia y conceptos políticos. Una introducción a Reinhart Koselleck*, Pamplona, EUNSA, 2021, 174 pp.

Iliana Melero Monagas¹

La obra de Reinhart Koselleck es una invitación a repensar nuestra forma de relación con el mundo a través de los conceptos políticos que lo constituyen. Algunos de esos conceptos son harto antiguos, pero cotidianamente no somos conscientes de ello. A veces, teóricamente tampoco. A ello trata de responder la metodología comprendida en la Historia de los Conceptos Políticos de Koselleck. La introducción que ofrece Galindo Hervás en *Historia y conceptos políticos* es una excelente oportunidad para aprehender dicha metodología y poder aplicarla en la crítica política y la acción social responsable. Otras teorías políticas contemporáneas alternativas, como la genealogía de Michel Foucault, han derivado en relativismos paralizantes y aporéticos², que cabe tildar de “radicalismo pragmatista”³. Frente a ella, la historia conceptual de Koselleck permite también criticar la naturalización del sistema de categorías moderno, con un pie en las evidencias históricas desde una fértil teoría de la historia, que nos permite evitar «unilateralidades y radicalismos» teóricos⁴. Dicho objetivo hoy en día es absolutamente necesario, en una sociedad cada vez más polarizada ideológicamente y basada en emociones –siendo recientemente una de las emociones más populares el odio– y en mecanismos automatizados que refuerzan sesgos de confirmación en la opinión pública a través de algoritmos de redes sociales.

Embebidos de un tiempo presente que se absolutiza, resultado del cortoplacismo político como única forma de planificación estatal y de la pérdida de memoria –dado nuestro sometimiento al bombardeo informacional que satura y agota nuestras percepciones–, perdemos de vista el vector tiempo que rige, invisible, nuestros sistemas de pensamiento. Pero, sin embargo, el tiempo se hace notar en el ritmo cada vez más ajetreado de nuestras vidas. Se nos presenta en la forma de su ausencia, pero, también, entre brumas de incertidumbre –respecto a su cuándo o cómo–, como final. Cada vez más, en el imaginario colectivo se elaboran relatos en torno a la idea del apocalipsis:

“fin de la Historia” en palabras de Fukushima, crisis climáticas, guerras totales, pandemias letales, final de lo humano en lo transhumano, apocalipsis *zombie* o invasiones alienígenas, que serían en ambos casos los radicalmente *otros*. Es decir, el tiempo nos falta y se nos acaba, lo cual nos hace sentir impotentes. Pero, ¿es eso todo? No, sin duda.

Más allá de hacernos pasivos, determinadas formas de concebir el tiempo nos pueden permitir actuar o transformar el mundo social. De hecho, determinadas concepciones se han almacenado en los sentidos de conceptos que todavía hoy usamos y determinan nuestras percepciones. Otros conceptos, por el contrario, que vinieron a captar una quiebra social en el momento de su forja nominal, han sucumbido en la aparente vacuidad semántica, al naturalizarse dicho escenario social inicialmente rupturista: conceptos que designan escenarios de violencia pueden dejar de significar, cuando esa violencia es el pan nuestro de cada día. ¿Bastará entonces, para realizar una historia de los conceptos políticos que busque evidenciar los distintos usos semánticos y las determinadas concepciones del tiempo que articulan la capacidad de los conceptos para *describir* y *transformar* el mundo, con el mero recordar o el datar fuentes, que supone un retroceso lineal o diacrónico en el tiempo? Negativo. Koselleck muestra que no es baladí la estructura de la Historia. La Historia, dirá metafóricamente, está estratificada. Y estos estratos se sedimentan en el uso de los conceptos políticos, los cuales determinan nuestras interpretaciones de acontecimientos y estructuras sociales, y de nuestras posibilidades prácticas –de *interpretación* y de *intervención*–. Por otro lado, la intención del estudio no es el simple fetichismo intelectual: de acuerdo con Galindo, la “aproximación al pasado no busca ni el mero objetivo historicista-museístico ni el presentismo de una compensación por la esterilidad cultural del presente, sino derivar la dimensión normativa para el presente de un concepto de su génesis y su uso tradicional”⁵. Lo cual también lo advierte el propio Koselleck, en

¹ Universidad de Zaragoza
E-mail: ili.melero@gmail.com

² J. L. López de Lizaga, “El entusiasmo de la Revolución. Sobre la filiación kantiana del último Foucault”, *Ágora: Papeles de filosofía*, 38 (nº 1), 2019, pp. 165-181.

³ A. Galindo Hervás, *Historia y conceptos políticos, una introducción a Reinhart Koselleck*, Pamplona, EUNSA, 2021, p. 27.
Ibidem, p. 18.

