

MODERNIDAD Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

MODERNITY AND PHILOSOPHY OF HISTORY

HÉCTOR FERNANDO LÓPEZ ACERO

Universidad Industrial de Santander
Escuela de Economía y Administración
Cra 27 calle 9, Ciudad Universitaria
Bucaramanga, Colombia
hecferlopez@hotmail.com

RESUMEN

Dos son las fuentes de la filosofía de la historia: lo griego y lo judeo-cristiano. La primera aportó el concepto de ideal y la segunda el de fin o meta que caracterizan a la filosofía del progreso. De manera similar al cristianismo la modernidad interpretó el pasado como preparación para el futuro: el progreso en un sentido normativo y material.

Palabras claves: Experiencia, expectativa, tiempo, fin, ideal.

ABSTRACT

There are two main origins of the history of philosophy: Greek and Jewish-Christian. The former contributed with the concept of the “Ideal” and the latter, with “Intention” which characterize philosophy nowadays. Along with Christianity, the modern era conceived the past as a preparation for the future. Therefore conceptual history studies different ways of perceiving historical time.

Key words: Experience, Expectation, Time, End, Ideal.

Recibido: 15-08-2011

Aceptado: 12-12-2011

1. INTRODUCCIÓN

El presente texto tiene el propósito de mostrar los fundamentos de la filosofía de la historia en el contexto del concepto moderno de progreso. Las fuentes de donde surge la filosofía de la historia asumen un doble carácter: griego y judeo-cristiano. El concepto de *idea* griego se fusionó con el de la *salvación* divina cristiano, y ambos contribuyeron decididamente a la interpretación moderna del mundo, fundada en un ideal capaz de *proyectar* el futuro de la existencia humana hacia fines cada vez más elevados. No existe una correspondencia entre la experiencia del pasado y del futuro, y de este fenómeno Koselleck sustenta una tesis histórica fundamental: la brecha entre la experiencia y la expectativa, que el autor designa como *aceleración*, aumenta cada vez más en los tiempos modernos. Decir que la historia está relacionada con el tiempo es una trivialidad. Lo que no es trivial es preguntar por el tiempo mismo, pues la pregunta por el tiempo obliga a entrar en el ámbito de la teoría de la historia que pone en cuestión la singularidad de un único tiempo histórico. La modernidad experimenta el tiempo como lo nuevo, donde las expectativas del futuro son cada vez más diversas y más perfectas y, en consecuencia, el pasado no se corresponde con el futuro. La crítica de la economía política de Marx constituye un ejemplo del aceleramiento del tiempo en función del progreso.

2. LAS DOS FUENTES DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: LO GRIEGO Y LO JUDEO-CRISTIANO

Occidente ha tenido una obsesión por el destino histórico. La autoconciencia europea está determinada por dos tradiciones igualmente decisivas: la clásica y la cristiana. Cuando el cristianismo entra en contacto con la cultura griega y pagana aparecen dos posturas no siempre delimitadas y con una definición propia: Atenas y Jerusalén. Las variaciones de este choque y diálogo de culturas se extienden desde la antigüedad hasta el presente: de Tertuliano a Lutero, Pascal y Marx. La compatibilidad o no compatibilidad de la fe del cristianismo y el paganismo griego sigue siendo una cuestión decisiva que desborda, de muy lejos, el interés puramente teológico y se adentra en el acervo espiritual europeo: Homero y la Biblia, Sócrates y Cristo, la tragedia del destino y la teología de la cruz, razón y revelación, saber y fe.

Las concepciones clásicas griega y cristiana son incompatibles: la primera describe el transcurrir histórico acudiendo a la metáfora del círculo, y la segunda mediante una línea ascendente que sigue siempre la dirección de una meta. La concepción histórica judía, cristiana y postcristiana nada tiene que ver con la contemplación y se circunscribe en la esperanza del cumplimiento de una meta futura que es siempre más alta y siempre mejor. Los griegos rememoran acontecimientos pretéritos, los cristianos anticipan lo que ha de venir. En los primeros, el acontecer pasado es una fundación consistente y duradera, en los segundos una transición hacia el futuro. En los cristianos el pasado se convierte en un pronóstico preñado de fe y de esperanza que se interpreta como una preparación evangélica en el Antiguo Testamento a partir del Nuevo Testamento. Su idea básica es el progreso entendida de manera escatológica desde algo viejo hacia algo nuevo y su posterior cumplimiento. La secuencia del progreso hacia un fin interpreta los acontecimientos históricos en un doble sentido: como un sentido y como un fin (Löwith, “Cristianismo”).

