

AN OLD HUMAN NEED. TEMPORALITY AND LIFE-  
WORLD, OR WHY BLUMENBERG IS GOOD FOR KOSELLECK

*Ein altes menschliches Bedürfnis.*

# Temporalidad y mundo de vida, o por qué a Koselleck le viene bien Blumenberg

José Luis Villacañas

**Universidad Complutense de Madrid**

jlwillac@filos.ucm.es - <https://orcid.org/0000-0002-3775-184X>

---

Fecha recepción: 29.05.2020 / Fecha aceptación: 27.07.2020

## Resumen

En este ensayo me propongo, por un lado, mostrar la necesidad de una ulterior elaboración del pensamiento de Reinhart Koselleck a la luz de los trabajos de Sigmund Freud y de Hans Blumenberg, de este último especialmente aquellos en los que se aborda la noción de *Lebenswelt*. El objetivo sería hacerse cargo de buena parte de los elementos de Blumenberg para generar una suerte de geología histórica que estuviese en condiciones de estratificar de manera efectiva los tiempos históricos. Por otro lado, me ocupo de la antigua necesidad huma-

## Abstract

In this paper I aim, on the one hand, to show the necessity for a further elaboration of Reinhart Koselleck's thought in light of the works of Sigmund Freud and Hans Blumenberg. Blumenberg's texts dealing with the notion of *Lebenswelt* are especially interesting. The aim is to complement Koselleck's thinking with a large part of Blumenberg's elements in order to generate a kind of historical geology that would be in a position to effectively stratify historical times. On the other hand, I deal with the ancient

na estrechamente vinculada con una estructura del mundo de la vida, esto es, la necesidad de ir más allá de la temporalidad de ese mundo.

## Palabras clave

Reinart Koselleck, Hans Blumenberg, antropología filosófica, mundo de la vida, latencia.

human need closely linked to a structure of the Life-World, that is, the need to go beyond the temporality of that world.

## Keywords

Reinart Koselleck, Hans Blumenberg, philosophical anthropology, Life-World, latency.

## I

COMO EN OTRAS OCASIONES, DESEO AQUÍ MOSTRAR LA NECESIDAD de complementar los argumentos de Koselleck con los de Blumenberg y Freud. Intento de esta forma mejorar la sistematización de las bases antropológicas de la historia tal y como se presenta en Koselleck. Esta temática no ha sido suficientemente abordada, aunque la noción de «Histórica»<sup>1</sup> claramente aspira a una sistematización de la misma. Por lo demás, cuando se ha intentado elaborar en la bibliografía esta cuestión, se ha encaminado a una relación entre Koselleck y Hannah Arendt, que puede ser rica desde el punto filosófico, pero que se aleja de esa conexión con la práctica de la historia. Se trata por tanto no de elaborar una antropología filosófica exenta, sino de elaborar un destacado de aquellos rasgos antropológicos que, aunque pueden integrarse en una antropología filosófica general, explican las condiciones de posibilidad de la historia. El pasaje que da título a mi artículo procede de uno de los ensayos de *Zeitschichten*, precisamente *Die Zeiten der Geschichtsschreibung*<sup>2</sup>. Como en muchos otros casos, Koselleck establece una tesis, pero la deja filosóficamente sin desarrollar.

Creo que nuestra tarea es desplegar eso que en su texto aparece como una frase sinco-pada. Esto es así porque Koselleck era perfectamente consciente de jugar dentro de un contexto de pensamiento, de un colegio de pensadores. Muchas de sus expresiones tienen pleno significado cuando se ponen en relación con filosofemas que estaban siendo desplegados en grupos de intelectuales cercanos al círculo *Poetik und Hermeneutik*. Si estos pasajes filosóficamente pregnantes no se ponen en relación con estos contextos más amplios, apenas significan nada y por eso en la bibliografía sobre Koselleck no han obtenido el eco que merecen.

---

1. Traduzco con este término el alemán “Historik”, entendido como el estudio de las condiciones de posibilidad de la ciencia histórica. En cierto modo, la “Histórica” se comporta respecto a la “historia” como la “Poética” respecto a la “poesía”. Véase F. Oncina, J. L. Villacañas, “Introducción” en H.G. Gadamer & R. Koselleck, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, 1997. p.30 sig.

2. R. Koselleck, “Die Zeiten der Geschichtsschreibung”, en *Zeitschichten*, Frankfurt a.M, 2000, 287-297.

La obra de Koselleck surge de una división del trabajo y de un esfuerzo de cooperación de la intelectualidad alemana de la época de la República Federal, a la que sólo se accede ya con herramientas de historia intelectual. Estos entornos deben ser adecuadamente reconstruidos para dotar de sentido una obra tan central como la de Koselleck.

El pasaje en el que aparece la expresión que da título a mi ensayo es el siguiente:

En lugar de una escala temporal móvil, nosotros fijamos periodos objetivables. El terno de historia antigua, edad media y modernidad debe comprender la historia completa. Para los tiempos previos a la escritura se aplica las expresiones de *Ur- Vor-* e historia inicial. Tales estructuraciones totales responden a una vieja necesidad humana de ofrecer información sobre lo que hay más allá del propio mundo de la vida acerca de su procedencia, meta o sentido de todas las historias, por tanto, de la así llamada una historia de conjunto.<sup>3</sup>

Entiendo que el concepto fundamental de este pasaje, además de la alusión a la vieja necesidad, es el de *eigene Lebenswelt*. La antigua necesidad humana a la que hace referencia el pasaje tiene que ver con una estructura del mundo de la vida. De manera más concreta, tiene que ver con la necesidad de ir más allá de la temporalidad de ese mundo de la vida.

Esa necesidad está enraizada en la forma en que el ser humano tiene mundo de la vida, en su fragilidad, en su contingencia. La respuesta a esa necesidad ha sido a lo largo del tiempo mantener *die Neugierde der Menschen*. En este ensayo, Koselleck se lanza hacia sus temas concretos, que brotan de su práctica como historiador (la *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*, aceleración, acortamiento, estructura y suceso, proceso, eurocentrismo, la historización del tiempo) y solo al final regresa a su tema antropológico, una inequívoca señal de la dimensión funcional de sus propuestas. Este final dice así:

*Wir haben uns von den Märchenerzählungen aus alter Vergangenheit weit entfernt. Aber die Vielfalt der geschichtlichen Zeiten, mit der sich die Historiker heute beschäftigen, sollte sich nicht daran hindern zu sehen, dass es immer noch dieselben Menschen sind, von denen sie erzählen.*<sup>4</sup>

Este final es relevante porque le permite a Koselleck enlazar con el principio del texto, dedicado a mostrar las diferentes formas en que la fábula, el cuento, el mito organizan el tiempo del pasado como el tiempo del relato. Por supuesto, todo sugiere que la historia no es la primera respuesta a esa vieja necesidad, ni la primera contención de la curiosidad. Pero del sentido de esa necesidad, de lo específico de esta curiosidad, no alcanzamos a ver nada más. Esto podría repetirse en muchos otros trabajos de Koselleck.

