

ENSAYO BIBLIOGRÁFICO: *La frágil arquitectura del pensamiento moderno. Tiempo y secularización en la historiografía conceptual*

Hans Blumenberg: *Trabajo sobre el mito*, trad. Pedro Madrigal, Barcelona: Paidós, 2003, 680 páginas.

Reinhart Koselleck: *Aceleración, prognosis y secularización*, trad. Faustino Oncina Coves, Valencia: Pre-Textos, 2003, 96 páginas.

Reinhart Koselleck: *historia/Historia*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid: Trotta, 2004, 151 páginas.

Pierre Rosanvallon: *Para una historia conceptual de lo político*, trad. Marcos Mayer, Buenos Aires: F. C. E., 2003, 79 páginas.

En *El momento maquiavélico* (1975), John Pocock definía la secularización, esto es, la quiebra de todo fundamento trascendente a la vida comunal, en términos de la irrupción de la temporalidad en el pensamiento político. El origen de este proceso lo rastrea en el siglo XIV, situando su punto de partida en el republicanismo italiano. Pocock establece así un vínculo entre secularización, republicanismo y temporalidad, conjugación que se condensa en fórmula del «momento maquiavélico», al que define así:

El «momento maquiavélico» [...] es un nombre para el momento en el tiempo conceptualizado en el cual la república se ve confrontada a su propia finitud temporal, como intentando mantenerse moral y políticamente estable en un flujo de acontecimiento irracionales, concebidos como esencialmente destructivos de todo sistema de estabilidad secular (1).

El «momento maquiavélico» no refiere así a ningún conjunto de ideas o principio sino que indica, básicamente, una contradicción: el afán de realizar valores universales (trascendentes) por medios seculares finitos, sujetos, por lo tanto, a la corrupción (la república, a diferencia del Imperio, carecía de proyección universalista, aparecía como una formación humana limitada—y

(1) J. G. A. POCOCK, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press, Princeton, 1975, VIII.

perecedera—, por definición) (2). Dicho de otro modo, señala el punto en que el discurso político se ve confrontado con la evidencia de la radical contingencia de los fundamentos de todo arreglo institucional secular. Esta irrupción de la temporalidad en el pensamiento político da origen, en fin, a la modernidad política.

El de Pocock, sin embargo, es sólo uno de los modos posibles de pensar este vínculo entre secularización, temporalización y modernización políticas. La serie de trabajos que aquí se reseñan son, en última instancia, otras tantas formas de interpretar el mismo. Aunque se trata de textos muy distintos entre sí, a todos ellos los recorre una interrogación común. ¿Cuál es el universo conceptual que se abre a partir de la quiebra de la idea de la existencia de un fundamento y un garante trascendentes a la convivencia social? ¿Cuál el origen de la irremediable marca de contingencia que tiñe todo ordenamiento político moderno? ¿Cuál, en fin, la precaria lógica que nace de esta hendidura y preside el funcionamiento de los regímenes políticos y sociales postradicionales?

HANS BLUMENBERG: SECULARIZACIÓN Y SENTIDO

La obra de Hans Blumenberg (1920-1996) es un vasto recorrido por el pensamiento occidental que parece no dejar rincón alguno sin explorar. *Trabajo sobre el mito* (1979) es el tercero de una trilogía, que condensa el núcleo de su producción, orientada a rastrear el origen y fundamentos conceptuales de la modernidad. El primer hito de esta serie, *La legitimidad de la edad moderna* (1966) (3), discute la llamada «teoría de la secularización» formulada originalmente por Carl Schmitt en *Teología política* (1922) y luego desarrollada por Karl Löwith en *Sentido e historia* (1949). Según señalaba este último, en Occidente habrían existido 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 (4).

(2) «La república o la *polis* Aristotélica, tal como reemergió en el pensamiento humanista cívico del siglo xv», dice POCOCK, «fue a la vez universal, en el sentido de que existía para realizar para los ciudadanos todo lo que el hombre era capaz de realizar en esta vida, y particular, en el sentido de que era finita y localizada en el tiempo y en el espacio» (POCOCK, *The Machiavellian Moment*, 3).

(3) HANS BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, Suhrkamp, Fráncfort, 1999. En adelante: la paginación en el texto corresponde a esta obra.

(4) «Parece como si las dos grandes concepciones antigua y cristiana, el movimiento cí-

La filosofía de la historia que surge en el siglo dieciocho sería el resultado de la secularización del motivo escatológico cristiano de la caída y la subsecuente redención. Más que una ruptura con la tradición teológica, la modernidad sería, pues, su continuación reformulada en una nueva clave. Tal revelación desenmascararía, para los autores de esta teoría, las mistificaciones con que la modernidad suele imaginarse a sí misma (la instauración final del reino absoluto de la razón liberada de toda atadura mítico-religiosa), privándola de este modo del tipo de fundamentos a los que suele apelar como sustento para su legitimidad.

Para Blumenberg, la revelación de ciertas continuidades, en la época moderna, de elementos de épocas precedentes no necesariamente conlleva su ilegitimidad. De todos modos, tampoco sería éste exactamente el caso. La idea moderna de «progreso» difiere, para él, de las antiguas escatologías, en un punto fundamental: el progreso histórico es percibido esencialmente como una tarea humana (y, por lo tanto, infinita, siempre inacabada) y no el resultado de una intervención puntual sobrenatural. Esto se liga a lo que llama la emergencia del programa moderno de autoafirmación del hombre: es éste desde entonces quien debe indicarse a sí mismo cómo tratar con la realidad, él deviene, pues, el único responsable por el estado actual del mundo (pág. 150), el que se convierte en un mero material para su autorrealización. La idea moderna de progreso supone así dos premisas fundamentales: 1) «que el futuro es una consecuencia de acciones en el presente y que [tales acciones] son la resultante del modo actual de comprender la realidad» (pág. 43), y, 2) que tal comprensión de la realidad es una empresa eminentemente colectiva.