Las pretensiones de la filosofía de la historia de entender los acontecimientos históricos como “la superación del presente y la fundación del futuro”, no obstante su rechazo a la teología, es posible porque se fundamenta en el esquema temporal judeo-cristiano. El historiador clásico pregunta ¿cómo llegó a ocurrir tal cosa?, el moderno ¿hacia dónde vamos? Y esta ruptura se produce merced a la concepción cristiana del mundo. El historiador griego sólo mira hacia el pasado. El profeta, en cambio, es vidente. Las profecías

crearon el concepto de historia en cuanto ser del futuro. La fe judeo-cristiana en la salvación determina el verdadero horizonte de la historia. La conciencia histórica de occidente es escatológica desde Isaías a Marx, de San Agustín a Hegel, de Bultmann a Heidegger y, sin ella, no se hubiera producido la Revolución Francesa, Inglesa ni Rusa.

Entre los judíos el acontecimiento decisivo de la historia se encuentra aún en el futuro: la espera del Mesías. Dicho acontecimiento divide el tiempo en una era presente y otra futura. En el cristianismo la línea de separación de la historia de la salvación no es solo futuro, sino un *perfectum presens*: la llegada ya ocurrida del Señor que divide el tiempo en pasado y futuro; los años contabilizados antes de Cristo decrecen, en tanto que los años contados a partir de Cristo aumentan hasta el fin de los tiempos. En el contexto de este esquema temporal, la historia es comprendida como un acontecer de salvación que progresa desde la primera profecía hasta su consumación. En la historia bíblica el principio que determina la historia es la dialéctica del pecado del hombre cometido contra la voluntad Dios y la disposición divina de redimir a su criatura caída. La historia avanza, por consiguiente, desde el quebrantamiento de la ley divina hasta la reconciliación mediante la fe. La justificación del tiempo histórico oscila, por tanto, desde el pecado hacia la voluntad redentora de Dios. Sin el pecado original ni la redención final, el tiempo del mundo, que es el tiempo del pecado, no se entendería jamás. Karl Löwith (“La interpretación”) ha hecho notar cómo el tiempo del mundo no es ni tiempo vacío en el que nada acontece pero tampoco un tiempo agitado y turbulento en el que todo sucede. Se trata, más bien, del tiempo decisivo de la prueba donde la historia se hace patente como la separación del trigo de la paja o, lo que es lo mismo, el llamado de Dios y la respuesta del hombre. El tiempo del mundo, que discurre entre el principio y el fin, se experimenta como la tensión entre voluntades contrarias: las pulsiones del cuerpo y la atracción del entorno que son asunto del diablo y el llamado de Dios. La síntesis de esta contradicción no se hace patente como un ideal inalcanzable y, menos aún, como una realidad palpable. Se manifiesta como la salvación prometida. Ello explica por qué, en el contexto de la fe, los acontecimientos del mundo no forman una sucesión continua cargada de sentido. El sentido se deriva solamente de la salvación y, no por casualidad, el acontecer bíblico se concentra en aquellos pocos sucesos relacionados con lo único que verdaderamente importa en la historia humana: la salvación.

¿Qué elementos del cristianismo prevalecen en la conciencia moderna? La época moderna sustituyó a la fe por la razón pero mantuvo firmes sus supuestos y sus consecuencias: la validez del pasado radica en la preparación del futuro que, a su vez, es interpretado como consumación. La historia de la salvación dio paso de esta manera a una evolución progresiva en la que el presente es el cumplimiento del pasado y la preparación para un tiempo futuro. El monopolio sobre la proyección del futuro dejó de ser exclusivo de la santa Sede y se trasladó al pensamiento moderno, cuyo fundamento es, desde entonces, la planificación del futuro. Se trata de una tensión entre el pasado y futuro que es característico tanto de la historia sagrada como de la historia secular. La fe cristiana fue sustituida en los tiempos modernos por la fe en la historia: el hombre histórico del cristianismo, Cristo el redentor, no fue un maestro histórico sino el propio Dios hecho hombre en tanto que la razón interpretada como el devenir de los tiempos modernos no podía menos que manifestarse como perfección y progreso. Los creyentes no ven en la historia un reino autónomo construido a través del progreso y los esfuerzos humanos: es el pecado y la muerte, que necesitan de la redención, lo único que cuenta. Si algo le fue ajeno al cristianismo fue la fe en el progreso del mundo en tanto que sus metas revestían un carácter escatológico y, en consecuencia, trascendían el mundo.

