

George I. García

De la fenomenología a la Histórica (pasando por la hermenéutica): Sobre la teoría del tiempo histórico de Reinhart Koselleck.

*No todos existen en el mismo ahora.
Están sólo exteriormente, porque se les
puede ver hoy día. Pero no por eso
viven simultáneamente con los otros.*

Ernst Bloch

*La posibilidad de acceder a la historia se funda
en la posibilidad según la cual un presente sabe
en cada caso ser futuro. Este es el principio
de toda hermenéutica.*

Martin Heidegger

Abstract. This is a paper about Reinhart Koselleck's theory of *historical time*, its philosophical background (Husserl, Heidegger, Gadamer), and presents some critical remarks from contemporary Marxism.

Keywords: Hermeneutics, temporality, Reinhart Koselleck, history.

Resumen. Este artículo aborda la teoría del *tiempo histórico* de Reinhart Koselleck; sus antecedentes filosóficos (Husserl, Heidegger y Gadamer); y plantea algunas observaciones críticas desde el marxismo contemporáneo.

Palabras clave: Hermenéutica, temporalidad, Reinhart Koselleck, historia.

Uno de los más notables desarrollos que ha legado Reinhart Koselleck para la reflexión

sobre la historia es el relativo al tiempo histórico. Este autor retoma la concepción de que la historia contiene diversas temporalidades simultáneas, tematizándola a fondo y planteando nuevas posibilidades para la investigación histórica en la línea de la tradición de la hermenéutica derivada de la fenomenología. A continuación repasaremos los aspectos centrales de la teoría del tiempo histórico de Koselleck y algunos de sus antecedentes e interlocutores más importantes de la tradición fenomenológico-hermenéutica, y en la última parte plantearemos algunas consideraciones críticas desde el marxismo contemporáneo.

1. Tiempos diferenciales

La filosofía alemana de inicios del siglo XX estuvo predominantemente definida por el conflicto entre el trascendentalismo kantiano –que a partir del auge de las *filosofías de la vida* se mezcla con elementos del pensamiento nietzscheano¹– y la dialéctica hegeliana. Precisamente, de esta divergencia entre Kant y Hegel se desprenden las dos principales teorías contemporáneas de la historia, las cuales, como ha planteado Callinicos (1995: 95-140), se sintetizan en los nombres de Max Weber y Karl Marx.

En el contexto de esta polémica, el neokantismo –un kantismo fuertemente orientado hacia la epistemología, y con matices positivistas– se impuso como tendencia predominante en la filosofía académica alemana desde mediados del siglo XIX y hasta la década de 1910, cuando empiezan

a aparecer nuevas orientaciones que rompen con la rigidez de las ortodoxias de escuelas como la de Marburgo o la de Heidelberg (Goldmann, 1975; Villegas, 1998). Ya en los albores del naciente siglo se derivaron de ese neokantismo imperante, por una parte, la naciente sociología de autores como Simmel y Weber, fuertemente interesados en los factores subjetivos y culturales detrás de la acción social más que por la objetividad de la propia acción (al modo de Durkheim), y por otra parte, la fenomenología de Husserl, que reformuló los problemas de la trascendencia en términos de una situacionalidad cultural concreta.

La incipiente sociología alemana compartía con la fenomenología el punto de partida de la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, distinción que asume la concepción kantiana de la irreductibilidad y oposición entre el determinismo propio de la naturaleza y la libertad constituyente de lo humano. Como corolario epistemológico, las ciencias de la naturaleza *explican* su objeto, mientras que las del espíritu intentan *comprender* el suyo, la acción humana. La convergencia entre estas dos derivaciones del neokantismo –sociología comprensiva y fenomenología– fue mostrada muy tempranamente por Alfred Schütz, al incorporar el problema del sentido y del *Lebenswelt* (Husserl, 1976) en la teoría weberiana de la acción social. De hecho, el individualismo metodológico que comparten Weber y Husserl es una variante de la investigación trascendental iniciada con Kant²; del mismo modo, la *epojé* fenomenológica es correlativa al problema weberiano de la neutralidad axiológica (*Wertfreiheit*), derivado de la separación entre razón pura y razón práctica.

El transcurso de la fenomenología a la hermenéutica está marcado por el paso de una fundamentación que va del predominio de las consideraciones sobre la subjetividad al de la intersubjetividad. La producción filosófica de Husserl realizó este tránsito, mientras que Heidegger y Gadamer partieron ya de la hermenéutica para pensar el problema del tiempo histórico. Sin embargo, ambos permanecieron en el plano de la intersubjetividad, sin ocuparse con profundidad de los problemas del tiempo de aquellos procesos sociales que van más allá de lo simbólico; no

teorizaron sobre el tiempo transsubjetivo, esto es, el tiempo de la historia. En este aspecto es en el que Koselleck, desde su trabajo de teórico e historiador social, desarrolló sus más importantes aportes.

Como oportunamente ha señalado Elías Palti (2001: 11-19), Koselleck se ciñe a la epistemología heredada del ambiente alemán de inicios del siglo XX a través de Weber y Simmel, mezcla de perspectivismo nietzscheano y trascendentalismo kantiano. Más particularmente, Koselleck remite la formulación de su *Histórica*, esto es, su teoría de las condiciones de posibilidad de la historia, a los desarrollos de Heidegger sobre la historicidad. Según Heidegger en *Ser y tiempo* (349), “la historicidad del *Dasein* es el fundamento de la posibilidad del comprender histórico [...], y éste, por su parte, lleva en sí la posibilidad de desarrollar en forma expresa la historia como ciencia”³. Koselleck parte de este planteamiento para establecer su *Histórica*; sin embargo, pretende ir más allá que el autor de *Ser y tiempo*, pues para Koselleck los tiempos de la historia –que están constituidos por relaciones sociales– no se derivan directamente de las modalidades existenciales propias del *Dasein* (2002a: 72-73).

La analítica heideggeriana del *Dasein*, el ser humano en circunstancia, diferenciaba tres tipos de tiempo: la temporeidad, la historicidad y la intratemporeidad (cfr. Heidegger, 1998: 348-350), los cuales se refieren a niveles decrecientes de propiedad (*Eigentlichkeit*)⁴. La historicidad se enfoca en lo *sido* del *Dasein*; no es tan originaria como el ser de la anticipación que se orienta hacia su término final, la muerte, pero se ocupa del término inicial, el nacimiento. La historia, como tal, no se refiere a lo pasado, sino al problema de los orígenes del *Dasein* (cfr. Heidegger, 1998: 395); éste es lo *primariamente* histórico, mientras que lo *secundariamente* histórico se refiere a lo que comparece en el mundo.