Así, si bien las modernas filosofías de la historia nacen de las escatologías cristianas y se apoyan en ellas, el vínculo que la une sería mucho más complejo que lo que la tesis de la secularización sugiere. A fin de explicar el mismo, Blumenberg elabora un modelo de «sistema de posiciones» (o «funciones») y «reocupaciones». Según este modelo, lo que una época hereda de la que lo precede no es ningún sistema de categorías, sino sólo un sistema de «posiciones vacías» que la nueva época debe llenar con sus propios materiales. Siguiendo este concepto, la edad moderna no surgiría linealmente de la precedente, la cristiano-medieval. De hecho, su origen debería menos al sistema de pensamiento escolástico-medieval que al proceso de socavamiento

clico 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» (KARL LÖWITZ, *Meaning in History*, Chicago University Press, Chicago y Londres, 1967, 19).

del mismo iniciado por el nominalismo. Pero, una vez establecida, ella no puede evitar hacerse cargo de una serie de interrogantes heredados respecto al sentido y fin último de la historia. «En la historia», afirma, «el precio que pagamos por nuestra gran libertad crítica respecto de las respuestas, es la no negociabilidad de las preguntas» (pág. 80). Es en ese momento que la idea de progreso abandona su carácter empírico originario y se *sobreexpande* (una palabra clave en el vocabulario de Blumenberg) a fin de llenar tales vacíos. Y es sólo entonces, cuando el paradigma del progreso se ve obligado a cumplir una función definida originariamente por un modelo extraño al mismo, que el mismo se convierte en una especie de fe. Para Blumenberg, la filosofía de la historia de Hegel encarna tal *sobreexpansión* que resulta en la fusión de la idea iluminista del progreso con el motivo cristiano de la caída y la subsecuente redención.

Con su modelo de *funciones y reocupaciones*, Blumenberg encuentra, pues, la posibilidad de pensar la idea de una cierta instancia de articulación histórica entre las diversas épocas que no reduzca, sin embargo, las mismas a una llana continuidad de contenidos ideales: según dicho modelo, contenidos ideales enteramente heterogéneos entre sí pueden, sin embargo, homologarse en la realización de funciones análogas. Los *sistemas de posiciones* servirían como un marco puramente formal que puede llenarse con los más diversos materiales. Siguiendo este modelo, Blumenberg ofrece su propio retrato del surgimiento de la modernidad, cuyo origen lo remonta al siglo XIV. La reintroducción, por parte del nominalismo, de la idea de la omnipotencia divina llevaría entonces al completo derrumbe del edificio escolástico. La reafirmación de la omnipotencia divina sobre su creación, y la consecuente «desaparición de todo orden», inevitablemente «generaría dudas», asegura Blumenberg, «respecto de la existencia de alguna estructura de la realidad que pudiera relacionarse con el hombre», lo cual, dice, es la precondition para una «concepción general de la actividad humana» (pág. 150) de la que nace la edad moderna.

Para Blumenberg, el mundo perfectamente ordenado del escolasticismo surgió a partir de la «medida protectora» diseñada por la filosofía griega contra los caprichos de los dioses en su trato con los hombres. La destrucción nominalista del orden escolástico marcó el fin de las cosmologías antropocéntricas, si no topológicamente, sí al menos idealmente. La afirmación de la omnipotencia divina remueve al hombre del centro de la Creación: entre la infinidad de mundos posibles, Dios ya no tendría por qué imponerse restricciones a fin de salvaguardar la inteligibilidad, para los hombres, de sus designios. Así, el nominalismo dejaba al hombre a expensas de la *immensa potestas* divina. Pero esto traería consecuencias revolucionarias en relación

con su situación en el mundo. Las cosmologías antropocéntricas del escolasticismo reducían al hombre a un lugar meramente contemplativo y pasivo frente a un orden perfectamente acabado, que se mueve según sus propias leyes inmanentes. Roto ese orden rígido, y «privado por el ocultamiento de Dios de las garantías sobrenaturales por el mundo, el hombre», afirma Blumenberg, «construye por sí mismo un *contramundo* [dotado de] racionalidad elemental y *manipulabilidad*» (págs. 196-197). El entendimiento se convierte en el *a priori* de la significación del mundo. Una vez que su estructura se vuelve irremediabilmente oscura, el universo entero se ve así reducido a un mero sustrato subyacente a las construcciones humanas.

Trabajo sobre el mito (1979) (5) retoma esta perspectiva pero le imprime un giro particular. Invirtiendo, en cierto sentido, la tesis de Löwith, Blumenberg encuentra ahora un vínculo aun más profundo que une la mitología clásica a las filosofías modernas de la historia. El mito de Prometeo, cuyo derrotero Blumenberg sigue en un enjundioso estudio a lo largo de las sucesivas reelaboraciones de las que fue objeto desde sus orígenes preclásicos hasta el presente, sirve para hilvanar el recorrido que lleva de una a otras. En última instancia, aunque por muy distintas vías, ambas se ordenan en función de un objetivo común: destacar la capacidad humana para domesticar la contingencia. La misma ciencia no es sino otra forma de buscar realizar el intento mítico encarnado en la figura de Prometeo (quien roba el fuego que ilumina a los dioses) de volver asible conceptualmente un mundo cuya secreta estructura y mecánica de funcionamiento no nos es transparente ni nos es dado conocer (Proteo, la contrafigura de Prometeo, con su capacidad de transfigurarse, simboliza esa «infirmidad» de la voluntad de los dioses que los vuelve incontrolables para los mortales). Es con el fin de superar la angustia (*Angst*) que dicha extrañeza genera que el hombre crea un universo de símbolos que le hagan inteligible su trato cotidiano con el mundo (al final, agotado el repertorio de sus transformaciones, Proteo vuelve siempre a su forma original, dejando descubrir su secreto). Al *absolutismo de la realidad* le va a oponer así *absolutismo de las imágenes* (pág. 16).

