

## LA HISTÓRICA DE R. KOSELLECK Y LA APERTURA DE LA HISTORIA

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

*Universidad de Alcalá*

EN SU ESCRITO QUIZÁ MÁS IMPORTANTE sobre filosofía de la historia, Kant hizo referencia explícita a la dimensión performativa de las teorías y modos de conocimiento que se ocupan del decurso histórico: “Un intento filosófico de elaborar la historia universal conforme a un plan de la Naturaleza que aspire a la perfecta integración civil de la especie humana tiene que ser considerado como posible y hasta como elemento propiciador de esa intención de la Naturaleza.”<sup>1</sup> Kant invita a los historiadores a que reconstruyan la historia universal como si en ella se cumpliera un plan oculto de la naturaleza, orientado a la instauración de un marco de derecho de alcance global que regule pacíficamente las relaciones internacionales, poniendo fin de una vez por todas a los conflictos bélicos. Un argumento con el que Kant respalda su propuesta es que la realización de tales reconstrucciones históricas, según el hilo conductor *a priori* postulado por él, tiene que ser considerado como parte activa en el proceso de realización del fin que el historiador debería suponer como intencionado por la naturaleza. Y ello es así por los *efectos* que una historia tal tendría sobre los sujetos en general y sobre el monarca ganado a la causa ilustrada en particular.

Una historia en clave cosmopolita promovería una experiencia del proceso histórico como un proceso con sentido progresivo, ya que éste aparece como si en él fuera alcanzando realización un fin deseable. Al hacer eso, piensa Kant que favorece la realización de acciones que colaboren en la realización de tal fin, pues si la historia en curso fuera un mero caos de crueldad y maldad generado por la confrontación de los egoísmos, ¿qué destino tendría una acción orientada a la realización de un fin moral

<sup>1</sup> I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid: Tecnos, 1987, p. 20.

tal sino el de disolverse como una gota de agua en un mar de sin-sentido? Por ello, se puede afirmar que en Kant encontramos una filosofía de la historia con intención práctica, pues hace reflexiva la dimensión performativa de su propio discurso y de las reconstrucciones históricas en general, adoptando como criterio de elaboración de los mismos sus efectos morales y políticos sobre los agentes sociales. En el caso de Kant, tal dimensión performativa tiene un significado claro: posibilitar a los sujetos la inserción de su acción orientada a la consecución de un fin justo en un proceso histórico que, a pesar de las apariencias, cabe ser considerado como poseyendo un sentido progresivo.

Naturalmente, no quiero realizar aquí una apología de la filosofía kantiana de la historia. El recurso, incluso como hilo conductor *a priori* para las reconstrucciones históricas, a un plan oculto de la naturaleza que se cumple a través de la insociable sociabilidad humana es claramente injustificable. Lo que me interesa señalar es que Kant es uno de los primeros autores que de manera explícita pone sobre la mesa la cuestión de los efectos sobre los agentes sociales de los discursos sobre la historia. Se puede sostener que, después de Kant, constituye una tarea para los historiadores y los teóricos de la historia el enfrentarse reflexiva y responsablemente con la cuestión de la inextricabilidad de tal dimensión performativa de sus discursos sobre la historia.<sup>2</sup> Desde mi punto de vista, el hacer reflexiva de manera responsable en un sentido ético y político esta dimensión es algo que define a las concepciones críticas de la historia que, tal como formuló M. Horkheimer, asumen explícitamente estar impulsadas por un interés en disolver la apariencia cosificada y hermética del presente.<sup>3</sup>

Voy a ocuparme de la propuesta de R. Koselleck de una *Histórica*, en tanto que “doctrina transcendental de la historia”,<sup>4</sup> atendiendo a su dimensión performativa. Voy a afrontarla desde la perspectiva del tipo de experiencia de la historia en que nos instala y sus consecuencias ético-políticas, contrastándola con planteamientos sobre la historia que reclaman una pretensión crítica. En primer lugar, voy a exponer someramente las líneas fundamentales de la *Histórica* de Koselleck, distinguiéndola de la analítica del *Dasein* de M. Heidegger y de la hermenéutica de H.-G. Gadamer (1). En segundo lugar, voy a analizar las implicaciones problemáticas que se derivan de la elección que realiza Koselleck de las categorías a las que otorga un estatuto transcendental respecto a toda historia posible (2). A continuación, esbozaré un modo diferente de concebir la historia que se pretende crítico, en el sentido de que

<sup>2</sup> La conciencia de esta problemática impulsa la obra del joven Nietzsche sobre la historia ya desde su mismo título: *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, en F. Nietzsche, *Antología*, edición de J. B. Llinares, Barcelona: Península, 1988, pp. 53-113.