⁴ *Ibidem*, p. 38.

su clásico *Crítica y Crisis*, a propósito del método de la investigación de la historia de los conceptos políticos:

El método empleado enlaza, pues, análisis histórico-espirituales con análisis sociológicos de condicionamiento. Se llevan hasta su término algunos movimientos especulativos, pero tan sólo hasta donde es necesario para dejar que se ponga de manifiesto su acento político; y se esclarecen las situaciones en las que fueron concebidos los pensamientos, y sobre las cuales éstos han retroactuado, pero sólo hasta donde es preciso *para poner a la vista lo que de político tienen patentemente las ideas*. No se trataría, pues, de presentar el decurso político en cuanto tal, o la transformación de las ideas en cuanto meras ideas⁶.

Así pues, la ambición de la historia de los conceptos políticos no es simplemente la de trazar un diccionario de ideas políticas, sino la de describir la estructura temporal de los conceptos, para, como hemos dicho, poder guiar la crítica y la *praxis*.

La mayor complejidad de la imagen del estrato, frente al de la línea continua, permite dar cuenta de dos relaciones que se ejecutan simultáneamente en el lenguaje: sincronía y diacronía. Partiendo de una concepción pragmatista del lenguaje, como hace Koselleck, puede afirmarse que los conceptos son polívocos, al depender su significado del distinto uso que hacen distintas comunidades de hablantes (cambio sincrónico). Pero, además, diversos acontecimientos a veces son denominados con el mismo concepto, aunque este esté representado por palabras diferentes, sinónimas entre sí. El significado de los conceptos evoluciona en la medida en que evoluciona el mundo social al que estos representan (cambio diacrónico), pero en ocasiones lo hacen a velocidades distintas: a veces el mundo cambia más rápido que el lenguaje, y viceversa. Otras veces parece que ocurren eventos similares en el mundo o que la historia se repite —de estos fenómenos dará cuenta Koselleck en su *semántica trascendental*—. Y, si los conceptos cambian, ¿permiten dar cuenta de estas ciertas repeticiones? Como vemos en una primera aproximación, hacer historia de los conceptos políticos es más que trazar la línea de evolución de los conceptos. De hecho, la historia de los conceptos políticos de Koselleck, como muestra Galindo, presupone una historia social que registre precisamente el cambio de las realidades sociales que determinan los usos lingüísticos. Esa historia social da cuenta del vector tiempo —de los hechos históricos, pero también de la concepción del tiempo que tienen los usuarios en ese momento—, que después se plasma en los conceptos.

En el grueso de la obra de Koselleck se desarrolla la *semántica histórica*, a la que Galindo dedica la mayor parte de su atención. Ésta “responde al inte-

rogante sobre las condiciones del sentido de los conceptos políticos identificando una estructura histórica concreta”⁷. Para explicar la semántica histórica, se expone primero una historia social compuesta de una hipótesis material (*Sattelzeit*) que compone esa estructura histórica concreta inmediatamente mentada y que permite entender los cambios sociales que dotan de sentido a nuestros conceptos. Estos son: (1) el cambio de concepción del tiempo más importante de nuestra historia occidental —el periodo histórico denominado Modernidad—, así como otros cambios fundamentales, derivados de esta hipótesis material, en la estructura social de ese momento histórico: (2) el fenómeno de la aceleración y de la (3) secularización, continuando análisis clásicos de la sociología como los de Durkheim (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912), Max Weber (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 1988), o posteriormente, de la filosofía política, como el del maestro de Koselleck, Carl Schmitt (*Teología política*, 1921).

A continuación, Galindo expone la parte más compleja de la teoría de Koselleck: la *semántica trascendental*. En esta parte de su obra, Koselleck trata de hallar los fundamentos trascendentales de la naturaleza humana y de la capacidad que tenemos de elaborar narraciones sobre nosotros mismos, por tanto, de la posibilidad de la historiografía. Si bien Galindo advierte de que la *semántica trascendental* está inacabada, puede servir como reflexión sugerente, con tintes neokantianos y schmittianos, para superar los límites de la autorreferencialidad del círculo hermenéutico de Gadamer, así como para entender con mayor precisión la naturaleza estratificada de la Historia al atender qué es lo que en la Historia es susceptible de repetirse. Y, también, para entablar el debate —célebre desde las *Tesis sobre la Filosofía de la Historia* de Walter Benjamin— sobre la escritura y reescritura de la Historia desde la dialéctica vencedores-vencidos.

Finalmente, la última parte del libro de Galindo Hervás expone las consecuencias normativas del método de la historia de los conceptos políticos que, una vez coloca a la Historia en los límites epistemológicos que le corresponden —de los que la sacaron los ilustrados del siglo XVIII e idealistas del XIX—, nos invitan a hallar equilibrios prácticos entre los abismos dualistas que, cual heridas, se abrieron con el pensamiento de la Modernidad, y sin la adecuada reconciliación continúan sangrando:

frente a la disponibilidad absoluta de la historia, afirma los condicionamientos; frente a la planificación prometeica, advierte la imprevisibilidad; frente al antagonismo irreconciliable entre experiencia y expectativa, afirma su mediación y compensación en una tradición que condiciona nuestro pensar y obrar; frente al acontecimiento instantáneo y fugaz la estabilidad y la

⁶ R. Koselleck, *Crítica y Crisis*, Madrid, Trotta, 2007, p. 26, la cursiva es mía.