La ilusión del progreso del mundo es una utopía que resultó del proceso de secularización del las expectativas cristianas de salvación. La fe en las consecuencias de la historia es el resultado de la así llamada “emancipación” de la conciencia moderna de la teología cristiana. La sociedad que emerge de los tiempos modernos no es pagana ni cristiana sino profana: secularizada y, solo en cuanto tal, todavía cristiana. Los templos cristianos que subsisten en las ciudades de occidente han dejado de ser centros destacados de la vida comunal y se han convertido en cuerpos extraños apretujados en medio de la vida comercial. La época de las revoluciones y el ateísmo radical que inaugura la modernidad es posible sólo dentro de la tradición cristiana. El mundo post-cristiano es, como ha dicho Karl Löwith, “una creación sin creador, un *saeculum* que, a falta de toda perspectiva religiosa, no es más profano, sino absolutamente secular” (“La interpretación” 245). La secularización de la historia moderna es paradójica: por su origen es cristiana y anticristiana por el resultado. Occidente busca fundamentar un mundo espiritual capaz de realizar las metas de libertad e igualdad sobre la base de

dominar al mundo mediante la ciencia y la técnica y de producir riqueza a una escala cada vez mayor. La ruptura con la tradición dio a la historia moderna su carácter revolucionario.

3. RELIGIÓN Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

En el período que va desde el Renacimiento hasta bien entrado el siglo XIX europeo se produce una temporalización de la historia en cuyo final se encuentra un fenómeno peculiar: la *aceleración* que caracteriza a los modernos. Hasta el siglo XVI la historia de la cristiandad es una historia de esperanzas: la espera continua de los últimos tiempos y de aquella demora constante del fin del mundo. Los revestimientos míticos del Apocalipsis de Juan se adecuan perfectamente a la situación correspondiente y se manifiestan con fuerza en la realidad histórica de la época de la reforma: Lutero ve el anti-Cristo en la Santa Sede pues Roma representa para él la prostituta de Babilonia y, a su vez, los católicos ven en él al mismísimo diablo. La reforma vino a representar en su calidad de movimiento de renovación religiosa todos los signos del fin del mundo. En Corintios 7:29 se lee: “Os digo, pues, hermanos que el tiempo apremia”. El acortamiento del tiempo es un indicador del fin de los tiempos que en Lutero reviste la forma de un signo visible de la voluntad de Dios y de hacer irrumpir el juicio final. La aceleración del tiempo es interpretada por la Revolución Francesa como una tarea de los hombres para alcanzar el estado ideal en la tierra: la libertad y la felicidad. Cabe destacar cómo el fundador de la economía política clásica, Adam Smith, interpreta la aceleración del tiempo, que él ve en la división social del trabajo, como la llave para alcanzar el bienestar general. Lo que constituía un monopolio del antiguo régimen eclesiástico sacramental era la interpretación escatológica de los tiempos futuros, pues se requería de una autorización oficial para publicarla. Sin este monopolio estricto no se entenderán las prohibiciones a la doctrina joaquinista del tercer imperio ni el destierro de Juana de Arco o la muerte en la hoguera de Savonarola que constituyeron lo que podría llamarse las profecías post-bíblicas.

El futuro interpretado en un sentido escatológico es incluido en el tiempo como constitutivo para la iglesia y no se encuentra en un sentido lineal al final del tiempo. El final del tiempo se puede concebir sólo porque

está conservado desde siempre en la iglesia y, por eso, la historia de la iglesia es la historia de la salvación. La primera historia sistemática de occidente la escribió San Agustín entre el año 412 y 427 de nuestra era donde fundamenta la verdad de la salvación cristiana. En su famosa obra, *La ciudad de Dios*, muestra los yerros de la interpretación pagana y suministra a un tiempo la explicación cristiana de la historia. Para San Agustín la filosofía griega fue incapaz de comprender tanto la inmaterialidad de Dios y su cualidad creadora como el contenido de la redención cristiana. Buscó con ello hacer patente la incoherencia del culto politeísta y probar por qué el cristianismo es el camino de liberación del mal y del establecimiento de la paz. La verdad cristiana se muestra como conductora del proceso de salvación revelado en la Sagrada Escritura y, en este sentido, es la fe y no el acontecer mundano el que ocupa el lugar central del análisis. De ahí que considere el mantenimiento de la paz en el mensaje de Cristo como la verdadera función del Imperio Romano. El origen de los reinos, que son mortales, es el pecado del hombre y por eso su valor relativo reside en el cultivo de la justicia. Dentro del esquema teológico, donde la meta final consiste en alcanzar la gracia de Dios, la historia universal carece en sí de un sentido propio. Al renegar el hombre de la presencia de Dios, la historia se reduce al conflicto entre la voluntad divina y la voluntad humana: todos los misterios irán a gravitar entonces alrededor de la separación espiritual de los hijos de la luz y de los hijos de las tinieblas.

