

Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre modernidad y temporalidad

Elías José Palti

Universidad Nacional
de Quilmes-CONICET
(Argentina)

Resumen: Partiendo de algunos supuestos metodológicos básicos de la obra de Reinhart Koselleck, en particular de su noción de *Sattelzeit* (periodo de honda mutación conceptual, entre 1750 y 1850, que supuestamente establecería las grandes coordenadas políticas, sociales e intelectuales de la modernidad), Elías Palti efectúa una crítica al concepto koselleckiano de modernidad. Tras señalar algunas incoherencias derivadas de cierta confusión entre las nociones dieciochesca y decimonónica de progreso y de evolución que subyacen a la teoría del *Sattelzeit*, el autor señala la radical historicidad de las propias categorías que el historiador alemán utiliza como herramientas heurísticas fundamentales.

Palabras clave: historia de los conceptos; semántica histórica; historia; lenguaje; metodología histórica; modernidad.

Abstract: Departing from some basic methodological assumptions of Reinhart Koselleck, especially of his notion of *Sattelzeit* (period of deep conceptual mutation, between 1750 and 1850, which supposedly would establish the big political, social and intellectual coordinates of the modernity), Elías Palti carries out a critique of the koselleckian concept of modernity. After indicating a certain confusion between the notions of eighteenth and nineteenth-century of progress and evolution that underlie the theory of the *Sattelzeit*, the author indicates the radical historicity of the own categories that the German historian uses as heuristic tools.

Key words: history of the concepts; historical semantics; history; language; historical methodology; modernity.

El nombre de Reinhart Koselleck se encuentra hoy estrechamente asociado a la llamada escuela de «historia de los conceptos» (*Begriffsgeschichte*). La empresa de trazar la serie de redefiniciones sucesivas que sufrieron ciertos términos clave (como «historia», «revolución», etc.) serviría a dos objetos fundamentales: por un lado, ayudaría a prevenir los anacronismos y, por otro, arrojaría una nueva luz sobre el sentido de las mutaciones culturales que se produjeron, especialmente, entre 1750 y 1850, periodo que Koselleck denomina *Sattelzeit*. Las mismas, según afirma, contienen las claves fundamentales para comprender el origen de la modernidad.

Algunos de sus discípulos habrían luego de cuestionar las pautas establecidas por Koselleck. Según señalan, el trazado de grandes genealogías desplegadas en un vasto espectro temporal haría imposible el análisis de cómo, en cada momento dado, un mismo término adquiere sentidos diversos en el marco de las distintas formaciones sociales. Así entendida, según afirman, la «historia conceptual» tiende inevitablemente a allanar las complejidades propias al uso, modos de definición y apropiación social de los conceptos.

Siguiendo, en parte, esta línea crítica, en este trabajo se intentan analizar algunos de los problemas que plantea la perspectiva de Koselleck a partir, sobre todo, de una discusión de *Futuro pasado*¹, que es el texto en que se reúnen sus principales trabajos teórico-metodológicos. Como trataré de demostrar aquí, si bien la perspectiva de Koselleck es sumamente esclarecedora de los desplazamientos conceptuales epocales, resulta, en efecto, poco atenta a los contextos específicos de sentido en que cada concepto se define, y ello lo lleva a malinterpretar algunas de las categorías fundamentales al periodo que él analiza centralmente (*Sattelzeit*)².

La idea de *Sattelzeit* y la nueva conciencia de la temporalidad

El proyecto en torno al cual se organiza la obra de Koselleck es el de analizar los orígenes de las filosofías de la historia. Según

¹ KOSELLECK, R.: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

² Esta presentación resultará, así, en gran medida injusta con dicho autor, en la medida en que, dadas las limitaciones impuestas por el tipo de trabajo de que se trata, se dejará aquí de lado la consideración de las importantes contribuciones historiográficas que Koselleck realizó, para enfocar la atención exclusivamente en algunos de los problemas conceptuales que sus escritos plantean.

afirma, éstas contienen la clave para comprender el sentido de la modernidad, entendida como asociada a una forma particular de concebir el decurso del tiempo. Las mismas marcan, en fin, una quiebra fundamental respecto a los modos premodernos de figuración histórica articulados dentro de los marcos del modelo ciceroniano de la *historia magistra vitae*.