La diferenciación de Koselleck entre *Histórica* e historia retoma la distinción heideggeriana entre el ser y el ente, lo ontológico y lo óntico. La historia (*Historie*) empírica se ocupa de las historias particulares, mientras que la *Histórica* es la *doctrina trascendental* que trata sobre las condiciones de posibilidad de toda historia. Los procesos a los cuales se refiere la

Histórica provocan textos debido a su carácter problemático: son “conflictos insolubles, fracturas, discontinuidades, modos elementales de comportamiento que se pueden bloquear, y nombrarlos (*benennen*) lingüísticamente representa ya una forma de racionalización, precisamente cuando los estados de cosas enunciados o aludidos o incluso los evocados lingüísticamente son del todo irracionales” (Koselleck, 2002a: 92).

Las historias son, pues, intentos por simbolizar procesos traumáticos; suponen el paso de una experiencia colectiva de lo sublime hacia su verbalización, la cual produce las fuentes sobre las que el historiador elabora sus interpretaciones. La Histórica se ocupa, pues, tanto de los nexos entre acontecimientos como de su representación (Koselleck, 2002a: 70); la Histórica está necesariamente ligada a la hermenéutica, con la cual mantiene una tensión. A partir de ellas asume el giro lingüístico, ligándolo con el problema de la acción social; sin embargo, la historia no se agota en el lenguaje.

Según Koselleck (2002a: 87), la Histórica no es una derivación o una disciplina ancilar de la hermenéutica, ya que, mientras que ésta supone la lingüisticidad, las categorías de la Histórica aluden a estructuras pre- y extralingüísticas; intentan pensar lo nouménico supuesto por las historias empíricas, las cuales ya están mediatizadas por el lenguaje. La hermenéutica, según Koselleck, reacciona frente a acontecimientos teóricamente predeterminados por la Histórica; la historia no puede reducirse a la historiografía, como plantean algunas corrientes textualistas. La Histórica implica una concepción del tiempo que no se identifica del todo con el tiempo de la hermenéutica. El autor de *Futuro pasado* problematiza las relaciones entre el tiempo *en la historia*, y el tiempo *en la comprensión* de esa historia (2004: 222).

Es necesario distinguir entre el tiempo de la Histórica y el tiempo de la hermenéutica de la historia para posteriormente teorizar sobre ellas conjuntamente. En cuanto al tiempo de la Histórica, Koselleck utiliza una metáfora geológica: para él, todo corte sincrónico nos muestra distintos *estratos*, cada uno de los cuales se ha modificado y diferenciado según su propia velocidad y ritmo (2001: 35). Cada momento histórico

es una articulación de procesos que se desarrollan con ritmos distintos entre sí, de modo que en ese momento conviven diversos tiempos: Koselleck habla, por tanto de una contemporaneidad de lo que no es contemporáneo (*Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigen*)⁵. En un espíritu nietzscheano-weberiano, para Koselleck esta articulación depende de la perspectiva desde la cual el historiador la construya.

Al igual que Braudel (1980: 60-106), Koselleck diferencia tres tipos fundamentales en el tiempo histórico, siguiendo la tríada ontológica tradicional, planteada por Kant (cfr, 1985: 140-150) en términos trascendentales a partir de la categoría de la cantidad. Así, a diferencia de la más empírica caracterización de Braudel –lo que llevó a justas críticas por parte de Althusser (1981: 106-107)–, Koselleck piensa los tipos de temporalidad en términos de lo singular, lo particular y lo general, tres modos analítico-trascendentalmente distintos de comprender el tiempo. El tiempo del acontecimiento y la corta duración es abordado por el discípulo de Gadamer como tiempo de lo singular, lo irrepitable, la unicidad. Este tiempo puede ser interpretado como lineal, puesto que la simple enumeración de acontecimientos indica una direccionalidad⁶; por ello mismo, este tipo de tiempo permite pensar el progreso: “el progreso es pensable y posible porque el tiempo, en la medida en que discurre como sucesión de acontecimientos únicos, también libera innovaciones que pueden interpretarse progresivamente” (Koselleck: 2001: 37).

Koselleck teoriza la categoría braudeliana de *coyuntura* como lo particular, esto es, como el tiempo de los ciclos; es el tiempo de las estructuras de repetición. Las estructuras de recurrencia permiten que surjan los eventos únicos, aunque son estos los que, a su vez, pueden generar cambios en esas estructuras. En este sentido, Koselleck, como Heidegger, le presta particular atención al problema de la sucesión entre generaciones; de hecho, la presenta como una de las condiciones fundamentales de posibilidad de la Histórica (Koselleck, 2002a: 81-83).

Finalmente, la larga duración se presenta según Koselleck como el tiempo de lo que cambia más lentamente que lo que pueden experimentar varias generaciones; a este tipo de tiempo lo

denomina *trascendente*, en tanto que rebasa los límites de la experiencia. Koselleck ilustra esta temporalidad mediante el caso de “las verdades religiosas o metafísicas”, concepciones humanas del mundo que cambian con ritmos que abarcan siglos enteros (2001: 41); Braudel, además de afirmar que las coacciones espirituales son “prisiones de larga duración”, ejemplificaba la larga duración en términos de geografía y de economía (1980: 71-72)⁷.

La verdad perogrullesca de que el historiador tiene que ocuparse del tiempo se convierte entonces en un complejo problema metodológico: la labor del historiador consiste, en parte, en diferenciar los distintos ritmos sociales presentes en su período de estudio. La ventaja de esta teoría de los estratos del tiempo es, según Koselleck, la de visibilizar la diferencialidad del tiempo –y, por tanto, su complejidad–; además, esta concepción permite evadir la alternativa ficticia entre cursos temporales lineales o cíclicos (cfr. Koselleck, 2001: 42).

Luego, existen múltiples tiempos históricos empíricos, que pueden ser analizados desde los anteriores tipos de tiempo⁸. El tiempo histórico está directamente relacionado con actores sociales y políticos, sus instituciones y organizaciones, los cuales tienen, cada uno, modos inherentes de actuación y ritmos temporales propios. En este sentido, se hace necesario recurrir al tiempo lineal –el imperante en las ciencias naturales–, a través de la cronología, como criterio indispensable para pensar la compleja articulación de los tiempos sociales (Koselleck, 2002b: 100-114).