La posibilidad de la existencia de la historia está ligada, por tanto, a la caída del primer hombre. Caín representa el mal, y su hermano Abel el bien: el primero es el asesino, ciudadano y habitante de la tierra en tanto el segundo no es ni ciudadano, ni habitante, ni fundador sino peregrino que camina hacia la gracia de Dios. Caín es la encarnación del afán de lucro, el orgullo y la ambición, y Abel de la santidad, el sacrificio, la obediencia y la humildad. Caín vive inmerso en la vanidad, Abel en la verdad. El mundo de Caín está determinado por el amor a sí mismo, el de Abel por el amor a Dios. De ahí que San Agustín interprete la historia como el conflicto entre la fe y el descreimiento. La historia humana queda separada de Dios por cuanto el hombre mismo se separó de su señor. La historia de occidente fue dividida en tres grandes estadios: antes de la fe o infancia de la humanidad, en la fe o mayoría de edad de la humanidad y el estado de senectud o bienaventuranza eterna (San Agustín). Esta interpretación se mantiene incluso

usando un lenguaje similar al del cristianismo antiguo en los pensadores modernos: Kant habla de la ilustración como la entrada del género humano en la mayoría de edad, y Hegel de la senectud del espíritu absoluto interpretándose a sí mismo.

Con Lutero la unidad de la religión y de la paz, que hasta entonces eran una y la misma cosa, dejaron de ser idénticas pues ahora el compromiso nacido de la necesidad de la paz entrañaba un nuevo principio: el de la política. La política se interesó por lo temporal y no por lo eterno, y la paz significaba, sobre todo después la experiencia de las guerras religiosas europeas, indiferencia religiosa. Ello alumbraría un futuro distinto y una concepción igualmente diferente. El imperio sacro-romano perdió el monopolio en su función escatológica, este fue trasferido al Estado, quien asumió la tarea desempeñada anteriormente por la iglesia antigua de establecer el futuro, aunque en un ámbito anticlerical. El tiempo nuevo comenzó entonces a distinguirse claramente del tiempo pasado, y el lugar que ocupaban las profecías cristianas fue ocupado por el pronóstico racional y la filosofía de la historia. El pronóstico racional hizo del futuro un campo de posibilidades finitas escalonadas que anunciaron la planificación del desarrollo. Formular un pronóstico y planificar en función del tiempo que irá a venir significan, de hecho, modificar la situación.

Leibniz habría de decir que el mundo futuro cabe y está perfectamente pre-formado en el presente. La interpretación de lo que ha de ser diseña el tiempo futuro, pero esa representación choca con el pasado y todo su séquito de intereses, valores y costumbres generando los más enconados conflictos, como lo ejemplifica la época de las revoluciones que todavía no ha terminado. De este enfrentamiento entre el pasado y el futuro han surgido las ficciones que van desde el imperio milenario proyectado por los nazis hasta la sociedad sin clases del marxismo y de los movimientos socialistas. La interpretación burguesa pasa factura al estado estamental y monárquico, y el proletariado lo hace, a su vez, contra la burguesía. En países como Colombia el choque entre lo viejo y lo nuevo, el pasado y el presente, las representaciones de carácter católico e hispánico y la interpretación liberal del mundo han protagonizado un fenómeno que ha sido recurrente a lo largo del tiempo histórico: la violencia (Zuleta).

La filosofía de la historia liberó en este mismo sentido el comienzo de la modernidad de su propio pasado y formó una nueva conciencia del

tiempo que surgió de una arriesgada combinación de política y profecía. Se trata de una mezcla entre pronóstico racional del futuro y esperanza cierta de salvación que hace parte de la filosofía del progreso. La aceleración del tiempo, que en el pasado fue una categoría escatológica, se convierte a partir del siglo XVIII en una obligación racional de planificación temporal. El conocimiento, a su vez, ya no se experimenta como contemplación pues se convierte en acción altamente estructurada. La ciencia moderna comienza a ejercer sobre la naturaleza derechos de soberanía que no conoce ninguna otra época. La naturaleza es sometida a un intenso interrogatorio en función de la planificación futura.

El conocimiento adquiere de esta manera un carácter laboral: lo más valorado de la época no son los descubrimientos sino el método a través del cual se realizan. El método cartesiano, que eleva por primera vez al hombre como amo y señor del mundo, involucra a la colectividad en la idea regulativa de unidad laboral de la humanidad. La ciencia y la técnica ocupan el lugar que ocupara otrora la creación divina. El poder es representado en la máquina que aparece como la antítesis de la naturaleza. Si en la teología cristiana la tierra debía toda su importancia al lugar que ocupaba dentro del cosmos, en la representación moderna del mundo esa importancia radica en que el hombre habita en ella. La autoconciencia da paso al rendimiento cognitivo que se convierte en el modelo entitativo de la modernidad. En esta concepción se antepone el trabajo al ocio filosófico de la contemplación. Cuando Hans Castorp, el personaje de la novela *La montaña mágica* de Thomas Mann, expresa “sólo me siento perfectamente bien cuando no hago nada” (65) está añorando un tiempo pasado frente a su condición presente de ingeniero.

