

Teoría y práctica conceptual: vida de los conceptos, vida de la lengua *

MARÍA G. NAVARRO

Instituto de Filosofía
Centro de CC. Humanas y Sociales del CSIC

RESUMEN. En este artículo se analiza el planteamiento de Reinhart Koselleck en torno a la *Begriffsgeschichte* desde el punto de vista de la productividad de la historia, el tiempo y la productividad propia de la dialéctica de los conceptos. Para ello se traen a colación aspectos muy precisos de la filosofía de Aristóteles, Hegel y Gadamer. La reflexión concluye extrayendo algunas aportaciones que podrían enriquecer la investigación de Koselleck.

Palabras clave: Concepto, historia, hermenéutica, dialéctica, controversia.

ABSTRACT. This paper discusses Koselleck's approach about the *Begriffsgeschichte* from the standpoint of the productivity of history, time and productivity itself of the dialectic of concepts. It brings up very specific aspects of the philosophy of Aristotle, Hegel and Gadamer. The reflection concludes with some contributions that could enrich the research of Koselleck.

Key words: Concept, history, hermeneutic, dialectic, controversy.

Hay períodos en los que el hombre racional y el hombre intuitivo caminan juntos; el uno angustiado ante la intuición, el otro mofándose de la abstracción; es tan irracional el último como poco artístico el primero. Ambos ansían dominar la vida: éste sabiendo afrontar las necesidades más imperiosas mediante previsión, prudencia y regularidad; aquél sin ver, como «héroe desbordante de alegría», esas necesidades y tomando como real solamente la vida disfrazada de apariencia y belleza.
(Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*)

Diría, pues, que la exigencia de la hermenéutica de pensar la realidad histórica propiamente dicha nos viene de aquello que llamo *principio de la productividad histórica*.

(Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*)

1. La productividad del tiempo

Al comenzar esta reflexión en torno a los presupuestos filosóficos insitos en el proyecto de una *Begriffsgeschichte*, esto es, de una historia de los conceptos o historia conceptual, acude a mi mente el comen-

tario —ciertamente teñido de sarcasmo— con que Otto Neurath describía el titánico esfuerzo de Max Weber en la busca de un reconocimiento del significado de las acciones y su racionalidad en el seno de reglas y conflictos sociales e históricos específicos (en lo que fue su

contribución para alejar el problema de la realidad histórica de los límites del psicologismo y la congenialidad románticas propias de la perspectiva de W. Dilthey), a saber: que la comprensión de las ciencias sociales tenía las mismas funciones heurísticas que una buena taza de café pero que, a juicio suyo, carecía de validez metodológica alguna ¹.

En estas páginas se indaga, precisamente, en las funciones heurísticas de la historia conceptual en tanto metodología cuyo objetivo inicial fue el examen de la historia social a partir de una labor de investigación y esclarecimiento del contenido semántico de aquellos conceptos que hubieran resultado relevantes en el seno de la historia de la terminología política, y ello de resultados del modo en que a ésta le cabe hacer experiencia de la historia.

Sin duda, se comprobará que el grado de complejidad y actualidad de los problemas teóricos y políticos —concernidos y enfrentados en los lineamientos básicos de una historia conceptual como la gestada por Reinhart Koselleck—, darían lugar a más de una exploración y que, en este sentido, la taza de café servida por este *denkenden Historiker* (como, según nos recuerda F. Oncina, gustaba en llamarle H.-G. Gadamer) es una metáfora muy pertinente si comparamos el problema de la sedimentación de significados, la lexicalización de elementos lingüísticos y, en definitiva, el estratificado espesor bosquejado en cada concepto con la imagen figurada de los posos del café: una traslación tácita.

La historia conceptual se ha convertido en una teoría fundamental dentro de la reflexión contemporánea en torno a la modernidad, así como de la filosofía ilustrada de la historia. A la luz de la historia conceptual y, sobre todo, de la *histórica* o doctrina trascendental de la historia, se podrían pensar, al menos, tres de los más acuciantes problemas de la filosofía ilus-

trada, a saber: la reflexión hegeliana sobre el problema del concepto, el planteamiento kantiano sobre los límites que se nos imponen, *de facto*, cuando intentamos conocer la historia y, más aún, gestar, no ya un saber, sino una epistemología de la historia y (por otra parte y en lo que hace a la filosofía contemporánea) la propuesta heideggeriana de una hermenéutica de la facticidad, cuyas principales tesis encontramos a la base de la doble investigación llevada a cabo por Koselleck: la doctrina trascendental de la historia y la historia conceptual.

Uno de los mayores esfuerzos teóricos realizados por Koselleck es el consistente en abrir un campo de investigación en torno a la terminología política con la que se analiza, se piensa y se incide en el curso general de las experiencias históricas. Ese campo de investigación no forma parte, *sensu stricto*, de la historia de la lengua porque nace con una novedosa inspiración, a saber: la de remitir al unísono, en tanto historia de la terminología política —y por tanto, en tanto historia de la lengua— al trasiego de la historia social, trasfondo extralingüístico e idealizado lugar de la acción exterior a cuyo son marchan las sucesivas conceptualizaciones que marcan los cambios históricos pasados. Como afirmaba Joaquín Abellán: Para la *Begriffgeschichte* la historia es ciertamente historia en cuanto que ha sido conceptualizada ². Como historiador, Koselleck extrae a partir de esta premisa un requisito primordial para su teoría de una historia conceptual: la división de los conceptos según criterios temporales (entendiéndose aquí esta expresión en el sentido de criterios de permanencia en el tiempo o, por así decir, de resistencia semántica) ³.

Así pues, para este *historiador pensante* «la cuestión decisiva temporal de una posible historia conceptual según la permanencia, el cambio y la novedad,

conduce a una articulación profunda de nuevos significados que se mantienen, solapan o se pierden y que sólo pueden ser relevantes sociohistóricamente si previamente se ha realizado de forma aislada la historia del concepto. De este modo, la historia conceptual, en tanto que disciplina autónoma, suministra indicadores para la historia social al seguir su propio método»⁴.

En *Futuro pasado* propone Koselleck una clasificación de los conceptos en tres estadios o estratos del tiempo: en primer lugar, los conceptos se podrían clasificar según el orden de la tradición (la cual concede a los conceptos una mayor capacidad de permanencia semántica y, por tanto, de utilidad y aplicación «efectiva empíricamente» en *cualesquiera* condiciones enigmáticamente presentes); en segundo lugar, cabe una clasificación que atienda a la circunstancia de su transformación semántica decisiva y radical, incluso a pesar de mantener los mismos significantes; en tercer lugar, en tanto neologismos que responden a un presente inmediato, siendo entendido dicho «presente inmediato» como sinónimo de una novedad a registrar o a provocar.