La Histórica de Koselleck plantea cinco pares antitéticos como categorías trascendentales –*precurzar la muerte / poder matar, amigo / enemigo, interior / exterior, padre / hijo, y amo / esclavo* (Koselleck, 2002a)– que posibilitarían la realización de la historia en cada tiempo histórico. Tales categorías, según este historiador, “son idóneas para ilustrar las estructuras de la finitud que, por excluirse mutuamente, evocan tensiones temporales necesarias entre las unidades de acción y dentro de éstas” (Koselleck, 2002a: 85). Según este historiador conceptual, estos pares contienen las condiciones de posibilidad de toda historia; una historia empírica solamente realiza algunas de sus posibilidades trascendentales. En

sus propias palabras, “este excedente de posibilidades debe ser consumido para poder realizar ‘algo en el tiempo’. Por tanto, son necesarias determinaciones antitéticas que expresen aquella finitud temporal en cuyo horizonte surgen tensiones, conflictos, fracturas, inconsistencias que, en su calidad de situaciones, siempre son insolubles, pero en cuya solución diacrónica deben participar y activarse todas las unidades de acción, sea para continuar viviendo, sea para irse a pique” (Koselleck, 2002a: 85).

Estas categorías constituyen, pues, el marco de referencia trascendental para los actores sociales; apuntan hacia una narratividad que se encontraría en el sentido de la acción social, incluso antes que los investigadores que elaboran *historias* los encuentren. Como indican Villacañas y Oncina (2002a: 42-45), en el fondo de esta concepción koselleckiana de la Histórica se encuentra una teoría no explicitada de la acción social. En tanto que los seres humanos le asignan un sentido a sus acciones, la investigación social debe referirse al por qué de esas acciones; pero ese *por qué* supone el conocimiento de las problemáticas históricas concretas que condicionan la acción. El problema de la acción social, en tanto que remite a la comprensión, reintroduce a las ciencias humanas en la hermenéutica. Y precisamente, la concepción hermenéutico-fenomenológica del tiempo, en tanto que piensa al sujeto –en tanto conciencia (Husserl) o *Dasein* (Heidegger)– como agente activo en la producción de sentido, posibilita la introducción por parte de Koselleck de sus categorías de *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa*, como elementos fundamentales de su teoría del tiempo histórico.

2. El tiempo histórico: entre hermenéutica e Histórica

Para Heidegger, la comprensión es un problema de la temporeidad, y como tal no es un asunto meramente fáctico –lo histórico en un sentido secundario–, sino ontológico; la historicidad propiamente dicha sería, en esa medida, un constituyente del *Dasein*, y no un accidente óptico.

Para Heidegger, la hermenéutica empieza por cuestionar la propia mirada; no se trata de dejar de lado los prejuicios, sino de tematizarlos. Tal como afirma Gadamer (2005: 324-325), para su maestro, “comprender [...] es la forma originaria de realización del estar ahí, del ser-en-el-mundo”. De este modo, comprensión e historicidad, como modos originarios de producción de sentido del *Dasein*, serán aspectos fundamentales de la ontología heideggeriana que retomará Koselleck a través de la fundamentación de la hermenéutica realizada por Hans-Georg Gadamer.

Consecuentemente, según Gadamer el postulado fundamental de la hermenéutica es el de la historicidad de la mirada: no se conoce el mundo tal cual es, sino que en ese proceso el sujeto siempre parte de sus apercepciones lingüísticas, las cuales son esencias *a priori*, fundamentalmente determinadas por lo que Husserl llamó el *Lebenswelt* de la conciencia, y Heidegger planteó a través de los temas del prejuicio y la tradición. En ambos casos, la percepción es fruto de la producción colectiva de sentido (cfr. Husserl, 1962, 1976). Y si lo más aparentemente inmediato, la percepción, es en realidad una producción histórica, con mayor razón habrá que desconfiar de los conceptos abstractos y de las propias categorías analíticas.

La hermenéutica, como señala Gadamer, es hija de la conciencia histórica que desemboca en el historicismo. La conciencia histórica relativiza toda opinión y explicita el carácter particular de toda visión de mundo; tener sentido histórico implica por tanto, según este autor, “vencer de una manera consecuente esta ingenuidad natural que nos haría juzgar el pasado según los parámetros considerados evidentes en nuestra vida cotidiana, en la perspectiva de nuestros valores y de nuestras verdades adquiridas” (Gadamer, 2000: 42-43). Gadamer tiene claro que el sentido histórico y la conciencia histórica que lo posibilitan son características muy propias de la época moderna, y como tales prefiguran la posibilidad de la hermenéutica en su sentido actual. Consecuentemente, la interpretación sería la reflexión que, frente a la tradición, juzga el fenómeno del pasado a partir de su contexto⁹ para extraer de allí el significado y el valor relativo de ese fenómeno (Gadamer, 2000: 43).

La interpretación supone que aquello que nos ha dejado la historia siempre está mediatizado por ideologías, de modo que hay que ir más allá del sentido inmediato para poder descubrir el significado oculto (cfr. Gadamer, 2000: 44); Gadamer, empero, no desarrolla este tema, relegándolo a la generalidad de la disputa entre tradiciones. El propio historiador carga sus prejuicios particulares; una de las dificultades para la comprensión radica en que, como planteaba Heidegger, el ser humano sólo puede pensar la historia porque él mismo es histórico (Gadamer, 2000: 76), lo cual implica, entre otras cosas, que comprender la historia es una operación en la cual el historiador trata de distanciarse de sus propios prejuicios para entender los prejuicios de los seres humanos del contexto que está estudiando. Según este autor, “la posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica*” (2005: 365).

La hermenéutica replantea el problema del tiempo precisamente en relación con el tema de la objetividad de la distancia histórica. El tiempo no solamente separa al historiador respecto del pasado, sino que “es en realidad el suelo que acompaña el futuro y donde el presente hunde sus raíces [...] No es una distancia que haya que franquear, sino una continuidad viva de elementos que se acumulan para llegar a ser una tradición que, ella misma, es la luz donde todo lo que nos es transmitido hace su aparición” (Gadamer, 2000: 110). El tiempo es, luego, fundamento de una posibilidad positiva y productiva de comprensión. El tiempo ayuda a aclarar las ideas: la distancia temporal ayuda al historiador a distinguir los prejuicios que oscurecen de los que aclaran, los prejuicios falsos de los verdaderos. Esta última es la tarea crítica de la hermenéutica, y para ello debe recurrir a una concepción del tiempo que sea capaz de reconocer la unidad del tiempo de la comprensión: “comprender –nos dice Gadamer (2000: 115-116)– es operar una medición entre el presente y el pasado, es desarrollar en sí misma toda una serie continua de perspectivas por las cuales el pasado se presenta y se dirige a nosotros”.

