

Aproximación a la secularización y la experiencia como condiciones para la filosofía de la historia en el siglo XIX*

Carlos Vanegas**
Universidad de Antioquia

RESUMEN

En el siguiente artículo pretendemos indagar por uno de los problemas filosóficos centrales de la filosofía de la historia: la reflexión sobre la nueva conciencia del tiempo histórico a la luz de dos conceptos—guía conformadores de la Modernidad: la secularización y la experiencia. De manera regular utilizamos el término “filosofía de la historia” sin percibir que en él se plantea una ambigüedad fundamental en el concepto de historia. Por una parte, indica la historia como tal, como el desarrollo de los procesos, los acontecimientos y los eventos a lo largo de la historia; por otra, el mismo término es utilizado para referirse a la ciencia que indaga por aquellas pretensiones y condiciones de posibilidad que permiten el por qué acontecen historias, cómo pueden cumplimentarse, cómo deben estudiarse o narrarse y por qué. Así, es necesario tener presente la secularización y la experiencia en la actividad de los procesos históricos y en la manera como consideramos, relatamos e interpretamos filosóficamente esa actividad, particularmente en el siglo XIX. En otras palabras, además del estudio de los problemas históricos, la filosofía de la historia se presenta también como una disciplina, que cuenta con su propia historia y con un desarrollo epistemológico particular.

Palabras clave:

Secularización, experiencia, aceleración, tiempo histórico, filosofía de la historia.

ABSTRACT

In the following article we explore one of the central philosophical problems of the philosophy of history: reflections on the new consciousness of historical time in the light of two lead-concepts of Modernity: secularization and experience. Regularly we use the term "philosophy of history" without realizing that a fundamental ambiguity arises in the concept of history itself. On the one hand, it indicates the story as such, as the deve-

* Approach to Secularization and Experience as Conditions for the Philosophy of History in the nineteenth Century.

** Correo de contacto: carloszubiri@gmail.com

lopment of processes, developments and events throughout history; on the other hand , the same term is used to refer to the science that investigates by those claims and those conditions of possibility of why stories occur, how they can be completed, how they can be told and how they should be studied and why. Thus, it is necessary to consider the secularization and experience in the business of historical processes and the way we look, we report and interpret philosophically that activity, particularly in the nineteenth century. In other words, besides the study of historical problems, the philosophy of history is also presented as a discipline, with its own history and with a particular epistemological development.

Key Words:

Secularization, Experience, Acceleration, historic Time, Philosophy of History

Introducción

Uno de los problemas centrales de la filosofía de la historia en el siglo XIX ha sido llevar a la reflexión pensante la nueva conciencia del tiempo histórico generado por diversos mecanismos en el mundo prosaico. Tal análisis fue desarrollada por la disciplina a partir de la construcción de conceptos-guía que pueden denominarse como conformadores de la Modernidad: la *secularización, el Progreso y la Experiencia*. Estos tres conceptos son entendidos como representaciones que dan cuenta de las modulaciones de lo moderno. Asimismo, desde el mismo proceso de autoreflexión de la disciplina, se presentan como presupuestos filosóficos e históricos desde donde se han valorado la especificidad y el campo de actuación de la filosofía de la historia en relación a la realidad efectiva, como lo señalaron pensadores del siglo XX como Reinhart Koselleck, quien los considerada como una influencia directa en el desarrollo de las cuestiones epistemológicas acerca del problema del conocimiento histórico en el siglo XIX y XX.

Desde esta perspectiva, los tres conceptos juegan un papel sustancial en las diversas estructuras y múltiples posibilidades discursivas en relación con la trama de acontecimientos a los cuales pretende dar sentido y comprensión la filosofía de la historia. De estas posibilidades, podemos señalar rápidamente la reflexión sobre la filosofía de la historia en la Modernidad como nueva experiencia del tiempo y de la historia, a partir de la idea de constructibilidad de la historia como proyecto orientado hacia el futuro y la secularización; o Hegel y su indagación especulativa por la especificidad y el campo de actuación de la filosofía de la historia, así como por las cuestiones epistemológicas acerca del problema del conocimiento histórico y la función de mediador en

la cultura de la sensibilidad; hasta filósofos del siglo XX como W.H. Walsh que, partiendo de las reflexiones que sobre la historia realizaron Kant, Hegel y Collingwood, plantea críticamente cuestiones relativas a la consideración de las peculiaridades del objeto y el sujeto de historia; o Reinhart Koselleck que ha reflexionado sobre la vinculación entre la historia que acaece, y la Historia que piensa científicamente –lo considerara Hegel como Filosofía- la historia. Para enfrentar los conceptos-guía conformadores de la Modernidad: la secularización y la Experiencia, se analizarán distintos aportes conceptuales y las principales realizaciones sistemáticas del siglo XIX y el siglo XX, porque a lo largo de ese período se definen algunos de los más importantes propósitos, métodos y campos de la filosofía de la historia, indispensables para comprender sus procesos posteriores.