A partir de todo ello, es algo archisabido que la conclusión a la que llega Koselleck es doble. Por una parte, sostiene que sin conceptos no cabe esperar que se dé una unidad para la acción política; de la otra, que más que una realidad meramente lingüística (o siquiera precisamente por serlo, cabría objetar) son una realidad política que cabe pensar en un doble aspecto: como registros o consignadores de la realidad, mas también como factores de cambio de la realidad.

No obstante, la tensión entre concepto y palabra —y entre concepto y realidad— se pone de manifiesto, en la historia conceptual, como consecuencia de una tensión más radical y primera, ciertamente ya presente en la obra de su maes-

tro H.-G. Gadamer (maestro y discípulo lo fueron el uno del otro biyectivamente). Nos referimos aquí a la dialéctica inherente a la experiencia histórica en su doble naturaleza, a saber: aquella que nos hace reparar en la pregunta en torno a las condiciones de posibilidad del comprender y del interpretar (otrora llamada «conciencia») y aquella que nos reúne y pone de frente con la *praxis* humana. Con el término «realidad histórica», qué duda cabe que mentamos la dialéctica de cada una de ellas —de una parte, la sobrevenida de la imposibilidad de una autoconciencia plena respecto de nosotros mismos, seres históricos; de la otra, la derivada de la incursión del fenómeno del comprender y del interpretar en el seno de la *praxis* material o actividad humana, respecto de la cual, la hermenéutica ha sido pensada como un devenir de la autoconciencia hegeliana en tanto autocomprenderse en el mundo, hasta el orientarse en el mundo histórico— y su no menos dialéctica superación bajo la «tradición». Como es bien sabido, Gadamer enfrenta el problema de la comprensión (otrora, autocomprensión del espíritu) a la luz de la *Seinsgeschichte* acuñada por Heidegger (maestro y discípulo, una vez más, según reza la aplicación biyectiva) cuya traducción hermenéutica ha pensado Félix Duque que es la «productividad del tiempo»⁵. Veamos esto con detalle.

En el verano de 1923, Heidegger escribe (al parecer durante dos semanas de trabajo) un informe sobre sus proyectos de investigación con el fin de ser nombrado profesor extraordinario de la Universidad de Marburgo. Era éste un proyecto de investigación sobre la filosofía aristotélica⁶, conocido como *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* en el que comenta algunos pasajes de la *Ética a Nicómaco* (Libro Z), la *Metafísica* (Libro A, 1 y 2) y otros de la *Fisi-*

ca (Libros A y B). La reflexión está guiada en este breve escrito por la tesis de que la investigación filosófica constituye una indagación sobre la *faktisches Leben* o vida fáctica. Eso quiere decir que la filosofía no es ajena a la vida, esto es, no es ajena a la tarea de describir o caracterizar al *Dasein* humano.

Llama la atención de Heidegger entonces que la vida humana esté inmersa en una forma de movilidad fundamental —como forma distintiva de nuestra facticidad. Esa movilidad es dinámica y produce cambios en el tiempo, debido a que articula lingüísticamente lo que conoce, es decir, lo interpreta, siendo ésta la manera en que la vida humana trata con el mundo. Por eso, la filosofía es una forma de movilidad —una forma de estar determinadamente inmersos en la productividad del tiempo— que Heidegger describe en los siguientes términos: La investigación filosófica es la consumación explícita de una forma de movilidad fundamental de la vida fáctica y se mantiene permanentemente dentro de ella ⁷, y continúa: Es la realización genuina y explícita de la tendencia a la interpretación de las movildades fundamentales de la vida ⁸.

Esta movilidad fundamental de la vida fáctica es tal porque no permite al ser humano salirse fuera de ella, allende su ser histórico o su (temporalizada) experiencia del tiempo. Resulta paradójico que, en este mismo texto, recordara Heidegger —a fin de proporcionar un argumento con el que ejemplificar las consecuencias especulativas de la tesis en torno a la movilidad fundamental, así como de la imposibilidad de dar con alguna forma de posición o perspectiva desde la que pensar una suerte de experiencia trascendente del tiempo— que la existencia transcurre conforme a un contramovimiento (*Gegenbewegung*), mediante el cual el ser humano se apropia de sí mismo: es el efecto de la lucha implicada en

la conquista por la apropiación de la vida en uno. Conlleva ello que ninguna forma idealizada de subjetividad trascendental pueda detallar o consignar, en su seno, el esfuerzo por conquistar, inmersos en el contramovimiento de la existencia (en/para la conciencia), un sentido total con el que construir(se) en el tiempo (histórico).

Uno de los argumentos —como decíamos— lo encuentra Heidegger en el hecho de que la confrontación de ciertos conceptos expresa, precisamente, la oposición inherente a la movilidad fundamental de la vida fáctica. La paradoja a la que ya aludíamos consiste, sencillamente, en que, por extraño que pudiera parecer, es Koselleck quien encuentra en este argumento una perfecta lanzadera especulativa para penetrar —en virtud de una teoría de la temporalización de los conceptos— en la región de las experiencias fundamentales del tiempo que aquéllos preforman, pronostican y determinan. Así es como una determinada concepción del tiempo sitúa a éste fuera de la movilidad fundamental de la vida fáctica, esto es, fuera de (una de las formas con que se nos da) la experiencia del tiempo histórico y mundano, la facticidad de la existencia y la estructura narrativa de toda apropiación y toda mediación ⁹. La medida del tiempo será ahora una construcción presa de estructuras fundamentales de la historicidad ¹⁰. Como si ésta (la historia) no hubiera sido jamás fruto de la investigación histórica ciertamente contingente, más cargada, así, de la única forma de necesidad racional, fruto del contramovimiento con el que pensaba Heidegger la dinámica de las interpretaciones.

2. La productividad de los conceptos

Koselleck y Gadamer no compartieron una misma definición de «concepto» ni, por tanto, una misma interpretación sobre

las funciones de éstos en la filosofía y en la filosofía de la historia. Mientras que para Koselleck la función de los conceptos es establecer determinados horizontes (de sentido), así como límites racionalmente impuestos para la experiencia posible y para la teoría pensable, Gadamer afirmó, sin embargo, en un artículo de 1971¹¹, que los conceptos no pueden revelar la totalidad de la experiencia histórica, ni las estructuras fijas y comunes a toda estratificación del tiempo, ni mucho menos las condiciones de posibilidad de toda experiencia histórica, ya que la situación pragmática y semántica de un acto de habla excede, y con mucho, el sentido de las palabras empleadas. Para el primero, los conceptos consiguen condensar la experiencia histórica y pueden ser utilizados en forma generalizadora para establecer los límites de la experiencia posible y para la reflexión teórica: la experiencia histórica, siguiendo en parte a J. G. Droysen, sería reducible al saber sobre ella. Sin embargo, para Gadamer, los hechos históricos rebasan al lenguaje, son algo más que su mera enunciación en virtud del instante extralógico que se atisba en ellos. Ambos autores estarían, pues, en desacuerdo en torno al principio fundamental que habría de regular el fenómeno de la productividad de los conceptos. Demorémonos siquiera un instante en ello.