Koselleck asume estos planteamientos respecto a la hermenéutica gadameriana, pero les asigna alcances más allá de lo meramente lingüístico. Comprender una acción social implica comprender la temporalidad desde la cual fue realizada; por ello, las categorías de *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa*, definitorias de la experiencia histórica del tiempo, nos sitúan en un terreno entre la hermenéutica y la Histórica. Ciertamente, no se agotan en el lenguaje, sino que se proyectan como objetivaciones a través de las acciones de los sujetos; las concepciones de tiempo tienen consecuencias que van más allá del lenguaje. Ambas son categorías formales del conocimiento histórico, y su importancia radica, según Koselleck, en que tematizan el tiempo histórico entrecruzando el pasado y el futuro; remiten a la temporalidad del ser humano y, metahistóricamente –respecto a la Histórica– a la temporalidad de la historia (cfr. 2004: 258).

Antes que Heidegger, la fenomenología de Husserl había sentado las bases para estas categorías de Koselleck. El tiempo fenomenológico es, en la línea de Leibniz, relacional, pues “no designa sólo algo universalmente inherente a cada vivencia aislada, sino una *forma necesaria de unión de unas vivencias con otras*” (Husserl, 1962: 193), y esa forma es unificada por la conciencia. Esta relación entre las vivencias es siempre una construcción hecha desde el presente; el *ahora* tiene necesariamente un *horizonte del antes* y un *horizonte del después*, los cuales no se refieren a un tiempo vacío, formal, sino que tienen contenidos dados por el *ahora* de la conciencia (Husserl, 1962: 194-195). Es de notar que la intuición de expectativa es tan originaria como la intuición del pasado (Husserl, 2002a: 78); más aún, “la intuición de la expectativa es intuición del recuerdo invertida, ya que en el recuerdo las intenciones hacia el ahora no ‘ante’ceden al suceso, sino que lo suceden” (Husserl, 2002a: 77).

Koselleck historiza las relaciones entre los dos horizontes husserlianos, planteando que la intuición de expectativa no es, sobre todo a partir de la modernidad, mera inversión de la intuición del pasado. El *espacio de experiencia* es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados: “en la experiencia se fusionan tanto la elaboración

racional como los modos inconscientes del comportamiento que no deben, o no debieran ya, estar presentes en la consciencia” (Koselleck, 2004: 259). Por su parte, el *horizonte de expectativa* es futuro hecho presente, “apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir. Esperanza y temor, deseo y voluntad, la inquietud pero también el análisis racional, la visión receptiva o la curiosidad forman parte de la expectativa y la constituyen” (Koselleck, 2004: 259).

Para Koselleck es básico establecer que pasado y futuro no llegan a coincidir nunca, pues no se puede deducir totalmente una expectativa a partir de una experiencia pasada; existe un hiato entre ambas. Existe una radical diferencia ontológica entre ambas. Por eso dice el autor de *Futuro pasado* que experiencia y expectativa no son meros antónimos, sino modos de ser desiguales, de cuya tensión se puede inferir el tiempo histórico (2004: 261); éste no es una determinación vacía de contenido, sino una magnitud que va cambiando con la historia (Koselleck, 2004: 259).

Gadamer, como veíamos antes, había indicado que la hermenéutica que él propone es hija de la conciencia histórica aparecida en el siglo XVIII. Concordantemente, el principal aporte historiográfico de Koselleck, su teoría sobre el cambio cultural entre mediados de los siglos XVIII y XIX en Europa –período que denomina tiempo de umbral (*Sattelzeit*)–, muestra precisamente cómo durante esta época ocurren profundas transformaciones en el lenguaje, producidas por una nueva concepción de la temporalidad, propia de la modernidad. La época moderna se caracteriza por ampliar la brecha entre el *espacio de experiencia* y el *horizonte de expectativas* (Koselleck, 2004: 26-42, 222-254).

Koselleck enfatiza que el tiempo histórico no es una realidad puramente psíquica; la experiencia del pasado contiene siempre condiciones objetivas que se mantienen aún cuando sean reelaboradas (cfr. 2004: 263). Por otra parte, *el tiempo histórico es una precondition de la acción social*, de modo que a través de ésta los actores sociales se objetivan, produciendo su historia (*Geschichte*) más allá de las intenciones o previsiones de los actores individuales. Las relaciones históricas entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa son constructos

intersubjetivos determinados por la experiencia temporal. La experiencia *es una elaboración* de acontecimientos pasados, una saturación de realidad (en sentido de aquello que ya ha sido), aunque por definición, esta realidad del espacio de experiencia es la de la interpretación que de la memoria se hace en el presente; como dice Koselleck (2004: 262), “las experiencias ya hechas pueden modificarse con el tiempo [...] Adicionalmente, nuevas esperanzas o desengaños, o nuevas expectativas, las alteran retrospectivamente”.

Esta sería la estructura temporal de la experiencia; en cuanto a la estructura de la expectativa, Koselleck plantea que depende siempre de la existencia de experiencia previa. A su vez, la ruptura en el horizonte de expectativa –la irrupción de la sorpresa– genera una nueva experiencia que enriquece el repertorio de futuros posibles¹⁰; este cambio en el horizonte de expectativas, a su vez, reordena la relación entre ambas dimensiones del tiempo histórico; éste es dinamizado por la tensión entre ellas (2004: 262).

Como puede observarse, a partir de estas consideraciones el presente adquiere el lugar fundamental respecto al tiempo histórico. Es en el presente donde se configuran una y otra vez la experiencia y la expectativa; de allí que comprender un momento histórico implicaría comprender un presente pasado, determinar el tiempo histórico que la motivó, más allá de su mera cronología¹¹. Implicaría, pues, reconstruir el presente que condicionó al actor social –la *unidad de acción*, como lo llama Koselleck– para hacer efectiva esa acción social en particular entre todos los futuros posibles que ese presente específico le ofrecía.