---

3. El original alemán dice así: «Statt einer gleitenden Zeitskala fixieren wir objektivierbare Perioden. Die Dreiheit soll nämlich die gesamte Geschichte erfassen. Für die vorschriftliche Zeit wird der Ausdruck der Ur-, Vor- und Frühgeschichte verwendet. Solche Gesamtgliederung entsprechen einem alten menschliche Bedürfnis, sich über die eigene Lebenswelt hinaus über Herkunft, Ziel oder Sinn aller Geschichten, also der sogenannten einen Geschichte im ganzen Auskunft zu geben». R. Koselleck, “Die Zeiten...”, *op. cit.*, 290.

4. R. Koselleck, “Die Zeiten...”, *op. cit.*, 297.

Me permitiré poner otro ejemplo. En el importante ensayo *Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft*,<sup>5</sup> en el mismo volumen de *Zeitschichten*, Koselleck habla de otra necesidad, aunque ésta no parece completamente antigua. La necesidad de la teoría responde a la ciencia de la historia. Allí, Koselleck critica de forma clara a Heidegger y su abordaje de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) como categoría de la existencia humana, que jamás analiza las estructuras supraindividuales y colectivas reales. Koselleck acusó a Heidegger de indicar, pero no recorrer el camino, desde la finitud del *Dasein* a la temporalidad de la historia. Aquí apreciamos que la antropología de la historia era una alternativa a la «transhistorische Ontologie der Geschichte»<sup>6</sup> al servicio de una historia del Ser escatológicamente pregnante. La Histórica sería una alternativa a esta ontología, en la medida en que sólo sería una metahistórica formal, que desplegaría los aspectos que van más allá de la finitud existencial del singular, y anclaría la vida social a espacios y tiempos supraindividuales históricos. En este sentido, la filosofía de Heidegger mantenía su dependencia radical del viejo sujeto existencial de la religión. Que la Histórica fuera una metahistórica quería decir que las categorías que asumía debían mostrarse también en la historia, pero debían poder elevarse a condiciones de su posibilidad. Koselleck era muy consciente de esta dificultad. Por eso dijo: «*Wie schwierig es freilich ist, metahistorische Kategorien in die konkrete Forschung einzubringen, zeigt die Problematik einer historischen Anthropologie*»<sup>7</sup> La problemática central de esta antropología histórica era que todas las categorías que se eleven a metahistóricas tienen que aparecer en el curso de la propia investigación histórica y sólo después deben alcanzar esta función. De este modo, Koselleck deseaba evitar la falsa salida del transcendentalismo. La metahistoria que es la Histórica tiene una naturaleza reflexiva y debe mostrar la dimensión funcional de ciertas categorías para generar la necesidad de la historia. Respecto de este punto Koselleck dijo que «*Diesen Umschlag zu reflektieren gehört zu den Forschungsaufgaben speziell einer historischen Anthropologie, generell jeder Historie*»<sup>8</sup>. Con este cambio reflexivo tiene que ver la necesidad de teoría que tiene toda historia. La manera de iniciar esta reflexión podría ser describir las viejas necesidades, algo que nuestro autor no puso en relación con este problema.

Plantear cuestiones adecuadas a la historia en el terreno científico tiene que ver con esa posibilidad de captar las dimensiones metahistóricas que anidan o preordenan la historia como premisas teóricas. Así, por ejemplo, la ordenación de los tiempos históricos. Lo que se deriva de este asunto es un enunciado que, desde luego, recuerda a Blumenberg, pero que en mi opinión es fundamental, aunque una vez más no es esté desplegado.

5. R. Koselleck, “Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft”, en *Zeitschichten*, *op. cit.*, 298-316.

6. R. Koselleck, “Über...”, *op. cit.*, 299.

7. R. Koselleck, “Über...”, *op. cit.*, 300. La dificultad era que estos criterios tendrían que ser puramente formales de tal manera que «Alle metahistorischen Kategorien schlagen im Zuge der Forschung um in historische Aussagen», *op. cit.*, 301.

8. R. Koselleck, “Über...”, *op. cit.*, 301. Reparemos en el texto: «Reflexionar sobre este cambio [de histórico a metahistórico] pertenece a la tarea de investigación especial de una antropología histórica, pero en general de toda historia».

*Die Historie als Wissenschaft lebt im Unterschied zu anderen Wissenschaften nur von der Metaphorik. Das ist gleichsam unsere anthropologische Prämisse, da sich alles, was temporal formuliert sein will, an die sinnlichen Substrate der natürlichen Anschauung anlehnen muss*<sup>9</sup>.

Hay aquí, dice Koselleck, un *Zwang zur Metaphorik*, que tiene como finalidad lograr que respecto del tiempo se pueda decir algo semejante a las cosas en el espacio, que permanece. ¿De dónde brota esta necesidad? ¿Tiene que ver con la de encontrar metacategorías? Por supuesto, esta pulsión de metaforización tiene que ver con la necesidad de utilizar el ver como comparativo supremo del conocimiento y del recuerdo, y por tanto la aspiración de lograr ver el pasado es la aspiración de toda esta catacresis que es la historia. Para lograrlo se espacializa el tiempo, la base de la metáfora central de constelación histórica. Por eso, lo que hay detrás de esta espacialización de la temporalidad es la producción de intuitividad (Gumbrecht diría, con Ankersmitt, producción de presencia) y por eso, como afirmará Koselleck al final del artículo, parte del trabajo inherente de la historia es la pulsión de acortamiento, de reducción, de resumir, la *Zwang zur Verkürzung*<sup>10</sup>, como se ve, otra forma de la pulsión de espacialización.

## II

Traigo estas reflexiones a consideración para mostrar lo necesitado que está el pensamiento de Koselleck de ulterior elaboración. En estas condiciones no es extraño que Koselleck haya echado de menos una «*antropologische fundierte Geschichte der geschichtlichen Erfahrung*». Aunque Koselleck aborda esta cuestión desde otro punto de vista, de acuerdo con su proceder de funcionalizar sus recursos filosóficos, podemos explorar si este nuevo proceder podría ser relevante o útil para responder a la necesidad de la teoría que tiene la historia, a la construcción de una metahistoria capaz de ofrecer una base antropológica de las categorías de la histórica, y responder a la antigua necesidad humana que antes hemos descrito y que está relacionada con el mundo de la vida. El hilo conductor será ver si podemos apreciar alguna cosa más respecto de la función del problema del *Lebenswelt*, que como ya dije me parece el concepto fundamental de aquel pasaje inicial en el que se habla de la antigua necesidad humana. Allí establecimos la hipótesis de que esa necesidad humana, que genera la curiosidad, tiene que ver con una estructura del mundo de la vida. De manera más concreta, tiene que ver con la necesidad de ir más allá de la temporalidad de ese mundo de la vida. Esa necesidad está enraizada en la forma en que el ser humano tiene mundo de la vida. Esta segunda parte la dedicaremos a explorar esta hipótesis.

Desgraciadamente el lector castellano de Koselleck no puede entender lo que se quiere decir con esta carencia. La traducción de española perturba completamente el sentido de este problema de Koselleck y por tanto impide entender qué nos dice sobre la experiencia his-

---

9. R. Koselleck, “Über...”, *op. cit.*, 305.

10. R. Koselleck, “Über...”, *op. cit.*, 316.

tórica<sup>11</sup>. Lo que desea hacer Koselleck en su conocido ensayo *Erfahrungswandel und Methodenwechsel* es justo un esbozo histórico-antropológico de esta noción de experiencia en su historia. Esta es su hipótesis al respecto:

Las siguientes consideraciones parten de la hipótesis de que para toda transformación de experiencia [*Erfahrungswandel*] y cambio de método [*Methodenwechsel*] hay mínimos rasgos comunes antropológicos [*minimale anthropologische Gemeinsamkeiten*] que posibilitan referir ambos cambios entre sí, sin entregar la unidad de la historia [*die es ermöglichen, beides aufeinander zu beziehen, ohne die Einheit der sogenannten Geschichte aufzugeben*]<sup>12</sup>.