Digámoslo inicialmente mediante formulaciones someras mas no por ello ligeras o carentes de profundidad. Para Koselleck es a partir de ese instante extralógico de los conceptos como ordenamos nuestra comprensión de la historia; pero los criterios para la ordenación del tiempo se derivan de nuestro conocimiento de la historia. Ese instante extralógico que en los conceptos se puede atisbar remite a esquemas históricos enmarcados en una estructura trascendental de la historia, respecto de la cual, los conceptos son índices y factores. Ésta es la

función extralógica a la que se refiere Koselleck. La propuesta de Gadamer (a pesar de que, como él, también recoge a su manera el testigo diltheyano en su búsqueda de aquella suerte de *a priori* de la racionalidad histórica) ofrece una complejidad de segundo orden, a saber: la del lenguaje comprendido a la luz de la distinción introducida por J. L. Austin (a tenor de las investigaciones sobre el sentido y la referencia de G. Frege) en torno a los actos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios.

En efecto, ¿a qué otra cosa estaba apuntado Gadamer cuando afirmaba que la situación pragmática y semántica de un acto de habla excede, y con mucho, el sentido de las palabras empleadas sino a la problemática bosquejada por Austin a quien —en palabras de L. Peña¹²— debemos que se hiciera «pasar el estudio del lenguaje de la pura semántica a la pragmática, en la cual se tienen en cuenta las intenciones del hablante y las relaciones entre éste y el destinatario del mensaje»¹³?

Lo que aquí sostenemos es que entre estos dos programas existe una dependencia teórica mutua. A nuestro parecer, no es baladí que más adelante apareciese la conocida controversia entre P. Grice y J. R. Searle. Una controversia basada en la idea de que, en los actos de habla, lo esencial es la intención del locutor con lo que se asumiría que «una parte de la fuerza locucionaria no puede deberse a convenciones sino a un nexo comunicativo natural»¹⁴, así como la tesis contraria, a saber: «que los actos de habla con carga ilocucionaria sólo se realizan en virtud de reglas constitutivas cuyas realizaciones concretas son las convenciones lingüísticas [...]»¹⁵.

Esta última tesis se opone, precisamente, al psicologismo y a la idea de la congenialidad románticas propias de la perspectiva de W. Dilthey, y conducen a un tratamiento de la intención del autor o

del locutor que pasa a un plano secundario en virtud de una lógica de las convenciones comunicativas, ora pragmáticas ora retóricas, dialécticas, históricas, sociales y, comoquiera que sea y en definitiva, susceptibles de una exploración hermenéutica racional.

Es importante insistir en el hecho de que convenciones comunicativas refuerzan, en efecto, la confianza y la convivencia entre las personas de una comunidad política pero también que, este hecho, es una sencilla consecuencia derivada del hallazgo de la lógica que en ellas preside, a saber: la lógica de la productividad del tiempo, la lógica de la productividad de los conceptos y de las convenciones lingüísticas (semánticas, pragmáticas, retóricas, dialécticas, etc.) en el seno de los actos de habla.

Estas diferencias de apreciación sobre la realidad lingüística —es decir, sobre la dimensión semántica y pragmática radicada en todo acto de habla— en la que se asientan los conceptos son fruto, a mi parecer, de dos interpretaciones diferentes acerca de la naturaleza del concepto en el pensamiento de G. W. E. Hegel. Ambas son, aun con todo, tan plausibles como extremas.

Como se sabe, a partir del pensamiento de Hegel, es imposible pensar el «concepto» y eludir el problema al que se enfrenta éste al absorber la diferencia a fin de que pueda alcanzarse un *sensus plenior* que represente concordia o conciliación en medio de la disparidad de los *sensus singulares*. En el concepto se atisba la tensión entre el origen empírico y el resultado en el que el concepto se da fin.

Cuando Koselleck defiende que el resultado del concepto —lo que en él queda apresado y que Hegel denomina su determinación o negatividad— no es reducible al simple lenguaje, es porque su idea de la experiencia histórica se fundamenta en este mismo ideal de concepto, al que con-

cibe no sólo como un registro de la realidad, sino que le añade además un alcance prospectivo y/o propulsor fundándose en la idea —ya expresada— de que los conceptos son pura negatividad, esto es, son siempre una forma de determinación incompleta, por lo que su alcance semántico es tan ilimitado como el mundo de la vida en el que se asientan ¹⁶.

El carácter prospectivo que Koselleck atribuye a los conceptos es lo que Gadamer intenta pensar bajo el tema de la historia efectual y de la tradición. Koselleck no hace sino aplicar al proyecto de una historia conceptual lo que él considera una cierta dosis de orientación hegeliana presente en la filosofía gadameriana en lo referente a su idea de la tradición, mas llevando esta influencia al tema kantiano de una histórica, esto es, a la doctrina trascendental de la historia que insiste sobre la existencia de marcos estructurales detectables. Me parece interesante, por tanto, insistir en la importancia de la influencia hegeliana. Influencia que podría sintetizarse bajo la siguiente proposición: tanto los conceptos, como el llegar a alumbrarlos, implica cierta incommensurabilidad. Esto es así porque, con los conceptos —y según la perspectiva gadameriana—, aprehendemos lo que de común hay en la diversidad infinita, pero, al mismo tiempo, nuestros particulares actos de aprehensión y el hecho de que los conceptos impliquen definiciones revisables, todo ello, pone en evidencia una irreconcilable divergencia con respecto al resultado del concepto en que se da fin —esto es, el proceso no tiene, en principio, las mismas características, ni idéntica naturaleza que el resultado.

Según esta interpretación la filosofía de Gadamer sería eminentemente hegeliana, porque sostiene que el todo ideal del lenguaje existe con anterioridad lógica a los usos manifiestos de la lengua, petrificados en las tradiciones, en tanto posibilida-

des que no rebasarían nunca, de *facto*, la potencia del sentido. Pues bien, lo importante aquí es observar que este esquema y esta tensión hegelianas —presentes en la idea gadameriana de tradición y de historia efectual— son, justamente, el esquema y la tensión teóricas de que se apropia el mismo Koselleck cuando elabora su definición de «concepto» para el ámbito de la historia, eso sí, debidamente aderezado con la tensión que emana de la realidad social articulada y sintetizada bajo los conceptos en el marco de una estructura trascendental de las experiencias históricas fundamentales.