<sup>3</sup> M. Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría críti-*

*ca*, Barcelona: Paidós, 2000.

<sup>4</sup> Creo que esta definición de Faustino Oncina sintetiza adecuadamente la naturaleza de la *Histórica* de Koselleck. Ver R. Koselleck y H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 71, nota 2 de F. Oncina.

aspira a promover en la experiencia de los agentes una apertura de su horizonte de posibilidades (3). Aquí me centraré sobre todo en los planteamientos de F. Nietzsche (3.1) y W. Benjamin (3.2). Concluiré con una consideración general sobre la Histórica de Koselleck que apunta al posible dilema central al que se enfrenta en tanto que teoría transcendental de la historia (4).

## 1. LA HISTÓRICA COMO TEORÍA TRANSCENDENTAL DE LA HISTORIA

Koselleck propone su Histórica en un movimiento de doble confrontación con la analítica del *Dasein* del primer Heidegger y con la hermenéutica filosófica de Gadamer. El primero efectuó en *Ser y tiempo* una analítica de las categorías constitutivas del modo de ser de ese ente peculiar que es el *Dasein* (o existencia humana), el único que en su relación consigo mismo y con los demás entes posee ya siempre una determinada precomprensión del sentido del ser vinculante en tal relación. En Heidegger tales categorías, que remiten a la finitud ontológica del *Dasein*, constituyen el horizonte de posibilidad de su comprensión del sentido del ser, por lo que su tematización pone de manifiesto la situación hermenéutica de partida de todo planteamiento filosófico de la pregunta por el sentido del ser. Categorías como cuidado, ser para la muerte o historicidad, son categorías ontológicas en tanto que remiten al modo de ser del *Dasein* y poseen respecto a su precomprensión del sentido del ser un estatuto de tipo transcendental, en tanto que condiciones de posibilidad de tal precomprensión. Precisamente, es la insatisfacción del Heidegger posterior con esta lectura transcendentalista de las categorías existenciales del *Dasein* (que colocaba problemáticamente su concepción del *Dasein* dentro de los parámetros de la concepción moderna del sujeto) lo que le condujo a abandonar la centralidad filosófica que el *Dasein* tenía en su planteamiento y a avanzar hacia un discurso filosófico que pretendía hacerse cargo, más allá del sujeto, de la propia palabra del ser.<sup>5</sup>

Pues bien, lo que Koselleck va a hacer es extender el tipo de análisis que Heidegger aplica sobre la facticidad humana hacia un ámbito sobre el que Heidegger no llegó a ocuparse: la historia misma.<sup>6</sup> Koselleck muestra convincentemente que Heidegger se ocupó de la historicidad humana como categoría ontológica del *Dasein*, con lo cual tradujo y redujo lo propiamente histórico del ser humano a una mera categoría: de este modo habría perdido lo histórico-real al reducirlo a una categoría ontológica, es decir ahistórica.<sup>7</sup> En consecuencia, Heidegger no logró ocuparse de

<sup>5</sup> Cf. R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid: Tecnos, 1997.

<sup>6</sup> R. Koselleck y H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 85.

<sup>7</sup> En esta dirección se movió la crítica del joven

Marcuse a su maestro entonces. Ver Th. McCarthy, *Ideales e ilusiones. Deconstrucción y reconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid: Tecnos, 1992, pp. 92-106 y R. Wolin, *Los hijos de Heidegger*, Madrid: Cátedra, 2003, pp. 201-251.

la *historia real* y es precisamente tal ámbito el que va a reivindicar Koselleck para su Histórica. Ahora bien, Koselleck efectúa sobre la historia algo análogo a lo que Heidegger realizó sobre el Dasein: una tematización de sus categorías constitutivas o transcendentales. La Histórica de Koselleck se ocupa de tematizar las “categorías transcendentales”<sup>8</sup> que establecen las condiciones de posibilidad de toda historia, entendiendo por tal todo decurso histórico y todo conocimiento del mismo.<sup>9</sup> Para comprender el sentido de la Histórica hay que referir que es propuesta como poseyendo un estatuto diferente a la hermenéutica concebida por Gadamer.<sup>10</sup> Pues éste había afirmado la lingüisticidad constitutiva de lo comprendido en toda experiencia hermenéutica: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”, sostuvo Gadamer en *Verdad y método*.<sup>11</sup> En contraste con ello, y dadas las insuficiencias de una historia concebida en términos de transmisión de sentido lingüístico,<sup>12</sup> las categorías de la Histórica remiten a estructuras prelingüísticas y extralingüísticas que actúan como condiciones de posibilidad de toda historia posible. Una virtud de la Histórica propuesta por Koselleck es pretender un estatuto más fundamental que la hermenéutica, pues remitiría al plano de las transformaciones de las realidades históricas extralingüísticas que están en la base de los cambios en el modo de ser comprendidas tales realidades en los textos transmitidos por la tradición. De hecho, cuando el historiador se ocupa de textos, su interés apunta a lo real acaecido trascendente a los mismos, a un estado de cosas que es extratextual. Koselleck distingue así la historia efectual que es la tradición (ámbito de la hermenéutica) de la historia efectual que es la historia real (ámbito de la Histórica). Las categorías de la Histórica, en consecuencia, “apuntan a modos de ser (*Seinweisen*) que, aun debiendo ser mediados lingüísticamente, no se diluyen objetivamente en la relación lingüística sino que poseen también su propio valor autónomo.”<sup>13</sup> En su prelingüisticidad y extralingüisticidad se pone de manifiesto el carácter *originario* de tales categorías, su carácter previo respecto a toda interpretación del decurso histórico. Ahora bien, esta pretensión de ir más allá de Gadamer se sustenta en un paradójico mantenimiento en las cercanías del primer Heidegger, pues en Koselleck tales categorías son concebidas como remitiendo a la finitud ontológica del ser humano.