4. LA TEORÍA DE MARX COMO IMPULSADORA DEL FUTURO

La interpretación moderna acude a la metáfora de la “desnudez” (Blumenberg 105-23) para develar la verdad del mundo, siguiendo esto al lenguaje del cristianismo: Rousseau exhorta, por ejemplo, a cada uno a descubrir su corazón para mostrar quién es, al tiempo que la burguesía, autoproclamándose portadora del ideal de la sociedad, utilizó la expresión “disfraz” para referirse a la antigua nobleza y al clero. La economía política

clásica, Smith y Ricardo, interpretaron a la clase terrateniente y estamental como los frenos del progreso y se propusieron desatar los nudos que frenaban el desarrollo de la industria, el comercio y el progreso de la sociedad. Marx, a su vez, acusó a la burguesía y a la misma economía clásica de embutirse en diversos trajes, cuando el “desnudo interés” y el “insensible pago al contado” constituían su verdadero rostro. Quizás donde mayor se hace patente la relación entre escatología e historia es en la interpretación marxista del mundo que transforma a la filosofía de la historia en una teoría de la praxis. “La historia de todas las sociedades hasta el día de hoy es la historia de la lucha de clases”, escribe Marx en el *Manifiesto comunista*. La historia deviene como oposición de contrarios y esto ha sido así tanto en el pasado como en el presente: libre y esclavo, patricio y plebeyo, señor y siervo, es decir, opresores y oprimidos. La burguesía, que se proclamó a sí misma como la clase capaz de liberar al mundo occidental de todo vestigio de opresión, se limitó a sustituir las viejas clases y formas de opresión por otras nuevas. Comparada con las clases dominantes del pasado, la burguesía, no obstante, ha desempeñado un papel revolucionario: destruyó las relaciones feudales, patriarcales e idílicas; arrancó a los hombres del ámbito natural en que descansaban las relaciones tradicionales y las transformó en la expresión más nítida de la artificialidad a la que le dio el nombre de industria: y el único lazo que dejó libre capaz de relacionar a los hombre entre sí fue el “desnudo interés” y el prosaico “pago al contado”. La burguesía hizo saltar en mil pedazos el sagrado lazo de la ilusión piadosa y el ideal caballeresco en “las aguas heladas del cálculo egoísta” (Marx y Engels 44), disolvió la dignidad humana en el valor de cambio y sustituyó la libertad en el sentido más alto del espíritu en libertad de comercio sin escrúpulos.

En la interpretación de Marx, la ley del valor arrastra a todas las naciones hacia la civilización capitalista, pues los bajos precios con que cuenta la industria más avanzada representan la artillería pesada con la que se derriban las murallas chinas y los muros de la infamia y, en ese trance, crea un mundo a su imagen y semejanza. De ahí Marx establece una ley de la historia: alcanzado cierto nivel, el desarrollo de las fuerzas productivas hace añicos a las antiguas relaciones sociales de producción. La burguesía deshizo las antiguas relaciones estamentales y feudales, y en su carrera loca por apoderarse del mundo fue creando las armas que irían a volverse en su contra. En el proceso de crecimiento y de acumulación a una escala cada vez

mayor irrumpe de pronto la epidemia de la crisis cuyos síntomas no pueden menos que manifestarse bajo la figura de la sobreproducción. Las relaciones burguesas se vuelven demasiado estrechas para la riqueza que ellas mismas han engendrado. La burguesía no solo ha forjado las armas que ahora apuntan a su propio cuerpo, también ha formado al ejército de hombres que irán a manejarlas: los proletarios. La defensa del salario y las reivindicaciones sociales terminan en sublevación. La burguesía, con su colosal desarrollo, ha firmado su propio certificado de defunción y el desenlace del proceso no puede ser otro que el establecimiento de un régimen en el que desaparecen las contradicciones de clase y que constituye la finalidad última de la humanidad. El comunismo es, como ha dicho Marx, el que impulsa a ir más allá (Marx y Engels 58). En el marco de la salvación cristiana, el comunismo representa algo así como el reino de Dios en la tierra. Un sueño que ha mantenido en vela al hombre desde los antiguos cristianos, pasando por San Agustín y los teólogos de la Edad Media hasta Descartes, Hegel y los teóricos contemporáneos de la planificación y el desarrollo. Se puede someter a crítica los medios para alcanzar este sueño pero el sueño como finalidad última de la humanidad permanece intacto. Para los habitantes de esta época, como lo ha señalado Chesterton, el imperialismo, el nacionalismo, el socialismo, el terrorismo, el economicismo y todo lo que termine en “ismo” son los sustitutos de la religión (164).