Sin embargo, a pesar de este paralelismo, a pesar de que Koselleck elabora la noción de concepto en base al legado hegeliano que Gadamer asume bajo su interpretación de «tradición» e «historia efectual» (a la que Koselleck añade la inconmensurabilidad entre la determinación del concepto y la realidad; inconmensurabilidad que no es sino una réplica de la radicada entre las intenciones y el resultado de nuestros actos), éste sostiene en *Futuro pasado* que la historia conceptual únicamente le debe a Gadamer su insistencia en la responsabilidad con que se deben analizar nuestros hábitos de lenguaje y pensamiento ante el foro de la tradición histórica a la que todos pertenecemos.

Tanto Koselleck como Gadamer pueden ser objeto de una crítica común y es que, como nos recuerda F. Oncina¹⁷ no se han atrevido a plantearse que las instituciones, las estructuras sociales, la tradición y toda otra forma de autoridad ha podido surgir de relaciones de poder, por lo que «es como suponer que entre historia y lenguaje o entre acción y discurso exista un encaje perfecto y no más bien un desajuste sempiterno»¹⁸.

3. *El más dialéctico de los conceptos*

No cabe sólo interpretar la productividad de los conceptos —como es aquí el

caso— en función de la complejidad inherente al planteamiento de una histórica o de una concepción pragmática de los actos de habla y una lógica no ya de las convenciones comunicativas sino de las interpretativas, retóricas y dialécticas. Cabe, en efecto, sostener que su productividad también está fundada en la dialéctica ínsita en los conceptos. Si analizamos, por ejemplo, el concepto de «tolerancia» a la luz de lo expuesto comprobaremos hasta qué punto la carga semántica de dicho concepto es una consecuencia de su particular dimensión dialéctica. Veámoslo brevemente.

El concepto de tolerancia es siempre negativo¹⁹: no puede definirse y acotarse aquello que debe ser tolerado sin la consideración de que lo que hubiera de tolerarse en un futuro hipotético no puede quedar excluido —ni por la forma ni por el contenido— de una definición tentativa de tolerancia, aquí y ahora. La tolerancia refleja perfectamente la dinámica de lo que todos entendemos intuitivamente por concepto, a saber: la determinación, la captación, la expresión lógica de lo inefable en la existencia o de lo indeterminado en lo singular y empírico —indeterminado por cuanto puede apreciarse y conceptualizarse de múltiples formas.

Desde la filosofía hegeliana, entendemos por «negatividad» la determinación de lo absoluto —aquello máximamente indeterminado porque no está ligado a la existencia en tanto fenómeno—, por consiguiente, puede decirse que cualquier definición de tolerancia es una definición negativa. Sólo puede haber definiciones negativas de la tolerancia; de modo que puede proferirse: «en aquella época se toleraba la pena de muerte», o esta otra: «hoy día, el racismo es una cosa intolerable».

La historia de la tolerancia, esto es, la historia de las definiciones o determinaciones de este concepto, no es unívoca,

ya que no es una historia sobre la captación de lo singular o empírico. No existen definiciones tentativas de tolerancia en relación al mundo fenoménico sino al de las costumbres humanas —permítaseme esta artificiosa distinción entre las proposiciones empíricas y las especulativas.

Decir que sólo puede haber definiciones negativas de tolerancia (como las ya mentadas), es afirmar que el concepto de tolerancia conlleva —en cuanto concepto— un instante de forzada indeterminación, porque la singularidad del mundo de la vida no puede ser apresada en un único instante de determinación o negatividad. Esto es lo más importante en el concepto de tolerancia y, al mismo tiempo, aquello que evidencia la presunta inconsistencia ética de este concepto cuando intentamos pensarlo como una ley: pues lo que habría de tolerarse cuando se tolera no es esto o aquello otro particular sino también lo que está por venir, lo que un día deberá o no tolerarse.

Tanto es así, tan imposible es hallar en la tolerancia el instante de lo incondicionado propio de la ley, que se llega a tolerar lo intolerable como si fuera indigno no tolerarlo, y así, podemos encontrar Estados que castigan con la pena de muerte a los criminales o sociedades en las que se tolera el racismo contra éstos o aquéllos, y épocas en las que hubiera resultado intolerable que la ley garantizara, en su aplicación, el derecho de todos los seres humanos a tener, comparativamente, exactamente los mismos derechos fundamentales, pero también sociedades en las que se tolera la tortura de los animales con fines científicos e incluso con fines estéticos.

La tolerancia es siempre negativa porque su determinación empírica —su expresión, la dimensión lingüística presente en la proposición en que hubiera de resultar— bajo la forma de un mandato con el poder de ejercer una coacción ra-

zonable y moral sobre la acción de los individuos está histórica y culturalmente determinada, y no puede darse el caso de que una reflexión sobre lo máximamente no condicionado de la ley moral pueda orientar, de una sola vez y por siempre, el menesteroso devenir semántico de este concepto.

Tenemos, por tanto, que la tolerancia es pura negatividad y que la tolerancia no es ley. El distingo sobre la negatividad y/o positividad de la tolerancia, en tanto concepto, no se debe entender como una forma más refinada de decir: «la tolerancia es buena», «la tolerancia es mala». Lo que aquí sostenemos es que, si reflexionamos sobre el significado de la tolerancia, no podemos hacerlo con independencia de la lógica de los conceptos, si así fuera, pecaríamos de ingenuidad porque estaríamos obviando la controversia implícita en el devenir histórico de la tolerancia: no siempre se ha tolerado lo mismo sino lo opuesto. Este hecho —al margen del cual, una reflexión sobre la tolerancia pecaría de la sospechosa futilidad de un universalismo complaciente, alejado de la diatriba y las dificultades propias de una investigación filosófica— nos podría llevar a pensar que acaso pudiera no haber algo respetable en la tolerancia que no fuera, precisamente, y a la par, tanto su contingencia, como su necesidad hipotética ²⁰.

Si cualquier definición de tolerancia no puede quedar al margen del devenir de la lógica de los conceptos —y así parece indicarlo el hecho de que no sólo no se tolere siempre lo mismo sino lo contrario, puesto que no hay una definición absoluta o no condicionada de lo tolerable sino expresiones, consignaciones negativas, esto es, particulares, de lo tolerable en la tolerancia—, todo indica que esa lógica es dialéctica.

El Diccionario de la Real Academia Española ofrece la siguiente definición,

en la cuarta acepción de este término: Diferencia consentida entre la ley o peso efectivo y el que tienen las monedas ²¹.