⁷ A. Galindo Hervás, *Historia y conceptos políticos, una introducción a Reinhart Koselleck*, op. cit., p. 123.

duración de las estructuras; frente a la ruptura, continuidad; frente a la prepotencia del sentido de la historia, responsabilidad; frente a la precipitación y crítica devastadora, ralentización y preservación⁸.

¿De qué forma rigen entonces el tiempo nuestros conceptos? Para responder a esta pregunta necesitamos entender la hipótesis material de la *Sattelzeit*, que es la idea central de la semántica histórica —la parte más desarrollada de su obra, como hemos dicho—. *Sattelzeit* es traducible por “periodo bisagra”, y la hipótesis en la que se inscribe viene a decir que hay una horquilla de tiempo muy concreto —entre 1750 y 1850— en la que emerge lo que Koselleck denomina *tiempo histórico*, distinto del tiempo natural. Siempre ha habido tiempo natural, el cual es consustancial a la existencia, pero no siempre ha habido tiempo histórico. Parece redundante o un juego de palabras, pero, lejos de ello, por “tiempo histórico” se refiere a la temporalización de la vida social, o a la mayor importancia cobrada por el vector tiempo en los procesos sociales —y por tanto históricos—. En palabras de Galindo, el “tiempo histórico consiste en la determinación de las diferencias y relaciones entre el pasado y el futuro, lo cual, expresado a nivel antropológico, es la diferencia y las relaciones entre las experiencias y las expectativas, entre la capacidad de recordar y de esperar (...) remite a las categorías que permiten clasificar y ordenar el tiempo en épocas, periodos o estratos para explicar y/o comprender relaciones entre acontecimientos”⁹. Esto es: aparece el concepto “Historia” como gran relato universal compuesto de épocas, distinto a las distintas historias particulares; así como el de “progreso” en discursos políticos que justifican cualquier sacrificio en aras de un fin de mayor dignidad; y puede afirmarse que determinados procesos de la vida social se *aceleran*; y, además, puede interpretarse la sociedad como inmersa en un proceso de progresiva *secularización*.

La secularización —como incompatibilidad entre Modernidad y religión—, que aparece en el vocabulario jurídico en 1648 en los prolegómenos de la Paz de Westfalia, no significa otra cosa que el paso de las instituciones del ámbito religioso al ámbito secular, “es decir temporal”¹⁰. Este repentino exceso de temporalización que satura las interpretaciones y percepciones es “la estructura trascendental del sentido de los conceptos políticos modernos, que son los nuestros”¹¹. Además, en este periodo bisagra de cien años se produce la mayor “asimetría entre el *espacio de experiencia* y el *horizonte de expectativa*”¹². En este periodo de tiempo (*Sattelzeit*) se generan los conceptos políticos, “que son los que, aun con sus

limitaciones, condicionan nuestro modo de pensar y están presentes en los distintos lenguajes de las ciencias humanas y sociales”¹³.

Por *espacio de experiencia* cabe entender nuestro conjunto de percepciones para el conjunto de acontecimientos dados, y los conceptos disponibles para interpretarlos, entre los que incluimos conceptos históricamente heredados que constituyen el habla comunitaria y los imaginarios colectivos (recuerdos). *Horizonte de expectativa* podría explicarse como el conjunto de escenarios que cabe esperar, anhelar o imaginar, dado el espacio de experiencia presente. Las polémicas políticas se producen cuando distintos grupos intentan imponer distintos horizontes de expectativa. La historia de los conceptos políticos, a diferencia de una investigación histórica al uso, nos permite estudiar no sólo lo que aconteció —desde fuentes y reconstrucciones antropológicas—, sino las líneas de fuga del conjunto de esperanzas de cada sociedad para cada tiempo concreto. En este sentido afirma Galindo: “la historia de los conceptos puede suministrar conocimientos relativos a las expectativas de una sociedad que no se pueden extraer de los meros análisis de los hechos”¹⁴. Algunas de ellas consiguieron desarrollarse, dado que sus representantes cuentan entre los vencedores de la historia, y otras se frustraron. Pero esta frustración no significa que automáticamente dichos proyectos se desechen, sino que más bien quedan latentes, como posibles promesas o respuestas a problemas que eventualmente pueden retornar. En el siglo XIX, paradigmáticamente los anhelos tomaron la forma de utopías, por ejemplo, entre los escritos de los teóricos socialistas y anarquistas (Owen, Saint-Simon, Fourier, Babeuf, Blanqui, Proudhon, Bakunin).