El concepto de *Geschichte*

En vista de la mala fama de que gozan las hipótesis, sería bueno que algún día alguien intentara escribir la historia sin recurrir a ellas. No es posible decir que algo es sin decir lo que es. El mero hecho de someter determinados hechos (*facta*) al pensamiento implica ya relacionarlos con ciertos conceptos, y no es indiferente, por cierto, con cuáles de ellos los relacionemos.
Friedrich Schlegel. *Fragments del Athenaeum*, (226), 1798.

Este fragmento de Friedrich Schlegel señala algunas de las inquietudes más sustanciales sobre la historia y su estudio filosófico en el siglo XVIII y XIX. El fragmento apunta a diversos aspectos epistemológicos y metodológicos que presentan el interés de un conocimiento distinto y verdadero sobre la disciplina de la historia. De entrada, Schlegel rechaza el uso de las hipótesis como criterio para el conocimiento de la naturaleza de la historia y el modo como debe tratarse; para explicar luego que, cuando se realiza un predicado de existencia, algo es, a la vez se debe establecer qué es ese algo; en otros términos, cuando decimos que algo existe, ya debemos saber cuál es su naturaleza y la constitución de esa existencia. De este modo, cuando referimos los *facta* –los hechos concretos existentes– a conceptos, estos ya tienen la explicación de lo que son aquéllos. De igual manera, al hablar de Historia, el concepto debe ser bifurcado para señalar que la historia existe y, a la vez, cuál es su naturaleza. He aquí la densidad del fragmento, en tanto considera el estudio de la historia como en sí y para sí, o como dijo Hegel años después del fragmento de Schlegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, plantear la historia como sujeto de sí misma que se convierte en

agente que, además, actúa por sí misma. A partir de esto se puede afirmar que el propio significado de historia se refiere a la construcción de un saber de sí misma, saber que está constituido, como bien señala la cita de Schlegel, por las consideraciones teóricas sobre qué es, cómo se conoce, y cómo debe escribirse la historia.

Según esta perspectiva, en el siglo XVIII se abre un nuevo mundo de experiencia en el que se plantean diversas reformulaciones de la historia como tal, al introducir un nuevo comienzo: o bien se concibe la historia como una narración que tiene por objeto algo que le pertenece; o se construye la concepción de una historia en sí y para sí *Geschichte an und für sich*, que piensa la historia como un metaconcepto, sin objeto particular que le corresponde y regulada según la facticidad de las personas y los acontecimientos (Koselleck, 2004: 31). Esta última posibilidad es la tendencia que rige el presente artículo, dado que experiencia y secularización son, según Koselleck, categorías trascendentales que reúnen las condiciones de posibilidad y el conocimiento de la historia posible.¹ Es importante, antes de continuar, describir algunas aspectos de la modificación histórica del concepto de historia, porque es a partir de ellos que la filosofía de la historia pudo condensar la ambigüedad de la expresión en el colectivo singular *Geschichte*, que pasó a designar la conexión entre los sucesos y la representación de esta conexión.

De manera bastante regular utilizamos el término “filosofía de la historia” sin percibir que en él se plantea una ambigüedad fundamental en el concepto de historia. Indica la historia como tal, es decir, el desarrollo de los procesos, los acontecimientos y los eventos (*Gischt*) en la realidad experimentada; pero, a su vez, el término es utilizado para referirse a la ciencia –aquí la filosofía– que tiene a la historia como objeto de estudio; se trata de la narración o el discurso escrito que indaga por aquellas pretensiones que explican qué son las historias, cómo pueden cumplimentarse y, a su vez, cómo deben estudiarse o narrarse; estas son, como se sabe, cuestiones que responden por las condiciones de posibilidad de la historia. En este sentido, se hace necesario tener presente que existe una diferencia entre la actividad de los procesos históricos a lo largo de la historia y la manera como se considera, se relata e interpreta filosóficamente esa actividad, porque en este proceso ubicado en la tradición alemana, se puede encontrar que la primera acepción –lo que suce-

¹ Se debe señalar que, pese a este horizonte conceptual, hay reservas que deben tenerse para considerar una sola cara de la Ilustración, como bien lo ha señalado Faustino Oncina en (2009) *Historia conceptual, Ilustración y Modernidad*. Barcelona: Anthropos Editorial.

de, lo que acontece— adquirió cierto temperamento condicionado al ámbito del hacer y el padecer mundano. En los intersticios de esta derivación hacia lo humano, se consideró a la historia como un “espejo de virtudes y vicios, en el que puede por experiencia ajena aprenderse lo que se ha de hacer o dejar de hacer”, según Jablonski (Koselleck 2004: 28); o como “la parte más instructiva y útil”, la más importante para todo tipo de saber e instrucción, como afirmó Baumgarten (2004: 28). Aquí se habla, en cierta medida, de historias individuales que se presentan como relatos morales orientados a la praxis del hombre en el futuro, donde se considera la narración como un conocimiento con estructura repetitiva, que puede usarse de nuevo y que permite generar una especie de continuidad de la experiencia hasta el presente.