Efectivamente, la originariedad de tales categorías se sustenta en su “interpretabilidad antropológica”,<sup>14</sup> es decir, en su arraigo en la condición humana finita o, mejor, en la constitución ontológica del Dasein. De esta manera, Koselleck quiere

<sup>8</sup> R. Koselleck y H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 84.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1991, p. 567.

<sup>12</sup> También Zubiri rechazó una concepción de la historia reducida en tales términos hermenéuti-

cos. Ver su importante artículo “La dimensión histórica del ser humano”, en X. Zubiri, *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1982, pp. 143 y ss.

<sup>13</sup> R. Koselleck y H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 87.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 73.

llevar a buen término el intento de Heidegger (que él considera frustrado) de derivar las condiciones de posibilidad de toda historia (en su doble sentido de decurso de acontecimientos y conocimiento del mismo) a partir de la analítica existencial del Dasein. La Histórica de Koselleck concibe también sus categorías como arraigadas en un nivel antropológicamente fundamental: tales categorías “ilustran estructuras de la finitud”.<sup>15</sup> Esto fundamenta su carácter originario, su presencia en todo decurso histórico, su manifestación en “el transfondo de todas las historias de autoorganización humana”, su estatuto de “presupuestos elementales de toda historia”.<sup>16</sup> Son “determinaciones de la finitud, sin las cuales, a pesar de todos los adelantos técnicos de la autoorganización política, no son posibles historias.”<sup>17</sup>

## 2. LAS CATEGORÍAS TRANSCENDENTES DE LA HISTORIA Y LA RESTRICCIÓN DE LA EXPERIENCIA

Como es sabido, las categorías propuestas por Koselleck como “condiciones transcendentales de posibles historias”<sup>18</sup> son cinco. Se trata de los pares categoriales antitéticos *tener que morir-poder matar*, *amigo-enemigo*, *interior-exterior* (que incluye la antítesis *público-secreto*), *continuidad-ruptura entre generaciones* y *amo-esclavo*.<sup>19</sup> Lo primero que puede plantearse respecto de este listado es la elección de sus componentes. En efecto, resulta patente que aquí se le está otorgando el mismo estatuto transcendental a categorías cuyo carácter parece ser en principio diferente: “Amigo y enemigo, padres e hijos, alternancia de generaciones, antes o después, las tensiones entre arriba y abajo así como las tensiones entre interno y externo o bien entre secreto y público siguen siendo constitutivas de la formación, del desarrollo y de la eficacia de las historias.”<sup>20</sup> Resulta difícilmente sustentable la atribución del mismo estatuto ontológico a las nociones de “padres e hijos, alternancia de generaciones, antes o después” y a las categorías de amigo-enemigo y amo-esclavo. Puede aceptarse que las primeras remiten a nuestro carácter finito. Ciertamente no podemos representarnos como posible una situación donde no existan padres e hijos o un antes y un después: sin ellos no es posible historia alguna. Pero, ¿qué ocurre con las otras categorías?, ¿puede sostenerse sin ninguna justificación teórica que arraigan también en la finitud humana? No me parece convincente que pueda afirmarse *a priori* que categorías como amo y esclavo tienen un estatuto transcendental respecto a toda historia posible. Creo que en este asunto el movimiento del pensar de Koselleck no es propiamente transcendental, es decir, no demuestra que tales categorías sean condición de posibilidad universal y

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 75 y 83.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 73-84.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 85.

necesaria de toda historia posible. Y dado que la postulación de estas categorías como transcendentales no es, en el planteamiento de Koselleck, justificada *a priori*, la fuente efectiva de las mismas no puede ser sino la *historia misma*.