Todo presente es, luego, una articulación particular de las temporalidades de los diversos estratos; cada estrato tiene su propio ritmo, así como su propio espacio de experiencia y horizonte de expectativas. Esta capacidad del ser humano de actuar dentro de las diversas temporalidades e incidir sobre ellas supone que él pueda comprender esas temporalidades: “para poder vivir, el hombre, orientado a la comprensión, no puede menos que transformar la experiencia de la historia en algo con sentido (*in Sinn*) o, por así decirlo, asimilarla hermenéuticamente” (Koselleck, 2002a: 69).

El ser humano le da necesariamente un sentido a su acción sobre el mundo, y ese sentido está condicionado por la temporalidad de su presente; el ser humano es ante todo un productor de sentido en medio de una realidad en constante cambio. Por tanto, como el río de Heráclito, el presente nunca es el mismo, pues ni el ser humano ni su entorno son enteramente los mismos a lo largo del tiempo. Sin embargo, ni siquiera el pasado se mantiene igual a sí mismo; Koselleck adopta la idea de San Agustín (1998: 312) –retomada por Husserl– de que en el alma “habría que decir con más propiedad que hay tres tiempos: un presente de las cosas pasadas, un presente de las cosas presentes y un presente de las cosas futuras”.

Las categorías de *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa* ayudan a aclarar el problema del tiempo histórico, al permitir pensar el tiempo de los eventos y procesos pasados, pero a la vez por permitir la problematización del propio tiempo del historiador. Estas categorías permiten avanzar tanto en el análisis de aquello que se ha de comprender como en el autoanálisis de quien emprende el proceso de comprensión. En tal medida, estas categorías se enmarcan entre la Histórica y la hermenéutica de la historia: son para Koselleck dimensiones centrales de la historicidad (en el sentido heideggeriano), y por tanto condiciones necesarias de la precomprensión, mientras que las relaciones particulares entre ellas serían condicionantes de historias fácticas.

Por ello, a pesar de la distinción del profesor de Bielefeld entre categorías formales y conceptos históricos, la diferencia entre ambos no es para él definitiva; un concepto económico, político o social puede pasar a convertirse con el tiempo en una categoría formal (Koselleck, 2004: 257)¹². Este es un aspecto importante en su teoría, pues indica el carácter nominalista de su análisis; la comprensión siempre es histórica, como lo son las categorías que la posibilitan. En este sentido, remite la validez de la Histórica de nuevo hacia la hermenéutica.

3. Algunas observaciones críticas

Mientras que para la fenomenología la unificación de la temporalidad era una función de la

conciencia trascendental, para la hermenéutica tal operación era un producto enmarcado por los límites (fluctuantes) de la *Lebenswelt* cultural intersubjetiva. La Histórica de Koselleck, por su parte, supone que la dinámica de las temporalidades sólo es aprehensible de un modo parcial a través de las elaboraciones de los historiadores, para quienes las temporalidades de los actores sociales sólo se miden entre sí (Koselleck, 2004: 95), sin otro criterio más allá de esas temporalidades. La unificación de éstas es un acto puramente intelectual, cuya objetividad es un asunto metodológico, y la cual se rige por categorías que dan cuenta, ante todo, de la narratividad de las historias.

La aproximación koselleckiana, enmarcada en la teoría weberiana de la historia (Callinicos, 1995: 100)¹³, se caracteriza por su enfoque pluralista, esto es, por no asignar una primacía de un factor social por encima de los demás —a diferencia del enfoque marxista, que se refiere a una totalidad predominantemente estructurada a partir de la distribución de los lugares de la producción social—, sino a asignarle a lo económico una igual importancia que factores como el militar-político y el ideológico-cultural.

De allí que una historia total, al modo tanto de las propuestas marxistas como de las derivadas de la escuela de los *Annales*, le parezca a Koselleck un intento fútil. En línea con el escepticismo epistemológico weberiano, según este autor cualquier explicación histórica que busque integrar todas las historias parciales es simplemente una perspectiva más entre otras posibles (2002b: 117-118)¹⁴. Concordantemente, para Koselleck la periodización es un mero asunto de perspectiva, y una explicación historiográfica no es más que una hipótesis cuyos alcances dependerán de las categorías utilizadas por el investigador: la epistemología de este historiador se ubica en el ámbito de los tipos ideales.

En este aspecto se hacen evidentes las discrepancias entre la teoría de Koselleck y las planteadas por los autores marxistas que han desarrollado el tema de la diferencialidad del tiempo histórico. Efectivamente, teóricos como Bloch, Benjamin, Althusser, Lefebvre y Jameson —cuyos aportes respecto a la teoría de la historia y del tiempo han sido invisibilizados en las últimas décadas— han

elaborado planteamientos sobre la temporalidad diferencial sin renunciar a una perspectiva totalizante de la historia, y precisamente merced a esta categoría han planteado periodizaciones que dan cuenta de la dinámica histórica a partir de la tensión entre parte y totalidad, un principio —dialéctico, dicho sea de paso— asumido por el *círculo hermenéutico* del método de Gadamer. Para el marxismo la periodización es una operación historizadora básica que ha de explicar las mutaciones de la totalidad socio-histórica (lo cual no excluye periodizaciones específicas para otros fenómenos en su seno)

Así, se vuelve clara la diferencia entre ambas posiciones: mientras que el criterio de historicidad del tiempo reside para los marxistas en la articulación de los ritmos de las instancias y *praxis* de los sujetos con otras temporalidades en el seno de una formación económico-social concreta, para Koselleck las temporalidades coexisten sin referencia a un orden social que las supedita a una lógica hegemónica determinable, como lo es, para el marxismo, la instancia económica en el capitalismo. Por ello, la *crítica* de los poderes, central en las hermenéuticas marxistas —pues la historia es lucha de clases—, no aparece en la teorización de Koselleck, en lo cual es consecuente con Gadamer (2005: 344-353), quien reiteradamente buscó rehabilitar los conceptos de *tradición* y de *autoridad*, resaltando sus aspectos legítimos frente a las críticas que la Ilustración ejerció sobre ellos¹⁵.

El rechazo de Koselleck a la categoría de totalidad, por otra parte, lo lleva a plantear el cambio histórico como producto de la acción de seres humanos que rompen con las estructuras e instituciones en las que ejercen su acción. La negatividad, que aparece en el historiador alemán del lado del sujeto frente a las formas sociales que lo aprisionan¹⁶, es para los marxistas el elemento constituyente de todo sistema social, y de la propia historia como tal. En el caso de Koselleck, como observamos anteriormente, el surgimiento de las historias está motivado por la (siempre incompleta) verbalización de un conflicto sublime, pero este conflicto no tiene un carácter sistémico; se diluye entre las perspectivas posibles dentro de la sociedad que las padece¹⁷. Corolario político: al no visibilizar los elementos de la contradicción

sistémica, resulta evidente que desde la teoría de Koselleck no puede existir un sujeto histórico que surja desde ese conflicto y lo resuelva.