Lo que este texto señala es que Koselleck se sentía insatisfecho con una historia inmanente de los métodos que atendiera a sus innovaciones epistemológicas, y que al final sólo dependiera de la presencia de los grandes creadores de visiones de la historia y de sus irreversibilidades. Este proceder le parecía que hacía imposible derivar las innovaciones metodológicas desde sus presupuestos experienciales.

En suma, registrar cambios de método no podía ser un abordaje histórico autónomo y completo en sí mismo ni configurar una historia de epistemes, a lo Foucault. Por otra parte, aunque fuera más evidente y productivo relacionar mutaciones de experiencia como productores de cambios metodológicos<sup>13</sup>, tampoco este abordaje era autónomo y completo, porque a veces los cambios de método producían transformaciones de la experiencia. Aunque Koselleck no daba ejemplos, defendía que estos cambios debían referirse entre sí en una circularidad socio-científica. La manera de vincular ambas cosas implicaba introducir en el concepto de experiencia y en el concepto de método «diferenciaciones antropológicas» capaces de establecer correlaciones, co-implicaciones, conexiones. Ambos lados (experiencia y método) debían tener sus propias bases antropológicas comunes. Creo que tienen que ver con el mundo de la vida y con aquella vieja *Bedürfnis* que modula la curiosidad. Sólo así se garantizaría tanto su conexión como su autonomía irreductible. Por eso, Koselleck concedió importancia sistemática a su aproximación. «Lo que debe ser investigado, dijo, son las condiciones antropológicas de las experiencias posibles y su desarrollo metódico»<sup>14</sup>.

---

11. El traductor español se come la mitad de la frase, por lo que la hace incomprensible. Traduce: «una historia antropológicamente fundamentada», pero ignora «de la experiencia histórica». En realidad, sería mejor traducir, según creo, «una historia de la experiencia histórica antropológicamente fundamentada», con lo que se deja claro que se trata ante todo de la historia de la experiencia histórica. Tal historia sólo podría estar antropológicamente fundamentada. Cf. R. Koselleck, “Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico antropológico”, en *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*, Barcelona, 2001, 43; original alemán “*Erfahrungswandel und Methodenwechsel Zeitschichten*”, en *Zeitschichten*, op. cit., 27.

12. R. Koselleck, “*Erfahrungswandel...*”, op. cit., 31.

13. R. Koselleck, “*Erfahrungswandel...*”, op. cit., 32: «Experiencias concretas, dijo, plantean nuevas preguntas y nuevas preguntas provocan nuevos caminos de investigación».

14. R. Koselleck, “*Erfahrungswandel...*”, op. cit., 33.

Estas condiciones antropológicas, a su vez, como sabemos desde los grandes autores del historicismo del siglo XIX, sólo podrían darse históricamente, pues lo que sea el ser humano sólo lo conoce la historia. En este sentido, no puede haber un abordaje antropológico inmediato, algo decisivo en esta tradición. Más bien la antropología depende de algo que también tiene su historia y que debe apreciarse en la historia, aunque desde ahí puedan pasar luego a categorías metahistóricas. Podríamos hablar entonces de la historia de lo humano, que implica desplegarse en una historia de experiencias y una historia de métodos. A esta historia del humano Koselleck la llamó «presupuestos histórico-antropológicos» y entendió que era la garantía de la unidad de la historia. Quizá. Y, sin embargo, aquí, de nuevo el concepto de mundo de la vida volvió a presentarse.

En las largas consideraciones que siguieron, y que estaban basadas en los trabajos de Thomas Luckmann dedicados a explorar las categorías del tiempo propias del mundo de la vida, Koselleck articuló de forma prolija la diferencia básica del mundo de la vida: una zona de suficiente estabilidad de experiencia, permanentemente atravesada por expectativas incumplidas. Este paso hoy no resulta sorprendente porque estamos familiarizados con la centralidad que alcanzó la categoría *Lebenswelt* en la filosofía alemana. Hoy estamos avisados de esta centralidad por la obra de Hans Blumenberg. En todo caso, sólo porque el mundo de la vida estabiliza la experiencia, permite la emergencia de lo sorprendente. Sólo quien está dentro de un mundo de la vida plagado de repeticiones y confirmaciones, puede tener experiencias únicas, rompedoras, acontecimientos. Es lo de menos que el mundo de la vida se articule generacionalmente o no, aunque lo más seguro es que se articule en su diferencia. Lo decisivo es que tiene estructura comunitaria en ambos sentidos, como sorpresa y expectativa decepcionada o como regularidad y expectativa acumulada. Por mucho que los acontecimientos sorprendentes impliquen historias singulares, no serían perceptibles como tales al margen de la estructura comunitaria estabilizada.

Koselleck tiende a llamar a las experiencias que circulan en la temporalidad del mundo de la vida, ya sea de modo confirmativo o diferencial, «experiencias primarias». Desde este punto de vista, las experiencias secundarias son aquellas que escapan a la temporalidad del mundo de la vida, y no se asientan ni en lo sorprendente ni en lo verificable de lo sobreentendido, sino esencialmente en la ausencia de referencias a un mundo de la vida que ya no se acepta como conjunto de sobreentendidos presentes. Estas experiencias secundarias ya no son accesibles por esas referencias compartibles del mundo de la vida, sino por la construcción metodológica de referencias reflexivas autónomas en las que nada es sobreentendido. Esto es así porque el conjunto de certezas y evidencias del mundo de la vida social se ha hundido o no está accesible. Experiencias secundarias son las que aspiran a registrar los historiadores. Estas experiencias las describe Koselleck diciendo que «todo el sistema social se transformó»<sup>15</sup> en un proceso de largo plazo que no es observable por los mismos que lo padecieron. No tenemos experiencia primaria de ello, sino una experiencia secundaria gracias a la investigación histórica. Esta última sería la experiencia histórica

---

15. R. Koselleck, «*Erfahrungswandel...*», *op. cit.*, 38.



propriadamente dicha y para su hallazgo deberíamos disponer de algún método que vaya más allá de las experiencias primarias.

¿Cuál es la mirada antropológica de este asunto? Claramente, los cambios y transformaciones del mundo de la vida no son registrables en el propio mundo de la vida. Pero si esos cambios de corto o largo plazo, que estabilizan la conciencia primaria sólo por el arte de la metodología histórica reflexiva, no tuvieran significatividad para el mundo de la vida del presente del historiador, ¿por qué tendríamos que reflexionar sobre ellos y organizarlos? Koselleck dice que elaboramos una experiencia ajena, la de aquellos que padecieron el cambio de mundo de la vida que nosotros percibimos, y la mediamos hasta convertirla en experiencia propia. ¿Cómo se produce esa mediación? Aquí de nuevo el lector español no se entera muy bien de lo que quiere decir Koselleck<sup>16</sup>. Creo que el sentido de la cuestión apunta a la función de evocar el pasado lejano, que no conecta con nuestro mundo de la vida, pero que es significativo que lo haga. Y eso se hace para dos funciones inseparables: para explicar la peculiaridad del presente y comprenderlo y la otredad específica de la historia previa.