Sin embargo, interesa la posterior construcción del sentido semántico de la palabra Historia, que se dio a partir de la fusión entre *Historie* y *Geschichte*, con Winckelmann como protagonista fundacional. Cuando se indagó científicamente por su sentido, la historia, entendida como una serie de acontecimientos con una conexión esencial que hacía coherente el conjunto de la serie, y la Historia, entendida como la ciencia o la indagación histórica de la historia, se decantaron en un solo término.² A partir de este proceso la Historia se comenzó a caracterizar, no como una mera narración o relato, sino como una especie de estructura abstracta y significativa con principios universales que, a la vez, determinaban las condiciones de existentes concretos. Así lo afirmaba Hegel cuando consideró que, en el modo *pragmático* de considerar la historia, se postula la idea de un “nexo interior de los acontecimientos, [pues] el espíritu general de las relaciones es algo perdurable, algo nunca caduco, algo presente siempre”. Y continúa: “Los acontecimientos son distintos, pero lo universal e interno, el nexo, es siempre uno” (Hegel, 1985: 157). Al considerar Hegel un hilo conductor que hace presencia en la historia, tesis

2 Fue Winckelmann quien acuñó, en la palabra *Geschichte*, los dos campos semánticos, como puede apreciarse en su *Geschichte der Kunst des Altertums* (Historia del arte de la antigüedad), de 1764. En el título no es posible identificar el acento de la palabra en el campo de objetos narrados o en la exposición, como lo explica Koselleck en (2004). *Historia / historia*. Madrid: Editorial Trotta.

Según el mismo autor, Winckelmann introduce la segunda fuente del colectivo singular moderno, a saber pensar la historia más allá de la narración cronológica de los cambios; y este era un logro teórico que hacía desembocar la realidad de la historia en un sistema doctrinal. Sin este sistema sería imposible reconocer la historia como algo más que meros acontecimientos. Entendida así la historia, en cuanto disciplina humanística, ya se había aplicado su concepto de modo reflexivo y sin referirse a un objeto, a pesar de estar subsumida a la historia, en tanto efectivamente real.

que ya Novalis había planteado al afirmar que hay una “concatenación secreta entre lo antiguo y lo futuro” (Safranski 2009: 54), intentó superar la pretensión meramente educativa y moral de los hechos individuales que podían repetirse, al instaurar una nueva significación que los trascendía. Ahora bien, para esta perspectiva es fundamental dicha conexión entre la multiplicidad de acontecimientos, dado que se establecía como una construcción del espíritu, es decir, como una actividad racional que debía ser consciente de su libertad, debido a “que guaiaba, en su complejidad, toda la experiencia humana” (Koselleck, 2004: 32). Desde esta posibilidad, la historia podía tomarse en consideración a sí misma, como sujeto y objeto de su propia reflexión filosófica. Ya se había señalado al afirmar que la historia se experimentó en sí y para sí, toda vez que al actuar por sí misma tiene conciencia de lo que es y puede hacerse comprensible a partir de lo que en ella se origina, que en otros términos es su propia exposición. O como en Schlegel, es indicar que la propia reflexión sobre lo que es la historia, va a la par con el concepto mismo de historia que se construye (39).

Ahora bien, se ha resaltado la importancia del hacer y padecer humano en la *res gestae*, en los *facta* del hombre, porque es en el proceso histórico que conduce a la construcción del colectivo singular de historia donde se alcanza un grado de autonomía y predominio de los intereses, inquietudes, y contenidos del mundo humano. Esta autonomía permitió que la historia en sí y para sí aumentara su pretensión de validez para la experiencia de la libertad y la nueva concepción moral del mundo. Y a su vez, esta imagen moral del mundo hizo de la historia el campo fértil para una conciencia histórica “del mundo de los ánimos humanos que es el mundo civil o mundo de las naciones, en definitiva del mundo histórico” (Sevilla, 1993: 66). Esta nueva posibilidad de la naturaleza de la historia afirmó la autonomía de lo *humanus*, de su destino y su progreso social, pero en la misma instancia de la historia. Lo que generó importantes consecuencias para nuestro problema: que el pasado, como aquello que sucedió, y la sucesión de los tiempos ya no podían estar supeditados a Dios; y que la explicación de las “exposiciones históricas” ya no estaba validada por la teología, como consideraba San Agustín (San Agustín, 2, 28: 44). Esta nueva postura conceptual elimina el trasfondo divino de la historia, y genera una diferenciación en la experiencia del tiempo, como puede apreciarse en Kant, toda vez que plantea una separación entre la “suma temporal de los datos”, acuñados en el tiempo natural, y el tiempo genuinamente histórico o de la cultura humana (*cfr.*, Koselleck, 2004: 36).