El punto de partida de Koselleck parece ser la constatación de la presencia de tales categorías en todo decurso histórico del pasado y su efectividad en el fondo de todas las formas históricas de organización social, y de ahí parece derivar, a través de ese salto mortal lógico que es la inducción, su carácter de presupuesto de toda historia posible. Si esto es así, estamos asistiendo a una ontologización de la historia acaecida como prototipo acabado y definitivo de toda historia posible. La prehistoria de la humanidad es instaurada como modelo de la estructura ontológica permanente de toda historia posible, que determina todo acaecer histórico representable como eterno retorno de lo arcaico, de la confrontación entre amigo y enemigo, del tener que matar al otro para sobrevivir o morir. Al extraer de la historia acaecida las categorías transcendentales de toda historia (futura) posible, tales categorías actúan al modo de un destino que domina la historia humana imponiéndose como una condena sobre la posibilidad de construcción de un mundo que acabe con el interminable intercambio de represalias. Que las categorías transcendentales de la historia tematizadas por Koselleck naturalizan la prehistoria de la humanidad como prototipo de toda historia posible es algo que sabe el propio autor, el cual no rebate la posible crítica desde posiciones hermenéuticas de que su Histórica “apunta a aquellas condiciones metahistóricas que el hombre comparte también con los animales”.<sup>21</sup>

La cuestión es que si sólo podemos concebir todo posible porvenir histórico y su conocimiento a partir de las categorías transcendentales propuestas por Koselleck, ello va a implicar una clara *restricción* de la experiencia de la historia y de nuestras expectativas sobre la misma. Las categorías de Koselleck definen y delimitan de una vez por todas lo que nos cabe esperar de la historia futura, limitando así de manera restrictiva lo que podemos concebir como posible. La Histórica amputa las posibilidades históricas que somos capaces de iluminar, conduciendo a una imposibilitación de la emergencia de algo nuevo en la experiencia histórica (algo nuevo, tanto en la historia en proceso de realización como en su conocimiento) y degradando el acontecer histórico a lo que se deja aprehender con las categorías propuestas por Koselleck: relaciones amo-esclavo, amigo-enemigo y del tener que morir-poder matar. La dinamicidad de la historia queda limitada a la reiteración de *lo igual*, de lo arcaico, de la barbarie. Esta detención del acontecer histórico, su reducción a la repetición de lo igual, es un cierre del horizonte de posibilidades iluminado por la experiencia histórica, que condena al sujeto histórico a una actitud impotente y desmoralizada ante un proceso histórico cuyo decurso está marcado de una vez por todas por esos carriles de hierro que son las categorías transcendentales de la Histórica de Koselleck.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 87-8.

3. LA CRÍTICA COMO *APERTURA* DE LA HISTORIA

En contraste con la teoría de Koselleck, existe una corriente plural de concepciones de la práctica del historiador y del teórico de la historia que pretende hacerse cargo, como decía al comienzo, reflexiva y responsablemente de su dimensión performativa, asumiendo para sí la pretensión de ser concepciones *críticas* de la historia. Voy a centrarme a continuación en un modo específico de concebir críticamente la historia que comparten autores con posiciones teóricas diversas, cuya concepción de la crítica puede ser sintetizada en lo que A. Honneth ha denominado *erschließende Kritik*. En analogía con la capacidad del arte de realizar una apertura de mundo, Honneth propone el concepto de una crítica abridora de mundo (o *welterschließende Kritik*).<sup>22</sup> Tal forma de crítica sería un medio, un instrumento, para “transcender la horizonte de valor existente”.<sup>23</sup> La crítica abridora de mundo sería una forma de crítica social que “abre un nuevo horizonte de significado, para poder mostrar bajo su luz en qué medida las condiciones existentes poseen un carácter patológico.”<sup>24</sup> Lo propio de esta forma de crítica sería promover una *apertura*, una *iluminación* del horizonte de posibilidades históricas experienciable en una determinada época, más allá de lo definido como posible por el sistema de posibilidades vigente. Como sostuvo Heidegger en *Ser y tiempo*, en nuestra vida cotidiana nos encontramos inmersos en un mundo social circundante pública y anónimamente interpretado que define y delimita como factibles de ser apropiadas unas y no otras posibilidades.<sup>25</sup> En estas posibilidades, que el ser humano singular no crea, sino que encuentra como ya dadas y como las únicas disponibles en su mundo circundante previamente interpretado, tiene que encajar (como en un lecho de Procusto) el individuo su existencia, eligiendo entre ellas las que desea hacer suyas. Pues bien, lo propio de la *crítica iluminadora* sería abrir este horizonte de posibilidades más allá de lo prescrito por la interpretación pública dominante. Ilumina un nuevo espacio de lo posible donde antes se percibía un marco hermético. Alumbraba bajo una nueva luz nuestro mundo circundante, abriéndolo a la consideración de nuevas posibilidades.