Esta función doble es la que debe ser explicada antropológicamente. ¿Por qué necesitamos aclararnos sobre lo propio del presente y la diferencia respecto del pasado? ¿Por qué esa curiosidad acerca de lo que está más allá del tiempo propio del mundo de la vida? ¿Por qué aspiramos a ir más allá de nuestro mundo de la vida y hacernos con una experiencia que no es nuestra y así acumularla a las experiencias primarias del mundo de la vida propio? ¿Qué tiene el mundo de la vida, en sus fundamentos antropológicos, que reclame esta función? Koselleck dice que «antropológicamente se trata en ambos casos de la incorporación de experiencias ajenas, que trascienden la propia de una generación, en el propio hogar de experiencia»<sup>17</sup>. De forma sincera, Koselleck recuerda que este tipo de cambios de sistema puede parangonarse con los relatos míticos. En el primer punto hablamos de fábulas y sagas. Ahora trata de algo parecido a las irrupciones de nuevos mitos, o a transformaciones de las que nadie fue completamente testigo, pues nadie estuvo allí, en los acontecimientos que el mito narra. Aby Warburg nos cuenta algunas de esas modulaciones en su mito de la serpiente. La serpiente no mata a los de su clan. Pero si alguien del clan muere por la mordedura de la serpiente, es preciso introducir alguna variación del mito o de la realidad para estabilizar el

---

16. El traductor dice: «El pasado inmediato se ofrece tanto para explicar la peculiaridad del presente como para extraer la diferencia específica de la historia anterior». R. Koselleck, *Los estratos...*, *op. cit.*, 54. Traduce pasado inmediato para *Vorvergangenheit*, lo que equivoca toda la frase. Pues no es pasado inmediato, sino el pasado perfecto, lejano. Y no se ofrece, sino que es convocado (*wird aufgeboden*). Cf. R. Koselleck, «*Erfahrungswandel...*», *op. cit.*, 39.

17. R. Koselleck, «*Erfahrungswandel...*», *op. cit.*, 39. Aquí el traductor todavía nos confunde más. Él traduce lo siguiente: «Desde el punto de vista antropológico se trata en ambos casos de la incorporación de experiencias ajenas al dispositivo de experiencias propias». No tiene en cuenta que las experiencias son ajenas porque trascienden el horizonte de la generación, esto es, porque se refieren a otro conjunto de experiencias primarias, a otro mundo de la vida. Y sin embargo, hacemos de ellas también un mundo propio de experiencia.

mundo de la vida organizado sobre el tótem. La serpiente ha sido confundida por un tótem rival y no ha visto bien a quien mordía.

La historia de luchas de dioses es una de las formas habituales de esta variación del mito para mantener la estabilidad del orden del mundo de la vida. En la historia tendríamos algo parecido. Narraríamos de otra manera el pasado. Koselleck habla por eso de una *Erfahrungsstiftung*, de una fundación de experiencia, que desafía a todas las experiencias primarias<sup>18</sup>. Por supuesto, este diseño está caracterizado para impedir lo que Husserl llamaba *Ursprüngliche Stiftung*. Se habla aquí de una *Stiftung* porque depende de la ciencia histórica, que aquí es constitutiva y fundadora. Por volver a Husserl: la fundación originaria de la teoría no fue una experiencia primaria de Platón, sino una fundación de experiencia, un relato de lo que ya no estaba accesible como experiencia originaria ni siquiera en la vida de Sócrates, una experiencia secundaria de Husserl para intentar superar el efecto destructor de Nietzsche sobre la filosofía griega.

En todo caso, Koselleck no oculta que se trata de cambios de época que pueden transformar la percepción del propio mundo de la vida, pero no nos dice en qué sentido. Nos dice, eso sí, que estos cambios de época no son exclusivos de la modernidad. Toda nuestra historia en sentido científico nos ofrece la experiencia de un pasado construido sobre mundos de la vida que no compartimos originariamente y cuyos cambios, decepciones, expectativas hemos registrado, de tal manera que con ellos incorporados hemos considerado de forma nueva nuestro propio mundo de la vida y lo estabilizamos. La problemática antropológica reside en si acaso tenemos necesidad de hacerlo. Por eso la pregunta por la función de la producción de tiempo largo en la historia y los métodos de hacerlo, de fijar las temporalidades del terno largo de la historia unitaria, sigue siendo antropológicamente urgente. Que lo ha hecho la historia desde Heródoto es evidente.

Pero la cuestión es por qué necesitamos ir más allá del tiempo corto de nuestro mundo de la vida, para instituir una duración media y larga. Y la respuesta provisional solo puede ser que las experiencias primarias son perturbadoras y necesitan estabilizarse mediante experiencias secundarias de narración. En suma, la necesidad antropológica de la que estamos hablando es la de la reflexión mediante la reflexión. Como vemos, de este modo explicamos la premisa no auto-transparente de la fenomenología. La reflexión no es una cualidad del logos, sino una necesidad antropológica de estabilización de experiencias originarias perturbadoras, inevitable dada la frágil condición de nuestro mundo de la vida a través de experiencias secundarias. Justo hacia la mitad del artículo Koselleck parece asegurar algunas de estas conclusiones, afirmando la necesidad de experiencias secundarias como forma de estabilizar experiencias primarias. Y la forma de alcanzar experiencias secundarias no es separable de métodos. Así dice que

---

18. Por supuesto, el traductor español no repara en esta palabra, que no traduce *Erfahrungsstiftung*. Cf. la versión en castellano, R. Koselleck, "Cambio de experiencia...", *op. cit.*, 55.

*Es gibt also anthropologisch gesehen, dauerhafte und langfristige Strukturen, in denen die Bedingungen möglicher Einzelgeschichte angelegt und enthalten sind. Diese Bedingungen [...] sind zwar zunächst theoretisch, metahistorisch zu definieren und dann methodisch zu handhaben, aber sie gehören ebenso zur wirklichen Geschichte wie die einmaligen Überraschungen, die die jeweils konkreten Geschichten aus sich hervortreiben*<sup>19</sup>.

Por supuesto, este punto merece una discusión con las propuestas de Blumenberg acerca de la necesidad de marcar umbrales de época. Sorprendentemente, nada de esto es desplegado por Koselleck. No necesito decir que este hecho reduce en buena parte el valor de su reflexión. Haciendo hincapié en las formas historiográficas de Heródoto y Tucídides, Koselleck se encamina a otras cuestiones que tienen que ver con la necesidad del registro historiográfico de corto, medio y largo plazo, la base de sus estratos de tiempo. Estas formas de construir temporalidad en el relato historiográfico comparecen, dice, en todos los tipos de historiografía y constituyen la base de los métodos históricos. Si hablamos de bases antropológicas que permitan sostener estos cambios de método, diremos que debe existir una constante antropológica básica, que puede pensarse de esta manera: ¿por qué necesitamos estratificar el tiempo, la base de la espacialización de la temporalidad? ¿Por qué no nos basta con el presente encerrado en el mundo de la vida? ¿Cuál es la base antropológica de esta compleja función que permitiría explicar el sentido mismo del libro de Koselleck, *Zeitschichten*? ¿Por qué la historia no puede limitarse a la crónica? La relevancia filosófica de este asunto reside en que aquí la historia nos muestra cómo se relaciona el ser humano con el mundo de la vida más allá de lo que puede decirnos la fenomenología. La historia, de este modo, muestra su completa complementariedad con la fenomenología así como su límite interno. Experiencias secundarias son aquí el equivalente a la carencia de intuición eidética.