Esta acepción es espléndida como definición si tenemos presente las razones por las que la tolerancia, al no poder ser expresada bajo la forma de una ley, demanda de nosotros, al parecer, una flexibilidad y un consentimiento especiales para contemplar aquellos casos (además de la realidad en su vasto conjunto) en los que no existe una correspondencia exacta entre la positividad de la ley —abstracta e incondicionada porque en su seno debe caber toda diferencia, toda pluralidad— y la negatividad del caso, la expresividad del ejemplo.

Esa definición de tolerancia pone un punto de equilibrio en el rigorismo e inflexibilidad de la ley y guarda una estrecha relación con la piedad ²², pero también con la necesidad de sostener un ideal pragmático —en detrimento del semántico— de la verdad. Este ideal no es otro que el que llevó a L. Wittgenstein a replantearse su primera filosofía, e implica una fuerte dosis de pragmatismo en la medida en que se acierta a ver que el significado, no sólo de los hechos sino de las proposiciones, no puede concretarse al margen de la lógica de la comunicación ni de la evolución y transformación de lo consignado en el todo ideal de la lengua hablada.

Volvamos a la cuestión pendiente, al tema de la dialéctica. Reyes Mate escribía en *Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia compasiva*: La filosofía occidental, cuando se enfrenta a un problema, trata de resolverlo por *elevación*, construyendo un mito o una figura superior en la que se produzca la *reconciliación* que luego actúa de norma o de exigencia sobre la realidad conflictiva. Es el genio occidental que viene de Platón y llega hasta Habermas, pasando por Hegel ²³. El problema al que se refiere Re-

yes Mate nos hace volver a retomar el asunto de la dialéctica a la luz del problema del movimiento al que nos referimos anteriormente.

Fue Aristóteles quien estableció una distinción entre *energeia* y *ergon*. Mientras que *ergon* hace referencia al movimiento el cual no está, por definición, concluido o culminado y carece de perfección porque en él el estar deviniendo y el ser devenido no son simultáneos, la *energeia*, por el contrario, se refiere a la ejecución, a la actualización de una potencia que es también el *télos* de cada ser vivo. Mientras que el *ergon* no implica perfección —porque el estar deviniendo no coincide con el ser devenido—, la *energeia* sí comporta perfección porque da lugar a acciones en las que el resultado de la acción es la acción misma —así, por ejemplo, la visión y el acto de ver o el pensar y haber pensado o el vivir y haber vivido.

Este enigma sobre la perfección de las acciones intelectuales —que la visión es lo mismo que el ver, el pensar idéntico al haber pensado, etc.— es a mi juicio el más piadoso de los argumentos para interpretar la dialéctica hegeliana. Aunque (como dice R. Mate) es indudable que la afamada reconciliación ha sido uno de los argumentos de peso en la historia de la filosofía occidental, el enigma de la simultaneidad en las acciones que implican perfección representa, de hecho, la otra herencia, la griega.

Bajo las diferentes figuras de su devenir, el método dialéctico asume la perfección implícita en las acciones de pensamiento. Concilia la oposición de diferentes tesis en la unidad, en la simultaneidad de una acción que resulta ser el pensamiento que las contiene. La *energeia* viva en la historia del pensamiento no podría ser reducida a simple *ergon* (a mero movimiento) sino a la perfección de la figura de un pensamiento que las re-

concilie en el enigma de la simultaneidad —también llamado: percepción intelectual, visión, pensamiento. Así pues, los conceptos que concilian lo singular e indeterminado con la potencia de su universalidad y significación, encuentran, en la dialéctica, el método adecuado a su falta de univocidad.

Pero si hemos dicho que los conceptos expresan, con la rotundidad de un universal, todo lo que en lo singular hay de indeterminación y negatividad, ¿por qué se menciona ahora que en los conceptos pueda haber algo así como «falta de univocidad»?

El hecho de que los conceptos se expresen en proposiciones es lo que convierte a éstos en una constante fuente de equívocidad: toda proposición puede entenderse o interpretarse en varios sentidos porque la vinculación entre los signos y sus significados no es estricta (de ahí la fascinación de los poetas por las palabras onomatopéyicas: ellas significan el sonido emulándolo, y así lo representan y consignan).

La misma idea está presente en la acepción de tolerancia traída a colación que definía a ésta como aquella diferencia consentida entre el peso de los objetos y lo que marca la ley, ya que, como decía, esa coincidencia no puede ser nunca estricta.

Tenemos, entonces, que la presunción de que la historia de la filosofía no pueda carecer de perfección —ya que, en ella, se manifiesta paradigmáticamente la *energeia*: la perfección de los actos intelectuales— y el hecho de que cada proposición implique a su contraria, todo esto, constituye la fuerza especulativa de la dialéctica dando así solución a una tensión irresoluble. Es la tensión entre signo y referente, entre concepto y singularidad y entre los mismos pensamientos que sostienen, respectivamente, lo uno y su contrario (como cuando se afirma: la

existencia es previa a la esencia, pero también: la esencia es previa a la existencia). Ésta es la tensión que da vida a la dialéctica ²⁴.

La tolerancia, en cuanto concepto (que aquí se toma como ejemplo del más dialéctico de los conceptos), no puede escapar a tal tensión. Porque cada vez que toleramos, simplemente, se manifiestan a nuestro través, los ideales consensuados con los que cada época determina su grado de permisividad frente a lo diverso en tanto diverso.

Por consiguiente, no debe pasarnos desapercibido que cada definición de tolerancia comporta (en un sentido y en una forma que habrá de manifestarse) un grado inevitable de intolerancia.

En el fondo, todo lo hasta aquí dicho sobre la naturaleza de los conceptos en su afán descriptivo y lo dicho sobre la dialéctica como el método de reconciliación de tesis contrarias en las que, a pesar de la contrariedad, se da la perfección de la simultaneidad —la *energeia*— no es sino la problemática subyacente a las preguntas acerca de qué haya de entenderse realmente por «intolerancia». Un paso previo y, en todo caso, inevitable cuando se pretende dar una definición concreta y esmerada de tolerancia ²⁵.

Puede decirse que el que los conceptos tengan un alcance prospectivo podría hacernos concluir que, en su historiarse, está la llave que habría de conducirnos a la huella pasada que registran. Pero este punto de vista comporta una imagen demasiado estática de los mismos, incluso cuando se sostiene que los conceptos han ido acumulando significados y que su carga semántica no es fija ni unívoca a lo largo del tiempo en virtud de la dialéctica inherente a los mismos.