Koselleck señala las dos premisas sobre las que tal ideal pedagógico de la historia se fundaba. En primer lugar, la idea de la iterabilidad de la historia (que las mismas situaciones básicas se repiten), puesto que sólo así podrían inferirse leyes generales aplicables a toda época histórica. De ésta deriva, a su vez, su segunda característica. El supuesto de la iterabilidad de los acontecimientos hacía imposible la concepción de la idea de una «historia», en singular. Lo que existirían, en el contexto de esta perspectiva, son «historias», en plural; es decir, situaciones, hechos y fenómenos específicos, que son los que eventualmente se repiten en otros tiempos, lugares y circunstancias, pero conservando, en lo esencial, su misma estructura y sentido.

La era de las exploraciones (que abre el horizonte de los europeos a la diversidad de las culturas existentes en el planeta) y el progreso tecnológico desencadenan finalmente la crisis del concepto pedagógico de la historia. Ambos fenómenos combinados proporcionan el sustrato histórico para la gestación de la idea moderna del «progreso». El tiempo poseería entonces una direccionalidad, lo que haría imposible la iterabilidad de la historia. El futuro ya no resultaría legible en las experiencias del pasado. Se instalaba, en fin, una fisura entre «espacio de experiencia» y «horizonte de expectativa». Pero el hecho fundamental que marcó la quiebra definitiva del concepto de la *historia magistra vitae* fue el estallido de la Revolución de 1789. Ésta afirmó lo que Koselleck definió como la idea de constructibilidad de la historia. El acontecimiento revolucionario generó, en definitiva, una nueva conciencia respecto del carácter agencial del sujeto. La temporalidad devenía, de este modo, una dimensión inmanente, algo que los sujetos desencadenan con su mismo accionar. El concepto moderno de la historia nace, pues, de la combinación de las ideas de progreso de la Ilustración con la del carácter construido de la misma determinado por el acontecimiento revolucionario, y se define a partir de cinco características fundamentales.

En primer lugar, aparece entonces la idea de *Historia* como colectivo singular, como un «sistema» que engloba y unifica a las *historias*

particulares. Como muestra Koselleck, esta singularización de la *Historia* fue contemporánea a la singularización de otros conceptos histórico-políticos, como los de *Libertad* (que tomó el lugar de las *libertades*), *Justicia* (que reemplaza en el vocabulario de la época a los *derechos*), *Revolución* (que desplazó en el lenguaje político a la idea de *revoluciones*), etc. La *Historia* (con mayúscula) se convierte en un concepto reflexivo, en sujeto y objeto de sí misma (un *en sí* y *para sí*). Surge así la expresión *el trabajo de la historia*. La idea de Herder de la historia como *fuerza* (*Kraft*) o tendencia generativa (*vis insita*) condensa los atributos de unidad y productividad que ella encarna. Y esto nos conduce a la segunda característica que define la emergencia de un nuevo concepto de la temporalidad histórica.

Como consecuencia de lo anterior, los acontecimientos cobran un carácter único e irrepetible determinado por el lugar específico que ocupan en la secuencia más general de desarrollo en que se inscriben. Los eventos pierden con ello su naturaleza ejemplar, y la escritura histórica se vacía, en consecuencia, de su anterior sentido pedagógico (que llevaba a tomar a la historia meramente como un reservorio de ejemplos morales).

En tercer lugar, en la medida en que el tiempo histórico se vuelve irreversible y creativo, es decir, que cobra la cualidad de generar experiencia, hace que ésta, aplicada retrospectivamente, nos permita ver el pasado siempre de un modo distinto y renovado. Surge así la idea de la relatividad en la historia. El mismo «progreso» hace que los valores y principios con los que juzgamos el pasado se modifiquen necesariamente con el tiempo.