En efecto, lo sorprendente, lo extraño, lo extraordinario, lo singular, que tiene que ver con las experiencias primarias dignas de ser recordadas, nos habla de la estructura misma del mundo de la vida. Ciertamente, lo experimentado como único y extraño funda la narración. Pero ese registro todavía no es la historia. Freud y Lacan ya vieron que la experiencia de lo siniestro es tan inquietante, frágil y pasajera que busca y casi provoca ser fijada mediante la literatura<sup>20</sup>. Aquí tenemos la misma vieja necesidad. Koselleck sugiere algo parecido. Esta

---

19. R. Koselleck, “*Erfahrungswandel...*”, *op. cit.*, 66. En castellano: «Desde un punto de vista antropológico hay por tanto estructuras duraderas y a largo plazo en las que están contenidas y conservadas las condiciones de posibilidad de historias particulares. Estas condiciones [...] hay que definir las en primer lugar teóricamente, metahistóricamente, para utilizarlas después en la práctica, pero pertenecen a la historia real del mismo modo que las sorpresas únicas desde las que se despliegan las historias concretas». R. Koselleck, “Cambio de experiencia...”, *op. cit.*, 81.

20. «No en vano Freud insiste en la dimensión esencial que da el campo de la ficción a nuestra experiencia de lo *Unheimliche*. En la realidad, esta es demasiado fugitiva. La ficción la demuestra mucho mejor, la produce incluso como efecto de una forma más estable porque está mejor articulada. Es una especie de punto ideal, pero cuán precioso para nosotros, ya que nos permite ver la función del fantasma». J. Lacan, *El Seminario. Libro 10*. Cap. IV, Buenos Aires, 2006, 59.

fijación narrativa responde a la pregunta por lo que ocurrió y genera una clara aspiración de lograr la familiaridad con lo que resultó sorprendente y así facilitar su reconocimiento y su reabsorción en el mundo de la vida estabilizado. Esta función tiene que ver con prácticas arcaicas de atención propias de un ser como el humano que no tiene un mundo de la vida siempre ajustado y se mueve en un horizonte demasiado amplio como para cerrarse en lo familiar. Sin embargo, lo que argumenta Koselleck es que esta pregunta, qué es lo que sucedió, implica necesariamente la pregunta de por qué sucedió así y no de otra manera, la gran pregunta weberiana<sup>21</sup>. Esta pregunta aspira a saber cómo fue posible y cómo pudo suceder. Como tales, las demandas implican una actitud peculiar respecto a los acontecimientos y experiencias internos al mundo de la vida que trascienden su conciencia de su modalidad. Pues si bien el mundo de la vida es sobre todo lo que está más allá de la modalidad, lo que no conoce la diferencia entre la facticidad, la necesidad y la posibilidad, el hecho de que esté dotado de acontecimientos sorprendentes puede alterar por completo la conciencia de la modalidad. Lo sorprendente, lo extraño, aparece como contingente y posible. No como mera facticidad ni como necesidad. De este modo, la verdadera reversión de lo extraño a lo familiar implica la comprensión de su condición de posibilidad, la creación de algo parecido a una necesidad. Así que la comprensión de lo necesario en lo extraño funciona como algo parecido a la reabsorción de lo que rompe el mundo de la vida a su propia estabilización. En este sentido la pregunta por el «así y no de otra manera» busca estabilizar el mundo de la vida al redotar de necesidad algunos de sus elementos como condición de la aceptación de su facticidad.

Por supuesto, Koselleck no incorpora a su análisis todos estos aspectos, que se hallan más bien en Blumenberg, quien por lo demás tampoco aplica sus análisis del mundo de la vida para entender la función antropológica de la historia en esta primera aspiración de «así y no de otra manera». La condición general antropológica es que el mundo de la vida del ser humano jamás está plenamente estabilizado. Más allá de esta condición es que el ser humano ha aprendido a vérselas con un mundo tal a través de la historia. Aquí está la conexión de la historia con el mito. La historia que siempre se cuenta en el mito es el prototipo del relato «así y no de otra manera». Esta apertura y fragilidad del mundo de la vida humano no le ha pasado desapercibido a Koselleck, como vimos. Pero si hemos de hacer caso a Freud, la clave de la irrupción de lo sorprendente, lo siniestro y lo extraordinario, es ya una manifestación de la estratificación del tiempo que se ha realizado a nuestras espaldas y que ha pasado a lo inconsciente secundario. Lo extraordinario no es sino lo que en

---

21. «La ciencia social que nosotros queremos impulsar es una ciencia de realidad. Queremos comprender en su específica forma la efectividad de la vida que nos rodea, en la que nosotros estamos instalados -la conexión y la significatividad cultural de sus fenómenos singulares en su actual configuración -Gestaltung- por una parte, y los fundamentos de su devenir histórico, así y no de otra manera» M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1985, 170, 171.

otro tiempo fue familiar, lo otrora doméstico<sup>22</sup>. Su fijación en la narración y en la literatura permite estabilizarlo en la estratigrafía.

De forma adecuada, el mito reaccionó ante lo sorprendente contando de nuevo el pasado perfecto. Por tanto, la clave de todas estas funciones es que la experiencia se estratifica temporalmente, y no puede dejar de hacerlo porque el pasado no puede hacerse presente en todas las etapas de su sucesión. De ahí la necesidad de estratificarlo. Esa condición, que tiene que ver con la latencia, sólo emerge cuando ese estrato profundo reaparece como lo siniestro, lo extraordinario. Se conoce algo, pero ya no como familiar, sino justamente como lo que no lo es. Esta paradoja antropológica está conectada con la cuestión de la latencia, desde luego. La estratificación del tiempo es la medida adecuada de reserva propia de una inteligencia finita para moverse en una conciencia compleja para mantener la familiaridad en un mundo cambiante e inestable. Es el mantenimiento de reservas de reconocimiento para las cosas que no son repetidas. La latencia expresada en estratos permite rebajar la experiencia de lo siniestro de tal manera que no implique angustia, esto es, la destrucción de todo significativo. Si el significativo, como dice Lacan, es «la huella del sujeto en el curso del mundo»<sup>23</sup>, entonces lo siniestro es el significativo de una huella arcaica mantenida latente que reemerge sin llegar a generar angustia. Aunque rompe las expectativas de la cadena, no por eso deja de significar. Significa como algo que debe ser explicado en su aparecer ahora «así y no de otra manera». Y eso fortalece el mundo de la vida del presente y le ofrece su suelo y su base. Y esta necesidad determina que el mundo de la vida humano no pueda ser estabilizado sin historia, sin estratos del tiempo. Pero al mismo tiempo espero haber mostrado que sin el concepto de mundo de la vida no tiene sentido el concepto de historia.