5. LA HISTORIA CONCEPTUAL Y LA TEMPORALIDAD DE LOS CONCEPTOS

La historia de los conceptos es la que mide e investiga la diferencia o convergencia entre conceptos antiguos y categorías actuales del conocimiento. Koselleck la define como una especie de propedéutica para una teoría científica de la historia (*Futuro pasado* 105-26). Las categorías de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” resultan esenciales para tematizar el tiempo histórico: remiten a la temporalidad del hombre y son, como dato antropológico, condición de las historias posibles. El pasado y el presente no coinciden. La tesis de Koselleck dice que la secularización de las expectativas apocalípticas cristianas ha conducido a la aceleración. Así, acortamiento del tiempo, aceleración y secularización se transforman en

categorías hermenéuticas de la filosofía de la historia con pretensiones de universalidad capaces de interpretar a la Edad Moderna.

Dicho proceso refleja el tránsito que va de la escatología, el advenimiento del fin del mundo, hacia el *progreso*, que es interpretado como la realización de la libertad en un plano intra-mundano. El tiempo del mundo de la historia aporta soluciones y reclama para sí la eternidad. La oposición entre pasado y futuro ocupa el lugar que otrora ocupara la oposición entre el más allá y el más acá: el juicio final es sustituido por las expectativas de solución intramundana de los problemas de la humanidad. Las esperanzas de salvación siguen presentes, por consiguiente, en la filosofía de la historia: en Kant bajo la forma de la conformación de una comunidad de naciones capaces de garantizar la paz perpetua, en Marx en la sociedad sin clases, y en el liberalismo bajo la forma de la democracia y el mercado. Las referencias al Apocalipsis ceden de este modo hacia el objetivo de una mejor vida en la tierra que se convierte en una máxima empírica. La salvación deja de buscarse al final de la historia para hacerlo en su desarrollo y ejecución.

A partir del siglo XVIII la aceleración se autonomiza: la aceleración del tiempo se convierte desde entonces en el principio de la teoría del valor que rige la economía del mundo. Las teorías de Smith, Ricardo y Marx, lo mismo que la de los economistas contemporáneos, así lo confirman. El tiempo moderno, que indica el mayor número de experiencia en el menor tiempo posible, aparece como opuesto al pasado. El tiempo se convierte en la fuerza de la historia: deja de ser un simple auxiliar de la historia y se transforma, sin más, en la historia en general. Los siglos se convierten, a su vez, en un concepto temporal de la experiencia humana que es interpretada como progreso hacia fines cada vez más amplios y elevados. Todo ello es lo que Koselleck denomina *aceleración*: el tiempo deja de interpretarse como el origen y el final, y comienza a hacerlo como transición. Dos son las determinaciones temporales que caracterizan la nueva época: el carácter diferente del futuro y el cambio en los ritmos temporales de la experiencia. En la época de las revoluciones la interpretación del mundo se convierte en un instrumento de control del movimiento histórico. El lenguaje de la historia interpreta el pasado pero anticipa a un tiempo el futuro.

Desde el siglo XVIII se comenzó a hablar, por ejemplo, de “tiempo moderno”. En adelante el tiempo actual fue visto en oposición al tiempo pasado: el tiempo no continuó siendo solo la forma en la cual se desarrollan

las historias. Adquirió por sí mismo una cualidad histórica: la historia no se efectúa en el tiempo sino a través suyo. El tiempo se convierte en una fuerza de la historia. El tiempo, o cronología como se referían a él los autores antiguos, dejó de ser un auxiliar de la historia y llegó a ser, sin más, la *historia en general*. La crítica kantiana a la teología apuntó en esta dirección: la historia no debía ajustarse a la cronología sino al revés. Los siglos se convierten entonces en un concepto temporal de la experiencia humana. La experiencia misma es interpretada como progreso hacia fines cada vez más amplios y elevados a la vez. Es esta experiencia hacia el progreso capaz de ordenar la historia. De allí Koselleck deriva una tesis: en la época moderna aumenta progresivamente la diferencia entre experiencia y expectativa y la tensión desgarradora entre ambas se fue apoderando de todas las esferas de la vida.