Según muestra, el modo tradicional por el que el mito opera es mediante la distribución de los poderes. Esto permite al héroe desplegar su astucia y burlar a los dioses enfrentándolos a unos con otros. El héroe clásico los provoca y desafía y logra finalmente derrotarlos apelando a alianzas con alguno (o algunos) de ellos (algo que ya no es posible con el Dios único, omnisciente y omnipotente, judeo-cristiano). Y con ello sienta un precedente consolador: la idea de que tal hazaña pueda repetirse en el futuro. El Idealismo ale-

(5) En adelante: las citas en el texto corresponden a esta obra.

mán representa, en definitiva, el intento más radical por oponer al «absolutismo de la realidad» el «absolutismo del sujeto» (lo que explica su obsesión por la figura de Prometeo). Sin embargo, el patrón mítico no podrá prolongarse en las modernas filosofías de la historia sin sufrir en el proceso una profunda alteración.

En el mito, de hecho, no hay lugar para la escatología o la utopía desde el momento en que es extraño al tiempo; éste no tiene en él sentido ni dirección. La forma en que el mito produce el efecto de sentido de la existencia humana es precisamente mediante la cancelación del tiempo; toma su eficacia de su capacidad de reiterarse una y otra vez, indefinidamente, dado que nos habla de verdades eternas, siempre vigentes. Como señalara Cassirer, «esto es justamente lo que distingue la consideración del tiempo por parte del mito de la que hace la historia: para aquél, hay un pasado absoluto que, en cuanto tal, no es susceptible ni está necesitado de una explicación ulterior» (pág. 178). El mito no busca, de hecho, proveer respuestas sino evitar aquella situación que hace surgir las preguntas (lleva a los sujetos a interrogarse sobre el significado del mundo).

Por el contrario, para producir ese mismo efecto, la filosofía de la historia deberá hendir el universo mítico cerrado y abrirlo a la temporalidad. «Sólo si el mundo es pensado como deviniendo, como aproximándose a su completitud por un desarrollo ascendente», decía Friedrich Schlegel, «la libertad humana es posible» (6). Sólo entonces es posible la mitificación del hombre, volverlo demiurgo de la realidad y ocupar el lugar de Dios. Al completar Su creación el hombre afirma así su propia divinidad y libertad. Sin embargo, el proyecto del Idealismo alemán debía necesariamente fracasar: el ideal de completa autonomía (autoafirmación) es inalcanzable, la opresión de la contingencia no cesa nunca (pág. 320) porque responde a una carencia básica inscrita en nuestra constitución natural: la inadecuación biológica del hombre respecto de su entorno. De allí que lo mítico siempre reemerja.

Lo cierto es que la reactivación de ese fondo simbólico de imágenes míticas supone siempre un *trabajo de significación (Bedeutsamkeit)*, término que Blumenberg toma de Dilthey y que expresa cómo un determinado artefacto cultural heredado emerge, desde un fondo difuso de probabilidades, en un contexto particular, y es investido de un sentido o valor que le confiere lo que Blumenberg denomina *pregnancia (geprägte Form)*—y que él opone a la *indiferencia*. La *significación*, señala, opera mediante dos mecanismo fun-

(6) «Lecciones filosóficas de los años 1804-1805», en H. WINDISCHMANN (comp.), *Aus dem Nachlass*, Bonn, 1837, II: 201, citado por BLUMENBERG, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996, 80.

damentales: 1) por *intensificación* (investidura significativa de los hechos positivos), pero también, 2) por *vaciamiento de poder* (la moderación de los aspectos intolerables de la realidad y su transformación en una fuente de movimiento) (pág. 79). Éste constituye, para Blumenberg, el mecanismo genérico de transmisión, así como de selectividad y transformación de los sistemas culturales. Así, más que de una mera persistencia de lo mítico, cabría hablar de una verdadera epigénesis. De todos modos, dicho proceso de resignificación no es independiente de su punto de partida, se encuentra siempre condicionado por éste. En definitiva, se trata, para él, un proceso de selección y optimización (un «darwinismo de las palabras») que explica por qué algunos mitos son con el tiempo abandonados y otros modificados a fin de cumplir su función más acabadamente. Mediante este proceso de selección y optimización, la modernidad llevará al mito a su término, entendido esto en un doble sentido: las filosofías modernas de la historia señalarán al mismo tiempo la *culminación* y la *anulación* de lo mítico.