Irónicamente, la llamada globalización es la muestra más evidente del movimiento de totalización de las sociedades actuales. Ciertamente, el capitalismo contemporáneo genera, en un doble movimiento, universalización y fragmentación, universalismo y particularismos; por ello, poner la atención sólo sobre la fragmentación y lo particular, dejando de lado las tendencias que las producen, mientras a la vez intentan integrarlas, limita las posibilidades para una visión crítica de la historia. Como plantea Eagleton (1997: 30-31), “no buscar la totalidad es el código para no atender al capitalismo [...] No hay razón para suponer que las totalidades sean siempre homogéneas [...] La idea de que la totalidad sea absolutamente algo mental es una notable doctrina idealista”.

Asumir o no la categoría de totalidad tiene también implicaciones epistemológicas. El nominalismo koselleckiano (weberiano) supone que lo Real histórico extralingüístico es difuso e incomprensible: una cosa en sí de la cual el historiador sólo puede aventurar hipótesis fragmentarias. Por ello, las temporalidades sociales sólo pueden aparecer dispersas, y su sentido será construido, desde una perspectiva parcial por el historiador. Por supuesto, es imposible que una narración historiográfica agote todos los sentidos posibles en los procesos históricos objetivos; sin embargo, la *totalización* apunta hacia la búsqueda de criterios desde los cuales integrar las *pequeñas historias*¹⁸ en el marco más amplio de inteligibilidad de las estructuras de producción social, que no se limitan a la producción económica, pero que tienen en ésta su condición última de posibilidad (cfr. Lefebvre, 1997).

En las propuestas de autores como Jameson (1989) y Žižek (2003) lo Real extra-lingüístico es, efectivamente, un límite último, traumático, frente al cual las ideologías ofrecen fantasías que, constituyendo al sujeto, intentan cohesionar una sociedad que como tal es imposible, pues su fundamento último es siempre su fractura de clases. Desde este planteamiento, pensar la totalidad es pensar desde lo escindido; el objeto es más rico que lo que pueden aprehender de él

las conceptualizaciones¹⁹ (Adorno, 2005: 138-139), pero la concepción de que en la historia se puede aprehender, aunque necesariamente de modo impreciso, una estructura que articule (en tensión) los diversos fenómenos sociales, es un principio que permite al marxismo esbozar estrategias para conocer y transformar el capitalismo.

La teoría de Koselleck sobre el tiempo de umbral (*Sattelzeit*), ilustra este aspecto. Su imprescindible análisis sobre las profundas transformaciones en el lenguaje entre mediados de los siglos XVIII y XIX, desde las cuales se puede observar la nueva concepción de la temporalidad propia de la modernidad, es planteado como un aporte parcial a la historia europea. De hecho, Koselleck liga estos cambios en el lenguaje con la esfera socio-política, pero no lo plantea como un eje estructurador de los procesos sociales de la época; no aparecen allí, por ejemplo, los procesos económicos. En este sentido, resaltan las similitudes con la teoría weberiana de la racionalización, en la que, a pesar de que Weber plantea la tendencia al predominio de la racionalidad formal en las culturas de las sociedades modernas, no la presenta como una explicación general de esas sociedades; la plantea como una construcción heurística para dar cuenta de un fragmento de la dinámica social de la modernidad (cfr. Ruano de la Fuente, 1996: 42-53).

Ambos casos han sido interpretados por algunos en sentido de que el ámbito de la cultura impone su lógica sobre las demás facetas de la vida social, con lo cual Weber y Koselleck encontrarían en los valores o el lenguaje los criterios que rigen las épocas históricas sobre las cuales trabajan. Ambos, empero, rechazaron una totalidad simplificada de tal modo –deudataria del modelo de causalidad expresiva criticado por Althusser (con Balibar, 1981: 103-107)²⁰–, y reiteradamente definieron sus teorías como hipótesis parciales probables, claramente no como descripciones de la totalidad social; en ambos existe un rechazo pleno a la categoría de totalidad.

De allí que, a pesar de haber resaltado la densidad ontológica del objeto de la Histórica, y su consecuente no reductibilidad a la hermenéutica, Koselleck plantee sus categorías de *espacio*

de experiencia y horizonte de expectativas en la zona fronteriza entre la hermenéutica y la Histórica. Koselleck corrige a Gadamer, al intentar formular una teoría de la historia que evade el relativismo de la comprensión, pero su epistemología se niega a buscar estructuras cognoscibles en lo Real: se trata de una teoría de la historia que, al igual que la hermenéutica gadameriana (Bilen, 2000), peligra constantemente de caer en el relativismo de un historicismo hueco, según el que las sociedades se desarrollan de un modo meramente contingente²¹.

Koselleck intentó salir del atolladero del subjetivismo de la tradición neokantiana apelando a la trascendencia de su Histórica. Con ello logró fijar un objeto de estudio más allá de la mera acción social; sin embargo, sus bases metodológicas, al no querer totalizar ligando realidad y teoría, dejan en solitario al investigador frente a la historia, para él un imposible objeto de conocimiento. Quedó anclado en una visión en la que sujeto y objeto son realidades radicalmente separadas entre sí, al faltarle la mediación entre individuos o grupos sociales empíricos y totalidad social, mediación que en el marxismo es ejercida por las clases sociales.

La diferencialidad de las temporalidades planteada por Koselleck, que tiene el mérito de llamar la atención sobre el papel de la acción social en los procesos históricos y de indicar la articulación entre lo subjetivo y lo transubjetivo, pierde alcances críticos al renunciar a mostrar las tensiones entre las temporalidades. Ernst Bloch, por ejemplo, utilizó en 1932 su conceptualización sobre la no-contemporaneidad de lo contemporáneo para analizar el ascenso del nacional-socialismo, indicando las contradicciones entre distintas temporalidades. Allí planteaba que la configuración del capitalismo que subordina a las temporalidades en su seno es el Ahora que les da su sentido social, y que la elaboración a partir de la categoría de totalidad es la condición para pensar lo social críticamente (Bloch, 1977: 36-38).