Por supuesto, el problema de lo siniestro no nos ofrece otra cosa que un modelo para el acontecimiento y como siempre este no es posible sin lo familiar y estable, una condición que los teóricos del acontecimiento mesiánico suelen olvidar. En este sentido la historia es, sin embargo, un modo interesante de operar, porque se nos muestra como un recurso evolutivo muy apropiado para reducir novedad. Esta ventaja igualmente se aplica a los acontecimientos que no son un regreso de un estrato de tiempo ya sepultado. Pues en efecto, no es intuitivo pensar que toda ruptura de expectativas del mundo de la vida no es sino el regreso de lo arcaico. Sin embargo, toda novedad activa los procesos de reconocimiento reflexivo y genera su propia pulsión de generar metáforas. Y en este sentido, de la misma manera que lo siniestro activa latencias de reconocimiento casi de forma automática, la historia no es sino la activación de estrategias reflexivas por mucho que no conduzcan a actualizar un contenido

---

22. Freud dice: «Ahora bien, eso ominoso es la puerta de acceso al antiguo solar de la criatura, al lugar en que cada quien ha morado al comienzo. “Amor es nostalgia” se dice en broma, y cuando el soñante, todavía en sueños, piensa acerca de un lugar o de un paisaje: ‘me es familiar, ya una vez estuve ahí’, la interpretación está autorizada a reemplazarlo por los genitales o el vientre de la madre. Por tanto, también este caso lo ominoso es lo otrora doméstico, lo familiar de antiguo», S. Freud, “Lo ominoso”, en *Obras completas*. Vol. XVII, Buenos Aires, 1992, 244. “Ominoso” fue la traducción elegida por Ballesteros para verter el alemán “unheimlich”, que aquí, según es habitual, estamos vertiendo como “siniestro”.

23. J. Lacan, *El Seminario...*, *op. cit.*, 89.

latente. Aquí no se revelan estratos de tiempo, sino que se organizan reflexivamente para la explicación de lo nuevo. Esta reflexión va guiada por la decisión previa de si eso nuevo debe integrarse en el mundo de la vida o debe dejarse correr como una expectativa decepcionada que no altera nada más. Por lo tanto, se genera así un estrato consciente que debe ser asumido en atención a la novedad o no de un acontecimiento y su capacidad de estabilizarse en el mundo de la vida. Eso sería una época. Finalmente, esto es lo que nos dice Koselleck: «Como un historiador siempre transforma el terror o la dicha de las experiencias sorprendentes en conocimiento, se ve forzado a proporcionar fundamentos de medio, largo plazo o permanente para la explicación de las experiencias singulares»<sup>24</sup>.

De este modo, el historiador ofrece otras tantas propuestas de estratificación. Que algo sea coyuntural o de largo alcance obliga a reflexionar sobre el estatuto de la novedad, lo que depende de la modalidad de su realidad. Esa modalidad altera la facticidad propia del mundo de la vida, pero todavía debemos ofrecer argumentos para decidir si lo rompe y lo reconstruye sobre nuevas bases. La clave de la propuesta de Koselleck es que esto no se puede hacer sin métodos capaces de estabilizar estratos.

### III

Generar estratos de tiempo implica disponer de un método; por tanto, el cambio de experiencia, por la necesidad de asegurar su modalidad, genera exigencias de método como modo de asumir las experiencias acumuladas y sus propios tiempos. Así se responde no solo, como dice Koselleck, a qué y cómo pudo aparecer, sino también cómo debo proyectarlo sobre el mundo de la vida, si como una expectativa insatisfecha, o como una nueva base o elemento permanente del mismo. Cuando Koselleck dice que la distinción entre acontecimientos únicos y condiciones duraderas, que vemos desde Tucídides y Heródoto, constituye una «*anthropologische Konstante jeder Methode*»<sup>25</sup>, pasa por alto decir que la dimensión antropológica aquí reside en la necesidad de recomponer el mundo de la vida según formas de contingencia o de estabilidad. Pues disponer de un mundo de la vida es la condición antropológica insuperable. Por eso la historia debe surgir de las experiencias primarias (*Primärerfahrungen*), que hacen referencia a lo que como sorprendente aparece en ese mundo de la vida, y debe explicarlas en su singularidad mediante condiciones causales que permitan decidir sobre su contingencia o su estabilidad. Esta decisión es la única que puede ofrecer una recomposición del mundo de la vida. En este sentido, la historia es una mediación necesaria desde el punto de vista antropológico y por eso Koselleck ha podido hablar «*einer formalen historischen Anthropologie*»<sup>26</sup>. Y sólo así se puede trazar estratos temporales que tienen posibilidad de marcar irreversibilidades y nociones de épocas, estabilizaciones provisionales

24. R. Koselleck, «*Erfahrungswandel...*», *op. cit.*, 45.

25. R. Koselleck, «*Erfahrungswandel...*», *op. cit.*, 45.

26. R. Koselleck, «*Erfahrungswandel...*», *op. cit.*, 45.

de mundos de la vida, que de este modo quedan evolutivamente estratificados. Sin métodos para hacerlo, tal cosa es imposible.

Debemos entonces diferenciar las prestaciones de la historia respecto de los rasgos antropológicos que imponen la necesidad de un mundo de la vida. Por una parte, genera una modalidad concreta que neutraliza lo sorprendente de las irrupciones y acontecimientos. Lo neutraliza mediante su reducción de contingencia desde los propios elementos estables del mundo de la vida, reduciéndolos a ejemplos de lo ya naturalizado. Pero también a veces muestra que lo nuevo genera un estrato de tiempo que viene marcado por la irreversibilidad relativa respecto al pasado. Son dos métodos diferentes, pero ambos tienden a la familiarización de lo extraño, como sucede con la literatura respecto de lo siniestro. En un caso, porque lo singular puede repetirse sin poner en peligro nuestro mundo de la vida; en un segundo porque el mundo de la vida no puede prescindir de él, porque eso nuevo es la nueva base de estabilización. Por tanto, el cambio de experiencia va acompañado de un cambio de método: uno sirve para justificar su repetición desde sus propias condiciones; otro para justificar la irreversibilidad. Uno garantiza la repetibilidad de experiencias, pero el otro garantiza esto mismo para unas experiencias a cambio de reconocer la irreversibilidad de otras. Pero ambos métodos tienen una misma base: interpretar las *Primärerfahrungen* de sorpresas y novedades sobre su *längerfristige Ermöglichung*. Este fundamento de posibilidad en el largo plazo permite mantener el estrato de tiempo sobre el que nos movemos o sepultarlo a favor de otro.

En efecto, Tucídides sabe que el imperio ateniense ya ha pasado de forma irreversible, tanto como Heródoto sabe que la amenaza persa es todavía reversible. El primero nos permite caracterizar una expectativa que desaparece del mundo de la vida, que así queda estabilizado sobre otras bases; el segundo mantiene la expectativa basada en evidencias aceptadas. Esta es una *historisch-anthropologische Vorgabe*, un requisito, una especificación histórico-antropológica, que nuestro traductor vierte como «circunstancia histórico-antropológica», lo que me parece que no es.<sup>27</sup> Pero Koselleck tiene razón: sin dimensiones estables, no hay acontecimientos singulares, algo que parecía lo mismo que el supuesto de que sin estructura no hay suceso, pero que muestra su arraigo en estructuras antropológicas. Los métodos tienen que ver con la forma de relacionar ambas dimensiones y con los cambios de experiencia que inducen a una cosa (experiencia primaria sorprendente), u otra (nueva base de estabilización). Sin la referencia a la fractura temporal que implica toda experiencia primaria [«in der zeitlichen Bruchung jeder Primärerfahrung»]<sup>28</sup>, sin ese cambio de experiencia referido al mundo de la vida, lo demás no tendría sentido. Aquí es donde sitúa Koselleck el elemento común de toda historia y por tanto su fundamentación antropológica.