El punto es que, al dislocar el mito, la modernidad se terminaría revelando contradictoria consigo misma. Blumenberg explora esa dialéctica compleja por la cual, buscando realizar su vocación de plena autosuficiencia de la razón y destruir aquello que se le opone, la modernidad habría de minar sus propios presupuestos. La parodización del mito prometeico que realiza André Gide en *Prometeo mal encadenado* (1899) abre finalmente las puertas a la nuda contingencia y a la imposibilidad última de dar cuenta de la misma. El resultado es la pérdida de todo sentido histórico. Si el mito no puede ya tener lugar, es porque en adelante ya no hay nada (o muy poco) que pueda ocurrir, porque la vida social se ha convertido en un puro movimiento mecánico sin horizonte hacia el cual orientarse. La roca que le daba su fundamento [*Grund*, razón] se convierte con Kafka en «una inexplicable masa». La de Kafka, finalmente, ya no cabe interpretarla como *una* recepción más del mito, sino como la mitificación de la propia recepción del mito. Con él, el mito revierte sobre sí, se vuelve doblemente mítico. Atrapado en el propio trabajo de construirse a sí mismo como mito, no queda aquí ya lugar alguno para la búsqueda del *sentido*. Entramos aquí en una era *postsecular*. El *absolutismo de las imágenes* logrará finalmente domesticar *el absolutismo de la realidad* sólo para tomar su lugar. Si no hay ya mito es porque la propia búsqueda de sentido ha revelado su trasfondo mítico. En fin, la cuestión a la que esta obra finalmente nos enfrenta, sin alcanzar a poder responder es: ¿cuál es la estructura de sentido que nace en un mundo postsecular, en que todo sentido se habría disuelto, revelado su trasfondo mítico, sin que podamos, sin embargo, aún entonces, eludir su búsqueda puesto que la misma se encuentra enraizada en nuestra constitución biológica misma en tanto que *animales simbólicos*?

REINHART KOSELLECK: LA SECULARIZACIÓN COMO ACELERACIÓN

Si bien *Trabajo sobre el mito* continúa líneas ya trazadas en *La legitimidad de la Edad Moderna*, el reenfoco producido no es por ello menos significativo, puesto que señala un desplazamiento conceptual fundamental. La persistencia de lo mítico Blumenberg la ligará ahora a una condición antropológica básica. Siguiendo a Arnold Gehlen (*Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1941), afirmará que lo que distingue al hombre del animal es la falta de instintos adaptativos; el permanente desajuste respecto de su entorno. Ésta es la característica humana esencial que el Iluminismo expresara en su noción de progreso infinito. Si el hombre crea un universo de símbolos y deviene, como observara Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas*, un *animal symbolicum*, es para llenar una deficiencia en su constitución natural originaria.

Este desplazamiento conceptual lo podemos definir como una suerte de «giro neokantiano». El esfuerzo por comprender la modernidad como época histórica se ve subsumido dentro de un proyecto más vasto: elaborar lo que Koselleck definirá como una *Histórica* (la doctrina de las condiciones trascendentales de posibilidad de historias) (7). Aunque siguiendo senderos distintos, la trayectoria intelectual Reinhart Koselleck (1923-2006) diseñará una curva similar (8).

historia/Historia es un texto ya añejo de Koselleck. Se trata de la traducción de la voz «Geschichte» que compuso para el *Lexicon* que dirigiera junto con Otto Brunner y Werner Conze, y cuyos lineamientos fundamentales son ya conocidos por su obra *Futuro pasado* (9). Al igual que Blumenberg, su reflexión hacia esos años giraría en torno del tema de los orígenes y sentido de la modernidad como época histórica. Koselleck acuñaría el concepto de *Sattelzeit* como una manera abreviada de referirse a la profunda mutación cultural producida durante dicho «periodo pivote», el cual se extiende, para él, de 1750 a 1850. El surgimiento de la modernidad lo asocia a la emergencia de una forma inédita de experimentar el decurso del tiempo, marcando un quiebre fundamental con los modos premodernos de figuración histórica.

(7) Véase REINHART KOSELLECK y HANS-GEORG GADAMER, *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997.

(8) Al respecto, véase ELÍAS PALTÍ, «Introducción», en REINHART KOSELLECK, *Los estratos del tiempo*, Paidós, Barcelona, 2001, 9-34.

(9) Sobre el origen y fundamentos conceptuales del texto que aquí se reseña, véase ANTONIO GÓMEZ RAMOS, «Koselleck y la *Begriffsgeschichte*. Cuando el lenguaje se corta con la historia», en KOSELLECK, *historia/Historia*, 9-23.

En este texto Koselleck analiza cómo la *historia natural* se va desgajando de la *historia sacra*, proceso que culmina con las filosofías de la historia del siglo XIX. Es entonces que surge el concepto de Historia en tanto que sustantivo colectivo singular que engloba la pluralidad de *historias*. Como él muestra, hasta entonces no existía la idea de la Historia como una totalidad que despliega un temporalidad de por sí, sino «historias» en plural, situaciones particulares que se reiteran eventualmente en contextos diversos manteniendo, en lo esencial, su estructura básica (lo que permite extraer lecciones sustantivas del pasado, según el viejo tópico ciceroniano de la *historia magistra vitae*).

Sólo una vez que la Historia cobra entidad sustantiva podrá transferírsele a ella la tarea de la realización de aquellos fines que le estarían adosados al hombre en tanto criatura racional. Éste será el *trabajo de la Historia*, según la expresión de Hegel. El punto es que esta inmanentización de los designios humanos no será una mera transferencia a los hombres de los atributos anteriormente reservados a Dios, puesto que hunde sus raíces en un sustrato de experiencia desconocido en tiempos premodernos. La era de los descubrimientos técnicos, que da nacimiento a los progresos técnicos, y el evento revolucionario de 1789, que hace surgir la idea de la constructibilidad de los procesos históricos, definen un concepto nuevo del tiempo como un flujo irreversible.