Así, se abría un nuevo espacio de experiencia que hacía surgir un concepto distinto de realidad y un nuevo concepto teórico de la historia. La importancia de la filosofía en este proceso tiene implicaciones sustanciales para una aproximación al concepto de secularización y a la modificación de la experiencia que se ha propuesto aquí. El colectivo singular de las historias individuales, aglutinado en la palabra *Geschichte*, estableció, como lo señala Koselleck en términos kantianos, una “especie de categoría trascendental que apuntaba a las condiciones de posibilidad de las historias”.³ O como Hegel lo afirmó, se puede asumir el concepto *Geschichte* como un saber de la historia, que es a su vez la historia misma. En ambos casos, se trata de la novedad de un concepto universal que pretende explicar la historia como un sujeto que tiene una propia actividad, y que apunta a determinar cómo el hombre reflexiona sobre ella y la puede ejecutar o padecer (2004: 45). En este sentido, el acercamiento filosófico le exigió a la historia no solo que fuera un relato de datos circunscritos a una cierta temporalidad cronológica, sino que debía exponer, en su propia producción, un plan, un principio universal, o un sentido oculto que debía ordenar el proceso de los acontecimientos humanos. Así, la filosofía de la historia pudo establecer el sentido histórico de la realidad, a la vez que realizó la construcción de un nuevo significado de historia. Pero se trata de una realidad que, para Hegel, se fundamenta en los intereses y contenidos del espíritu que deben realizarse en la acción; es decir que aquellos fundamentos internos que identifican al hombre, este, con su actividad, debe llevarlos a la realidad efectiva (Hegel, 1985: 70).

Tal identidad entre la unidad de la historia, su principio, y la realización de este en un estado de cosas, solo se devela a partir de la reflexión sobre las propias condiciones de posibilidad de la historia. Lo que demuestra que todos los acontecimientos del espíritu humano se encuentran en una conexión esencial en aras de una finalidad o, que es lo mismo, en la carrera por realizar una planificación histórica en el ámbito de la cultura y la sociedad humana. Ya Kant señaló que la historia puede considerarse como la ejecución de un plan secreto que tiene vinculaciones eficientes con la realidad. Del mismo modo Hegel planteó que la historia exponía la libertad de espíritu, puesto en actividad para “producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí” en los rasgos característicos de la cultura como la religión, las instituciones políticas, la

3 Koselleck advierte que desde 1770 se hablaba de la historia misma en y para sí, como paradigma que sentenciaba que por “encima de las historias está la historia”. Así puede apreciarse en el discurso de Robespierre de 1793: “Ha llegado el tiempo de llamar a cada uno a su verdadero destino. El progreso de la razón humana ha preparado esta gran revolución, y es precisamente a ustedes a quienes se les impone el deber específico de activar-la”.

moral, el sistema jurídico o las costumbres (1985: 63). Ahora bien, no es un misterio para la historiografía moderna y contemporánea sobre la disciplina, que muchas de estas planificaciones se hayan intentado llevar a la realidad en la típica idea del progreso. Si bien la problemática sobre esta categoría no es el interés que se tiene aquí, sí es necesario señalar que es en relación al progreso cómo se pueden pensar las categorías de secularización y experiencia.⁴

El cambio de experiencia frente al tiempo

Antes de considerar las categorías de experiencia y secularización, se debe afirmar que el progreso es la secularización de la idea de Providencia. Tal secularización es una experiencia, según Koselleck, de la aceleración del tiempo interno de la cultura en la búsqueda de un mejor porvenir. El progreso es, como la “idea”, la “libertad”, o la “razón”, un concepto clave dentro del mismo proceso histórico del concepto de historia y genera, en su propia constitución, una perspectiva temporal diferente porque presenta la innovación de una nueva experiencia del tiempo en el ámbito de lo humano. Además, cuando se le vinculó al concepto de *perfectibilité* del hombre, se estableció como una categoría universal cuyo papel fue ser agente histórico y representación del carácter de una nueva época secularizada y acelerada.