Es preciso hacer hincapié, por consiguiente, en la circunstancia de que los conceptos tienen una función lógica y argumentativa en el acontecer de la historia

y que es, precisamente, en el interior de complejas controversias —propias de la teoría y de la práctica que aquella otra inspira como para fortalecer su auténtica dimensión— donde los conceptos muestran, con viveza, su auténtica complejidad: más allá de la hipotética y previsible univocidad a la que conduce la dialéctica en la que éstos nos proporcionan una idealizada inteligibilidad de sí y, por tanto, más allá de su específica morfología en el tiempo ²⁶.

Es en el interior de controversias específicas donde las tensiones teóricas y políticas socavan, en el interior de las historias, el dualismo de una dialéctica que —en la práctica de la teoría— se ve, de hecho, siempre desbordada por la dimensión especulativa del pensamiento y de la controversia.

4. *Una conclusión: La productividad de la verdad interpretada*

Roland Barthes ha recordado con frecuencia que la historia era concebida como una investigación más en tiempos de Herodoto y que ésta se llevaba a cabo desde la conciencia de la contingencia humana. Contingencia procedente tanto de la concepción que el hombre tenía de sí mismo dentro del cosmos, cuanto de la idea de que la divinidad hacía sus planes según designios inalcanzables, e incluso azarosos ²⁷. La tarea del historiador consistía otrora en proponer y organizar series de sentido ²⁸.

En este sentido, cabe sostener que sea por ello por lo que la crítica postmoderna a la noción ilustrada de historia gire en torno a dos problemas fundamentales para la tradición filosófica, a saber: el problema de la universalidad de la ley y el de cómo apresar el contenido de los acontecimientos individuales para, forzando a éstos, llegar a mostrar un signifi-

cado universalizable o, al menos, compartible por un auditorio selecto.

A todas luces, parece que el problema de la historia ha comprometido, desde sus orígenes, al pensamiento mismo, y que todo modelo de investigación histórica descansa sobre una determinada concepción de lo temporal, de la memoria, de la lingüística y de la humanidad. Si la objetividad del conocimiento histórico debe buscarse más allá de la reconstrucción de los acontecimientos pasados y si se impone por necesidad racional un modelo interpretativo, ello es porque asumimos que todo lo que ha sucedido se puede volver a pensar. Como sabemos, ésta es una de las ideas más poderosas en la filosofía de la historia de R. G. Collingwood ²⁹, a saber: que no hay hechos en historia, sino acciones que expresan algún pensamiento. Esta proposición es interesante traerla aquí a colación siquiera por dos razones —y su análisis nos retrotraería a la filosofía especulativa de la historia—; primero, porque implicaría ello que la condición de posibilidad del historiar humano se cifra en una forma compartida de racionalidad (de manera que todos podemos volver a pensar y a reconstruir los pensamientos y acciones de otras personas del pasado o de otros pasados en general); segundo, porque esta forma vinculante de racionalidad se plasmaría, al cabo, en la vida íntima del individuo, en sus intenciones, deliberaciones y acciones.

La reconstrucción de los hechos o de las acciones de pensamiento (porque toda acción está precedida de una intención y toda intención es una respuesta y expresión de un juicio) genera más hechos; por lo que la investigación histórica (o compendio de interpretaciones sobre hipotéticas acciones de pensamientos, pruebas, vestigios materiales, etc.) forma parte indisoluble de la historia como acontecimiento. De ahí que se haya llegado a de-

cir que toda historia está basada en una cierta filosofía de la historia (lo que incluiría un cierto pensamiento político, una cierta antropología, idea del tiempo, de la justicia, la verdad, la religiosidad, el laicismo, etc.).

El problema de reconocer la fuerte impronta de lo individual y subjetivo en toda formulación de la historia es que continuamos necesitando pensar qué son las leyes o los principios porque «no es lo mismo reconstruir los hábitos de defensa en la Britania romana a partir de restos de muralla encontrados, que la batalla de Trafalgar a través del diario de Nelson [...]»³⁰.

De todo lo anterior puede derivarse la formulación de la siguiente pregunta: ¿haría falta encontrar una teoría normativa de la narratividad histórica? Acaso pueda comprenderse a la luz de dicha pregunta el empeño de Koselleck por hallar el grado de correspondencia o, por el contrario, de errancia o desviación entre un situación histórica (hipotéticamente) objetiva y las expresiones con que sus coetáneos ofrecen una descripción de la misma proporcionando, a la postre (a partir de la consolidación y consignación semántica de determinados estratos de experiencia) un conjunto —más o menos desentrañable— de horizontes de expectativas³¹. Mas esto implica conceder que esta caracterización de la historia presupone un cierto principio de productividad de la verdad (interpretada), a partir del cual cabría objetar que no son tanto los conceptos actualizados en los textos lo que habría de llamar en grado sumo la atención de un historiador de la historia conceptual, cuanto las estructuras y las funciones de los textos, esto es, de los discursos y, por tanto, de sus dimensiones retóricas, dialécticas y argumentativas.

Esta última perspectiva privilegia —por mor del principio de la productividad del tiempo sobre el que escribíamos

al comienzo— la dimensión interpretativa de los discursos históricos; nos muestra que el sentido de lo histórico no puede radicar en el ámbito de la subjetividad, ni en el de los hechos plenamente absorbibles sino, en todo caso, en el ámbito del conocimiento obtenido a partir de la investigación de unos hechos en cuya identificación y constitución interviene la propia investigación. Sin embargo, la propuesta de una histórica es una negativa a la renuncia de un ideal objetivo de la historia. Pues bien, respecto a ella, nuestra crítica consiste en ver que dicha formulación representa una estrategia más en el conjunto de la historia de la filosofía de la historia, y ello pese al atractivo especulativo y ciertamente fatuo de una visión trascendental del acontecer histórico que conduciría a la posibilidad de analizar estratos y configuraciones similares de determinadas experiencias y conciencias de la historia. Pues no es lo mismo el saber en torno a la historia o saber histórico que el saber de una histórica o doctrina trascendental de la historia sobre la que aquí proponemos la siguiente revisión, a saber: que el principio de la productividad de la crítica aconsejaría no perder de vista el asunto de la investigación histórica mas desde el siguiente punto de vista: una historia de los conceptos sin historiar previamente las controversias de la época sería vana y una historia de las controversias sin historiar los conceptos presentes en la historia política y social sería vacua.