Por supuesto, podemos ampliar la argumentación por analogía con lo siniestro. Cuanto más elaborada sea la latencia de nuestra experiencia, más fácil será familiarizarse con

27. R. Koselleck, “*Erfahrungswandel...*”, *op. cit.*, 46; ed. cast., R. Koselleck, “Cambio de experiencia...”, *op. cit.*, 62.

28. Aquí una vez más nuestro traductor vierte de un modo que no me satisface: «refracción temporal de toda experiencia primera». Hasta donde sé, *Bruchung* no es refracción. *Primär* no es primera.

la irrupción de lo siniestro y neutralizarlo en su propia eficacia perturbadora. Cuanto más elaborada sea la latencia histórica, la ordenación de los estratos de tiempo, más podremos satisfacer la vieja necesidad de re-estabilizar los mundos de la vida frente a los asaltos de la novedad. Por eso, uno de los métodos decisivos de la historia debería inspirarse en la geología y ofrece algo así como una geología histórica. Tal cosa no es posible sin un método que permita diferenciar las épocas históricas. Sólo así la vieja necesidad de estabilizar reflexivamente el mundo de la vida puede ser atendida. Esta necesidad se solventaría mediante «el método histórico que ordene sistemáticamente el curso diacrónico»<sup>29</sup>.

#### IV

Aquí creo que la relación entre Blumenberg y Koselleck puede ser muy productiva. Pues en cierto modo, Blumenberg ha generado una teoría de las épocas que constituye el centro de la fenomenología de la historia, y que tiene en el concepto de legitimidad uno de sus fundamentos centrales. A pesar de todo, nunca he visto clara la debilidad de Blumenberg de tener que llamar a esto fenomenología histórica. Como es sabido, la invocación a la fenomenología hace difícil la aplicación de un método claro. La reflexividad orientada por el concepto de legitimidad, por el contrario, sí que lo hace posible. Mi propuesta sería usar muchos de los elementos de Blumenberg para generar esa geología histórica que podría estratificar bien los tiempos históricos. Pensar que estos estratos históricos no son locales, no están geográficamente determinados queda imposibilitado por la analogía con la geología que deseamos dar a esta historia. No hay estratos universales unitarios para toda la Tierra salvo en las zonas más profundas de su composición, y aunque podemos hacer una estratigrafía de la Tierra entera, no será uniforme a toda ella, salvo en las etapas geológicas de la paleoantropología. Cuando Koselleck dice que no hay experiencias primarias sin estar insertas en condiciones geográficas, pues la geografía, la tierra concreta, forma parte sustancial del mundo de la vida, está fortaleciendo esta vía<sup>30</sup>. Como lo está también esta afirmación: «*Mit diesem geographischen Aspekt der Stiftung von Zusammenhängen eng verknüpft ist der daraus sich ergebende Zwang zur Synchronisierung*»<sup>31</sup>. Esta sincronización puede concernir desde luego a la Tierra entera, dotada de una cronología unitaria, pero creo que debemos resistir esta coacción, por mucho que a veces tenga eficacia, como por ejemplo la sincronización de elementos del mundo Mediterráneo estudiados por Braudel, que ignora algo tan sencillo como que el mundo musulmán no conoce nada parecido a una Edad Media. Lo que está previendo Koselleck aquí es una noción fuerte de estructura con elementos espacio-temporales vinculados, dia-

29. R. Koselleck, “*Erfahrungswandel...*”, *op. cit.*, 47.

30. R. Koselleck, “*Erfahrungswandel...*”, *op. cit.*, 49.

31. R. Koselleck, “*Erfahrungswandel...*”, *op. cit.*, 49. Innerarity traduce: «Con ese aspecto geográfico del establecimiento de contextos está íntimamente relacionada la necesidad de sincronización». R. Koselleck, “Cambio de experiencia...”, *op. cit.*, 64. Algo se pierde en el texto. Yo prefiero entender: «Con este aspecto geográfico de la fundación de conexiones, está estrechamente conectado la presión a favor de la sincronización derivada de aquella».



crónicos y sincrónicos a la vez. Sin embargo, tal cosa es difícil de generalizar. Para hacerlo, sería necesario desde luego una teoría abstracta, empírica y nominalista de los diferentes estratos y sus tipos. Koselleck recuerda que esta es la función de la doctrina de Max Weber de los tipos-ideales, cuya relación con los aspectos espaciales y temporales es exclusivamente pragmática<sup>32</sup>. Ciertamente, de este modo se pueden descubrir «regularidades diacrónicas», repeticiones, traducciones, lo que aumenta nuestro saber nomológico, en sentido weberiano, que puede ser usado para reducir novedad<sup>33</sup>.

Lo decisivo de todo esto es que mientras tanto la noción de mundo de la vida se ha hecho más central, y desde luego resulta imposible de estabilizar sin elementos reflexivos. Eso es lo específico de lo que podemos llamar mundos de la vida históricos, a diferencia de los mundos de la vida naturales y de la estabilización técnica de los mundos de la vida poshistóricos, en caso de que existan por completo. Y esta es la clave de la necesidad antropológica de la historia, y de la inevitable conexión entre cambios de método y de experiencia. Pues el mundo de la vida del humano no se estabiliza mediante adaptaciones naturales, -y creo que tampoco mediante estabilizaciones puramente técnicas-, sino mediante una reflexividad justamente provocada por su propia inestabilidad, su apertura a la novedad. Pero siempre estos elementos de novedad tendrán un límite y por eso no podrán eliminar algún resto de mundo de la vida. Una de esas estabilizaciones por reflexión no solo es la identificación de un estrato de época. La clave es que es la reescritura de la historia es una consecuencia de la misma definición de umbral de época. Si un cambio de época viene expresado por una legitimidad, en tanto novedad que se juzga a sí misma irreversible, una de las manifestaciones de la nueva legitimidad es su disposición a reescribir la historia. De este modo, ejerce esa reflexividad básica que tiende a estabilizar la nueva época. El cambio de experiencia aquí lleva consigo un cambio de método porque la modalidad en la que se considera el pasado es diferente, pues obliga a decisiones sobre corto, medio y largo plazo.