Por otra parte, no se cree aquí que secularización y experiencia puedan desligarse como espectros diferenciados y autónomos por sí mismos. Por el contrario, es claro que el proceso de secularización de la cultura moderna es una nueva *experiencia* generada por las reflexiones sobre la realidad, ahora histórica, y por los cambios profundos en las estructuras e innovaciones de la sociedad industrial que pueden apreciarse en la invención de la imprenta; la expansión de la lectura en los 2500 títulos de novelas que aparecen entre 1790 y 1800; la invención del compás, del telescopio y el microscopio y la consecuente modificación del régimen de visibilidad; el desarrollo de las ciencias experimentales manifestado en la predicción de eclipses, la abstracción de la gravedad, o el infinito de Bruno; el descubrimiento del globo y la colonización de ultramar, que visibilizó la idea de un planeta ocupado, donde ya no era

⁴ Para un acercamiento a la idea de progreso ver, entre otros, a Benjamin, W. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*; Collingwood, R. G. (2004). *Idea de la historia*, México, F.C.E.; Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos; Popper, K. R. (1973). *La miseria del historicismo*, Madrid, Taurus; Ferrater Mora, J. (1982). *Cuatro visiones de la historia universal*, España, Alianza Editorial; Agamben, G. (2007) *Infancia e historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

posible un lugar utópico; la comparación con los salvajes y las discusiones de Bartolomé de las Casas, Sepulveda, Montaigne, o Buffon; la querrela del arte moderno con el antiguo y la intervención de Charles Perrault en la Academia Francesa; el ascenso de la burguesía y la institucionalización de los bancos; el desarrollo del capitalismo y de la industria; el aprovechamiento de las fuerzas de la naturaleza por la técnica, etc. (Koselleck, 2012: 102). Todas estas son experiencias concretas que configuran un nuevo campo de experiencia, abren la posibilidad al proceso de secularización moderno, y determinan las condiciones de posibilidad de la vida cotidiana que, a su vez, justifican los cambios en la experiencia del tiempo, así como la secularización de los contenidos y los diversos órdenes de la cultura en procesos históricos emancipados de la custodia teológica.

Y es que no fue en vano considerar ciertas peculiaridades del concepto de *Geschichte* ni enumerar estas innovaciones, dado que permiten exponer varias consecuencias que afectan nuestro cambio de experiencia. Primero, se puede afirmar que está implícita la idea de una experiencia diferente del tiempo humano, lo que conlleva a la separación entre tiempo natural, el mero paso de los días, meses y años, a una concepción del tiempo de lo meramente humano: la cultura, la sociedad, el mundo civil. Lo que equivale a decir que en la experiencia histórica, la peculiaridad del tiempo inmanente lo diferencia de los tiempos de la naturaleza. Segundo, hay una modificación de los efectos educativos y moralizantes de la *historia magistrae vitae* que, en términos hegelianos, no presentan más que “simples mandamientos morales” que “no penetran en las complicaciones de la historia universal” (Hegel, 1985: 158). Aquí se debe señalar que se consideraban los contenidos de la *historia magistrae vitae* como experiencias que otros habían realizado, y que a través de su exposición podíamos identificar, aprender y comprender ciertas acciones.⁵ El trasfondo de esta postura plantea un espacio de experiencia “continua” entre el pasado y el futuro, en tanto se consideraba que la historia ofrecía, en su transmisión, estructuras repetidas para tomarlas como modelos. La estructura de una acción pasada limitaba lo que era posible experimentar, en tanto la experiencia era la misma, y la historia, según Lengninch, “nos informa de todo aquello que podría ser usado de nuevo en una ocasión similar” (Koselleck, 1993: 46). Este movimiento fue posible por el carácter moralizante de la historia, sus acciones ejemplares y la palabra de las autoridades que en ella se representaban. Como estos modelos eran el eje de transmisión de la cultura,

⁵ Para una revisión de la historia maestra de vida, ver Habermas “¿Aprender de la historia?”. En, Habermas, J. (1997). *Más allá del Estado nacional*. Madrid: Trotta.

se hacía necesaria la repetibilidad de la historia, para que el “papel magistral de la historia [fuera] garantía y síntoma para la continuidad que fusionaba el pasado con el futuro” (49).