Desde la perspectiva de Honneth, esta crítica ha adoptado en relevantes autores del siglo XIX y XX la forma de un trabajo teórico orientado al pasado, bien como reconstrucción histórica de lo que hemos llegado a ser, y ahí coincidirían la genealogía de Nietzsche, la arqueología y la ontología histórica de Foucault<sup>26</sup> y el análisis

<sup>22</sup> Ver A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Francfort del Meno: Suhrkamp, 2000, pp. 72-3.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Ver M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2003, pp. 139-154.

<sup>26</sup> La idea de que la genealogía de Nietzsche y el

trabajo arqueológico de Foucault están al servicio de la promoción de una *erschließende Kritik* en los términos de Honneth es el asunto de la tesis doctoral, dirigida por el propio Honneth, de M. Saar, *Genealogie als Kritik*, Francfort del Meno: Campus Verlag, 2007.

de la dialéctica de la Ilustración por parte de Horkheimer y Adorno,<sup>27</sup> o bien como esfuerzo por hacer vinculantes para nuestro presente, desde un punto de vista moral y político, los anhelos y sueños de gratificación frustrados del pasado, esfuerzo que centró las energías intelectuales del último Benjamin. Ambos planteamientos comparten la idea de que es un determinado modo de aproximación cognoscitiva al pasado lo que puede provocar la apertura del presente más allá de los límites restrictivos establecidos por lo públicamente interpretado vigente.

### 3.1. LA GENEALOGÍA NIETZSCHEANA Y LA PROBLEMATIZACIÓN DEL PRESENTE

La genealogía de Nietzsche es una reconstrucción histórica del modo en que lo existente ha llegado a ser, que persigue conmovir la evidencia e incuestionabilidad con la que se presenta a los agentes actuales. La genealogía, como conocimiento crítico del pasado, se sustenta en una doble distinción metódica.<sup>28</sup> En primer lugar, entre las causas que dieron lugar en el pasado a una determinada prescripción, valor moral o institución y la finalidad y utilidad que tales realidades poseen en el presente. En segundo lugar, la distinción entre la materialidad de los procedimientos, prácticas y conductas y su sentido. Este doble principio metodológico permite a Nietzsche proponer un punto de vista sobre la historia atento a las discontinuidades entre las causas y la finalidad actual de una cosa y entre su materialidad y su sentido. Esta base metódica pone a la genealogía en condiciones de afrontar el proceso histórico no como un proceso caracterizado por la continuidad (tanto en la constitución y desarrollo de determinados valores e instituciones como en la transmisión de sentido) sino, en cambio, por las inversiones, rupturas, irrupciones.

Lo que para Nietzsche justifica esta visión discontinuista de la historia es la constatación de que el principio dinamizador del proceso histórico es el *conflicto* (a veces abierto, habitualmente soterrado) entre colectivos sociales con intereses contrapuestos. Si esto es así, el decurso real de la historia no puede ser entendido como la plasmación de un sentido o como *progreso*. El decurso histórico real aparece en cambio como el resultado de la cambiante correlación de fuerzas enfrentadas en el plano social. Lo que se ha realizado efectivamente en la historia es fruto de una correlación específica de fuerzas que benefició a una de las partes en pugna. Lo que se ha realizado históricamente corresponde a los intereses de los grupos más fuertes, que en el planteamiento de Nietzsche no tienen por qué corresponder a los que tienen razón. Así, por ejemplo, desde la perspectiva de Nietzsche, en la antigüedad, la sublevación de los esclavos contra la aristocracia en el plano moral tuvo éxito y culminó en la instauración del cristianismo como religión dominante en occidente, lo cual no implica para este autor

<sup>27</sup> Tal como Honneth muestra en *Das Andere der Gerechtigkeit*, ed. cit., pp. 70-87.

Madrid: Alianza, 1973, Tratado Segundo, §12 y 13, pp. 87-91.

<sup>28</sup> Ver F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*,



ningún progreso. Todo lo contrario: habría supuesto el triunfo de una visión resentida y nihilista de la vida sobre un modo afirmativo y trágico de concebir la existencia.