La combinación de los conceptos de progreso de la Ilustración y de constructibilidad de la historia hace nacer, a su vez, a una nueva conciencia respecto de la relatividad del juicio histórico. El propio tiempo histórico, en la medida en que adquiere un carácter creativo, que cobra la cualidad de generar experiencia, hace que ésta, aplicada retrospectivamente, nos permita ver el pasado de un modo siempre distinto y renovado, que los valores y principios con los que juzgamos el pasado se modifiquen permanentemente. Esto obligará al pensamiento histórico a replegarse sobre sí. 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, las condiciones del cambio. Llegamos así a aquello de que consiste, para Koselleck, la marca distintiva de la modernidad, que se sintetiza en la «ley de aceleración del tiempo», y que afirma que los cambios se producen en un lapso cada vez más corto de tiempo.

En «Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización» (el primero de los dos textos de Koselleck que componen *Aceleración, prognosis y secularización*, extraídos de una antología de escritos suyos reunida bajo el título de *Zeitschichten*, 2000) (10), retoma esta ley de la

(10) En adelante: la paginación en el texto corresponde a esta obra. Otros textos recogidos en *Zeitschichten* se encuentran en KOSELLECK, *Los estratos del tiempo*.

aceleración como clave para comprender el fenómeno de secularización del pensamiento occidental. Allí matizará su idea anterior de la modernidad como marcando una ruptura completa respecto de sus precedentes cristianos (que era, en definitiva, la imagen que la propia modernidad había forjado sí). Según muestra, incluso la idea moderna de acortamiento del tiempo tiene antecedentes que pueden rastrearse en los motivos escatológicos cristianos. Los mismos se ligan a las expectativas salvíficas: la percepción de una aceleración del ritmo de los acontecimientos sería, justamente, el signo inequívoco de la inminencia de la llegada del redentor. Sin embargo, si bien en un primer momento la modernidad tomará su idea de la secularización de este universo cristiano de pensamiento, pronto el suelo de experiencia en que habría de hundir sus raíces se independizará de él.

A fin de explicar esto, Koselleck apela al análisis de cómo el propio concepto de secularización se iría transformando históricamente (11). Como muestra, éste tiene su origen y fundamento en la idea agustiniana de los dos reinos. En el derecho canónico y político extraía su significado de la oposición espiritual / secular, e indicaba qué bienes y qué derechos fueron secularizados, es decir, pertenecían al ámbito del poder temporal. La revolución francesa cambia esto, desprendiéndose la idea de secularización de su matriz jurídico-política para cobrar sentido como categoría hermenéutica de la filosofía de la historia. Al igual que las viejas escatologías cristianas, ésta va a imaginar un estado futuro ideal, pero el eje de la antinomia que opone a nuestra realidad empírica caída un mundo más pleno y auténticamente humano se va a apartar del plano de la oposición cielo / tierra y se va a desplegar temporalmente. El tipo de secularización operado por la modernidad debe entenderse, pues, como señalando al mismo tiempo una mundanización (*Verweltlichung*) y una temporalización (*Verzeitlichung*). La historia cobra entonces un carácter procesual, lo que le confiere un valor epifánico en un doble sentido del término: habrá de producir aquello que ella misma revela. Como decía Schelling, «la historia como un todo, es la revelación continua de lo absoluto que va desvelándose paulatinamente», pero este desvelamiento no es el descubrimiento de algo que preexiste a su manifestación sino algo que se va realizando en el propio acto de manifestarse. Es esto, en fin, lo que le da un carácter irreversible al transcurso histórico, instalando una asimetría

(11) Aquí retoma ideas planteadas por WERNER CONZE, quien tuvo a su cargo la redacción de la entrada, «Säkularisation, Säkularisierung», en OTTO BRUNNER, WERNER CONZE y REINHART KOSELLECK (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur Politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, 1994, 789-829.

radical entre pasado y futuro. Sin embargo, según descubre ahora Koselleck, es también lo que va a tornar problemática a la modernidad.

En efecto, la imposibilidad de establecer patrones o leyes que permitan la predicción histórica privaría a los sujetos de toda capacidad de controlar sus propias condiciones de existencia. Traspasado cierto umbral, la aceleración del tiempo histórico chocaría contra sus mismas premisas, resultaría destructiva de la propia idea originaria suya de la historia como asociada al carácter agencial del sujeto. En la medida en que este fenómeno se vuelva cada vez más vertiginoso, que se haga cada vez más difícil vincular nuestra experiencia presente con el curso futuro previsible de los acontecimientos, la desnudez conceptual resultante se convertirá, para él, de una oportunidad para la autoafirmación de la capacidad humana en un problema. Llegada a este punto, la modernidad se volvería contradictoria consigo mismo. El ejemplo más claro de ello es la aceleración de las tasas de crecimiento demográfico. Según muestran las mismas, la duplicación de la población mundial se produce desde hace dos siglos a intervalos cada vez más cortos de tiempo. Sin embargo, resulta claro que esta tendencia no podrá sostenerse indefinidamente. Y lo mismo puede inferirse de muchos otros parámetros que se utilice (como las limitaciones de orden económico y ecológico puestas a la aceleración de la producción de bienes, etc.) La conclusión de Koselleck es que nos situaríamos en las vísperas de una nueva inflexión epocal, no menos drástica que la que se produjo dos siglos atrás, en que la lógica temporal que preside el despliegue histórico habría de revertirse drásticamente. En fin, estaríamos hoy transitando un nuevo *Sattelzeit*. Cuál es el horizonte conceptual a que esta nueva era postsecular habrá de dar lugar es precisamente aquello que Koselleck intenta desbrozar en el segundo de los textos reunidos en *Aceleración, prognosis y secularización*.