Sin embargo, y como una tercera consecuencia, la pretensión de un plan universal que debe regir la historia universal –como totalidad y unidad del devenir de la humanidad–⁶, socavó los fundamentos de la historia maestra e introdujo un nuevo espacio de experiencia. El plan se hizo imagen en la idea de progreso, o en la idea de Libertad, o de perfectibilidad, y modificó lo que se entendía como pasado y su forma de transmisión. Además, en su interés por una nueva forma de racionalización o secularización de las creaciones más sustanciales del espíritu humano, la planificación manifestó una tendencia, como la del pronóstico, que no tenía ni reversa ni vuelta atrás. Además, la realización o secularización de estas ideas, por supuesto, se afirmaba desde la propia dinámica interior o conciencia histórica, para lograr una “configuración singular en la realidad exterior” (Hegel, 1985: 172). En otras palabras, el progreso como planificación, o la idea de Libertad como finalidad de la historia universal humana, son un principio inmanente que da sentido al proceso histórico, y que debe realizarse efectivamente en el ámbito de lo mundano⁷. Y cuarto, que el carácter inmanente de la proyección histórica, asimilaba la estructura funcional del trasfondo divino de la teología, a pesar de que se había rechazado, en la nueva experiencia moderna, la posibilidad de un conocimiento o explicación de Dios desde las facultades humanas.

No puede negarse ese carácter inmanente y extrahistórico que la concepción teológica había introducido en la experiencia de la historia, en el proceso de secularización del acontecer del hombre, en tanto hombre. De ahí que en la nueva experiencia se insertaran estructuras temporales, ahora históricas, con el mismo carácter trascendente y “como previsión secreta y deber ser de la historia” (Sevilla, 1993: 69). Es por ello que en la idea de progreso, al igual que en la de Libertad, pervivió la línea religiosa que determinaba la historia

6 Aquí podríamos indicar que las historias concebidas como unas individualidades están comprendidas en la totalidad de la Historia de donde emergen; y a su vez, tal totalidad de la Historia puede comprenderse a partir de las individualidades o realidades efectivas en las que se expresa el su carácter de totalidad.

7 No se olvida aquí a Nietzsche, quien rechazó esta postura especulativa al considerar que tal ciencia del devenir histórico no era más que la construcción de una historia como espectáculo confuso, como la imposición de una realidad ficticia que imponía máscaras a las “historias”, en aras de establecer un sentido inmanente, como el irónico “deambular de dios sobre la tierra” que se le atribuyó a la teoría de Hegel. (Nietzsche, 2006).

como algo universal, y que tenía como efecto el mejoramiento del ser humano en sociedad; además, se presentaba como el sentido ordenador de la multiplicidad de lo fáctico, porque se mantenía en el progreso el carácter ideal de una ley que debía dirigir el destino humano en un futuro posible, a partir del reconocimiento y la autoridad que podía proyectarse en el ámbito político.

Este increíble proceso de secularización genera una disolución de la ficcionalización de la “providencia” y su “reinado”, por la ficción del “Plan” y el “Efecto”, a pesar de que, como se observa, los dos discursos pretenden establecer condiciones de posibilidad que apuntan a conservar la existencia y realización de los acontecimientos. Con este cambio, afirma Koselleck, “se está convirtiendo el epifenómeno teológico en fenómeno histórico”; esto es, que hay un proceso de mundanización o “temporalización”, donde la providencia ya no puede determinar los distintos órdenes de la cultura y, por tanto, es reemplazada por un “perspectivismo” que mantiene el interés tanto por aspectos o eventos del pasado como por la idea de un futuro nuevo, que ahora se presenta enriquecido con elementos utópicos que pretenden su realización en el mismo descubrimiento de la experiencia histórica. Tan complejas fueron estas modificaciones que Koselleck indicó que “Este es el proceso en el que la filosofía de la historia es una secularización, como una metamorfosis de la teoría agustiniana de las dos ciudades” (Koselleck, 1993: 138 ss.).

La secularización en la aceleración

Es el proceso de secularización el que generó, por una parte, una gran modificación en la experiencia del tiempo y, por otra, que tanto el espacio de acción, el progreso, el desarrollo de la idea de la Libertad como la fundación de sentido, tuvieran un cambio en el sujeto de la acción, toda vez que ocurrió un desplazamiento de Dios al hombre. El resultado de esta secularización es lo que Koselleck ha llamado la “experiencia de aceleración”.

En su texto *Aceleración, prognosis y secularización*, Koselleck discute la etimología del concepto. En una primera instancia la secularización se refiere a un acto jurídico que se encuentra avalado políticamente. Lo que deriva a otro aspecto, a saber que no se trata de un ámbito en el cual esté vinculado lo religioso, sino lo civil. De ahí que el concepto en sí denote un rechazo al dominio del tiempo que ostentaba el poder eclesiástico y teológico, y a su vez una nueva instancia desde la cual puede interpretarse la historia universal. Desde esta perspectiva, el proceso de secularización generó nuevas condicio-

nes para el tiempo histórico, cuyas consecuencias en el ámbito de la cultura pueden apreciarse en el despliegue de la idea de progreso, o en el espectro de la utopía y la revolución. Las nuevas condiciones producen un cambio en la forma de concebir la categoría temporal y en la construcción de la representación de la historia que aquí se ha señalado. La nueva experiencia que genera la secularización apunta, entonces, a modificar nuestra percepción del tiempo, y dicha modificación se establece en el cambio a una nueva ficción que pretende legitimar el sentido del devenir humano; en otras palabras, en el proceso de secularización de las expectativas apocalípticas de corte teológico se derivó la experiencia nueva de la aceleración de la cultura.