Las utopías de estos hijos de la ilustración son el fruto del mencionado proceso de secularización, esto es: de mayor confianza en la razón para la fundamentación de los sistemas teóricos, técnicos y sociales, en detrimento de los tradicionales y religiosos. La sustitución de la fe mística por la fe en la razón se condensa en la inflamada idea de progreso. Si bien el progreso no es ya la consumación escatológica de un plan divino guiado por la Providencia —de la creación hasta el Juicio Final—, es igualmente teleológico en su estructura. El siglo en el que con mayor énfasis se postulan estas nuevas teorías es por antonomasia el XVIII, la era de la crítica —en términos de Koselleck— o de la Ilustración. El fundamento de la soberanía del Estado Moderno, que desde las guerras de religión del siglo XVI residía en el monarca absoluto —ora por mandamiento divino, ora por cálculo racional— pasa en el siglo XVIII a ser patrimonio del pueblo.

⁸ *Ibidem*, p. 152.

⁹ *Ibidem*, p. 91.

¹⁰ A. Pérez-Agote, “La secularización, los límites de su validez”, 2010 en <http://sociopedia.isaportal.org>, DOI: 10.1177/205684601074

¹¹ A. Galindo Hervás, *Historia y conceptos políticos, una introducción a Reinhart Koselleck*, op. cit., p. 73.

¹² *Ibidem*, p. 86.

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 70.

En su *Crítica y Crisis* Koselleck expone con maestría el tránsito de la creencia de que el poder debía residir de unos a otros, a través de las figuras de Locke, Lessing, Turgot y Rousseau, entre otros. Se generan poderes indirectos en las naciones –concretamente en Francia y Alemania– a través de encuentros de burgueses -nuevos ricos- en clubes, cafés, salones, así como de logias masónicas. También se empieza a manejar, gracias a Locke, el concepto de ley moral u opinión pública (*law of private censure*), que eventualmente permitirá enjuiciar al monarca. Finalmente se verá que es inviable la síntesis entre el Estado tradicional y la nueva sociedad civil crítica, síntesis que trata de llevar a cabo Turgot desde su posición de especialista de la Administración pública, encubriendo los atisbos revolucionarios, para finalmente acabar agudizándolos. Estado absoluto endeudado frente a sociedad civil liderada por los burgueses acreedores críticos que quieren tener un lugar en el Parlamento. Política contra moral. En palabras de Lessing: “tanto el uno como el otro han convertido a su contrincante en un verdadero monstruo, con el propósito de declararlo, al menos, fuera de la ley, si les resultaba imposible derrotarlo abiertamente”¹⁵. Finalmente, para terminar de reforzar las dicotomías y la escisión interna de los individuos –en tanto que súbditos y ciudadanos libres–, aparece con Rousseau el concepto de “voluntad general”, que deposita aparentemente la soberanía en los ciudadanos, generando así una democracia absoluta, aunque es esta una vacua democracia, pues la soberanía se da a través de un representante dictatorial que ha de interpretar adecuadamente los intereses generales. El resultado de la crítica burguesa es la condena de guillotina a Luis XVI y el desencadenamiento de una oleada de revoluciones que acabarán engulléndose a sí mismas. Como describe bellamente en su obra teatral Georg Büchner:

A esa gente no le corre más sangre por las venas que la que nos han chupado a nosotros. Nos dijeron: matad a los aristócratas que son lobos. Y a las farolas nos fuimos a colgar nobles. Nos dijeron: el del veto [Luis XVI] se os come el pan y dimos muerte al del veto. Nos dijeron: los girondinos os están matando de hambre y pasamos a los girondinos por la guillotina. Pero quienes han desollado a los muertos han sido ellos; mientras, nosotros seguimos con las piernas desnudas, muertos de frío. Arranquémosles el pellejo de la muslera y veréis qué pantalones nos salen. Estrujémosles la manteca y veréis qué sustancia nos dará el caldo. ¡Adelante! ¡Muerte a quien no lleve agujeros en la casaca! ¡Muerte a quien sepa leer y escribir! ¡Muerte a quien salga al extranjero! ¡Muerte, muerte!¹⁶.

La ruptura progresiva de la distribución de la soberanía estatal va ligada al desplazamiento de la concepción del tiempo que tienen los individuos: mientras el monarca absoluto ungido por la gracia divina inscribía el pro-yecto humano en la escatología cristiana, el monarca absoluto racionalizado denota el punto de inflexión entre un sistema eidético y otro, pero sigue siendo soberano en tanto que *katéchon* – en términos de San Pablo–, o retardador que “monopoliza el dominio del futuro”¹⁷ y en cuya potestad reside la posibilidad de decidir el final del sistema establecido, es decir: del orden o, en última instancia del tiempo –condiciones a priori de la vida social–. En virtud de la permisividad del monarca racionalizado teorizado por Hobbes, que tolera un resto de libertad en las conciencias privadas, donde se recluyen las creencias religiosas, se produce una inflación de la esfera de la opinión pública (*Öffentlichkeit*), la cual genera la expansión de la crítica como pública o publicidad, con capacidad de cambios efectivos en el Estado. Así, el Estado absoluto albergaba su propia receta de disolución. Se genera el “pueblo” a través de sus representantes burgueses. Afirmar que todo el pueblo es el nuevo soberano, es lo mismo que afirmar que nadie lo es; si todos pueden juzgar –son juez y parte–, se produce el enfrentamiento dialéctico que se traduce en guerra civil, el gran enemigo de Hobbes. El pueblo, que ha racionalizado los sistemas teóricos, técnicos y sociales, racionaliza también la visión del tiempo, que imprime tres posibles transformaciones temporales a los conceptos: “duración, cambio y novedad”¹⁸. La conciencia del tiempo finito que se obtiene en la *Sattlezeit* a través de la secularización dota, pues, de significado a los conceptos políticos.