Koselleck, por tanto, debía haberse comprometido con este enunciado. No hay cambio de época sin reescribir la historia ni hay época sin definición de la anterior. Esto es lo que sugiere en todo caso cuando afirma que: «*Nun ist freilich kein Umschreiben der Geschichte denkbar oder möglich, ohne auch ab- und fortzuschreiben, ohne auf bisher einmal festgehaltene Erfahrungsbestände zurückzugreifen.*»<sup>34</sup> Es decir: sin marcar las diferencias entre lo que era su propio mundo de la vida estructural y lo que eran sus acontecimientos o sus experiencias primarias. Como dice Koselleck, no todo puede ser revisado. Pero, más allá de toda amortización, se deben acoger las correspondientes «experiencias primarias» de una fuente

32. R. Koselleck, “*Erfahrungswandel...*”, *op. cit.*, 50, 66.

33. R. Koselleck, “*Erfahrungswandel...*”, *op. cit.*, 52, 67.

34. R. Koselleck, “*Erfahrungswandel...*”, *op. cit.*, 53. La traducción española dice así: «Ahora bien, no es pensable ni posible un reescritura de la historia sin transcribir o continuar, sin retrotraerse a los estados de experiencias ya fijados en otro momento» R. Koselleck, “Cambio de experiencia...”, *op. cit.*, 68. *Abschreiben* puede significar, en efecto, transcribir, pero también amortizar. Dado el grado de contraposición que desea marcar Koselleck con *fortschreiben*, me inclino por este sentido.

primaria, «que es la única que capacita al historiador a plantear las preguntas correctas»<sup>35</sup>. Esas experiencias originarias son las únicas que garantizan la unidad de la historia. Pero sin la reflexión teórica no se podría producir el cambio de experiencia que autoriza y legitima el concepto de época, desde el cual se reescribe la historia. Esta reelaboración debe afectar al modo en que se ve la época pasada y a los tres modos de tiempos, corto, medio y largo plazo, y por eso implica una arqueología, una genealogía, una génesis, con lo que aquí podría ser productivo el diálogo con Foucault. Koselleck, finalmente, ofrece el ejemplo adecuado con Tucídides, quien, tras mostrar la arqueología estructural griega, expone la genealogía de la acumulación imperial de poder y la génesis de la guerra en la desconfianza de Esparta. Y esto desde su experiencia primaria como general, elaborada como fracaso y umbral de una época irreversible. Eso le permitió ser el caso clásico de una reescritura del pasado «metodológicamente reflexiva», siempre respecto de sus propias experiencias primarias<sup>36</sup>.

El caso de Tucídides nos permite progresar en las específicas características del mundo de la vida humano y las condiciones de su fragilidad. En realidad, él destacó aspectos antropológicos importantes que tienen que ver con su específica fragilidad. Como ya hemos dicho, esta condición es sustancial para entender la historia. Tucídides mostró que el mundo de la vida histórico, cuando estalla en su estabilidad, no repercute por igual en todos los que participan de él. Las fracturas del mundo de la vida no tienen una significación unívoca. Los hechos sorprendentes, las novedades, no son naturales, no se aprecian con la vista, no se pueden objetivar, pues dependen de las formaciones de latencia, las más misteriosas, las que determinan el significado de un gran autor. La ulterior *anthropologische Vorgabe* a tener en cuenta es el hecho radical de que «lo que ha sucedido así y no de otra manera» sólo puede conquistarse «dialógicamente, introduciéndose en la perspectiva de los participantes»<sup>37</sup>. Es entonces cuando se muestra que la experiencia de la novedad, de la fractura, no es vista por igual por los participantes y cuando el curso de las cosas se refracta en interpretaciones dife-

---

35. R. Koselleck, “*Erfahrungswandel...*”, *op. cit.*, 53. Aquí el traductor español vuelve a confundir al lector. El texto alemán es claro: «Oder das Abschreiben wird verweigert, weil der vorgegebene Bericht aus Büchern stammt und nicht auf Primärquelle einer Mittäterschaft, Augenzeugenschaft oder zumindest auf entsprechender Erfahrungsdichte beruht, die allein den Historiker befähigt, die richtigen Fragen zu stellen». Él traduce: «Otras veces no se lleva a cabo la transcripción porque el informe dado procede de libros y no de las fuentes primarias de un participante, de un testigo ocular o al menos se apoya en una experiencia que capacita al historiador para plantear las correspondientes cuestiones». R. Koselleck, “Cambio de experiencia...”, *op. cit.*, 69. Como queda claro por lo que sigue, se trata de un asunto central de la historia desde antiguo: recuperar las «wahre oder vermeintliche Primärerfahrungen» y este trabajo es decisivo para marcar la diferencia entre verdad y error. Así que el texto dice que para describir la historia es preciso «ampliar la amortización porque el informe dado procede de libros y no de fuentes primarias de un participante, de un testigo ocular o por lo menos de una experiencia correspondiente cercana, sólo la cual [fuente primaria] capacita al historiador a plantear la cuestión adecuada».

36. R. Koselleck, “*Erfahrungswandel...*”, *op. cit.*, 56. R. Koselleck, “Cambio de experiencia...”, *op. cit.*, 71.

37. R. Koselleck, “*Erfahrungswandel...*”, *op. cit.*, 57. Estratos del tiempo, *op. cit.*, 72.

rentes; que hay una diferencia entre *logoi* y *erga*, decir y hacer, realidad y opinión. Sin reflejar esta diferencia, no se instituye la historia.

Esta es una experiencia antropológica originaria (*die anthropologische Urerfahrung*) que se mantiene antropológicamente estable. Pero lo que ella significa es que el mundo de la vida del ser humano, a diferencia del mundo de la vida de los sistemas naturales estables antes de la intervención desestabilizadora del humano, es inestable. Se manifiesta su inestabilidad justo cuando, de un fondo regular de dichos y hechos, emergen las perturbaciones que los fracturan, cuando significado y significante se separan. Entonces alcanzamos la peculiaridad radical del mundo de la vida humana, aquella por la que decimos que es histórico: por la fractura de las evidencias inmediatas prerreflexivas y la renovación de las mismas solo reflexivamente. Con razón dice Koselleck que, en este sentido, la crítica de la ideología no es nada nuevo, sino la forma en que el ser humano se relaciona con aspectos inevitables de su mundo de la vida, fracturado por la diferencia entre *logos* y *erga*. Estaría así contenida, como tal crítica, dentro de los presupuestos antropológicos de la historia<sup>38</sup>. Este sería el gran hallazgo de Tucídides y de este modo descubriría un «presupuesto meta-histórico» de naturaleza antropológica<sup>39</sup>.

En pocos momentos con este se ve que Koselleck no persigue los temas filosóficamente, sino funcionalmente. Pues tras mostrar esta dimensión antropológica, que complementa las categorías de la Histórica respecto a la definición más completa que ofreció en su *laudatio* a Gadamer, en lugar de desplegar el inevitable conflicto que amenaza con reducir a nada el mundo de la vida, y la dimensión polémica del mismo, Koselleck escribe el capítulo sobre los vencidos. Pero los vencidos suponen antes la necesidad antropológica del conflicto. Y sólo porque nuestro mundo de la vida está fracturado por la posibilidad de la estasis, todo lo demás alcanza la conveniente dimensión antropológica. Como vemos, Koselleck habría desplegado mejor su posición, al final de todo, si hubiera estado atento al desarrollo de la antropología política más allá de una genérica inspiración schmittiana. Eso le habría debido llevar a una discusión con Helmuth Plessner. Pero este asunto lo debemos dejar para otra ocasión.

---

38. R. Koselleck, “*Erfahrungswandel...*”, *op. cit.*, 76.

39. R. Koselleck, “*Erfahrungswandel...*”, *op. cit.*, 76.