En cuarto lugar, la temporalización de la historia permitió ubicar en un orden secuencial la diversidad cultural que la expansión ultramarina había revelado, situar diacrónicamente aquello que aparece sincrónicamente. La noción de «progreso» ofrecía el parámetro objetivo para establecer un «antes» y un «después», atribuir a cada fenómeno el momento propio al que correspondería en la lógica del desarrollo inmanente de la *Historia*. Nace, en fin, la idea de la coexistencia de infinitud de temporalidades relativas, la *simultaneidad de lo no-contemporáneo* (*Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigen*). Como decía Herder en su *Metakritik* de Kant (que Koselleck cita repetidamente como la mejor síntesis de la idea «moderna» de la temporalidad histórica):

En verdad, toda cosa que cambia tiene la medida de su tiempo dentro de sí, no hay en el mundo dos cosas que tengan la misma medida temporal. Por lo tanto, se puede decir que, en un mismo momento, hay en el universo innumerables temporalidades³.

Finalmente, la quiebra del antiguo modelo de la *historia magistra vitae* obliga al pensamiento histórico a replegarse sobre sí mismo. En la medida en que la temporalización de las estructuras históricas impide las generalizaciones y extrapolaciones entre épocas diversas, la idea de *ley histórica* sólo puede referir ahora a las mismas formas vacías de la temporalidad, a las condiciones transhistóricas del cambio. «Sólo las estructuras temporales, es decir, las estructuras inmanentes de las conexiones entre los acontecimientos, pueden articular el espacio de experiencia histórico de forma inmanente al objeto» (pp. 128-129). Es aquí donde Koselleck introduce lo que llama las categorías fundamentales que definen las formas propiamente históricas de la temporalidad: «espacio de experiencia» y «horizonte de expectativa»⁴. Éstas indican los diversos modos posibles en que se pueden articular el presente, el pasado y el futuro en una unidad de sentido. El distanciamiento progresivo entre «espacio de experiencia» y «horizonte de expectativa» determina la aceleración del tiempo histórico, que es la marca característica de la modernidad. Ésta, en fin, permite establecer una ley histórica fundamental, que Henry Adams bautizó como «ley de aceleración»: que el cambio «se produce según intervalos cada vez más cortos de tiempo»⁵.

Koselleck provee en estos escritos una muestra de la potencialidad de la historia de los conceptos para iluminar fenómenos y procesos históricos de larga duración. La clave última para ello la aporta, como vimos, su definición de la emergencia de la *Historia* (la historia en sí y para sí) como la categoría fundamental a partir de la cual podrán articularse todas las filosofías modernas de la historia, en las cuales se haría manifiesta aquella característica distintiva de la modernidad: su forma particular de experimentar la temporalidad. Llegados a este

³ HERDER, J. G.: *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlín, Aufban-Verlag, 1955, p. 68; citado por KOSELLECK, R.: *Futuro pasado...*, *op. cit.*, p. 309.

⁴ El término «horizonte de expectativas» fue introducido por H. R. JAUSS en *Untersuchungen zur mittelalterlichen Tierdichtung* (1959) con el objeto de relacionar la historia literaria con la investigación sociológica, aunque puede encontrarse ya en MANNHEIM, K.: *Man and Society*, Londres, Watts & Co, 1949.

⁵ KOSELLECK, R.: *Futuro pasado...*, *op. cit.*, p. 314.

punto, sin embargo, entiendo que algunas de sus interpretaciones exigen ciertas precisiones.

En efecto, la idea de *Sattelzeit* que traté brevemente de reseñar, si bien resulta sumamente esclarecedora de las grandes transformaciones culturales epocales, tiene como contrapartida el defecto de que tiende a sugerir que la única gran ruptura conceptual ocurrida en Occidente es la que se produjo hacia fines del siglo XVIII con la Ilustración. En esta visión de Koselleck resuenan aún los ecos de la postura de Karl Löwith, quien aseguraba que en Occidente existen sólo dos tradiciones de pensamiento histórico auténticamente originales: la griega —basada en la noción cíclica del tiempo— y la medieval-moderna —fundada en la idea de la historia humana como un desarrollo lineal orientado hacia un objetivo final—⁶. En realidad, un punto de referencia más próximo al suyo se encuentra en la obra de Hans Blumenberg (quien fue, de hecho, el más agudo crítico de la llamada teoría de la «secularización» de Löwith). Una comparación entre las narrativas que ambos ofrecen respecto de los orígenes y sentido de la modernidad nos ayudará a percibir mejor algunos de los problemas que plantea la perspectiva de Koselleck de la idea moderna de la temporalidad histórica⁷.