La experiencia del pasado y la experiencia del futuro ya no se corresponden: aparecen fraccionadas progresivamente. El concepto de progreso fue el primero que integró en un concepto único la diferencia temporal entre la *experiencia* y la *expectativa*: el futuro es completamente diferente respecto del pasado (Koselleck, *Futuro pasado* 349). Y este es justamente el axioma de la filosofía de la historia como progreso que contiene un efecto doble: acelera y perfecciona. Aumenta las expectativas futuras en un horizonte de optimismo.

6. EXPERIENCIA Y EXPECTATIVA

Los conceptos de experiencia y expectativa juegan un rol central en el análisis del tiempo moderno y, en particular, en la interpretación kosselleckiana de la historia. Estas dos categorías contribuyen a fundamentar la posibilidad de una historia y, a diferencia de las demás categorías, reclaman un grado más elevado de generalidad: tan general que Koselleck las considera equivalentes al espacio y al tiempo. Los otros conceptos, tales como señor y siervo, amigo y enemigo, guerra y paz, capitalista y proletario, etc., se establecen como categorías alternativas que, al excluirse mutuamente, constituyen campos de significación concretos. Experiencia y expectativa revisten otra naturaleza: no ofrecen ninguna alternativa pues un miembro no puede existir sin el otro. En este sentido, indican la condición humana universal, al remitir a un dato antropológico previo sin el cual no es posible

la historia. Estas dos categorías, que conmemoran los conceptos de *esperanza y recuerdo* de Novalis, constituyen la historia misma y su conocimiento al mostrar la relación interna entre el *pasado* y el *futuro*. De ahí Koselleck deriva su principal tesis:

. . . la experiencia y la expectativa son dos categorías adecuadas para tematizar el tiempo histórico por entrecruzar el pasado y el futuro. Las categorías son adecuadas para intentar descubrir el tiempo histórico también en el campo de la investigación empírica, pues enriquecidas en su contenido, dirigen las unidades concretas de la acción en la ejecución del movimiento social o político. (*Futuro pasado* 337)

Las dos categorías remiten a la temporalidad del hombre y, metahistóricamente, a la temporalidad de la historia.

En la experiencia se fusionan elaboraciones racionales y modos inconscientes del comportamiento, muchos de los cuales no aparecen en el saber. En la experiencia individual, transmitida por generaciones o instituciones, se conserva también la experiencia ajena. La expectativa la constituye, por su parte, la esperanza y el temor, el deseo y la voluntad, la inquietud y la curiosidad, y, al igual que la experiencia, es personal e impersonal.¹ Estas dos categorías no son conceptos complementarios capaces de coordinar el pasado y el futuro entre otras cosas porque estas dos dimensiones de la temporalidad nunca coinciden: toda experiencia, al no crear una continuidad en el sentido de una elaboración aditiva del pasado, salta, por así decirlo, por encima de los tiempos. Las expectativas se revisan y nunca se experimentan de la misma forma, las experiencias se reúnen y pueden repetirse. La expectativa no se puede deducir completamente de la experiencia de la misma manera que el futuro histórico no se puede derivar por completo

¹ Koselleck muestra cómo en sus *Confesiones* Agustín remite a la expectativa, la percepción y el recuerdo del espíritu para caracterizar las tres dimensiones del tiempo. Señala, además, cómo en *Ser y tiempo* de Heidegger la constitución temporal de la existencia humana se revela en tanto condición de la historia posible. En Heidegger el análisis de la historicidad del ser muestra, en efecto, que este ente no es temporal por estar “dentro de la historia” sino al contrario: sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en lo más recóndito de su ser (Heidegger 389-418).

del pasado histórico. Cuando en la expectativa se realiza aquello que no se esperaba se funda una nueva experiencia.

La tensión entre estas dos categorías empuja a nuevas soluciones pero también a la creación de conflictos desconocidos. La conexión creada entre las dos tiene la estructura de un pronóstico. Experiencia y expectativa constituyen, por tanto, modos de ser desiguales de cuya tensión se deduce el tiempo histórico y no pueden interpretarse como simples conceptos contrarios. La modernidad es concebida, en consecuencia, como un tiempo nuevo en la medida en que la brecha que separa las expectativas de la experiencia se vuelve *insondable*. Primo Levi, sobreviviente de los campos de exterminio nazi, expresa esta idea claramente: “Para nosotros, hablar con los jóvenes es cada vez más difícil. Lo sentimos como un deber y a la vez como un riesgo: el riesgo de resultar anacrónicos, de no ser escuchados” (264).