Habíamos dicho que lo característico de este periodo bisagra –*Sattlezeit*– es que se produce la mayor distancia entre espacio de experiencias y horizonte de expectativas. Esto quiere decir que la experiencia, almacenada en los recuerdos del imaginario colectivo y en última instancia en la historia, pierde su carácter de *magistra vitae*. La historia era maestra de la vida dado que, según la concepción premoderna, se basaba en la “iterabilidad de los acontecimientos”¹⁹. Es decir, se vive en un tiempo nuevo (Modernidad) o tiempo “de paso”²⁰. Además, también significa que no está claro ya el fin de los tiempos, como lo estaba según las Sagradas Escrituras. El horizonte de expectativas (el futuro, el progreso) lo deciden ahora los hombres, lo cual genera indeterminación. El cómputo del tiempo nuevo, y su incognoscibilidad, propios de la Modernidad, generan esa máxima distancia entre experiencias y expectativas.

La aparición de esta nueva estructura temporal se traduce no sólo lingüísticamente en los conceptos a

¹⁵ Lessing, *Sämtliche Schriften*, 12, p. 421, en R. Koselleck, *Crítica y Crisis*, Madrid, Trotta, 2007, p. 116.

¹⁶ G. Büchner, *Danton's death*, en *The plays of Georg Büchner*, London, Oxford University Press, 1977, p. 10.

¹⁷ A. Galindo Hervás, *Historia y conceptos políticos, una introducción a Reinhart Koselleck*, op. cit., p. 96.

¹⁸ *Ibidem*, p. 65.

¹⁹ *Ibidem*, p. 79.

²⁰ *Ibidem*, p. 91.

través de los cuales interpretamos e intervenimos en el mundo, sino también en forma de experiencia fenomenológica: la *aceleración*. Ésta está también íntimamente relacionada con la secularización del tiempo: se toma el tiempo, como decíamos, como producto humano. Los hombres son conscientes de que el tiempo es finito, pero, además, el contenido de la historia venidera es incierto, por lo que las filosofías de la historia que se generan, así como las prognosis y planificaciones estatales, “presuponen y reclaman la orientación de la acción a un futuro que se caracteriza por su carácter ignoto y la aceleración con que se acerca”²¹. El futuro incierto que viene a nuestro encuentro, pues, se vive desde la sensación vertiginosa de aceleración. Ésta, en palabras de Koselleck, es una “expectativa apocalíptica de los períodos que se van acortando antes de la llegada del Juicio Final”²², pero ahora, desde la *Sattelzeit*, “se transforma (...) 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”²³. Es decir, la aceleración está también propiciada no sólo por la secularización del tiempo –o aparición del tiempo histórico–, sino potenciada por los procesos de tecnificación, es decir, por la Revolución Industrial y el consecuente desarrollo del sistema capitalista.

El proyecto de investigación avanzado por Koselleck en torno al concepto de aceleración desde las tesis de Schmitt sobre las cartas de San Pablo, ha sido recientemente desarrollado por el sociólogo y filósofo Hartmut Rosa, actual representante de la Teoría Crítica frankfurtiana, en el monográfico *Alienación y aceleración, hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, y posteriormente en su obra central *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*. Puede ser interesante ofrecer algunas pinceladas de su desarrollo, dada la importancia de este concepto en la explicación de los cambios sociales, que generan cambios en la estructura histórica y por tanto en nuestros conceptos. Una de las preguntas rectoras de la investigación de Rosa es que, dado que se puede afirmar, con Koselleck, que la aceleración social caracteriza a la Modernidad y es un *factum* de la experiencia individual, cuando decimos que hay aceleración, “¿qué es, concretamente, lo que se está acelerando en la sociedad moderna?”²⁴. Dado que encontramos afirmaciones en torno a la “aceleración de la velocidad de la vida, de la historia, de la cultura, de la política, de la sociedad o hasta del tiempo mismo (...) Pero es muy obvio que el tiempo mismo no puede acelerarse en ningún sentido significativo, y no todos los procesos de la vida social se aceleran”²⁵. En su interesante monográfico, Rosa identificará va-