La Ilustración y la quiebra de la vieja *historia magistra vitae*

En *La legitimidad de la Edad Moderna* (1966), Blumenberg ligaba el origen de la modernidad a la destrucción de la idea escolástica de *cosmos* por parte del nominalismo, producida en el siglo XIV. A partir de entonces, desaparecida toda idea de orden y «privado por el ocultamiento de Dios de las garantías sobrenaturales sobre el mundo, el hombre», afirma Blumenberg, «construye por sí mismo un *contramundo* [dotado de] racionalidad elemental y *manipulabilidad*»⁸.

⁶ «Parece como si las dos grandes concepciones antigua y cristiana, el movimiento cíclico y la dirección escatológica, hubieran agotado los modos básicos de comprensión de la historia. Incluso los intentos más recientes de interpretación de la historia no son más que variantes de estos dos principios o una mezcla de ambos» (LOWITH, K.: *Meaning in History*, Chicago-Londres, Chicago University Press, 1967, p. 19).

⁷ Para un análisis más detallado de la perspectiva de Blumenberg del origen de la modernidad, véase PALTÍ, E.: «*In Memoriam*: Hans Blumenberg (1920-1996). An Unended Quest», en *Journal of the History of Ideas*, CVIII/3 (1997), pp. 503-524.

⁸ BLUMENBERG, H.: *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, The MIT Press, 1991, p. 173.

En principio, esta idea de la «destrucción del *cosmos*» como origen de la modernidad resulta análoga a la de Koselleck, que asociaba dicho origen a la quiebra de la estabilidad y continuidad del tiempo y a la emergencia de una nueva conciencia respecto de la constructibilidad de la historia. Sin embargo, entre una y otra interpretación hay diferencias cruciales. La primera y más obvia, se refiere a la periodización. En este último, el momento de arranque de la modernidad se ve desplazado nada menos que ¡cuatro siglos! La pregunta que inmediatamente se plantea es qué llevó a Koselleck a situar el mismo en un momento tan tardío. Esto, en última instancia, hace manifiesta una serie de problemas conceptuales que van más allá de las meras cuestiones de periodización.

En efecto, desde el momento en que asocia la modernidad con un determinado concepto del tiempo como irreversible y lineal, Koselleck se ve obligado a dejar fuera de ella al espectro entero de filosofías de la modernidad temprana. De hecho, el logro más característico y determinante del arribo de lo que comúnmente se conoce como Edad Moderna fue, precisamente, el desarrollo de la noción de *reversibilidad* temporal. Esta noción se encuentra perfectamente formulada por Laplace y simbolizada en su «pequeño demonio»: aquél capaz de conocer el universo completo en su estado actual, decía Laplace, «tendría el pasado y el futuro ante su vista»⁹. Con esta idea, Laplace sólo conducía el concepto newtoniano hasta sus últimas consecuencias lógicas. En él, la temporalidad no es un elemento constitutivo del universo físico, la asimetría entre pasado y futuro deriva sólo de las limitaciones de nuestras capacidades cognitivas.

El tipo de idealización que permitió en los siglos XVII y XVIII concebir el mundo como careciendo de temporalidad propia fue la culminación de un sostenido y prolongado esfuerzo intelectual. La irreversibilidad fue, de hecho, el rasgo más característico de la noción medieval-cristiana del tiempo secular (noción que no descartaba la posibilidad de la mutación biológica de las especies vivientes o la generación espontánea de otras nuevas). Dado que todo cambio en el mundo requería una intervención providencial que señalaba una diferencia radical entre presente y pasado, la idea de un flujo temporal

⁹ LAPLACE, P.: *A Philosophical Essay on Probabilities*, Nueva York, Dover, 1951. Sobre la idea del «pequeño demonio» de Laplace, véase también CASSIRER, E.: *Determinism and Indeterminism in Modern Physics*, New Haven, Yale University Press, 1956, pp. 3-25.

homogéneo era aún inconcebible. El Tiempo era considerado como una sucesión de «ahoras»¹⁰.