No es necesario compartir las fantasías políticas e históricas de Nietzsche para constatar que las bases metodológicas de la genealogía la ponen en condiciones de conmocionar la categoría de progreso. Con ello pretende colocar al presente en una posición problemática: pues ya no cabe considerarlo como fruto maduro, consecuencia feliz, de un proceso progresivo en el que se manifiesta un sentido coherente, ya no aparece como recibiendo legitimación de un glorioso origen fundamental, ni se sustenta y afianza de una vez por todas en principios ahistóricos, ya sean valores, ideas o la propia naturaleza humana. La genealogía muestra que el presente, en su forma dada, no tiene a su favor más razón que la de la fuerza y la violencia del grupo social que logró realizarlo contra los grupos con los que se ha enfrentado y se enfrenta en el escenario social. La genealogía efectúa así, a través de su aproximación metódicamente sustentada al pasado, una deslegitimación del presente y, junto a ello, una *historización* de su forma dada: pues nuestro presente no aparece como el único posible a partir de un proceso progresivo necesario, sino como uno más entre varios posibles que sólo tiene a su favor la fuerza efectiva de la que ha hecho gala un determinado grupo social.

La herramienta forjada por Nietzsche, además, al mostrar el modo contingente, carente de sentido, en que lo existente ha llegado a ser, pone de manifiesto las posibilidades que quedaron arrumbadas, abandonadas, en los márgenes del proceso histórico, hasta tal punto que han sido sepultadas en el olvido. La genealogía se enfrenta a este olvido poniendo a los sujetos actuales en condiciones de percibir las pérdidas que ha implicado la realización de este presente histórico, saboteando así la idea ingenua de progreso. En consecuencia, el efecto de la genealogía es una deslegitimación del presente y una historización de su forma dada que conduce a la disolución de su apariencia como única posibilidad. Abre así el horizonte de lo posible más allá de lo dado, amplía el marco histórico de manera que resulte factible representar y proyectar nuevas posibilidades aún por determinar.

Entendida adecuadamente, la genealogía es abiertamente historicista, por lo que no permite que categoría alguna adopte un estatuto ontológico suprahistórico o metahistórico, lugar para el que no hay espacio en esta concepción de la historia. Las categorías resultan así radicalmente históricas y las continuidades constatadas en la historia pasada (como la definida por el conflicto) no permiten dar ese salto lógico que pretende inducir de lo acaecido un principio transcendental condición de posibilidad de todo futuro posible. La genealogía está por tanto al servicio de la libertad: pretende devolver a los sujetos la capacidad de representarse el horizonte de posibilidades históricas como no clausurado de una vez por todas según unos parámetros restrictivos y como espacio abierto a la decisión y creación individual y colectiva.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Lo que expongo aquí es ciertamente una apropiación que pretende hacer productivos de-

terminados aspectos de la genealogía de Nietzsche. Para una valoración crítica de los problemas

## 3.2. BENJAMIN Y EL PODER CRÍTICO DE LA MEMORIA

En la obra de Benjamin también encontramos un fuerte cuestionamiento de la noción moderna de progreso y de la experiencia del tiempo como algo continuo y homogéneo. Benjamin se enfrenta a una problemática análoga a la de Nietzsche: el imperio social de una experiencia del presente como algo sometido a una necesidad (la de la Historia, la del progreso) que restringe el ámbito de lo posible a lo que ya es. Tal experiencia del tiempo imposibilita la emergencia de lo cualitativamente nuevo y determina un modo de aparecer la historia en el que se entrelazan de forma complementaria progreso y retorno de lo igual: el progreso, tal como es pensado en la modernidad, es incapaz de hacer irrumpir lo nuevo y sólo permite vislumbrar aumentos cuantitativos en el seno de un marco (las relaciones sociales vigentes) que permanece siempre el mismo. Polémicamente sostiene Benjamin que “la creencia en el progreso, en una infinita perfectibilidad –tarea infinita en la moral– y la idea del eterno retorno, son complementarias”, pues ambas pertenecen al “modo de pensamiento mítico”.<sup>30</sup> De ahí su “definición de la «modernidad» como lo nuevo en el contexto de lo que ya siempre ha estado ahí.”<sup>31</sup>

Lo propio de la temporalidad moderna puede ser descifrado para Benjamin en la forma mercancía, en la que cabe explicitar una peculiar dialéctica entre lo nuevo y lo siempre igual: efectivamente, las mercancías necesitan ser presentadas en el mercado siempre como *nuevas*, y los cambios en el diseño, la incorporación de los nuevos avances tecnológicos y productivos apuntan en esta dirección. En la producción mercantil existe una compulsión estructural hacia lo nuevo. Pero esta novedad pretendida por la mercancía es para Benjamin mera apariencia, pues en la mercancía lo nuevo no hace sino reproducir y reiterar las mismas relaciones de producción. Lo nuevo y lo siempre igual son las dos caras de la mercancía, la cual aparece así como la figura monádica en la que cabe leer la temporalidad del proceso histórico impulsado por las relaciones de producción capitalistas.