En «El futuro ignoto y el arte de la prognosis» Koselleck replantea su concepto introduciendo una distinción de niveles de temporalidad. Según afirma, en todo proceso histórico se superponen diversos estratos temporales. «Numerosas condiciones transpersonales», asegura, «se modifican sólo con una velocidad más lenta que las acciones de los propios agentes» (pág. 92). Ciertas constantes antropológicas, por ejemplo, «se sustraen más que todos los otros factores a la presión de la transformación histórica» (pág. 92). Es cierto que tampoco las constantes transpersonales han permanecido ajenas al fenómenos de aceleración temporal ocurrido en los últimos doscientos años, pero lo que limita la capacidad de prognosis sería no tanto el acortamiento de los plazos en que se producen los cambios como la proliferación de las variables involucradas en cada situación histórica. Koselleck asocia así la posibilidad de lograr una mejor prognosis histórica y recobrar la

capacidad del hombre para controlar sus condiciones de existencia con la introducción de «efectos dilatorios, cuya previsibilidad será mayor tan pronto como las condiciones generales económicas e institucionales de nuestro obrar sean cada vez más estables» (pág. 96). Aun cuando reconoce que se trata de una hipótesis altamente improbable, el mundo postsecular que imagina sería uno en que la vorágine desatada por la modernidad pueda finalmente controlarse (12).

PIERRE ROSANVALLON Y LAS APORÍAS CONSTITUTIVAS
DE LA POLÍTICA MODERNA

Más allá de la prudencia con que introduce dicha hipótesis, de resultar efectiva, el nuevo *Sattelzeit* resultaría en la reversión de una dinámica histórico-temporal de alcances cósmicos, que comprende, según él mismo señala, los más diversos fenómenos de realidad, incluidas las condiciones biológico-naturales en que se despliega el accionar humano (13). En su reconstrucción histórica, según reconoce, no parecen hallarse indicios empíricos de que ello esté por producirse, pero tampoco provee Koselleck fundamentos conceptuales que permitan pensar siquiera que pueda ocurrir (lo que nos deja, en definitiva, una imagen más bien apocalíptica del futuro). Aun así, es cierto que tampoco hay nada de orden conceptual en su modelo que impida, en principio, la reversión de la dinámica histórico-temporal iniciada con la modernidad. Tras su perspectiva histórica subyace un concepto del origen de la temporalidad (historicidad) de las formaciones histórico-conceptuales que remite el mismo a causas de orden estrictamente empírico. La marca de la contingencia que tiñe a los conceptos es algo externamente generado, que deriva de los cambios histórico-sociales más generales que se producen, pero nada impide pensar que los conceptos puedan eventualmente estabilizar su sentido. La máxima nietzscheana de que «sólo lo que no tiene historia

(12) Véase FAUSTINO ONCINA COVES, «La modernidad velocífera y el conjuro de la secularización», en KOSELLECK, *Aceleración, prognosis y secularización*, 11-33.

(13) «Una vez que la aceleración, como categoría específica del tiempo histórico, se ha convertido en el modelo de experiencia», asegura, «la historia entera se transforma retrospectivamente en una secuencia temporal de creciente aceleración» (pág. 69). Y a modo de ejemplo señala: «La diferenciación biológica de la especie humana se lleva a cabo en intervalos temporales decrecientes. Comparados con los cinco mil millones de años transcurridos desde la solidificación de la corteza terrestre y con los mil millones de años de vida orgánica en la litosfera, los cerca de diez millones de años del primer hombre descendiente del mono son apenas un breve lapso de tiempo» (pág. 69).

puede definirse» Koselleck la interpreta en el sentido de que el significado de los conceptos cambia con el tiempo, no habiendo una definición verdadera del mismo, pero en cada momento particular tienen siempre, para él, un significado perfectamente determinado o determinable. Esta idea de la temporalidad de los conceptos difiere profundamente de la de Blumenberg. Para éste el resultado de la quiebra de las escatologías cristianas no se reduce a un acortamiento de los plazos en que se produce el cambio, sino que deja como herencia un vacío último de sentido que nunca podrá llenarse completamente. Es este vacío lo que determina, en última instancia, la inestabilidad —historicidad, radical contingencia— de las formaciones conceptuales postradicionales. Aunque por vías muy distintas, Pierre Rosanvallon (1948-) llegará a un concepto de la temporalidad de los conceptos más cercano al de Blumenberg que al de Koselleck.

La introducción en este contexto de la obra de Pierre Rosanvallon supone, en realidad, una suerte de cambio de frente. La misma se despliega en un terreno muy distinto al de los dos autores analizados anteriormente. Pero este mismo dato es ya significativo de una diversidad en cuanto a modos de aproximación al tema de la secularización del pensamiento occidental. Con Rosanvallon el foco del análisis abandona el plano de los fundamentos filosófico-antropológicos en que la modernidad hunde sus raíces para concentrarse estrictamente en la naturaleza del *campo discursivo* que se abre a partir de la quiebra de la idea de la existencia de un fundamento trascendente al accionar político. En definitiva, este autor retoma la problemática planteada por Pocock en su definición del «momento maquiavélico», pero, como veremos, el modo que la aborda difiere fundamentalmente de la de aquél (cuya idea de la modernidad como asociada a la «irrupción de la temporalidad en el pensamiento político» lo acerca más al concepto de Koselleck que al de Blumenberg).