rios motores de la aceleración social para responder a esta pregunta sobre el *quid* de la aceleración, que sirven para precisar el análisis de Koselleck: (1) el motor social: la competencia, (2) el motor cultural: la promesa de eternidad secularizada, y (3) el ciclo de la aceleración, como sistema de autopropulsión interno más allá de los motores externos anteriores, que se compone de: aceleración tecnológica, aceleración del ritmo de vida, y aceleración del cambio social. Además, identifica que hay algunas excepciones a la norma de la tendencia a la aceleración en forma de resistencias a la aceleración o desaceleración social, pero son muestras o acontecimientos marginales. La tendencia a la aceleración de diversos sistemas en la modernidad tardía nos impide tener una “buena vida”, por ello es importante diagnosticar adecuadamente las causas de las patologías sociales para poder postular guías normativas a nuestros sistemas políticos que nos permitan desarrollarnos de manera más plena en ellos –o, en palabras de Rosa, tener momentos de “resonancia”, evitando o minimizando los de “alienación”–. No es éste el lugar para un desarrollo más amplio de las tesis de Rosa, pero sirva como ejemplo contemporáneo de la actualidad y relevancia de los conceptos metahistóricos aislados como centrales en la obra de Koselleck.

Permítasenos incluir un apartado final de sugerencias críticas con las que complementar esta sucinta exposición de algunas de las tesis y problemas filosóficos que pueden encontrarse en la obra de Galindo Hervás sobre Koselleck.

En primer lugar, para contribuir al debate y promover el pensamiento, queremos sugerir una puesta en cuestión de la hipótesis material de la *Sattelzeit*, núcleo de la semántica histórica de Koselleck, como hemos visto. Koselleck afirma que el *Sattelzeit* es un periodo realmente genuino de la Historia que puede ser entendido como punto de inflexión en la autoconciencia humana. ¿Es realmente tan único? ¿No estamos extrapolarlo la conciencia europea, o aun la francesa, a una falsa universalización que nos permite comprender el destino humano como único y homogéneo? O, dicho con otras palabras, cada vez que un territorio es colonizado o invadido, cada vez que una gran potencia generadora de relatos ha sido derrotada, ¿no produce ese cambio de soberanía un cambio en sus conceptos políticos –entendidos, si se quiere, en sentido débil, dado que puede afirmarse según Galindo que los únicos conceptos políticos son los modernos europeos–? Podemos ofrecer un ejemplo concreto, a modo de experimento crucial que podría falsar la hipótesis material de la historia de los conceptos políticos: la invasión de la Grecia Clásica por parte del Imperio Romano. Grecia contaba

²¹ *Ibidem*, p. 95

²² R. Koselleck en *Futuro pasado*, p. 64, en Galindo Hervás, A., *Historia y conceptos políticos, una introducción a Reinhart Koselleck*, Navarra, EUNSA, 2021, p. 97.

²³ *Idem*, en Galindo Hervás, A., *Historia y conceptos políticos, una introducción a Reinhart Koselleck*, op. cit., p. 98.

²⁴ H. Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Buenos Aires, Katz, 2016, p. 17.

²⁵ *Ibidem*, p. 18.

en general –salvo el caso intermedio de Aristóteles– con una visión cíclica de la Historia, lo cual vendría probablemente derivado de sus prácticas productivas –agricultura– y rituales sociales, plasmados en mitos. El propio tiempo en la figura divina de Cronos –hijo de la diosa primitiva Gea– está recogido en sus mitos, del cual se decía que era el conductor del tiempo eterno (*aión*). Ello generó sus propios conceptos políticos (*arché, cratos, isegoría, isonomía, eleuthería, eumonía, homonia, diké*, etc). Si los conceptos modernos son en cierto modo los nuestros, los conceptos griegos, puede decirse, en otro sentido, que también son los nuestros. Los fundamentos teóricos de su cultura se vieron desestabilizados²⁶ con la victoria romana tras la batalla de Corinto, y las propias *polis* entraron en un estado de decadencia y pesimismo teórico –salvo el cosmopolitismo estoico que echó raíces en la tradición romana–²⁷. Con el triunfo de la secta cristiana en el seno del proyecto de dominación mundial romano, la estructura circular de la historia griega es sustituida por una lineal (escatológica o teleológica) propiciada por la síntesis judaica, neoplatónica y aristotélica que llevan a cabo los padres fundadores de la Iglesia cristiana. Si Koselleck apunta a la secularización moderna, aquí podemos hablar de sacralización.