Este entrelazamiento entre lo nuevo y lo siempre igual en la temporalidad moderna es para Benjamin la clave para denominar a la modernidad la época del infierno: “La «modernidad» es la época del infierno. Las penas del infierno son lo novísimo que en cada momento hay en este terreno. No se trata de que ocurra «siempre otra vez lo mismo» y menos de que aquí se trate del eterno retorno. Se trata más bien de que la faz del mundo, precisamente en aquello que es lo novísimo, jamás se altera, de que esto novísimo permanece siendo de todo punto siempre lo mismo. – Esto

de la concepción y uso nietzscheanos de la genealogía de la moral puede verse J. M. Romero, *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche*, Granada: Comares, 2001,

pp. 271-306.

<sup>30</sup> W. Benjamin, *Libro de los Pasajes*, Madrid: Akal, 2005, p. 145.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 558.

constituye la eternidad del infierno. Determinar la totalidad de los rasgos en los que se manifiesta la «modernidad» significaría exponer el infierno.”<sup>32</sup> La modernidad no es para Benjamin el literal eterno retorno de lo mismo del que hablaba Nietzsche. Lo que sostiene es que en la modernidad lo más nuevo se da en un marco de relaciones sociales que es siempre el mismo. Por lo tanto, lo que hace tal novedad es renovar, reiterar, reproducir, las mismas relaciones sociales que definen los límites de lo existente. Tal presunta novedad sólo consigue consagrar y reforzar el marco de absoluta inmanencia que define a la modernidad. Un presente así, en el que lo que se presenta como nuevo no es sino una máscara tras la que retornan las mismas relaciones sociales, es experimentado como un estrechamiento tal del horizonte de lo posible que el efecto que provoca en los sujetos, además de la desesperación, es el *aburrimiento*: “Nos llega el tedio cuando no sabemos a qué aguardamos”.<sup>33</sup> En el seno de la modernidad, la desaparición de la expectativa de la irrupción de lo genuinamente nuevo va de la mano efectivamente de la extensión del tedio, pues no hay nada representable en el futuro que provoque una actitud expectante, de espera.

Ante esta situación, lo que se propone Benjamin es conmover la experiencia de la historia como progreso e inervar la voluntad política para que cortocircuite prácticamente el *continuum* histórico consagrador de lo igual. Significativamente, Benjamin pretende extraer las energías para este fin del *pasado*. En concreto, pretende promover entre sus contemporáneos una experiencia del pasado en la que éste, a partir de una determinada constelación con el presente, logra apelarnos moralmente para que nos hagamos cargo práctica y políticamente de sus anhelos de emancipación frustrados. Este fue el objetivo central de su obra inacabada *Das Passagen-Werk* (o *Libro de los Pasajes*), en la que se proponía realizar una *Urgeschichte* (una prehistoria, en el sentido de historia originaria) del capitalismo, centrándose en la que fue la ciudad donde se plasmaron sus fenómenos originarios (sus *Urpheänomenen*, que diría Goethe), a saber, París.<sup>34</sup>

El punto de partida de Benjamin lo constituyen las nociones de constelación y ahora de la cognoscibilidad (*das Jetzt der Erkenntbarkeit*). Por el tipo de problemática de la que parte Benjamin, lo que va a buscar en el pasado es una imagen del mismo que tenga para nuestro presente efectos políticos informadores inervadores de la praxis. Una imagen tal es denominada la *verdadera* imagen del pasado. Una imagen así, piensa Benjamin, sólo se da en una determinada constelación entre un pasado y un presente concretos. Es decir, un pasado determinado sólo ofrece su verdadera imagen a un presente específico, aquél con el que entra en constelación. Eso define para cada pasado un (y quizá solo un) ahora de la cognoscibilidad, un presente en el

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 558-9.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.131.

<sup>34</sup> Ver los dos *Exposés*, que Benjamin redactó

como presentación de su investigación sobre los pasajes de París, titulados “París, capital del siglo XIX”, en W. Benjamin, *op. cit.*, pp. 37-63.

que la verdadera imagen de aquél se torna cognoscible. Esto implica que la verdadera imagen de un pasado es temporal y fugaz y que la ocasión de conocerla puede ser dejada pasar. La constelación que constituye a un presente determinado en ahora de la cognoscibilidad de un pasado concreto está definida por un factor fundamental en el que se pone de manifiesto un aspecto central de la concepción benjaminiana de la historia: se define por el hecho de que es en tal presente donde pueden constatarse los anhelos de emancipación de los oprimidos de aquel pasado como frustrados y traicionados. Es decir, el ahora de la cognoscibilidad corresponde a aquel presente en el que encuentra plena plasmación la traición del deseo de emancipación del pasado efectuada por el decurso histórico posterior, impulsado por esa dialéctica de lo nuevo y lo siempre igual, de progreso y retorno de lo igual, que define la temporalidad moderna y que resulta funcional a la realización de los intereses de los grupos dominantes.