En este sentido, sería aconsejable enriquecer los planteamientos de Koselleck sobre la historia social, por una parte, con una investigación en torno al problema de la acción colectiva sobre la que en las últimas décadas han proliferado estudios que van desde la perspectiva de la psicología de masas³² a aquellas que inciden en el análisis del comportamiento colectivo³³, del proceso político³⁴, o a aquellas otras que investigan los nuevos mo-

vimientos sociales³⁵ y la constitución social de la protesta³⁶, etc. Todos estos procesos constituyen instancias históricas de consignación de realidades: numerosos conceptos se gestan en medio de la acción social o acción colectiva. Y por otra parte, tal y como sostenemos, sería

conveniente que la investigación en torno a la historia de los conceptos encontrara en el análisis de las controversias elementos suficientes como para enriquecer y orientar dicha estrategia interpretativa hacia las virtualidades de una productividad de los argumentos históricos.

NOTAS

* El trabajo de investigación que ha dado como resultado este artículo forma parte del Proyecto de Investigación «Una nueva filosofía de la historia para una nueva Europa» HUM2005-02006/FISO, así como de la Red Interuniversitaria «Construyendo Europa: tradición, valores y nueva ciudadanía» HUM2004-21961-E, cuya investigadora principal es Concha Roldán, ambos del Programa Nacional de Humanidades del MEC español.

Quedo agradecida a Faustino Oncina, en cuyo curso de doctorado «Historia conceptual y modernidad» del programa de doctorado «Razón, lenguaje e historia» del Departamento de Filosofía de la Universidad de València, dicté una conferencia en 2005 en torno a esta temática. Esas primeras ideas, allí expuestas, se han visto nutridas gracias a su crítica.

¹ Cfr. O. Neurath, «Fisicalismo en Sociología» en Alfred Jules Ayer (comp.), *El positivismo lógico*, FCE, México, 1978.

² Cfr. J. Abellán, «“Historia de los conceptos” (*Begriffsgeschichte*) e historia social. A propósito del diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe*», en Santiago Castillo (coord.), *La historia social en España. Actualidad y perspectivas*, Siglo XXI, Madrid, 1991, pp. 49 y ss.

³ Cfr. R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós Básica, Barcelona, 1993, p. 115.

⁴ *Ibidem*, p. 116 y ss.

⁵ Cfr. F. Duque, *Gadamer y la decisión de pensar*. Introducción que escribía Duque a la traducción al español de Manuel Garrido de la obra gadameriana, *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel*, Valencia, 1980, p. 7.

⁶ Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1992. Sobre este trabajo heideggeriano puede consultarse de Adrián Bertorello, «Hermenéutica de la vida y filosofía en el escrito de Heidegger *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*», *Agora*, vol. 19, n.º 1, 2000, pp. 169-181.

⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁸ *Ibid.*, p. 27 y ss.

⁹ Como es sabido, José Luis Villacañas ofrece un planteamiento profundo y audaz para pensar la raíz de esta problemática y su caracterización en el pensamiento de Koselleck. En efecto, la problematización de la aceleración y acortamiento del tiempo —desde el punto de vista de una forma de secularización en la que ésta es presentada como el efecto de la transferencia de elementos entendidos inicialmente como sagrados al ámbito específicamente immanente— no implica una recepción total del problema del tiempo en el pensamiento heideggeriano, ni abunda en la esencia del principio gadameriano de la productividad de la historia (y del tiempo), pese a que el planteamiento de Koselleck (en tanto historiador e historiador pensante) también parece girar en torno a él. Puede consultarse también J. Zammito, «Koselleck’s Philosophy of Historical Time(s) and the Practice of History», *History and Theory*, 43, 2004, pp. 124-135.

¹⁰ En relación al problema de la vivencia interior de la conciencia, Koselleck extrae la misma conclusión. Habría ciertas estructuras en los acontecimientos que conducirían a configuraciones de la conciencia semejantes. Consultar a este respecto, R. Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2001, p. 136 y ss. Este punto de vista podría parecer excesivamente simplificador si lo contrastamos con la complejidad de la anticipación del más sencillo horizonte visual, respecto a él (y si hubiera de aparecérselo a la memoria a un conjunto de individuos que hubiesen de recordarlo) sería muy difícil obtener configuraciones de la conciencia semejantes, siquiera descripciones equivalentes. Sería como afirmar que, a partir de la visión de un objeto (y por contener dicha experiencia similitudes ópticas comprobables entre un individuo y otro), hubiera de poder afirmarse que el significado de la visión pudiera obtener su sentido del fenómeno por medio del cual vemos. Sobre este asunto pueden encontrarse perspectivas muy sugestivas en las anotaciones de Agustín Serrano de Haro con las que enriquece e interpreta su traducción del texto de E. Husserl, *La tierra no se mueve*, Editorial Complutense, Colección Clásicos Breves, Madrid, 2006.

¹¹ Un trabajo del que no hay, a día de hoy, traducción al español, y que se encuentra en *Die Begriffsges-*

chichte und die Sprache der Philosophie, Stadt Pforzheim, Pforzheim, 1971. Podría traducirse por *La historia conceptual y el lenguaje de la filosofía*.

¹² Cfr. L. Peña, «Imperativos, preceptos y normas», *Logos. Anales del Seminario de Filosofía*, vol. 39, 2006, pp. 111-142.

¹³ Cfr. p. 113.

¹⁴ *Ibid.*, p. 116.

¹⁵ *Ibid.*, p. 116.

¹⁶ Seguimos aquí la interpretación que sobre el pensamiento de Hegel se encuentra desarrollada en el pensamiento de Jean Hyppolite. Véase, a este respecto, *Lógica y existencia*, Heder, Barcelona, 1996. Especialmente la parte primera («Lenguaje y lógica») y la segunda («El pensamiento especulativo y la reflexión») de esa misma obra.

¹⁷ Cfr. F. Oncina, «Historia conceptual, Histórica y modernidad velociferina: diagnóstico y pronóstico de Reinhart Koselleck», *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, n.º 29, 2003, pp. 225-237. En este mismo número que el lector tiene ahora en sus manos, Antonio Gómez Ramos realiza una muy sugestiva aproximación de la filosofía política a la historia conceptual; necesidad que ya advertía el autor en el estudio introductorio que dedicó a su traducción de las entradas *historia/Historia*, Editorial Mínima Trota, Madrid, 2004.

¹⁸ Cfr. F. Oncina, *Ibid.*, p. 233.

¹⁹ Esta aseveración es exclusivamente hegeliana y formal, no hace referencia al asunto de si la tolerancia es buena o mala, positiva o negativa moralmente, por el contrario, se usa aquí el término «negativo» y «negatividad» desde un punto de vista hegeliano.