La perfección religiosa dio paso al progreso mundano: la determinación de los fines religiosos ajustados a la perfección, que en el mundo cristiano sólo eran alcanzables en el más allá una vez tuviera lugar el juicio final, tuvo efectos positivos en dirección a mejorar el mundo terrenal. La superación de la doctrina de las postrimerías permitió a la nueva sociedad arriesgarse a un futuro abierto. El acortamiento del tiempo es, por consiguiente, una premisa teológica (Koselleck, *Aceleración*). En su interpretación sobre los nuevos tiempos, Leibniz introduciría la temporalización de la perfección en la esfera de un acontecer mundano: lo que el creador creó debía ser capaz de perfeccionarse. La historia fue concebida entonces como un proceso de perfeccionamiento continuo capaz de ser planificado y ejecutado por el hombre. Los pronósticos de perfección se convierten para las generaciones más jóvenes en pretensiones de legitimación política. En el marco del horizonte de expectativa, Koselleck habla de un coeficiente de modificación capaz de progresar en el tiempo. El giro copernicano, el progreso de la técnica, el descubrimiento del globo terráqueo, la disolución del mundo estamental y el desarrollo de la industria fueron algunas de las experiencias más relevantes que permitieron acuñar el término *progreso* en el siglo XVIII. La obra de Kant no fue otra cosa que confirmar en el ámbito de la razón todas aquellas expectativas que anunciaban el progreso. Las experiencias del mundo moderno no podían ser, pese a todos los obstáculos, sino un progreso hacia lo mejor. La experiencia del pasado y la experiencia del futuro ya no se corresponden: aparecen fraccionadas progresivamente.

Si la historia es única, el futuro es completamente diferente respecto del pasado. Este es el axioma de la filosofía de la historia como progreso.

El choque entre lo nuevo y lo viejo, la ciencia y el arte, el desarrollo y el subdesarrollo, la pobreza y la riqueza, etc., se convirtió en el aspecto central de la vida cotidiana después de la Revolución Francesa. A ello se le agregó desde finales del siglo XVIII el progreso técnico-industrial cuyas repercusiones no dejan desde entonces de marcar aun más las diferencias producidas por los choques y tensiones entre pasado y futuro. La revolución científica técnica creó la expectativa de nuevos progresos sin que se los pudiera calcular de antemano. Junto con el progreso sociopolítico, contribuyó como ningún otro acontecimiento a acelerar los lapsos y ritmos del mundo de la vida.

En Europa, hacia finales del siglo XIX, ya no resultaba asombrosa la afirmación de Ludwig Büchner según la cual el progreso moderno equivalía al de un milenio en tiempos de la antigüedad. La idea del progreso aumenta las expectativas futuras en un horizonte de optimismo. De ahí Koselleck deriva una tesis histórica: la diferencia entre experiencia y expectativa aumenta cada vez más en la época moderna: cuanto menor es la experiencia mayor es la expectativa. La modernidad se concibió a sí misma como tiempo nuevo en la medida en que la brecha entre experiencia y expectativa se hizo cada vez más amplia. La idea kantiana de la creación de una *Federación de pueblos*, fundada en los dictados de la razón práctica, constituye un ejemplo ilustrativo de un concepto puro de expectativa no basado en una experiencia pasada. Las ideas se erigen, por consiguiente, como las aceleradoras y orientadoras de un futuro más próspero, llámese comunismo, fascismo, nazismo, falangismo, nacionalismo, liberalismo, keynesianismo, neo-liberalismo, social-democracia, neo-cristianismo, islamismo fundamentalista, socialismo del siglo XXI, tercera vía, etc., etc. Tal es el fundamento sobre el cual descansa la filosofía de la historia.

BIBLIOGRAFÍA

Blumenberg, Hans. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Editorial Trotta, 2003. Impreso.

Chesterton, G. K. *Autobiografía*. Barcelona: Editorial Acantilado, 2003. Impreso.

- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta, traducción de Jorge Eduardo Rivera, 2003. Impreso.
- Koselleck, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Editorial Pretextos, 2003. Impreso.
- . *Futuro pasado*. Barcelona: Editorial Paidós, 1993. Impreso.
- Levi, Primo. *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: El Aleph Editores, 1989. Impreso.
- Löwith, Karl. “Cristianismo, historia y filosofía”. *El hombre en el centro de la historia*. Barcelona: Editorial Herder, 1998. 351-69. Impreso.
- . “La interpretación bíblica de la historia”. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007. 223-32. Impreso.
- Mann, Thomas. *La montaña mágica*. Barcelona: Plaza y Janés Editores, 1986. Impreso.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. *Manifiesto comunista*, Madrid: Alianza Editorial, 2004. Impreso.
- San Agustín. *La ciudad de Dios*. Buenos Aires: Editorial Porrúa, 2006.
- Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México D.F.: Editorial F.C.E., 1997. Impreso.
- Zuleta, Estanislao. *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*. Bogotá: Altamir Ediciones, 1991. Impreso.