Lo que Benjamin persigue provocar en sus contemporáneos es una modulación de la memoria que les permita hacerse cargo, como moralmente vinculantes para su praxis, de los anhelos de emancipación de los oprimidos de aquel pasado del cual nuestro presente es la traición.<sup>35</sup> Este hacerse cargo del pasado como algo que reclama sus derechos conduciría a la conmoción de la experiencia del presente como culminación de un progreso respecto al que no caben alternativas y lo muestra como plasmación de un acto de violencia y traición sobre las esperanzas de una satisfacción de las necesidades colectivas de los oprimidos del pasado. La legitimidad que la idea moderna de progreso otorga al presente es disuelta por la irrupción en nuestra experiencia del recuerdo de lo que fue derrotado y exterminado en el pasado, derrota y exterminio sobre el que se sostiene nuestro presente y que él mismo continúa y perpetúa. La memoria así modulada proporciona un cambio de perspectiva sobre el presente, una transformación, una conmoción a modo de *shock* de la experiencia del presente como fruto maduro de un proceso de progreso marcado por la continuidad y aporta, además, la motivación afectiva y moral para una intervención de la acción política que cortocircuite esa continuidad consagradora del dominio de los mismos.

La irrupción del pasado en la experiencia del presente ilumina éste de modo nuevo, devolviendo a los sujetos la posibilidad de su transformación cualitativa que abola la incesante reiteración de lo siempre igual.<sup>36</sup> Por ello, desde la perspectiva de Benjamin, la postulación de determinadas categorías como condiciones de posibilidad de todo futuro posible consagraría filosóficamente una experiencia de la historia en la que sólo cabe esperar el retorno de lo igual y en la que se imposibilita

<sup>35</sup> Sobre esto ver R. Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Madrid: Trotta, 2006.

<sup>36</sup> Expongo de manera más pormenorizada la

complejidad del planteamiento del último Benjamin en *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson*, Madrid: Síntesis, 2005, pp. 19-109.

la representación (y la creación) de algo que trascienda lo sido hasta el momento. Sustentaría ese carácter del decurso histórico que para Benjamin es propio de lo que él llama infierno.

#### 4. A MODO DE CONCLUSIÓN: ¿UN DILEMA INEXTRICABLE?

Después de este somero contraste entre formas diferentes de concebir la historia y sus efectos diferenciales sobre la experiencia histórica, voy a concluir proponiendo la posibilidad de que la Histórica de Koselleck, en tanto teoría transcendental de la historia, se enfrente a un dilema fundamental. Tal dilema consiste en que o bien define sus categorías según elementos respecto a los que todos podemos concordar en su estatuto de condición de posibilidad de toda historia posible (como las categorías de antes y después y padres e hijos), pero entonces, por la formalidad y vacuidad de tales categorías, no se percibiría de qué modo podría ser productiva e informativa una Histórica así constituida. Pues a partir de tales categorías resulta un abanico demasiado amplio de posibilidades: es decir, tales categorías no cumplirían con su papel de delimitar, en un sentido teóricamente productivo, lo posible. La otra opción, para llenar de algún contenido y hacer así productiva la Histórica, es recurrir a categorías, como amo-esclavo y amigo-enemigo, cuyo estatuto *a priori* es espurio, pues se utiliza para definirlos elementos que proceden *a posteriori* de la experiencia de la historia acaecida. Esto posibilita la irrupción no controlada de la perspectiva ético-política del autor, de su particular visión de la historia, contaminando categorías que deberían tener un estatuto puramente transcendental con un contenido político específico, que orienta a la Histórica en una dirección en la que son perceptibles claras consecuencias ideológicas de signo político bien definido.

Lo que la discusión debe determinar es si este dilema afecta y problematiza la pretensión misma de postular categorías transcendentales de la historia que define a la Histórica de Koselleck. Por mi parte considero que es la pretensión de la Histórica de efectuar una teoría transcendental de la historia la raíz de este dilema, pues aplica una noción como “condición de posibilidad” (universal y necesaria) a un ámbito como la historia en marcha, a la historia por venir, que resulta incorsetable por tales intentos de definir categorialmente lo posible de una vez por todas. Y ello porque el uso de unos determinados conceptos (sean los que sean) como condiciones de posibilidad de toda historia (futura) es incapaz de delimitar un marco que agote lo que la acción (individual y colectiva) consciente y pretendidamente libre puede dar de sí. Es incapaz de agotar, en otras palabras, la historicidad humana que, en los términos de Zubiri y Ellacuría, se plasma en un proceso *abierto* de iluminación y apropiación de posibilidades.<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Ver X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, en *op. cit.*, pp. 117-174 e I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid: Trotta, 1991, pp. 406-446.