La idea de Koselleck de *Sattelzeit* tiende, por un lado, a confundir y unificar las ideas de «progreso» de la Ilustración de los siglos XVII y XVIII con la de «evolución» del romanticismo de comienzos del siglo XIX, que es cuando efectivamente surge una idea más «fuerte» de la irreversibilidad temporal (luego volveremos sobre este punto). Y esto lleva, a su vez, por otro lado, a percibir quiebras demasiado tajantes entre las filosofías modernas de la historia y el antiguo ideal pedagógico ciceroniano de la misma. Éste, lejos de desaparecer, se prolonga en el pensamiento ilustrado. Todas las primeras filosofías modernas de la historia fueron, de hecho, motivadas por un mismo sentido pragmático. Montesquieu, por ejemplo, aseguraba en *El espíritu de las leyes*: «afirmo que el espíritu de moderación debe ser el del legislador, y creo que no he escrito esta obra más que para probarlo» (XXIX, 1).

La citas convergentes al respecto bien pueden multiplicarse. Para el pensamiento ilustrado, el carácter ejemplar de los acontecimientos señalaba, en definitiva, el criterio último de su relevancia histórica. «Estamos persuadidos», aseguraba Voltaire, «de que la historia de un príncipe no es todo lo que ha hecho, sino todo lo que ha hecho que sea digno de transmitirse a la posteridad»¹¹. Historia y pedagogía histórica coinciden así necesariamente: sólo existe verdadera historia (en el sentido de un avance en el tiempo) desde el momento en que se produce un proceso de aprendizaje. Koselleck pierde de vista algunas de las complejidades que definen esta transformación cultural y las relaciones contradictorias que se establecen entre las primeras filosofías modernas de la historia y el antiguo esquema de la *historia magistra vitae*. La idea del «progreso histórico» como acumulación de saber entrañaba, en efecto, una asimetría entre «espacio de experiencia» y «horizonte de expectativa», pero al mismo tiempo suponía la existencia de una continuidad esencial, esto es, una «naturaleza

¹⁰ Su misma etimología nos lo hace manifiesto: la expresión «tiempo», que proviene de la raíz indoeuropea *di* (cortar, dividir), denotaba originariamente «una sección delimitada de la existencia, un periodo». La generalización de dicho término y su aplicación a la noción más abstracta de una «duración continua» data, según Ayto, del siglo XIV (AYTO, J.: *Arcade Dictionary of Word Origins*, Nueva York, Arcade, 1990, p. 532).

¹¹ VOLTAIRE: *Historia de Carlos XII, Rey de Suecia* (1739), en VOLTAIRE y DIDEROT: *Obras selectas*, Buenos Aires, Jackson, 1956, pp. 113-114.

humana» homogénea que le sirve de sustrato unitario a dicho proceso. La idea de una mutación radical, tanto en las especies animales como en los procesos culturales, resultaba por completo extraña al pensamiento ilustrado. La quiebra de este concepto pedagógico de la historia nos conduce, en realidad, más allá del horizonte del pensamiento ilustrado.

La idea de «evolución» y la emergencia del Sujeto

La disolución de las perspectivas pragmáticas o pedagógicas tradicionales de la historia se ligan, como dijimos, a la emergencia de un nuevo concepto histórico, ya muy distinto del ilustrado, al que tradicionalmente se define como «organicista». Tal definición requiere, sin embargo, una precisión, aunque la misma no sea aún demasiado clara, desde el momento en que la idea de «organismo» tampoco tiene un sentido unívoco.