Este tránsito que va desde la jurisdicción teológica al ámbito de la filosofía de la historia, puede apreciarse a partir de algunas de sus estructuras propias representadas en las determinaciones temporales de acortamiento y aceleración. Desde la interpretación teológica de la finalidad de la historia, el acortamiento se presenta como una idea apocalíptica que indica el fin de los tiempos –cuyas fuentes son los textos de la tradición judeocristiana–. Pero lo importante de esta determinación temporal es que, en efecto, la idea de un fin del mundo implica que el tiempo se acorte como tal; Dios, como sujeto de acción, tiene la potestad de suprimir el futuro con el fin de terminar con las “tribulaciones de los suyos” y con ello reducir los “márgenes temporales dados de la naturaleza” (Koselleck, 2003: 39). Hay algo importante en este argumento: la posibilidad de acortar el tiempo para adelantar el paraíso y eliminar los sufrimientos de los elegidos se presenta como una esperanza de redención, vinculada a la salvación en el final de los días; es decir, era una predicción o expectativa.

Como la historia ha demostrado que este acortamiento no se ha logrado, es en este incumplimiento donde radicó su fuerza y su autoridad en el mundo del hombre, toda vez que la no realización del Apocalipsis le imprimió un carácter de probabilidad futura que se sustentó en la posibilidad de su repetibilidad. Así, el acortamiento ejecutado por Dios se establece como una “premisa teológica o metahistórica permanentemente aplicable” y de naturaleza constante. En este sentido, el acortamiento nos señala dos cosas: la primera es que la repetibilidad del futuro solo es posible mientras se legitime, en este caso desde la teología, una vinculación esencial entre la *durée* del mundo y la vida orgánica del hombre (2003: 52); la segunda, es que esta determinación del tiempo se realizaba en la historia, pero a la vez era de una naturaleza extrahistórica, lo que hacía imposible cualquier decisión del hombre sobre ella.

Este último argumento es atacado por Nietzsche cuando afirma, acerca de la falta de sentido histórico, que aquellos que no tienen sentido histórico son los que “Creen honrar una cosa si la desprenden de sus conexiones históricas” (Nietzsche, 1982).

Por su parte, la determinación de la aceleración se establece desde los intersticios de la modernidad como la experiencia del progreso, cuya naturaleza es la aceleración de los tiempos modernos. La diferencia epistemológica de esta determinación es notoria respecto a la expectativa del acortamiento. Ya se ha indicado que la aceleración se refiere a una realización en el ámbito de lo mundano, tanto de un progreso cultural como de un progreso científico-técnico; lo que implica que, desde su legitimación filosófica es imposible que el tiempo natural pueda acortarse en sí mismo. En este sentido, lo que se acelera son las diversas innovaciones o las mejoras en los progresos sucesivos del espíritu humano, como indicó Condorcet, bajo plazos localizados temporalmente. El tiempo no puede acortarse. Lo que ocurre es que el hombre tiene la posibilidad de hacer uso del tiempo natural para medir, desde la cronología de días, meses y años, los distintos contenidos que hacen parte del orden de la cultura. De este modo, la aceleración del tiempo es registrada desde la comprensión histórica, que le permite, a su vez, disponer al hombre de la modificación cultural y secularizada del tiempo. (1982: 54).

Por supuesto, esto es una modificación en la representación del fin. La comprensión del tiempo como determinidad histórica indica que hay un ritmo distinto y veloz de los productos humanos respecto a las condiciones del pasado. Ahora bien, la construcción de la finalidad en esta “laicización de la estructura de la historia” (Sevilla, 1993: 68) mantiene la estructura inmanente, o en otros términos, el carácter trascendente de la determinación teológica. Esto se debe a que lo que se entendía como una expectativa de redención, que tendría como lugar de realización el paraíso, pasa al plano de la concepción moral del mundo.⁸ Ahora, el fin representado en el mejoramiento del hombre