²⁰ A este respecto —sobre la contingencia y la necesidad hipotética— la siguiente cita sobre la hermenéutica deja muy claro, a juicio mío, que es desde la racionalidad hermenéutica desde donde se puede establecer el límite para una experiencia y/o definición de este concepto: «El pensamiento hermenéutico no puede ser ni necessarista (no es nunca literalmente historicista) ni determinista o puramente contingentista. Responde mejor a la modalidad de la necesidad hipotética, pues no puede abolir el suelo, el marco configurante de la tradición —es pensamiento histórico— ni está condenado a repetirla o continuarla en alguna dirección causalmente operativa». Cfr. T. Oñate, «La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, V, 1985, Universidad Complutense de Madrid, pp. 259-292.

²¹ *Diccionario de la Lengua Española*, vigésima primera edición, RAE, Madrid, 1992.

²² En relación a la idoneidad o no del concepto de tolerancia en el sentido en que suele entenderse, a saber: como capacidad para soportar (*tollere*) algo, Antonio Escotado escribía: «Urgen mejores términos para lo debido al prójimo, y en especial al extraño por raza o espíritu. *Equidad*, que significa adaptación de la ley al caso concreto, tiene el inconveniente —no

pequeño— de limitarse a la esfera jurídica. Mejor parece *comprensión*, que viene de comprender, “abrazar”». Cfr. «Tolerancia y respeto», en Manuel Cruz (comp.), *Tolerancia o barbarie*, Gedisa, Barcelona, 1988.

²³ Cfr. R. Mate, *Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia compasiva*, Anthropos, Barcelona, 1998, p. 131.

²⁴ Problema que describía L. Peña en torno a las dificultades que presenta la concepción hegeliana de lo absoluto. Dificultades que nos exigen pensar en formas de reconciliación que no representen un abismo insalvable entre la esencia y la existencia (o abismo existente entre lo absolutamente necesario y lo nombrado contingentemente bajo todo concepto). Pese a todo, como el mismo autor indicaba: «Es difícil exagerar la originalidad e importancia de esa concepción de Hegel. Con ella se brinda una solución al viejo problema de cómo puede lo Absoluto, que se basta a sí en sí, proyectarse o desplegar afuera con resultante caída y disminución. Y si (como en Hesíodo, Escoto Eriúgena y Boehme) el proceso parte de una nada que llega al ser sólo tras la creación, entonces queda precisamente sin explicar ese tránsito de nada al ser; como tampoco constituye una explicación satisfactoria decir —como lo hace la filosofía de la identidad— que lo Absoluto, absolutamente simple en sí como tal o como un todo pues aún en identidad plena los contrarios, contiene dentro de sí el despliegue de las escisiones; ya que entonces resta por explicar cómo resulta compatible lo uno con lo otro [...] el Ser, el Abarcamiento, no es nada sin esos múltiples seres o abarcamientos, que difieren cuantitativamente, como ya sabemos (e.d. por una diversidad en grado de realidad, al menos en algún aspecto) [...]». Cfr. L. Peña, «Dialéctica, lógica y formalización: de Hegel a la filosofía analítica», *Cuadernos Salamantinos de filosofía*, XIV, 1987, Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 149-171; cfr. pp. 170, 171.

²⁵ Sin embargo, aún quedaría pendiente de análisis las conclusiones deducibles de lo expuesto. En primer lugar, sobre el alcance de los conceptos; en segundo lugar, sobre el valor de la dialéctica en sentido hegeliano —toda vez que la noción de «conciliación» se haya leído bajo un punto de vista griego, y se postule la necesidad hegeliana de no ver mero movimiento sin perfección en el sucederse de la filosofía. Y en tercer lugar, sobre si existe o no alguna trampa o argucia ontológica en el «movimiento» pensado por Hegel. Véase, a este último respecto, nuestro trabajo «Pluralidad en la actualidad de la razón», en J. J. Acero/J. A. Nicolás/J. A. P. Tapias/L. Sáez/J. F. Zúñiga, *Materiales del Congreso Internacional de hermenéutica filosófica. El legado de Gadamer*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada, 2003, pp. 231-236. Para enriquecer la primera cuestión traigo a colación esta cita de R. Mate: «La filosofía nada quiere saber de lo que queda fuera del concepto. Eso es lo despreciado por la filosofía. Y ¿qué es lo que queda fuera del

concepto? Lo contingente, lo concreto, lo desechado, lo que no se aprehende en una foto fija de la realidad como es el concepto. Ortega y Gasset diría que queda fuera la vida». *Op. cit.*, p. 127. Para la segunda cuestión —sobre una lectura más piadosa de la dialéctica hegeliana— traigo a colación la tesis doctoral de E. Trias en torno al período frankfurtiano de Hegel donde se lee: «En el amor encuentra Hegel la plena conciliación de lo escindido y la exclusión de toda oposición. No es, por ello, entendimiento, que tolera que lo múltiple siga siendo múltiple, ni razón, que opone su determinación a lo indeterminado en general; el amor no es nada limitador, nada limitado, nada finito». Cfr. E. Trias, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Anagrama, Barcelona, 1981, p. 24.

²⁶ Una crítica que ha sido lanzada por Quentin Skinner según nos recuerda M. Richter en su artículo «Pocok, Skinner and the Geschichtliche Grundbegriffe», *History and Theory*, 29, 1990, pp. 38-70.

²⁷ Véase, por ejemplo, a este respecto, el artículo de R. Barthes, «The discourse of History» en Keith Jenkins, *The Postmodern History Reader*, Routledge, Londres, 1997.

²⁸ Para ahondar en las consecuencias de este planteamiento, consúltese el interesante artículo de Quintín Racionero, «Postmodernidad e historia (Tareas de

la investigación histórica en el tiempo de la posthistoria)», *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 31, 1997, pp. 185-216.

²⁹ Cfr. R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, FCE, México, 3.ª edición, 2004.

³⁰ Cfr. C. Roldán, *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Akal, 2.ª edición, Madrid, 2005. Véase especialmente el cap. VI «A modo de epílogo. R. G. Collingwood: el canto de cisne de la filosofía de la historia», pp. 183-207.

³¹ En efecto, sobre esta cuestión reflexiona Koseleck en la segunda parte de *Futuro pasado*, *op. cit.*, pp. 105-173.

³² Cfr. Gustave Le Bon, *Psicología de las multitudes*, Biblioteca científica filosófica, Madrid, 1931.

³³ Cfr. Neil Joseph Smelser, *Teoría del comportamiento colectivo*, FCE, México, 1989.

³⁴ Cfr. Charles Tilly, *The politics of collective violence*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

³⁵ Cfr. Alain Touraine, *Las nuevas tareas de la democracia*, FCE, México, 2000.

³⁶ Cfr. Bert Klandermans/Hanspeter Kriesi/Sydney Tarrow (eds.), *Internacional Social Movements Research. Supplements to Research in Social Movements, Conflicts, and Change*, vol. 1, Greenwich, Connecticut, JAI Press.