Las filosofías de la historia de la Ilustración no fueron, en realidad, menos «organicistas» que las románticas. Sólo que la idea de «organismo» sobre la que las mismas se fundaron era muy distinta a la que se impone luego en el siglo XIX. Aquéllas tomaban su modelo de un concepto de matriz preformista de «organismo». Según dicha teoría, las formas de los individuos adultos estarían preformadas en el embrión. Sólo esta hipótesis hacía pensable la idea de un desarrollo inmanente, autogenerado. De lo contrario, si el proceso formativo fuese creativo, si los seres se transformasen en su transcurso, su convergencia hacia formas específicas de vida (que permite la reproducción sistemática de las especies y confiere estabilidad al orden natural) obligaría a reintroducir la hipótesis de una intervención o guía sobrenatural. En fin, sólo la hipótesis de la performación orgánica permitía concebir a la naturaleza como *sistema*. Sobre esta premisa se levanta todo el saber de la «historia natural» de la Ilustración. Y es ésta también la que provee su base a las primeras filosofías de la historia. El resultado es el concepto de «progreso» como un proceso lineal y acumulativo. La idea evolucionista surgiría, en cambio, de una nueva percepción de la irreversibilidad temporal y, con ella, de la singularidad de todo acontecimiento propiamente histórico.

Los desarrollos producidos a comienzos del siglo XIX en el campo de la embriología, que desembocan en una nueva noción del «or-

ganismo», fueron cruciales para la gestación de un concepto evolucionista de la historia. Karl von Baer (el «padre fundador» de la embriología moderna) es la figura clave en este proceso de redefinición conceptual. Según la teoría que formula en su *Historia de la evolución de los animales* (1828), lo que se encontraría preformado en el embrión ya no sería ningún conjunto de rasgos visibles, sino el principio de su formación, esto es, un cierto orden lógico de transformaciones coordinadas y orientadas hacia la realización de una finalidad inmanente (algo parecido a lo que nosotros llamamos un «programa genético»). Y esto explica una de las paradojas que señala Koselleck con relación a las filosofías modernas de la historia.

Si bien para el idealismo alemán cada hecho era absolutamente singular (es decir, que la historia nunca se repetía), ello no significaba que el futuro no estuviera, de algún modo, contenido germinalmente en el presente como un *telos* inmanente. Según se pensaba, así como el presente nace del pasado, el futuro, aunque no resulta por necesidad lógica del presente, debe encontrarse de algún modo ya contenido en éste como una de sus alternativas potenciales de desarrollo. Esto impone, en fin, estrictos límites a la «constructibilidad» de la historia. Y esto se liga al último y más fundamental fenómeno de singularización conceptual que se produce sólo con el idealismo, y que Koselleck, sugestivamente, obvia en su análisis: el paso de los sujetos al *Sujeto*. Entonces, el hombre se convierte, como los gérmenes de Von Baer, en un trascendental objetivo, nada dado de una vez y para siempre, sino el principio de sus propias transformaciones, el movimiento de ponerse fuera de sí manteniéndose, al mismo tiempo, él mismo. En fin, un *Sujeto* que no es ya una substancia anterior e independiente a sus atributos, sino uno y el mismo con sus propios predicados («de lo que se trata», decía Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, «es de pensar lo absoluto no como substancia, sino también como Sujeto») ¹². Y esto explica la coexistencia de pluralidad de temporalidades, la «simultaneidad de lo no contemporáneo». Es aquí, en fin, en donde se hace más manifiesta la confusión de Koselleck entre «progreso» y «evolución», que le lleva a malinterpretar esta expresión de Herder.

Para Koselleck, la idea de la simultaneidad de lo no contemporáneo nace de la posibilidad de ordenar la variedad de realidades

¹² HEGEL, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1985, p. 15.

existentes en el espacio en una secuencia lineal de desarrollo. La idea de «progreso histórico» permite, como él afirma, identificar qué viene «antes» y qué «después». Ésta, en efecto, es la noción iluminista de la coexistencia de pluralidad de temporalidades, pero no la del pensamiento evolucionista. Cuando Herder decía que «en verdad, toda cosa que cambia tiene la medida de su tiempo dentro de sí, no hay en el mundo [por lo tanto] dos cosas que tengan la misma medida temporal»¹³, estaba precisamente negando la posibilidad de establecer un criterio temporal absoluto, un parámetro objetivo que permitiese distinguir lo anterior de lo posterior. La pluralidad de temporalidades derivaba del hecho de que no existía, según pensaba, devenir vacío alguno independiente de *algo* que devenga. Que el tiempo es una dimensión inmanente al sujeto significaba, para él, que aquél es algo que «le viene a los seres desde dentro», para decirlo con las palabras de Foucault¹⁴, una función del proceso evolutivo diferencial de los organismos; que no hay, en fin, una única temporalidad sino tantas como seres existentes. Encontramos aquí el núcleo del concepto historicista. Contra lo que suele afirmarse, éste indica no tanto la idea de que el hombre no existe por fuera de la historia (es decir, fuera de un tiempo y lugar determinado), sino, a la inversa, de que no existe historia por fuera del hombre, el cual se convierte así en un concepto reflexivo, un en sí y para sí, es decir, un *Sujeto*.