En *Por una historia conceptual de lo político* (2003), una versión ampliada de la lección inaugural dictada en el Collège de France, Rosanvallon condensa los ejes que presidieron la composición de la larga serie de estudios suyos dedicados a la reconstrucción de la historia política francesa del siglo XIX desde un punto de vista político-conceptual, según él mismo lo define (14). Para Rosanvallon, si el sentido de las categorías nucleares del dis-

(14) El núcleo de dicha serie lo componen cuatro libros: *Le moment Guizot* (París: Gallimard, 1985), *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France* (París: Gallimard, 1992), *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France* (París: Gallimard, 1998) y *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France* (París: Gallimard, 2000).

curso político no puede fijarse no es porque éste cambie históricamente, sino, más simplemente, porque tales categorías no remiten a ningún objeto discreto que pueda definirse. Éstas representan, básicamente, índices de problemas (15). El significado de conceptos tales como democracia, soberanía, etc. no sólo son variables con el tiempo sino *constitutivamente ambiguos* (y es esto lo que explica, en última instancia, por qué cambian con el tiempo, y no a la inversa) (16). Es justamente esta ambigüedad constitutiva suya la que abre el campo a *lo político* (los modos de institución de lo social, la instancia por la que se configura una forma dada de existencia comunal, delimitando el terreno de lo posible y pensable en ella), al que distingue del ámbito de *la política* en tanto que práctica alineada junto a otras prácticas sociales, es decir, ya inscrita dentro de una determinada configuración histórico-conceptual (17).

Según señala Rosanvallon, «esta indeterminación se inserta en un complejo de equívocos y de tensiones que estructuran desde su origen a la modernidad política» (pág. 23). En este texto señala cuatro *impasses* fundamentales en la que ella se funda. El primero remite al carácter equívoco del *sujeto* de la soberanía. El *pueblo* va a ser «un amo indisociablemente imperioso e inapresable» (pág. 23). En tanto que sujeto y objeto a la vez de la empresa de su propio discernimiento, no podrá (con)figurarse a sí mismo sin presuponerse ya como tal. Éste deberá así afirmarse y negarse simultáneamente. El segundo núcleo problemático refiere a la indeterminabilidad de la *sede* de

(15) Su enfoque político-conceptual, «se trata», dice, «de una historia que tiene como función restituir problemas más que describir modelos» (pág. 29). Por detrás de esta vocación por la determinabilidad de los conceptos y la fijación de modelos de pensamiento, Rosanvallon descubre un impulso normativista que tiende a dislocar su objeto para situarle en un eje de coordenadas ético-políticas. «Por el contrario», dice, «partir de la complejidad de lo real y de su dimensión aporética conduce a interesarse por la “cosa misma” de lo político. Así, en primer lugar, hay que considerar el carácter problemático del régimen político moderno para comprender su funcionamiento y no para buscar resolver su enigma imponiéndole una normatividad, como si una ciencia pura del lenguaje o del derecho pudiera indicar a los hombres aquella solución razonable a la cual no tendría otro remedio que adecuarse» (págs. 42-43).

(16) «Bien lejos de corresponder a una simple incertidumbre práctica sobre sus distintos modos de funcionamiento, el sentido flotante de la democracia participa fundamentalmente de su esencia» (págs. 21-22).

(17) «Esta concepción de lo político», afirma, «conduce a que el enfoque histórico sea la condición necesaria para su completa comprensión. En efecto, no se puede aprehender lo político tal como acabo de definirlo más que restituyendo de manera evidente el espesor y la densidad de las contradicciones y ambigüedades que subyacen en ello. Por lo tanto, mi ambición es pensar la democracia retomando el hilo de su historia. Pero es necesario precisar enseñanza que no se trata solamente de decir que la democracia *tiene* historia. Hay que considerar más radicalmente que la democracia *es* historia» (págs. 24-25).

la soberanía. Esto se liga a la doble naturaleza del ciudadano moderno. Despojada la soberanía de su naturaleza trascendente, surgirá la paradoja de que el mismo que será el soberano será también el súbdito, y que sólo podrá ser lo primero si acepta convertirse en lo segundo. Su carácter como tal únicamente podrá así actualizarse a condición de perderse. El tercero de los núcleos problemáticos deriva, a su vez, de allí. El mismo refiere a la incertidumbre relativa a los *fundamentos* de la soberanía, lo que explica el doble nacimiento de la política moderna. El ordenamiento institucional fundará su legitimidad en la *voluntad* pero tomará su sentido de la *razón*. Ambos principios se reenviarán uno a otro permanentemente, dado el vínculo inescindible y destructivo a su vez que los une. El cuarto y último núcleo problemático, en el que se condensan los tres anteriores, refiere a la inasibilidad de los *modos de actualización / manifestación* de la soberanía; esto es, lo que se conoce como la «paradoja de la representación». En condiciones postradicionales, pérdida de la visibilidad que ofrece el monarca en tanto que encarnación mística de la república, la representación se convertirá en un *trabajo*, siempre inacabado, en la medida en que sólo habrá desplegarse precisamente a partir de la arista en que el vínculo representativo se quiebra.

Este cuádruple *impasse* (relativo al sujeto, la sede, los fundamentos y los modos de manifestación de la soberanía) hendirá esa fisura en la historia intelectual por la que habrá de irrumpir la temporalidad, dislocará el ámbito reglado de los tipos ideales abriendo el horizonte a su dimensión *política* negada. El mismo delimita así un universo discursivo en cuyo perímetro exterior no se sitúan ya supuestos contenidos ideales, ningún conjunto de normas y valores que lo enmarcan y a cuya plena realización los desarrollos conceptuales producidos en su interior tenderían (o deberían haber tendido), sino un entramado de problemáticas para las cuales no había soluciones válidas *a priori* por lo que el tenor de las respuestas que habrán eventualmente de elaborarse no podrá determinarse sino que habrá de revelársenos sólo en el propio trabajo de reconstrucción histórica de dicha trama. En última instancia, la historia de *lo político* no es sino la de los diversos modos de confrontar estas aporías constitutivas de la política moderna. Y también de tratar de fijarlas simbólicamente, de minarlas en su irreductible singularidad, sin nunca lograrlo completamente, dando así lugar a siempre precarias e inestables constelaciones intelectuales. «El objetivo», concluye, «no es ya solamente de oponer banalmente el universo de las prácticas con el de las normas. De lo que se trata es de partir de las antinomias constitutivas de lo político, antinomias cuyo carácter se revela únicamente en el transcurso de la historia» (pág. 42). Y esto nos devuelve a nuestro punto de partida.