Aún es más, en el estudio sociológico de la relación entre la organización social de Grecia Clásica y su pensamiento, podemos encontrar un antecedente disruptivo del método de la historia de los conceptos políticos de Koselleck en la obra de Durkheim. Concretamente en su *Elementary Forms* y en *Primitive Classification*, donde trata de demostrar que la relación entre el sistema social y el sistema lógico o conceptual de clasificación totémica no es accidental. Ello le lleva a afirmar que las “distintas categorías básicas del pensamiento occidental heredadas de los griegos –espacio, tiempo, clase, número, causa, personalidad, etc.– se originaron en esas clasificaciones primitivas: son producto del pensamiento religioso”²⁸. Esto es, Durkheim al igual que Koselleck, también afirma que el pensamiento religioso está en el origen de conceptos posteriormente secularizados, y entender su semántica en sus contextos de uso pasa por dar cuenta de la hipostatización de sedimentos teológicos. Pero si Koselleck, siendo aquí neokantiano, considera la concepción del tiempo una condición trascendental del sentido de nuestros conceptos y de nuestros sistemas sociales derivados, Durkheim cree que la forma de organización social es prioritaria, y de ella se derivan, a través de “representaciones colectivas”²⁹ que expresan “estados mentales del grupo”³⁰, las clasificaciones totémicas o religiosas,

que eventualmente son racionalizadas o secularizadas, como en el caso de la Grecia Clásica. Así, como hemos dicho, el concepto “tiempo” para Durkheim no sería *a priori*, sino que sería derivado de una clasificación totémica previa, fruto de la determinada organización social. En palabras de Durkheim: “Las primeras categorías lógicas fueron las categorías sociales, las primeras clases de cosas fueron clases de hombres dentro de las cuales las cosas fueron integradas. En virtud de que los hombres fueron agrupados, y pensaron sobre sí mismos en forma de grupos, también agruparon en sus ideas otras cosas”³¹.

Podríamos desarrollar más las consecuencias semánticas, interpretativas y prácticas de esta distinta *Weltanschauung*, pero quizás es un ejercicio trivial. Podríamos, por otro lado, poner otros ejemplos menos occidentalistas, pero desgraciadamente el formato de esta nota crítica no permite la amplitud de esa exposición. Baste con lo señalado para mostrar que la ruptura que supone la Modernidad (*Sattelzeit*) no es algo único en la historia humana y que, si bien el origen de nuestros conceptos cabe defender también con Durkheim que está en el pensamiento religioso, quizás el concepto de tiempo no es tan elemental como Koselleck expuso.

Podemos cuestionar también, desde la obra de Adorno, una de las características del discurso triunfalista de la Modernidad, como es la de la categoría de “lo nuevo”, que, como hemos dicho, genera incertidumbre al separar el espacio de experiencia y el horizonte de expectativas y propicia la aceleración, según el análisis de Koselleck. ¿Es realmente posible lo nuevo? En *Minima Moralia*, aforismo 150, nos sugiere Adorno: “La invocación de lo nuevo (...) se ha vuelto hoy universal, medio omnipotente de falsa mimesis. La descomposición del sujeto se produce mediante su abandono a lo invariable presentado siempre de manera distinta (*immer anderes Immergleiche*)”. Tras una evocación a Malthus como padre del siglo XIX, continúa Adorno: “La humanidad, desesperando de su reproducción, proyecta el deseo de supervivencia en la quimera de la cosa nunca conocida; pero ésta se asemeja a la muerte. Señala el ocaso que supone una constitución general que virtualmente no necesita de sus miembros”³². Cabe preguntarse hasta qué punto lo nuevo no es meramente un componente ideológico del capitalismo, y por tanto falso, que necesita sin embargo de su falsa apariencia para autoperpetuar el propio sistema a través del consumo, fruto de falsas necesidades siempre renovadas, de productos aparentemente nuevos y necesarios. Ya sean bienes materiales o culturales, en términos de Simon Rey-

²⁶ A pesar de que la invasión militar romana, tuvo como contrapartida la invasión cultural griega de Roma, la cultura griega no permaneció impertérrita, ni mucho menos continuó la inercia creativa de su periodo de apogeo (periodo clásico, del 500 a.C. al 323 a.C.).

²⁷ G. Reale, D. Antiseri, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Herder, 2010.

²⁸ A. Callinicos, *Social Theory, A historical introduction*, Cambridge, Polity Press, 2007, p. 143, la traducción es mía.

²⁹ *Idem*.

³⁰ *Idem*.

³¹ E. Durkheim y M. Mauss, *Primitive Classification*, pp. 40-1, 82-3, en A. Callinicos, *Social Theory, A historical introduction*, Cambridge, Polity Press, 2007, p. 143, la traducción es mía.