No huelga, en todo caso, recordar que la diferencialidad del tiempo es parte de la herencia teórica del propio Marx, aunque él mismo no haya explicitado metodológicamente este aspecto²². La dialéctica de fuerzas de producción y medios de producción, o la del desarrollo

desigual y combinado, de larga tradición en los análisis marxistas, son sólo dos de los casos en los que se muestra claramente esta concepción –constituyente en la dialéctica– de la diferencialidad del tiempo.

La dialéctica está más capacitada que la Histórica koselleckiana –demasiado ligada aún a una hermenéutica de raíces neokantianas– para aprehender las relaciones diferenciales de las temporalidades sociales (y sus contradicciones), ya que no parte de la problemática de la confrontación individuo-sociedad –en la cual tiene su base la reflexión heideggeriana sobre la *autenticidad*–, sino de la conflictividad de lo social como tal, a partir de la cual los sujetos encuentran sus lugares sociales y se constituyen en y/o contra éstos. Por otro lado, la determinación de las prácticas sociales por la experiencia temporal encubre el carácter de la *praxis* como productora de temporalidades, con lo cual la concepción koselleckiana delega la causalidad histórica en un aspecto cultural, recayendo eventualmente en una historia idealista.

A pesar de sus valiosos desarrollos para pensar la temporalidad, como las categorías de *espacio de experiencia y horizonte de expectativas* –las cuales pueden incorporarse en una hermenéutica marxista de la *praxis*, al modo de los planteamientos de Bloch o de Hinkelammert (1982) sobre la temporalidad–, el individualismo en el que tiene sus bases la tradición teórico-filosófica de Koselleck, limita a su Histórica al escepticismo respecto a la historia como articulación de procesos colectivos. Cobra entonces especial vigencia el planteamiento de Kosík (1976: 56): “sin la comprensión de que la realidad *es* totalidad concreta que *se convierte* en estructura significativa para cada hecho o conjunto de hechos, el conocimiento de la realidad concreta no pasa de ser algo místico, o la incognoscible cosa en sí”.

Al negar la posibilidad de aprehender la totalidad social concreta, el planteamiento de Koselleck prácticamente desemboca en la elevación de las sociedades capitalistas al rango de cosa en sí, aquello de lo cual poco podemos decir con certeza. Así, la temporalidad diferencial de este autor termina por invisibilizar –innecesariamente– la posibilidad de una crítica radical del mundo contemporáneo.

Notas

- 1 Sobre esta particular recepción de Nietzsche por sus contemporáneos, cfr. Vattimo, 2001: 189-197.
- 2 Contrario al erróneo lugar común de que la fenomenología es una variante del solipsismo, desde sus inicios esta perspectiva filosófica mostró las insuficiencias de limitar el análisis a las condiciones de la subjetividad trascendental, postulando la necesidad de cimentar la reflexión filosófica sobre la intersubjetividad trascendental. De hecho, la más completa demostración fenomenológica del carácter fundante de la intersubjetividad se encuentra en la quinta *Meditación cartesiana* de Husserl; allí el lenguaje de primera persona que posibilita la explicación de Husserl manifiesta claramente una construcción argumentativa que parte del *ego*. El individualismo metodológico imperante en la fenomenología de la cual proviene la hermenéutica de Gadamer (cfr. 2005: 331-338) se evidencia claramente por su insistencia en el papel de la *empatía* en la comprensión de la acción del otro.
- 3 Ver también Heidegger, 2003: 58, citado en el segundo epígrafe de este trabajo.
- 4 Sobre el primer y tercer tipo de temporalidad, cfr. Heidegger, 1998: 351-387 y 417-451.
- 5 Usando una metáfora espacial, podríamos asemejar la idea koselleckiana de la contemporaneidad de lo no contemporáneo con la imagen de una ciudad: cada edificio tiene una historia propia, una funcionalidad definida dentro de un territorio más o menos amplio (podríamos decir, un campo semántico), y un simple paseo por esa ciudad nos habla de una historia plural, de un desarrollo complejo tras la apariencia de simultaneidad.
- 6 Hayden White ha mostrado cómo incluso un simple listado de sucesos aislados contiene implícitamente una filosofía de la historia. (White, 1992: 17-39.)
- 7 En este aspecto es pertinente traer a colación las investigaciones de antropólogos como Lévi-Strauss o Dumézil, las cuales muestran estructuras profundas que circulan inconscientemente a través del lenguaje a lo largo de muchos siglos. Precisamente en relación con las ideas religiosas y metafísicas, decía Nietzsche que la idea de Dios era un problema de gramática: de la estructura sujeto-predicado se desprende la categoría de causalidad, y a partir de esta se llega a la idea de una causa última, acto puro, motor inmóvil. (Dumézil, 1977; Lévi-Strauss, 1970; Nietzsche, 1983.)
- 8 A pesar de que Koselleck ubica a Herder como uno de los primeros exponentes de esta idea diferencial del tiempo, ya Aristóteles había planteado en sus *Categorías* una consideración afín respecto al tiempo: en este texto el estagirita planteaba que cada ente tiene su propio tiempo. Es de notar que esta concepción no es la que aparece en otros textos suyos como la *Física*, donde el tiempo se define por su relación con el movimiento. (Aristóteles, 1976, 1985.)
- 9 *Contexto* es, precisamente, un concepto propio del historicismo. (Burke, 2002.)
- 10 En este aspecto, Koselleck sigue los principios básicos de la fenomenología de Husserl: para éste, el tema del conocimiento cotidiano implica asimilar lo extraño, convertirlo en un objeto dentro de un repertorio de esencias (García, 2005).
- 11 Esta sería una condición necesaria para pensar históricamente, esto es, en palabras de Gadamer, tener conciencia histórica. “Entendemos por conciencia histórica el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones” (Gadamer, 2000: 41).
- 12 La historicidad de las antítesis, que constituyen los factores para el cambio en cada tiempo histórico, acerca mucho a Koselleck respecto a Hegel, posiblemente más de lo que el principal impulsor de la historia conceptual supuso.
- 13 Otro interlocutor importante de Koselleck es, como argumenta Palti, Georg Simmel, cuya categoría de *forma* correspondería con el *concepto* del historiador germano. Palti incluye sin reservas a Koselleck en la tradición de la filosofía neokantiana de la historia. (Palti, 2001: 17, 22-23.)
- 14 Contra la historia total, Weber argumentaría que “dada la infinitud de la realidad, y que sólo podemos conocerla fragmentariamente, nunca dispondremos de todos los datos o posibilidades por las que discurren los acontecimientos sociales”. Michel, 1984: 93.
- 15 Como apunta Romero (cfr. 2005: 90-95) siguiendo una inspiración benjaminiana, Gadamer no acierta a ver que la tradición encubre las posibilidades de transmisión que la han hecho posible: la memoria de las clases subalternas es mucho más frágil que la de las dominantes, las cuales cuentan con mayores opciones para difundir su visión. La categoría gadameriana de tradición es, por tanto, radicalmente acrítica.
- 16 La referencia aquí es, por supuesto, Simmel (cfr. 1988), con su contraposición entre cultura

subjetiva y cultura objetiva, sobre la cual Max Weber elaboró su teoría de la racionalización como “jaula de hierro”.