La definición de la idea de «constructibilidad» de la historia sufre entonces una inflexión fundamental. En ella, azar y necesidad, cambio y permanencia, se condensan y combinan de un modo particular. La idea de Koselleck del pensar histórico como refiriendo a una estructura vacía de la temporalidad sólo surge, en realidad, a partir de la quiebra del concepto evolucionista de la historia que se produce a fines del siglo XIX, cuando el concepto de «organismo» pierde sus anteriores connotaciones *teleológicas*. Emerge, entonces sí, la idea de la radical contingencia y constructibilidad de los procesos históricos. Y esto nos conduce al horizonte de pensamiento particular del que la propia perspectiva histórica de Koselleck se nutre.

El que dicho autor pueda objetivar la idea de la Historia refleja ya el hecho de que el tipo de idealizaciones que habían permitido

¹³ HERDER, J. G.: *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlín, 1955, p. 68; citado por KOSELLECK, R.: *Futuro pasado...*, op. cit., p. 309.

¹⁴ Véase FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta, 1986.

la concepción de la misma como un ser en sí y para sí habían perdido su apariencia de naturalidad, su carácter «evidente», esto es, que la serie de supuestos sobre los que la misma se fundaba ya se habían visto minados decisivamente. Analizar cómo se produjo la disolución del modelo teleológico evolucionista y cómo ello altera los modos de concebir la historia escapa al alcance de esta presentación. Señalamos aquí solamente el hecho de que en su definición de la «temporalidad moderna» Koselleck, en realidad, proyecta retrospectivamente categorías y problemáticas que eran ajenas al periodo en cuestión. Pero este tipo de anacronismos se encuentra, de algún modo, ya implícito en el marco dicotómico que subyace a su enfoque, y que tiende a unificar bajo una misma categoría (la de «modernidad») una serie de fenómenos y procesos conceptuales, en realidad, muy diversos entre sí. Y esto nos conduce al problema de la historicidad de las propias categorías que Koselleck utiliza como herramientas heurísticas. En definitiva, la idea de Koselleck de la «modernidad» como asociada a una forma particular de concebir la temporalidad es, ella misma, también una construcción histórica, cuyo sentido, por lo tanto, es no menos plurívoco y cambiante que el de aquellos conceptos cuya historicidad dicho autor se propuso revelar. En este punto, entiendo que una referencia a quien puede considerarse su contraparte anglosajona, Arthur Lovejoy (el fundador de la escuela de «historia de ideas»), resulta pertinente.

Lo que distinguía al proyecto de Lovejoy era el intento de desagregar las «ideas-unidad» de los sistemas de pensamiento en que aparecían para analizar aquéllas separadamente. Dicho proyecto sería luego duramente criticado con motivos justificados; sin embargo, éste hacía a su perspectiva mucho más sensible a las inconsistencias internas propias a todo corpus de ideas. Lovejoy protestaba así contra la tendencia de los historiadores intelectuales a homogeneizar las ideas de un determinado autor a fin de presentar su pensamiento como hecho «todo-de-una-pieza» (*all-of-a-piece*). Según afirmaba, lo que él buscaba, por el contrario, era descubrir las tensiones internas, fluctuaciones e indecisiones entre ideas opuestas y sentidos. Lovejoy se estaba refiriendo a pensadores individuales. Su advertencia, sin embargo, se aplica aún con mayor propiedad cuando de lo que se trata es de analizar el pensamiento de toda una era.