⁸ Esta idea está suficientemente expuesta por Terry Pinkard en su biografía sobre Hegel: Kant supo ver que lo que necesitaba era una totalidad autodeterminada en la que tuviera cabida el agente individual, sin verse arrastrado por abstracciones como las de utilidad ni dejarse reducir a la insignificancia moral de ser una rueda en la máquina de la “nación”. En esta postura de Kant, la libertad nos obligaba a una ‘concepción moral del mundo’, a una ideal de forma de vida que reconociese la dignidad de todos los seres humanos y el derecho de todas las voluntades autónomas a ser miembros de un ‘reino de fines’. Esto implica que uno mismo se concebía como agente moral, como miembro de ese reino en el que uno debe cumplir con el deber, esto es, hacer lo correcto y estar dispuesto a realizar la

bajo las coordenadas del progreso debe realizarse en el aquí, en el mundo terrenal. Y es el hombre el que debe disponer de todos sus medios para alcanzar en el futuro la meta que ha planificado. Tal experiencia es la aceleración. En ella se manifiesta un tiempo histórico que puede hacerse y producirse por lo hombres. La determinación metahistórica de los argumentos escatológicos de la doctrina religiosa es, en la secularización, lo que Koselleck llamó la “mundanización” (Koselleck., 2003: 55). Este es, entonces, el paso del *profectus* al *progressus*; de la perfección del más allá a la perfectibilidad del hombre en el más acá.

Por otra parte, se ha indicado que el producto de esta mundanización se refleja en la factibilidad del progreso cultural y técnico de la modernidad. Pero esta idea tiene una arista particular. La figuración del progreso es una meta, de ahí que tenga un carácter predictivo o proyectivo, en tanto es lo que podemos considerar como un futuro planeado. Tal finalidad se logra cuando podemos alcanzar el dominio de la naturaleza, condición que exige que lo planificado no se alcance en la culminación de la historia como acortamiento, sino que, por el contrario, sea factible y producible en el más acá, bajo la aceleración. Lo que nos permite afirmar, junto a Schiller, que tal finalidad impuesta por la reflexión se da igualmente en el pensamiento, en el descubrimiento, y en la ejecución de la historia misma. Pero son los hombres los que hacen la historia, y esta actividad los inserta en una especie de *liaison*, en tanto nuevos agentes de acción en el proceso de secularización. Lo que quiere decir que el hombre puede realizar este proceso de la cultura mientras construye, a partir de la dominación por el conocimiento, la transformación de la naturaleza y la sociedad (2003: 62).

En la propia actividad del hombre yace, entonces, la promesa de un futuro mejor, como lo había propuesto la Ilustración: libres de cualquier tipo de dependencia externa podemos alcanzar, si lo proyectamos racionalmente, la Libertad. Es la promesa de redención, secularizada en la promesa de felicidad, la que es posible alcanzar si logramos nuestra Libertad. Este era el contenido sustancial de la historia, por ejemplo, para Hegel, toda vez que “La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad –un progreso que debemos conocer en su necesidad–” (Hegel, 1985: 68). En este sentido,

acción únicamente por razones de su corrección, de su justificabilidad, y no por alguna otra característica empírica atractiva de la acción, como su utilidad o la capacidad de producir felicidad. Estos componentes de una concepción moral del mundo ubican al individuo en el centro de la escena, pero le exigen que actúe únicamente bajo el imperativo de un deber universal (Pinkard, 2002).

el progreso se presentó como la finalidad del mundo histórico, donde el espíritu puede realizar su libertad y manifestar la potencia de su propia actividad: hacerse comprensible.

Estas son algunas aproximaciones a las condiciones de posibilidad de toda historia posible; condiciones que se gestaron como determinaciones trascendentes y metahistóricas. Así, la secularización como proceso y la experiencia de aceleración se presentan como estructuras de la historia real y, a la vez, como condiciones modernas de posibilidad de su conocimiento; es decir, estas dos estructuras “constituyen a la vez la historia y su conocimiento” (Koselleck, 1993: 337). Por supuesto, se podrían señalar existencias concretas que representan el temperamento de esta nueva reflexión sobre la historia, como la modificación de la naturaleza de la Revolución, aligerada de su carga cíclica y natural, o de la *Bildung*, así como de la utopía o crisis, pero aquí se considera, que estas representaciones tienen su propia historia.

Referencias bibliográficas

- Habermas, J. (1997). “¿Aprender de la historia?”. En Habermas, J., *Más allá del Estado nacional*. (pp. 41-48) Madrid: Trotta.
- Hegel, G.W.F. (1985). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.
- Koselleck, R. (2004). *Historia / historia*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, R. (2012). *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (2006). *Segunda consideración intempestiva*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Nietzsche, F. (1982). *Crepúsculo de los idolos*. España: Alianza Editorial.
- Pinkard, T. (2002). *Hegel: una biografía*. España: Acento Editorial.
- Safranski, Rüdiger. (2009). *Romanticismo*. España: Tusquets Editores.
- Sevilla, J. (1993). “El concepto de filosofía de la historia en la modernidad”. En, Mate, R. (comp.) *Filosofía de la historia*. (pp. 65-82) España: Consejo superior de investigaciones científicas.