- 17 La discusión sobre modernidades alternativas, abierta en parte por la historia conceptual de Koselleck, surge desde este rechazo a la categoría de totalidad. Más allá de algunos aportes interesantes sobre procesos puntuales, esta perspectiva invisibiliza que la modernidad ha sido un proceso totalizante, *singular*, tal como lo argumenta Jameson (cfr. 2005).
- 18 Para una crítica de las tendencias que privilegian lo fragmentario en el análisis social, (Grüner, 2004.)
- 19 En este aspecto específico hay concordancia entre el marxismo adorniano y la historia conceptual de Koselleck.
- 20 La complejización marxiana de la categoría de totalidad ha sido explicada por Althusser, y formulada en términos dialécticos por Jameson (1989: 20-47).
- 21 Para una crítica al nominalismo weberiano, (Adorno, 2005: 158-160.)
- 22 Cfr. Michel, 1984: 98-105; Catanzaro, 2003.

Bibliografía

- Adorno, Th. W. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal, 2005.
- Agustín de Hipona. *Confesiones*. Madrid: Alianza, 1998.
- Althusser, L. y Balibar, É. *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI, 1981.
- Aristóteles. *Categorías*. Bs. Aires: Aguilar: 1976.
- Aristóteles. *Física*. Madrid: Gredos, 1985.
- Bengoa Ruiz de Azúa, J. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder, 1992.
- Bilen, O. *The historicity of understanding and the problem of relativism in Gadamer's philosophical hermeneutics*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2000.
- Bloch, E. *El principio esperanza*. 3 tomos. Madrid: Trotta, 2004-2007.
- Bloch, E. Nonsynchronism and the obligation to its dialectics. *New German critique*. (11) primavera 1977.
- Braudel, F. *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza, 1980.
- Burke, P. Context in context. *Common knowledge*. (8: 1) 2002.
- Callinicos, A. *Theories and narratives. Reflections on the philosophy of history*. Durham: Duke University Press, 1995.
- Carr, D. *Time, narrative, and history*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Catanzaro, Gisela. “¿Por qué la historia y no más bien la nada? Notas sobre el problema del tiempo y la causalidad”. En: Catanzaro, Gisela e Ipar, Ezequiel. *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica de la modernidad*. Bs. Aires: Gorla, 2003.
- Dumézil, G. *Mito y epopeya*. Barcelona: Seix-Barral, 1977.
- Foucault, M. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI, 2001.
- Gadamer, H.-G. *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos, 2000.
- Gadamer, H.-G. *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Gadamer, H.-G. *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- García, G. *La producción de la vida diaria. Temas y teorías de lo cotidiano en Marx y Husserl*. San José: Perro Azul, 2005.
- Goldmann, L. *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*. Bs. Aires: Amorrortu, 1975.
- Grüner, E. *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Bs. Aires: Paidós, 2002.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria, 1998.
- Heidegger, M. *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
- Hinkelammert, F. *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI, 1982.
- Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura, 1962.
- Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976.
- Husserl, E. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002a.
- Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 2002b.
- Jameson, F. *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*. Madrid: Visor, 1989.
- Jameson, F. *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Vol. I. Barcelona: Orbis, 1985.

- Koselleck, R. y Gadamer, H.-G. *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 2002a.
- Koselleck, R. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Koselleck, R. *Histórica y hermenéutica*. Koselleck y Gadamer, 2002a.
- Koselleck, R. *The practice of conceptual history. Timing history, spacing concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002b.
- Koselleck, R. *Futures past. On the semantics of historical time*. Nueva York: Columbia University Press, 2004.
- Kosík, K. *Dialéctica de lo concreto. Estudios sobre los problemas del hombre y el mundo*. México: Grijalbo, 1976.
- Lefebvre, H. *Éléments de rythmanalyse. Introduction à la connaissance des rythmes*. París: Syllepse, 1992.
- Lefebvre, H. *The production of space*. Oxford: Blackwell, 1997.
- Lévi-Strauss, C. *Antropología estructural*. Bs. Aires: EUDEBA, 1970.
- Michel, M.A. *Tiempo y realidad social en el pensamiento clásico (Marx, Durkheim y Weber)*. Bravo, Víctor, Díaz-Polanco, Héctor y Michel, Marco A. *Teoría y realidad en Marx, Durkheim y Weber*. México: Juan Pablos Editor, 1984.
- Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. Barcelona: Orbis, 1983.
- Nietzsche, F. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza, 1997.
- Nietzsche, F. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (Segunda intempestiva)*. Madrid: Nueva Visión, 2001.
- Oncina, F. y Villacañas, J.L. *Introducción*. Koselleck, 2002a.
- Palti, E. *Introducción*. En: Koselleck, 2001: pp. 9-32.
- Ricoeur, P. *Tiempo y narración*. 3 tomos. México: Siglo XXI, 2003.
- Ricoeur, P. *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Romero, J.M. *Hacia una hermenéutica dialéctica*. W. Benjamin, Th.W. Adorno y F. Jameson. Madrid: Síntesis, 2005.
- Ruano de la Fuente, Y. *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Madrid: Trotta, 1996.
- Simmel, G. *Problemas de filosofía de la historia*. Bs. Aires: Nova, 1950.
- Simmel, G. *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península, 1986.
- Simmel, G. *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Barcelona: Península, 1988.
- Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península, 2001.
- Villegas M., F.G. *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México: Fondo de Cultura, 1998.
- Weber, M. *La ciencia como profesión. La política como profesión*. Madrid: Espasa-Calpe, 2001.
- White, H. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós, 1992.
- Žižek, S. *Tarrying with the negative. Kant, Hegel and the critique of ideology*. Durham: Duke, 1993.