³² T. Adorno, *Minima Moralia*, Madrid, Taurus, 2001, p. 241.

nolds³³, en la “época del re”, todos los productos del arte pop (industria cultural, retomando la nomenclatura de Adorno) son *re-makes* o *re-vivals* que, sin embargo, se presentan como algo nuevo bajo un barniz de adictiva nostalgia. Si lo nuevo de la Modernidad es, en términos temporales, simplemente una pérdida de los recuerdos y de la Historia como maestra —es decir, una pérdida de las referencias culturales y de la memoria—, entonces en todo caso es una novedad no productiva sino nihilista, aniquiladora. Lo nuevo no es nada, es el camino absurdo de Sísifo, *immer anderes Immergleiche*. Es, además, el algoritmo ejecutado *ad aeternum*, que no requiere ya de individuos para su funcionamiento, como dice Adorno, aquel ocaso que no necesita de sus miembros, la distopía funcionalista que algunos aceleracionistas aplauden (Luhmann, Deleuze). ¿Es pues, esta novedad constitutiva de nuestro tiempo histórico, que nos hace autónomos de nuestro destino político? ¿O más bien nos vacía de nuestra autonomía, la falsa repetición de lo mismo al servicio de los mercados y sistemas automatizados? El tiempo nuevo, que es la Modernidad, en el que los sucesos supuestamente ya no se repetían y por tanto ya no podíamos contar con la Historia como *magistra vitae*, pasa a ser desde este prisma un tiempo vacío o cansado. Constante repetición de fantasmagorías que se presentan como nuevas sin serlo, sólo en virtud de la falta de memoria histórica —que, efectivamente, como afirma Koselleck, imposibilita poder aprender de la propia Historia, pero no por su carácter de realmente novedosa— y los mecanismos optimizadores del mercado capitalista, que todo lo traduce en términos de valor de cambio borrando las características intrínsecas de los productos, las personas y las relaciones sociales.

Por último, la crítica que Habermas realiza a Koselleck en su *Perfiles filosófico-políticos*, sucintamente expuesta por Galindo al final de la sección sobre semántica histórica³⁴, es realmente contundente. Habermas da cuenta de una antropología política implícita en el análisis de *Crítica y Crisis* de Koselleck, y por extensión en toda su obra. Dicha antropología compartida con Hobbes, Schmitt y Arnold Gehlen, presupone una naturaleza humana conflictiva, regida por impulsos y, en última instancia, anárquica e irracional. Si se deja a estos individuos terribles obrar espontáneamente estalla, claro, la guerra civil. Qué otra solución pueda tener esa situación más que el establecimiento de una autoridad absoluta (Hobbes) o de Estados totales que hagan de la fuerza el fundamento del orden (Schmitt), o la recuperación de fuertes instituciones que recuerden la tradición y apacigüen

todos los debates (Koselleck). Porque, efectivamente, al confundir —como reconoce Galindo— las convicciones privadas, o meras opiniones privadas (*law of private censure*) de Locke, con la opinión pública (*public opinion*, *Öffentlichkeit*, *public éclairé*), que requiere de la mediación de un espacio público politizado, informado, en el que se puedan generar comunicaciones entre iguales, se pierde la posibilidad de democracia. El debate público no es sólo el volcado de las opiniones particulares, y el consecuente conflicto, que genera guerras civiles. ¿Las genera? Más bien aquí Koselleck incurre en un *non sequitur*. Aunque puntualmente podamos observar desde la perspectiva de la monarquía absoluta una sedición al orden establecido —como las guerras de religión del siglo XVI—, eso no significa que cualquier intercambio de opiniones vaya a desatar los conflictos armados. Aquí se hace notar la ideología conservadora de Koselleck, al tenerle miedo a la democracia y ver sólo en el Estado absoluto o total la respuesta a la *res pública*.

En conclusión: analizando la historia, comprobamos que el único cambio de paradigmas de conceptos políticos de occidente no residiría en la horquilla de tiempo del *Sattelzeit*, como hemos visto en el caso de la caída de Grecia en manos del Imperio Romano y el posterior ascenso del cristianismo. O en el estadio previo del pensamiento religioso pre-helénico, al cambio de método de pensamiento que se produce en la *Hélade*. Método que imprime las huellas más profundas en nuestro actual pensamiento. La propia idea de tiempo, que luego Koselleck toma como axiomática, es un producto griego que según Durkheim cabe remitir a categorías sociales. El tiempo nuevo de la Modernidad es en realidad tiempo de lo siempre-igual, que se olvida de sí mismo y, en virtud de ese olvido, podemos concordar con Koselleck que la Historia pierde su carácter de *magistra vitae*. Y, finalmente, en su teoría de la Modernidad, la equiparación que establece Koselleck entre opiniones privadas y opinión pública, y la derivación inevitable de ellas, de la guerra civil, denota una visión absolutista con una defensa demasiado fuerte del Estado (*katéchon*), que teme la democracia y el proyecto Ilustrado.

Al margen de estas sugerencias críticas contra las tesis del propio Koselleck, que únicamente tienen como fin fomentar el debate, —fundamento del orden político en el que cree la que esto escribe—, la lectura de la obra de Alfonso Galindo es una excelente ocasión para introducirse en un autor tan fascinante como desconocido, que nos otorga una comprensión plena de los problemas de la Modernidad, así como del siglo XX.

³³ S. Reynolds, *Retromanía, la adicción del pop a su propio pasado*, Buenos Aires, Caja Negra, 2012.

³⁴ A. Galindo Hervás, *Historia y conceptos políticos, una introducción a Reinhart Koselleck*, op. cit., pp. 121, 122.