CONCLUSIÓN: LA TEMPORALIDAD COMO PROBLEMA HISTÓRICO-CONCEPTUAL

De acuerdo con lo visto hasta aquí, si bien las elaboraciones de los distintos autores estudiados convergen hacia el planteo de Pocock con que iniciamos este estudio que identifica la modernidad con la irrupción de la temporalidad en el pensamiento político, tras sus posturas respectivas subyacen dos perspectivas muy distintas respecto de la historicidad de las formaciones histórico-conceptuales modernas.

Como vimos, para Pocock, lo que llama «el momento maquiavélico» señala, básicamente, una contradicción: el afán de realizar valores universales (trascendentes) por medios seculares finitos, sujetos, por lo tanto, a la contingencia y a la corrupción. Algo que Pocock, sin embargo, no señala es que esta contradicción se resolvería, en principio, una vez que se abandona, con la modernidad, el ideal de la realización de valores universales, para adscribir la legitimidad de los sistemas políticos a la propia voluntad de sus miembros; es decir, cuando se secularizan tanto medios como fines. Se produce así un desplazamiento conceptual por el que el ámbito de la *política* se expande para comprender también al reino de los valores y normas. Éstas dejan de aparecer como meramente dadas (trascendentes, universales) para convertirse en productos de las propias decisiones colectivas voluntariamente asumidas.

Sin embargo, con la inmanentización de las concepciones del «bien» surgiría otra forma de historicidad, una que escapa ya del ámbito del «momento maquiavélico». En definitiva, el pensamiento republicano clásico era indisoluble de una visión teocéntrica del mundo. La temporalidad (la contingencia) se instalaba allí en la fisura que separa las formas eternas (*morphê*) de la materia (*hylê*) en que aquéllas vienen eventualmente a encarnarse (y que se encuentra en la base de la oposición maquiavélica entre *virtù* y *fortuna*). Una vez perdida toda instancia de trascendencia, la idea liberal-republicana va a revelar una aporía intrínseca a su mismo concepto; es decir, va a dar lugar a un tipo de temporalidad inmanentemente generada, que no resulta de los embates de hechos irracionales que amenazan al orden institucional desde fuera —la *fortuna*— sino de sus propias contradicciones inherentes. Y esto nos devuelve a Blumenberg.

En definitiva, las formaciones político-conceptuales modernas no sería sino otros tantos intentos, necesariamente fallidos, de llenar ese vacío significativo dejado por la quiebra de un fundamento trascendente. La pregunta que esta perspectiva hace surgir es qué ocurre una vez que se descubre que son tales, meras proyecciones ilusorias de sentido destinadas a hacer asible y soportable un mundo que, abandonado ya de la guía Dios, no puede evitar, sin em-

bargo, confrontar una y otro vez aquello que ningún orden político-conceptual puede aceptar sin destruirse: la radical contingencia (arbitrariedad) de sus orígenes y fundamentos. Qué tipo de existencia colectiva desnuda de todo reaseguro es posible. Qué forma de comunidad nace de un mundo en que no sólo Dios ha muerto, sino que también todos sus remedos seculares (la Razón, la Historia, la Revolución) se han quebrado. En fin, qué forma de configuración político-conceptual da lugar una época postsecular. Sea cual fuere la respuesta está claro que los estudios histórico-conceptuales sobre la cuestión de la secularización no sólo iluminan aspectos históricos fundamentales del proceso de emergencia de la modernidad sino que, en la medida en que permiten despojar del velo de naturalidad y racionalidad con que las categorías del discurso político se nos presenta, contribuyeron a desarrollar un modo más complejo y novedoso de interrogar la historia y la política. No podemos, pues, menos que celebrar el hecho de tener finalmente disponibles en nuestro idioma textos que, trabajando desde una perspectiva histórico-conceptual, en las últimas décadas han reformulado los marcos teóricos con que nos aproximamos al pasado y enriquecido nuestra comprensión del mismo.

Elías J. Palti

ENSAYO BIBLIOGRÁFICO: *Soberanía, constitución, Estado, nación y opinión pública en Iberoamérica: concepto y realidad*

José Carlos Chiamonte: *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2004.

José M. Portillo Valdés: *Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana*, Madrid, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, Marcial Pons Historia, Madrid, 2006.

José Antonio Aguilar Rivera: *En Pos de la Quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, Centro de Investigación y Docencia Económicas, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

Javier Fernández Sebastián y Joëlle Chassin (coord.): *L'avènement de l'opinion publique. Europe et Amérique XVIIIe-XIXe siècles*, L'Harmattan, París, 2004.

La naturaleza de los nuevos sujetos políticos emergentes de la crisis de la Monarquía española en 1808, y el proceso de creación de nuevas repúblicas independientes en América constituyen temas mayores de la historiografía iberoamericana. La historia de estos procesos y sus problemas subyacentes es asimismo la historia de un conjunto de conceptos políticos clave: *soberanía, autonomía, independencia, constitución, Estado, nación, pueblo/pue-*